

O tzv. paralelní kultuře — také v Čechách

V římském časopise *Nový život*¹ vyšla před časem zajímavá úvaha Viléma Hejla *Kultura paralelní anebo autonomní?*. Autor vychází z předpokladu, že v Čechách se užívá výraz „paralelní kultura“, jímž se skoro šmahem označuje literatura vydávaná v pololegální Edici Petlice, ale varuje—myslím že právem—před touto nejasnou kategorií, o jejíž přesnější vymezení se nikdo zatím nesnaží. Hejl hovoří o „fikci paralelní kultury“, jež je nebezpečná zejména proto, že vtiskuje literárním výtvorům, šířeným mimo rámec oficiální produkce, automaticky pečeť jakési neméně iluzivní vzdorohodnoty. Podle Hejla kategorie „paralelní kultury“ jen ještě více devaluje hodnotová měřítka, bez nichž žádná kultura nemůže přežít. Fiktivní je pak i paralelita sama, neboť — poznamenává Hejl — „probereme-li se řadou rukopisů z Edice Petlice, nejen Šotolou a Hrabalem, nenajdeme žádné znaky nějaké nové osobité kultury. Skoro bez výjimky by mohly vyjít v Československém spisovateli či v Mladé frontě.“ Hejl ukazuje i na to, že by bylo zcela nemožné mluvit vedle toho například o paralelní vědě.

V červenci 1980 vyšel pak v německé verzi *Kontinentu*² překlad úvahy Václava Havla *O počátcích Charty 77* (psané v r. 1979), kde narazíme na další pojem, jímž se má charakterizovat významná vrstva české poobupační kultury: „underground“. Havel spojuje tento kulturní „underground“ s duchovním pozadím Charty 77. Od „undergroundu“ vede prý spojnice až k politické filozofii Jana Patočky, spojnice vytýčená nonkonformismem s oficiální kulturou režimu. „Vom Musik-Underground über Sozialisten bis zu Trozkisten, von verschiedenen Schriftstellern und Einzelgängern bis zu Katholiken und Protestanten“, to je podle Václava Havla, „das Meinungsspektrum der Charta 77“. A v obšírnější studii *Moc bezmocných* jde V. Havel ještě dále a ztotožňuje „rock-and-rollový underground“ s životem v pravdě, s pojmem ryzí svobody. „Svoboda rockové hudby byla pochopena jako svoboda člověka, tedy i jako svoboda filozofické a politické reflexe (zřetelná spojnice k Janu Patočkoví, dodávám já), jako svoboda literatury, svoboda vyjadřovat a bránit nejrůznější sociální a politické zájmy společnosti.“³

¹ *Nový život*, t. XXXI, č. 9-10 (září-říjen 1979), s. 180-182.

² Václav Havel, *Die Anfänge der Charta 77*, Kontinent, t. VI, č. 14 (červenec 1980), s. 92-97.

³ Václav Havel, *Moc bezmocných*, Falce Londýnských listů, Londýn 1979, s. 15.

Pojem „underground“ v struktuře české kultury se tedy zajímavě doplňuje s kategorií „paralelní kultura“, představující cosi jako její výchozí humus.

Souhlasíme-li však s Hejlovou kritikou tzv. paralelní kultury, zejména s poukazem na její fiktivnost, lze se ptát, jak je tomu s „undergroundem“ jako jejím prazákadem? Ponechme stranou diametrální rozdíl mezi kulturním undergroundem na Západě, a undergroundem v sovětských satelitech, popřípadě v samém Sovětském svazu. Předpokládám, že V. Havel si je této významné difference vědom. Chceme-li však dospět k ontologickému obsahu tohoto pojmu, je třeba se nejdříve zeptat asi takto: Máme český kulturní underground považovat za cosi životně reálného, a jestliže ano, kde potom pátrat po onom okamžiku *zneskutečnění, zfiktivnění*? Nebo jde od samého počátku o pouhou fikci svébytné kultury založené na životě v pravdě a svobodě, o fikci, jež se pak rozrůstá do neméně iluzivních forem takzvané paralelní kultury?

Nechtěl bych na tohle věru odpovědět nepředloženě a unáhleně, hlavně bez předchozího zkoumání kategorií paralelity i podzemnosti zejména v evropském kulturně dějinném kontextu, a poté i v mezích dějin kultury české. Zatím se tedy musíme spokojit jen s pozitivistickým konstatováním, že v Čechách vznikly dvě protikladné koncepce paralelní kultury české, jedna, jež ji má za skutečnost, druhá, která celou takzvanou paralelní kulturu považuje za neskutečnou fikci. Zda-li obě koncepce souvisejí nějak s Chartou 77, považují za druhotné, i když ovšem nikoli zanedbatelné.

Kategorie souběžnosti dvou (a možná i více) kultur v dějinách kultury evropské — k níž se nerozlučně váže i dědictví génia řeckého a židovského, řečeno po šaldovsku — a s ní spojená „podzemnost“, popřípadě „katakombálnost“, provázají dějiny evropské kultury od samých počátků. Znamená to tedy, že dnešní česká paralelní kultura navazuje vlastně na prastarou tradici, čímž by se patrně utvrzovala v realitě a hodnotnosti, a naopak zas oprošťovala od stigmatu pouhé fikce?

Z kulturně historické perspektivy se souběžnost jeví především jako proces nemálo složitý, mnohovýrovný a plný překvapivých relací a závislostí. Sub specie dějinnosti „souběžnost“ dostává kvalitu jakési mutace vztáženosti, neboť její odstředivá síla se živí spíš ze vzájemné propojenosti než z čiré distance a odcizení. To bude třeba ještě názorněji vysvětlit na historických příkladech.

Dále vyplývá ze zkoumání kulturně dějinného, že vedle souběžnosti první a druhé kultury — často právě nonkonformní — paralelní kultura produkuje navíc ještě celou škálu dalších derivativních subkultur, v nichž nonkonformismus se může absolutizovat až na sám práh negace kultury vůbec. To, že se nonkonformní, paralelní, ba katakombální kultura může stát nakonec kulturou vůdčí a primární, která pak provokuje vznik nové

paralelní kultury, popřípadě potlačenou někdejší vůdčí kulturu vžene do „undergroundu“ asi jako Zeus svého otce Kronose, patří neméně k historické zkušenosti.

Dějinná dimenze naše kategorie „souběžnosti“ a „podzemnosti“ nemálo tedy komplikuje. A to zcela pomijím komplexnost pojmu kultury samé. Neznamená to však, že by právě tato složitá cesta labyrintickými dějinami kultur nemohla vést, když ne přímo k noésis a k definicím, tak aspoň k hermeneutickému rozumění. Už Nietzsche si uvědomil, že definovat se dá jen to, co *nemá* dějiny. Sám pojem paralelity, vytržen z černého vakua kontingentní geometričnosti, se ihned váže na pohyb, na běh v čase; a implikován na kulturu dostane takovýto souběžný pohyb nakonec nezbytně kvalitu dějinnou. Stane se sice nedefinovatelným, ale zato interpretovatelným.

1

Co nás tu nejdřív musí zajímat je tudíž historický obsah pojmu paralelity. Což vede k základní otázce: Kdy se v dějinách kultur vůbec vynořuje fenomén druhé, nonkonformní, paralelní kultury, po níž následuje otázka odvozená: co tuto její nonkonformitu a paralelnost umožňuje, vytváří?

Archaické kultury až do posledních dnů římských císařů nebyly s to vytvořit ve svém lůně kulturu, jež by si zasloužila epiteton „paralelní“, popř. nonkonformní. A to platí ostatně ještě i pro „středověké“ monolitické kultury indiánské. To znamená tedy, že i kultury řecká a římská, které tolik ovlivnily kulturu křesťanské a postkřesťanské Evropy, takřka logikou svého vnitřního složení nevytvořily ze svého středu žádnou paralelní kulturu. A to, co se snad jeví jako paralelní kultura ve starověkém Řecku, nebo jako kulturní pluralismus v imperiálním Římě, nemá kvalitu opravdové nonkonformistické paralelní kultury.

Archaické kultury byly totiž založené na vědomí nedílné, hermeticky uzavřené jednoty náboženských, politických a kulturně civilizačních zásad *polis* a s ní spjatého národa. Tato jednota tvořila analogii k jednotné, hermeticky uzavřené soustavě makrokosmů, jehož mikrokosmickým středem byla právě *polis*. Náboženství, politika, kultura, ekonomika se v ní dá skoro přirovnat k soustředným kruhům harmonicky se doplňujících kosmických sfér. Jaké místo mohla v této kosmogonicky pojaté a žité *polis* zaujmout paralelní nonkonformistická kultura? Jaké síly mohly takovou kulturu vůbec iniciovat? Leda ničivé síly chaosu, jemuž *polis* vzdoruje samou svou podstatou. Takováto kultura zrozená z chaosu by se tak dostala především do rozporu sama se sebou, byla by útvarem skrznaškrz ničivým, ba sebeničivým. Musela by zaniknout v okamžiku svého zrodu, nebo se stát kulturou s imanentní touhou po zániku.

Tím se však dostáváme k vnitřně rozpornému základu archaických kultur, a tím i k základům řecké polis. Neboť i ta vznikla přece z chaosu, čímž se i ve své hermetické mikrokosmické uzavřenosti a radikální anti-paralelnosti odhaluje jako kultura se zcela jedinečnou, byť žárlivě skrývanou paralelností — s matečným louhem prvotního chaosu. Jinými slovy: řecká polis představuje kulturu pohybující se v zrcadlivé paralelitě k sobě samé, a to v zoufalé snaze vyvrátit temnou, hlubinnou zahleděnost sebe sama do propasti chaosu. Mýtus věčného návratu stejného se snaží tuto nepřiznanou, nepřiznatelnou souběžnost polis a chaosu tabuizovat pohybem v kruhu, harmonickým kroužením „paralelních“ sfér.

Sledujeme-li však vývoj řecké kultury od eposu přes tragédii až po filozofii, objevíme náznaky jakéhosi nonkonformistického úsilí nikoli snad o založení paralelní vzdorné kultury, ale o nalezení tajemného východiska z hermeticky uzavřené, bezvýchodné kosmogoničnosti polis. Lépe než o nonkonformismu by se tu dalo mluvit o eskapismu, který neútočí na základy polis ani je nevyvrací, nýbrž pouze hledá východisko — a to stále v dimenzích polis — úhel úniku, jímž by se dusivý klaustrofobický pocit bezvýchodnosti aspoň tušil.

Kulturní dějiny Řecka i Říma vykazují logicky značně omezený počet takýchto úniků. V první řadě se nabízí únik z uzavřenosti městské nebo národní polis do mnohem prostorovější, i když ovšem i nadále v sobě uzavřené *kosmopolis*, sevřené v objetí kosmologických živlů. Skýtá to pocit osvobození, protože strop nad zdebytím jako by byl zvýšen o pár tisíc sáhů.

Dále se nabízí únik před kosmologickou neúprosností živlů do *kosmopolis*, v níž člověk sám jedná z jakéhosi mýtického pověření tentokrát pasívně přihlížejících, odbožtělých živlů. Tedy únik do *kosmopolis*, v níž člověk-césar, funkcionálně reprezentující anonymní kosmologické živly, tedy *božský césar*, vládne lidem. — Zbývá pak už jen únik do akosmického chaosu, arci za cenu zániku civilizované polis i člověka v ní.

Paralelní kultura? Sám pojem se naprosto vymyká archaickému světu a jeho souřadnicím. Je snažší zasnubovat Ptolemaia s Einsteinem, než v tomto kosmu objevit jakékoli východisko hodné názvu paralelní kultura. Nemyslitelné je to i proto, že samo pojetí lidské osoby v archaických kulturách neznalo onen transcendentální rozměr svobody či osvobození, jímž je teprve podmíněno povědomí personálního subjektu, možného tvůrce *možné* paralelní kultury.

Je tu ovšem řecká tragédie, je tu Sókratés, je tu pozdně římský kulturní pluralismus... Jen jedno bych k tomu chtěl poznamenat: řecká tragédie, a na její půdě zejména postava Oidipa, demonstruje s tragickou názorností právě toto: řešení není v lidských silách, není úniku, ale člověk právě ve své *lidské* podstatě je zároveň beze zbytku určen absolutní nezbytností toto neřešitelné vyřešit. — Zdá se mi, že Kierkegaard takto

rozuměl termínu „přirozené náboženství“, za jehož reprezentanta označil Sókrata. K tomu podotýkám, že si lze těžko představit „přirozené náboženství“ prostoupené takovou skoro nadlidskou mírou tragičnosti. Nietzsche, navzdory svému hlubokému poznání tragična, nebyl proto také s to setrvat v této mezní sókratovské situaci, v níž tragično je ustavičně vystaveno pádu do zoufalství, a ustoupil nakonec na únikové pole předsókratovských kosmologií, do mýtu věčného návratu, na pozice, jež principiálně vylučují jakoukoli nonkonformistickou dimenzi paralelity. Ostatně ani Kierkegaard nevydržel na tragicky zoufalé a bezúnikové pozici Sókrata — stálo by zato studovat skrytý smysl Sókratova odmítnutí nabízené možnosti exilu — a volil svůj paradoxní „skok“ do inkomensurability křesťanské víry. To, že Schiller srovnával Sókrata s Rousseauem, filozofem v sobě uzavřeného, sobě absolutně vládnoucí polis zvané lidová demokracie, uvádím jen mimochodem.

