

Horyna, Břetislav

Koncepce "nové mytologie" v Herderově dialogu Iduna

Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity. B, Řada filozofická.
2002, vol. 51, iss. B49, pp. [5]-34

ISBN 80-210-2815-7

ISSN 0231-7664

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106296>

Access Date: 29. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

BŘETISLAV HORYNA

KONCEPCE „NOVÉ MYTOLOGIE“ V HERDEROVĚ DIALOGU IDUNA

και φιλομυθος ο φιλοσοφος πως εστιν
Aristoteles, *Met.*, 982b, 18

Možnost nové mytologie, v níž končí 18. století začalo nahlížet kulturní prvek nezbytný k pochopení nově vznikající moderní společnosti a k její reorientaci na hodnoty, jež by zaručily individuální srozuměnost s modernistickými proměnami, byla dobově diskutována z mnoha zorných úhlů, mezi nimiž však ústřední postavení měly dva. První se soustředil na vědecké pojetí mýtu a vedla ho otázka, jak může moderní epocha rozumět starým mýtům. Pro 18. století je charakteristické, že propadlo v tomto ohledu jisté mýtománii. Pěstovalo homérské kultury, jejichž vliv je zřetelný dokonce i v kulturním a společenském životě, kde mu nejucelenější formu dal Fr. Schiller ve svých „Bozích Řecka“.¹ Vznikající mytologická hermeneutika rozvíjela analytické klasifikační postupy nakládání s mýty, jejichž cílem byla systematická „nauka o bozích“ budovaná jako „památník starověkého umění“, v kterém by bylo možné kdykoli nahlédnout „podstatu božství“. V tomto prvním ohledu se tak utvářelo pojetí mytologie jako sekundární, spíše pomocné konstrukce, která podléhala primátu systematizujících teoreticko-poznávacích postupů.²

Obhájce druhého zorného úhlu zaujal problém, zda je užívání mýtů a mýtologemat legitimní i v moderní kultuře, jakou roli mají mýty pro pochopení moderního světa, zda mohou vznikat nové mýty nebo zda je již mýtus jako kulturní součástka mrtev, jaké funkce může mýtus dostat, zrodí-li se nová mytologie, a jaký obraz světa vzniká společně s obrazem světa v nové mytologii. Zatímco první hledisko nese rysy fenomenologického utřídění a hermeneutického výkladu, a tím zvědečtuje chápání mýtu (v klasickém osvícensko-racionalizačním

¹ Fr. Schiller: *Die Götter Griechenlandes*, poprvé zveřejněno v březnovém čísle časopisu *Der Teutsche Merkur* r. 1788.

² Srov. např. E. Cassirer: *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, Berlin 1918, s. 99–101. Cassirer vysvětluje tuto situaci převažujícím vlivem Baumgartenovy estetiky, jež měla kolem poloviny 18. století výlučné postavení.

smyslu termínu „věda“), pojí se druhá perspektiva očividně s poetickým přístupem. Otázku po nové mytologii lze klást pouze v rámci poetologického pojetí, které zkoumá, nakolik mýtologéματα ob stojí za podmínek osvícenského čtení kultury, jak přispějí k její vyšší přehlednosti, anebo nakolik ji omezí či znemožní, protože překryjí kódování moderní kultury vlastními, modernisticky již nečitelnými kódy. Je-li mytologie položena jako poetologický problém, má její výzkum jedinou jistotu, o níž se může opřít: jistotu danou samotným osvícenským zjištěním, že mýtus nezaniká působením (analytického) rozumu, že mytologie není odstranitelná vyšší racionalitou, a naopak, že je to rozum, komu jsou přítomností mytologie tvrdě a neopominutelně připomínány meze jeho nároku na universalitu.

S touto jistotou otevřelo mytologickou debatu dozrívající německé osvícenství a rodící se romantika, mezi nimiž mělo zásadní význam prostředkující působení Johanna Gottfrieda von Herdera. Zpravidla se vznik a rozvoj romantické koncepce nové mytologie spojuje s textem, který je znám pod konvenčním označením *Nejstarší program systému německého idealismu*.³ Idea nové mytologie ale nepochází až z prostředí rané romantiky, kam spadají programové teze německého idealismu, ale je podstatně starší. Utvářela se již v 18. století, v kulturologických, poetologických a estetických debatách osvícenství. Po několik desetiletí se objevovala v různých polohách, především jako problém kulturního znovuoživení mytického dědictví v podmínkách osvícensky formované společnosti, než se posléze v rané romantice, zvláště u Fr. Schlegela, Schellinga a Novalise stala základní souvislostí, od níž se odvíjelo kladení filosofických a sociálně-teoretických otázek. Těchto několik desetiletí, které lze rámcově vymezit rokem 1767, kdy Herder v *Dopisech o soudobé německé literatuře*⁴ formuloval první zásadně kritické stanovisko k osvícenskému odmítání mýtu a mytologií, a rokem 1800, jenž je datem publikování Schlegelovy *Řeči o mytologii*,⁵ tvoří období, během jež se literárně-estetické položení problému mytologie proměnilo v čistě filosofický programový koncept nové mytologie zasahující až do systémových projektů německého idealismu.

³ *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Text je znám od r. 1917, kdy ho objevil a tímto jménem označil F. Rosenzweig. Text je psán Hegelovým rukopisem, není však zřejmé, zda je Hegel jeho autorem nebo spoluautorem nebo si ho pouze přepsal a autorství náleží jinému z raně romantických autorů z okruhu tübingenského ústavu. Tak se vedle Hegela usuzovalo rovněž na Hölderlina; jazykově srovnávací výzkumy posledních dvou desetiletí 20. století však prokázaly s téměř definitivní jistotou, že autorství textu náleží Schellingovi, jak se ostatně domníval již Rosenzweig. V češtině byl publikován ve sborníku Hölderlinových teoretických prací (F. Hölderlin: *Texty k teorii básnictví*, Praha: M. Šimáček 1977, s. 165–167) pod názvem *Nejstarší systémový program německého idealismu*. K této studii připojuji pokus o nový překlad, který by přesněji vyjádřil myšlení německého originálu (viz Příloha).

⁴ *Über die Neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Litteratur betreffend 1766–1767*, in J. G. Herder: *Sämtliche Werke I*, ed. Bernhard Suphan, Hildesheim-New York 1980 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1883), s. 131–532. (Dále jen SW, ed. Suphan.)

⁵ *Rede über die Mythologie* (1800), in *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe II*, eds. Ernst Behler – Jean-Jacques Anstett – Hans Eichner, Paderbon 1967, s. 311–322.

Právě tato proměna původně estetického, poeticky imaginativního prvku v osu filosofické myšlenky, která se stala nezbytnou součástí velkých systémů německé filosofie, je předmětem této studie. Její strukturu tvoří následující problémy: Nejprve se pokusím vymezit novou ontologii mýtu, jak ji nacházíme v díle J. G. Herdera, a poukázat na dvě její ústřední souvislosti; za prvé na odlišnost Herderovy mytologické koncepce oproti osvícenské kritice mýtu a náboženství obecně, a za druhé na některé prvky, které mají v jeho pojetí obecnější platnost a přešly do raně romantické teorie nové mytologie. Dále chci znázornit rozvoj novomytické ontologie v době mezi Herderem a Hölderlinem, jehož vklad do raně romantické filosofie mýtu je nezanedbatelný. V závěrečné části se pokusím doložit myšlenkovou intenci, která provází změnu v nakládání s mytologií a je příznačná pro raně romantickou, prvotně modernistickou filosofickou reorientaci. Tato studie by měla prokázat (příp. vyvrátit), že počátky koncepce nové mytologie sahají k Herderově střetu s osvícenstvím a jsou explicitně znázorněny v jeho textu nazvaném *Iduna čili jablko omládnutí*.⁶ Rovněž by se mělo ukázat, že základní pozice raně romantické filosofie a poetologie není antiosvícenská ani neusiluje o svár s osvícenstvím, protože vychází z Herderovy koncepce, která již vztah k osvícenství vyjasnila. Naopak, na základě analýzy *Nejstaršího programu systému německého idealismu* lze usuzovat, že pro romantickou filosofii vznikající moderny byla novomytická představa ústředním podnětem, který ji vedl k rekursu na osvícenské ideály rozumovosti lidské společnosti. Tuto domněnku podporuje rovněž skutečnost, že romantika ani předchozí osvícenství neumí ještě přesně rozlišovat mezi mýtem, mytologií a náboženstvím: jestliže *Nejstarší program* zachycuje jádro výzvy k vybudování filosofického programu národního osvícení, pak nezbytně potřeboval prostředí, v němž by se nenápadně, smyslově nedostupné rozumové ideje (jež jsou nesporně jeho sledovaným cílem) mohly stát široce dostupnými, srozumitelnými. Nová mytologie je právě tímto prostředím, v kterém se symbolicky (jakožto náboženství nového věku) rozumové ideje vyjevují a stávají se majetkem i nově inkarnovanými božstvy celé racionalisticky vzdělávané společnosti, nikoli jen svévolně jednajících „mudrců a kněží“, proti nimž *Nejstarší program* tvrdě vystupuje.

Stará versus nová ontologie mýtu

Kontrast mezi mýtem a logem si jako jeden z určujících znaků kultury a myšlení uvědomovala již pozdní antika. Mýtus je zásadně pluralistický, rozlišuje mezi mnohdy značným počtem časoprostorových sfér, personifikovaných ontických sil (zpravidla chápaných jako bohové) a v ontologické rovině převádí časově a prostorově diferentní děje na jednu výchozí, prvotní a zakládající událost. Naproti typicky polyteistickému mýtu stojí redukcionistický a radikálně abstrahující logos, který je z ontologického hlediska „jedním“, „celkem“, „počátkem“: všechny další jevy a události chápe jako sekundární fenomény,

⁶ J. G. Herder: *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, in SW XVIII, ed. Suphan, s. 483–502.

kteřé vykládá jako manifestace tohoto jednoho aPERSONÁLNÍHO UNIVERSÁLNĚ PLATNÉHO principu, jenž je s to své manifestace určitými způsoby organizovat. Pokud vyložíme logos hermeneuticky, jako řeč, slovo, sdělení, pak je pravou, pravdivou, promyšlenou a argumentující řečí o tomto principu, jednom, celku. Mýtus z hermeneutického zřetele znamená vyprávění, pohádku, bajku, naivní a předvědecký, protože prelogický pokus o zdůvodnění ontologického základu.

Při formálním pohledu je zřejmé, že logos a mýtus nemají k sobě nijak daleko, spíš v jistých ohledech splývají. Oba jsou formou filosofického diskursu o prvopočátečním dění a oba onticky orientují myšlení o podstatě, původu a rozvoji jsoucna.

Přesto je již antika postavila proti sobě, a to jako rozumovou (logos) a nerozumovou (mýtus) formu ontologického sdělení; historicky se mýtus stal předchůdcem logu, plně v duchu představy o evoluci nerozumu k rozumu, systematicky pak jeho protivníkem, stále vzdorujícím odpůrcem. Dějiny evropské poplatónské filosofie jsou dějinami diskreditace mýtu – dějinami odsudku vyprávění o životním světě člověka a oslavy teoretického, logického a rozumového vědění o radikálně redukované, vyabstrahované skutečnosti. Logu náleží v poplatónské christianizované filosofické kultuře titul vysvětlující, objasňující řeči, jíž jediné je vyhrazeno právo na poslední zdůvodnění. Dějinami téže kultury prolínající někdy téměř neslyšná, jindy zřetelnější otázka po zdůvodnění práva logu na poslední zdůvodnění, čili skeptická otázka po důvodech kulturně exkluzivního postavení teoretického logického vědění, vyústila ve 20. století v takzvané rehabilitaci mýtu, v návratech k vyprávění, které se opírají o dva momenty. Prvním je krize logu a myšlení logu, která se dostavila v důsledku zjevných civilizačních selhání. Na druhém místě pak stojí zjištění o specifické racionalitě mýtu, jež mu zabezpečuje (alespoň v určitých kulturních kruzích) vysokou srozumitelnost, a tudíž i postavení dějinně spolehlivé a ověřené diskursivní formy.⁷

