

Potřebujeme „novou mytologii“?

Manfred Frank

V debatách, které vedla filosofie a kulturní vědy posledního desetiletí, udávala tón hlavně otázka, zda je možné (re)formulovat společenské problémy jazykem přejatým z náboženství. Jen málokterá témata se setkala s větším ohlasem, sahajícím až do kulturních fejetonů našich velkých novin, než téma zpracování a přepracování myticko-náboženských smyslových souvislostí. Zaklínaná „krize smyslu“, jejíž existence byla dříve postihována a analyzována především sociologizující terminologií, si připomíná tradici, v níž se hovořilo o náboženství a mýtu. Chybí prý poslední závaznost, po níž by zvláště v západních průmyslových státech mohla sáhnout politika, aby jejich občanům stála za obhajobu. Není-li v dohledu shoda o takové závaznosti, nastává to, co teoretikové společnosti nazývají legitimizační krizí pospolitosti. Pospolitost nadále funguje, avšak není s to obstát před požadavkem smyslu, který vznáší v ní socializovaní občané.

Kdo je odpovědný za tuto ztrátu legitimize? Nejběžnější odpovědi vyznívají tak, že je to evropské osvícenství – čili přísně vědecký postoj ke světu –, jež přivodilo smrt mýtu, nejvyšší hodnotové základny a jí garantované životní orientace. Je tudíž přiměřené, je-li rozumu, který nastupuje na místo mýtu a překonává ho, uložen závazek, aby se vůči např. křesťanskému nároku na univerzálnost prosazoval s neomezeným „sjednocujícím interpretačním nárokem“, ba aby, řečeno slovy Jürgena Habermase, tento náboženstvím a mýtem zastávaný nárok

dokonce překonal a znovuobnovil tu jednotu, kterou dosud byl s to vyjadřovat pouze mýtus.... Toto myticky dosahované sjednocení jednotlivých individuí a jejich zvláštní politická pospolitost na horizontu *obecného* kosmického řádu má filosofie znovuobnovit za podmínek, které stanovuje moderní idea svobody a idea plné individuality jednotlivce.¹

Týmž směrem mířil již anonymní manifest pocházející z roku 1796 nebo 1797, v němž mnozí chtěli vidět rodný list raného romantismu a jemuž se nyní budeme věnovat pozorněji. Zaznívá v něm odvážný návrh, aby legitimizační krize osvícenského rozumu byla překonána založením „nové mytologie“. Dopis, který 7. května 1799 napsal Friedrich Schlegel svému bratru

1 Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt 1976, 103.

Wilhelmovi, je charakteristickým dokladem toho, jaké rozjitření se skrývá v této úžasné myšlence:

S náboženstvím, milý příteli, nijak nežertujeme, nýbrž se smrtelně vážně domníváme, že je na čase nějaké založit. To je účel všech účelů a střed. Hle, již nyní vidím vycházet největší zrození nové doby; skromné jako staré křesťanství, o němž nikdo nesoudil, že brzy pohltí Římskou říši, stejně jako ona katastrofa ve svých širších důsledcích pohltí Francouzskou revoluci, jejíž nejsolidnější hodnota spočívá jedině snad v tom, že ji uvedla v pohyb.

Založení „nové mytologie“ za podmínek smrti Boha, kterou zpečetilo osvícenství – tato obsese se stane jednou z nejsilnějších v literárních, společensko-teoretických a filosofických diskusích 19. a 20. století. Dříve, než se budeme přesněji zabývat její motivací a jejím smyslem, nám prospěje, jestliže si přiblížíme význam termínu „mýtus“ (jenž raný romantismus užívá ještě synonymně s výrazem „náboženství“).

Každý ví, že výraz „mýtus“ se zvláště v žurnalistice, avšak též ve vědách o člověku užívá v mnoha různých významech a musí sloužit všemu možnému. Na ukázkou: standardizovanému sociálnímu chování, ideologiím, kolektivním symbolům, skupinovým nebo společenským světónázorům, dále bájeslovím, lidovým pohádkám, náboženským svědectvím, hrdinským ságám, vyprávěním o počátku, přírodním alegoriím, atd. Mnozí současní autoři hovoří o „mýtu politického románu“ nebo o „mýtech každodennosti“, a pak se mýtem prostě myslí kolektivní, většinou hodnotově zatížené fantazie, např. „masové přeludy“. Jiní autoři hovoří o „mytologickém básnictví“, chtějí-li říci, že si v „klasických“ textech, např. v druhém dílu *Fausta*, povšimli citátů z antických bájí. A opět pro jiné je „mýtus“ něčím „archaic-kým“ nebo „iracionálním“ – což je ztotožnění, jež v sobě zahrnuje zajímavý předpoklad, že co je velmi staré, je nerozumné. Oproti tomu je pro Adorna a Horkheimera (a rovněž pro Hanse Blumenberga) „mýtus“ sám již formou osvícenství: mytický výklad světa slouží totiž lidské bytosti k orientaci v prostředí, které ji neustále ohrožuje smrtí, věda pouze jinými, zčásti účinnějšími prostředky pokračuje v této práci mýtu.