Abych shrnul prozatímni: Sókratés stanul jakoby na prahu *možné* nonkonformní, paralelní kultury, ale tento práh zároveň svým životem definoval jako práh nepřekročitelnosti. Jedině tak ho mohl Platón, filozof absolutního konformismu — podoben v tom novověkému Hegelovi — přijmout na milost.

2

Inter mortuos liber, píše starozákonní žalmista (Ž.87,6 LXX). Být svobodný mezi mrtvými, svobodný v obklíčení egyptské kultury smrti, babylónských kosmologií, řeckých mýtů o věčném návratu stejného, to — domnívám se — patří k základním znakům kultury vpravdě paralelní a nonkonformní. Myslím zde, rozumí se, na kulturu židovskou, kulturu paralelní par excellence. Zajisté, i ona přejímala mnohé z archaických kultur, ale nehlubší grunt, z něhož vyrůstala, všechno z odjinud přejaté radikálně proměňoval a přehodnocoval zcela jiným, a řekl bych metakulturním rozměrem pravdy, a oprošťoval do nové funkce zcela novým a zrovna tak metakulturním rozměrem svobody.

Hledáme-li tedy paradigma kultury vpravdě paralelní, najdeme ho zajisté v kultuře židovské. Ale jak poznat onen grunt, nebo módně řečeno „underground“, metakulturní pravdy a svobody, z něhož tato kultura vyrůstala?

Několikrát už padlo to adjektivum *metakulturní*. Jak mu rozumět? Nebo lépe: jak vysvětlit zdánlivý rozpor v tom, že se za základ kultury klade něco, co svým obsahem a zcela jinou kvalitou tuto kulturu vysoce převyšuje, a co hlavně: je na ni zcela nezávislé? — Opět, protože jde o procesy dějinné, nelze tu nic uspokojivě definovat. Lze jen popsat základní faktory vzniku takového absolutně nonkonformní, i když nikoli však akosmické, nýbrž naopak se světem a jeho skutečností nedílně spjaté kultury.

Bylo by mylné spojovat pojem metakulturnosti lineárně se sférou náboženskou. Pak by se totiž i archaické kultury v náboženské či mýtické vrstvě své struktury mohly chápat jako osvobozené jakýmsi metakulturním zásahem. Nábožensko-mýtická vrstva tvořila integrální součást archaických kultur, byla rozlišitelná formálně hierarchicky, ale mimo jakoukoli transcendenci co do původu a základu své nezávislosti.

Jinak tomu bylo v kultuře židovské. Její metakulturní grunt nebyl materiálně ani formálně odvoditelný z prvotní látky formujícího se kosmu, nýbrž byl vnořen do kulturně civilizačního zdebytí židovských kmenů zodjinud, transcendentálním aktem absolutně svobodně se zjevujícího Boha. Ve svém původu, ve své skladbě a ve svém tajemném příklonu je toto metakulturní zásadně a vlastně navždy nepochopitelné prostředky a v dimenzích kultury. Jinak řečeno: navždy nepochopeno zůstává božství, jež v určitém dějinném okamžiku a na určitém místě, v samém středu určitého národa, začlo vyzařovat svou nekonečnou a na jakémkoli časoprostorovém rozměru nezávislou moc, vyzařovat do nejhlubší a nejskrytější intimity nemohoucího, pomíjivého, nahodilého seskupení izraelských kmenů. Pronikavost této radiace božství se projevuje hlavně skalpelem *slova*. Toto božství oslovuje, a to nikoli řečí mýtické hádankovosti a nekonečné interpretovatelnosti, příznačné pro šálivý svět mýtu, nýbrž jazykem, jehož slova zasahují tíhu lidské existence a zároveň ji — poprvé v dějinách člověka — vtiskují obrys a smysl. Tomuto oslovení se nelze proto vyhnout, nelze je neslyšet, neboť má platnost, jež přesahuje význam pouhého burcování, varování, poučování nebo i rozkazování, odhalující smysl a naplnění existence v zdebytí člověka způsobem zcela nečekaným a novým: skrze smlouvu s oslovujícím Bohem a naslouchajícím Izraelem. Tato smlouva vytyčuje zcela nový směr v dějinách, klade v nich zcela nové cíle a zaručuje i jejich dosažení z čiré, jednostranné milosti finálně zasahujícího a vykupujícího Boha.

Touto smlouvou se metakulturní, metahistorické, nadpřirozené a nadrozumové hrouží do samého středu kultury, dějin, ke kořenům přirozenosti a rozumnosti, a v sociální projekci: do samého středu právně politické existence izraelského národa. Řečeno biblickým obrazem: metakulturní prostupuje kulturu skrznaskrz neviditelným kvasem.

Tento svazek či smlouva mezi Bohem a Jeho národem podmiňuje však nejen politický a kulturní život, nýbrž tuto kulturu a její politické formy vrhá do skoro úděsné výlučnosti, do radikální paralelnosti vůči ostatním kulturám světa. Jde o paralelní polohu či běh, čímž však člověk zrazuje nejvlastnější úkol a cíl své existence, národ, pak i své dějiny.

Paradox židovské kultury tkví v tom, že mysteriózní smlouva byla uzavřena s Bohem, který nikdy nevystoupil z anonymity, zůstal bezjmenným, nepoznaným, nespátřeným, zářivě temným i tam, kde se mani-

festoval, kde sestoupil k lidu, putoval s ním, ba bytoval s ním; s Bohem tedy, který dialektickým *sic et non* spoluutvářel základy paralelní kultury bytostně neslučitelné, nepřípodobnitelné k jakékoli jiné kultuře světa.

Touto smlouvou jako by Bůh vyloučil Izrael nejen ze svazku ostatních národů a jejich kultur, ale i ze svazku s „přirozeným“ Izraelem a jeho „přirozenou“ touhou po nalezení určitého místa, kde by mohl definitivně spočinout po boku ostatních národů a kultur. Tuto vyděděnost nelze však chápat jako cosi negativního, jako odcizenost ostatním kulturám, tím méně jako nepřátelské odvrácení od nich, nýbrž naopak jako jedinečný experiment kultury, která neslouží dostředivě sobě, svému národu a jeho specifickým cílům, nýbrž ve své dynamice, ve svém rozvrhu a cíli slouží celému světu, jsouc jeho kulturou esenciální, nebo lépe: klíčovou. A právě jako klíčová, a pro tuto svou metanacionální funkci, byla tato kultura ustavičně zrazována a zůstala nepochopena svými vlastními reprezentanty, Izraelity samými. Tiha, *gratitas* její výlučnosti a permanentní paralelnosti, jako první předpoklad nevyzpytatelné služby světu, jako by se nedala unést. A tak skoro celé dějiny židovské kultury v nejširším slova smyslu, tedy smluvní dějiny židovské, se vyznačují nepřetržitým sledem pokusů paralelitu zrušit, překlénout, rozvrátit ve prospěch souběžnosti chápané jako kolaborantské soupeřnictví, jako asimilace a adaptace na cíle a směry kultur světa: na *jejich* metafyziku, na *jejich* mýty a cyklické dráhy, na *jejich* instituce, na *jejich* do sebe zahleděnou ztrnulost, na *jejich* utopičnost a kosmickou apokalyptičnost, na *jejich* gnostická mystéria, a hlavně na *jejich* odpor k stvořené skutečnosti, k níž izraelský národ i jeho kulturu vázala smlouva s neznámým Bohem. Právě toto zakazoval zákon smlouvy: vytvářet kulturu a civilizaci, které samy sebe vyhlásí za pravou a vyšší skutečnost. Ještě Franz Kafka si uvědomoval, že takováto absolutizace kultury do iluzivní autotranscendence je čirou blasfemií.

Než postoupíme dále, chtěl bych ve vší stručnosti specifikovat ještě jeden kulturní fenomén, který poprvé v dějinách západní kultury vykazuje dimenzi paralelity: orientální náboženství gnoze. Jejich vznik sahá hluboko do archaických kultur Asyru, Babylonu, Sumeru, Egypta, kde tvořila ovšem konformní součást státního náboženství. Do pozice paralelity byla vržena až expanzí Alexandra Velikého, a zejména pak pod tlakem postalexandrovského helénismu. Nepopíratelné kulturní nadvládně helénismu se v své fázi konformně přizpůsobila, ale zároveň její začala transformovat a podřizovat gnostickým principům. Konečným výsledkem tohoto procesu byla pak nikoli paralelita, nýbrž těžko rozluštitelná mixtura helénistické gnoze, nebo lépe: sekularizované řecké kosmologičnosti a kosmopolitičnosti (té perverze řecké tragédie a logu) a gnostické negace kosmu i kosmopolis ve prospěch „zcela jiného“ akosmického, antipolitického, v podstatě antikreaturálního čirého du-

chovna. Tato helenisticko-gnostická mixtura se rozvíjela arci v zavile nepřátelské paralelitě ke klasickému řeckému logu, k starozákonnímu židovství — jehož Boha neváhala snížit v zlého demiurga a stvořitele v podstatě zlého kosmu — a nakonec v permanentně heretickém vztahu k dědici řeckého *logos* i židovské oslavy dobra Tvůrce a Jeho dobrého stvoření — ke křesťanství.

Helénistickou gnozi byl dán základní půdorys paralelity v okcidentální kultuře: na jedné straně znehodnocení řeckého logu v pouhý logisticko-mýtický systém totální negace všeho stvořeného včetně tělesně duševního člověka a jeho světa ve prospěch čiré alienační duchovosti „zcela jiného“, na druhé straně *logos* svobodně se zjevující jako Tvůrce bytí a jsoucna, nebo chcete-li, souhra génia řeckého, židovského a křesťanského. Zmíněný už pozdně římský pluralismus tvoří pouhou roušku skryté konfrontace helenisticko-gnostického principu totální negace stvoření, a tedy vši reality, s židokřesťanským zásadním souhlasem s bytím a dějinným jsoucnem navěky stvrzeným dějinnou inkarnací Boha-Krista.

Skutečnou paralelitu, hodnou toho jména, nutno až do dnešní doby vidět v analogii paradigmatického půdorysu paralelity *negace a souhlasu*.

3

Na přechodu z židovské do křesťanské kultury se tyčí ohrožitá postava sv. Jana Křtitele. Jeho planennou výzvu k urovnání cest pro příchod Mesiáše nutno chápat také jako redukci stávající židovské kultury na její esencionalitu. Nezapomeňme, že v době Jana Křtitele židovská kultura byla už nebezpečně odumřelá původnímu vědomí o nedílném vztahu mezi dějinami Izraele v jejich bytostném vývoji a mezi způsobem, jak se v nich artikuloval a zjevoval *kabod* nepostižitelného jinak Boha.

Redukce kultury na esenciální znamenalo tedy sestup k jejímu meta-kulturnímu undergroundu pravdy, v historické projekci pak ke smlouvě, k jejím klíčovým zárukám a výhledům, k věrnosti jejím cílům. Dalo by se velmi dobře — s J. G. Hamannem — mluvit o „*Entkleidung*“, o obnažení podstaty, jejíž obnažně zástupnou personalizací se stal Jan Křtitel sám, oděný zvířecími kožemi. Metakulturní grant její pravdy tu stál holý, bez estetických ornamentů a příkras ve své grandiozně hrůzné (*das Schreckliche*) otevřenosti k celému světu. V dějinách křesťanské kultury lze ostatně tento radikální redukční gestus Jana Křtitele, rituál obnažování kultury, její „*Entkleidung*“, pozorovat u celé řady světců od sv. Benedikta až po svaté faráře z Vianey, zvláště markantně pak u sv. Františka z Assisi.

Obrazně by se dalo říct, že přechod z židovské do křesťanské kul-

tury vedl nad labirintem kultur světa po úzkém mostě vybudovaném na esenciálních pilířích pravdy sahají až na dno toho, co jsem nazval labirintem kultur světa, poskytující i jím cosi jako odlesk útěchy, smírné *consolatio*, ba víc: tajemnou orientaci. O tom druhém svědčí i pozoruhodný příběh o *Magi ex Oriente*, o reprezentantech světských kultur, kteří v samém středu jejich neschůdnosti našli cestu k inkarnované Pravdě, k právě narozenému Synu Božímu, a byli přijati, a přijaty byly i jejich adventní dary. Křesťanství a jeho kultura bylo od počátku schopno přijmout z cizích kultur světa právě ty hodnoty — ať už mýtopoetické nebo filozofické — které se vyznačovaly inherentní adventistickou orientací a splňovaly funkci jakéhosi duchovního kompasu. Nezapomeňme však, že orientální gnoze neuchránila Mudrce z Východu před tím, aby se nestali takřka spoluvinnými na vraždění nevíňátek...

Jak je tomu však s paralelitou křesťanské kultury, dědičky kultury židovské? Víme, že v průběhu dějin od středověku až do evropského 17. století křesťanská kultura se dostala do postavení kultury vůdčí, i když nikoli jediné. Ba lze říci, že paralelnost kultur se právě v tomto období nadvlády kultury křesťanské teprve projevila v celé své vztahové komplexnosti.

