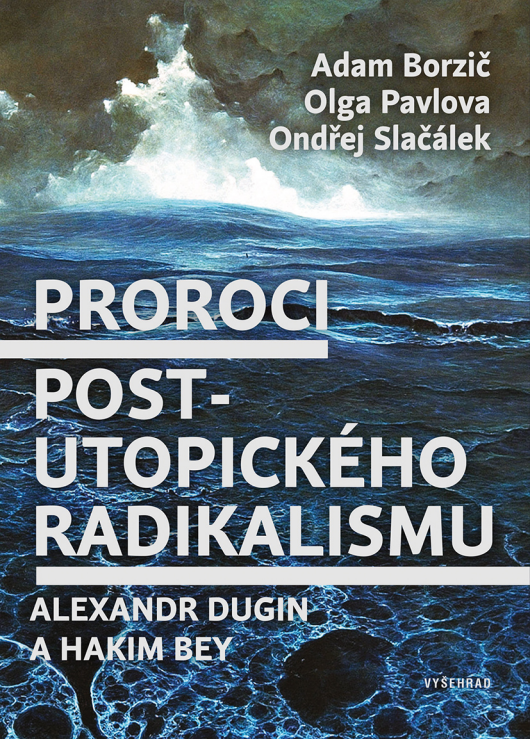




Adam Borzič
Olga Pavlova
Ondřej Slačálek

PROROCI POST- UTOPICKÉHO RADIKALISMU

ALEXANDR DUGIN
A HAKIM BEY

VYŠEHRAĐ

Proroci post- utopického radikalismu

Alexandr Dugin a Hakim Bey

Vyšlo také v tištěné verzi

Objednat můžete na
www.ivysehrad.cz
www.albatrosmedia.cz



Adam Borzič, Olga Pavlova, Ondřej Slačálek

Proroci postutopického radikalismu – e-kniha
Copyright © Albatros Media a. s., 2018

Všechna práva vyhrazena.
Žádná část této publikace nesmí být rozšiřována
bez písemného souhlasu majitelů práv.


ALBATROS MEDIA a.s.

Adam Borzič
Olga Pavlova
Ondřej Slačálek

PROROCI
POST-
UTOPICKÉHO
RADIKALISMU

ALEXANDR DUGIN
A HAKIM BEY

**Adam Borzič
Olga Pavlova
Ondřej Slačálek**

PROROCI
POST-
UTOPICKÉHO
RADIKALISMU

**ALEXANDR DUGIN
A HAKIM BEY**

VYŠEHRAĐ

Tato kniha vznikla v rámci projektu *(Ne)možné světy*.
Utopické a antiutopické prostory v politické a literární teorii
řešeného v letech 2015–2016 na Filozofické fakultě
Univerzity Karlovy v Praze z prostředků Grantové agentury UK

Kniha vychází s podporou Ministerstva kultury ČR

Recenzovali
Dr. habil. Tomáš Glanc
Vladimír Naxera, Ph.D.
Doc. ThDr. Ivan Štampach

Copyright © Adam Borzič, Olga Pavlova, Ondřej Slačálek, 2018

ISBN tištěné verze 978-80-7601-007-9
ISBN e-knihy 978-80-7601-040-6 (1. zveřejnění, 2018)

OBSAH

ÚVOD	11
Utopická energie i po „konci dějin“?	13
Obhajoba „druhořadého“ myšlení	17
Návrat spirituálního horizontu?	18
Úkladné čtení	21

Ondřej Slačálek

PEVNINA PROTI OSTROVU? PROSTOR A SVOBODA

V POLITICKÉ TEORII ALEXANDRA DUGINA A HAKIMA BEYE	27
--	----

Mýtus, geopolitika a subjekt u Alexandra Dugina	29
Životopisný nástin	29
Vlivy a kontexty: Francouzská Nová pravice a ruský eurasianismus	37
Čtvrtá politická teorie: proti „třetímu totalitarismu“	43
Vzkříšení eurasianismu	49
Eurasianismus jako dvě verze historie	55
Eurasijství jako politický projekt	57
Subjekt politické akce: Od ruského Hizballáhu k nové Opričnině ..	61

Hakim Bey a hledání postrevolučního anarchismu	63
Životopisný nástin	63
Ontologická anarchie	64
Prostor a subjekt u Beye: dočasná autonomní zóna	65
Zážitková břečka místo revoluce? Kritika Hakima Beye	68

