



Adam Borzič
Olga Pavlova
Ondřej Slačálek

PROROCI POST- UTOPICKÉHO RADIKALISMU

ALEXANDR DUGIN
A HAKIM BEY

VYŠEHŘAD

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 sebepromyšlení z odstupem a k zásadnější změně. Zároveň s nástupem postutopického věku jako kdyby společnost ztratila určitý typ energie, který je s tímto sebepromyšlením 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 pravíci a levíci).

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 pastiše, 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 změť 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 jejich možnost.

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 klíčovitost 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 relihozity, „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 nejuznejší koncepty politiky jsou v poslední instanci vztažené k sebezájmu skupiny (strany, třídy, národa) nebo případně lidstva, opět pojímaného 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 zabít 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 sebezpřekračování.

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.

napříč jejich myšlenkovými kontexty a tradicemi – k „*pravivovému čtení Marxe a levicovému čtení Evoly*“.²¹ To, co je u Dugina spíše deklarací, představuje přitom v nedávných i dávnějších dějinách myšlení reálnou praxi – ať už jde o pravivové a nacionalistické čtení Schmitta řadou autorů v čele s Mouffe, o pravivové/ nacionalistické čtení postkoloniální teorie a jmenovitě Saida Ewou Thompson, či o levicové čtení Hegela a liberálních ekonomů Karlem Marxem. Číst autora tak, že se vystavíme jeho záměrům a zároveň se pokusíme osnovat jeho text proti smyslu, s nímž byl napsán, představuje úkladný způsob čtení. Právě tento způsob čtení bychom chtěli uplatnit – a vyzývá-li Dugin k pravivovému čtení Marxe a levicovému čtení Evoly, chceme se pokusit o podobný zdánlivý protimluv: emancipační čtení Dugina.

Pokud jde o Beye, zdá se, že dnes nemůže být nevčasnější autor, k němuž se lze vracet. Zejména pokud svou rekonstrukci postavíme na konceptu, který proslul pod názvem dočasná autonomní zóna. Tato idea představuje hrdou afirmaci postrevolučního údělu radikální politiky, nadšené přítakání situaci, kdy radikálové nemohou pomýšlet na společenskou změnu, kdy se rozpadá revolucí inspirovaná gramatika kolektivní akce a společenské sebeorganizace, která byla úběžníkem radikálně levicového myšlení po dvě století od francouzské revoluce.²² Nejsme nyní v situaci, kdy se bolestně ohlížíme po vůli a schopnosti revoluce měnit svět, kdy je tím hlavním, co postrádáme, přítomnost nějakého alternativního horizontu, jaký v minulosti představoval socialistický projekt, a kdy se do role alternativy liberalismu v důsledku impotence radikální levice staví síly stojící proti emancipaci? Bey navíc radikální levici v podstatě depolitizoval, jeho dočasná autonomní zóna je plynulým přechodem mezi radikální politikou, která má vůči celku společnosti jediný vztah (zmizení), a kolektivním hédonismem, jehož je oslavou. Právě tento aspekt radikální politiky, tedy to, že se stala reálných změn nedosahujícím hédonistickým eskapismem, se stal předmětem zásadní politické, ale i etické kritiky: tváří v tvář hloubce problémů a utrpení může být nechtutný pohled na radikální politiku proměněnou v zábavu a ornament.²³

²¹ Dugin, Alexander: *The Fourth Political Theory*. London: Arktos 2012, s. 23.

²² Pro jiná čtení této situace srv. Barša, Pavel; Císař, Ondřej: *Levice v postrevoluční době*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004.

²³ Srv. Judt, Tony: *Zle se vede zemi. Pojednání o naší současné nespokojenosti*. Praha: Rybka Publishers 2013; Keller, Jan: *Posvícení bezdomovců. Úvod do sociologie domova*. Praha: Sociologické nakladatelství 2014; Heath, Joseph; Andrew Potter: *Kup si svou revoltu*. Praha: Rybka 2012.

