

ERNST BLOCH A OHLASY JEHO FILOSOFIE V ČESKÉM PROSTŘEDÍ

Stanislav Sousedík

Ernst Bloch (1885–1977) byl marxisticky orientovaný německy píšící myslitel, známý dnes hlavně v důsledku svého vlivu na některé směry současné teologie.

Cílem příspěvku, který předkládám, je poskytnout v první řadě českým čtenářům stručný přehled života a myšlenkového odkazu E. Blocha a objasnit na tomto pozadí otázku působení jeho prací v našem prostředí. Protože v tomto svém přehledu věnuji pozornost i Blochově filosofii náboženství, může můj příspěvek být krom toho nápomocen i při studiu theologických děl ovlivněných Blochovým myšlením. Z těch v našem prostředí vyvolaly po roce 1989 určitý zájem příspěvky J. B. Metze a J. Moltmanna.

Biografie

Ernst Bloch pocházel z Ludwigshafenu v Porýní.¹ Doktorátu filosofie dosáhl roku 1908 novokantovsky zaměřenou prací o Heinrichu Rickertovi. Jeho myšlení se rychle vyvíjelo a jeho raná kniha o hlavním hrdinovi německé selské války nazvaná *Tomáš Müntzer jako theolog revoluce* (1921)² již prozrazuje Blochův příklon k marxismu. Když se roku 1933 dostali k moci nacisté, cítil se Bloch, tehdy nezávislý publicista, oprávněně ohrožen (byl židovského původu). Opustil Německo a žil (vždy jen na čas) v různých evropských státech, naposledy v Československu, odkud emigroval pod dojmem stále hrozivější situace do Spojených států.

¹ Literatura o Blochovi je rozsáhlá. Z českých prací upozorňuji na studii: K. Skalický, *Blochova filosofie naděje*, Rychnov nad Kněžnou 1995; a dále na Ernst Bloch, *Filosofie naděje. Výbor z díla*, vyd. J. Bierhanzl a J. Ort, přel. M. Pokorný, Praha 2022 (editoři jsou autory úvodní studie, str. 11–42).

² *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*. Dílo vyšlo poprvé v Mnichově r. 1921; poslední, třetí vydání v nakladatelství Suhrkamp ve Frankfurtu n. M., r. 1969.

Jeho pobyt v Praze, ač nepřilíš dlouhý, nebyl pro Blocha ani osobně,³ ani odborně bezvýznamný. Sblížil se s místními intelektuálními kruhy a měl příležitost zhlédnout zde v Osvobozeném divadle právě tehdy s úspěchem uváděnou hru *Nebe na zemi*. Hru inspirovanou staroanglickou předlohou přetvořili autoři V+W v komedii militantně optimistického ideového obsahu: v jejím hlavním motivu, totiž spontánním zapojení domněle božského do ryze lidského, veskrze pozemského usilování o štěstí, Bloch po právu spatřoval jakousi uměleckou ilustraci myšlenek, které ho tehdy zaměstnávaly (a jež nedlouho poté počal vtělovat do svého hlavního díla nazvaného *Princip naděje*).⁴

K sepsání tohoto svého hlavního díla se Bloch ovšem dostal teprve po emigraci do Spojených států, kde setrval až do konce války. Po jejím skončení Bloch, hlásící se od třicátých let otevřeně k marxismu,⁵ přijal roku 1949 nabídku profesury na univerzitě v Lipsku. Lipsko leželo tehdy v Sověty okupované zóně, jež byla v roce, kdy sem Bloch přišel, právě prohlášena za další sovětský satelitní stát, tzv. Německou demokratickou republiku. Bloch, známý svým (tehdy) kladným vztahem k Sovětskému svazu, byl v Lipsku přijat s otevřenou náručí, a byl dokonce pověřen úkolem založit a řídit časopis *Zeitschrift für Philosophie* (jednalo se o východoněmecký protějšek našeho *Filosofického časopisu*). Duch rigidního marxismu-leninismu, jaký tehdy v NDR panoval, se ovšem svým autoritářským rázem stával intelektuálně živému a nápaditému Blochovi časem stále méně snesitelný. Jeho nechuť velmi vzrostla po vydání prvního dílu jeho trilogie *Das Prinzip Hoffnung* (1954), koncipované během pobytu v Americe. Dílo bylo totiž přijato oficiální východoněmeckou kritikou nevládně, ba přímo nepřátelsky, autor byl podezírán a obviňován z tzv. „revizionismu“ apod.⁶ Jaké měla taková obvinění v komunistických režimech následky, je všeobecně známo. A tak není

³ Blochovi se v Praze narodil jeho prvorozený syn.

⁴ Na Blochův kontakt s Osvobozeným divadlem lze soudit z toho, že od dob jeho pražského pobytu se termín „nebe na zemi“ stává jedním z označení pro ideálně-utopický stav společnosti, k němuž se v jeho pojetí upíná lidská naděje.

⁵ Bloch se přiznal otevřeně k marxismu poprvé v díle *Erbschaft dieser Zeit*, Zürich 1935.

⁶ Z většího počtu nepřívznivých ohlasů, jichž se zde jeho dílu dostalo (srv. sborník: *Ernst Blochs Revision des Marxismus, Kritische Auseinandersetzungen marxistischer Wissenschaftler mit der Blochschen Philosophie*, Berlin, 1957) je asi nejvýznamnější recenze z pera i u nás známého marxisty-leninisty Manfreda Buhra, *Der religiöse Ursprung und Charakter der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1958, č. 4, 576–598.

divu, že Bloch, když byla roku 1961 v Berlíně zahájena stavba známé „zdi“, využil příležitosti (dlel totiž právě v Bavorsku) a přijal nabídku profesury v Tübingen. Ve Spolkové republice jeho rozletu ovšem již nikdo nebránil a Bloch nabyté svobody s velkým úspěchem využil. Vydal zde další dva díly svého *Principu naděje* (takže celé dílo vycházelo mezi lety 1954–1959).⁷ Spis dosáhl ve Spolkové republice a záhy i ve světě značného ohlasu. Oč v této trilogii jde? Pokusím se to zcela krátce naznačit.

Bloch vychází z antropologické teze, že člověk, jaký je, ještě není tím, čím by být mohl a měl. Platí o něm, co ostatně o každé bytosti, že je totiž teprve na konci tím, čím vpravdě je. Nynější stav člověka je tedy stavem jakéhosi „ještě-ne“, stavem bytosti, která teprve má dojít svého završení. To vyvolává v člověku naději. K dosažení onoho završení je ovšem třeba i revoluční lidské aktivity. A to platí nejen o jednotlivci, ale i ve společenském rozměru. Člověk v oblasti myšlení i jednání rozvíjí v čase proces ustavičného sebepřekračování, ustavičného transcendování. Nesměřuje tím však člověk nějak k stavu jakéhosi boholidství, jako je tomu u Hegela? To Bloch odmítá a zdůrazňuje, že v jeho pojetí je „transcendování bez transcendence“.⁸ Chce tím vyjádřit, že člověk nedochází svého naplnění v Bohu (či nějakém obdobném principu duchovní povahy, tedy v transcendenci vertikální), nýbrž že k jeho konečnému sebepřekročení dojde v lidských dějinách, v ryze materiální, světské čili pozemské budoucnosti: Místo o „transcendenci vertikální“ je tedy možno u Blocha mluvit o „transcendenci horizontální“. Lidský život je tedy podle Blocha svou podstatou zaměřen k budoucnosti, lidská bytost, „žije z budoucnosti“. Ale nejen to: očekávání, naděje, ale i každé prosté spění k dosud neuskutečněným možnostem, to vše není jen rysem lidského vědomí, nýbrž – vždy s odpovídající modifikací – základním určením veškeré objektivní skutečnosti.⁹

⁷ Dílo budu v dalším citovat dvojím způsobem: Jednak podle německého vydání: E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I–III, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag 1967 (zkráceně: *Prinzip Hoffnung*). Za druhé podle do češtiny přeloženého výboru z Blochových děl: *Filosofie naděje. Výbor z díla*, přel. M. Pokorný, Úvod. *Utopie mezi realitou a možností* z pera J. Bierhantzla a J. Orta, Praha 2022 (zkráceně: *Filosofie naděje*).