⁷ Odbornou diskusi o vztazích mýtu a logu v moderní a pozdně moderní kultuře je nezbytné odlišit od nejrozličnějších hnutí tzv. *Neue Mythenfreudigkeit*, nové mytologizace, resp. mystizace evropského myšlení, které je spjato spíše s proudy nové religiozity a nových náboženských hnutí (např. New Age, F. Capra, ekologicky podmíněná hnutí, apod.). Rehabilitaci mýtu ve filosofii a zejména ve filosofii dějin ve 20. století reprezentují např.: Walter F. Otto: *Die Götter Griechenlands*, Bonn 1929; též: *Dionysos. Mythos und Kultus*, Frankfurt a. M. 1933; též: *Gesetzt, Urbild, Mythos*, Stuttgart 1951; též: *Das Wort der Antike*, Darmstadt 1962; též: *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt 1974; P. Hazard: *Die Herrschaft der Vernunft*, Hamburg 1946; R. Barthes: *Mythen des Alltags*, Frankfurt a. M. 1964; H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1979; L. Kolakowski: *Die Gegenwärtigkeit des Mythos*, Frankfurt a. M. 1974; H. Freier: *Die Rückkehr der Götter. Von der ästhetischen Überschreitung der Wissensgrenze zur Mythologie der Moderne*, Stuttgart 1976; G. Plumpe: *Das Interesse am Mythos. Zur gegenwärtigen Konjunktur eines Begriffs*, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 20, 1976, s. 236–253; M. Fuhrmann (Hg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971; K. Hübner: *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1978; též: *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; H. Poser: *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin-New York 1979; M. Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982; K.-H. Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1983; R. Panikkar: *Rückkehr zum Mythos*, Frankfurt a.M. 1985; D. Borchmeyer (Hg.): *Wege des Mythos in der Moderne*, München 1987; G. Meier: *Die Wirklichkeit des Mythos*, Bern 1990;

Přesnější je ovšem hovořit o relativní rehabilitaci mýtu, protože výsledkem diskuse o novém návratu mýtu bylo potvrzení faktu, že mýtus může působit pouze jako jedna z možných variant zdůvodňující, vysvětlující řeči. Lze ho tudíž rehabilitovat jedinečně relativně, ve vztahu k jiným formám racionality, pokud se pokoušíme uchopit celek skutečnosti, nikoli kontextuálně daný zkušenostní svět jednotlivých individuí. Přesně ve smyslu účastníků diskuse o reanimaci mýtu v druhé polovině 20. století však začala o relativní rehabilitaci mýtu uvažovat již raná německá romantika kolem roku 1800. Ani její požadavek nové, filosoficky koncipované mytologie ale nevyrostl na zelené louce; jeho zázemí tvořily myšlenky Johanna Gottfrieda Herdera o vztazích jazyka, myšlení a mytologické poetické imaginace. Jak je pro modernu typické, opět nacházíme jedno z jejich velkých diskusních témat zakódováno již v myšlení modernistických prvopočátků, ve filosofii vznikající, ještě nezkušené moderny, která ke svým obavám dospívala mnohdy pouze na základě reflexe a domýšlení osvícenského rozumového heroismu.

Zpravidla se raně moderní zájem o mytologii, mýtus a symboliku interpretuje jako jeden z eminentních projevů romantického antiosvícenství. Teprve během poslední třetiny 20. století byla klasická polarita romantiky a osvícenství opuštěna, protože se naopak ukázalo (díky spíše literárněvědným než filosofickým výzkumům), že raná romantika neusilovala o překonání osvícenství vědomou mytizací intelektuálního prostředí, ale pokračovala v pečlivé správě racionalistického osvícenského dědictví či dokonce v jeho rozvoji v mezních oblastech lidského poznání a zkušenosti.⁸ Jestliže hledáme počátky pokusů o překročení intelektualistických mezí osvícenství, k nimž byla využita mytologická myšlenka, musíme sestoupit do preromantického období, do doby pozdního německého osvícenství, v níž ústřední postavou byl právě J. G. Herder. Základy nové mytologie tak kladl nikoli ideologický střet mezi romantikou a osvícenstvím, ale vnitřní svár samotných osvícenců, jehož předmětem byla reflexe myšlenkových forem utvářejících osvícenské vědomí. Osou tohoto sváru byl Herderův nesouhlas s redukcionistickým osvícenským pojetím mýtu a mytologií a jeho snaha o novou ontologii mýtu, kterou opět podmiňoval Herderův zájem na poetologickém využití mýtu, tj. otázka, zda a jak je možné či vůbec přípustné využívat mýty v moderních (zvláště literárních) textech za podmínek osvícenství.

Kontury staré, tj. klasické osvícenské ontologie mýtu lze znázornit poměrně snadno. Obecně pro osvícenský výklad mýtu platí, že mýtus je raný pokus o strukturalizaci a vysvětlení životního světa člověka, který z rodového hlediska

Chr. Jamme: „*Gott an hat ein Gewand*“. *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1991; H. Reinwald: *Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis*, München 1991. V tomto dílčím přehledu, který má pouze ilustrativní význam, záměrně vynechávám kulturně-antropologickou, literárně-vědnou a religionistickou literaturu, která s problémem mýtu a jeho role v kultuře pracuje ze specifických hledisek.

⁸ Výsledky nových výzkumů vztahu romantiky a osvícenství podává mj. H. Schanze: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1980. Srov. též K. Peter: *Stadien der Aufklärung. Moral und Politik bei Lessing, Novalis und Fr. Schlegel*, Wiesbaden 1980.

prochází svým dětinským údobím. Mýtus vyjadřuje zcela specifické porozumění zkušenostnímu světu, v němž rozhodující roli mají časová a prostorová dimenze. Čas a prostor jsou sice základními charakteristikami skutečnosti chápané jako celkový horizont lidského vnímání, mýtus v nich ale nevidí transcendentální konstanty; takto je uvažuje až klasická filosofie nebo novověká fyzika. Nejsou to, řečeno kantovsky, apriorní koordináty, jejichž pomocí lze lokalizovat libovolný předmět nebo které by dokonce bylo nezbytné předpokládat jako podmínku možnosti každé lidské zkušenosti se světem. Ve světle mýtu jsou čas a prostor vždy určité materiální kvality, jež mohou a zpravidla také bývají interpretovány jako vlastnost numinózních bytostí (příp. bohů). Myticky pojímaná skutečnost tudíž netvoří fyzikálně homogenní časoprostorové kontinuum, ale vyskytuje se v pluralitě jednotlivých ontologických sfér s rozdílnými předmětnými (materiálními) charakteristikami.

Pro specifikaci mytického pojetí času a prostoru se užívají termíny *αρχή* a *τέμενος*. Výrazem *αρχή* se označuje původní singulární událost, která se stává základem pro celou ontologickou sféru dané numinózní bytosti. Je to vždy některý z posvátných příběhů, které se v mýtopoetických kulturách vyprávějí proto, aby se znázornila bytnost určitého božstva. Vedle toho však *αρχή* znamená i „počátek“, „výchozí princip“. Hovoří-li se o *αρχή* v tomto smyslu, nemůžeme při interpretaci používat běžnou kauzální strukturu, jež se vyznačuje vztahem příčiny a účinku, ale pojetí, kdy *αρχή* je nadále vyprávěným příběhem, který se však v okamžiku svého vyprávění znovu odehrává s tímž zakládajícím účinkem, jaký měl již původně, když se odehrál poprvé v prehistorických dobách. *Αρχή* je tudíž původem a příčinou fenomenálního světa, avšak na základě toho, že se v jevech a na jevech neustále nově a nově opakuje. Tak se týká člověka a jeho životního příběhu, ale rovněž celkového sledu přírodních jevů a událostí. Z toho můžeme vyvodit, že *αρχή* je „ontologická událost“, ke které náležejí mýty jako jejich jazykové znázornění čili „hermeneutická událost“. Mýtus je potom i v osvícenském pohledu sakrální příběh, který se vypráví proto, aby zpřítomněním procesů probíhajících v prožívaném, aktuálním přirozeném i sociálním světě vysvětlil jejich podstatu.⁹

Mytické zpřítomnění archaických událostí je chápáno doslovně. Předdějinná minulost původní události *αρχή* se vyprávěním mýtu přenáší reálně do přítomnosti. Z toto plynou dva základní důsledky: především se s mytickým myšlením pojí naprosto odlišné pojmání času, než jakým se vyznačuje kultura logu, filosofického pojmu, teorie a vědy. A za druhé, vysvětlení vyžaduje ontologický status znovu a opakovaně se odehrávajících událostí a jevů. Čas *αρχή* je časem vystoupení z běžného, profánního dění, které je vystřídáno děním posvátného, doslovně „přesvatého času“ (*ζάθεος χρόνος*), v němž se *αρχή* stává kultickou událostí. V kultu ale nejde o pouhé znázornění prvotního dění, o podívanou pro účastníky či diváky kultu, nýbrž o skutečný, bezprostřední, účinný a zcela reál-

⁹ Srov. Walter F. Otto: *Die Gestalt und das Sein*, Darmstadt 1974, zejm. s. 13 an.

ný průběh tohoto dění.¹⁰ Mýtus nic nereprezentuje, v mýtu se jevy reálně identifikují se svým prvopočátkem. *Αρχή* také není jakýsi posvátný prostor, v němž by se znovu odehrávaly byvší věci, ale je samotným děním těchto věcí. Jeho prostřednictvím ovšem věci nezískávají věčnost ve smyslu stále téhož nenarušeného trvání. Myšlení *αρχή* se pojí i se specifickou představou věčnosti; *αρχαι* jsou počáteční principy, které leží v nedatovatelné době před dějinami, avšak jejich věčnost nespočívá v jejich prehistoričnosti, ale v tom, že se v mýtu neustále vracejí jako věčná, v sobě samé vždy reálně identická událost.¹¹

Pokud jde o ontologický status *αρχή*, identičnost vracejícího se a znovu se zpřítomňujícího dění zabezpečuje, že ve srovnání s jeho archaickým prapůvodem není ontologicky nijak deficitní. Opakování jevů a událostí v profánním čase a prostoru, v životních přibězích lidí, nečiní z těchto jevů a událostí nic případkového, akcidentálního: tam, kde začíná jaro, je Persefoné vždy celá ve své bytnosti a plně současná.¹² *Αρχή* je tudíž vždy něčím zcela konkrétním a nelze je chápat jako ontologizovaný obecný pojem nebo ideu něčeho: zatímco například pro platónské filosofie každý spravedlivý skutek je tu v zastoupení obecného pojmu či ideje spravedlnosti, ale nestojí tu za sebe sama, všechny *αρχαι* dostávají své konkrétní jméno, při jehož vyslovení je označená bytnost považována za cele a plnohodnotně přítomnou. Ontologický statut mytické řeči tak charakterizuje ontosémantická bezprostřednost, zatímco pojem musí být vždy ontosémanticky zprostředkován.¹³ Řeč mýtu vytváří jednotlivé ontologicky založené a zdůvodněné sféry, které můžeme pochopit jako „skutečnost“.

Myticky pojatou skutečnost lze popsat jako pluralitu ontologicky svébytných dílčích sfér, které vznikají působením numinózních sil prostřednictvím *αρχαι*; ačkoli společně tvoří celek skutečnosti, mohou si jednotlivé sféry konkurovat tak, jako si konkurují síly numinózní. Každá tato sféra tvoří posvátný okrsek, prostor, *τέμενος*. Podobně jako moderní vědecké vědomí chápe čas a prostor spojitě, i v mýtopoetických kulturách tvoří *αρχή* a *τέμενος* syntetické apriori: v *αρχή* se odráží vědomí času myticky myslícího člověka, termín *τέμενος* vysvětluje rozprostraněnost a dosah numinózních sil. Je spojen s analogickými představami jako časové vědomí mýtopoetických kultur: tak jako *αρχή* je původní, prvopočáteční událost, je i *τέμενος* právě to místo, na němž se prvopočáteční dění událo a děje se vždy znovu a znovu. Ale stejně tak není *τέμενος* for-

¹⁰ „To, k čemu v těchto ritech, stejně jako ve většině mystérií dochází – to není pouhé napodobující *zobrazování* nějakého děje, nýbrž je to děj sám a jeho bezprostřední provedení; je to *δρώμενον* jakožto reálné a skutečné dění, protože dění veskrze působící.“ Srov. E. Cassirer: *Filosofie symbolických forem II*, Praha 1996, s. 59.

¹¹ Srov. K. Hübner: *Mythische und wissenschaftliche Denkform*, in H. Poser (Hg.): *Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium*, Berlin – New York 1979, s. 83 an.

¹² „Mimo takovou plnou současnost se zakládajícím děním mýtu žijí jenom „smrtníci“ (*βροτοι*), kteří jsou svým pobýváním vázání na plynutí stále nových, odečitatelných časových jednotek, v němž se nenávratně ztrácí všechno, co již pominulo.“ Srov. *tamtéž*, s. 84.

¹³ Walter F. Otto říká k ontologickému statutu mytického sdělení: „Musí to být takové slovo, které danou věc nejen označuje, nýbrž touto věcí je. [...] Řeč mýtu není myšlenou řečí, ale zkušenostně prožívanou: je bytím věcí samotných.“ Srov. *týž*: *Gesetz, Urbild, Mythos*, Stuttgart 1951, s. 67.

mální konstanta, ale při každém znovuužívání mytického dění je zcela konkrétním, plnohodnotným a současným způsobem, jak se člověku ukazuje, představuje či zjevuje numinózně.