Srovnání politiky prostoru u Dugina A Beye	71
Dynamické utopie nebo postutopický radikalismus?	71
Problematické momenty	72

Adam Borzič

**HVĚZDA CHAOSU A ZELENÝ HERMES: O DUCHOVNÍCH MOTIVECH
V MYŠLENÍ ALEXANDRA DUGINA A HAKIMA BEYE 75**

Hvězda Chaosu:

Politický esoterismus Alexandra Dugina	79
Co je to ta Tradice?	80
Evola a Marx na společné cestě do ráje.	90
Magie a filosofie chaosu	95
Boj s Antikristovou Atlantidou	98

Zelený Hermes: Spiritualita svobodných duchů podle Hakima Beye. .	104
Tradice svobodného ducha	106
Prosvítání jednoty jako skandál islámské mystiky.	110
Volání divočiny	116
Zelený hermetismus	120

Srovnání Duginovy a Beyovy esoterické spirituality	127
Duginův a Beyův přístup k tradici	128
Vztah politiky a spirituality u Dugina a Beye.	133
Závěr: spiritualita a společnost.	136

Olga Pavlova

**POSTUTOPICKÝ RADIKALISMUS: STŘEDOVĚKÁ BUDOUCNOST
A PIRÁTSKÉ UTOPIE 139**

Konzervativní revoluce Alexandra Dugina	141
Led, opřičník a telur	146
Krev a prázdnota	159
Postmoderní nemoderna	167

Utopie o násilí, vrazích a renegátech	171
Zmizení jako východisko	180
Osvobozující síla násilí	182
Pirátské utopie budoucna	187

ZÁVĚR.	193
Svoboda bez jedinců?	198
Roztříštěný prostor, znovu slepovaná realita	200
Pravda o Václavu Havlovi (a subcomandantovi Marcosovi)	201
Dvě možnosti kultury	204
Literatura a prameny	207
Jmenný rejstřík	214
Věcný rejstřík	217
Summary	219

ÚVOD

Utopická energie i po „konci dějin“?

Utopie patří mezi slova, která se po roce 1989 ocitla mezi podezřelými. Doba sama sebe prohlásila za postutopickou, jako smířivší se s věčnou nedokonalostí lidstva a stavící právě na této nedokonalosti. Podle některých kritiků tím společnost zároveň ztratila důležitý úběžník – se vzpomínkou na slova Oscara Wildea „pokrok je uskutečňováním utopií“ se zdá, že společnost ztratila vůli k sebepromýšlení z odstupu a k zásadnější změně. Zároveň s nástupem postutopického věku jako kdyby společnost ztratila určitý typ energie, který je s tímto sebepromýšlením spojen.

K budoucnosti se přitom obrátila utopická imaginace výrazněji až v 17. století, a zejména v 16.–18. století hrály významnou roli i prostorové utopie. Většina utopií stále má dualistickou povahu: popírá přítomný čas a místo, pokouší se o zobrazení vysněného prostoru v jiném čase nebo na jiném místě. Utopické představy o minulosti představují mýty o zlatém věku nebo o ztraceném ráji a idealizují navždy ztracený prvotní stav.

Cílem této knihy je prozkoumat dílo dvou autorů, kteří do jisté míry akceptují diagnózu nepřesvědčivosti dosavadních utopických projektů, ale snaží se z nich uchovat jejich sociální energii.

Jak upozorňuje řada autorů, jedním z dlouhodobých důsledků „války proti teroru“ a ekonomické krize je, že samo postutopické období, jehož symbolickým počátkem byl rok 1989, lze historizovat.¹ Hluboké krize volného trhu, liberální demokracie a západní převahy ve světě nám

¹ Srv. Žižek, Slavoj: *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publishers 2011; Buden, Boris: *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*, Praha: Rybka Publishers 2013, Krastev, Ivan: *After Europe*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2017; Moyn, Samuel: *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2010; Barša, Pavel: *Impérium lidských práv, příspěvek na VI. Kongresu českých politologů*. Praha 2015.