Složitost vztahů je tu dána v první řadě tím, že křesťanská kultura si i jako vůdčí zachovala charakter paralelnosti. Tomu nutno rozumět v dvojím smyslu: a) jako kultura ve své podstatě vybudovaná na transcendentálně metakulturním undergroundu svých vlastních esenciálností si — analogicky ke kultuře židovské — zachovala radikální odlišnost od imanentistických kultur světa; b) tímto svým bytostným paralelismem, povýšeným paradoxně do roviny kultury vůdčí, vháněla imanentistické kultury do pozice jakéhosi odvozeného, zrcadlového paralelismu. Tak se dá říci, že kulturní dějiny od raného evropského středověku až do 17. století stojí ve znamení zavlitého, mnohdy podzemního zápasu mezi paralelně vůdčí kulturou křesťanskou, a zcela novým kulturním undergroundem protikřesťanským, který lze klasifikovat jako paralelní jen ve smyslu *dočasné* souběžnosti. Přesněji: tento nový paralelní underground usiluje o konečnou likvidaci křesťanské kultury, a tím i o likvidaci vši transcendentálně podmíněné parareality. Paralelnost tohoto nového undergroundu je tudíž leda z nouze enost. Dala by se docela dobře přirovnat k dočasné, taktické paralelnosti marxistické ideologie v takzvaném demokratickém pluralismu... Z čehož plyne další důležitý poznatek, že taktická dočasnost paralelity v mezích nového undergroundu se nevztahuje pouze na konfrontaci kultury křesťanské a kultury protikřesťanské, popřípadě postkřesťanské, nýbrž i na konfrontaci mezi kulturními formacemi a derivacemi v rozmezí nového protikřesťanského či postkřesťanského undergroundu samého. Všecky pseudoparalelní kultury nového undergroundu tihnou k sebeabsolutizaci, protože jim chybí

právě vlastní transcendentální grunt, předpoklad vši ryzí paralelnosti ve světě.

Abychom složitý problém paralelity v evropské kultuře od středověku až po naše dny náležitě pochopili, musíme ještě, byť velmi stručně, pojednat o hybných silách, jež podmiňují paralelnost jako bytostnou rážbu kultury křesťanské, rozumí se v juxtaopozici k bytostné paralelnosti kultury židovské.

Co to znamená, když se řekne, že křesťanská kultura je christocentrická? Už zde nutno bedlivě rozlišovat. Kristus tvoří střed této kultury pouze v analogii k reálné přítomnosti Krista v samém středu Církve. Očekávat proto od křesťanské kultury jakoukoli reálnou spásu, spásné řešení problémů by bylo pošetilé. Analogicko-christocentrický grunt křesťanské kultury by mohl připomínat Platónovo pojetí *mimesis* v kultuře jen při velmi povrchním srovnání. Platón spatřuje v dvojlohném obrazu v umění důvod k neúprosnému zapojení kultury do služby polis — nemluvě o vyloučení jakékoli možnosti paralelity. Křesťanské umění naproti tomu svým analogickým christocentrismem zdaleka neklesá na úroveň pouhé služebné funkce díky univerzální přítomnosti Krista ve světě. Převáděno do světa platónských idejí by se tato přítomnost rovnala jakési personální inkarnaci nejvyšší ideje, ponížení, které stojí v diametrálním, ba skandálním rozporu s celým myšlenkovým světem gnoze.

Nicméně i pouhá analogická christocentrickost rozevírá křesťanskou kulturu do univerzality globálních rozměrů. Na rozdíl od ní židovská kultura chovala tuto univerzalitu ve svém jádře jen kontingentně, což se projevovalo všeobsažností — od proroků přes královské vůdce až po žalmisty, od náboženství přes politiku až po poezii — jakousi formou penetrantní zasaženosti božským slovem, avšak zato a zatím přísně v mezích židovského národa.

Globální univerzálnost křesťanské kultury činí z ní paradoxně kulturu paralelní takřka v absolutním smyslu. Je to kultura se schopností absorbovat a integrovat všechny reálné hodnoty světských kultur, a zároveň obnažit jejich jádro. Právě tato všepřetvářející síla — vyvěrající z christocentrického metakulturního gruntu této kultury — naráží na univerzální odpor všech kultur světa, které takovouto integraci metodou obnažujícího proniknutí ke svému jádru chápou jako vyvlastnění svého nejvlastnějšího, skoro by se dalo říci jako kulturní imperialismus. Křesťanská kultura se pro svou globální otevřenost dostává do ustavičného konfliktu se všemi kulturami světa, a tím právě i do situace permanentní paralelnosti. Proto i v relativně krátkém období svého vůdčího postavení ve středověké Evropě — a středověk končí, jak řečeno, až v krizovém 17. století — se křesťanská kultura nikdy neprosadila „totálně“, tj. nikdy neovládla mysl lidí tak dokonale, jako se to

dařilo a i nadále daří imanentistickým kulturám světa, i když arci jen ve vymezeném okrsku a stále vymezenějším čase.

Ale proč by nás vlastně dnes, po zkušenostech s totalitárními systémy, mělo udivovat, že kultura, která měla v sobě dynamismus schopný utvářet realitu v jejím globálním panoramatu, a to nikoli abstraktně racionálním, matematickogeometrickým řádem jako výsostným dílem autonomní kognitivní existence, nýbrž vyhlášením lásky k nepřítelům, osvobozením člověka a společnosti do svobody dětí Božích, zapojením nedokonalé svobody člověka do dokonalé svobody Krista, že právě tato kultura musela nakonec podlehnout náporu kultur, které toto vše logicky negují ve jménu emancipace člověka od takovýchto skandálních tezí vyhlášených s nehorázným poukazem na údajnou inkarnaci Boha do dějin člověka.

A vskutku nelze vybudovat kulturu — ať univerzální nebo národní — na lásce k nepříteli bez metakulturního základu v Kristu, který jediný mohl tento imperativ vyslovit a klást, protože on jediný jej také mohl učinit možným a smysluplným i pro nedokonalého člověka v jeho nedokonalém světě, totiž svým vítězstvím nad smrtí, přibit ve své tělesnosti na hanebný kříž.

Smysluplnost všeho toho vyvstane ovšem až v okamžiku, kdy člověk přijme víru, a když se v něm zrodí láska k Bohu. Vzájemná propojenost lásky k Bohu a lásky k nepříteli je výsledkem dějinné propojenosti Ukřižování a Zmrtvýchvstání. Ukřižovaná láska k nepříteli — toť hybná síla a základ vši skutečné (a nikoli jen abstraktně systematické) univerzality. Jako kdyby abstraktně neosobní gnostické *ben kai pan* znenadání sestoupilo do dějinné skutečnosti a diferencovalo se navždy a personálně do imperativu lásky k jednomu i všem... Pro gnozi platónskou či spinozistickou postup naprosto absurdní.

Na této univerzální agapé participuje však také univerzalita křesťanské kultury, a vedle univerzality i její oproštěnost od vši služebnosti. A tak i *paralelnost* této kultury dostává nakonec svůj univerzální rozměr. Právě proti takto fundované univerzálnosti křesťanské kultury svět klade svou syntetickou kulturu kultur, jak ji reprezentuje zejména kosmická gnoze souběžná s dějinným vývojem křesťanské kultury. Tam univerzalizující a osvobozující imperativ lásky k nepříteli ve své kruciální propojenosti s láskou k Bohu je už jak se sluší pervertován do dialektického procesu nekonečných sebenegací na pozadí identity bytí a nicoty v absolutním duchu. Namísto lásky k Bohu oslovovanému personálním Tě, klade tady totální gnoze odosobňující metafyziku ducha. Namísto vědouce lásky — „kdo miluje, ten vpravdě ví“ — gnoze klade poznání, jež třídí lidstvo na silné a slabé, na vědoucí a uvědomělé, a pak na nevědomé a neuvědomělé. A pokud kultura totální gnoze v panlo-

gické uzurpaci všeho maelstromu „Jedno“ připouští i cosi jako lásku k Bohu, pak to nikdy nemůže být láska, která samu sebe chápe jako pouhý reflex lásky Boha. „V tom záleží láska: ne že my jsme milovali Boha, ale že on si zamiloval nás a poslal svého Syna jako smírnou oběť za naše hříchy.“ (1 Janův, 4)²⁰

Takto pojatá agapé člověka jako pouhé *ex post* po dokonalém díle Božím představuje nejvyšší skandalon pro všechny odrůdy gnostických kultur světa. A tuto lásku *ex post*, pouhé echo lásky, bych přesto považoval za zdroj a příčinu provokativní vnitřní svobody, již je poznamenána každá akce, každý výtvar, každá formulace — teologická, filozofická, politická a v neposlední řadě i ekonomická — v horizontu křesťanské kultury. Je to ovšem tatáž svoboda, která křesťanskou kulturu vhání do naruby obrácené paralelnosti kultury odmítané, systematicky napadané a nenáviděné zejména tam, kde se stala kulturou vůdčí, totiž v Evropě.

Z poznání následnosti lidské agapé vyplývá řada závěrů, které křesťanskou kulturu samu depotencují — v očích gnostické kultury světa — v pouhé provizorium, v kulturu, která se uskutečňuje přesahováním všeho ryze kulturního, a která ve své mezní podobě vede k sebevyvrácení.

Řekl jsem už, že její transcendentální grunt, Kristus, je v ní imanentně přítomen jen *in analogiam*, jako jakýsi obtisk na způsob Turinského plátna. Z takové nepřítomné přítomnosti by plynul závěr o nesubstanciálnosti křesťanské kultury však jen potud, pokud by se Kristovo vykupitelské dílo, inkarnace Boha do dějinného, a tedy i do dějinně kulturního času nevztahovalo i na ni. Ale křesťanská kultura je první kulturou vykoupěnou, a její nepřítel — gnostická kultura světa — se od ní liší především tím, že se ve své výlučnosti pojímá jako kultura, která ve jménu sebevykoupěni odmítá pro sebe i pro svět vykupitelské dílo Kristovo. Sebevykupitelství gnostické kultury novověku se nejvýrazněji projevuje dialektickou negací banální skutečnosti světa — ať už ve jménu umělého manýristických „rájů“, anebo kolaborací s ideologiemi konkrétní utopie. Dialektická panlogičnost, toť cosi jako entelechie gnostické kultury, metoda nekonečného odmítání skutečnosti přirozeného světa, a tím i jakékoli nezbytnosti vykupitelského díla Kristova na skutečné skutečnosti světa a člověka v něm. Hle, kultura totalitní a samojediná!

Z pouhého faktu, že křesťanská kultura je kulturou nedílně vázanou na skutečnou skutečnost světa, plyne celá řada „nedokonalostí“ — aspoň v očích moderní gnostické kultury — jež tuto kulturu dráždí k permanentní kritice. Zmíním se jen o některých. Z echolalského založení lidské agapé, z jejího *ex post*, plyne dějinný princip nahé víry zachovávající svou chudičkou naději v ničím nepodmíněný příchod království Božího.

²⁰ Český překlad Ondřeje Petráka má „V tom záleží jeho láska...“, což je nepřesné.

Z této nepodmíněnosti plyne dál, že křesťanská kultura nemůže být kulturou plánovaných a organizovaných pokusů o vybudování dokonale spravedlivého sociálního řádu. Namísto plánu a organizace a sociálních institucí dosazuje solidaritu intersubjektivních vztahů, a to nakonec i ve sféře ekonomické. Její skutečnostní smysl ji vede k tomu, že preferuje takový politickoekonomický řád, který skýtá maximální možnost pro svobodné, personální přispění ať už v podobě iniciativního objevování nových výrobních cest, nových zdrojů, nových rozvojových příležitostí, nebo v podobě přímé subsidiární intersubjektivní pomoci.

Provizorium křesťanské kultury tkví v tom, že tato kultura se zásadně neváže na žádnou trvalou polis, ani na její nacionalitu či internacionalitu, že nevyznává žádný spásný „Jeruzalém“, žádnou „třetí říši“ národního ani „čtvrtou říši“ demokratického socialismu, že je kulturou zásadního bezdomoví. Svůj úkol nevidí v přizpůsobení se světu, ale v přizpůsobování světa nikoli snad jejím kulturním normám, nýbrž Kristu, z něhož však, nezapomeňme, uchovává ve svém undergroundu pouze obtisk. Obrys či půdorys křesťanské kultury je tudíž substancionálně nepřesný, mnohdy rozporný, sledovatelný nakonec nejlépe podle odporu, jež vzbuzuje v dotyku s gnostickou kulturou světa.

Zajisté, křesťanská kultura desakralizuje stát, na což gnostická kultura reaguje jeho postupnou totalitarizací — uznává krále jen z Boží milosti, na což gnostická kultura reaguje dosazením samozvaných vůdců a zástupců lidu; demytologizuje kosmos, na což gnoze odpovídá jeho zlým znekonečněním. Paralelnost křesťanské kultury provokuje, jak vidíme, paralelní gnostickou reakci, která však zásadně a vždy směřuje k výlučné totalitě jednoho a všeho, v němž veškerá paralelnost je pohlcena dialektickou negací jednoho a všeho. Paralelní je tedy vždy jen kultura křesťanská, její gnostický rival paralelitu pouze imitativně zrcadlí, jsouc v zásadě a logicky totalitní.

Znamená to tedy, že křesťanská kultura nemá nakonec žádný fundament ani cíl ve světě, jsouc kulturou odtažitou supramundálnosti? Na to lze odpovědět do jisté míry už paradoxem, že čím více křesťanská kultura vyvlastňuje infra- a suprastruktury světa, tím více proniká k podstatě věcí ve světě, tím více jejich zdánlivou všednost, chaotickou banálnost potvrzuje a oslavuje v jejich svěbytnosti a nevývratnosti.