Tato kritika je do značné míry oprávněná, je ale informovaná přílišnou mírou konzervativismu a nostalgie, ať už pokud jde o akcent na tradiční organizační formy (politická strana), typy aktivismu (mobilizace volební podpory) či typy hodnot (v zásadě protestantské ctnosti, jenže zaměřené nikoli na jedince, ale na společnost či uskupení aktivistů). Jako by se zde opět oproti tezi (hédonismus, depolitizovaný aktivismus, subkultura) stavěla antiteze (politický aktivismus s cílem převzít moc, strany, disciplinovanost), namísto syntézy, která by pochopila to, vůči čemu se vymezuje, jako antitezi předchozího neuspokojivého stavu (který se snaží resuscitovat ve formě prostého regresu) a pokusila se zahrnout její nosná místa do své vlastní myšlenkové i praktické stavby.

K Hakimu Beyovi se proto pokusíme vrátit ve smyslu otázky, v čem ztělesňoval vedle radikalizované verze iluzí i pravdu své doby, v čem je jeho vklad vůči emancipačním myšlenkám nadčasový a umožňuje rozvíjet radikální politiku pro současnost, která se vyhne jak depolitizovanému hédonismu, tak návratu nereflektovaného autoritářství a protestantské morálky.

Knihy je rozdělena na tři části. První sleduje Beye a Dugina jako politické myslitele. To v první řadě znamená vyrovnat se s jejich životopisem jako politických aktérů s nepřehlednými vlivy na jejich myšlení a – zejména u Dugina – s historií aktivismu s pozoruhodnými změnami v postojích. Následuje diskuse jejich klíčových politických konceptů se zaměřením zejména na to, jak oba autoři vnímají a politizují prostor. U Dugina bude představení založeno zejména na tom, jak vymezil svou ideologickou pozici coby „třetí politickou teorii“ vůči liberalismu a jeho dvěma velkými kritikám: komunismu a fašismu. Následovat pak bude analýza toho, jak rozvíjí a aplikuje na současnou materii podněty odvozené z tradice eurasianismu. V případě Hakima Beye se zaměříme na dočasnou autonomní zónu jako na specifickou obnovu utopické energie v prostoru-neprostoru dočasného vychýlení.

Druhá část se zaměřuje na srovnání religionistických a spirituálních východisek obou autorů. U Alexandra Dugina v první řadě kriticky prozkoumá jeho vazbu na tzv. tradicionalismus. Tato snaha je doplněna výrazně kritickým postojem k moderně a postmoderně. Další podkapitoly pojednají Duginův vztah k dalším formám moderního

hermetismu – především k magii Aleistra Crowleyho a tzv. chaos magii. (Právě „hvězda magie chaosu“ se stala poněkud paradoxním symbolem Duginovy spirituality.) V případě Hakima Beye budeme analyzovat jeho pokus o tzv. koherentní hermetickou teorii, která se snaží integrovat hermetickou tradici, hlubinnou ekologii a radikálně emancipační sociální projekty. Beyův „zelený hermetismus“ se opírá jak o tradiční evropské hermetické směry (alchymie, přirozená magie, astrologie) a autority (např. Paracelsus, Giordano Bruno, William Blake, Charles Fourier), tak o mystické formy islámu – především esoterní šiitské a sunnitské súfijské školy. Súfijská mystika je ovšem Beyem reinterpretována dalekosáhle za hranice monoteistického islámu. Dalším výrazným zdrojem Beyovy spirituality je šamanismus, který vnímá jako „jádro“ všech historických náboženství. Právě komunitní aspekty šamanismu, hermetických tradic a súfismu představují pojítko s jeho anarchistickými politickými východy.