umožňují odstup od nedávné minulosti, kdy se zdálo, že Západ morálně i fakticky triumfoval a liberální demokracie spolu s volným trhem představují vrchol možného do té míry, že je možno mluvit o „konci dějin“. Tento Fukuyamův koncept znamenal konec možných alternativ a stal se názvem eseje sice už ve své době rozporovaného a vysmívaného, ale zároveň přesvědčivě zachycujícího ducha své doby (a dokonce, navzdory domněle triumfalistickému tónu, reflexivně a velmi kriticky naznačujícího její rizika, ač převážně z konzervativního hlediska).²

Konec dějin byl zároveň chápán jako „konec ideologie“ a „konec utopie“. Tak jako polární expedice symbolicky ukončují období geografických objevů, s nimiž byly spojeny prostorové utopie, selhání sovětského bloku a zkušenost moderních totalitarismů pak vede k diskreditaci časových utopií coby vyústění pokroku. Výsledkem 20. století tak bylo konzervativní poučení: člověk není schopen překonat své limity, které jej dělí od společenské dokonalosti, jež byla cílem časových utopií. Naopak, naráží na nové, z nichž nejvýraznější jsou ekologické „limity růstu“ (Římský klub).

V českém kontextu ukazuje Michal Pullmann, že se po roce 1968 posouváme od obsahových utopií (komunismus) k formálním (liberální demokracie, lidská práva, trh).³ Samuel Moyn označuje za „poslední utopii“ lidská práva.⁴ Ta se podle něj stala minimalistickou utopií po selhání ambicióznějších utopických projektů. Zároveň nepředstavují sociální emancipaci a snahu o dokonalost společnosti, ale zdokonalování limitů, které brání jedince před společností. Jsou utopickým projektem obrany jedince před nároky utopií.

Emblematický text ohlašující globální postkomunistickou situaci, *Konec historie a poslední člověk* Francise Fukuyamy, je zároveň utopií, antiutopií i dystopií. Je utopií, protože prohlašuje liberální demokracii a tržní kapitalismus za nejdokonalejší možné lidské režimy. Je antiutopií, protože shrnuje polemiky proti snahám o dokonalejší společnost. Je dystopií, protože i v triumfu liberálních demokracií zároveň rozeznává antropologicky znepokojivou situaci, pro jejíž popis si Fukuyama vypůjčuje Nietzscheho obraz „posledních lidí“, kteří po dosažení nejlepších možných podmínek ztrácejí vášně i další impulzy k velikosti a degenerují.

² Fukuyama, Francis: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha: Rybka Publishers 2003.

³ Pullmann, Michal: *Konec experimentu. Přestavba a pád komunismu v Československu*. Praha: Scriptorium 2011.

⁴ Moyn, Samuel: *The Last Utopia. Human Rights in History*. Harvard University Press 2010.

Fukuyamův text je zároveň deklarací *západního* univerzalizmu: zatímco Západ již utopického cíle dosáhl, ostatní regiony jsou v zásadě v pozici nedokonalých a musejí se od něj učit. Utopií se tak pro ně stane zdánlivě dokonalý Západ.⁵

Jestliže nelze proti liberální demokracii a trhu postavit žádnou plnohodnotnou alternativu, znamená to, že skončil čas politiky založené na soupeření ideologií: zatímco ideologie alternativ jsou zkompromitované, trh a liberální demokracie získaly status reality, nikoli ideologie. Politika tak měla být zakotvena v praktickém „řešení problémů“, nikoli v ideologickém vizionářství. Konec utopie byl pochopitelně opakovaně vyhlašován v reakci na selhání východního bloku, který se hlásil k marxismu a potažmo k možnosti zásadní společenské změny.⁶ Utopie čtená prismatem zločinů totalitních režimů 20. století se stala sama podezřelou; představa o změně společnosti směrem k dokonalosti byla čtena jako myšlenkové násilí na vždy nedokonalé realitě, jako myšlenkové násilí, které předcházelo násilí reálnému a které pojmově vylučovalo lidskou svobodu.⁷

Konec utopie logicky souvisí s koncem budoucnosti: ta může být nanejvýš kvantitativním přibýváním stejného (v optimistické verzi), nebo naopak katastrofickým zánikem (v pesimistické verzi), nemůže už ale znamenat radikální změnu směrem k vyšší úrovni, což je představa, na které stála moderna. Pokrok byl vystřídán v lepším případě růstem, v horším kolapsem; jak ukazuje Bifo Berardi, epochu, již zahájil *Manifest futurismu*, ukončilo převládnutí temného punkového *no future*.⁸

Zmizení sjednocujícího projektu spojeného s budoucností vede k nadbytku minulosti, jehož odrazem je „memory boom“ ve společenském

⁵ Pro kritiku srovnání práce chorvatského kulturního teoretika Budena, Buden, Boris: *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka Publishers 2013; Gagyi, Agnes: „Coloniality of power“ in East Central Europe: External penetration as internal force in post-socialist Hungarian politics. *Journal of World-Systems Research*, Vol. 22: no. 2, 2016, 349–372, Barša, Pavel: Jak zabít sen, A2, dostupné on-line: <http://www.advojka.cz/archiv/2009/26/jak-zabit-sen>. Viz též níže.