Posvátný prostor, *τέμενος*, je relativně přesně ohraničený okrsek položený v profánní zeměpisné lokalitě, a protože se v jednom geografickém prostoru střídají jednotlivá dění a obměňují nejrůznější události, kupříkladu střídají se roční období nebo na sebe navazují různé eóny, kdy se projevuje působení různých božských sil, mohou také vzájemně pronikat nebo si konkurovat jednotlivé posvátné prostory. Tento předpoklad či spíše axiom mytického myšlení je jedním z nejdůležitějších pro pochopení „mytické ontologie“: ať už uvažujeme o čase v cirkulárním smyslu stále znovu se odehrávajících *αρχαι* nebo v lineárním pojetí plynutí dějinných událostí v rámci daného časového cyklu, pro mytické myšlení vždy platí, že existují různé časoprostory jako ohraničené ontologické sféry sebeznázorňování numinózních sil. Základním a charakteristickým znakem „mytické ontologie“, tzn. mytického myšlení skutečnosti, je tak původní, plně svébytný a neredukovatelný pluralismus. Jeho vnějším odrazem je polyteismus, který ale představuje až sekundární způsob strukturování skutečnosti, kdy původně pluralitní ontologické sféry dostávají svá náboženská jména. Pluralitní strukturování ontologie myticky uvažujícího člověka a mytická identifikace jednotlivých sfér skutečnosti prostřednictvím jmen jsou dvě odlišné roviny. Mytické pojmenování nemůžeme zaměňovat s postihováním ontologických struktur obecnými pojmy, které se zakládá na podřazování zvláštního a jedinečného pod obecné, ideálně vyabstrahované. Mytická ontologie takového subsu-
mování není schopná a funguje na principu spojování obecného a zvláštního, konkrétního a abstraktního. To, co je označeno jménem, není již obecná numinózní síla, jakési „božské o sobě“, idea božstva či pojem božství, ale (božské) individuum, jež se projevuje zcela konkrétním jednáním; činy, skutky a kompetence takového individua jsou ale vázány primární ontologickou sférou, k níž přísluší. Proto polyteističtí bohové nejsou nikdy všemocní, ale podléhají něčemu, co je převyšuje a vůči čemu mají svůj vlastní „ontologický závazek“: chceme-li, můžeme to nazývat ontologickým řádem skutečnosti.

Iduna a nová mytologie

Osvícenská myšlenková kultura utvářela svůj vztah k mýtu a mytologii obecně na základě jednoho předpokladu: racionalisticky založená věda odhalila v mýtu báchořečnost, pohádku, sen raných lidských civilizací, a v tom rozpoznala jeho nepravdu, jež naopak plně přísluší vědě. Důvod, o nějž se tento předpoklad opíral, lze rovněž zobecnit: moderní racionalita postřehla, že mytická ontologie postrádá koncepci zákona jakožto funkce, která je zásadní formou vztahu mezi zvláštním (tj. proměnlivým, variabilním, nestálým, pomíjivým) a obecným. Osvícenství a s ním začínající moderní kultura tak vytýkala mýtu, že neznal kategorii „vědeckého zákona“, nepracoval s ní a nemohl proto dospívat k poznání pravdy: osvícensky nahlíženo, mýtus nemůže jinak než být baj-

kou, protože není schopen oddělit obecné a zvláštní a funkcionalizovat jejich vztah podle abstraktního vědeckého zákona tak, aby zvláštní nevystupovalo jako neurčitelná, variabilní jednotlivina, ale jako vědecky odvoditelný a vysvětlitelný zákonitý projev obecného. Odsudek mýtu tudíž stál na jeho neznalosti zákona jako objektového pravidla, jež je podle názoru moderní vědy vlastním obsahem skutečnosti.¹⁴

Osvícenská mnohdy vypjatá kritika mýtu byla však součástí širšího záběru dobového myšlení. Osvícenství se orientuje proti dosavadním sociokulturním tradicím, mezi nimiž na předním místě nachází náboženství, a usiluje o jejich nahrazení jiným obrazem světa. Mýtus a jeho ontologická struktura je tradován v mytologiích: ani pozdní osvícenství se tak vlastně ještě nesetkává s mýtem, jak ho předkládají současné kulturně-antropologické a filologické výzkumy, nýbrž s mytologiemi, v nichž se udržela jednotlivá mýtologémata jako *poetické* konstanty. Celá diskuse druhé poloviny 18. století a přelomu k 19. století se proto nevyhnutelně přesunula na rovinu estetiky a poetologie, ačkoli předmětně zůstávala vlastním bodem sváru mytická ontologie. Teprve odvozenou součástí debaty začínal být rovněž problém historického a kulturologického sebepoznání člověka v mýtopoetické tradici.

Předním reprezentantem kritiky mytologií z těchto hledisek byl německý osvícenec Christian Adolph Klotz, který ve svých populárních *Homérských listech*¹⁵ hájil často s pomocí nevybíravých prostředků osvícensky rozšířenou představu o totožnosti mýtu a báchorky. Klotz tím pokračoval v rozvíjení dobové poetologické teorie, z identifikace mýtu s fantastickým pohádkovým příběhem však těžil podklady pro soudy o nezbytném vymýcení mýtu z moderní kultury. V Klotzově podání se z pochopení mýtu plně ztrácí paměťový obsah; na vztah mezi *μυθος* a *ἀνάμνησις* (*memoria*), tedy základ pro relevantní pojetí mytického vědomí samotného, Klotz nebere zřetel a jeho požadavek míří na to, aby mýtus jako součást básnictví obstál před nárokem na racionalistické vysvětlení. Ačkoli tento požadavek vycházel z širších kořenů než z pouhé snahy diskreditovat hodnověrnost antických mytologií,¹⁶ které byly v druhé polovině 18. století

14 Toto pojetí je nezaměnitelné s mytickým chápáním „zákona“. V *αρχή* samozřejmě lze vidět i zákon, ovšem pouze ve významu, který má termín *νόμος* (vedle „zákon“ znamená též způsob, mrav, obyčej, zásada, zvláštnost, řád, právo, veřejné mínění, ale i píseň, melodie). Ve vztahu k *αρχή* je důležitá etymologie slova *νόμος*: odvozuje se od *νεμειν*, rozdělovat, přidělovat, prisuzovat. Tak je „zákonem“ *αρχή* například přidělení kompetencí konkrétním božským individuí nad jednotlivými ontologickými sférami skutečnosti: Kronovým synům Diovi, Poseidonovi a Hádovi byly takto přiděleny země a nebe (Zeus), moře (Poseidón) a podsvětí (Hádes): toto rozdělení světa je „zákon“ neboli řád, jemuž jsou zavázáni i sami bohové.

15 Chr. A. Klotz: *Epistolae Homericae*, Altenburg 1764.

16 Skutečnost, že se z polemiky ohledně mýtu a využívání mytických tradic v osvícenské moderní poezii mohlo stát jedno z ústředních témat celé osvícenské estetiky, není pochopitelná právě bez těchto širších souvislostí. Když Klotz argumentoval proti antické mytologii, byl to pro něj rovněž pouze příklad, protože na mysl měl jakékoli náboženské, tj. v osvícensky kritickým významu „mytologické“ vyprávění. Obával se toho, že stará mytologie Řeků a Římanů bude sice opuštěna, avšak na její místo nastoupí mytologie Starého zákona a celého biblického příběhu spásy člověka. Poetologický rozvoj takového nového křesťansky založeného mytologického vědomí mohl sledovat například na Miltonovi či Klopstockovi. Ve vleku ná-

studovány exemplárně za všechny mytologie lidstva, přesto je svou podstatou redukcionistický. Klotz jím odnímá mýtu jeho základní vlastnost, to, že mýtus lze pouze prožívat tak, že mýtus žije nazírajícím člověkem, a usiluje o převedení mýtu na určité rozumové pojmy. Výsledkem tohoto reduktivního a neadekvátního nároku je nutně to, že každá další snaha o být jen poetologické znázornění mytologického vědomí se osvícenským hlediskům musí jevit jako úpadek do předracionální indiference. Z mýtu a mytologií se stává pověra.

Především proti Klotzovým názorům vystoupil J. G. Herder a svedl s ním mnohaletý souboj, který sahá od fragmentů v *Dopisech o soudobé německé literatuře* z roku 1767 až po ustavení novomytické ontologie v dialogu *Iduna* vydaném poprvé roku 1796. Od osobní nevráživosti, jež svár obou účastníků doprovázela, lze odhlédnout: mnohem závažnější je fakt, že jejich názorový střet reprezentuje základní opozici mezi osvícenstvím a Herderem, mezi sebevědomým titánským racionalismem, který se zaštiťuje „světlem rozumu“, a pozdně osvícenským myslitelem, který vidí meze racionalistické nekompromisnosti, uvědomuje si její slabiny a pokouší se zamezit jejich nevladatelnému působení a s ním i rozkladu cenných osvícenských hodnot tím, že formuluje zásady poetické heuristiky pro využívání mytologií v moderní kultuře.

Náboženský, což pro osvícence znamená mytický systém myšlení byl v 18. století dalekosáhle (tj. v zásadě ve vzdělaneckých a uměleckých kruzích) nahrazen vírou v rozumové postupy a jejich postupnou perfekcionalizaci, jež posléze vyústí v dosažení dokonalého poznání a tím v celkové humanizaci lidstva, v naplnění toho potenciálu lidství, který v sobě každý člověk přirozeně nese a který byl dosud pouze potlačován ve svém rozkvětu, mimo jiné i vlivem náboženské pověřivosti, nevzdělanosti, tmářství. Staré mytologie popisoval Klotz plně v tomto osvícenském rámci jako nábožensko-dogmatické systémy, jež se každému člověku žijícímu uprostřed věku osvíceného rozumu musí jevit jako omyly a pověry starých národů (*quam errore et superstitione veterum*). Když Herder Klotzovi oponoval, zdůrazňoval, že pojímá mytologie příliš vážně¹⁷ a přehlíží jejich hravost, poetičnost, básnivost a obraznost. Výrazu „vážně“ je zapotřebí dobře porozumět: Herder rozpoznal, že Klotz vidí v mytologii látku, z níž čerpá předobrazy, vzory a poučení celá společnost pro své uspořádání. Sociálně konstitutivní role mýtu, kterou takto osvícenství předpokládalo, je ale v archaických společnostech víc než sporná: mytologie zpravidla vůbec nekladou otázku po podstatě božství nebo bohů, aby z ní odvozovaly odpovědi na problém podstaty společnosti. Archaické vědomí mýtu zřejmě ani není schopné takový problém zformulovat, protože k tomu by bylo nutné vystoupit z mýtu samého a nahlížet ho reflexivním, kritickým analytickým vědomím. Osvícenský Klotzův náhled, že mytologie je nábožensky připravená a kdykoli zneužitelná

boženského básnictví, které se ukrývalo v rámci platného náboženství, se podle Klotzovy obavy mohla znovu kulturně restituovat pověřivost, s níž se osvícenské pojetí náboženství chtělo kriticky vyrovnat. V tomto smyslu je nutné uznat, že jeho analýzy byly na místě a že se jeho očekávání restaurativně-dogmatizujících náboženských projevů v 19. století opravdu naplnilo.

17 Srov. J. G. Herder: *Vom neuern Gebrauch der Mythologie*, in SW I, ed. Suphan, s. 427 an.

zásobárna metafyzických a morálních imperativů s nedozírným sociálním působením, je mylný v tom, že mytologie osvícensky racionalizuje.

Herder naproti tomu už od roku 1767 předkládal mytologie jako látku, z níž může čerpat básnictví. Pro tvrzení o poetické nutnosti mytologií v nové době využíval několik argumentů, zčásti dobových a odvozených z estetických a nábožensko-filosofických diskusí osvícenství, zčásti však i velmi originálních, které připravovaly cestu romantické nové mytologii. Mezi spíše běžnějšími argumenty se objevuje poukaz na alegoričnost mýtů: Herder zdůrazňuje stejně jako Winckelmann¹⁸ a další autoři této doby, že mytologie jsou většinou alegoriemi personifikované přírody, jsou moudrostí oděnou do alegorických obrazů.¹⁹ Herder tím nehledá oporu v myšlení dobových autorit ani nesnižuje kulturní hodnotu mýtu na úroveň jinotaje nebo symbolu. Odkaz na alegoričnost mýtu navazuje na dlouhodobý, do středověké rétoriky sahající protiklad mezi *historica narratio* (historickým vyprávěním) a *fabulosa narratio* (fiktivním vyprávěním), který 18. století velmi dobře znalo. Základem alegorie je historické vyprávění, zatímco pochopíme-li mýtus jako pohádku, bajku, bude se zakládat na fiktivním vyprávění: když Herder prohlásí mytologie za alegorie, staví je tím na historické základy a obhajuje proti Klotzově nařčení z mylnosti a pověrečnosti.