Celý text konečně uzavírá část věnovaná literárním paralelám obou myslitelů, tedy autorů, kteří uchopují obdobnou tematiku ve svém literárním díle (zejména Vladimir Sorokin a Viktor Pelevin v případě Dugina a postbeatničtí básníci, Chuck Palahniuk a David Mitchell v případě Beye). Zvláštní důraz je kladen na poslední dystopické romány Vladimira Sorokina (*Den opričnika*, *Ledová trilogie – Led, Cesta Bro a 23000 –*, *Telurie*), které vytvářejí fantaskní pandány politickým vizím ruského postfašisty. Zatímco ozvěny postfašistických myšlenek našly své místo především v ruské postmoderní próze, pirátské a jiné utopie amerického postanarchistického filozofa Hakima Beye mají své protějšky hlavně v poezii. Závěrem následuje srovnání duginovských a beyovských motivů v literatuře a zkoumání míry vlivů politických a náboženských teorií na výstavbu zmíněných fikčních světů.



Děkujeme všem třem recenzentům a také našim přátelům a kolegům Tereze Reichelové, Josefu Šebkovi, Matyáši Křížkovskému, Jakubu Žabovi, Nikolaji Ivaskivovi a Magdaléně Šipce za podnětné diskuse nad různými verzemi rukopisu a Pavlu Baršovi za inspiraci k řadě momentů knihy.

ONDŘEJ SLAČÁLEK

**PEVNINA PROTI
OSTROVU?
PROSTOR
A SVOBODA
V POLITICKÉ TEORII
ALEXANDRA DUGINA
A HAKIMA BEYE**

MÝTUS, GEOPOLITIKA A SUBJEKT U ALEXANDRA DUGINA

Životopisný nástin

Alexandr Dugin definitivně potvrdil svůj status „pochybné hvězdy“ v období rusko-ukrajinského konfliktu, kdy se stal pro část západních médií vysvětlením ruského jednání, a to do té míry, že jej *Foreign Affairs* označily dokonce za „*Putinův mozek*“ a Roman Joch za „*Putinova Rasputina*“.¹ Nijak v tom nepřekážel fakt, že Dugin nikdy nebyl ve formální roli Putinova poradce a vůči ruskému mainstreamu byl spíše v excentrické pozici, z níž ovšem zároveň sdílel, potvrzoval a radikalizoval některé jeho postoje. Spíše než za Putinova Rasputina tak měl možná Joch označit Dugina za Putinova Jocha – muže, který je chvíli veřejným intelektuálem a posouvá hranice přijatelného směrem k brutalizaci a postojům „my versus oni“, chvíli rádcem mocných a chvíli členem či organizátorem okrajových ideologických myšlenkových trustů a nátlakových skupin (a v Duginově případě rovněž bojůvek). Jako každá, i tato paralela kulhá, přesto je to patrně o dost výstižnější než mluvit o Rasputinovi.

To, že se u těchto formulací jednalo o zjevné přecenění, potvrdil následný Duginův akademický pád později v roce 2014, po jeho výzvě k zabíjení Ukrajinců („*Zabíjejte je, zabíjejte je, zabíjejte je. O tom by už neměla být žádná diskuse. To říkám jako profesor*“).² Petici za jeho odvolání z Lomonosovovy moskevské státní univerzity podepsalo deset tisíc signatářů (z velké části studentů), k odvolání posléze v září téhož roku skutečně došlo.

¹ Barbashin, Anton and Hannah Thoburn: Putin's Brain. Alexander Dugin and the Philosophy Behind Putin's Invasion of Crimea, in: *Foreign Affairs*, March 31, 2014, dostupné on-line na <http://www.foreignaffairs.com/articles/russia-fsu/2014-03-31/putins-brain>; Joch, Roman: *Alexandr Dugin, Putinův Rasputin*, dostupné on-line na <http://www.konzervativnilisty.cz/index.php/93-cisla/prosinec-2014/1088-alexandr-dugin-putinuv-rasputin>.

² Dugin, Aleksandr: «Убивать, убивать и убивать!», dostupné on-line na <http://www.youtube.com/watch?v=sX4r1eXpUSI>.