Jak je tedy možné, že při nápadném nedostatku entuziasmu pro organizační a institucionální výdobytky člověka, pro to či ono „revolučně dokonalé“ politické uspořádání polis a megalopolis, při netečnosti k všemožným jejím rituálům a slavnostem, křesťanská kultura nepodléhá nihilistické anarchii, neholduje kultu ohyzdnosti, ale naopak přiklání se k věcem prostým, aby je vyzdvihovala do nádhery, jež přerůstá veškerý řád čiré estetičnosti? Odpověď na to nalezneme už v Augustinově dějinné filozofii dvou paralelních obcí. Souběžnost Boží polis tvoří

takřikajíc obzor křesťanské kultury, podle jehož konstelací se řídí při navigaci nepřehlednou realitou světa. Z té paralelity se odvozují metodické normy a předobrazy pro vše, co tato kultura ztvárňuje a znázorňuje.

Paralelitu obou obcí nutně bedlivě rozlišovat od vnitřně rozporné identizace obou obcí v horizontu absolutizovaného světa zákonitě se vyvíjejícího směrem ke *svému* „Jeruzalému“. Paralelity — ať už aplikované dějinně filozoficky nebo kulturně historicky — se zásadně přiči vši gnozi, aproximativně ztotožňující vše se vším v cílovém bodě totálního Jedno.

Nedílné sepětí křesťanské kultury s paralelní Boží polis by se dalo chápat také jako společenská projekce personálních vztahů ke Kristu, nebo ještě lépe snad jako kulturní přepis přetínající se vertikály a horizontály personální vztáženosti křesťanů. Řád, norma křesťanské kultury jsou proto tak těžko vymezitelné a z racionálního hlediska nepřesné, mnohdy dokonce ambivaletní ba protikladné, že vyjadřují — pokud je to v lidských silách — mystérium „zákona svobody“ v Kristu. *Polis* světa, *civitas terrena* zná svobodu nakonec jen jako autokracii státu dozírajícího na žádoucí bilanci mezi zákonem a svobodou při ustavičném nebezpečí přesmyku v tyranii, v níž libovůle se stává zákonem a zákon impulsem k nekonečné sebeinterpretaci. Zákon svobody v Kristu však překonává nekonečný rozpor nekonečným odevzdáním a poslušností víry v absolutně svobodnou a nekonečně osvobozující lásku Boží. Toto osvobozující odevzdání a poslušenství patří také k fundamentálním principům, na nichž spočívaly řád a normy křesťanské kultury. Takto chápaná svoboda jako paradox odevzdání a poslušnosti, v analogii k vykupujícímu a osvobozujícímu odevzdání a poslušenství Krista, prostupuje křesťanskou kulturu natolik, že ji samotnou osvobozuje od sebe samé, transformujíc ji v ono pohoršlivé provizorium. Ano, v horizontu zavile sebe sama utvrzujícího světa takového provizorium působí pohoršením, a budí nesmiřitelné nepřátelství v okamžiku, kdy křesťanská kultura ve jménu svého provizoria odmítne třeba přispět k rituálu sebeabsolutizace *polis* patřičnou politickou teologií, která by ve jménu křesťanství verbovala pro tu či onu dokonale spravedlivou politickou strukturu.

A přesto — při vši provizornosti, jaká oslava věcí tohoto světa, jaké zpečetění jejich nevývratnosti a svébytnosti, jaké objevování jejich kreaturální nádhery! S oslavou nevývratných podstat věcí souvisí i zcela zvláštní hierarchická struktura křesťanské kultury. Tato hierarchičnost stojí pak v neprobádaném dosud vztahu k paralelnosti. Zde na to mohu jen poukázat. Věrohodná oslava může být založena jen na podstatách, které nelze zapojovat do jiného než právě hierarchistického řádu. Každý jiný řád, například evolucionistický, by rozrušil právě substancialitu

jako důvod a impuls oslavy. Proto je křesťanská kultura zásadně anti-evolucionistická; nikoli snad proto, že evoluce se odvrací od substancí do jinakosti nesubstancionálního, do čehosi vznikajícího kdesi jinde; nikoli snad proto, že evoluce ustavičně zrazuje minulost a s ní i miliardy mrtvých, nýbrž proto, že všechny cesty evoluce vedou do náruče neslavné smrti. Odvahu k oslavě čerpala křesťanská kultura z Kristem prostředkované víry v zmrtvýchvstání těla. Jedině v této kultuře se proto nedílně propojovalo zaniklé minulé, zanikající přítomné a budoucí, neméně odsouzené k zániku, s metaautopickým naplněním všech časů v metaautopické skutečnosti věčného života. Všechn řád této kultury i její elementární projevy byly založeny na principu této metaautopické naděje. Provizorium této kultury bylo pak umocněno ještě i vědomím nemožnosti znázornit, popsat, vykreslit, umístit metaautopickou Boží polis kdekoli a kamkoli v okrsku světa. „Království Boží nepřichází tak, aby se dalo pozorovat.“ (Lukáš 17,20)

4

Mnohé by se k tomu dalo ještě říci, zejména o trinitárním základu křesťanské kultury, který logicky vyplýval z jejího christocentrismu. Zmiňuji se o tom teď zejména proto, že teprve trinitární fundament jí dával sílu odolávat náporu gnostických kultur světa.

Ale jak rozumět termínu: gnostická kultura světa? Myslím tím kulturní proudy, které čelily křesťanské kultuře v jejích počátcích, byly jí na krátkou dobu zatlačeny do undergroundu, kde přežívaly zhruba až do 17. století, formující se do proteovsly proměnlivých dialektických, parciálních syntezí, pokaždé ke zvláštnímu zrcadlovému obrazu paralelní kultury křesťanské, aby nakonec frontálně zaútočily proti metakulturnímu základu křesťanské kultury, proti obrazu trinitárního Krista na jejím gruntu. Od 18. století se pak gnostická kultura vynořila u undergroundu jako vítěz, a stala se kulturou vůdčí. Uvolněné místo v kulturním undergroundu neobsadila však poražená křesťanská kultura, nýbrž bylo vyplněno a je i nadále vyplňováno odpadovými produkty vítězné gnostické kultury, metodicky negovanými deriváty na jejím dialektickém postupu ke konkrétní dokonalosti či dokonalému konkrétnu. Na rozdíl od kultury křesťanské v Evropě, a pro lepší orientaci nazývám tuto staronovou a nyní vůdčí kulturu *gnostickou kulturou okcidentální*. Kultura křesťanská ztratila od 18. století koherenci univerzálního stylu, a je reprezentována už jen insulárními jedinci, v zvláštní paralelitě jejich osamělosti.

Patří k deziderátu evropských kulturních dějin (a ovšem i dějin filozofie a idejí) soustavně sledovat zápas křesťanské kultury s gnostickou kulturou okcidentální, a to od raného středověku až na práh triumfující osvícenské gnoze, která — až od dob Francouzské revoluce vůdčí a stále

oficióznější — se farizejsky, leč v duchu principiálního zdání, už po dvě století s oblibou vydává za kulturu nonkonformistickou, a tedy i jaksi paralelní.

„Nonkonformismus“ gnostické, a tudíž i protikřesťanské kultury okcidentu má, jak lze tušit, více tváří. Klade se proti křesťanské kultuře nejen proto, že její základ je poznamenán obrazem Boha, který zemřel, pokud vůbec, pak nesmyslně, na kříži pro banální, chaotický, skrznaskrz neduchovní, hmotě propadlý svět, nýbrž také proto, že imituje nepochopitelně zbytečný a marný čin tohoto údajného Boha tím, že tento jeho ničemný svět dokonce oslavuje jako svět nevývratných podstat.

Dalo by se tedy mluvit o nonkonformismu na dvou frontách: proti Bohu, který se snížil na úroveň neduchovní, chaotické, nesmyslné hmoty, a proti kultuře, která napodobuje toto neduchovní snížení oslavou svébytných podstat. Kontradičnost gnostické okcidentální kultury tkví ovšem v tom, že také ona vyhlašuje svou otevřenost ke světu, jenže nikoli už ve jménu inkarnovaného Boha, ale ve jménu čirého duchovna, čiré racionality, čiré logické abstrakce, ve jménu panlogických systémů a vzestupné evoluce hmoty ke stále komplexnější organizovanosti, s mezním cílem dialektické proměny v novou kvalitu druhé substance, druhé skutečnosti konkrétní utopie. Hybný princip nonkonformismu v gnostické okcidentální kultuře je dán logickým postupem dialektických negací in inf. Tento nonkonformismus je nutno chápat v poslední instanci jako proces permanentního odsuzování — s odvoláním na neúprosný zákon logiky — skutečnosti přirozeného světa a člověka v něm, jako nonkonformismus totálního *non* k božímu stvoření. Mluvit zde o paralelismu se dá, jak vidno, pouze ve významu strategicko-taktickém, obrazně by se takováto souběžnost dala přirovnat k soužití Kaina a Abela.

Ačkoliv v dějinách evropské kultury lze najít postavy, které usilovaly o cosi jako smír či syntetizující vyrovnání mezi kulturou křesťanskou a kulturou okcidentálně gnostickou — myslím tu v prvé řadě na filozofa Plotina, na Mikuláše Kusánského, na mystika Eickharta, na Leibnize, v Čechách by snad bylo možno poukázat na krále Jiřího z Poděbrad, na Jana Ámose Komenského, na Palackého, na K. J. Erbeny a ovšem i na T. G. Masaryka a filozofa E. Rádlu — nicméně ultimativní smysl dějin vedl k nesmiřitelné konfrontaci, jež skončila abdikací křesťanské kultury na přelomu 17. a 18. století, s jejím rychlým rozpadem v insulární archipel, a instalací gnosticko-okcidentální kultury v prvním osvícenství, po němž následoval za pouhých dvě století epilog v podobě bankrotu osvícenství druhého. To, co Okcident může očekávat po tomto bankrotu, má podobu nikoli Godota, nýbrž Grogony totalitárního

aliud. Tato poslední fáze by se dala — s ohledem na naše téma paralelismu v kultuře — označit také za souběžnost kulturního vakua a apokalyptičnosti. Termíny *kultura* i *souběžnost* se tím ovšem přivádějí ad absurdum. Co vsutku zbývá, je živý, nikoli obrazný Kristus.

5

Ale tím poněkud předbíhám ve svém pokusu o dějinný rozpis kategorie souběžnosti v kulturách Evropy. Gnostickookcidentální kultura zásadně nejde o plotinovskou syntézu mezi gnozí a křesťanstvím, o syntézu, která by byla snad i možná v dimenzích křesťanské kultury, nikoli ovšem křesťanství samého. Principiálně je tato syntéza nemyslitelná, přesněji, i nedomyslitelná. Byla by spíš příměřím než smírem.

Navíc je možnost syntézy komplikována svodem k pseudosyntéze, kterou skýtá právě gnoze sama ve svém vyústění do absolutního systému dialektické identity bytí a nicoty; oné identity v rozporu, do níž gnostický magus Hegel zapojil z křesťanství to, co si údajně zasloužilo být zachráněno a uchováno pro příští eón: holá geometrie kříže bez Krista. Okcidentální gnostická kultura spatřuje tedy „syntézu“ s kulturou křesťanskou v dialektické lsti, pro níž uchování se rovná anihilujícímu pohlcení a „absorpci“. Takto gnosticky zduchovnělé křesťanství a jeho kultura nabývá podoby mrzáka, jemuž amputovali vše, co mu dávalo lidskou podobu: inkarnovaného Boha, překonání smrti a zmrtvýchvstání těla. A v tom spatřuji také základní rozlišující znak okcidentální kultury: v revolučním úsilí vyvlastnit vše hmotné ve prospěch ryze abstraktních utopických konstrukcí, a Boha, jehož tělo bylo přibito na kříž a vstalo pak z mrtvých, redukovat na čirý geometrický průsečík nekonečné vertikály a nekonečné horizontály. Hegelův metafyzický Velký pátek... Dovolte mi tuto meditativní zkratku ozřejmit několika historickými odkazy:

Okcidentální gnostická kultura středověku se jeví jako vzdorokultura, nebo chcete-li, jako kulturní underground. Myslím tím na nekončící sledy sekt útočících svorně proti vládnoucí křesťanské kultuře Svaté říše římské. Chtěl bych zde jen upozornit na několik principiálních znaků společných všem těmto — jinak dialekticky navzájem odciženým — sektám, od manichejců, ariánů, bogolilů, Waldenských přes adamity, katharské, albigenské až po tábority atd., jimiž se všichni bez rozdílu kvalifikují jako organizace okcidentální kultury gnostické, a nikoli tedy křesťanské. Tyto principiální znaky byly často kamuflvány fasádou zobecněné křesťanskosti. Za principiální u všech těchto sekt považuji systematické vyvlastňování hmotného ve jménu ducha, což je zajisté poslání a cíl vši gnoze.

Latentní i zjevný komunismus a socialismus v těchto sektách, vyvlastňování žen a rodiny, nebo lépe odhmotnění sexuality v abstraktní

mechanismus rodiny, v matematizovatelný kolektiv — to vše patří k metodě destruování přirozeného světa, k experimentálním očišťování ducha od všeho tělesného. Gnostický dualismus se tu klade proti nedílné kreaturální jednotě tělesného a duchovního. Ta teprve umožňuje přirozenost, jež je ekvivalentem lidského světa.