Dalším Herderovým argumentem je poetická síla mýtů, která se projevuje v několika rovinách. Pro současné básnictví přichází v úvahu zvláště poetická stálost (*poetische Bestandheit*) mytických obrazů, jíž Herder rozumí schopnost mýtu trvale smyslově reprezentovat určité vztahy, jevy nebo schopnosti. Poetická stálost mýtu je sice vsazena do estetické argumentace, ale je rovněž součástí diskuse o pojmové indiferentnosti mytologií: Herder tak poukazuje na skutečnost, že v mýtu dostává přednost obrazná komponenta, která je vždy potenciaálně mnohotvárná, před jednoznačností pojmové substituce poetických, imaginativních obrazů. Poetická stálost je proto i určitý pořádkující prvek, kterým Herder přispívá k požadavku osvícenské teorie básnictví na jednoznačnou orientaci v chaosu mytologií. Z poetické síly mýtů plynou ještě dvě další souvislosti, které mají v Herderově argumentaci proti Klotzovi největší význam; jednak mýty přinášejí „světlo smyslového názoru“ (*Licht der sinnlichen Anschauung*), a jednak dovolují uplatnit v současném básnictví „vysoce poetické vedlejší pojmy“ (*hohe Poetische Nebenbegriffe*).²⁰

Myšlenkou o osvícení moderní kultury „světlem smyslového názoru“ vstoupil Herder do přímé polemiky s ústřední představou osvícenské ideologie o „světle rozumu“ a „světle pravdy“, které nová doba přináší. Nejen racionalita, ale i smyslovost otevírá člověku horizonty poznání a nedocnění některé z obou složek znamená ve svých důsledcích omezení člověka, neúplnost nebo pokřivenost poznání. Zatímco německá osvícenská filosofie ještě nebyla schopná zpracovávat souvislost rozumovosti a smyslového nazření jinak než alternativně, v Her-

¹⁸ J. J. Winckelmann: *Versuch einer Allegorie*, 1766, in J. Eiselein (Hg.): *Johann Joachim Winckelmanns Sämmtliche Werke* IX, Donauöschingen 1829.

¹⁹ „Zweitens: ein großer Theil der Mythologie ist Allegorie! Personificirte Natur, oder eingekleidete Weisheit!“ Srov. J. G. Herder: *Vom neuern Gebrauch...*, s. 443.

²⁰ *Tamtéž*, s. 429.

derově poetologické apologii mýtu už zaznívá myšlenka jejich celkové harmonizace, kterou na přelomu století filosoficky rozvinula raná romantika koncepcí transcendentální poezie. Herder ale nikdy nepochybně osvěcenskou přednost rozumu: v roce 1767, kdy ve Fragmentech zveřejnil pojednání *O novém užití mytologie*,²¹ se ještě neobjevuje úvaha, s níž se setkáváme právě až v dialogu *Iduna*, že by totalitní nárok osvěcenského rozumu mohl ztroskotávat na obrazivosti, imaginaci, fantazii. Naopak, Herder opakuje, že mytologické postavy, obrazy a ideje smí používat jako smyslové znázornění obecných pravd, že je však nepoužívá kvůli poznání pravdy, ale kvůli jejich poetické stálosti a smyslovému názoru, jsou-li personifikovanými jevy.²²

Rozum je nadále prvotním nástrojem poznání, avšak budeme-li s mytologiemi nakládat nově, bude v nich obsažený poetický smyslový názor rozumu partnerem. Německý filosof M. Frank²³ upozornil, že v této části Herderova textu o mytologiích užitě slovo „nový“, „nově“,²⁴ je první a velmi nenápadný výskyt tohoto adjektiva, jež se o zhruba tři desetiletí později vrátilo ve spojení „nová mytologie“. Herder jím ovšem spíše připomíná, že moderní básnictví nemůže nakládat s mýty jako staré národy, ale nově vzhledem k jejich možným nynějším funkcím: již nejde o jejich pravdivostní a náboženský obsah (ne proto, že by mýty byly „nepravdivé“, ale poněvadž se změnila struktura moderního náhledu na svět), ale jedná se o jejich poetologickou hodnotu, která je trvalá a kterou lze čerpat z řecké, římské, stejně jako germánské mytologie, s níž se nakonec Herder identifikuje nejvíc.

Poetologickou hodnotu mýtů pak dotvářejí „poetické vedlejší pojmy“, s nimiž může moderní básnictví pracovat nejlépe, aby si tak osvojilo tutéž závaznost pro moderní národ, kterou měla stará mytologie pro antiku. V této argumentační linii vystupuje mytologie stále víc jako nástroj, nikoli jako účel; měřítkem jejího posuzování a její „pravdy“ vůbec nejsou dějiny, cílem dokonce ani není uchránit a pro budoucnost zachovat určité konkrétní mýty a budovat tak kontinuální kulturně-historické vědomí. Mytologie je pro Herdera nástroj k tomu, aby se moderní básnictví naučilo psát stejně bohatým, obsažným, tvůrčím a závazným způsobem pro svůj moderní národ a jeho dobu, jako to uměla řecká mytologie pro Řeky a starogermánská pro Germány. To je jádro Herderova

²¹ *Tamtéž*, s. 426–449.

²² „Wenn ich Mythologische Ideen und Bilder gebrauche, so fern gewisse Moralische, oder allgemeine Wahrheiten durch sie sinnlich erkannt werden: so sind mir ja Mythologische Personen erlaubt, die durchgängig unter einem bestimmten und dazu sehr Poetischen Charakter bekannt sind [...] Der Wahrheit wegen brauche ich sie auch nicht; aber ihrer Poetischen Bestandheit: und wenn es personificirte Dinge sind, der sinnlichen Anschauung wegen.“ Srov. J. G. Herder: *Vom neuern Gebrauch...*, s. 427.

²³ Srov. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982, s.127.

²⁴ Na uvedení místě říká Herder o užití mytologie: „Nicht wie Griechen oder Römer sie brauchen (als Religions- und Historiewahrheiten), [...], sondern mit einer neuen Schöpferischen, fruchtbaren, und Kunstvollen Hand – und zwar bloß wenn er sie nöthig hat, und zu den angezeigten großen Zwecken gebrauchen kann.“ Srov. J. G. Herder: *Vom neuern Gebrauch...*, s. 429.

„heuristického užití mytologie“,²⁵ tedy práce s vysoce poetickými vedlejšími pojmy.²⁶

V myšlence o využití mytologie k rozvoji historického národního vědomí se skrývá Herderova představa o syntetické funkci mýtu. V tomto ohledu uvažoval podobně jako další osvícenci, dokonce i jako Klotz, kteří mýtu přisuzovali tzv. integumentární charakter.²⁷ Mýty tvoří dle těchto soudů vnějšek či obal něčeho, co působí vlastní, vnitřní silou, jejíž dosah nelze podle vnějšího, formálního tvaru mytického sdělení nijak odhadnout. Herder za tuto sílu považoval právě schopnost syntetického působení, které udržovalo staré národy jednotné, oživovalo v nich vědomí sounáležitosti a národní hrdosti. Protože mytologie je pouze nástroj a nikoli účel, je cílem její poetické heuristiky to, aby se básník sám stal objevitelem a vynálezcem (*Erfinder*) nové mytologie téhož syntetického působení. Když Herder v závěru eseje o novém užití mytologie zmiňuje „systém mytologie“,²⁸ nastiňuje rovněž cestu, jak schopnost syntetického vlivu obnovit: starou mytologii je zapotřebí strhnout (*niederzureißen*) a jinou, vlastní, přiměřenou novým společenským poměrům a požadavkům básnictví, nově vybudovat. Existují však dvě hlavní překážky, s nimiž se bude muset obrozující se poetologie mýtu vypořádat: „Toto umění vynalézání předpokládá dvě síly, které se pouze zřídka objevují společně a naopak často působí proti sobě: ducha redukcionismu a ducha fikce: rozbor filosofa a skladebnost básníka: proto zde existuje mnoho těžkostí, jež nám brání vytvořit jakoby zcela novou mytologii.“²⁹

V roce 1767 tak Herder sice již hovoří o potřebě nové mytologie, avšak vzhledem k celkově analyticky rozumovému rázu doby, jež postrádá syntetizující síly, ještě rezignuje na možnost jejího konstituování. Místo nové mytologie spíše hledá způsoby, jak v současném básnictví využít poetickou sílu starých mytologických obrazů, jak transformovat staromytickou ontologii a jak ji artikulovat v moderních podmínkách. To jsou Herderovy závěry z konce šedesátých let 18. století: rozpoznává potřebu nové mytologie, dokonce ji formuluje

25 *Tamtéž*, s. 447.

26 Výraz „die hohen Poetischen Nebenbegriffe“ v německé osvícenské estetice a teorii básnictví rychle zdomácněl (J. J. Dusch, J. Ch. Gottsched ad.) a v podobě termínu „die poetischen Nebenideen“ se stal kategorií, která výrazně ovlivnila pojetí principu estetické ideje v Kantově *Kritice soudnosti*. V § 49 Kant říká, že „estetická idea je danému pojmu přidružená představa obrazotvornosti, která je spojena ve svém svobodném užití s takovou rozmanitostí částečných představ, že pro ni nemůže být nalezen žádný výraz, který označuje určitý pojem, která tedy dovoluje přimýšlet k pojmu mnoho nepojmenovatelného (die also zu einem Begriffe viel Unennbares hinzudenken läßt), jehož pocit oživuje poznávací schopnost (dessen Gefühl die Erkenntnisvermögen belebt), a s jazykem, jako pouhou literou, spojuje ducha. Jediný významnější rozdíl, který zde snad můžeme zaznamenat, je ten, že Herderovi na rozdíl od Kanta nešlo o estetickou teorii, ale o obnovu básnictví a s ním národního (historického) vědomí prostřednictvím mytologie a jejích poetických vedlejších pojmů.

27 Z lat. *integumentum*, kryt, obal, přenes. zástěna, maska.

28 Srov. J. G. Herder: *Vom neuern Gebrauch...*, s. 444.

29 „Da diese Erfindungskunst aber zwei Kräfte voraussetzt, die selten beisammen sind, und oft gegen einander wirken: den Reduktions- und den Fiktionsgeist: die Zergliederung des Philosophen und die Zusammensetzung des Dichters: so sind hier viele Schwierigkeiten, uns gleichsam eine ganz neue Mythologie zu schaffen.“ *Tamtéž*, s. 444.

a pojmenovává, ale cestu k ní nachází v heuristickém využívání staré, antické mytologie. Tím ale vývoj ideje nové mytologie u Herdera nekončí a jeho pokračování je opět zavázáno Herderově základnímu osvícenskému postoji. Integumentární charakter mytologie znamená totiž i to, že mýty můžeme číst jako jednotlivé kapitoly obecnějšího a uceleného výchovného programu. Mytologie má pedagogický obsah, který roste z národních, historických, kulturních, zeměpisných a antropologických předpokladů epochy a národa, v nichž působí. Heuristika starých mytologií, která vlastně pouze dovolovala moderním básníkům oživit staromytické obrazy a sytit novou poezii neměnnou silou mytických poetických příměrů, nemohla Herdera uspokojovat právě se zřetelem na vyžadované výchovné působení mytologie. Takový celokulturní pedagogický vliv se dal očekávat teprve od nové mytologie, vyrůstající z národních a jazykových kořenů dané, v tomto případě německé (germánské) kultury.

Rozhodnutí pro apologii národní, germánské mytologie, jež se měla stát základem nové mytologie jako osy výchovného programu osvíceného, moderního německého národa k soudržnosti, svornosti, humanitě a ideálům lidství obecně, je zřejmě jedno z nejzávažnějších pro utváření Herderova poměru k osvícenství. Pokud osvícenství pochopíme jako intelektuální a duchovní hnutí, které procházelo v několika vlnách Evropou především 18. století, musíme mu jako jeden ze základních znaků přisoudit internacionalismus. Osvícenství myslí a jedná „všelidsky“, cítí se oprávněno k zásadním krokům s celokulturním, světovědějinným významem a rozhodně se neomezuje na transformace národních tradic. Osvícenství pracuje s ideami rozumu, lidské svobody a kreativity; proto také musí pracovat s filosoficky-antropologickou ideou „člověka“ a dějinně filosofickou ideou „lidských dějin“. Jak hluboce může zasáhnout znesváření těchto idejí a jaký rozkol ve filosofických systémech a nakonec i v sociokulturním prostředí vyvolává, to plně odhalí až mnohem později velké systémy německého idealismu, především ztroskotání Schellingova systému pozitivní filosofie. V Herderově době ale stále ještě platí všelidský nárok osvícenství a stávil se Herder za novou mytologii jako nástroj obnovy národního historického vědomí, staví se proti osvícenství.³⁰

Vyvrcholení sporu mezi Herderem a osvícenstvím, jímž se zároveň otevírala cesta nové mytologii v pojetí rané romantiky, představuje dialog *Iduna čili jablko omládnutí*, který byl poprvé publikován v Schillerově časopisu *Horen* v lednu 1796.³¹ Text je souborem čtyř rozprav mezi dvěma osvícenými vzdělanci, Alfredem, jenž argumentuje v Herderově zastoupení, a Freyem, odpůrcem a po-

³⁰ Myšlenka „národní poezie“ opeřené o mytologické tradice germánství byla kritizována i některými německými osvícenci. Vystoupil proti ní Chr. M. Wieland, podle nějž ohrožuje celkové sbližování lidstva, odmítal ji i G. E. Lessing, který se obával nekonečného štěpení „lidského pokolení“, jakmile se na národních tradicích začnou konstituovat moderní národní státy. Svým způsobem stojí idea národní poezie i proti tendencím rané romantiky, která je rovněž futurálně kosmopolitní a řídí se nejen universalností rozumu, ale i lidské obrazotvornosti.