⁶ Nechme nyní stranou distanci samotných marxistů od utopického myšlení, manifestovanou jak tím, že odmítali formulovat konkrétnější projekt alternativní společnosti, tak i explicitní distancí od „utopických socialistů“, nejvýrazněji patrně v části Engelsova spisu *Anti-Dühring*, která vyšla samostatně pod názvem *Vývoj socialismu od utopie k vědě*.

⁷ V českém kontextu nalezneme ozvuk tohoto ducha doby např. v Kalivoda, Robert: *Husitská epocha a Jan Amos Komenský*. Praha: Odeon 1992 či Ouředník, Patrik: *Utopus to byl, kdo učinil mě ostrovem: pokus o vymezení jednoho žánru*. Praha: Torst 2010.

⁸ Srv. Berardi, Franco Bifo: *After the Future*, Edinburgh – Oakland: AK Press 2011.

životě i humanitních a společenských vědách a beletrii.⁹ Minulost přitom v principu rozděluje: zatímco v budoucnosti se můžeme všichni teoreticky změnit a setkat, minulost vždy už jen říká, kým (ne)jsme, co se stalo a nedá se odestát. Zánik modernistického horizontu tak fungoval v souladu s různými podobami politiky identity, včetně těch nejbrutálnějších, jaké měla poznat např. bývalá Jugoslávie.¹⁰ Zatímco možnost alternativní budoucnosti zmizela z horizontu legitimního a možného, minulost po sobě nechala řadu politických, kulturních a rétorických pozůstatků. I univerzalistická, na budoucnost orientovaná, pokrokářská radikální levice se za těchto podmínek mohla stát politikou identity. Možnostmi byly rigidní a doslovné osvojení při aplikaci na současnost (neo), přijetí s odstupem (post) nebo také ideologicko-estetická brikoláž (Žižek či Limonovovi národní bolševici, kteří míchají motivy napříč krajní pravicí a levicí).

Před postkomunistickými zeměmi stál problém ještě trochu jinak: budoucnost a pokrok měly před sebou v podobě *transformace* do cílového stádia. V tom byly ale opět jen vypouklým zrcadlem Západu: cíl jejich cesty byl dopředu dán a ony na ní nemohly nic zajímavého objevit a nic je nemohlo překvapit, mohly jen tvořivě aplikovat dopředu hotová schémata a čelit prozatímním nesnázím transformace.¹¹ Postkomunistické země byly také státy s ještě výraznějším nadbytkem paměti než země západní: vytěsněné a potlačené hlasy se vracely na scénu a hlásily se o slovo, a jejich kakofonie se mísila s aktuálními promluvami.¹² Na západ a do dosud potlačované minulosti – to byly hlavní směry pohledu v postkomunismu. Oba byly nepřátelské vůči utopii, do značné míry i proto, že se tvářily být realizovanou utopií (ač ve druhém případě utopií značně paradoxní).

⁹ Srv. např. Nora, Pierre: Mezi pamětí a historií. Problematika míst, in: *Antologie francouzských společenských věd. Politika paměti. Cahiers du CEFRES* (13), 1998, s. 7–31.

¹⁰ Srv. Kaldor, Mary: *New & Old Wars: Organized Violence in a Globalized Era*, Stanford: Stanford University Press, 2nd. Edition 2007 (1998).

¹¹ Srv. Buden, Boris: *Konec postkomunismu. Od společnosti bez naděje k naději bez společnosti*. Praha: Rybka Publishers 2013; Kopeček, Michal; Wcislik, Piotr (eds.). *Thinking through transition: liberal democracy, authoritarian pasts, and intellectual history in East Central Europe after 1989*. Budapest – New York: CEU Press 2015; Ruczaj, Maciej; Maciej Szymanowski (ed.): *Pravým okem. Antologie současného polského politického myšlení*. Brno: CDK 2010.