To ale předbýváme na konec příběhu. Zkusme jej projít od začátku, s Duginovým akademickým stalkerem Andreasem Umlandem jako hlavním průvodcem.³

Alexandr Geljevič Dugin se narodil 7. ledna 1962 v rodině důstojníka sovětské vojenské rozvědky GRU, podle různých zdrojů plukovníka nebo dokonce generála; důstojníky měli být už jeho prarodiče i praprarodiče.⁴ Právě toto rodinné zázemí v prostředí ruských siloviků bylo jeho primárním formujícím vlivem. Duginův otec nicméně podle různých zdrojů od rodiny odešel, už když byly synovi tři roky – a ač Dugin začal na otcovo přání studovat Moskevský letecký institut, studia nedokončil. Možná kvůli chabému prospěchu nebo z vlastní vůle – sám ale tvrdí, že to bylo z politických důvodů. Podle jeho vlastního vyprávění jej policie zatkla roku 1983 za zpěv „mystických antikomunistických písní“ v jednom malířském ateliéru, a následně u něj našla zakázanou literaturu, zejména Solženicyna a Mamlejeva.⁵ Podle Clovera fascinoval Dugin moskevskou bohému svými antikomunistickými písněmi už ve svých osmnácti letech – zpíval s kytarou o masové vraždě tisíců komunistů...⁶

Někdy v té době se také Dugin zapojil do tzv. „Južinského kroužku“,⁷ který existoval už od roku 1966, původně právě kolem spisovatele

³ Většinu informací v této sekci budeme čerpat z disertace Andrease Umlanda *Post-Soviet „Uncivil Society“ and the Rise of Aleksandr Dugin. A Case Study of the Extra-parliamentary Radical Right in Contemporary Russia*, z Faculty of Social and Political Sciences of the University of Cambridge 2007, a dále z pozdějších Umlandových článků Aleksandr Dugin's transformation from a lunatic fringe figure into a mainstream political publicist, 1980–1998: A case study in the rise of late and post-Soviet Russian fascism, *Journal of Eurasian Studies* 1(2010), s. 144–152 (ten se s disertací z větší části překrývá, respektive je její zhuťnou verzí) a „Alexander Dugin and Moscow's New Right-Radical Intellectual Circles at the Start of Putin's Third Presidential Term 2012–2013: The Anti-Orange Committee, the Izborsk Club and the Florian Geyer Club in Their Political Context,“ *Europolity: Continuity and Change in European Governance*. Vol. 10. No. 2. 2016, s. 7–31. K Umlandovi budeme proto v této sekci odkazovat jen tam, kde se jedná o sporná tvrzení, která neobsahují jiné zdroje, nebo tam, kde se jedná o jeho vlastní interpretace, přebíráme od něj ale po srovnání s jinými zdroji (Sedwick, Laruelle, Šechovcov, Clover) i další informace.

⁴ Umland, 2007, s. 145.

⁵ Ibid.

⁶ Clover, Charles: *Black Wind, White Snow. The Rise of Russia's New Nationalism*, New Haven: Yale University Press 2016.

⁷ Také „mamelejevský kroužek“, je literární a okultní spolek, jehož členové se původně scházeli v bytě spisovatele Jurije Mamlejeva v Južinské ulici. Mezi známé osobnosti tohoto spolku patřili Jurij Mamlejev, Jevgenij Golovin, Alexandr Dugin, Gejdar Džemal a Igor Dudinskij.

Jurije Mamlejeva (1931–2015), který ovšem roku 1975 nuceně emigroval (posléze učil na Cornellově univerzitě v USA, po návratu do Ruska v roce 1991 patřil k Duginovým spolupracovníkům). Tento kroužek se věnoval mystice, okultismu, magii a alchymii, ale také nostalgii po ruském impériu a konzervativním myšlenkám. Po Mamlejevovi se vůdčím duchem stal literát, překladatel Jevgenij Golovin (* 1936), který Dugina inspiroval a nadchnul přednáškami o eurasijství, hermeneutice a tradicionalismu. Rozehrál ale také jeho temnější strunu – to když v rámci kroužku založil „Černý řád SS“ a sám se nechal oslovovat jako „Reichsführer SS“, přičemž vstupní rituály měly homosexuální a ponižující charakter a více si o nich přečtete v třetí části knihy. Dugin se vedle Golovina a islamisty Gajdara Džemala (1947–2016) stal jedním z neformálních vůdců kroužku.