³¹ Herder zaslal svůj příspěvek do časopisu již v říjnu 1795. Přes značné rozpory a nesouhlasné reakce, které vyvolal a které souvisely s ideou národní mytologie, ho Schiller zařadil na první místo v následujícím ročníku. Srov. H. Gockel: *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M. 1981, s. 330, pozn. 36.

chybovačem, který shrnuje námitky osvícenské teorie básnictví a v kultivovanější formě opakuje některé Klotzovy výhrady. Základní teze, z níž se zrodila raně romantická idea nové mytologie a kterou *Iduna* s definitivní platností formuluje, zní: existuje nejen rozumové poznání, ale rovněž *poetické poznání*, které má pro člověka týž nepominutelný význam. Dosah této myšlenky byl nesmírný a můžeme ji skutečně považovat za práh raně romantického chápání nejen mytologie, ale především poezie, filosofie a teorie poznání vůbec. Herder se touto ideou obrátil jak proti klasické formální estetické teorii, tak i proti mnohem závažnějšímu kulturologickému prvku: S doznívajícím osvícenstvím se začínala šířit představa o novém, prozaickém věku,³² v němž racionalita a vědeckost převládnu nad celou společností a vědecký náhled na svět přehluší jeho poetické pojmání. Rezignativnost představy o nadcházejícím prozaickém údobí světových dějin je prvním a nejbzdálenějším poslem filosofematu „nenaplněného osvícenství“, který naplno ožil ve druhé polovině 20. století. Již Herder ho však postihl ústřední myšlenkou svého dialogu, kdy nechává Alfréda prohlásit: „Náš rozum se utváří pouze prostřednictvím fikcí. Bez ustání hledáme a vytváříme si Jedno v mnohém a dáváme mu určitý tvar; z toho vznikají pojmy, ideje, ideály. Užíváme-li je nesprávně, nebo zvykneme-li si vůbec chybně je konfigurovat, pak obdivujeme pouhou stínohru a jako tažná zvířata klesáme únavou pod tíhou falešných idolů, našich svátostí: a chyba je v nás, nikoli ve věci.“³³

Není žádný problém říci jinak to, co Herder vyjadřuje: kantovská odvaha užívat vlastní rozum, naše spolehnutí se na rozumové síly, celé vyjití z věku nedospělosti za světlem rozumu ještě nezaručuje, že poznáváme plně, správně, cele. Od vydání Kantova manifestu osvícenství uplynulo sotva dvanáct let,³⁴ avšak již nyní Herder varuje, že nemůže existovat rozum, který by se úplně oprostil od poetických postupů, hledisek, názorů: od poezie očištěný rozum by byl pouze dílčím rozumem, na něž by bylo jen dílčí spolehnutí. Omyl racionalismu spočívá v domněnce, že užití rozumu se cele naplňuje v systémech idejí a pojmů, avšak rozum, který vzniká genealogicky z lidské obraznosti, ze schopnosti imaginace, se dotváří a uskutečňuje také a nevyhnutelně básnictvím (*Dichtung*): člověk myslí a myšlením básní (*dichtet*): „Bez básnění nemůžeme ani být; dítě není nikdy šťastnější, než když imaginuje a dokonce si vybásňuje cizí situace a osoby. Nadosmrti zůstáváme takovými dětmi: štěstí naší existence spočívá pouze v básnění duše, podporovaném rozvažováním a pořádaném rozumem.“³⁵

32 Myšlenku „prozaického věku světa“ šířil mj. Fr. Schiller, jehož nesouhlas s Herderem pramenil právě z toho, že Herder, řečeno Schillerovými slovy, odmítá „brát vážně prozaičnost doby“.

33 „Unsre Vernunft bildet sich nur durch Fiktionen. Immerdar suchen und erschaffen wir uns ein Eins in Vielem und bilden es zu einer Gestalt; daraus werden Begriffe, Ideen, Ideale. Gebrauchen wir sie unrecht, oder werden wir gar gewöhnt, falsch zu konfigurieren; stauen wir Schattenbilder an, und ermüden uns wie Lasttiere, falsche Idole als heiligtümer zu tragen: so liegt die Schuld an uns, nicht an der Sache“. Srov. J. G. Herder: *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung*, in J. G. Herder: *Werke in zehn Bänden*, ed. Günter Arnold ad., sv. 8, *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792–1800* (ed. Hans Dietrich Irmscher), Frankfurt a. M. 1998, s. 156.

34 I. Kant: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (publikováno 30. září 1784).

35 „Ohne Dichtung können wir einmal nicht seyn; ein Kind ist nie glücklicher, als wenn es

V těchto větech se již zřetelně ukazuje, že Herder zdaleka neměl na mysli pouze obnovu národní germánské mytologie a posílení myšlenky němečtví. Jestliže zde tvrdí, že schopnost imaginace s sebou přináší možnost vbásnit se do jiných životních příběhů a situací, do cizích osob a životů, pak pouze popisuje procesy, v nichž se uskutečňuje ontologie mýtu: *αρχή* není nic jiného než trvale se opakující a proto vždy přítomné básnění skutečnosti myšlením mýtu. Herder navíc usuzuje, že rozumu přísluší doprovodná korigující funkce; výsledná souvislost ukazuje, že poetické po své identifikaci s mytickým je nejen neodmyslitelné pro fungování rozumu, ale rozum vede k tvorbě poetického pochopení světa, k poetickému světonázoru. Obecnou funkcí nové mytologie, jak ji formuluje dialog *Iduna*, je tudíž celková poetizace života, neboli odklon od dobové již převažující chladné osvícenské racionalizace, od Schillerovy prozaizace, pro niž později Fr. H. Jacobi nalezne příznačný, M. Weberem zpopularizovaný termín „odkouzlení“, a nový příklon k básnivě skutečnosti světa, která nikdy nepotřebovala „být“ ve fyzikálním smyslu, protože stále „je“ ve smyslu mýtu.

Z rozprav Herderových hrdinů v *Iduně* tak vyplývá nový vztah mezi rozumem a mýtem, který již není čistě osvícenský, ale překračuje k romantickým charakteristikám. To neznamená, že by byl antiosvícenský, spíš proniká rámcem osvícenství a přesněji reaguje na podmínky počínající evropské moderny. Tento vztah je nesen otázkou, zda a jak můžeme myslet rozum jako mýtus. Herder k ní přistupuje z hlediska, které rozlišuje dvě roviny: je rozdíl mezi genezí rozumu (první rovina) a uplatňováním rozumu, rozumovostí (druhá rovina). Rozum vzniká, jak jsme již viděli, jenom z našich fikcí, z lidské fantazie, imaginace, obrazotvornosti, což vše spadá do sféry mýtu, básnictví. Rozum je tudíž *lidská* schopnost – v tom smyslu, že od něj můžeme očekávat pouze to, co je lidské, nic nadlidského či božského.³⁶ I obraznost, poetičnost a mytičnost ale spadají do oblasti úsudku, a jsou-li postaveny geneticky *před* rozum, otevírá se problém, jak je posuzovat, když nemají v rozumovosti předem dané měřítko své produktivity, ale rozumovost teprve svým vlastním působením vytvářejí. Až posléze vznikne systém rozumových pravidel, je již pozdě, jak Herder zjišťuje, odhalovat fikcionální původ rozumu; nadto je nemožné postavit rozum dodatečně na jiné základy a zbavit se jeho původní fikcionalita.³⁷

imaginiert und sich sogar in fremde Situationen und Personen dichtet. Lebenslang bleiben wir solche Kinder; nur im Dichten der Seele, unterstützt vom Verstande, geordnet von der Vernunft, besteht das Glück unsres Daseins.“ *Taměť*, s. 156–157.

36 Tyto úvahy mají výrazný dobový rámeček a zaměřují se proti pozdně osvícenskému zbožšťování rozumu v novonáboženských kultech, které přicházely zvláště z porevoluční Francie. Zde byla v listopadu 1793 vztyčena socha bohyně rozumu v Notre-Dame, v červnu 1794 vyhlásil Robespierre nový kult „Nejvyšší bytosti“, jako nové státní náboženství, a ještě po Robespierrově smrti pokračovalo direktorium v pokusech o náhradní přirozené, rozumové náboženství: 15. ledna 1797 se konala slavnostní ceremonie vyhlašující novým náboženstvím tzv. teofilantropii. Byl zaveden desetidenní týden a o nedělích se konaly mše, při kterých byly za zvuků varhan předčítány a komentovány nově vydávané zákony. Politicky motivované posvěcování rozumu muselo nejen v Herderovi probouzet pochopitelné zděšení a odpor.

37 Srov. M. Frank: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, Frankfurt a. M. 1982, s. 145.

Obrazně řečeno, látka, z níž je vystavěn rozumový svět, sama o sobě rozumová není; to je pro Herdera podstata geneze rozumového světa. Naproti tomu ale stojí uplatnění rozumovosti. Není sporu o tom, že náš názor světa je intelektuální (výraz *intellektuelle Anschauung* zní sice paradoxně, užívá se však zcela seriózně): avšak z čeho, ptá se Herder, by se skládal rozumový názor světa, ne-li z pojmů a pravidel vyvozování? Náš svět je pojmový svět, což pro Herdera znamená, svět složený z konfigurací a syntéz, protože pojmy vytváříme tak, že pomocí zvolených výběrových kritérií převádíme mnohost, s níž se setkáváme ve skutečnosti, na syntetické Jedno, tj. na pojem, který zastupuje celou třídu faktů nebo předmětů. Tato konfiguratívni syntéza je produktivní činnost (jejím výsledkem je náš svět), avšak je to činnost rozumu nebo básnivé obrazotvornosti, imaginace, vynalézání? Pojmy nepředcházejí různorodost skutečnosti ani neodrážejí něco, co by ve světě již existovalo, v pojmech a ve vztazích mezi pojmy se teprve tvoří (a to v doslovném smyslu) to, co nazýváme světem a co je až následně vědecky zkoumáno, analyzováno, poznáváno. „Mít svět“ pak pro člověka znamená žít v průběžně interpretovaném universu, v kterém se dokáže pomocí uplatnění své rozumovosti orientovat.³⁸ Mít svět znamená svět vybásnit. Rozumovost je vždy rozumovostí vybásněného světa. Nordická bohyně Iduna, která dávala stárnoucím bohům jablko omládnutí, poskytuje nyní obnovnou sílu i starému mýtopoetickému světu, aby se dokázal postavit abstraktně analytické, chladně prozaické racionalitě, s níž se rodí moderní evropská kultura.

V souvislosti rané romantiky má Herderův dialog nejbližší k postoji Fr. Schlegela, který rovněž uvažoval o poetizaci života v počínající moderně a o určujícím vztahu vědění (filosofického rozumu) a poezie. Zatímco Herder ještě hledal cestu přes využití starogermánské a islandské mytologie v soudobé německé poezii, Schlegel se již pohyboval v rovině čistě filosofické diskuse o základech noetiky a estetiky, již vedl, jako většina raných romantiků, zvláště s Fichtem. K Herderovi má ale značně blízko v jasných konstatováních o poezii jako základu intelektuálního názoru. Rozumové nazření lidstva, říká Schlegel ve *Filosofických učednických letech*, je identické s poezií, je poezií samou; k intelektuálnímu nazření člověka nás dovede pouze estetika.³⁹ Tyto výroky jsou sice součástí širší romantické diskuse o pojmu „intelektuální názor“, která byla inspirovaná především Kantem, Fichtem a Novalisem,⁴⁰ avšak Fr. Schlegel jimi přímo navazuje na Herderovy postoje, jež se tak stávají zprostředkovanou součástí raně romantické koncepce nové mytologie. Přenesení těžiště pojmu rozumového názoru do estetické a posléze přímo poetologické oblasti nakonec respektoval i Schelling, ačkoli pro něj, jak plyne z *Nejstaršího programu systému německého idealismu*, byla silnějším předpokladem rozvoje nové mytologie obroda symbolického nahlížení přírody, v níž hledal odpověď na problém uzpůsob-

³⁸ Tamtéž, s. 147.

³⁹ Srov. Fr. Schlegel: *Philosophische Lehrjahre IV*, teze 137 a 146, in E. Behler – J. J. Anstett – H. Eichner: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe XVIII*, München 1958, s. 208.