⁸ To však píše nikoli v *Prinzip Hoffnung*, nýbrž ve svém pozdějším spisu *Atheismus im Christentum, Zur Religion des Exodus und des Reiches*, Frankfurt a. M. 1968, str. 10.

⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 5.

Bloch (ostatně obdobně jako Marx) nepopisuje zevrubně, k čemu se lidská naděje vlastně upíná. Bylo by možno říci, že ono „ještě ne“ ho zaměstnává mnohem víc než budoucí „již“. Jisté je, že ono „již“ pro něj (podobně jako u Marxe) znamená určitý v dějinách uskutečnitelný společenský stav, spočívající v lidské emancipaci a svobodě zbavené jakékoli formy odcizení. Karel Skalický, autor výše zmíněné monografie o Blochovi, si dal práci a sestavil jakýsi (jistě neúplný) seznam Blochem pro tento cíl užívaných výrazů. Jsou to zejména: „svět bez zklamávání“, „absolutní uspokojení potřeb“, „mír, svoboda, chléb“, „nebe na zemi“¹⁰ aj. Prozaicky vyjádřeno má být všemi těmito výrazy označeno v podstatě zřejmě totéž, totiž jakýsi ideální socialismus. To je onen cíl, k němuž se tedy podle Blocha lidská naděje nakonec upíná. Otázka, lze-li takového cíle kdy v plnosti dosáhnout, zůstává u Blocha (snad i v důsledku jeho zkušenosti s „reálným socialismem“) otevřena. Na to, jakož i na problém, že se přemnoží lidíti jedinci (možná žádni) onoho „nebe na zemi“ zřejmě nedožijí, neposkytuje Bloch jasnou odpověď. Ne že by o problému smrti nevěděl, uvědomuje si jej, řešení problému je ovšem za hranicemi toho, čeho lze z jeho myšlenkových východisek dosáhnout.

Vraťme se však k Blochovu životu. Velký ohlas, jehož se dílo *Das Prinzip Hoffnung* dočkalo, propůjčil autorovi vážnost, díky níž si mohl dovolit zaútočit na hlavní autoritu dosavadní západoněmecké filosofie, M. Heideggera: Bloch ho před německou akademickou mládeží, na takové výrazivo ještě nezvyklou, úspěšně zneuctíval tím, že o něm mluvil jako „malém buržoovi“, „šosákovi“ apod. Zároveň učil, že „křesťanský utopismus“ (rozuměj: křesťanská eschatologie) je v určitých podobách – totiž ve svých kacířských, nanejvýš chiliastických verzích – slučitelný s marxismem. To, mimochodem řečeno, vysvětluje věc jinak obtížně pochopitelnou, že se totiž v druhé půli minulého století ve Spolkové republice staly hlavním semeništem rychle se šířících marxistických idejí právě některé německé theologické fakulty.¹¹ Je známo, že Bloch náleží

¹⁰ Pokud jde o termín „nebe na zemi“, viz výše pozn. 4.

¹¹ Josef Ratzinger, od roku 1966 profesor katolické theologické fakulty v Tübingenu, ve svých memoárech (J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977*; cituji podle českého překladu, *Můj život*, přel. P. Váňa, Brno, 1999, str. 99 nn.), píše: „V roce 1967 jsme ještě skvěle oslavili 150 let trvání katolické theologické fakulty, ale to byl také poslední akademický svátek ve starém stylu. Jako mávnutím kouzelného proutku se náhle změnil světonázorový ‚vzor‘, z něhož studenti a část docentů vycházeli ve svých úvahách. Jestliže dosud určovala rámec myšlení Bultmannova theologie a Heideggerova filosofie, pak se existencialistické schéma téměř přes noc zhroutilo a bylo nahrazeno marxistickým. V Tübingenu nyní vyučoval Ernst Bloch, jenž zesměšňoval Heideggera jako ‚malého buržoou‘... Exi-

vedle představitelů tzv. frankfurtské školy (Horkheimera, Adorna, Marcuseho) k myslitelům, kteří poskytli ideové pozadí levicově orientované revoltě německých studentů v roce 1968.¹² Revolta byla sice spolkovými úřady po několika měsících po vnější stránce pacifikována, znamenala však přesto v německém společenském a kulturním vývoji přelom trvalého významu.¹³

V letech následujících po vzrušených událostech roku 1968 vydal Bloch ještě několik děl, v nichž filosoficky prohluboval své základní myšlenky vyložené především v *Prinzip Hoffnung*. Z těch děl je v naší souvislosti asi nejdůležitější kniha *Ateismus v křesťanství* (*Atheismus im Christentum*, 1968), o níž se zmíním ještě dále.

Bloch zemřel ve svém dlouholetém působišti, v Tübingenu, roku 1977.

stencialismus se rozpadl a marxistická revoluce vzplanula na celé univerzitě a od základu jí otrásla. Po celá předchozí léta se dalo očekávat, že theologické fakulty se stanou baštou proti marxistickému pokušení. Nyní se stal opak: staly se vlastně jeho ideologickým centrem.“ Pokud jde o tuto Ratzingerovu vzpomínku, poznamenal bych k ní, že jestliže na theologické fakultě v Tübingenu v době Ratzingerova tamějšího působení bylo základem výuky po filosofické stránce dílo Heideggerovo a po theologické Bultmannovo, nezdá se mi náhlé opuštění tohoto filosoficky tak vratkého základu až tak překvapivé.

¹² Bloch udržoval styky s hlavním studentským vůdcem revolty, Rudi Dutschkem (1940–1979). Dutschke Blocha v korespondenci, kterou spolu vedli, oslovoval charakteristicky „Lieber Genosse Bloch“, tj. „milý soudruhu Blochu“. V českém prostředí zaujatém roku 1968 zcela svými vlastními problémy neměla německá studentská revolta téměř žádný ohlas. Výjimkou tu byl J. Patočka, jenž na rozdíl od mladší české generace německé poměry znal a sledoval. Patočka, stoupenec a hlavní propagátor Heideggerovy fenomenologie v našem prostředí, se při německých událostech r. 1968 v podstatě identifikoval s německou studentskou revoltou (srv. J. Patočka, *Intelligence a opozice*, in: týž, *O smysl dneška. Devět kapitol o problémech světových a českých*, Praha 1969). Soudil, že základním motivem tohoto hnutí je „překonání třídního rozporu a vznik jednotné socialistické společnosti“. Nedostatek hnutí spatřoval v tom, že usiluje o pouhou transcendenci společenskou, tj. horizontální, a pomíjí transcendenci vertikální (čímž Patočka nepochybně minil Heideggerovu fundamentální ontologii). Domnívám se, že v tomto bodu Patočka nevystihl hlubší motivy hnutí a vliv, jenž na ně měl právě E. Bloch a představitelé frankfurtské školy. Ideologie německého revoltujícího studentstva byla sice protiheideggerovská, ale nebyla vyhraněně protináboženská. Ani Rudi Dutschke (viz následující poznámku), nebyl, mimochodem řečeno, ateistou hrubého zrna. O tom svědčí nejen jeho kontakty s Blochem, ale např. i – pouze zdánlivě vnější – skutečnost, že jeho ženou se stala studentka evangelické teologie.

¹³ Podrobněji k tomu: A. Valenta, *Německo. Mýtus a realita*, Praha 2018, zejména str. 32–48. Týž, *Německý rok 1968. Předpoklady, průběh a důsledky kulturní revoluce v SRN*, Praha 2021.