Druhý principiální znak sektářské vzdorokultury lze spatřovat v její otevřené uzavřenosti a uzavřené otevřenosti vůči světu. Jak tomu rozumět? Už středověká vzdorokultura undergroundu prastarým instinktem dospěla k tomu, čemu se později bude říkat dialektická konkretizační praxe. K onomu druhu praxe totiž, jak jsme ji poznali u marxistů a jimi odchovaných teroristů, kryté dialektickou lstí, jež je s to vydávat soustavnou destrukci přirozeného světa za projev zcela jedinečné otevřenosti tomuto světu. Ta otevřenost se cítí tolik zahleděna do skrytých plánů a schémat na dně světa, že nemůže než ho plánovitě povyšovat (*aufheben*) na úroveň královského modelu světa dokonalého, spravedlivého, zbaveného tíhy neduchovní hmoty. To, co v tomto neduchovním světě klade odpor tomuto ideálu, musí být anihilováno. Přičemž anihilace, toč nejlepší a nejrychlejší cesta k novému světu nové skutečnosti, v němž ideál, logický pojem, abstraktní absolutno se ztotožní se skutečností světa v rovině čiré, neposkvřené identity konkrétní a utopie. Nikoli náhodou některé středověké sekty vyhlazovaly kolektivní anihilaci, sebevraždu lidstva za nejlogičtější praktický akt, jímž se radikálně urychlí proces zduchovnění.

Už těmto sektám šlo principiálně o důslednou konkretizační praxi, jež ve své logice, jako praxe ztotožňující ideál a skutečnost v rovině ducha, musela být sebeničivě ničivá. Jejím východiskem a počátečním impulsem byla prastará nenávist k stvoření v jeho nevývratné substantiálnosti.

V krizovém 17. století, zejména pod tlakem třicetileté války, tento gnostický underground pronikl do nejvyšších kruhů intelektuální a mocenské Evropy. Jistěže už Luther byl zděšen destruktivním undergroundem své vlastní reformace, ale nemohl ještě tušit, že mezi praxí takového Thomase Müntzera nebo pretotalitárním „královstvím Sionu“ v Münsteru a mezi karteziánským a spinosovským racionalismem existují vztahy spojitých nádob.

Boj gnostické okcidentální kultury proti kultuře křesťanské byl veden především ve znamení racionalismu. Pojem sám, navzdory tomu, že odkazuje k *ratio*, vykazuje přímo iracionální ambivalentnost. Nelze popřít, že už středověká scholastika měla mnoho důvodů považovat se za filozofii a teologii racionální. A dnes víme, že právě svod k racionalistickému esencialismu učinil z pozdní scholastiky inspirátorku všeho novověkého racionalismu karte-

ziánského stříhu. Od tohoto logicko-geometrického racionalismu vedla sledovatelná linie až k absolutním systémům filozofického idealismu — Kantova kritika ji nemohla dostatečně narušit — a odtud k Marxovi. Tento racionalismus byl otcem dialektické panlogiky všech takzvaných *vědeckých* světových názorů a ideologií, a s nimi i anonymním a nepostižitelným demiurgem druhé skutečnosti, démonickou silou pohánějícím nekonečný proces konkretizace utopie. A tentýž racionalismus opovrhoval od dob Descartesových přírodními vědami, pokud jim šlo jen o neutrální poznání skutečné skutečnosti, o proniknutí podstat neživé a živé hmoty. Radikálně odvrácen od *rei extensa*, od neduchovně hmotné skutečnosti, odsouzen zato k „existenci“ v černém prostoru odhmotnělého vakua čirého myšlení, našel si cosi jako náhražku

oblažujícího dotyku s realitou v prožitcích čirého iracionalismu. A tak se stalo, že cíl iracionálních sekt se překrýval s cílem čirého matematického racionalismu: konstrukce druhé skutečnosti, již lze iracionálně nazývat „královstvím Sionu“, racionálně „konkrétní utopii“, jež však vždy vyžaduje průvodní anihilaci padlé hmoty stvořeného světa. I později pak, za červánků nově etablované okcidentální gnostické kultury, v evropském osvícenství, se tahle symbióza racionalismu a iracionalismu dá velmi dobře sledovat v nitru jedné a téže osvícenské osobnosti; třeba u G. E. Lessinga, u Lichtenberga, u Voltaira, u našeho Dobrovského...

Leo Strauss právem poukazoval na to, že filozofy od Descarta přes Spinozu až po Kanta nutno číst mezi řádky. Pak teprve náležitě vyvstane cíl jejich systémů a kritik, totiž vypudit křesťanskou kulturu z jejího vůdčího postavení a její zbytky absorbovat do struktur gnostických. Toho cíle bylo ovšem plně dosaženo až spojenými silami Francouzské revoluce a německého idealismu. — Jisto je, že tomuto vítězství gnosticko-okcidentální kultury předcházela dlouhodobá příprava, již je poznamenán kulturní novověk na všech filozofických frontách svého undergroundu. Jako metodickou koncentrací *moci* v dimenzi ducha — a to v mnoha parametrech — je možno chápat dualistickou metafyziku od René Descarta přes Pierre Bayleho, Malebranche až ke Spinozovi (kterého se marně snažil neutralizovat Leibniz), a po jejím boku metafyzický materialismus od Pierre Gassendiho, Hobbese až po La Mettrieho a Holbacha, posílený materialistickou mystikou takového Giordana Bruna, Johanna Conrada Dippela, Johanna Christiana Edelmanna, těch divinátorů rozumu, a poněkud katakombálněji pak i judaistickou kabalistikou Abrahama Hereryho, inspirátora Spinozy.

To, že se všem těmto myslitelům a mystikům nejedná ani o poznání v abstraktně gnozeologickém smyslu, tedy o teorii poznání, ani o pou-

hou metafyziku, nýbrž o systém a takovou metodu vědění, z něhož pramení pro vědoucího i moc, jež se skoro neliší od moci božské, že jím jde o teorii a metodu praxe, schopné proměnit svět k modelu konstruovanému a předzjednanému systémem poznávající moci, to dokazuje zejména přerůstání Machiavelliho „čiré“ teorie vlády v Hobbesovu nauku o racionálním a tudíž vševládném státě, s vyústěním celé této gnostické filosofie moci (a nikoli politiky!) v teologii moci ve slavném Spinozově *Tractatus theologico-politicus*. Spinoza postavil mocenskou strategii gnostického kulturního undergroundu na teologický fundament. Čemuž je třeba rozumět tak, že ideální stát gnoze musí založit své zákonné teorie, svou mocenskou praxi na radikální negaci židokřesťanské závislosti vší praxe na vysloveném a inkarnovaném Slovu.

Racionální výklad bible takového Jeana Bodina nebo Herberta z Cherbury měl v tomto boji o moc funkci pouze transitivní šarvátky. Cílem bylo „odhalení“ Mojžíše a Krista a také Mohameda nejen jako tří podvodníků, ale jako stratégů, jejichž cílem byla teologicky zdůvodněná uzurpace *totální* moci. Poukazují tím ovšem na senzační knihu gnostického undergroundu, pilně čtenou a excerpovanou evropskou inteligencí od 16. do 18. století, na knihu psanou takřkajíc v podzemí samého podzemí u samých kořenů nově se formující gnostickookcidentální kultury: *De tribus impostoribus*. Autorem francouzského originálu byl Jean Maximilien Lucas, pisatel první biografie Spinozovy. Kniha skýtá ostatně jeden z výrazných příkladů „absorbce“ židokřesťanské kultury — v její rozpadající se podobě — do absolutního systému poznání jako moci. Aby bylo jasno: osočení Mojžíše, Krista a Mohameda nutno číst interlineárně i jako ospravedlnění vlastní mocenské gnoze!

Ve Spinozovi, domnívám se, je dáno ohnisko, v němž se soustředily duchovní síly gnostického okcidentálního undergroundu před frontálním útokem na křesťanskou kulturu, smrtelně zasaženou a v agonální krizi po roztržení na konfese protestantismu a katolictví. Spinoza se poprvé odvážil zcela otevřeně a programatisticky vydat přirozený svět i člověka v něm na pospas experimentující libovůli gnostických teologů a filozofů. A to s výslovnou *tolerancí* naložit s ním jakkoli, my bychom dnes řekli, s možností jakékoliv mutace, i s konečným cílem jeho *totální* anihilace.

Takzvanou toleranci, již okcidentální gnostická kultura v duchu Spinozy vyhlásila po svém vítězství ústy absolutistického státu, lze velmi dobře přirovnat k sovětským ústavám, jež ve své idealitě — na jejíž konkretizaci oddaně čeká okcidentální levice dodnes — se vyhláší vždy na závěr dokonané čistky. Rozeznala to velmi přesně Hannah Arendtová. Dějiny evropské kultury od 18. století, přesněji: okcidentálně gnostické kultury nově intronizované, ukazují velmi názorně, že tato nová kultura nehodlá tolerovat žádné jiné paralelní kultury, žádný jiný underground

než ten, do něhož sahají její vlastní kořeny. Moderní pluralismus je také jejím dilem, a — nemohu odolat pokušení říci: i naše slavná Národní fronta (nemluvě o jiných lidových a kulturních frontách marxistické internacionály). Dalo by se uvažovat takřka o jakémsi cyklickém vzlínání vrstev a struktur v totalitě gnostické okcidentální kultury, nebo lépe: v historickém procesu její totalitarizace. Pro křesťanskou kulturu jako koherentní „velikou formu“ — mluveno s R. Kassnerem — není zde místa, avšak ani sil.

Nemohu už ani v náznaku sledovat postspinozovský vývoj gnostické okcidentální kultury, i když generální ústup křesťanské kultury a její rozpad přichází až v době prvních ideozofů (nikoli tedy filozofů) racionalismu, jako byli osvícenští rádobytologové druhu Johanna Semlera, Balthasara Bekkera, Lessingova přítele Reimaruse, nebo ideozofové gnostické tolerance jako John Locke a ovšem často a slepě citovaný Voltaire; to vše na pozadí Rousseauovy „Smlouvy“ o lidové demokracii. První plody vítězství — či katastrofy — záleží tu na perspektivě — začne sklízet generace gilotiny a hegelianismu.

6

Kultura země Koruny české, jako nedílná součást evropské kultury, se ovšem na tomto zápasu mezi křesťanskou a okcidentálně gnostickou kulturou podílela a obráží jej. Také v Čechách žije odedávna povědomí dvou kultur, jak je najdeme i dnes ve Francii, v Německu; přičemž ještě žádný historik české kultury nevytýčil systematicky onu hraniční čáru mezi oběma enklávami. Bylo by velmi nepřesné ztotožňovat ji například s dělicí linií mezi husitstvím a katolictvím, nebo mezi reformací a protireformací v jejich kulturních projevech. Dělicí čára probíhá totiž středem husitské, reformační i protireformační kultury v Čechách, pokud nám jde o diferenci mezi kulturou křesťanskou a okcidentálně gnostickou, tedy o diferenci bazální. Generálně vyvstává právě tento fakt v Čechách už v 15. století v bitvě u Lipan (1434), kde se na české půdě střetl kulturní underground okcidentální gnoze, reprezentovaný ryze utopickou sektou tábořských, s křesťanským husitstvím.

Když se na stranické schůzi českých spisovatelů-komunistů po zprávě o Chruščevově odhalení stalinských zločinů ozývaly výkřiky: „To je druhá Bílá hora“ — dalo se to jistě interpretovat všelijak. Jenže historická skutečnost šarvátky na Bílé hoře, i s tou hrstkou „věrných“ německých žoldnéřů z Moravy, nebyl v české kulturní historii nikdy pochopen jako výraz krize křesťanské kultury destruované tentokrát — a to v obou táborech — zevnitř, silami, které tato kultura už nemohla vyloučit ze svého organismu, především proto, že nebyla už s to je vůbec identifikovat. Nezapomeňme pro samé Habsburky a Španěle, že mocenské nitky třicetileté občanské války držel v rukou francouzský

kardinál se svou „šedou eminencí“ mnichem Josephem, dva kněží tedy, jejichž racionální, mocichtivý ekumenismus jakoby sloužil za vzor i dnešním parabarokním zpolitictělým teologům a kleromarxistům.

Pověstné „temno“ pak, které se údajně rozhostilo po Bílé hoře, představuje poslední rezidua zanikající křesťanské kultury, marně vzdorující stále osvícenější Vídni, kde se s josefinismem prosazuje nakonec racionalistická gnoze karteziánského stříhu, v Praze pak její bolzanovská a obrozená odnož. V českém obrození se zmíněná už dialektická identita racionalismu a iracionalismu projevuje vnitřně rozpornou racionální konstrukcí či rekonstrukcí údajně lidové, plebejské kultury, tedy zásahem shora, jak se sluší na tradici josefinismu, která v Čechách, zdá se, zapustila nehlubší kořeny. Čeští obrozenci racionálně-iracionálně kalkulují i volbu mezi jazykem českým a německým. Obrozenecká symbióza racionalismu a iracionalismu by se — v nezbytné zkratce — dala nejlépe pochopit asi na pozadí podivné souhry bolzanovské a herderovské kritiky Kanta. My víme, kolik impulsů převzal Palacký z Herderovy dějinné filozofie. Návrat k duši lidu jako základu národního uvědomění je jistě postup nemálo iracionální. Souběžně s tím Palacký konstruuje mýtus husitské demokratičnosti jako nejryzejší projev oné údajně plebejské duše českého lidu. Je to ostatně tatáž demokratičnost, kterou později chce T. G. Masaryk teprve naučit chápat a žít český lid za padesát let trvání československého státu. Od těchto iracionalit však už není daleko ke konceptu rovnosti, jenž tolik vyhovuje geometrické zákonitosti racionalismu, v Čechách tedy Bolzanovi a jeho žákům, z nichž pozdní josefinista Havlíček vynikne v boji proti „hierarchům“, nemluvě o exkomunikovaném hegelíánském racionalistovi Aug. Smetanovi. Jde však o tentýž princip rovnosti, který v Čechách začali prakticky uskutečňovat až na sám práh komunismu už oni táborští „bratři“, poražení křesťanskými husity u Lipan.