Skutečnost, že k podstatě „mýtu“ existuje tolik různých přístupů, nás nemusí mást. Jako v každé vědě, je rovněž v mytologii (tedy ve vědě o mýtech) stanovován její předmět (mýty) prostřednictvím předchůdných rozhodnutí, jež vycházejí z teoretické roviny a nikoli ze zkušenostní skutečnosti: proto neexistuje *jediná* správná definice mýtu, stejně tak jako neexistuje *jediná* správná definice člověka.

Je-li tomu tak, učiníme dobře, když převezmeme pojem „mýtu“ z myšlení *té* epochy, již se budeme dále zabývat, neboť to byla *ona*, kdo nám opětovně připomněl aktuálnost mytické dimenze: totiž z myšlení *romantismu*.

Takže když se romantikové zabývali mýtem, jednalo se jim především o následující věc: Ptali se, o jaký druh společenského jednání vlastně v tradi-

ci mýtu jde. Odpověď zněla, že mýty slouží tomu, aby zdůvodnily víru ve správnost existence a konstituce dané společnosti z nějaké nejvyšší hodnoty. Bylo by možné nazvat to komunikativní funkcí mýtu, neboť se zaměřuje na vzájemné dorozumění členů společnosti a na shodu jejich hodnotových přesvědčení.

Chtěl bych tuto funkci objasnit blíže. *Základní* či *jediný* výkon mýtu tam, kde není nahlížen jako mrtvá vzdělanostní okrasa, spočívá v *normativní* oblasti a má co do činění s otázkou po ospravedlnění životních souvislostí v sociálním zřízení. To lze znázornit na antických mytických vyprávěních: *to, co existuje v přírodě nebo v lidstvu, je v nich vztaženo na sféru posvátna a je tímto vztahem zdůvodněno.* „Zdůvodněno“ zde znamená „odvozeno z ...“, nikoli však ve smyslu prostého příčinného vztahu jako v přírodních vědách, nýbrž ve smyslu *ospravedlnění*. „Něco ospravedlnit“ či (jak říkali romantikové) „něco prokázat“ však znamená vztáhnout to k nějaké hodnotě, kterou lidé mají za nespornou. A lidé mají v radikálním smyslu za nesporné pouze to, co je považováno za *posvátné* - za nedotknutelné, všudypřítomné a všemohoucí. Dám jednoduchý příklad ospravedlňujícího působení mýtu. V šestém století před Kristem existoval jeden divoký, z Thrákie proniknuvší kult, v němž „třešticí ženy“ – zvané bakchantky či mainady nebo thyiady – putovaly za první jarní noci na vysoké, sněhem pokryté hory a cestou trhaly a za syrova polykaly zvěř. Domácími helénistickými náboženstvími byl tento „barbarský obyčej“ tvrdě pronásledován, tzn. byla mu upírána legitimita. O tom pojednávají *Bakchantky*, zřejmě nejpozdější Eurípidova tragédie. Nuže: Tento divoký kult je *stvrzován* vyprávěním, tedy právě mýtem, jenž zpravuje, že tyto „třešticí ženy“ povolal jejich bůh, jehož zvou Dionýsem, aby co chůvy byly při jeho (zнову)zrození, jež se každého jara odehrává v kolébce (či opálce) na vrcholu hory. Prostřednictvím narativně založené zpětné vazby k posvátnu je tento obyčej nadále společensky ospravedlněn; funkce mýtu nespočívá v ničem jiném než v tom, aby toto ospravedlnění poskytoval. Ostatně Dionýsovu náboženství se to povedlo: V průběhu staletí zcela vytlačilo olympské řecké náboženství, Dionýsos se stal „nejvyšším z bohů“ a spletitými cestami některé řecké obce znovu rozpoznaly v božském dítěti z betlémských jesliček zduchovnělého Dionýsa svého mýtu.

Tolik tedy k užívání pojmu „mýtus“ v mých následujících úvahách: tento pojem slouží k označení zdůvodňující souvislosti mezi společenskou realitou a posvátnem. Jestliže dojde k rozkladu této souvislosti – např. pod úderu rozumově analytických věd – pak problém sociální legitimace vyvstane nově a jinak a jistě vyostřeně.

Byli to vskutku *romantikové*, kteří poprvé prohlásili, že vítězství evropského osvícenství – čili přísně vědecký postoj ke světu – nese zodpovědnost za smrt mýtu a za zánik orientace a opory v bytí, kterou poskytoval. Nietzsche (v tom sám odpadlý romantik) spatřuje v počátku novověku zrod

toho, co zve "nihilismem". Je-li Bůh jakožto nadmyslový základ a jakožto cíl všeho skutečného mrtev, postrádá-li nadmyslový svět svou zavazující a především svou oživující sílu, nezůstává nic, čeho by se člověk mohl přidržovat a čím by se mohl řídit. Toto *nic* se šíří. Výraz *nic* znamená nepřítomnost nadmyslového základu. *Jemu* položil svého času osvícený rozum novověkého lidstva kritickou otázku, čím vlastně je; a odpověď zněla – ničím –, nahlíženo rozumem nadmyslový svět vlastně ničím není. Od té doby stojí nihilismus, „nejhroživější z hostů“, přede dveřmi.² Nikoli až od roku 1882 (tedy od chvíle, kdy Nietzsche definoval smrt Boha jakožto první a ústřední problém moderny a položil ji jako osudovou otázku do cesty všem filosofickým, ideologickým a uměleckým dílům, které se od té doby objevily), nýbrž již od přelomu 18. a 19. století.