Ontologické základy Blochova myšlení

Filosofickým základem Blochova myšlení je dialektický a historický materialismus, co do podstaty nepřilíší odlišný od onoho vyučovaného za minulého režimu na našich středních a vysokých školách.¹⁴ Bloch ostatně sám své stanovisko charakterizuje tu a tam jako „dialekticko-materialistické“.¹⁵ Jedná se tedy o materialismus, nikoli však materialismus mechanický (chápující hmotu jako mrtvý „špalek“), nýbrž historicko-dialektický, přisuzující hmotě (v širokém smyslu, zahrnujícím i společenské bytí) schopnost vyvíjet se od méně dokonalých forem k dokonalějším. Je pravda, že čtenář v Blochových spisech jen zřídka narazí na poučky o dialektice známé dnešní starší generaci z kdysi u nás povinné výuky marxismu-leninismu.¹⁶ Bloch vyniká schopností vyjádřit základní myšlenky těchto tezí vlastním jazykem, vyznačujícím se originálními termíny, působivými metaforami i překvapivými aplikacemi. Čtenářská obec přijala tento nový, svěží a erudovaný způsob výkladu se zájmem.

Blochův neotřelý esejistický výklad filosofických otázek byl úspěšný zejména v oblastech, pro něž byl Bloch svým subjektivním nadáním nejvíce uzpůsoben, tj. v oblasti literární kritiky, muzikologie, estetiky, náboženské psychologie apod. Ne tak účinný byl, podle mého mínění, při aplikaci na jiné filosofické disciplíny, jimž se encyklopedicky založený Bloch ovšem také věnoval. K těm náleží zejména i jeho marxisticky pojatá procesuální ontologie. Zbavíme-li tuto ontologii Blochovy slovní bravury (imitující v této oblasti často Hegelův způsob vyjadřování), zjišťujeme, že se ani ona valně neliší od nauky oné verze marxismu, která byla tradována v oblasti politického vlivu někdejšího Sovětského svazu,

¹⁴ Marxismus tohoto typu budu dále příležitostně nazývat marxismem tradičním. Jeho význačným rysem je lpění na liteře Marxova a Engelsova zralého učení (s pomíjením raných, za života obou autorů nezveřejněných prací Marxových), odmítání potřeby přizpůsobovat toto původní učení dobově změněným podmínkám (odmítání tzv. „revisionismu“). Za další charakteristický rys tradičního marxismu považuji programový objektivismus přerůstající časem až v dílčí projevy scientismu. Významným znakem tradičního marxismu je i tendence přetvořit marxismus v ucelenou, snadno přehlednou soustavu. Tato v podstatě pozitivní tendence (jejíž počátky sahají až k Engelsovi) se v tradičním marxismu stále prohlubuje v důsledku potřeb školské výuky a propagandy. Vývoj směrem k systematizaci nemá u Marxe (který sám ještě netušil, že je „marxistou“) vyslovenou předlohu.

¹⁵ Např. *Princip naděje*, str. 126; *K dialektice nesoučasnosti a povinnosti*, tamt., str. 184.

¹⁶ Formule pocházející z tradičního marxismu však u něj nechybí zcela. O převratu kvantity v kvalitu píše např. v *Principu naděje*, str. 126.

a že tam, kde tuto nauku přesahuje, není konzistence tohoto přesahu s ostatkem soustavy dost jasná. Pokusím se v největší stručnosti naznačit principiální myšlenky této Blochovy ontologie.

Za východisko našeho výkladu přijmeme Blochův pojem okamžiku.¹⁷ Okamžik, chápáný zde jako prvek nějakého časového procesu, nemá o sobě nějaký časový rozměr, nemůže být delší nebo kratší, takže jím samým není ještě uskutečněn nějaký proces. Považujeme-li spolu s Blochem za jsoucí pouze proces, jeví se nám ovšem okamžik jako (obsahově) prázdný a (kognitivně) temný. Okamžik je podle Blocha nicméně vždy „tu“ (Da), tj. má – jak tomu zřejmě máme rozumět – vždy určité časové souřadnice. Vedle tohoto „tu“ (Da) zahrnuje okamžik podle Blocha i jemu protikladné „ne“ (Nicht), rozuměj protiklad. To je zcela v duchu Hegela, u něhož čteme, že „pohybovat se znamená být <v určitém okamžiku> na určitém místě a též opět nebýt, a to obojí zároveň.“¹⁸

„Ne“ je podle Blocha sice temná prázdnota, ale zároveň s tím je i tendencí se z této prázdnoty vymanit, překonat ji.¹⁹ Vždyť „tu“ a „ne“ jako protiklady vytvářejí dostatečnou podmínku pro pohyb k dalšímu o sobě prázdnému okamžiku atd.

V čem spočívá ona výše zmíněná „tendence vymanit se z prázdnoty?“ Je to podle Blocha potence vyvolávající změnu, proces, ovšem pouze v jednotě s objektivním faktorem, jímž je neuzavřená potencialita světa, v němž proces probíhá.²⁰ Bloch přirovnává tuto tendenci k *horror vacui*, tj. k domnělé, starou fyzikou předpokládané tendenci přírody nestrpět prázdný prostor a její potřebě takový prostor ihned zaplnit. Podobně je podle Blocha v okamžiku zahrnuta tendence okamžik překročit, proměnit jej v další okamžik, v proces. Taková je základní myšlenka Blochovy ontologie, jeho pojetí vývoje jako „boje protikladů“. Způsobem výkladu nám Bloch ovšem spíše než Lenina, z jehož *Filosofických sešitů* termín „boj protikladů“ pochází, připomene úvodní pasáže Hegelovy *Vědy o logice* a zde vyložené učení o jednotě bytí a nicoty, z něhož se rodí „Werden“, tj. proces vedoucí k vzniku nového.²¹

¹⁷ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 334 nn.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Dějiny filosofie*, I, přel. J. Cibulka – M. Sobotka, Praha 1961, str. 241.

¹⁹ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, I, str. 343.

²⁰ E. Bloch, *Princip naděje*, str. 137.

²¹ Povšimněme si nicméně, že Hegelovo „nic (nichts)“ nahrazuje Bloch výrazem „ne (nicht)“, a termín „nic“ si, jak uvidíme, uchovává pro použití, pro něž u Hegela není protějšku.

Je zajímavé (a opět zcela v Hegelově duchu), že Bloch tuto svou koncepci uvádí do souvislosti s aristotelským pojmem možnosti (hýlé, latinsky *materia*).²² Tato *materia* může v aristotelismu nabývat formy ovšem pouze působením od ní odlišné účinné a finální příčiny. Ztotožní-li se však tyto příčiny se samotnou materií, jak k tomu podle Blocha v dějinách řada myslitelů došla,²³ dospěje se k podobnému pojetí okamžiku, jaký náš autor zastává. Na jeho výkladu o tomto námětu není sice ani po historické ani po věcné stránce vše zcela jasné, ale pravda přinejmenším je, že hylemorfická nauka je v řešení vzniku nového marxistického pojetí Blochovu blíže než pozdější, na počátku novověku se rozšířivší pojetí mechanistické. Je tomu totiž tak, že v mechanistickém pojetí vše nové vzniká pouze přeskupením starého, takže je „nové“ vlastně jen domněle. V pojetí aristotelského hylemorfismu sice vzniká autenticky nové, toto nové je však vždy potenciálně přítomno v již existujícím, tedy ve „starém“, z něhož je „vyvedeno“ pomocí vnější příčiny. V pojetí dialektickém (Hegelově a odvozeně marxistickém) vzniká ze starého naprosto nové, takže tu vlastně „z méně vzniká více“ (což ovšem implikuje – Hegelem jako princip akceptovanou – kontradikci).