Vedle okultismu mají aktivity kroužku zřetelný politický rozměr, což se naplno projeví roku 1987, kdy Džemal a Dugin vstoupí na Golovinu výzvu do nacionalistické organizace Pamjať, která do perestrojového Ruska vnese odér dřevní pravoslavné krajní pravice spojené s monarchismem a antisemitismem. Slovy Marka Sedgwicka, který svůj výklad opírá o rozhovor s Duginem, Dugin a Džemal „*doufali, že ovlivní [Pamjať] směrem k tradicionalismu podobně, jako Eliade doufal, že využije Legii Archanděla Michaela v Rumunsku a jako Evola doufal, že využije fašisty, Herrenclub a SS.*“⁸ Těžko říct (stejně jako v případě ostatních zmíněných), do jaké míry se jednalo o pochybnou apologetiku. V následujících dvou letech byli oba členy ústřední rady organizace, ale poměrně brzy se dostali do konfliktu s jejím vůdcem, Dmitrijem Vasiljevem (jak se později ukázalo, spolupracovníkem KGB),⁹ a Pamjať roku 1989 opustili, Dugin svůj odchod odůvodnil mimo jiné nesouhlasem s primitivním antisemitismem organizace. Sám byl Vasiljevem označen za „*židáckého zednáře*“.¹⁰

Podstatnější pro Duginův politický vývoj než epizoda s Pamjaťí byla patrně jeho cesta na západ, kde roku 1990 navázal kontakty zejména s francouzskými a italskými členy sítě „*pravicových gramsciánů*“, Nové Pravice jako de Benoistem apod., kombinující intelektuální verzi krajní

⁸ Sedgwick, Mark: *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, s. 224.

⁹ I Dugin podle Clovera zpětně podezíral Pamjať, že vznikla v zájmu a z iniciativy KGB. Dochované archiválie potvrzují jistý zájem KGB a to, že Vasiljev byl jejím spolupracovníkem, ale také v určitém momentě snahu tajné policie hnutí naopak rozložit. Clover, 2016.

¹⁰ Umland, 2007, s. 101.

pravice s – po svém přizpůsobenou – podobou filozofie tradicionalismu (více o nich v následující sekci). Do Ruska se vrátil s patrným záměrem vytvořit ruskou spojku v jejich síti. V Evropě se také seznámil s belgickým de Benoistovým stoupencem, Robertem Steuckersem, který jako jediný z tohoto prostředí věnoval vážnou pozornost geopolitice, a dále s šířitelem konspiračních teorií Jeanem Parvulescem. Dugin se účastnil také seminářů organizovaných Miguelem Cerranem, stoupencem bizarní teorie o tom, že árijská rasa je potomkem mytických Hyperborejců, kteří jsou mimozemského původu...¹¹

Situace počátku devadesátých let v Rusku mu nahrávala: prudké společenské změny, otevření nových a netušených možností, poptávka po nových informacích, postojích i politických identitách. Ocitá se v podivném ideovém prostředí „vlastenecké“ (nebo též „rudohnědé“) opozice kolem spisovatele Alexandra Prochanova (* 1938), druhdy oficiálního režimního literáta (a podle některých zdrojů také agenta KGB), který se nyní rozhodl kolem svého týdeníku *Den* (později přejmenovaného na *Zavtra*) sjednotit „bílé i rudé“ nacionalisty, tedy spojit nastupující krajní pravici s komunisty, kteří se rozhodli surfovat na nacionalistických a autoritářských náladách. Dugin se stane jedním z nejproduktivnějších a nejvýraznějších autorů *Dne*, a sám se posléze chlubí, že svým nacionalismem výrazně ovlivnil šéfa ruských komunistů a nejvýraznějšího ruského opozičního politika devadesátých let, Genadije Zjuganova.