⁴⁰ Srov. M. Frank: *Intellektuale Anschauung. Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein Kant, Fichte, Hölderlin-Novalis*, in E. Behler – J. Hörisch (Hg.): *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, s. 98–126.

bení světa pro morální bytost. Herderova *Iduna* tak zanechala stopu v celkovém raně romantickém poetickém sebevědomí.

Novomytická ontologie mezi Herderem a Hölderlinem

Raní romantikové zvláště jenského okruhu mají zcela jasnou představu o konečnosti filosofování, a proto nacházejí původ a zdroj filosofie v básnictví, do nějž se filosofie nakonec vždy vrací dávajíc vzniknout transcendentální poezii. Součástí romantického vědomí nové mytologie se tak stává idea nekonečna, která je v podobě požadavku na prosycení života poetičnem vlastním příspěvkem Fr. Schlegela k novomytické ontologii. V osmdesátém pátém fragmentu *Idejí* z roku 1800 Schlegel říká: Jádru, centrum poezie je třeba hledat v mytologii a v mystériích starých národů. Nasytíte životní pocit ideou nekonečna a pochopíte staré národy i jejich poezii.⁴¹

Schlegel zde nemyslí pouze individuální život básníka a filosofa, jeho teze se vztahuje na utváření společenského života, jehož osou již nemá být analytická osvícenská racionalita, která rozkládá životní příběhy lidí, zbavuje je sebeidentifikačních možností a podřizuje je universální, totalitní teleologii dějin, ale nová mytologie, s níž se pojí naděje na novou imaginativnost, na poetizaci života. Re-imaginace a mytologizace ale nemá přinést mystickou blouznivost; nejde v ní o víc než smyslové vyjádření rozumových obsahů, čili o filosoficko-poetologickou syntézu rozumu a smyslovosti, jevové stránky skutečnosti a rozumových idejí (pojmu), technizujícího racionalismu a básnického entuziasmu, filosofie a poezie. Schlegel myslí v intenci *Nejstaršího programu*, který pregnančně vyžadoval, aby se poezie stala filosofickou a filosofie estetickou; jeho *Řeč o mytologii*, kterou začlenil jako speciální pojednání do *Rozhovoru o poezii*,⁴² pokračuje ve zprostředkovatelských či přímo syntetizujících snahách mezi smyslovým a pojmovým pojetím skutečnosti.

Naproti *Nejstaršímu programu* je ale Schlegelův text výrazně antisystematický, postrádá diskursivitu a zakládá se spíše na asociacích, které z nové mytologie činí prvořadě estetickou záležitost. Zde je již patrný nesoulad s *Nejstarším programem*, pro nějž byla nová mytologie výsledkem určitých dějinných procesů ve společnosti, v kultuře jako celku a zejména ve filosofii, takže pro ni nacházel dějinně filosofické zdůvodnění. Schlegelova *Řeč* je spíše prvním větším pokusem romantiky o mýtus a mytologii prostřednictvím estetiky.

⁴¹ „Der Kern, das Zentrum der Poesie ist in der Mythologie zu finden, und in den Mysterien der Alten. Sättigt das Gefühl des Lebens mit der Idee des Unendlichen, und ihr werdet die Alten verstehen und die Poesie.“ Srov. E. Behler – J. J. Anstett – H. Eichner: *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe* II, München 1958, s. 264.

⁴² Srov. *Rede über die Mythologie*, in Fr. Schlegel: *Kritische Schriften* 2, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801), Stuttgart 1967, s. 311–322. Bližší viz např. K.-H. Bohrer: *Schlegels Rede über die Mythologie*, in K.-H. Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1983, s. 52–82.

Méně estetizování a více nové ontologie mýtu nacházíme v myšlení nové mytologie Fr. Hölderlina, jež tímto postojem spadá více do herderovské tradice.⁴³ Hölderlin vědomě usiloval o autonomní koncepci filosofie a poezie, kterou rozvíjel se snahou o nezávislost na filosofických soustavách německého idealismu, především Kantově a Fichtově, ale i na myšlenkách svých vrstevníků Schellinga a Hegela.⁴⁴ Ačkoli byl ve východiscích svého novomytického modelu nesporně inspirován základním problémem celé transcendentální filosofie, tedy problémem transcendentální apercpece (Kant) a problémem sebevědomí (Já) jako prahu veškeré možné syntézy (Kant, Fichte), stejně jako přijímal podněty raně schellingovské filosofie absolutní identity, od kterých očekával možnost překročit limity dané subjekt-objektovou dichotomií, jeho vlastní zájem o novou mytologii se kryje s pokusem o myticky zdůvodněnou monistickou ontologii „absolutního bytí“.

Hölderlinův sklon k ontologizaci nové mytologie dokládá vedle překročení Schlegelova estetizujícího rámce také absence politického rozměru *Nejstaršího programu*, jež zaujímá poměrně vyhrocený anarchistický vztah především k instituci státu a uvažuje o jeho nahrazení (stejně jako dalších sociálních institucí, např. „revoluce“) novou mytologií. Přestože Hölderlin *Nejstarší program* nesporně znal už ve fázi, kdy ho sotva jednadvacetiletý Schelling připravoval⁴⁵ jako svým způsobem sociálně-filosofický programový manifest skupiny tübingenských přátel a spolužáků (vedle Hölderlina k nim patřil i Hegel), jeho představa nové mytologie sociálně-kritický a politický motiv vynechává. Tento nezájem⁴⁶ o politický utopismus *Nejstaršího programu* (pokud kritiku racionalisticky zmechanizovaného státu pochopíme jako utopismus, jehož smyslem bylo nahradit skutečněný utopismus osvícenského politického rozumu romanticky futurálním utopismem mravně dokonalého člověka) dovoluje různé interpretace: mezi všemi možnými výklady je ale nejzřetelnější to, že Hölderlin se nepřipojil ani k nově vznikajícím tradicím herderovského typu, které uvažovaly o nové funkcionalizaci archaického mýtu v moderní kultuře, ani k čistě poetolo-

43 Určování návaznosti či dokonce tradic je v německé filosofii od druhé poloviny 18. století velmi sporné a závisí zpravidla na subjektivním náhledu autora. Velice přibližně a jen jako pomocné orientační kritérium lze říci, že Herderovo a Hölderlinovo myšlení sahá k Lessingovi a ještě hlouběji ke Spinozovi, zatímco Schlegelova a Novalisova varianta nové mytologie má zázemí více ve Fichtovi a v linii sahající ke Kantovi, Reinholdovi a Schulzemu. Bližší viz J. Körner: *Friedrich Schlegel: Neue philosophische Schriften*, Frankfurt a. M. 1935, s. 24.

44 Složitost Hölderlinova poměru k filosofii německého idealismu vysvětluje např. E. Cassirer: *Idee und Gestalt, IV. Hölderlin und der deutsche Idealismus*, Darmstadt 1971, s. 113–156.

45 Teorii o vzájemné informovanosti mezi Schellingem, Hölderlinem a Hegelem při vzniku textu *Nejstaršího programu* dokládá na základě korespondence Horst Fuhrmans, vydavatel Schellingových dopisů. Srov. H. Fuhrmans: *Schellings Briefe und Dokumente II*, Bonn 1975, zejm. 523–526.

46 Mám na mysli nezájem o teoretizování, nikoli o politickou akci: Hölderlin, jak známo, se sám aktivně zapojil do politicky riskantního podniku, které mělo ráz spiknutí, stýkal se s jakobíny a byl spolu s Isaacem Sinclairem spoluautorem plánu na politickou revoluci ve Württemberku. Nezdár těchto akcí se zřejmě podílel na Hölderlinově psychickém onemocnění, které roku 1804 ukončilo jeho tvorbu.

gickému založení nové mytologie, jež vedlo Fr. Schlegela k pojmání nové mytologie jako uměleckého díla, ani k reflexím na úrovni filosofie dějin, které přiměly Schellinga a Novalise ke stále hlubším subjektivizacím kategorií utvářejících sociálně-politické prostředí. Hölderlin je stejně jako ve své poezii také ve svých teoretických poznátcích o mýtu a mytologiích nezařaditelný, jeho místo je jakoby mezi proudy, a je-li z něho vytrhován a srovnáván s ostatními romantickými stoupenci nové mytologie, bývá výsledkem zpravidla pokřivený obraz.

Zřejmě základní tezi pro výklad Hölderlinova pojetí nové mytologie lze odvodit z jednoho místa *Hyperionu*, kde Hölderlin říká, že „všechny protivy světa jsou jen roztržkami milenců.“ A stejně tak tezi, která by celou interpretaci uzavírala, najdeme v *Archipelagu*, nejrozsáhlejší Hölderlinově básni: „Duch je společný všem.“ Mezi těmito dvěma póly se odvíjí Hölderlinova úvaha o „absolutním bytí“ (*absolutes Seyn*) jako nadracionálním, diskurzivně nepostižitelném a apercepci transcendentním bytím, k němuž jakožto apriorní syntéze všech protikladů, rozporů a podvojností můžeme hovořit pouze řečí poezie, mýtu, jejímž kritériem je krása. Absolutní bytí je rozumově nepostižitelný celek, který je ontologicky vyšším útvarem než souhrn všech „částí“ (*Teile*) skutečnosti. Celek části organizuje a zakládá mezi nimi vyšší souvislost (*höheren Zusammenhang*), která se neopírá o předmětně-objektivní souvislosti ani není prokazatelná logickým vyvozováním. Tento vyšší vztah je „bůh“, ne však ve smyslu osobnostního božstva či nejvyššího bytí, ale jako „duch“⁴⁷ všeobecného, universálního společenství; je to zvláštní kvalita vztahů nejen mezi lidmi navzájem, ale vůbec mezi všemi jsoucnými. Hölderlinův „bůh“ není jsoucno ani bytí a také vyšší vztah mezi všemi součástkami skutečnosti není náboženským vztahem. Pro „bytí“ přejímá Hölderlin v *Hyperionu* klasický Herakleitův výraz *év διαφερομενον έαυτώ*, v sobě samém diferentní Jedno, a uvažuje o něm zásadně jako o monistické substanci: vnitřní diference umožňuje pouze to, aby se bytí vyjevovalo vědomí pluralitně, rozlišeno do nekonečně velkého množství jednotlivin, jak je vnímáme ve sféře subjekt-objektové polaritě. Vyšší vztah ale sám o sobě „není“, není to ontologická jednotlivina, nemůže být ani „o sobě“, ani „Já“; „vyšší vztah“ je celek, který sjednocuje bytí, řečeno Hölderlinovým výrazem, celek je „to, co sjednocuje“ (*das Einigendes*). Tento vyšší vztah sjednocující síly bytí označuje Hölderlin jako mytický (*mythisch*).

Termín „mytický“ tak má u Hölderlina význam specifické ontologické konstelace, která je člověku zkušenostně dostupná. Pokud člověk vede život tak, že vlastní zkušeností prožívá původní vyšší souvislost všech součástí bytí a poznává tak transcendentální nekonečnou jednotu, žije „myticky“: a žít myticky nepochopitelně znamená být s to nazít „čiré bytí“ (*Seyn schlechthin*). Mytický život se odlišuje od profánní existence zásadně tím, že v běžném, profánním životě nedokáže člověk nahlížet subjekt a objekt v plné, ale jen v částečné jednotě.

⁴⁷ V elegii *Chléb a víno* (*Brod und Wein*) označuje Hölderlin tohoto ducha pospolitosti výrazem „Otec Éter“. (Otče Étere! Tak to letělo tisíci hlasy/ Od úst k ústům a svět nikdo nesnášel sám). Srov. F. Hölderlin: *Blažený mezi bohy*, Praha: Český klub 2000, s. 91 (př. A. Pešek).

Hölderlin popisuje subjekt a objekt jako ústřední ontologické a epistemické (což pro něj znamená gramatikální) kategorie, z nichž se utváří lidský svět tím, že si člověk uvědomuje jejich odlišnost a částečnou jednotu a jazykově ji vyjadřuje. Souvislost, kterou nese člověk v sobě jako subjektu i kterou nachází mimo sebe v objektech, které ho obklopují, ale nevede k mytickému životu: k tomu je zapotřebí právě vyšší, transcendentální a nepředmětná relace sjednocování, v níž nakonec poznáváme Jedno.

Ontologicky je tudíž poměr člověka ke světu vždy mytický: determinace mytického způsobu života je dána pouze profánním vědomím subjekt-objektového rozštěpení. Nechává-li se člověk omezovat profánními subjekt-objektovými vztahy, vzdaluje se „bohu“, tj. bezprostřední zkušenosti vyšší souvislosti plně jednoty bytí; Hölderlin říká, že žije dálkou k bohu (*Gottferne*) a tak se vzdaluje i „mytickému stavu“ (*mythisches Zustand*), jenž mu vlastně plně přísluší. Tento stav vzniká transcendentálním tvůrčím aktem člověka, básníka a filosofa, v němž se všechna lidská individuálnost sjednocuje s reálnou nekonečností čirého bytí. V tvůrčím lidském aktu se čiré bytí ukazuje jako časové (*in aller Zeit*) a proto ho Hölderlin označuje rovněž jako „svět všech světů, který vždy je a být musí, jehož bytí musí být nahlíženo jako všechno ve všem“.⁴⁸ Formálně, z hlediska ontologické teorie, tak ve chvíli, kdy začíná hovořit o svém monistickém bytí jako „světu všech světů“, podává Hölderlin bytí jako časoprostorové kontinuum, které fakticky existuje vždy jen jako jeden konkrétní materiální „svět“, jako ontologická sféra.