Na počátku stojí onen nenápadný text, zřejmě z roku 1796/7, jehož autora neznáme a jenž se nám dochoval – fragmentárně – v Hegelově opisu. Franz Rosenzweig, jeho objevitel, mu dal zhruba před šedesáti léty název *Nejstarší systémový program německého idealismu*. Tento text tvoří mezník na prahu moderny. Kusými, úsečnými obraty stanoví buržoaznímu státu – a tím je míněn stát založený francouzskou revolucí jakožto uskutečnění „rozumu“ – diagnózu, dle níž je „strojem“, „soukolím“, což je neslučitelné s myšlenkou lidské svobody. „Toliko co je předmětem *svobody*, zve se *ideou*. Musíme tedy směřovat též za ideu státu! – Každý stát totiž nutně nakládá se svobodnými lidmi jako mechanický stroj, a to nesmí; má tudíž *zaniknout*.“³

Na anarchistickém gestu této příkře formulované kritiky státu není ihned patrné, proč se v ní odrážely pocity celé jedné generace, a především proč byly z této kritiky o několik odstavců dál vyvozeny následující důsledky:

Nejprve zde budu hovořit o ideji, jež, pokud vím, dosud nepřišla na mysl žádnému člověku – musíme mít novou mytologii, tato mytologie však musí být ve službě idejí, musí být mytologií *rozumu*.⁴

Zde tedy poprvé ve vší určitosti nacházíme požadavek nové mytologie, která nadále nejen bude prostupovat texty romantiků, především Schellinga a Friedricha Schlegela, nýbrž stane se trvalým předmětem kulturních tužeb všech následujících generací.

Nejprve je zapotřebí pochopit, co má ohlášená kritika státu společného s mytickými přáními. Snad si vzpomínáte na naše východisko: Tvrdili jsme, že v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. stol. předcházela náboženským a pseudonáboženským tužbám mladé generace především ten vývoj, který

2 Friedrich Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, ed. Karl Schlechta, München⁶1969, III, 424.

3 M. Frank – G. Kurz (eds.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975, 110.

4 *Tamtéž*, 111.

sociologie označuje za legitimační krizi státu a novináři stručněji za krizi smyslu. Nuže, tato diagnóza je zcela srovnatelná s diagnózou mladého autora *Nejstaršího programu* (pravděpodobně tedy Schellinga).

Pro větší hodnověrnost chci připomenout, že v 18. století převládalo pojetí rozumu, jež lze označit za *analytické*.⁵ „Analytické“ v doslovném překladu znamená rozlučující, rozkládající. Je to doba ničení syntetického obrazu světa a nadále neudržitelných totalit. Nejdřív ze všeho je se zemí srovnána bašta feudalismu: její nárok vládnout masám občanů „z boží milosti“ (tedy na základě náboženské legitimize) a vykořisťovat je prokazuje před soudným stolicem analytického rozumu svou neudržitelnost. Stejně neudržitelné je samo náboženství: jeho velký pokus výkladově postihnout celek přírodní a společenské skutečnosti je neslučitelný s probuzeným sebecitěním jednotlivce, „dospělého občana“; právě tak je neslučitelný s náhledy fyziky a chemie, které všechny syntetické formace – např. vodu a vzduch – převádějí na jejich elementární, atomární části. Rovněž lidský duch je analyzován: Odhaluje se jako komplex elementárních smyslových dojmů nebo psychických mohutností. Pozoruhodné pokroky dělá mechanika: Helvétius, baron von Holbach a La Mettrie ukazují, že rovněž člověk může být chápán jako stroj: samozřejmě sestavený z fyzikálně komplexnějších látek, než jaké nacházíme v anorganické přírodě, v zásadě však zhotoven podle týchž strukturních principů. Za těchto předpokladů je neudržitelné předjímat nějakou duši nebo syntetického ducha: tyto výrazy označují spíše relikty pověrečných, tzn. předkritických či před-analytických dob, jež nyní osvícenství překonalo.

Rovněž stát – organizaci buržoazní společnosti – je zapotřebí chápat jako velký stroj, jak to dosvědčuje bezpočet metafor z 18. století. A právě sem zasahuje *Nejstarší systémový program*, a to ve jménu syntetické koncepce rozumu.

Abych se rychle dostal k věci, musím podat historické předpoklady velice zjednodušeně. V druhé polovině 18. století se množí hlasy, jež koncepci analytického rozumu neoznačují za pokrokovou, nýbrž za destruktivní. Je nápadné, že to jsou především spisovatelé a teoretikové literatury, kteří tuto kritiku osvícenství podporují. Jedním z nejvýznamnějších mezi nimi je Herder: Právě on odhaluje v lidské představivosti radikálně syntetický orgán, který nelze rozkládat na menší elementární data. Dle Herdera lze doložit, že tento orgán působí ve výstavbě řeči a v aktech obnovy jazyka stejně jako v básnictví a obecně v umění. Za dodatečného předpokladu, že

5 To jsem podrobněji doložil ve studii „Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft. Vom französischen Materialismus über Kant zur Frühromantik“, in: Jochen Schmidt (ed.), *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur. Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 377-403.