Prozatím jsme si přiblížili tři základní kategorie blochovské ontologie, totiž pojmy „okamžik“, „tu“ a „ne“. Posléze k nim, jak hned uvidíme, přibudou ještě další. K těm (podobně jako k předchozím) získáváme podle Blocha kognitivní přístup prostřednictvím lidské afektivity. Abychom porozuměli, co je např. „tu“ a „ne“, je podle Blocha třeba znát okamžitý prožitek hladu, u jiných ontologických termínů hrají podobnou úlohu další afektivní stavy, např. prožitky sexuální aj. Ale pozor: nesmíme zde zaměňovat prioritu kognitivní s ontologickou. Kognitivně je podle Blocha lidská afektivita sice východiskem (a zároveň kritériem) našeho poznání věcných, na vědomí nezávislých skutečností, ale ontologicky je podle Blocha naše afektivita jejich důsledkem.²⁴

Blochův „okamžik“, o němž jsme jednali v předchozím, si nesmíme představovat jako první okamžik v časovém smyslu. Myšlenka časového počátku světa, jak ji známe jmenovitě z křesťanství, je z rámce Blochovy ontologie nepřekvapivě zcela vyloučena. Slovo „svět“ znamená pro

²² E. Bloch, *Princip naděje*, str. 95.

²³ Podle Blocha představuje jím předpokládaný vývoj aristotelského pojmu „materia“ tato řada post-aristotelských myslitelů: Alexandr z Afrosiady, Avicenna, Averroes, Avicbron, Amalricus, David z Dinantu, Giordano Bruno. Tyto autory Bloch pouze vyjmenovává, analýzu textů a prokázání případné historické souvislosti pomíjí.

²⁴ E. Bloch, *Princip naděje*, str. 85 aj.

našeho autora totéž jako „světový proces“, a ten má podle Blocha svůj „počátek“ v každém okamžiku, či přesněji: v dialektice v každém okamžiku „zakódovaného“ „ne“. Slovo „počátek“ znamená tedy u Blocha sice „prius“, ovšem prius ontologické, nikoli chronologické.

Světový proces je pohyb, jímž se uskutečňují objektivní, reálné možnosti, které před ním každým okamžikem vyvstávají. Dalším termínem Blochovy ontologie je pojem *možnosti*. Této kategorii věnuje náš autor poměrně značnou pozornost: Odlišuje různé významy, jež slovo „možnost“ má, a dospívá tak k tomu, o který mu vlastně jde, což je možnost, jak ji Bloch nazývá, „reálná“. Reálnou možností rozumí takovou, jejímž dialekticky zprostředkovaným uskutečněním vzniká něco nového. Reálných možností je podle Blocha v každém okamžiku světového procesu vždy více. Rozevírají se před ním v průběhu procesu postupně jako vždy nový vějíř. Budoucnost, kterou anticipují, není podle Blocha přísně determinována.²⁵

Světový proces charakterizuje Bloch jako jakési „ještě ne“. „Motorem“ celého tohoto procesu je „ne“ (1), pohyb, jenž je tímto „ne“ vyvolán, jsou dějiny, čili ono zmíněné „ještě ne“ (2), a dovršením je alternativa „vše anebo nic“ (3).²⁶ Světový proces je podle toho tedy udržovaný v pohybu dialektickou negativitou (oním „ne“). Tento proces je podle Blocha něčím „ještě ne“-hotovým, co spěje k určitému svému završení čili k cíli. Jeho dosažením se promění v konečné „již“. V čem však toto „již“ vlastně spočívá? Něco jsem již zběžně naznačil v rámci výše načrtnutého Blochova životopisu, ale nyní, když mluvíme o jeho ontologii, je třeba o tom říci více. Jak jsem již popsal, má proces vývoje světa podle Blocha ne pouze jedno, ale dvojí možné završení, a to buď „vše“ nebo „nic“. Oním „vše“ anticipovaným lidskou nadějeplnou „utopií“ Bloch míní jakousi ideální formu socialismu, jehož povahu blíže určuje pomocí řady jmen: náleží k nim, jak si vzpomínáme, mezi jinými i ono „nebe na zemi“, vyjadřující reminiscenci na Blochův dávný pobyt v Praze. Ostatní jména onoho „vše“ vyjadřují většinou spíše než něco pozitivního pouze odstranění nějaké nedokonalosti, jež do „nebe na zemi“ nenáleží. K tomu typu náleží jména jako např. „svět bez zklamávání“, „blaženost, která tu ještě nebyla“. Jiné (předchozím co do neurčitosti podobné názvy) jsou existenciálně zabarvené výrazy jako „domov, „vlast“ apod. V této nevymezenosti konečného cíle dějin se ovšem Bloch podobá svému učiteli Marxovi, u něhož (kromě obsahově málo vymezeného termí-

²⁵ O kategorii možnosti jedná Bloch ve *Filosofii naděje*, str. 113 nn.

²⁶ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, str. 356.

nu „diktatura proletariátu“) o povaze budoucí společnosti rovněž mnoho nenalezneme. Reálnými otázkami, jež vzniknou po skutečném „převzetí moci proletariátem vedeným komunistickou stranou“, totiž „politickou ekonomikou socialismu“, o níž se tolik (a ne nezajímavě!) napřemýšlel Stalin,²⁷ se Bloch po Marxově vzoru nezabývá.

Důležitější než uvedené je zde pro nás, že ono „vše“ neboli „nebe na zemi“ není podle Blocha jediným možným výsledkem dějinného procesu. Dějinný proces vedle onoho „vše“ může podle našeho autora vyústit také v „totální nic“, tj. v jakousi naprostou a definitivní celospolečenskou katastrofu. Tato dvojitost možného vyústění společenského vývoje je u myslitelů sledujících podobnou myšlenkovou linii jako Bloch něčím ojedinělým. Stoupenci evoluční, procesuální ontologie, Hegel, Marx a konec konců jim ontologickou stránkou svého učení blízký Teilhard de Chardin, nějaké takové alternativní zakončení dějin, ono blochovské „vše“ anebo „nic“ neznají. Všichni jmenovaní sice připouštějí, že ne každý (ne každá společenská skupina) dosáhne cíle dějin, ale k tomu jejímu ztroskotání dojde mimo podstatný směr, jímž dějiny krácejí, a nikoli tak, jako je tomu u Blocha, že jsou totiž oba členy alternativy „rovnomocné“, tj. že tedy ani „vše“, ani „nic“ není vývojovými zákonitostmi preferováno na úkor druhého. Pro tuto svou neobvyklou tezi Bloch, pokud vím, neuvádí argumenty. Jeho teze je z hlediska marxismu nesystémová a je snad ovlivněna Blochovou tendencí přiblížit své myšlení křesťanství (pro něž je alternativní vyústění dějin ovšem charakteristické). Pokusme se nicméně si jeho jistě poněkud zvláštní učení alespoň poněkud přiblížit, a to přihlédnutím k jeho principu „naděje“.

Slovo „naděje“ Bloch přebírá z hovorového jazyka, a považuje proto jeho základní význam za známý.²⁸ To je ovšem správné, připomeňme si přesto, že nadějí míníme běžně jakousi touhu, nikoli však jakoukoli, nýbrž jen touhu po něčem, čeho je pro nějakou překážku obtížné dosáhnout. Naděje je tedy touha spojená s přesvědčením, že se toužícímu přes překážky podaří vytouženého přece dosáhnout. Je-li tomu tak, pak Blochova dějinná naděje na dosažení „nebe na zemi“, nemá-li být pouhou touhou, musí zahrnovat vědomí o existenci překážky bránící dosažení tohoto cíle, jakož i přesvědčení, že se tyto překážky podaří zdolat.

²⁷ Srv. zejména jeho pozdní spis *Ekonomické problémy socialismu v SSSR*, Praha 1953.