„Světy“ čili jednotlivé ontologické sféry vyznačuje v mytickém stavu nestálá změna. Způsoby, jimiž se bytí člověku vyjevuje, se proměňují, vždy jiné jsou materiální podmínky života stejně jako bohové, kteří přicházejí a odcházejí, rodí se a umírají, a teprve po dlouhých údobích opuštěnosti bohy se navracejí noví bohové s novými mýty.⁴⁹ Fluktuace ontologických sfér a bohů způsobuje, že člověk potřebuje vždy znovu dlouhý čas k tomu, aby v sobě vytvořil smysl pro „nové“, pro nové světy a nové bohy; podle Hölderlina takový „božský smysl“ vzniká na základě rozumění ontologické události (tj. příchodu nového světa s novými bohy), které má ale paměťový charakter. Rozumění je reproduktivní lidský akt (*reproductiver Act*), který je nesen „ideální vzpomínkou“ (*idealisches Erinnerung*) na změny ontologických sfér. Rozumění jako re-produktivní dění stojí bezpochyby na principu *αρχή* a je tak jednou ze základních komponent Hölderlinovy nové mytologie, avšak ještě závažnější pro její konstituci je anamnetická struktura zpřítomnění bohů v lidském vědomí „vyšší souvislosti“:

48 „Die Welt aller Welten, welche immer ist und seyn muß, deren Seyn als das Alles in Allen angesehen werden muß“. Srov. Friedrich Hölderlin: *Sämtliche Werke. Frankfurter Ausgabe* 14, Entwürfe zur Poetik, Frankfurt a. M. 1979, s. 174. Srov. rovněž *Jakmile je básník mocen ducha*, in Fr. Hölderlin: *Texty k teorii básnictví...*, s. 87–104.

49 „Ale příteli! Přišli jsme pozdě. Bozi sice/ Žijí, však jejich sbor odešel v jiný svět./ Bez konce tvoří tam ve výši a jen zřídka si všimnou/ Zda člověk je živ, natolik šetrní jsou. [...] Když totiž před časem, a nám to připadá dávno, všichni/ Odešli vzhůru z těch, pro něž byl život dar./ Když se i Otec od lidí odvrátil, takže všude/ Přibýlo na zemi slz a nastal truchlivý čas.“ Viz Fr. Hölderlin: *Chléb a víno*, sloky 7 a 8, in F. Hölderlin: *Blažený mezi bohy...*, s. 93–94.

teprve lidským prostřednictvím dostává totiž to, co není ani „*an sich*“, ani „*Ich*“, jméno, tvar, podobu a kompetenci, neboť, jak říká Hölderlin, sami o sobě boho-
vé vědomí nemají.⁵⁰

Hölderlinovu novou mytologii odlišuje od pozdně osvícenského (Herder) i raně romantického (Fr. Schlegel, Novalis, Schelling) pojetí především to, že si ji sám vytváří. Pod novou mytologií se u něj skrývá vlastní filosofický a poetologický systém, který klade jako teoretický základ pro práci básníka. Motivací tohoto systému je jednak Hölderlinova nespokojenost s filosofickými východisky a možnostmi racionalistického modernistického diskursu, který dle něj nedokáže hovořit o bytí adekvátně, jednak snaha vnést do řeči o bytí alternativní poetologicko-estetický diskurs, jenž by v sobě integroval filosofii (ontologii), a konečně také najít odpovídající výraz pro změny v moderní životní konstelaci lidí v nových, s moderní epochou korespondujících mýtech, jejichž genealogie by ale nezávisela na lidské libovůli či pouhé fantazii, ale opírala by se o Hölderlinem rozvíjenou spekulativní hermeneutiku „čirého bytí“ (*Seyn schlechthin*) a o pochopení dějin bytí. V kontextu rané romantiky ale jeho varianta nové mytologie neuspěla. Příliš solitérní myšlení, na němž se zakládá a v němž vzniká soukromý, zvenčí nepřístupný mytický svět ojedinělého básníka Hölderlina, důraz na individuální událostnost nové mytologie, s nímž přichází požadavek trvalé sebetranscendence individuálního vědomí k celku jakožto „vyšší souvislosti“, to vše spojeno s odpovědností básníka, který tvorbou mýtů koná „činy země“ (*Thaten der Erde*), čili vytváří v mýtech a s mýty současně svět, znamenalo tak radikální rehabilitaci mýtu, že ji nakonec nepřijala ani sama raná romantika. Těžko pro ni budeme hledat analogii dokonce i v současných hnutích tzv. *neue Mythenfreudigkeit* či neopaganismu,⁵¹ která zaostávají za Hölderlinovou ideou myšlenkově (filosoficky) i podáním (poeticky). Romantická nová mytologie zachovala spíše intenci *Nejstaršího programu* a rozvíjela „symfilosofii“, tj. transcendentální poezii, jako umělecké dílo.

Filosofie jako umělecké dílo

Filosofie jako umělecké dílo je vlastní inovativní myšlenka *Nejstaršího programu systému německého idealismu*, kterou ale nenaplnily velké idealistické

⁵⁰ „Bohové však mají vlastní/ Věčnosti dost, a pokud jim božským/ Je něčeho opravdu třeba, / Pak jsou to rekové nebo/ Smrtní lidé. Nebo/ Blažení v nebi necítí svého nic.“ Viz Fr. Hölderlin: *Rýn*, in *Blažený mezi bohy...*, s. 74–75. „Němý je delfský bůh a prázdné a pusté jsou stezky./ Po nichž kdysi tázavě k městu čestného věštce/ Stoupal muž a měl příslib tiché naděje v srdci./ Ale světlo nahoře dodnes hovoří k lidem/ Krásnými výklady a velký Hřimavý bůh volá mocným/ Hlasem: myslí z vás někdo na mne? A truchlivá vlna/ Boha moře to odráží zpět: což na mne nikdo/ nemyslí jako kdysi?“ Viz Fr. Hölderlin: *Archipelagus*, in *Blažený mezi bohy...*, s. 108.

⁵¹ Např. Alain de Benoist: *Heide sein zu einem neuen Anfang*, Tübingen 1982, s. 25 et passim. Benoist je sice kultovním autorem moderního novopohanství, ale pojetí mytického času a konstruktivní konkurence ontologických sfér spatých vyšší božskou souvislostí, s kterým pracuje, je evidentně hölderlinovské.

transcendentálně-filosofické systémy, nýbrž raná romantika, především Fr. Schlegel. Nejde v ní ale o novou filosofii umění, v které by mýtus stál v roli prostředníka a nabádal by k návratu k poezii. Filosofie jako umělecké dílo (*Kunstwerk*) není filosofii umění, ale skloubením (novomytické) ontologie s poetologií, jež společně mohou přesáhnout omezení technizující, instrumentální racionality počínající moderny. Za novou mytologií raně romantické filosofické a poetologické kultury proto nelze hledat levnou artificialnost nebo pouhou spirituálnost; důraz na umění a umělecký prožitek je vždy spojen se sociálně-kritickým zřetelem a spiritualizací pohledu na svět vyvažuje materializace lidské „duchovnosti“, intelektuálního názoru (zjevným dokladem této novomytické dialektiky v rané romantice je Novalisova koncepce tzv. magického idealismu).⁵²

Německý literární teoretik K.-H. Bohrer se domnívá, že podstata této raně romantické novomytické dialektiky spočívá ve vzájemném nahrazení dvou utopií: utopie revoluce, která ztroskotává ve Francouzské revoluci, jež v očích německých romantiků neuspěla ve svých základních cílech, humanizaci, demokratizaci a etizaci kultury, nahrazuje utopie uměleckého díla.⁵³ Spojení novomytické argumentace s politickým a sociokulturním děním po francouzské revoluci je nesporně oprávněné (všechny relevantní texty k nové mytologii vznikaly v době mezi léty 1795 až 1800), avšak výjimku, která zamezuje bezvýhradnému akceptování této spojnice, představuje právě Herder, jehož argumentace ve prospěch nové mytologie je původně předrevoluční. Zatímco *Nejstarší program* má normativní, byť ne jednoznačně politické cíle jednání (nahrazení politické formy státu jiným uspořádáním, nové náboženství, nová etika, nová věda), které můžeme chápat jako projev vůle po překonání sociálně-revolučních limitů,⁵⁴ v linii sahající k Herderovi tato intence chybí. Herder tak narušuje i plynulost úvahy, podle níž selhání politické utopie počínající moderny vyvolalo raně romantickou utopii kultury, filosofie a poznání jako „uměleckého díla“, která by vyústila v estetickém absolutismu.

Raně romantičtí autoři už neměli nejmenší pochyby o tom, že je možné svět přebásnit, že poetologickému převyprávění je otevřen i rodící se svět moderní vědy a moderních společenských vztahů. Nejistoty v tomto ohledu je zbavil především Herder, nadále jim ale zůstávala nejistota o tom, kdy a na jakých základech se poetické (mytické) podání světa stane filosofickým symbolem, zvrátí se v čistou poezii, v Novalisův magický idealismus či Schlegelovu transcendentální poezii jako směs filosofie a poezie. Chceme-li spolu s Bohrerem uvažovat o rané romantice jako filosofické utopii „uměleckého díla“, nesmíme za-

⁵² Bližší viz např. B. Horyna: Magický idealismus, *Host* 3, 2001, s. 23–31.

⁵³ Srov. K.-H. Bohrer (Hg.): *Mythos und Moderne*, Frankfurt a. M. 1983, s. 52–53.

⁵⁴ Fakticky ale raná romantika dosahuje pouze toho, že proti mechanickému pojetí státu staví organickou koncepci společnosti a posléze komplexní teorii světa (vesmíru) jako harmonického organismu, vystavěnou na několika ústředních myšlenkách filosofie F. Hemsterhuise; teprve mnohem pozdější rozvíjení kritiky moderního státu vrcholící u K. Marxe, by bylo možné chápat jako autonomní politický program. U raných romantiků a v případě *Nejstaršího programu systému německého idealismu* je však řeč o politickém programu zřejmě historicky předčasná.

pomínat, že základem, na kterém stojí, je sebemyslivá poezie: poezie, která myslí o sobě samé, dostává tutéž formu, jakou má filosofické vědění o vědění, a nese ji táž metoda, která řídí a sjednocuje reflexe o reflexi, z níž se vůbec rodí myšlenka kritické filosofie.

Romantikové mohli touto cestou snadno dosáhnout přesvědčení, že filosofické poznání vyrůstá z produktivní transcendentální poetické imaginace. Avšak vážnější problémy nastávají, položíme-li si v této souvislosti nevyhnutelnou otázku: co je základem poezie, když základem filosofie je právě poezie? Pokud by poezie byla veličina *sui generis*, ztrácela by se možnost pro syntézu poezie s filosofií; i poezie musí mít, jak věděl Fr. Schlegel, svou maieutiku. Herder v této souvislosti otevřel problém řeči, jenž romantika přejala v podobě „filosofické techniky řeči“ (Novalis), avšak tím na problém neodpověděl, pouze ho posunul. Samotný základ poetického poznání zůstal spojen s poetickou stálostí vyšších poetických vedlejších pojmů, které jsou obsaženy v mýtech. Nopak Hölderlin uvádí jako teoretický základ básnickovy práce samu novou mytologii, která je v jeho podání ontologií „celku“, tedy „boha“, který není *an sich* ani *Ich*, ale „vyšší souvislostí“ bytí. Pro *Nejstarší program* jsou základem transcendentální poezie (nové mytologie) dějiny, což v důsledku neznamená nic jiného než filosofii dějin, tudíž obecnou ideu dějinně se naplňujícího rozumu. Sociálně kritický hrot nové mytologie, mířící proti modernistickému revolučnímu duchu, jak se zformoval ve Francouzské revoluci, se tím v *Nejstarším programu* otupuje a ztrácí. A nakonec, pro Schlegelovu *Řeč o mytologii* je tímto základem naturfilosoficky chápaná „příroda“ a jejím ideálem tzv. *bewusstlose Poesie*, což je poezie zbavená specifického dějinně filosofického uskutečnění rozumu v našem (sebe-)vědomí. Jejím kritériem má být čistě *eigne Natur*, vlastní přirozenost člověka. Schlegel tak sice zachraňuje, zřejmě jako jediný z raných romantiků, novou mytologii jako základnu romantické poetologie, ale zde je již nezbytné uznat, že z ní skutečně činí pouhopouze estetickou záležitost. Schlegelova nová mytologie už nestojí ve službách idejí, už není mytologií rozumu, kterou měla být v schellingovsky radikálním *Nejstarším programu*, ale stává se novým prorockým náboženstvím, v němž se teoretickým základem mytologie (poezie) stává sám mýtus.⁵⁵ Schlegel i Novalis věří v novou mytologii jako v nové náboženství a v sebe jako jeho proroky; Novalis nazýval Schlegela eleuzínským veleknězem a Pavlem nového náboženství a dokládal tím, že nová mytologie si znovu osvojila vychovatelský, pěstitelský, pedagogický ráz, který byl vlastní již osvícenství a který raná romantika pouze převedla do roviny pastorální universální poezie, „symfilosofie“.