„náš rozum [se tvoří] pouze fikcemi“,⁶ tedy formuluje jenom abstraktní pravidla jako taková, jichž se v gramatice daného jazykového společenství tak jako tak již intuitivně užívalo, se koncepce analytického rozumu stává spornou. V tomto duchu Herder již záhy uvažoval o znovuzrození mytologie, již rozuměl netematické axiologické předpoklady, které daná jazyková pospolitost intuitivně sdílí a které jakožto takové, tedy *jakožto* nosné (náboženské) opce, lze vyslovit básnicky.

Také Lessing, jenž často dával své pero k dispozici potřebám kritiky, hovoří – navazuje na heretickou tradici 14. století – o nutnosti zvěstování „*nového, věčného evangelia*“.⁷ Jeho příslib neznamená zrušení analýzy, nýbrž její podřízení kontrole nové totality. Lessing výslovně zdůrazňuje, že nadcházející *třetí věk* lidstva sice předpokládá osvícenství (§ 89), současně však má – tak jako celé dějiny lidstva – zapotřebí nadrozumového „zjevení“, tzn. „navedení na směr“, „na nějž by lidský rozum [přenechaný sám sobě] nikdy nepřišel“ (§ 77).

Jinou důležitou událostí v předpolí „nové mytologie“ byla kantovská kritika rozumu. Jak název napovídá, aplikuje osvícenský nárok na nepředpoklatou a nic nešetřící kritiku též na samotný rozum. V ní se pak ukazuje, že všechny výkony analytického rozumu tkví v jednom nejvyšším syntetickém aktu, v sebevědomí, jehož jednota teprve zakládá souvislost našeho názoru světa. Rovněž mravní svět se zakládá v jenom nejvyšším principu, v *ideji* (jak říká Kant), kterou sice nelze dokázat, lze ji však rozumově vyžadovat: tato idea požaduje, aby každé jednání bylo zevšeobecnitelné, a to podle hlediska, nakolik je můžeme nárokovat od druhých lidí, tzn. aby bylo morální. Avšak co víc: Kant zpochybnil též mechanickou koncepci přírodních procesů tím, že nejprve poukázal na přírodní útvary, jejichž fungování naprosto nelze pochopit tím, že je rozložíme na elementární součásti, nýbrž jedině tak, že k jejich mechanickým funkcím přimyslíme nějaký účel – tzn. nějakou ideu –, *kvůli němuž* a v *jehož službách* mechanika pracuje: tyto útvary nazval organismy.

Nyní můžeme vytušit historickou dimenzi, o níž vydává *Nejstarší systémový program* vyostřeně svědectví. Jestliže může být mravní a teoretický svět pochopen toliko za předpokladu nějakého syntetického principu (ideje) a jestliže je tento systematický princip zcela původně artikulován v básnictví, pak lze vyvodit: básnictví jakožto orgán ideje bylo kdysi, za šťastných dob, „*učitelkou lidstva*“,⁸ jak se praví v *Systémovém programu*. A člověk si dále může jen přát, aby se jí – formou obnovené mytologie – mohlo stát znovu.

6 *Herders sämtliche Werke* 18, Bernhard Suphan (ed.), Berlin 1877 an., 485.

7 *Erziehung des Menschengeschlechts*, § 86/7.

8 M. Frank – G. Kurz (eds.), *Materiallien...*, 111.

Abychom této stále ještě značně abstraktní myšlenke zajistili takový veřejný ohlas, jaký vsutku měla v romantismu (a jenž, jak se domnívám, mutatis mutandis dnes znovu získává), musí se k ní připojit ještě další elementární zkušenost. S jistým posvátným zděšením zpozorovali někteří současníci pozdního osvícenství, že společnost roztržštěná na jednotlivé prvky se zároveň stává společností, kterou nadále nelze ospravedlnit ničím přesazným. Vše, co by přesahovalo atomizovaný stav společnosti, by muselo být takové, aby duch analýzy mohl ukázat, že je to rozložitelné a jakožto syntetická formace neschopné čelit kritice. Takovou přesazností byly však za předosvícenských podmínek mýtus nebo náboženství (raný romantismus mezi těmito dvěma pojmy ještě nerozlišuje jasně). Mýty artikulují zásadní hodnotová přesvědčení, o nichž skupina jimi zaujatých lidí skupina svou sociální syntézu jakožto „jednotu cítění“ nebo „solidarititu života“. Začne-li tato jednota být považována za porušitelnou, pak se i pouto bratrství (jehož se nechtělo vzdát ani osvícenství) stane čistě sentimentálním formálním vztahem mezi atomizovanými subjekty, které jsou co do svých práv *stejně*, avšak v doslovném smyslu jsou si *lho-stejně*. (V této souvislosti by bylo zapotřebí přemýšlet o úpadku revoluční zásady *égalité* do adverbia *egal*: občané jsou si ve dvojím smyslu *egal* – stejní co do práv i *lho-stejní*). Jinak řečeno tzv. „mezilidské vztahy“ pak sice nejsou prosty zákona – vždyť i anorganická příroda, a právě ona, má své zákony –, jsou však prosty základu právě v tom smyslu, že souhrn těchto vztahů nemá základ v žádné přesahující syntéze. Slovy *Nejstaršího systémového programu* to lze formulovat takto: fungování společenského soukolí již není „ve službě idejí“. Je to, jak říkal Novalis, „strašlivý mlýn, jenž mele sebe sama“, jenž pozbyl vyššího účelu.⁹ Podle Schellingovy formulace z r. 1800 je buržoazní společnost „stroj, který je předem seřizen na jisté případy, a jakmile tyto případy nastanou, působí samočinně, tzn. naprosto slepě; a ačkoliv tento stroj zhotovila a seřídila lidská ruka, když jeho zhotovitel svou práci dokončí, bude stroj nadále působit podle svých vlastních zákonů a nezávisle, roven v tom viditelné přírodě“.¹⁰ Nebezpečné je to, že počínaje okamžikem svého zhotovení není již odkázán na to, aby své automatizované fungování podřizoval režii nějaké ideje. Právě to totiž zásadně odlišuje mechanismy od organických struktur, že do jejich částí ještě není jakoby vepsán plán celku, k jehož dosažení části spolupůsobí a do jehož „služeb“ vstupují. Celek se svěruje částem vnějškově (jako v „soukolí“), nereflektuje se v nich.