²⁸ Bloch se zmiňuje o naději na mnoha místech svého *Principu naděje*, poměrně souvislý výklad o naději a jejích ontologických základech je obsažen v: *Princip naděje*, str. 86 nn.

Posledním, nejhlubším zdrojem všech překážek, jež lidstvu stojí v cestě za dosažením „nebe na zemi“, je možnost nikoli jen dílčího, nýbrž definitivního ztroskotání, ono konečné „nic“: to možná vede Blocha k alternativě, k onomu jeho „vše anebo nic“, do něhož podle něj vyúsťuje dějinný proces. To je ovšem pouhá má interpretační domněnka, pro niž jsem v Blochových textech nenalezl přímou oporu.

Přejdou nyní od ontologie k Blochově historicky mnohem vlivnější filosofii náboženství.

Filosofie náboženství

Zde se jedná o obor, v němž Bloch, jak se domnívám, skutečně myšlenkově přesáhl oficiální verzi marxismu zastávanou jeho východoněmeckými zprvu soudruhy, později podezíravými kritiky a nepřáteli. Tyto přesahy jsou, podle mého názoru, v podstatě dva. Oba spolu, jak uvidíme, sice úzce souvisejí, ale má smysl je odlišovat.

První z těchto přesahů se týká objektivistické povahy tradičního (podle Blocha „vulgárního“) marxismu. Tento typ marxismu popisuje „zákony“ dějinného vývoje jako zákonitosti chování *předmětných* procesů, a to jednak přírodních, jednak společenských. Marxismus toho typu se může dovolávat nejen myšlenkového odkazu Friedricha Engelse, ale i samotného Karla Marxe. Odhlédneme-li totiž od několika jeho antropologických vyjádření z doby jeho mládí,²⁹ z počátku čtyřicátých let (vyjádření, na něž ve svém pozdějším vývoji již nenavazoval), je patrné, že Marx spolu s Engelsem mluví o otázkách společenského vývoje jako o objektivních skutečnostech. Marx i ve svém vrcholném období mluví spolu s Engelsem o budoucí beztřídní společnosti, jež je cílem dějinného vývoje, jako o výsledku určitých objektivních dějinných zákonitostí: působení těchto zákonitostí dokumentují oba myslitelé analýzami proběhnuvších či probíhajících dějinných procesů, ilustrují je statistikami atd. Jejich postup je objektivistický. Ani Engels, ani Marx by jistě nepopřeli, že vyhlídka na konečnou fázi lidských dějin může vyvolávat – a občas snad i vyvolává – v příslušnících znevýhodněných společenských skupin určité pozitivně prožívané subjektivní stavy, jmenovitě naději. Na druhé straně se ovšem ani Marx, ani Engels v důsledku svého objektivistického zaměření analýze této naděje, jako subjektivního stavu lidského vědomí,

²⁹ Mám zde na mysli ovšem především jeho *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844*, Praha 1961.

nevěnovali: nepovažovali to v duchu své doby za „vědecké“. Novinka, s níž Bloch přichází, spočívá v tom, že ukazuje, že vědomé stavy, jako je „naděje“, nejsou pouhou součástí objektivně popsateľné „nadvstavby“, nýbrž něčím odlišným, co je nicméně přesto možno a záhodno filosoficky zkoumat. Prostá lidská naděje, latinsky *spes*, se proto podle Blochova mínění musí proměnit ve filosoficky analyzovanou naději, čili (jak to Bloch vyjadřuje parafrází Mikuláše Kusánského) v „naději poučenou“, ve *spes docta*. A co je tu řečeno o naději, platí *mutatis mutandis* i o dalších subjektivních stavech lidského vědomí provázejících objektivní poznání přírodní a společenské reality. Tuto realitu a objektivní „zákonitosti“ jejího vývoje Bloch nepopírá, spíše se ji pokouší doplnit o novou perspektivu. „Studeným“ skutečností (či spíše tomu, co je za skutečnosti v marxismu považováno) se tím u Blocha dostává emotivního, existenciálně zabarveného, „rudého“ doprovodu, jenž objektivní skutečnosti neruší, ale činí je zajímavějšími, příp. žádoucnějšími. Bloch sám nazývá tento nový způsob uvažování „horkým“ nebo „rudým“ směrem marxismu.³⁰ V této subjektivizaci tradičního marxismu spočívá, jak se domnívám, Blochův první přesah předchozí marxistické tradice.

Blochův východoněmecký marxistický kritik, i českému čtenáři známý Manfred Buhr, poukazuje ve své často citované recenzi Blochova díla *Das Prinzip Hoffnung*³¹ mimo jiné na to, že se Bloch svou analýzou naděje vlastně blíží křesťanský orientovaným náboženským myslitelům, z nichž Buhr uvádí Gabriela Marcela³² a Josefa Piepera.³³ To je věcně správné upozornění, protože určitá obdoba Blochových analýz s existenciálně zaměřenými pozorováními je vskutku zřejmá. Tato skutečnost nás však již přivádí k druhému Blochovu *přesahu tradičního marxismu*. V čem spočívá ten?

Tradiční marxismus hodnotil náboženství, jak všeobecně známo, v podstatě většinou negativně. Marx sám vycházel v té věci především z Feuerbacha, jehož filosofii náboženství (*Podstata křesťanství* vyšla poprvé r. 1841) zprvu bezvýhradně přejal. Považoval původně vykořisťování (tj. odcizování plodů lidské práce) a náboženství (odcizování lidské podstaty tím, že ji člověk promítá do Boha) za dvě nezávislé

³⁰ E. Bloch, *Princip naděje*, str. 93.

³¹ Viz pozn. 6.

³² Srv. G. Marcel, *Nástin metafyziky a filosofie naděje*, in: Gabriel Marcel, *K filosofii naděje*, přel. M. Žilina – V. Dvořáková, Praha 1971, str. 87–132.

³³ J. Pieper, *O víře. O naději. O lásce*, přel. J. Frei, Praha 2018.

a – abych tak řekl – „paralelní“ formy odcizení.³⁴ Záhy však toto pojetí opustil a zapustil problematiku náboženství hlouběji do své historicko-materialistické dějinné koncepce: Přisoudil totiž v porovnání dvou forem odcizení primát vykořisťování, a pokud jde o náboženské odcizení, pochopil je jako jeho pouhý důsledek. To jsou známé věci. Důležité, ale méně známé je však v naší souvislosti něco jiného. Pokud jde o Feuerbacha, je pro něj charakteristické, že při svých analýzách křesťanství nepostihl zásadní význam, jež v tomto náboženství má jeho eschatologická stránka.³⁵ Tu pak pod jeho vlivem nedoceníl v oblasti své vlastní filosofie náboženství ani Marx: náboženství tak zůstalo v jeho pojetí pouhým únikem z neutěšené společenské situace do oblastí zásvětní fantastiky.³⁶

Zde musím ovšem upozornit, že Marx z podstatnějšího hlediska fascinaci židovsko-křesťanskou eschatologií neunikl, naopak jí – bezděčně – zcela podlehl. Nepochopil ji však jako nauku náboženskou, nýbrž ji pojal jako nauku „vědeckou“ a v modifikované podobě ji zabudoval přímo do své vlastní teorie: vždyť i u Marxe jde přeci v podstatě o osvobození člověka, o jeho „spásu“. Vzpomeňme (bylo na to již vícekrát různými autory upozorněno), že proletariát je v Marxově pojetí subjekt, jenž je (na rozdíl od jiných tříd) prost prvotního hříchu vykořisťování, a je proto s to přinést svým utrpením na konci dějin definitivní osvobození ode všech forem odcizení. Je patrné, že u Marxe je židovsko-křesťanská eschatologie modelem jeho vlastní nauky. Paradoxem je, že právě tento myšlenkový motiv převzatý očividně z náboženství, (onoho „opia lidu“), bude pozdějšími Marxovými stoupenci nazýván právě „vědeckým“ komunismem.