Mýtus husitství, který ovládl mysl české inteligence, českých historiků, českých básníků, a nikoli náhodou — až do roku 1848 — i mysl německé inteligence v českých zemích, vyhovoval dialektice racionalismu a iracionalismu právě kategorií *rovnosti*, jež se dala interpretovat jednou geometricky jako výraz dovršené dokonalosti státní, sociální a ekonomické, podruhé zas revolučně anarchisticky jako nezbytná *cesta* k této dokonalosti.

Jestliže Bolzano ztotožňoval absolutní *ratio* s Bohem, a zároveň je učinil nezávislým na Bohu v momentu, kdy se s tímto *ratio* ztotožní člověk, pak obrozenci v duchu téže absolutní gnoze, byť po excentrické dráze herderovského iracionalismu, z moci tohoto iluminovaného rozumu hodlali vydupat z nicoty „temna“ nový český národ. Opakuje se tu prastarý gnostický stereotyp stvoření druhé skutečnosti konkrétna z moci bohorovně myslícího ducha. Cogito ergo creo.

A chtěl bych tu zdůraznit: racionálně iracionální kategorie *rovnosti* byla rozhodující v českém obrození, a nikoli kategorie *svobody*, příliš mysteriózní, příliš diferencovaná a nepochopitelná bez vědomí analogie bytí. Jsem skoro v pokušení říci, že z protikladu *rovnosti* a *svobody* by se daly odvodit všechny další rozlišující znaky mezi kulturou okcidentálně gnostickou a kulturou křesťanskou.

Vraťme se však k naší ústřední otázce. Vytvořili čeští obrozenci paralelní kulturu v rakouském mocnářství? Domnívám se, že nikoli. Jejich kultura byla zcela konformní s josefínskou a pozdně josefínskou Vídní, kde svatý Clemens Hofbauer byl vyslýchán tajnou policií jako podezřelý „agent Vatikánu“ a individuum šířící pověry a předsudky.

Dalo by se namítnout, že Palacký po celý svůj politický život bojoval proti českému „nihilismu“ a anarchismu, reprezentovanými tenkrát J. V. Fričem, přítelem Bakunina, od něhož vede, jak víme, zajímavá spojnice k revolucionáři Richardu Wagnerovi; nebo takovým Sabinou... Rýsuje se v tomto sváru obrys paralelní kultury v Čechách? Pochybuji. Zajisté existují nemalé rozdíly mezi dějinnou filozofií Palackého, jež byla ostatně zralá už před napsáním „Dějiny českého národa“, a mezi dějinnou filozofií českých anarchistů. Společné je však oběma filozofiím právě ono gnostické úsilí vytvořit novou národní nebo všelidovou kulturu a civilizaci; u Palackého navázáním na historický model Bratří, u anarchistů odvrácením od jakékoli dějinné tradice. Jenže, Palackého husitský *model*, ten drahokam v sloji českých dějin, sám o sobě byl zrovna tak radikálně odvrácen od jakékoli tradice kulturně dějinné jako utopický koncept či model moderních anarchistů. Palacký se tedy ubíral cestou českých dějin jen proto, aby nakonec objevil a přijal český model radikální protidějinnosti. Gnoze racionální či iracionální se nakonec vždy setká v punktu anihilace dějin, jež musí mít za nejnesmyslnější a nejchaotičtější dimenzi banální skutečnosti světa.

Ani v konfliktu Palackého — jehož zde, myslím právem, vyzdvihuji na paradigma obrozeneckého intelektuála — s českým anarchismem a nihilismem nespatřuji tudíž žádný náznak vzniku paralelní kultury, nýbrž pouze dialektickou souhru derivací nyní už vůdčí gnostické okcidentální kultury.

Ani v první republice nelze mluvit o paralelní kultuře. Jistě — stále tam ještě existují vedle sebe kultura česká a německá, a obě se chtějí navzájem dialekticky pohltit, absorbovat, popřípadě anihilovat. Německé kultuře na to nezbude čas, české se to podaří aktem, který nazvat nekulturním by nevystihlo podstatu dění. Spíš se jedná o čin,

kterým se všechny derivace gnostické okcidentální kultury nakonec identifikují: o anihilační praxi namířenou proti dějinné tradici, ba víc: proti realitě samé. To platí pro kulturní gnostický derivát český zrovna tak jako pro derivát německý. Český kulturní derivát, zdánlivě vítězný, byl vzápětí, jak známo, a s dialektickou logikou pohlcen gnostickou megakulturou či megacivilizací sovětskou.

Česká inteligence, s výjimkou Augustina Smetany, neměla nikdy valné pochopení pro velmistra okcidentální gnoze Hegela. Kritický, bojovný vztah k němu neměl v Čechách nikdo, ani Augustin Smetana. Tím hůř pro českou inteligenci a pro českou kulturu, jak by asi poznal duch všeho hegelianismu, a tedy i duch marxismu. I to její poznání, nikoli jen pozdní, ale liché a marné, spadá do domény oné dialektické svobody jako poznané nutnosti.

Vraťme se ale ještě na okamžik do kulturního klimatu masarykovské první republiky. Opět jen v krajní a symbolické stručnosti: také zde, jak řečeno, nelze mluvit o paralelní kultuře. Jistě — byla zde takzvaná „hradní“ kultura spojená s Masarykem, a kultura avantgardní spojená se Stalinem a Trockým. Situace, jejíž analogie dnes objevíme skoro v každé západoevropské zemi. Už tenkrát avantgarda dovedla být zároveň nonkonformistická i oficiózní, hrozit státu oprátkou a zároveň přijímat státní ceny a pocty, bojovat za komunismus i za milionářský styl literátů. Tuhle groteskně rozpornou identitu konformismu a nonkonformismu není těžké sledovat zpět i do 19. století. První avantgardní proud zvaný naturalismus to dovedl už znamenitě: dovolávat se literátských subvencí pro „sociální aristokraty“ od státu a měšťácké společnosti, pro něž měl jednoznačnou klasifikaci: represivní systém na ochranu sebranky více méně debilních gangsterů a vydřiduchů. Ale což nebyl už takový Heinrich Heine mistrem konformního nonkonformismu? A dalo by se jít až k předrevoluční, konformně osvícené versailleské šlechtě, která si zaváděla do svých salonů nonkonformně osvícené jakobíny jako později buržoazie plynové osvětlení? Stojíme tu před zdánlivě paradoxním jevem sebeničivého nonkonformismu v samém středu vládnoucích kruhů. Už A. de Tocqueville však rozpoznal, že versailleský racionalismus absolutistického státu byl logikou své gnoze *konformní* s etatistickým racionalismem jakobínů. Souhra konformismu a nonkonformismu patří k strategii dialektické negace, je významnou hybnou silou revoluce na postupu ke gnostickému ideálu konečné identity ducha světa a ducha absolutna.

Což mezi hradní kulturou a českou trockisticko-stalinskou avantgardou nepostavil nakonec most v podobě Národní a kulturní socialistické fronty Edvard Beneš? Takže i léta 1945-48 se v české kultuře

vyznačovala úmornou dialektikou konformního nonkonformismu a nonkonformního konformismu, ruku v ruce bojujících za jednotnou socialistickou kulturu. Stačí zalistovat *Kritickým měsíčníkem* z oněch let.

Ono poválečné tříletí se v české kultuře dá dost těžko postihnout. Dilem se v něm začaly uskutečňovat potenciality předzjednané už v oficiálně nonkonformní avantgardě první republiky, nemluvě o podzemních impulsech válečného socialismu nacistického, dilem pak toto tříletí přineslo, aniž to tušilo, neslavný skon tradice českého obrození. Neboť Únor vše smetl do syntézy neznámého *aliud*.

Mám však stále zato, že vývoj české kultury od červánků obrození až po velké sucho roku 1947 stojí ve znamení nepřítomnosti paralelní kultury hodné toho jména. Všechno kulturní vrstvení a střetání probíhalo pod křídly jedné jediné, obecně uznávané gnostickookcidentální kultury. Co se tu střetalo, byly jen její atributivní odvozeniny. Už K. H. Mácha na počátku této obrozenské kultury odhalil její nihilistický základ. A její nihilismus nepřekonal ani Neruda, ani Brežina, ani Wolk, ani Hora, ani Nezval, a jak víme ani Škvorecký s Kunderou. Mácha se od těchto stále senilnějších čím modernějších obrozenců liší prohlédavostí zraku hodnou Nietzscheho. Měl odvahu pohledět do gorgonské tváře tomu, co se nic nazývá, a pak se k fidlovačce českého obrození obrátit zády, a to i doslova v hodině svého umírání.

Kupodivu mi po K. H. Máchovi přichází na mysl Karel Čapek. Tento takzvaně hradní autor měl také odvahu, tentokrát před celou obrozensky avantgardní literátskou obcí nahlas a jasně vyslovit své „proč nejsem komunistou“, za což byl vzápětí ostrakizován skoro celou českou kulturou skoro na půl století. Čapkova stať *Proč nejsem komunistou* považuji za jeden ze vzácných manifestů opravdového českého *nonkonformismu*, napsaný — pohledme — ovšemže nikoli nonkonformním komunistou, ani socialistou, ale právě údajně konformním hradním autorem masarykovské ČSR. Domnívám se, že oba bratři Čapkové dodnes nejsou pochopeni v celé mučednické pravdě své umělecké existence, totiž jako insulární osobnosti s domovským právem na archipelagu rozpadlé a potopené křesťanské kultury, a to právem větším než mnozí konfesijně katoličtí autoři.

7

Únor 1948 povýšil (aufheben) kromě jiného i dialektický vztah nonkonformismu a konformismu na vyšší úroveň syntetické monokultury. Kdo by nevěděl, že jde ovšem o fasádu z makulatur. Znamená to snad, že se teď v Čechách konečně vynořila paralelní kultura? Že čeští spisovatelé, česká inteligence navázala třeba na onen paradoxní nonkonformismus protikomunistického manifestu Karla Čapka? Věci se vyvíjely zcela

jinak. Pokusím se v dalším o malou personální typologii poúnorových kulturních stanovisek:

Zakladatel českého strukturalismu, Jan Mukařovský, bez rozpaků přešel do tábora stalinismu. Takto svého času přestoupil k stalinismu už takový Šklovskij, a to z pozic ruského formalismu, jemuž český strukturalismus vděčí za mnohé. A jsem přesvědčen, že dnešní popularita Jana Mukařovského mezi západními levičáky je založena právě na dialektické logice zdánlivě hladce proveditelného přechodu od abstraktních estetických, popř. linguistických struktur k ideologickému zglajchšaltování kultury ve jménu ideálního modelu socialismu. N. Chomsky, ale i J. P. Sartre nebo Merleau-Ponty se ubírali po téže dialektické dráze. Rektor Karlovy univerzity, čelný český obrozenecký humanista, znalec Karla Hynka Máchy (aspoň genetiky smyslu jeho díla), na slovo vzatý analyzátor české lyriky, se tedy v roce 1948 přihlásil k obrozené Národní frontě. Proč by se také měl permanentní proces obrozování českého národa podle modelu absolutní rovnosti zastavit v okamžiku, kdy komunistická strana, esence všeho avantgardismu, přistoupila k další fázi dialektické konkretizace, totiž ke geometricky racionálnímu srovnání tohoto národa na úroveň národů srovnatelných už do panlogické syntézy Sovětského svazu? Nikoli, Jan Mukařovský zůstal věrný racionálnímu dědictví josefínského obrození do krajních důsledků.