9 Novalis, *Schriften* 3, Paul Kluckhohn – Richard Samuel (eds.), Stuttgart²1960 an., 515.

10 F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* 3, K. W. F. Schelling (ed.), Stuttgart 1856-1861, I. oddíl, 584.

Osvícené současníky, kteří se zhlédli v obrázku rozumu-stroje, jasnější svět nijak nerozradostnil; konjunkturu naopak zažívaly „melancholie“, „hypochondrie“ a opravdová „deprese“. I to se opakuje v současnosti; dnes v podobě kolektivních fantazií „schizky“, která jakožto obětní beránek racionalizace negativně reprezentuje představu štěstí -náctiletých.

Ostatně je zapotřebí – máme-li se ubránit potlesku z nesprávné strany – jasně vidět, že romantická kritika neplatí osvícenství jako takovému: spíše se jedná o „záchranu mýtu světlem“ (Bloch). Čtème pozorně: Nová mytologie má stát ve službě *idejí*, má být „mytologií rozumu“ (nikoli něčeho protirozumového). Friedrich Schlegel dále píše, že kritika se nemá zastavit před pevností náboženství, nýbrž má naopak získat natolik všeobecnou podobu, aby pronikla též tam, kde – cituji Schlegela doslovně – se rozum „zvrátil v nové papežství a písmo“. To se týkalo a stále týká těch příkladů, kdy rozum zbožšťí sám sebe: v různých kultech rozumu Francouzské revoluce a v náhražkovém náboženství, v jehož podobě se nám představuje moderní víra ve vědu (jíž by jako každé víře neuškodila kapka osvětenějšího sebezpochybování). Jinými slovy – hodna výtky není negativita osvícenství, nýbrž skutečnost, že svým neudržitelným nárokem na legitimaci ideologií, jež jsou člověku falešně předkládány k věření, *současně* zničilo myšlenku legitimovatelnosti *jako takové* (dle Schlegela „podrylo samo sebe až k sebezničení“ [KA III, s. 99]). Pak může být „legitimace nahrazena procesem“, jak to v racionalistické tradici ještě dnes žádá Niklas Luhmann. Poněvadž legitimace nemusí být ospravedlněna *idejemi* – tedy rozumovou dohodou zespolečenštělých občanů -, měří se nyní stupeň její závaznosti toliko kritérii účinnosti. Té je ovšem dosahováno, jak nám ukázal Carl Schmitt, také a právě v totalitních nebo fašistoidních státech. A vhodných soudních a správních „procesů“ máme dostatek i ve Spolkové republice. Čeho se nám však nedostává, jak stále naléhavěji dokazují problémy mládeže, je pocit závaznosti a smyslu, jenž romantikové vyžadovali ve jménu mytologie.

„V pořádku“, namítnou mnozí z vás, „lze však popřít, že čím víc se idea nově mytologie vzdalovala kultuře raného romantismu, tím temnějších nabývala odstínů, až se nakonec stala programovým heslem nacionálního socialismu? A že po této ideji dodnes sahají především skupiny s neokonzervativními a reakcionářskými ambicemi?“

To se bezpochyby popřít nedá; přesto neprohlopíme, když sebeinterpretaci takového Alfreda Rosenberga a jeho druhů nebudeme akceptovat jen tak, nýbrž když k ní připojíme právě opačné znaménko. V raně romantické diagnóze je koneckonců skryt mohutný sociálně kritický, ba přímo emancipační potenciál: raný francouzský socialismus saint-simonistů či Pierra Leroux explicitně a veskrze afirmativně na myšlenky „nové mytologie“ navazoval. Ještě důrazněji to platí pro socialistický anarchismus Gustava Landauera či Ericha Mühsama, kteří si texty raného romantismu přisvojili

zcela a navrhli společenskou utopii ve světle Nového náboženství. Za zmínku by stál Ernst Bloch, jenž se roku 1911 svěčil Georgu Lukácsovi s tímto zvláštním odhadem účinu své utopie naděje:

Ujišťuji Tě, Georgu, všem lidem, v Rusku i u nás na Západě, se bude zdát, že je někdo vzal za ruku, budou muset plakat a budou oťřeseni i vykoupeni velkou závaznou ideou; a nikoli jedenkrát, jak nás rozechvívá Tannhäuser a posvátné Wagnerovo umění, nýbrž po všechen čas; všechno blouznění pomine, vše prostoupí hřejivý a vposled žhnoucí jas; nadejde velké ozdravení těla a technická jistota a ucelená idea státu a velká architektura i dramatika (...) Lidé, jimž jsem byl seslán, v sobě zažijí navracejícího se boha a porozumí.