Vedle snahy působit na tento proud ruské politiky se ale věnuje vlastním aktivitám, které už nemusejí mít podobu snů v malém kroužku, ale mohou působit veřejně. V letech 1988–1991 je šéfem malého nakladatelství EON (které podle všeho také sám založil), a zkraje devadesátých let zakládá „historicko-náboženskou společnost“ Arktogeja (nazvanou podle mýtické severní země a upomínající na bizarní teorii výše zmíněného chilského neonacisty Miguela Cerrana, podle níž je árijská rasa mimozemského původu),¹² která funguje také jako nakladatelství a vydává první Duginovy knihy. V roce 1991 vydá jedno číslo časopisu *Hyperborejec*, ten ale dál nepokračuje. Začne vydávat časopis *Elementy* (zamýšlený jako ruská verze stejnojmenných časopisů západní Nové Pravice; v letech 1992–1998 vyšlo devět čísel) a almanachy *Milyj angel* (s podtitulem

¹¹ Shekhovtsov, Anton: *Russia and Western Far Right. Tango Noir*, London: Routledge 2017, s. 43–45.

¹² Ibid.

„metafyzika, angelologie, kosmické cykly, eschatologie a tradice“; v letech 1991–1999 vyšla celkem čtyři čísla), má pořady o záhadách a spiknutích a okultních jevech v médiích... A zakládá také jakýsi „think tank“ s poněkud bizarním názvem Centrum pro speciální metastrategická studia, který později přejmenuje na Centrum geopolitické expertízy.

Zkraje devadesátých let se Alexandr Dugin stává členem Nacionálně bolševické fronty (od roku 1992; od roku 1994 Nacionálně bolševické strany), pozoruhodného ideologicko-estetického experimentu vzniklého kolem undergroundového spisovatele Eduarda Limonova (* 1943), který se nedávno vrátil z exilu, kde napsal kultovní román *To jsem já, Edáček* (1979). Symbolika hnutí kombinovala estetiku nacismu a staliniismu, doplňovala ji přitom vyzývací erotikou a oslavou násilí. Excentrický koktejl plný provokace a někdy též humoru přilákal k hnutí i další umělce, jako třeba významného punkového hudebníka Jegora Letova (1964–2008) z kultovní postpunkové skupiny Graždanskaja Oborona (Civilní obrana). Hnutí, do jehož časopisu *Limonka* Dugin pravidelně přispíval, získalo popularitu mezi subkulturní mládeží a stalo se hlasem militantní opozice proti Jelcinovi a posléze i proti Putinovi. Někteří „nacbolové“ osvědčili své nasazení i vězením, včetně samotného Limonova (vězněného 2001–2003 za nelegální vlastnictví zbraní, obviněného také z terorismu a přípravy na ozbrojený vpád do Kazachstánu).¹³

V té době se už ale Dugin od svých druhů oddělil. Že jsou neperspektivní, pochopil patrně nejpozději v roce 1995, kdy za ně kandidoval ve volbách do ruské Dumy, ale získal pouhých 0,85 %.¹⁴ Od svých západních vzorů se naučil, že lepší než rozbít si hlavu o zeď v okrajových antisystémových formacích je ovlivňovat ty, kteří mají přístup k moci, a působit na to, co je v dané společnosti bráno jako přijatelné. Západní nová pravice se to částečně naučila od italského komunisty Antonia Gramsciho (boj o hegemonii) a některých trockistických skupin (entrismus, vstupování do masových levicových politických stran ve snaze posouvat je a využívat pro své cíle). A v postkomunistickém Rusku měl Dugin snad až nečekaně mnoho příležitostí. Využil poptávku, která v ruských silových složkách existovala po geopolitickém vědění, které podepře „tvrdými fakty“

¹³ Pozoruhodné osudy této postavy přibližuje „román faktu“, Carrere, Emmanuel: *Limonov*, Praha: Mladá fronta 2013.

¹⁴ Dunlop, John B.: Aleksandr Dugin's „Neo-Eurasian“ Textbook and Dmitrii Trenin's Ambivalent Response. *Harvard Ukrainian Studies* 25/2001/(1), s. 91–127, zde s. 94.