Na rozdíl od Jana Mukařovského, jeho kolega a rival na pražském vysokém učení Karlově, Václav Černý, rezolutně odmítl postoupit z pozice semisocialistické Národní fronty na pozici fronty obrozené diktaturou proletariátu pod vedením KSČ. Stanovisko, které V. Černý nemohl ovšem obhájit dialektickou logikou marx-leninismu. V. Černý volil proto vpravdě tragický vzdor, z něhož není východiska a který svou noetickou kvalitou je iracionální. Ona bezvýchodnost by se snad dala fenomenologicky popsat jako zbloudění v labyrintu rozporu mezi racionálně řízenou socialistickou ekonomikou a mezi svobodnou, nezávislou, nicméně opět striktně socialisticky „kladnou“ kulturou. Jinými slovy: humanista V. Černý si chtěl i nadále zachovat výsadu nonkonformního konformisty, a více méně tvrdohlavě v mezích vytýčených rámcem neobrozené Národní fronty, za níž se zasazoval. Žádal pro sebe výsadu, kterou zásadně a s ideologickou uvědomělostí upíral takzvané „základně“, a tím miliónům lidí k této základně připoutaným, mezi něž počítal sám sebe míň než osobnosti, které svého tvůrčího génia chtěly svobodně uplatňovat nikoli psaním esejů, ale riskantním hledáním nových výrobních možností, zdrojů a podnikatelských příležitostí. — V. Černý se tím filozoficky dostal do tragického, protože logicky nutného rozporu se svou vlastní existencí. Na jedné straně manifestačně souhlasil se socialismem v rovině hospodářské základny, a preferoval tedy racionálně řízenou a abstraktně plánovanou organizaci hmoty, na

druhé straně však odmítal racionálně řízenou a plánovanou organizaci v rovině nadstavby, což znamená: v samém ohnisku racionální metody a systematické abstrakce. Tak se racionalita, plán, ba abstraktní systém sám ve svých principech u Černého vyvrací kategorií *neracionální* svobody, té svobody, jež *nechce* být poznanou nutností. Nechce-li však, čípak může být? Subjektivní libovůlí, zvůli? Vůli k moci? Vůli k nicotě? Darem bohů? Vůli k sobě? Ať tak či onak, V. Černý vnáší do hermetického systému permanentně dialektické panlogiky kategorii, která v jeho situaci člověka svou hmotnou stránkou odevzdaného logice systému, svou duchovní stránkou mu vzdorujícího — může zavést pouze na pokraj nekonečného zoufalství, skoro dantovsky infernální roztrženosti. V. Černý onu nelidskou bezvýchodnost racionální dialektiky „socialismu“ obohacuje takřikajíc o existenciální aspekt svobody k sebedičívému zoufalství. Myslím si, že tohle tragicky vzdorné utkvívání na vnitřně rozporných parasocialistických pozicích neobrozené a neexistující Národní fronty je charakteristické i pro reprezentativní elitu českého exilu od roku 1948. Nazvat tuto pozici na rozhraní prvního a druhého obrození v české kultuře znamením svébytné *paralelní* kultury však rozhodně nelze. Stačí se porozhlédnout po západních levicových kruzích a objevíme takových typů plnou ošatku. S tím podstatným rozdílem, že nijak tragicky netrpí svou nelogickou iracionální rozpolceností mezi ekonomický socialismus a kulturní elitarismus, z prostého důvodu, že žijí v nenáviděném kapitalismu.

Profil filozofa Jana Patočky se rýsuje zřetelněji v juxtapozici k osobnosti V. Černého. Bez tohoto protikladu, obávám se, Patočkovy stanovisko v letech padesátých a šedesátých ztrácí konturu a trátí se v neutralismu nedosti vyváženém. Přirovnal bych jej pro ilustraci k neutralitě takového Rakouska v obklíčení sovětských satelitů. Podobně jako V. Černý, i Jan Patočka navazuje na F. Palackého obrozený model českého demokratického plebejství, ale na rozdíl od historika postupuje s dialektickou logikou dále k egalitářskému socialismu. Patočkova dějinná filozofie česká, zrovna tak jako dějinná filozofie V. Černého, dospívá nakonec k syntéze Palackého demokratismu a J. V. Fričova nebo Sabinova socialismu. K tomu glosa: český anarchismus nevytvořil vážnější protiváhu k husitskoobrozeneckému modelu rovnosti. V postavě Švejka fedruje s propastně nihilistickou ironií rovnost imbecilů jako ultimativní *modus vivendi*. — Nutno si uvědomit, že syntéza demokratismu a socialismu byla možná nikoli na bázi saint-simonovského socialismu, jak jej vyznávali J. V. Frič nebo Božena Němcová, nýbrž na bázi socialismu vědeckého. Palacký by v takové či onaké syntéze spatřoval leda triumf nihilismu. Nikoli ovšem V. Černý, ani Jan Patočka. Aspoň ne do chvíle, kdy se tato syntéza začala konkretizovat dialektickou praxi pounorovou. Nicméně, na rozdíl od

V. Černého, u filozofa Jana Patočky syntéza historizovaného českého demokratického plebejství s egalitářským socialismem nepřipouštěla žádnou anarcho-elitářskou výjimku. Patočka byl dalek nelogického požadavku elitářských nadstavbových enkláv, jak jej vznáší V. Černý, ještě v tradici neoromantického elitářství Šaldova, což Jana Patočku přivedlo na sám práh striktního marx-leninismu, dejme tomu lukáčzovské provenience. Projevovalo se to, myslím, právě oním těžko postižitelným, vyčkávacím neutralismem. Namísto o neutrálním přešlapování na prahu by se dalo možná hovořit také o pendlování mezi filozofickými frontami, jak je na Západě předvádí celá řada intelektuálů v čele se slavně zesnulým J. P. Sartrem.

Tím se Jan Patočka v padesátých a šedesátých letech ocitl, ruším, v situaci obdobně bezvýchodné jako V. Černý, aniž by ovšem napodoboval Černého pateticky tragické gesto, jež Černému vtiskla ona vzdorně iracionální kategorie svobody. Jan Patočka ví, že pokantovský koncept svobody ve vývoji filozofie 19. a 20. století dospěl na rozhraní dvojího bezcestí — němčina pro to má výraz „Holzweg“ — dvou neschůdností: buď k hegeliansko-marxistickému pojetí svobody jako poznané nutnosti, nebo k ateisticko-existencialistickému pojetí svobody jako absolutna. Obě pojetí vedou totiž k abdikaci člověka ve prospěch absolutní determinace nebo totálního absurdna. Patočkovi bylo jasné, že kategorie svobody odvozované z tradice idealistické filozofie nemůže poskytnout žádné východisko z poúnorové katastrofy a její neúprosné logičnosti.

Až v sedmdesátých letech se Jan Patočka pokusil rozrazit labyrintickou bezvýchodnost českého scestí fenomenologickým návratem k zasutým věcem politickým, a to v jejich aristotelsky nedílném vztahu k etice. Tímto úsilím o politickou etiku Jan Patočka překonal své traumaticky nerozhodné vyčkávání na prahu marx-leninismu, ono kaskovské otálení před zákonem, a vydal se na cestu do hájemství přirozeného světa, zpět k banálním jsoucnům, k věcem politickým a k člověku po všech stránkách nedokonalému, z vlastní svobodné vůle nezdokonalitelnému. Tím se Patočka také začal radikálně odchylovat od obrozenského modelu dějinné filozofie české, tj. od všech jeho abstraktně racionalistických a údajně i vědeckých parametrů.

Teprve teď se Jan Patočka stal vpravdě nebezpečným totalitárnímu systému, který také vzápětí zareagoval, vyburcován šestým smyslem dialektické negace všeho přirozeného. Jan Patočka byl likvidován dřív, než mohl položit filozofické základy vpravdě paralelní kultury v Čechách i v českém exilu.

Tím zdaleka nechci říci, že v poúnorovém Česku nebylo prakticky nikoho, kdo by se dopracoval k základům paralelní kultury, jež by vzdorovala ničivě neúprosné determinaci racionálně utopického a pseu-

dohistorického modelu obrození prvního a dialektické logice a konkretizační praxi obrození druhého. Nebyli to však filozofové ani literáti a jim podobní inženýři lidských duší, kteří objevili východisko k návratu ke skutečné skutečnosti — jakkoli poúnorově hrůzné a zpustošené — přesto ke skutečnosti zachytné, byť i jen v podobě nejhlubšího dna. Myslím tu na některé české básníky, jejichž poúnorové dílo, díky tajemné transformaci tvořivých sil i samého tvůrčího procesu (za cenu utrpení, jež nelze zvážít), položilo první základy ke kultuře vsutku paralelní a nově a objevně se dotýkající nevykonstruovaného, a tudíž i nemýtizovatelného smyslu kulturních a existenciálních dějin českých. Jsou to, jako už po celé generace, insulární postavy, velcí osamělci, bez patetických gest, bez scény a publika, dozráli k vrcholům své tvorby až na sklonku života po dlouhé bludné pouti duchovní džunglí a bažinou okcidentální avantgardy: Vladimír Holan, František Halas, staříček Seifert, a v jejich čele umučený Jan Zahradníček. V českém exilu se k nim druží neméně insulární postava Ivana Diviše. Jaký podivuhodný archipel české lyriky propojený dosud neobjevenými duchovními mosty a proudy! S poukazem na tyto osobnosti by se dalo uvažovat aspoň o půdorysném nástinu *možné* paralelní kultury české.

Jenže se mi přitom neodbytně vtírá otázka, jestli tito osamělci — a je jich v Čechách jistě víc, i když dohromady jen hrstka — a snad nejen básníků, ale i malířů, dosud neznámých filozofů a teologů — jestli tito nepatří spíš k posledním opozdilým tažným ptákům směřujícím k horizontu, za nímž kdysi dávno už zmizela křesťanská kultura.

Pak by se poúnorové panorama české kultury jevílo docela jinak, víc v duchu absolutního *aliud*. A ještě i dialektická spřízněnost, neřku-li místy spřaženost oficiózní a semioficiózní literatury let sedmdesátých by svědčila spíš o konečném rozpadu, tentokrát postkřesťanské okcidentální gnostické kultury, o sestupu do nížin barbarské nekulturnosti, ba hůř — do undergroundu zcela jiné kvality, do propasti racionálně plánované *antikultury* jako průvodního fenoménu zániku českého státu a českého národa.

8

„Socialistický společenský systém se zespolečenštělými výrobními prostředky, s velkolepou planifikací materiální a duchovní sféry představuje dosud zřejmě nejrationálnější způsob organizace společnosti. Jak známo, jeho možnosti jsou impozantní; nejenže dokáže v minimálním čase zindustrializovat primitivní zemědělský stát, ale umí i vybudovat

slušné sociální jistoty.² Zvláštní, jakkoli to zní neobyčejně uvědoměle, nelze si představit, že bychom se s takto formulovaným textem setkali na stránkách Rudého práva. Styl i volba pojmů svědčí o tom, že se tu kdosi vyjadřuje o socialismu v jeho ideální projekci, s uvědomělostí, jež je bližší iracionální víře než věcné ideologičnosti, nikoli tedy aparátčik obeznámený s mokrým dílem konkretizační praxe, ale jakýsi voyer uchvácený svůdným idolem socialismu. Nicméně principy socialismu jsou tu jak náleží pochopeny v marx-leninistické totalitě, hovoří se nejen o „velkolepé planifikaci“ materiální sféry, ale také sféry duchovní, tedy zcela důsledně u vědomí dialektické a panlogické determinace základny i nadstavby. Ale následující věta o „nejracionálnějším způsobu organizace společnosti“ působí nemarxisticky už záměnou ideologického „vědeckost“ karteziánskou „racionálností“. Paján o „minimálním čase“, v němž onen socialismus zindustrializuje primitivní zemědělské státy a zavede „sociální jistoty“, tedy bez řady pětiletok, se zdá být jakoby inspirován radikálně sekularizovaným očekáváním brzkého příchodu království božího na zemi.

Takovouto ideologickou kaši běžně produkuje levičáctví, Leninem diagnostikované jako „dětská nemoc“, jež zachvacuje dnes především intelektuály na kapitalistickém Západě. Paradox tkví v tom, že nejde o fantasírování politologa na univerzitě v Brémách nebo v Princetonu, nýbrž že autorem je evangelický farář Miloš Rejchrt, mluvčí Charty 77, a tedy jeden z čelných reprezentantů údajné „paralelní kultury“ v socialistickém Česku. Rejchrtův názor sdílí celá řada dalších Chartistů, i když — doufejme — netvoří většinu.

Bylo by komické chtít tento chvalozpěv vyvracet. Mne zajímá spíš, jak je vůbec možné něco takového s klidnou myslí napsat v okupovaném socialistickém Česku, a zároveň se přitom považovat za exponenta paralelní kultury. Vylučuji totiž možnost, že text je míněn ironicky. Také interlineárně nevypovídá o ničem.

Vysvětlovat to jako typický projev blouznivce víry v nedotknutelný ideál socialismu — v tomto případě patrně skoro identické s vírou v imanentistické království boží na zemi — zdaleka nepřesvědčuje. Zůstává také zprvu nejasné, co pro tohoto blouznivce znamená tzv. reálný socialismus, v němž žije, v němž je dokonce i pronásledován. Z jeho vlastního textu vyplývá logicky, že v této realitě musí uznávat aspoň její socialistickou *kvalitu*. Rejchrt souhlasí například s plánovitě řízenou kulturou, ale velebí také rapidní industrializaci zaostalé země (myslí tím Slovensko? nebo Rumunsko? nebo Polsko? nebo snad Sovětský svaz?).

Valně nepřekvapuje, jak jsem řekl, když se s takovou dualistickou

² Miloš Rejchrt v otevřeném dopise Antonínu Strnadovi; *Křesťanství a Charta*, Index, Kolín n. R. 1980, s. 243.

vírou v ideální socialismus setkáme u západní levicové inteligence, nebo dokonce u bezprostředně poúnorového exilu. Ale v Československu taková víra musí mít v sobě cosi takřka schizofrenního. Šarádu Rejchrtovy podivné víry rozřešil velmi přesvědčivě Miroslav Novák ve své úvaze *O paradoxu nejen politickém*, v níž zcela jednoznačně odhalil pramen a inspiraci Rejchrtova pojetí socialismu — ve francouzském filozofovi Paulu Ricoeurovi. M. Novák s kritickým umem poukázal nejdříve na to, co bych nazval Ricoeurovou manichejskou interpretací socialismu jako systému, který právě svou ideální dokonalostí a racionálností nutně provokuje i nejvyšší míru iracionálního zla.

Filozofický vítr tu věje jasně směrem od esencialistického karteziánismu, který je obratně a ovšem eklekticky kombinován s Kantovou teorií radikálního zla. Ricoeur v podstatě chápe socialismus z perspektivy a pojmoslovím starého osvícenství. Nezapomeňme, že „nejracionálnější způsob organizace společnosti“ se považuje za žádoucí ideál od dob versailleského absolutismu přes Robespiera až po „vědecký“ plánovaný socialismus. Tenhle vzestup ke stále vyšší dokonalosti umožnila ovšem teprve v náležitě totalitě Hegelova dialektika.