Emfatictější a patetictější nebyly snad ani nejodvážnější Novalisovy utopie. Konečně, vzpomeňme na Jürgena Habermase, jenž nedávno ve své velkolepě pojaté rekonstrukci „diskursu moderny“ ocenil raně romantické teoretiky „nové mytologie“ jakožto představitele vážné kritiky polovičatosti rozumového nároku – kritiky, jež ani v nejmenším nekoketovala s protiosvěcenskými ambicemi. Vskutku: Raně romantická „nová mytologie“ chtěla přece, jak jsme slyšeli, stát ve službě *idejí*, chtěla být „mytologií rozumu“, nikoli protirozumovosti.

Jak ale zaručit rozumovost „nové mytologie“? Nepůjde o řečnickou otázku, přihlédneme-li otevřeně k tomu, jaké nové mýty se skutečně objevily v básnictví a ve společnosti. Nezařadíme-li sem přímo jisté formy socialismu, zůstávají následující fenomény: absolutizace poezie jakožto náboženství umění (kupříkladu ve francouzském symbolismu); „slavnosti zasvěcení“ pořádané Richardem Wagnerem a jeho stoupenci, jež se orientují podle (rovněž raně romantické) myšlenky renesance řecké tragédie – a jež sahají až po socialistické „dělnické kultury“ a nacisty inscenované „thingy“;¹¹ obrat ke kultickému vidění u Stefana George a jeho kruhu, v Kosmickém kruhu kolem Klagese, Schulera a Wolfskehla, ale vlastně v celém expresionismu, u Hanse Hennyho Jahna, u Hanse Johsta a u Gottfrieda Benna; a konečně, což bohužel nelze opomenout, v politických fantaziích nietzscheovského „státotvorného politika“ (v němž se, jak známo, zhlédl Hitler), v „německé Národní církvi“ Paula de Lagarda a v *Mýtu 20. století* Alfreda Rosenberga a jeho obhájce, Alfreda Baeumlerse.

V této souvislosti se naskytá jediná závažná otázka, zda máme nějaké jednoznačné kritérium, jež by ostře odlišovalo zvláště ony tři posledně jmenované formy remytizace od základní romantické myšlenky? Myslím,

11 *Thing* (zastarale pro *das Ding*) je starogermánské slovo označující celolidové shromáždění, během nějž byly vyřizovány závažné záležitosti germánských kmenů, zejm. otázky práva (odsud *dingen*, projednávat před soudem, soudit). Kmen měl vymezeno místo, na němž se thingy konaly (cosi na způsob *agory*), bylo určeno právo svolání thingu i jeho formální průběh. Instrukce thingu ožila mj. v operách R. Wagnera, v souvislosti s nacistickou fascinací starogermánstvím však i v nacistických inscenacích. *Pozn. překl.*

že stojí za námahu takové kritérium pojmenovat, ačkoli se bezmocní anti-fašisté ve jménu právě svého abstraktního antifašismu domnívají, že takové kritérium (které často nemají) uvádět nemusejí. Tedy, ani Nietzsche (přinejmenším v té míře, v níž systematicky buduje svou genealogii „hanobení“ na rasovém myšlení převzatém od Gobineaua – a to činí nepopíratelně), ani Lagarde, Rosenberg nebo Baeumler nezakládají svou verzi služby mýtu na myšlence svobodné komunikativní pospolitosti s nárokem na univerzalitu, tedy na racionalitě konsensu, nýbrž zcela naopak, na úplném zpřetrhání komunikace, tak jak to vysvítá z nutkavé představy předduchovní soudržnosti na rasovém základě. To, co nejostřeji odlišuje takzvanou rasovou jednotu lidí od Schellingovy myšlenky „obecné symboliky“ a „mytologie“, je skutečnost, že první myšlenka – přiměřeně vlastnímu sebepochopení – se odehrává v rovině reality, kdežto myšlenka druhá uvnitř symbolického, tedy komunikativního řádu založeného na rozhovoru. Jedině symbolický řád by mohl být nosíkem komunikativního společenství se společným horizontem imaginární produkce, zatímco biologizace společenských vazeb zastírá reálnou nepřítomnost autentických vztahů mezi členy dané populace. Rozkvět rasové myšlenky lze pochopit jako produkt tvrdošíjně překompenzovaného zoufalství, jež plyne z omeškání skutečné komunikace: nespojuje-li nás nic myšlenkového ani citového, jsou to právě síly krve, jež nás přesto vynesou z hlubin nesmyslnosti a stmelí nás vzdor tomu, že si navzájem nemáme co říci. Mimoto je společenství rasy bytostně uzavřeno do sebe sama, zatímco „obecná symbolika“ směřuje k univerzální schopnosti dohovorit se, jak o tom snili ve svých velkých nadnárodních vizích Novalis, Schlegelové, Schelling a po nich i Marx se svou v tomto ohledu arcioromantickou „třídou lidstva“.