Vychovatelský charakter nové mytologie se utváří na základě raně romantické reakce na počínající modernu, její odduchovnění, odnáboženštění, skepticismus, technizaci, racionalismus. Romantika není antimodernistická, právě jako není antiosvícenská, a proto nechce moderní kulturu zamítnout stejně tak, jako nezamítá osvícenský rozum; jejím znakem je spíše otevřenost vůči budoucnosti,

⁵⁵ Na tuto skutečnost upozorňuje např. H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M. 1980, s. 70.

očekávání budoucnosti, jistý futurismus. Cílem nové mytologie v jejím výchovatelenském či přímo pěstitelském aspektu je příprava člověka a společnosti na moderní svět. Nový, moderní svět přichází, o tom romantika nemá pochybnost, jde jen o to, připravit člověka pro novou společnost. Friedrich Schlegel hovořil o nastávajícím věku, který dnes zpětně označujeme jako počátek evropské moderny, jako o „věku tendencí“, v němž jednotlivci nezbytvá, než se na nich aktivně podílet a posilovat tak sebe i společnost.

Tím se otevírá problém vstupu individua do moderních dějin a možností jednotlivce v moderně. V důsledcích se proto nová mytologie projevuje nikoli jako alternativní program k modernímu světu, jako záštita nonkonformních intelektuálů, z nichž by se měli rekrutovat příští revolucionáři, a již vůbec ne jako základna nové, moderní metafyziky (nového náboženství), jež by byla na výši doby. Naopak, směřuje vcelku jednoznačně k problematice filosofie dějin a vyznívá tak jako logický důsledek kantovské kritické filosofie a pokantovských spekulativních systémů, které (snad s výjimkou Schellingových nedokončených *Věků světa* z let 1811–1813) dějiny a filosofii dějin pomíjely. Proto také jakousi uzávěru této kapitoly vývoje německé idealistické filosofie představuje *Fenomenologie ducha*, produkt Hegelova kritického jenského období, v němž se posléze střetává systém s dějinami.

PŘÍLOHA

Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus⁵⁶

(recto)

eine Ethik. Da die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt – (wovon Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein Beispiel gegeben, nichts erschöpft hat) so wird diese Ethik nichts anders als ein vollständiges System aller Ideen, oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate <enthalten> seyn. Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen. Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich eine ganze Welt – aus dem Nichts hervor – die einzig wahre und gedenkbare Schöpfung aus Nichts – Hier werde ich auf die Felder der Physik herabsteigen; die Frage ist diese: Wie muß eine Welt für ein moralisches Wesen beschaffen seyn? Ich möchte unsrer langsamen an Experimenten mühsam schreitenden – Physik, einmal wieder Flügel geben.

So – wen die Philosophie die Ideen, die Erfahrung die Data angibt, können wir endlich die Physik im Großen bekommen, die ich von spätern Zeitaltern erwarte. Es scheint nicht daß die jezige Physik einen schöpferischen Geist, wie der unsrige ist, oder seyn soll, befriedigen könne.

Von der Natur come ich aufs Menschenwerk, die Idee der Menschheit voran – will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heist Idee. Wir müßen also auch über den Staat hinaus! – Den jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Rädewerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören. Ihr seht von selbst, daß hier alle die Ideen, wom ewigen Frieden u. s. w. nur untergeordnete Ideen einer höhern Idee sind. Zugleich will ich hier die Principien für eine Geschichte der Menschheit niederlegen, und das ganze elende Menschenwerk von Staat, Verfaßung, Regierung, Gesezgebung – bis auf die Haut entblösen. Endlich komen die Ideen von einer moralischen Welt, Gottheit, Unsterblichkeit – Umsturz alles <Aberglaubens> Afterglaubens, Verfolgung des Priesterthums, das neuerdings Vernunft heuchelt, durch die Vernunft selbst. – <die> absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt in sich tragen, und weder Gott noch Unsterblichkeit ausser sich suchen dürfen.

Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sine genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe<sti>tischer Akt ist, und daß Wahrheit und Güte, nur in der Schönheit verschwivert sind – der Philosoph muß eben so viel ästhetische Kraft besitzen

(verso)

als der Dichter. die Menschen ohne ästhetischen Sin sind unsre BuchstabenPhilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie [.] <M> Man kan in nichts geistreich seyn <,> selbst über Geschichte kan man nicht geistreich raisoniren – ohne ästhetischen Sin. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen, – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinaus geht.

Die Poésie bekömt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war – Lehrerin der <Geschichte> Menschheit; den es gibt keine Philosophie, keine Geschichte mehr, die dichtkunst allein wird alle übrigen Wissenschaften und Künste überleben.

Zu gleicher Zeit hören wir so oft, der große Hauffen müße eine sinliche Religion haben. Nicht nur der große Hauffen, auch der Philosoph bedarf ihrer. Monotheismus der Vernunft und des Herzens, Polytheismus der Einbildungskraft und der Kunst, dis ists, was wir bedürfen!

Zuerst werde ich hier von einer Idee sprechen, die so viel ich weiß, noch in keines Menschen Sin gekommen ist – wir müßen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen, sie mus eine Mythologie der Vernunft werden.

⁵⁶ Originální text *Nejstaršího programu systému německého idealismu* a faksimile Hegelova rukopisu jsou převzaty z práce Chr. Jamme – H. Schneider: *Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes systemprogramm des deutschen Idealismus“*, Frankfurt a. M. 1984, s. 11–14.

Ehe wir die Ideen ästhetisch, d. h. mythologisch machen, haben sie für das Volk kein Interesse und umgekehrt ehe die Mythologie vernünftig ist, muß sich der Philosoph ihrer schämen. So müssen endlich aufgeklärte und Unaufgeklärte sich die Hand reichen, die Mythologie muß philosophisch werden, und das Volk vernünftig, und die Philosophie muß mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen. dan herrscht ewige Einheit unter uns. Nimer der verachtende Blick, nimer das blinde Zittern des Volks vor seinen Weisen und Priestern. dan erst erwartet uns gleiche Ausbildung aller Kräfte, des Einzelnen sowohl als aller Individuen <.>. Keine Kraft wird mehr unterdrückt werden, dan herrscht allgemeine Freiheit und Gleichheit der Geister! – Ein höher Geist vom Himmel gesandt, muß diese neue Religion unter uns stiften, sie wird das letzte größte Werk der Menschheit seyn.

Nejstarší program systému německého idealismu

...etika. Protože celou metafyziku napříště převezme morálka (což Kant ukázal pouze na jednom příkladě obou svých praktických postulátů, nic však nevyčerpal), nebude tato etika <obsahovat> nic jiného než úplný systém všech idejí, neboli, což je totéž, všech praktických postulátů. První ideou je přirozeně představa o mně samém jako absolutně svobodné bytosti. Se svobodnou sebevědomou bytostí vzniká zároveň celý svět – vzhází z ničeho – jedině pravé a myslitelné stvoření z ničeho. – Zde sestoupím na pole fyziky; otázka je tato: Jak musí být uzpůsoben svět pro morální bytost? Chtěl bych už jednou dát křídla naší pomalé fyzice a jejímu trudnému experimentálnímu pokroku.

Nuže – když filosofie poskytne ideje, zkušenost údaje, můžeme konečně dostat fyziku ve velikém, kterou očekávám od pozdějších věků. Nezdá se, že by nynější fyzika mohla uspokojit tvůrčího ducha, jímž je či měl by být ten náš.

Od přírody přecházím k lidskému dílu. Napřed idea lidstva – chci ukázat, že neexistuje idea státu, protože stát je čímsi mechanickým, stejně jako není idea stroje. Ideou se nazývá pouze co je předmětem svobody. Musíme tedy rovněž překonat stát! – Každý stát musí totiž nakládat se svobodnými lidmi jako s mechanickým soustrojím; a to nesmí; musí tedy zaniknout. Vidíte sami, že všechny ty ideje, věčného míru apod., jsou zde pouze ideami podřízenými jedné vyšší idejí. Zároveň zde chci stanovit principy dějin lidstva a až na kůži obnažit celé to bídné lidské dílo – stát, ústavu, vládu, zákonodárství. Dále přicházejí ideje morálního světa, božství, nesmrtelnosti – rozumem samotným svrhnout všechnu <pověřivost> pavíru, pronásledovat kněžstvo, jež se znovu vydává za rozum. – Absolutní svoboda všech duchů, kteří nesou svět rozumu v sobě a kteří nesmí boha ani nesmrtelnost hledat mimo sebe.

Poslední je idea, jež všechny sjednocuje, idea krávy ve vyšším platónském smyslu. Jsem přesvědčen, že nejvyšší akt rozumu je estetickým aktem, poněvadž v sobě obsáhne všechny ideje, a že pravda a dobro jsou spřízněny jen v kráse. Filosof musí mít právě tolik estetické síly jako básník. Lidé bez estetického smyslu, to jsou naši zkosnatělí filosofové litery. Filosofie ducha je estetickou filosofií. Bez estetického smyslu nelze být duchaplný, ba ani o dějinách nelze duchaplně uvažovat. Zde se musí ukázat, co vlastně schází lidem, kteří ideám nerozumějí a prostomyslně přiznávají, že je jim nejasné všechno, co přesahuje tabulky a rejstříky.

Poezii se tím dostává vyšší důstojnosti, na konci bude opět tím, čím byla na počátku – učitelkou <dějin> lidstva; neexistuje již totiž filosofie ani historie, jedině básnictví přežije všechny ostatní vědy a všechna umění.

Dnes velmi často slyšíme, že dav musí mít smyslové náboženství. Nejen dav, rovněž filosof je potřeboje. Monoteismus rozumu a srdce, polyteismus obrazotvornosti a umění, toť, co potřebujeme!

Nejprve zde promluví o myšlence, jež, nakolik vím, dosud nikomu nepřipadla – musíme mít novou mytologii, tato mytologie však musí sloužit idejím, musí být mytologií rozumu.

Dokud ideje neučiníme estetickými, tj. mytologickými, nemá o ně lid zájem, a naopak, dokud mytologie nebude rozumová, musí se jí filosof zdráhat. Tak si musí osvícenci a neosvícenci ko-

nečně podat ruku, mytologie se musí stát filosofickou, aby se lidu dostalo rozumu, a filosofie se musí stát mytologickou, aby se filosofové otevřeli smyslům. Pak mezi námi zavládne věčná jednota. Nikdy již pohrdavý pohled, nikdy slepá bázeň lidu před svými mudrci a kněžími. Teprve pak nás čeká rovnoměrné vzdělávání všech sil, jak jednotlivce, tak všech individuí<,>. Žádná síla již nebude potlačována, zavládne všeobecná svoboda a rovnost duchů! – Nebesy seslaný vyšší duch musí mezi námi ustavit toto nové náboženství, to bude poslední, největší lidský skutek.

THE CONCEPTION OF „NEW MYTHOLOGY“ IN HERDER'S DIALOGUE IDUNA

The author strives to depict the history of the idea of new mythology on the basis of the analysis of Herder's dialogue „Iduna or the Apple of Making Young“ and other relevant texts, especially from the sphere of early Romanticism (namely Schlegel's „Discourses on Mythology“, Schelling's „The Oldest Programme of the System of German Idealism“ and various Hölderlin's poems and studies). The author comes from the hypothesis that the roots of neo-mythical movement reach the period of the late German Enlightenment, when the sharp struggle between old-mythical ontology (represented by Klotz) and Herder's neo-mythical poetological conception of myths took place. This struggle has been won by Herder's idea of new mythology and in the consequence with it there were developing the early romantic attempts for social and cultural turn, which was based on neo-mythical concepts, typical especially for Friedrich Schlegel and Novalis. However, this neo-mythical tendency led to aesthetical and totally aesthetizing absolutism which – it is true – is comprehensible as the defence reaction against coming of inanimate modernity, but it misses the entire message of new mythology: the message which argues there is no unified exclusive reason, that beside the modern, rationalistically conceived reason, in this reason and behind it, there is also the another one, which is poetical, narrative, and mythically construed. This poetic reason has the same cognitive competence as the scientific reason of modernity. The new Czech translation of Schelling's „The Oldest Programme of German Idealism“ is included as the separate part of this study.