Radikální zlo, které nutně — podle Ricoeura, provází tento nezadržitelně se zdokonalující systém, vyrůstá kupodivu v samém jeho středu, jsou však zároveň identické s okolním zlem kapitalismu. Tahle identita vnějšího a vnitřního tvoří odjakživa součást objektivního i subjektivního idealismu, a marxismus ji přejal. Nikoli náhodou každý vnitřní nepřítel se okamžitě stává sluhou zahraničního kapitálu.

Rejchrt Ricoeurovu velkou exkulpaci socialismu slepě přejal a adaptoval ji na socialismus československý. S Ricoeurem musí však Rejchrt logicky exkulpat — s ohledem na přímou úměrnost socialistického ideálu a radikality kapitalisticko-socialistického zla — i sám socialistický Gulag, vedle něhož okupace Československa je maličkostí. Zdůrazňuji: exkulpat, i když i nadále odmítat. Nicméně nemůže být už pochyb, že Rejchrt *v podstatě*, i když zdráhavě, souhlasí se socialismem v jeho reálné podobě a je pak s to tuto manichejsky podmíněnou exkulpaci *nutného* zla ztotožnit se svobodným aktem křesťanského odpuštění zla *nenutného*. V každém případě Rejchrtova exkulpace reálného socialismu vyplývá velmi logicky z gnostického dualismu zduchovňujícího se socialismu na jedné, a do zlé hmotnosti se propadajícího kapitalismu na druhé straně.

Radikální zlo v socialismu samém se dá, jak vidno, velmi dobře označit za projev pozůstatků kapitalistické amorálnosti. Nemálo literatury „paralelní“ kultury má sklon líčit estébáky a aparátčíky jako renegátské sadisty nebo farizeje propadlé konzumnímu kapitalistickému hedonismu. Z čehož možno vyvodit, že nejde vlastně o eliminaci aparátčků a estébáků, ale o dosazení aparátčků a estébáků socialisticky uvě-

domnělých, kteří budou napravovat a stíhat duše propadlé radikálnímu kapitalistickému zlu, a nikoli snad vyznavače socialistického ideálu. Už Trocký označil stalinismus za nedokonalou revoluci, a neodsoudil jej v jeho podstatě, nýbrž jej pouze konfrontoval s revoluční dokonalostí. Stalinismus mu byl příliš málo výkonný, příliš pomalý v konkretizaci utopie. Nic víc a nic méně.

Rejchrt převzal od Ricoeura tezi o socialistickém státu jako nejracionalnějším sociálně politickém útvaru, a zároveň i manichejskou tezi o radikálním zlu, jež se v socialistickém systému stupňuje přímo úměrně s jeho racionalitou. S Ricoeurem považuje Rejchrt bez dalšího rozmyšlení racionalitu socialistického státu za dostatečnou příčinu jeho maximální žádoucnosti, bez ohledu na radikalitu zla. Od Ricoeura pak přejímá Rejchrt také pokus řešit radikalitu zla zavedením kontrol založených na demokratických svobodách. S Ricoeurem se Rejchrt — velmi nemarxisticky — totiž domnívá, že demokratické svobody liberálního kapitalistického státu mají, nebo by měly mít, platnost nadtřídní. Tím se Ricoeur, zrovna tak jako Rejchrt, dostávají do rozporu s výchozí tezí o nejvyšší racionalitě socialistického zřízení, která přece musí v sobě logicky zahrnovat i nezbytnost vytvoření kontrol právě z pozic tohoto nejvyššího racionalismu. Což vede dále k závěru, že i tyto vysoce racionální kontroly (pokud by je Ricoeur a Rejchrt přijali, přinucení snad svou vlastní tezí o racionalitě socialismu) musí být provázeny inherentní mírou zla přímo úměrnou racionalitě kontrol samých, což vyplývá z manichejské teze druhé. Nevidím východiska z tohoto vnitřního rozporu Ricoeurovy manichejské politické filozofie, jíž se stal Rejchrt naivní obětí.

Rejchrt je tedy ve své víře v dokonalý socialismus odchován západní levičáckou literaturou, nepochybně i teologickou, ze zdrojů onoho oficiálního nonkonformismu, s nímž — zdá se — „paralení“ kultura v Česku vytváří cosi jako spojitě nádoby, nebo chcete-li, nehynoucí duchovní detentu. Nebylo by těžké najít proto analogie i mezi vztahem západního oficiálního nonkonformismu k západním jakobínským demokraciím na jedné a vztahem české „paralelní“ kultury k systému reálného socialismu na druhé straně. Jakobínská demokracie i systém reálného socialismu jsou svým způsobem kritizovány pokaždé ve jménu dokonalosti ideálu, k němuž je jejich vlastní racionalita svou logikou zavazuje. Vyčítá se jim, že tohoto ideálu nedosahují dost rychle, v onom „minimálním čase“, ale nikoli snad vinou racionálního plánování, nýbrž vinou inherentního iracionálního zla. Toto zlo se „definuje“ a kritizuje — na Západě je to americký kapitalismus, na Východě stalinismus a jeho odnože, nikoli racionalita totálního plánování v systému, o jehož *summum bonum* nemůže být pochyb. Proč se tedy divit, že racionální jakobínská demokracie na Západě svoje nonkonformisty zasypává

státními cenami a že reálný socialismus kritickou „paralelní“ kulturu ve svém hájemství sice bděle střeží, ale také takticky toleruje, právě s ohledem na její iracionálně racionální souběženství. Volil jsem Rejchrtův příklad nejen pro jeho názornost, ale také proto, že se tu usiluje o filozofické zdůvodnění dané pozice ze zdrojů premarxistického racionalismu. Vedle Rejchrtů by se dala jmenovat řada dalších socialistických absolutistů — ať už s pseudokřesťanským nebo marxistickým podtextem — takový Hejdánek, Trojan, nebo skupina eurokomunistů z klubu E 27, jako kupříkladu Luboš Kohout aj. Ti však vesměs najdou cestu racionalistické redukce. Filozoficky konkuruje Rejchrtovu ricoeurismu spíše socialistický radikalismus školy H. Marcuseho. I Marcuse pronikl totiž nakonec k čirému racionalismu, v němž — myslím že právem — spatřuje jádro a podstatu marxismu samého. To Marcusovi také umožnilo dospět k teorii totální praxe, nebo lépe: totální negace stvořené skutečnosti, již novojazyk dialektiky nazývá konkretizací utopie, a to vše bez ohledu na to, *jakými prostředky* (totální teror) a *kým* (studenti) jí bude dosaženo. Tím se *třídní* vazba revoluce cestou marcusovské redukce na čirou racionální podstatu marxismu demýtizuje v pouhou kategorii dialektického kladení, kterou je třeba v daném okamžiku logicky a nutně negovat. Zde však není místo se tím podrobněji zabývat.

Chtěl bych dodat ještě toto: o tom, že v českém kulturním podzemí *zdánlivě* paralelní kultura vehementně, neřku-li systematicky, zastiňuje *skutečnou* paralelní kulturu, svědčí názorně tři poměrně objemné almanachy *Spektrum*. Ve vší stručnosti lze z těchto tří dosud vyšlých svazků odvodit dva „spektrální“ tematické světonázorové okruhy, jež se kladou *jakoby* proti dějinné skutečnosti tzv. reálného socialismu: 1) existencialismus heideggerovské ražby; 2) příklon k novému mýtu. Oba okruhy se doplňují. Mýtotvorné myšlení pozdního Heideggera podmiňuje rebelantskou ekologickou „Weltanschauung“ a ústí v Česku do modifikace mýtotvorného myšlení nietzscheovce Ladislava Klímy. Chronologicky stojí L. Klíma před Heideggerem, ale panlogicky se myšlení obou pohybuje po téže kruhové dráze, v níž nakonec existence pokaždé vplývá do mýtu. U Klímy vše ústí do mýtické identity subjektu a božství, u Heideggera je tato identita zavinuta do mýtického obrazu člověka jako pastýře bytí.

Přitom nesmíme zapomenout, že novému mýtu v Česku tvoří neodmyslitelný podtext Haškův nihilistický mýtus Švejka, integrovaný leda do somnambulního nihilismu „snivce a buřiče“ Vaculíka. Na poli poezie se české opojení novým mýtem projevilo pozoruhodnou obrodou tvorby Šiktancovy. Ostatně i opožděná móda happeningu v Čechách holduje mýtizované, od dějinnosti oproštěné momentní přítomnosti. Omyl tkví v tom, že jeho aranžéri se chtějí oprostít od *dějinného* feno-

ménu zvaného reálný socialismus, který však sám o sobě svou podstatou je vybudován na dialektické negaci vši dějinně skloubené a zřetězené skutečnosti. Akce StB mají proto též charakter happeningů. Klade se tu happening proti happeningu, zcela v duchu nekonečných dialektických negací.

Právě u Ladislava Klímy, který byl ve sborníku *Spektrum* vyhlášen za „jednoho z největších zjevů dějin myšlení“, a to výslovně „navzdory vši objektivní realitě“ a „objektivně platným hodnotám“ — jak jsme tu vlastně *principiálně* daleko od kultu největšího myslitele a jazykozpytce Stalina? — u toho světonázorového extatika a vizionáře z počátku století, lze velmi dobře sledovat podzemní propojení mýtotvorného myšlení s čirým (dialektickým) myšlením „o sobě“, jež se radikálně odvrací od skutečnosti světa, člověka a jeho dějin údajným právem totální identity s myšlením Boha. Mýtus byl a zůstal rodným bratrem gnoze. Mýtotvůrci typu Ladislava Klímy (nebo O. Březiny) byla zalidněna zejména střední Evropa éry *fin de siècle* a expresionismu. Ve dvacátých letech pak se to proroky a mesiáši v srdci Evropy přímo hemžilo — na okraji prosazujícího se totalitarismu. Podle mého soudu jediný z nich (vedle Nietzscheho) měl v Evropě vskutku co říci: V. Solovjev.

Bylo by zajímavé sledovat vedle těchto „světských“ trendů analogickou kruhovou dráhu od tzv. demytologizace a historické kosmologizace křesťanství k heideggerovské gnozi staronových mýtů Země a odtud k materialistické exegezi, jíž se ubírá v Čechách — zdá se — i skupina kolem *Teologických textů*, nekriticky ovšem závislá — jak tomu v Čechách bývá — na liberální německé a francouzské teologii.

Ve velké anketě Spektra č. 3, týkající se otázky bytí a nebytí národa a jeho „programu“ po šedesáti letech trvání (či netrvání?) republiky, zdrcující většina dotazovaných nemá nejmenší pochyby o ideálu socialismu a nezbytnosti jeho konkretizace. Nechyběl ani — chartistický — hlas označující Klementa Gottwalda za vzácnou výjimku v jinak sterilním kruhu poválečných politiků. Ideál socialismu se pak buď ztotožňuje s „národním programem“, nebo mnohdy klade nad něj. Prenacionalistický pojem *patriotismu* vymizel zcela z paměti a povědomí českých intelektuálů.

Staronové mýtotvorné myšlení a ideály socialismu (ztotožňované šmahem s ideály humanitními) nestojí k sobě v nižádném markantním rozporu. Nezapomeňme, že i celá německá mýtotvorná tradice tzv. konzervativní revoluce od roku 1918 byla zásadně antikapitalistická a socialistická. Analogie jsou tu přímo frapantní. Heidegger sám koneckonců patří k exponentům německé konzervativní revoluce, jejíž obě radikální křídla byla zastoupena: nacionálbolševismem a nacionálním socialismem.

To, že v mezních bodech ztotožňuje ideologická „pravice“ s ideolo-

gickou „levicí“, je notoricky známé. Mnohé právě tuto identitu dokládá i na stránkách *Spektra*: symbiózu neopaganistického mýtu se socialistickým absolutismem a jejich konečnou závislost na konkretizační praxi, jejíž otěže třímá v pazourech „reálný“ socialismus. Nemohu si pomoci: vyhlašovaná paralelnost kulturní se tu ukazuje být pouhou dialektickou spříazeností.

Jsem však dalek pochybovat o existenci *skutečné* paralelní kultury v okupovaných Čechách. V samotných svazcích *Spektra* lze najít její zpola zaváté stopy (Reynek, Kalista), hovoří ze stránek měsíčníku *Informace o Církvi*, ze skutečnosti, že v samizdatu — mimo Edici Petlice — koluje v Československu stať K. Čapka *Proč nejsem komunistou*, poezie Demlova, Zahradníčkova, Palivcova, Rotreklova, Kostohryzova aj. O jejím zaměření svědčí nemálo i velký zájem o spisy Solženicynovy. Rozlišující znak paralelní kultury hodné toho jména bych spatřoval v odmítnutí oné dialektické jednoty mýtu a antikreaturálnosti zavěšené v černém prostoru myšlení, jež samo sebe klade — arogantním, byť nemohoucím volným aktem — do identity s absolutnem. Toto odmítání je primárně založeno v souhlasu s objektivní skutečností člověka, světa a lidských dějin u vědomí transcendentálně ontologické difference, analogičnosti řádu všech stvořených substancí, jinými slovy: u vědomí nemožnosti prométeovského ztotožnění člověka a Boha ani cestou osvobození, ani aktem vůle, ani metodou myšlení, ani dialektikou vývoje a vznikání, ani dialektickou revoluční praxí.