Na toto zde však upozorňuji jen mimochodem, není to tady mým námětem. V nynější souvislosti je důležité něco jiného, že si totiž Marx

³⁴ Anebo přinejmenším jako dvě formy odcizení, jejichž vzájemný vztah zatím neřešil. Tak tomu je v raných Marxových spisech *Ke kritice Hegelovy filosofie práva* (1843, 1844) či ve spisu (jehož spoluautorem je F. Engels) *Svatá rodina* 1844. K posunu v Marxově myšlení dochází teprve o něco později, během jeho bruselského pobytu. Patrné je to zejména z jeho známých *Tezí o Feuerbachovi* koncipovaných r. 1845 právě v Bruselu.

³⁵ Souviselo to zřejmě s tím, že ani theologie jeho doby nevěnovala eschatologii zaslouženou pozornost. K pochopení významu eschatologie pro autentické křesťanství došlo teprve s vystoupením J. Weissse (jehož dílo *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* vyšlo ovšem teprve r. 1892).

³⁶ A. Cornu, *Karl Marx: L'Homme et l'oeuvre: De l'Hégélianisme au matérialisme historique (1818–1845)*, Paris 1934.

při koncipování své *explicitní* filosofie náboženství vlivem Feuerbachovým neuvědomil význam, který má v křesťanství jeho eschatologická perspektiva.

Toto opomenutí nastolilo pro jeho pokračovatele časem otázku, jak posuzovat vůdčí úlohu „náboženské ideologie“ v některých – převážně historických, ale, jak vyšlo časem najevo, i současných – revolučních hnutích, v takových, jež je přes jejich náboženská východiska třeba v rámci historického materialismu hodnotit jako „pokroková“? Náboženství totiž v některých z nich hrálo zřejmě úlohu ideologie vedoucí utlačované sociální skupiny k revolučnímu vystoupení za osvobození. Marx, který se postupně soustředil hlavně na problematiku ekonomickou, tento problém dále neřešil, zato před ním stanul jeho (v jedné osobě) spolupracovník a mecenáš, všestranný Engels. Ten se totiž zabýval mimo jiné i německou selskou válkou, tj. revolučním hnutím německých sedláků z počátku 16. století, které vyvrcholilo jejich ozbrojeným povstáním potlačeným násilně r. 1525. Průběh tohoto povstání (za jeho doby poprvé náležitě historicky rekonstruovaný Wilhelmem Zimmermannem)³⁷ poskytl Engelsovi vděčný námět k aplikaci marxistických zásad na konkrétní historický materiál, především na úlohu, kterou v dění sehrála revoluční levice, v čele s Tomášem Müntzerem (popraveným r. 1525). Müntzer byl ovšem theologicky vzdělaný kněz. Engels hodnotil jeho působení v knize,³⁸ kterou o německé selské válce napsal r. 1850 v Londýně, veskrze kladně. Náboženskou povahu jeho ideologie přitom ponechával celkem stranou. Chápal ji nejvýš jako dobově podmíněné vyjádření revolučních idejí. Formuloval (s průhlednou tendencí uchránit svého hrdinu Müntzera před podezřením, že šířil „opium lidu“) neprokazatelnou a anachronickou hypotézu, že prý byl Müntzer ve skutečnosti panteistou (tedy vlastně ateistou)³⁹ a že své eschatologické představy kázal vzbouřeným sedlákům pouze proto, aby je utvrdil jim srozumitelným způsobem v revolučním odhodlání.⁴⁰ A že si Engels toto přesvědčení natrvalo uchoval, dosvědčují vyjádření obsažená v jeho pozdním dílku *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*

³⁷ W. Zimmermann, *Allgemeine Geschichte des großen Bauernkrieges*, Stuttgart 1841–1843.

³⁸ Kniha byla zveřejněna ovšem teprve r. 1874. Český překlad: B. Engels, *O německé selské válce*, Praha 1950.

³⁹ B. Engels, *O německé selské válce*, str. 47.

⁴⁰ Tamt., str. 98.

z r. 1888.⁴¹ Uvádím tuto skutečnost, abych ukázal, že ani Engels nešel ve věci křesťanské eschatologie za Marxe.

Připomeňme si nyní, že prvním Blochovým významnějším spisem je již výše zmíněná kniha *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* (1920).⁴² Jedná se o dílo vzniklé v době, kdy se Bloch sice ještě nehlásil otevřeně k marxismu, ale zaměření díla je marxismu, jak jsem již upozornil, přinejmenším velmi blízké. Od jeho tradiční podoby se ovšem liší tím – a v tom vidím právě onen druhý bod, v němž Bloch *přesahuje předchozí marxismus* –, že kladně hodnotí některé podoby náboženského, jmenovitě křesťanského myšlení (totiž revoluční eschatologii, chiliasmus). Plyne to již z pouhého názvu uvedeného Blochova díla. To, o čem mluví Engels jen jako „stydlivě“, že totiž hlavní postavou německé selské války byl věřící theolog, se u Blocha stává – jak uvedený titul ukazuje – právě tím hlavním! Jak však Bloch své stanovisko z hlediska svých marxistických principů zdůvodňuje?

Zdůvodňuje je tím, že křesťanství je podobně jako marxismus nese no nadějí v budoucnost, v ono, jak to Bloch později nazval, „ještě ne“. Zde někdo možná namítne, že se ovšem jedná o naději pokaždé jinak motivovanou, jednou, v marxismu, světsky, po druhé, v případě křesťanské eschatologie, transcendentně: vždyť dokonce i chiliasmus přece počítá s myšlenkou Božího zásahu shůry do dějin! To je sice pravda, jenže Müntzer přesto dokázal vést svými chiliastickými vidinami selské masy do revolučních bojů o novou podobu společnosti, společnosti bez majetkové nerovnosti, a tudíž z marxistického hlediska svobodné. Jeho ideologie byla po objektivní stránce ovšem dobově podmíněná, ale její *subjektivní, existenciální* stránka, ona revoluční nadějeplná upřenost k budoucnosti, je akceptovatelná i mimo dobovou formu jejího vyjádření, a tedy i ze soudobého marxistického hlediska. A není proto zásadního důvodu, proč by křesťanství v některých svých podobách nemohlo hrát progresivní úlohu i v jiných historických situacích, ba dokonce za určitých okolností i za našich dob! Vždyť křesťanství a marxismus nesou ve svém jádru obdobný, ne-li v posledku identický existenciální náboj! Blíže to Bloch vysvětluje ve své poslední za života zveřejněné knize nazvané charakteristicky *Ateismus v křesťanství* (*Atheismus im Christentum*, 1968). Zde se pokouší ukázat, že křesťanství je dialektickou jednotou dvou protikladných tendencí. Předně je tu křesťanství orthodoxní, učící

⁴¹ B. Engels, *Ludvík Feuerbach a vyústění klasické německé filosofie*, přel. L. Štoll, Praha 1950, zejména str. 57 nn.