¹² Srv. např. Mink, Georges; Laure Neumayer: *History, Memory and Politics in Central and Eastern Europe: Memory Games*. New York: Palgrave Macmillan 2013.

Obhajoba „druhořadého“ myšlení

Doba přebytku paměti, důrazu na pluralitu, fragmentarizace a absence sjednocujícího budoucnostního horizontu favorizuje eklektické způsoby myšlení, koláže a pastíše, nepevné myšlenkové struktury a hru zaměřenou víc na styl než na obsah. Právě tak znělo mnoho kritik zaměřených na fantoma tzv. „postmoderny“ (ať už to bylo cokoli) a řady myslitelů, kteří s ní byli, ať už právem nebo ne, spojováni. Autoři, kteří jsme umístili do středu této knihy, v jistém smyslu radikalizovali tuto tendenci. Zvolili si totiž chaotickou nebo přinejmenším chaoticky působící změt odkazů na odlišné myšlenky, autory a hnutí z různých období za jeden ze způsobů vyjádření i argumentace. Paradoxně jsou to přitom autoři, kteří se k postmoderně nehlásili a první z nich, jakkoli ambivalentně, patřil i mezi její vymítače.

Ruský postfašista Alexander Dugin a americký postanarchista Hakim Bey (obě post- charakteristiky jsou velmi přibližné; oba autoři také tvoří menšinu a heretické směřování uvnitř svých tradic a zároveň jsou v jejich rámci ideologickými inovátory) se liší ve svých východiscích i závěrech. Vycházejí z protikladných myšlenkových proudů a samo srovnání by patrně bylo pro oba z nich urážlivé. Přesto pět jejich rysů nám umožňuje komparaci. První dva byly inspirací pro jejich volbu a další tři pro nás byly vodítkem pro zpracování knihy:

Na prvním místě je spojnicí obou autorů fakt, že se oba snaží obnovit energii utopických přístupů v postutopické době. Oba po svém navazují na revoluční politické tradice a přitom reagují na situaci, kdy je existence celkového utopického projektu těžko představitelná a obhajitelná. Utopickou energii tak autoři přenášejí z cíle na cestu, utopický už není představovaný konec nebo výsledek aktivity, ale aktivita sama.

Na druhém místě nám srovnání umožňuje skutečnost, že jde o myslitele, kteří jsou v jistém smyslu druhořadí. Jde o autory, kteří nejsou původními a systematickými mysliteli. Představují spíše kompilátory a ideologické kutily. Vůči jejich svéráznosti a nonkonformismu je jistě poněkud nepřipadné evokovat slova Jana Tesaře „Každý historik ví, že změny celkového ovzduší se nejlépe studují na tvárných objektech“,¹³ i přesto ale můžeme oba autory vnímat jako časové myslitele, tvořivé oportunisty, kteří mají potenciál vystihnout charakter své doby právě

¹³ Tesař, Jan: Diagnóza nepřijatelné osobnosti. In Vašíček, Pavel (ed.): „Z přirozené potřeby kritického ducha“. *Reflexe života a díla Zdeňka Vašíčka*, Praha: Triáda 2016, s. 21.

způsobem, jakým na ni reagují, i jak se s ní utkávají a chtějí ji proměnit. Sázka této knihy spočívá nejen v rekonstrukci okrajových autorů a hledání smysluplných momentů v jejich díle, ale také v kladném zodpovězení otázky, zda mohou autoři tohoto typu představovat průhled (jakkoli omezený a zkreslující) k celku své doby a jejích možnostech.

Třetím důvodem je fakt, že pro politické myšlení obou autorů je klíčová tématizace prostoru, která je vůči dané epoše zároveň nonkonformní a výstižná. Dugin se v ruském myšlení pokouší obnovovat geopolitické zřetele v reakci na dobu, kdy se globální převaha liberalismu a globalizace technologií zdála důraz na prostor archaizovat. Bey nabízí zcela odlišné vymezení prostoru – možnost emancipační politiky je charakterizována právě únikem z území mapovaného mocí. S tímto důrazem souvisí v politických ontologiích obou autorů odlišný přístup k času oproti jeho pojmání jako pokroku či prostého přibývání stejného.

Návrat spirituálního horizontu?