V tomto duchu bych chtěl na otázku, kterou jsem před několika lety sám položil, totiž zda potřebujeme nový mýtus, odpovědět jasným „ne“. Nepotřebujeme žádný nový mýtus a zejména ne žádný nový iracionalismus a neovitalismus, jež nelibě souznějí v mnoha soudobých obhajobách mýtu. Zajisté však potřebujeme zostřené vědomí kritické sociální a kulturní situace, jejíž jasnozřivou a ještě dlouho nevyčerpanou diagnózou byla nezapomenutelná práce raných romantiků. Ernst Bloch nám ve svém *Dědictví naší doby*, psaném tváří v tvář nastupujícímu nacismu, naléhavě připomněl, že rozkvět mytických světonázorů v osvíceneckých dobách nikdy neznačí prosté zpátečnictví nebo reakcionářství: ukazuje na neschopnost dotyčného státu poskytnout svým občanům dostatečnou legitimaci. Kdo potřebu legitimace nevnímá, riskuje, že nechá na Alfredu Rosenbergovi a jeho družích, aby v mytických touhách Evropanů 20. století rozpoznali ztrátu celospolečenské „nejvyšší hodnoty“ a propagandisticky je zneužili ke svým účelům. Jeho slova o „měšťáckém a marxistickém Německu zbaveném mýtu“ bezpochyby lépe, protože úspěšněji interpretovala legitimační krizi Výmarské republiky

než sjednocený puritanismus občanských stran, ale i než (jak říká Bloch) „sektářské osvětářství“ komunistů, kteří sice chtěli svět změnit, právě v okamžiku nejvyšší nouze ho však nechtěli vykládat.

Člověk, jenž si uchoval vědomí „dialektiky demytologizace a osvícenství“, se nutně pohybuje po tenkém ledě. Nebezpečí, že se led prolomí, však není smrtelnější než to, že na ledovou plochu vůbec nevstoupí a přenechá ji tak prohnanejším krasobruslařům.

Dodatek:

Romantická renesance Dionýsa

Chtěl bych položit následující otázku: Za jakých podmínek se mohlo v po-religiózní době ukázat, že renesance mytického myšlení a zvláště víra ve znovuoživení dionýsovského náboženství, je možná, smysluplná a dokonce slibná? Tato otázka má filosofický a historický aspekt. (Ptá se po podmínkách možnosti náboženského způsobu myšlení, současně se však ptá po „historickém apriori“ myšlenky „nové mytologie“, jež vyvstala na přelomu 18. a 19. století a jejíž síla zasahuje hluboko do našeho století.)

Co se týká prvního aspektu, diskutuji otázku po možnosti mýtu s dějinným omezením na *výklad*, jež tomuto pojmu přisuzoval raný romantismus. Dle něj se při tradování mýtu jedná o záležitost, která ospravedlňuje životní formu společnosti na základě nějaké nejvyšší hodnoty. To lze nazvat komunikativní funkcí mýtu, neboť směřuje k vzájemnému dorozumění členů společnosti a ke shodě (či lépe: slučitelnosti) jejich hodnotových přesvědčení. Za tuto (v romantickém smyslu) „sdružující“ sílu vděčí mýtus své *syntetické* povaze. Hodnoty jsou ze své podstaty intersubjektivní: je nesmyslné hledat jejich objasnění v soukromých opcích (hodnoty nejsou idiosynkrazie). Náboženství existují a tradují se jenom ve společenství (srv. E. Durkheim). Atomizovaná societa jim neskýtá žádný prostor.

Noeticky orientovaná otázka po podmínkách možnosti religiozity tak přesahuje do druhé, spíše sociálně historicky směřované otázky, jež se informuje na stav společnosti, která tuto otázku klade. „Ptáte se mě“, zvolal francouzský raný socialista Pierre Leroux ke svým současníkům, „kde je dnes náboženství, a já se vás ptám, kde je dnes společnost. Nevidíte, že společenský řád je dnes stejně tak zničen jako řád náboženský? Rozklad jednoho přichází po rozkladu druhého“.¹²

To je perspektiva typicky romantická (a Pierre Leroux se výslovně odvolává na Hardenbergovu řeč *O Evropě* a Schellingovy přednášky o mytologii). Právě romantismus chtěl jako první se systematickou důsledností

definovat osvícenský criticismus (ve způsobu myšlení a v politice), a to prostřednictvím *ducha analýzy*. Jeho východiskovým postulátem dle romantiků bylo to, že všechny složené skutečnosti musí nutně být převedeny na řád jednoduchých prvků. Tak se prý rozložily všechny totality (tj. všechny před člověka kladené celky), od feudálního systému milosti boží přes sociální instituce a náboženské zakládání smyslu až po jednotu rozumu: ukázalo se, že žádný z těchto komplexů není původní, nýbrž všechny lze rozštěpit na elementární komponenty. Jednou z nich byla „podstata člověka“, nekonečně kombinovatelná, avšak v sobě izolovaná, bez vnitřního pouta k jinakosti, krátce: koncipovaná podle teoretického modelu atomu. Když si lidé začínají uvědomovat míru zničení, šíří se na sklonku 18. století svého druhu posvátné zděšení. Od Rousseaua po Lessinga a Herdera se vine nit vážných pochyb o tom, že zničení náboženství je žádoucí. Celou takzvaně klasickou německou literaturu lze odvodit z reakce na ztrátu toho „středobodu“, jímž „byla pro staré jejich mytologie a básnictví“.