⁴² Viz pozn. 2.

závislosti člověka na Bohu a naději na „nebe na nebi“. Tato verze křesťanství ovšem nenapomáhá emancipaci člověka, naopak, je jeho brzdou. „Naděje“, o níž mluví orthodoxie, není podle Blocha ostatně ani pravou nadějí, je prý spíše pouhým neochvějným spoléháním (Zuversicht), tj. pasivním, individualistickým spoléháním na milost a posmrtný život. Vedle orthodoxie existuje však podle Blocha ještě jiná podoba křesťanství. Ta zdůrazňuje eschatologii, a to zvláště v její krajní chiliastické podobě. Zde se jedná o verzi křesťanství zahrnující všelidský, nikoli pouze individualisticky pojatý důraz emancipační. Taková podoba křesťanství je podle Blocha obsažena i v původních, pozdějšími výklady prý překrytých vrstvách biblického textu. K těm původním náleží podle Blocha např. příslib rajskeho hada „budete jako Bůh“ (příslib, který Bloch po Hegelově vzoru chápe veskrze kladně), dále příběh exodu Izraelitů ze země otroctví, Jobovo reptání proti Bohu, hlavně ovšem apokalyptika a židovsko-křesťanský mesianismus. Tyto v bibli obsažené revoluční motivy orthodoxie sice rozmělnjuje, otupuje jejich emancipační osten, ony však přežívají a přicházejí ke slovu v kacířských hnutích, jako je např. české táborství, německá selská válka (a dodejme: jejich současné, hlavně jihoamerické obdoby). Je-li tomu tak, není ovšem z marxistického hlediska třeba náboženství za všech okolností zavrhnout, naopak: křesťanství a marxismus podle Blocha svým způsobem koincidují! Bloch píše:

„Pravý marxismus bere křesťanství vážně, a k tomu nepostačí pouhý dialog, při němž se hlediska s oblibou oslabují a kompromisně uzpůsobují, spíše: když je emancipace trpících a utlačovaných míněna skutečně křesťanský, když hloubka říše svobody zůstane a bude skutečným substantizujícím obsahem revolučního vědomí, pak *aliance revoluce a křesťanství v selských válkách nebude tou poslední*.“⁴³

Dosavadní marxismus tedy podle Blocha může a má v bibli objevit svou vlastní hloubku, a naopak křesťanství v marxismu lásku spojenou s nejvyšším nasazením ve prospěch utlačovaných.

Srovnajme Blochovo stanovisko s tím, jak zdrženlivě hodnotí roli náboženské ideologie ve své *Německé selské válce* B. Engels. Rozdíl je, myslím, zřejmý. Blochův přesah předchozího marxismu spočívá tedy v tom, že uznal, že křesťanské náboženství v některých svých verzích může za určitých podmínek hrát pozitivní („pokrokovou“) úlohu. To je

⁴³ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, str. 256 (překlad K. Skalický).

myšlenka, která se ve starší marxistické tradici v Blochem koncipované podobě neobjevuje.⁴⁴

Ohlasy Blochovy filosofie v českém prostředí

Po komunistickém převzetí moci v únoru 1948 stanuli naši tehdejší marxističtí filosofové před úkolem vyrovnat se s fenoménem hnutí ve srovnání s německou selskou válkou o století starším, totiž s husitstvím. Měli na co navazovat: k řešení tohoto úkolu přistoupil totiž již před tím koncem třicátých let komunistický teoretik Kurt Konrad (1908–1941). Konrad (vlastním jménem Beer) byl podobně jako Bloch židovského původu, nepodařilo se mu však na rozdíl od Blocha včas uniknout. Zahynul tragicky – jako jedna z vůdčích intelektuálních postav meziválečného českého komunistického hnutí – v nacistickém vězení v Drážďanech. Jeho příspěvky k husitské problematice (přesto, že jsou dochovány převážně jen v náčrtech a zlomcích připravovaného syntetického díla)⁴⁵ obsahují originální nástin celkové koncepce marxistického pojetí husitského revolučního hnutí. Na ně mohli v „příznivějších“ podmínkách padesátých let navázat představitelé tehdy nastupující komunistické generace, filosof Robert Kalivoda,⁴⁶ historik Josef Macek, částečně Milan Machovec aj. Pokud jde o Konrada, nejde v pojetí úlohy náboženství za stanovisko, jež jsme poznali u B. Engelse (Blochovo dílo Konrad kupodivu nezná, či se jej alespoň nedovolává). Poněkud dále došli, opět nezávisle na Blochovi, Konradovi pokračovatelé z 50. a 60. let minulého století, zejména R. Kalivoda.⁴⁷ Ani Kalivodovy příspěvky z této doby nepřekračují však Engelsovo pojetí: charakteristicky se i u Kalivody objevují spekulace o pantheizujících názorech zastávaných údajně přísluš-

⁴⁴ Za její, ovšem poněkud zkarikovaný, ohlas lze považovat u nás kdysi příkazem „shora“ založené hnutí tzv. vlasteneckých kněží, motivované údajně odporem k „vysoké církevní hierarchii“.

⁴⁵ Tyto zlomky a náčrtky připravovaného díla byly vydány in: K. Konrad, *Husitská revoluce*, Praha 1964.

⁴⁶ R. Kalivoda mluví v předmluvě k svému hlavnímu dílu *Husitská ideologie* o vědeckých zásluhách K. Konrada s velkým uznáním a své dílo dokonce památce K. Konrada věnoval.

⁴⁷ R. Kalivoda, *Husitská ideologie*, 1. vyd. Praha 1961; druhé, přepracované vydání: *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, Köln a. R. 1976.

níky plebejského křídla husitské revoluce.⁴⁸ Ani v německé verzi tohoto díla, které vyšlo v r. 1976, se jeho názor v tom bodu nemění. Co do svého celkového rázu je Kalivodův příspěvek v podstatě reinterpretací Palackého a zejména Masarykova „smyslu českých dějin“ pojmovými prostředky tradičního historického materialismu. Ne-blochovský smysl mají i pozdní, již po převratu (1989) vydané Kalivodovy poznámky o dějinně neměnné „antropologické konstantě“.⁴⁹ Podle Blochova hegelizujícího pojetí člověk svou podstatu v dějinách dialektickým procesem teprve získává.⁵⁰

Z uvedeného uzavírám, že Blochův myšlenkový příspěvek v tom, čím přesahuje starší marxistickou základnu, neměl při výkladu husitské ideologie v českém marxismu přímého ohlasu. Jinak je tomu v oboru systematického myšlení. Zde byl Blochem, ale jen nepřímo, prostřednictvím E. Fromma ovlivněn M. Machovec (1925–2003), jenž z myšlenek těchto autorů, z jejich přesvědčení o principiálním souznění marxistického a křesťanského humanismu, čerpal povzbuzení k zahájení marxisticko-křesťanského dialogu v našem prostředí. Filosofický výtěžek těchto rozhovorů byl sice nevelký, ale cenné bylo, že obrušovaly poněkud hrany náboženského pronásledování v dobách minulého režimu velmi důsledného a (hlavně v počátcích) i nelítostně krutého. Svá teoretická východiska vyložil Machovec ve své, v zahraničí velmi úspěšné knize *Jesus für Atheisten* (poprvé 1972 německy, poté častěji v početných cizojazyčných vydáních). Kniha byla vydána po převratu i v českém znění pod názvem *Ježíš pro moderního člověka* (1990). České znění bývá považováno ze překlad díla zveřejněného německy, což však (jak naznačuje již sama změna názvu) neodpovídá skutečnosti.

⁴⁸ O filosofickém (v širokém smyslu) smýšlení této společenské skupiny se nedochovaly žádné prameny, úvahy o jeho povaze jsou u Kalivody odvozovány více méně a priori. Pantheismus je vlastně atheismus. Připsat nějaké skupině „pantheizující“ přesvědčení znamená tolik jako popírat, že je ve svých projevech motivována nábožensky.

⁴⁹ R. Kalivoda, *Moderní duchovní skutečnost a marxismus*, Praha 1968; Kalivodovo mínění o „antropologické konstantě“, která se v dějinách nemění, znamená podle mého osobního přesvědčení vykročení správným směrem, tj. od dialektiky k „analektice“ tj. k metafyzice.

⁵⁰ Diskuse o tom, jak Marx chápe antropologickou problematiku, se rozvinula teprve po prvním zveřejnění jeho *Ekonomicko-filosofických rukopisů* r. 1932 (v tomto raném spisu totiž Marx jedná mimo jiné i o „das menschliche Wesen“, tj. o „podstatě“ čili „přirozenosti“ člověka). Diskusi zahájil Herbert Marcuse, jenž v ní spolu s Erichem Frommem hájili stanovisko blízké Kalivodovu.