Čtvrtý důvod, který umožňuje srovnání, se může z hlediska některých výkladů politiky zejména v posledních dvou stoletích jevit jako méně důležitý, ale pro oba autory je klíčový a my jsme se rozhodli tuto klíčovost akceptovat a přizpůsobit tomu i strukturu knihy. Jedná se o silnou přítomnost duchovního prvku: Dugin i Bey prezentují propojení radikální politiky s nonkonformní spiritualitou, přičemž na rovině mystiky si jsou oba mnohem blíže než v politických postojích. Celospolečenský kontext návratu náboženství a k němu se hlásících identit na politickou scénu, krize sekulárních institucí a „Boží pomsty“ v podobě návratu fundamentalistických a aktivistických podob náboženských hnutí jako by naznačoval, že i v tematizaci spirituality nejsou Dugin a Bey pouze okrajovými intelektuálními kuriozitami, ale po svém vystihují širší společenský obrat. Hodnotíme-li současnou situaci a návrat náboženství na politickou scénu, můžeme začít tím, že intelektuálně-politická konstelace, která delegitimizovala projekty radikálně odlišné *budoucnosti*, zároveň vytvořila prostor pro *návrat* široké škály náboženského myšlení včetně jeho esoterických forem. Můžeme zatím jen spekulovat, zda se právě tento návrat stal náhražkou pro horizont radikálního politického přesahu (a zda se tím svého druhu obrací situace, kdy se některé polohy radikální politiky stávaly zejména podle svých kritiků substitutem reliгиозity, „světskými náboženstvími“).

Krise, na niž reaguje návrat spirituality, je ale hlubší než ztráta budoucnostního horizontu. Nejsme jen svědky krize moderny a budoucnosti, již měla moderna garantovat. Zároveň jsme svědky krize vědecké i etické racionality, v níž byl tento horizont zakotven. Přes svou schopnost sebekritiky a sebereflexe jsou pojmy individuální a kolektivní emancipace, z nichž čerpala moderní radikální politika i moderní myšlení jako celek (jakož i četné jeho kritiky) kontaminovány příliš silnými stopami absolutizovaného sebezájmu (jakkoli často dobře skrývaného) a instrumentální racionality. I nejvznešenější koncepty politiky jsou v poslední instanci vztažené k sebezájmu skupiny (strany, třídy, národa) nebo případně lidstva, opět pojmávaného jako sobecká skupina. I momenty sebeoběti, sebezpřekonání a solidarity se v posledním důsledku racionalizují sobeckým (byť třeba kolektivním) zájmem: politická angažovanost vybízí k oběti pro „zájmy“ a „blaho“ hnutí či strany, třídy nebo národa, či pro „pokrok“ lidstva jako celku. Politika (a racionalistické přístupy k myšlení vůbec) tak kontaminuje prvky solidarity, oběti a sebezpřekonání, které jsou na subjektivní či kolektivní rovině momenty vzdoru vůči egoismu a instrumentalizaci, a redukuje je znovu na sebezájem a egoismus povýšené pouze na kolektivní sebezájem a egoismus.

Takto motivované sebezpřekonání v důsledku ztrácí legitimitu a motivační sílu – proč se obětovat pro něco, co je v poslední instanci pouhým sebezájmem? A je-li vše redukovatelné na sebezájem, v čem je takový sebezájem zakotven, co na něm může být vlastně *zajímavé*? Tento problém byl identifikovaný už některými pozorovateli ruského hnutí narodníků (jako Dostojevskij, Stěpňak, Camus); lidé, kteří byli ochotni obětovat sebe a zabíjet jiné zároveň přísahají na materialistickou, darwinistickou a ortodoxně zájmovou sociální ontologii – lidé, kteří ve svém jednání absolutizují svůj altruismus, zároveň tvrdí, že celý sociální a patrně i přírodní svět je ortodoxně egoistický. V liberální společnosti se stal tento problém problémem klíčovým, protože tato společnost zdá se vyčerpává rezervoáry neinstrumentálně motivovaného jednání, jež potřebuje, ale zároveň penalizuje a potlačuje – a paralelně po něm vytváří poptávku, která směřuje k neliberálním alternativám.¹⁴

Obrat obou námi analyzovaných autorů ke spirituálnímu horizontu vnímáme jako symptom vážného intelektuálního úkolu: vyprostit rozum