V české verzi již autor nevystupuje jako marxista.⁵¹ To lze jistě jen stěží považovat za nějakou „drobnou úpravu“ textu. Vedle Machovce narážíme na motivy Blochovi blízké u známého marxisticky zakotveného V. Gardavského (+1978).⁵²

Z toho, co bylo řečeno, plyne, že během svého života byl u nás Bloch v důsledku svého rozchodu s oficiálním marxismem-leninismem nežádoucím, a proto i málo citovaným autorem.⁵³ Teprve po převratu byla o něm roku 1995 publikována drobná monografie theologa Karla Skalického. Jeho příspěvek vzešel ovšem nikoli z podnětů domácích, nýbrž na základě autorovy znalosti soudobého myšlenkového kontextu zahraničního (autor působil do r. 1989 na Lateránské univerzitě v Římě). Snad proto byl ohlas tohoto o sobě cenného dílka v době vydání, pokud vím, poměrně malý. Teprve o dost později, r. 2017, naznačuje sborník (J. Mervart, I. Landa) *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu v Československu* probuzení domácího zájmu o Blochův myšlenkový odkaz. O něm svědčí i záhy poté (r. 2018) zveřejněný časopisecký příspěvek Martina Bojdy.⁵⁴ Vlna zájmu prozatím vyvrcholila v r. 2022 zveřejněním překladu výboru z Blochových spisů, především ze stěžejního autorova díla, *Filosofie naděje* (přel. M. Pokorný). K tomuto překladu je na úvod připojena i důležitá biografická, zároveň však – na stupni k svému úkolu přiměřeném – i ideově pojatá studie o Blochovi z pera Jana Bierhanzla a Jakuba Orta.

⁵¹ Viz M. Hauser, *Traumatické jádro marxisticko-křesťanského dialogu*, in: I. Landa – J. Mervart, *Proměny marxisticko-křesťanského dialogu*, Praha 2017, str. 313–332. Hauser se domnívá, že se Machovec s marxismem posléze rozešel. Na základě osobních kontaktů, které jsem v devadesátých letech s prof. M. Machovcem měl, se kloním k názoru, že zcela upřímným marxistou Machovec vlastně nikdy nebyl. Svůj rozchod s katolicismem a příklon k marxismu po druhé světové válce mi vysvětlil tím, že prý nesnesl myšlenku, že by jeho nadání zakrnělo někde v ústraní (k čemuž by, dodávám, velmi pravděpodobně vskutku došlo, kdyby se byl býval rozhodl jít jinou cestou).

⁵² V. Bartoš, *K předpokladům marxistického universalismu v díle Vítězslava Gardavského*, tamt., str. 231–244.

⁵³ Ojedinělou výjimkou je tu krátký příspěvek L. Hejdánka, *Myšlení naděje*, in: *Křesťanská revue*, 33, 1966, str. 157–161.

⁵⁴ M. Bojda, *Dějinnost a humanita v Blochově verzi marxismu*, in: *Ostium*, 14, 2018, č. 3.

Hans Jonas jako kritik Blochova díla

Uvážíme-li, že působení Blochova díla v českém prostředí nebylo příliš silné, nepřekvapí nás, že u nás dosud nedošlo k soustavnější kritice jeho myšlenkového odkazu.⁵⁵ Filosoficky významné kritiky Bloch ovšem měl, nikoli však u nás, nýbrž v zahraničí. Nemám tu na mysli nepřátelská vyjádření formulovaná na Blochovu adresu v bývalé Německé demokratické republice (ač i v nich se nacházejí tu a tam postřehy, nad nimiž bychom neměli vždy jen mávnout rukou), nýbrž zvlášť proti jeho *Principu naděje* namířenou knihu židovského myslitele německého původu Hanse Jonase (1903–1993), nazvanou příznačně *Princip odpovědnosti*.⁵⁶ Jonas připomíná, že začátkem novověku vedla nespokojenost s dosavadní, pouze kontemplativní přírodní filosofií k požadavku nové vědy, jež by o přírodě nejen spekulovala, ale poskytla člověku svými poznatky nástroje k ovládnutí přírodních sil a jejich využití ve prospěch lidstva. Myšlenka takové účinné vědy (Jonas o ní mluví zkratkovitě jako o „Baconově programu“) měla v následující době, v době evropské moderny netušený úspěch, úspěch tak veliký, že přivedl člověka až k narušení rovnováhy mezi ním a přírodou, k oné neblahé disbalanci hrozící dnes nedozrnlivými důsledky.

Význačnou součástí „Baconova programu“ („programu moderny“, jak bychom dnes řekli) byl podle Jonase i marxismus, který tento program se samozřejmostí převzal, a v jeho rámci doplnil, co v něm chybělo v oblasti sociální.

V současnosti však byla moderna opuštěna a její ideály se dnešním lidem zdají z velké části pouhou iluzí. Spolu s modernou padá ovšem i marxismus, jenž je jednou z jejích charakteristických součástí. Marxistické naděje v budoucnost, jak je formuloval E. Bloch, jeví se dnes svou bezstarostností o reálnou budoucnost lidstva jako zpozdlilé. Ve vztahu k budoucnosti je dnes podle Jonase třeba nikoli planých „nadějí“, nýbrž „odpovědnosti“. Místo „principu naděje“ je třeba nastolit „princip odpovědnosti“. Z Jonasova stanoviska se Blochův koncept nejeví jako úsvit budoucnosti, nýbrž spíše jako pozdní projev dnes již uzavřené minulosti.

⁵⁵ Několik kritických poznámek z theologického hlediska formuloval k Blochovu dílu ve své výše zmiňované monografii (viz pozn. 1) K. Skalický, rovněž M. Bojda formuluje ve svém článku (viz. pozn. 52) in margine několik výhrad.

⁵⁶ Jonasova kniha *Das Prinzip Verantwortung* vyšla poprvé v německém znění r. 1979. Českému čtenáři je dostupná v překladu pořízeném B. Horynou a Z. Bíglem, *Princip odpovědnosti*, Praha 1997. K problematice Jonasovy filosofie srv. W. Drozenová, V. Šiměk, *Filosofie Hanse Jonase*, Praha 2019.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Artikel bietet einen synthetisch konzipierten Überblick über Leben und Werk des deutschen, marxistisch orientierten Denkers Ernst Bloch. In diesem Rahmen versucht der Autor zu ermitteln, womit sich Blochs Marxismus-Konzeption vom Marxismus sowjetischer Prägung unterscheidet. Er sieht den Unterschied in Blochs Betonung der strukturellen Ähnlichkeit zwischen christlicher und marxistischer Eschatologie. Für Bloch ist dies der Ausgangspunkt für eine positivere Einschätzung der Rolle von Religion, insbesondere des Christentums (vor allem in seinen evolutionär-chilastischen Formen), in Geschichte und Gegenwart. Der Artikel enthält zudem ein Kapitel über die Übernahme von Blochs Denken im tschechischen marxistischen Milieu, und eine kurze abschließende Betrachtung der von Hans Jonas formulierten Kritik an Blochs Werk.

SUMMARY

The article contains a synthetically conceived outline of the life and work of the German Marxist-oriented thinker Ernst Bloch. In this framework, the author attempts to establish in what respects Bloch's conception of Marxism differs from Soviet-type Marxism. The difference is found to consist in Bloch's emphasis on structural similarity between Christian and Marxist eschatology. For Bloch, this is the starting point for a more favorable assessment of the role of religion in general, and Christianity in particular (especially in its evolutionary-chilastic forms) in history and in the present. The article also contains a chapter on the response of Bloch's thinking in Czech Marxism and a brief concluding reflection on the criticism of Bloch's work formulated by Hans Jonas.