¹⁴ Tento problém adresuje konzervativní tradice a základ pro svou kritiku liberalismu z něj nedávno udělal Petr Drulák: viz Drulák, Petr: *Politika nezájmu*. Praha: Sociologické nakladatelství 2012.

ze zajetí instrumentální a zájmové racionality. Jestliže racionalismus, materialismus a ateismus představovaly důležité emancipační stadium vývoje lidského ducha pro jeho vyvedení z intelektuálně nedostatečných teistických doktrín, zdá se dlouhodobě s krizemi moderny, že i Weberova „železná klec“ instrumentálního rozumu, schopná reprodukovat prostředky a těmito prostředky kolonizovat účely, může představovat další zábranu rozumu a vývoji lidského ducha. Není proto náhoda, že celá řada autorů spojených s radikální politikou i s jejími materialistickými a ateistickými východisky vnímala v reakci na krizi modernity jako inspirativní různé tradice duchovního myšlení a učinila z nich zdroj pro reformulaci své intelektuální tradice (vesměs různých variet marxismu): z myslitelů 20. století můžeme jmenovat Waltera Benjamina, Ericha Fromma či Egona Bondyho. Tato kniha chce pokračovat v tomto úsilí: nesnaží se o návrat před materialismus a racionalismus, ale směřuje k obohacení rozumu spirituálními a imaginativními impulzy duchovního myšlení. Cílem takového snažení není popřít rozum (včetně jeho instrumentální složky), ale dát jeho různým složkám jejich adekvátní místa, zakotvit ho v imaginaci a sebepřekračování.

Klíčovou roli v tomto projektu může sehrát beletrie, která má vlastní možnosti modelovat otevřeně politické i spirituální teorie a domýšlet je do nepravděpodobných, nahodilých, ale přesto možných světů. Pátou motivací pro srovnání Dugina a Beye je právě vztah ke krásné literatuře. Nejen že jejich texty usilují o silný literární výraz, jehož neobvyklost a síla přesahuje běžnou míru slovesné odvahy v politické esejistice, ale jejich teorie mají také řadu literárních paralel.

Ve vztahu k politice a spiritualitě i v důrazu na beletrii do značné míry následujeme obrat k „bratrství“ u Petra Druláka, které je rovněž zakotvené v mystice a otevírá se jiným zkušenostem, včetně umění.¹⁵ Drulákův přístup, který zaslouží obdiv za intelektuální odvalu, s níž uchopil problematiku cizí, ba vysmívanou ve společenskovědním kontextu, zároveň poukazuje k problematickým momentům podobného dialogu politické teorie či společenské vědy na jedné straně a spirituální zkušenosti či umělecké tvorby na straně druhé. Základním zdrojem těchto problémů je patrně to, že politická teorie či společenská věda směřuje k obecnému pravidlu vykazatelnému rozumem, který si pro sebe nárokuje objektivitu, zatímco mystická zkušenost či umělecká tvorba směřuje k subjektivnímu

¹⁵ Viz tamtéž a také Drulák, Petr: *Umění, mystika a politické jednání*. Praha: Novela Bohemica 2016.

a často záměrně nezobecnitelnému. Toto napětí, které se v Drulákových textech někdy objevuje i na úrovni jazyka, je patrně neodstranitelné, propast mezi těmito dvěma (respektive čtyřmi) režimy pravdy nelze natrvalo symetricky přemostit jakýmkoli metajazykem nebo intelektuální stavbou. Je ale v našem zájmu vždy znovu tuto propast přehodnocovat a překračovat situačně, pootevírat tyto jazyky k tomu, aby se dokázaly dorozumět a s vědomím rizika si od sebe vypůjčovat.

Úkladné čtení

„jen lichá a levá úleva
se vylévá
že slovo k slovu přileze
hra při níž poražený
vyřízne srdce z vítěze“

Lubor Kasal

V jistém smyslu můžeme oba autory pokládat za nepřijatelné a „překonané“ (pokud by sám pojem překonanosti neimplikoval poněkud – paradoxně řečeno – překonaný pokrokářský horizont), vyjadřující iluze doby v jejich absolutizaci a tedy nepřijatelnosti. Dugin představuje návrat mýtického myšlení. Ztělesňuje to, čeho se obávali levicovní kritici postmoderny, když varovali, že dekonstrukce moderního rozumu a nerozhodnutelná pluralita narativů otevírá dveře autoritářským verzím politiky identity obecně a krajní pravici, náboženskému fundamentalismu a rasovým, kulturním, nacionálním či regionálním partikularismům konkrétně. Bey zase může být snadno a právem čten jako defenzivní reakce radikální politiky na konec modernity a triumf neoliberalismu; jako rezignace na společenskou změnu celku nahrazenou časově i prostorově omezenými extázemi částí a jako nahrazení politiky zábavou.¹⁶ Oba jsou ve svém celku nepřijatelní, ač každý jinak – a pokud se udržuje, nebo v případě Dugina dokonce posiluje jejich vliv, můžeme tomu rozumět jako situaci, kdy „*mrtvý chytá živého*“ a politické koncepce vyjadřující ducha odcházející doby „*tíží mozek živých jako můra*“.¹⁷

¹⁶ Pro obdobnou kritiku formulovanou obecněji a neadresovanou Beyovi viz Heath, Joseph; Andrew Potter: *Kup si svou revoltu*. Praha: Rybka 2012.

¹⁷ Marx, Karel: *18. Brumaire Ludvíka Bonaparta*. Praha: Svoboda 1978.

Moment pravdy své epochy, který vyjadřují, nicméně nemůžeme přejít. I pokud chceme historizovat devadesátá léta,¹⁸ nemůžeme popřít, že se jedná o epochu, z níž jsme vzešli a přinejmenším z poloviny v ní ještě jsme. Ta druhá polovina se přitom zatím jen otevírá na horizontu, její obrysy teprve rozeznáváme (a není to vesměs nic hezkého). A především, tato historizace by neměla být prostým návratem před, analogicky k tomu, co popsal Bernard-Henri Lévy, totiž že mnozí autoři s rétorikou 21. století utloukají poučení z 20. století myšlenkami století devatenáctého.¹⁹ Měla by si odnést nadčasová poučení z časových reakcí předchozí epochy.

Budiž jednomu z autorů knihy dovoleno osobní vyznání. Duginovská část této knihy vychází z osobní změny názoru, z opuštění soukromé verze fukuyamovského konce dějin: v devadesátých letech a na ně navazující dekádě jsem pokládal krajní pravici za fyzickou (a v tomto smyslu někdy i politickou) hrozbu, ale *nikoli* za intelektuální výzvu. Svě kolegy, kteří se krajní pravici věnovali, jsem pokládal za někdy obětavé a někdy lehce perverzní sběratele bizarností, katalogizátory politických UFO a hlídače v extremistické ZOO (srv. třeba takřka jakýkoli text Miroslava Mareše). Se schopností konzervativních a krajně pravicových sil reagovat na krizi se ale definitivně projevilo to, co bylo možné rozeznat už dříve: někteří krajně pravicoví myslitelé představují i intelektuální výzvu, myšlení, které nelze obejít a které nemůže být poraženo vytěsněním nebo výsměchem, což byly standardní zbraně, které vůči němu liberálové a radikální levice používali. Je třeba vzít tuto politickou i intelektuální výzvu vážně a utkat se s ní způsobem, který tomu bude adekvátní.

Utkat se s myšlenkou znamená vystavit se jí, cíleně hledat její silné stránky a nikoli snažit se přechytračit ji nebo ubít údery do slabin.²⁰ Způsoby podobného utkávání není možné stanovit dopředu, jeho vážné pojetí se pozná právě podle určitého stupně otevřenosti, což je přístup, který obsahuje ohromná rizika, jimž se ale v utkání hodném toho jména nelze vyhnout.

Jistou cestu ukázal sám Dugin, když vyzývá k čtení minulých autorů

¹⁸ Srv. Žižek, Slavoj: *Jednou jako tragédie, podruhé jako fraška aneb Proč musela utopie liberalismu zemřít dvakrát*. Praha: Rybka Publishers 2011; Barša, Pavel: *Impérium lidských práv*, příspěvek na VI. Kongresu českých politologů, Praha 2015; Kopeček, Michal; Weislik, Piotr (eds.): *Thinking through transition: liberal democracy, authoritarian pasts, and intellectual history in East Central Europe after 1989*. Budapest – New York: CEU Press 2015.

¹⁹ Lévy, Bernard-Henri: *Sartrovo století*. Brno: Host 2003.

²⁰ Srv. Gramsci, Antonio: *Sešity z vězení*. Praha: Československý spisovatel 1959.