V umocněné formě to platí pro raný romantismus, jenž skutečně shrnuje noeticko skeptický a sociálně kritický aspekt naší úvodní otázky. V *Přednáškách o „nové mytologii“* jsem odhalil zdroje, o něž se opírají má tvrzení, a mohu se tudíž odvážit značného zjednodušení: Emancipační mise osvícenství, jak o ní píše především Friedrich Schlegel a Schelling, se obrací v sebezaslepenost, jakmile svou nevybíravou kritikou neudržitelosti věcí stavěných před člověka (pozitivit) *sprovodí ze světa myšlenku legitimizovatelnosti jako takové*. Od té chvíle padá na osvícenství a na občanský stát, jenž z osvícenství vzešel, stín strukturálně nevyhnutelného podezření z nelegitimity, nebo přinejmenším stín pochybnosti o tom, že by bylo s to dosáhnout vlastní průkaznosti prostředky analýzy, jež by byla odkázána sama na sebe.

Z této aporie se kolem roku 1796 zrodila myšlenka, „jež (...) dosud nikomu nepřišla na mysl: musíme mít novou mytologii“.

Chtěl bych nyní uvést tři důvody, které částečně objasní, proč z této konstelace kolem roku 1800 mohla vzejít značná ochota znovuoživit vzpomínku na *Dionýsovo* náboženství. Bylo by zajímavé analyzovat aktuálnost a přesvědčivost požadavku obsaženého v této „ideji“ s ohledem na *naše* současníky, zejména mládež západních průmyslových zemí.

1. Tehdejší věda o starověku (mám na mysli jména jako Fr. Schlegel, Fr. Creuzer, Joh. Arnold Canne, Karl Otfried Müller, Gottfried Hermann ad.), která se zrodila v podstatě z téhož apriori sociologie vědění, zastávala názor, že Dionýsos byl bůh, který původně nepocházel ze Západu a ježž již Euripidés nazýval „novým bohem“ (*ho daimon ho neos*). Jeho mise v dějinách náboženství spočívala v tom, že měl mytické náboženství, které bylo v Řecku rozvráceno údery filosofického osvícenství, zachovat budoucím generacím ve formě sice pozměněné, avšak ve své substanci zachráněné.

Dionýsos, jenž nese přízvisko *Sótér* (tj. Spasitel), se objevuje v okamžiku zániku polyteismu a jakožto „nadcházející, monoteistické božstvo“ ztělesňuje substanci a sociální funkci posvátnosti za podmínek nadále již nemytického pochopení světa a bytí.

2. Dionýsos je zásadně vykládán jakožto zakladatel pospolitosti. Hölderlin – a nejen on – ho nazývá „pospolitým“ bohem. Jeho „příchod“ léčí vleklou chorobu atomizace společnosti za stavu totálně totalitní analýzy. Dionýsos není pouze jedním z mnoha bohů, je „jedním duchem lidstva“; ještě Hegel zvýraznil bakchantský nádech synteticky korigovaného pojmu ducha ve své *Fenomenologii*.

3. A konečně, Dionýsos je mnohotvárný bůh. Od znovuobjevení orfických zlomků ho romantikové rozlišují na Zagrea, Bakcha a Iakcha. Příběh spojující tato jména vypráví ve spekulativní úpravě Schelling – s odvoláním na Canneho a Creuzera – v přednáškách o *Filosofii mytologie* a o *Zjevení*. Až dosud jsme se příliš málo podívali nad větou, jíž Schelling nadepsal celý svůj koncept mytologie: „Všechno je Dionýsos.“ Tato věta říká, že všechny postavy a všechny okolnosti procesu, který probíhá od předmytického monoteismu přes mytologický polyteismus k monoteistickému náboženství Zjevení, lze odvodit z činů a vztahů tohoto jednoho boha, jenž tedy je nejčistším ztělesněním ohrožených, přesto však dovršených dějin myšlenky posvátnosti. Dionýsos, coby Zagreus rozervaný v mnohost (a přejmenovaný na Bakcha), zahajuje pod jménem Iakchos zároveň i návrat polyteistické a naprosto reálné mnohosti do duchovní jednoty. Řekům doby Sofoklovy je však ještě zapovězeno myslet tuto duševně duchovní jednotu: Dionýsos-Iakchos je pro ně mystérion, mystický příslib, „přicházející bůh“, jehož království již nebude z tohoto světa a jehož uctívání se bude muset dít v duchu a v pravdě. Mystické zrození Dionýsa-Iakcha, jež se rovněž odehrává v chudobě jesliček či opálky (*skafé, liknon, fatné*) – tradice, jejíž stopy se objevují ještě v úvodu evangelia podle Lukáše – je tak spojeno s adventem narození Krista, na které poukazuje i změna důrazu v etymologii slova *Eleusís/éleusis* (příchod, advent). Dosud opomíjené prameny romantické mytologie a vědy o starověku nám zprostředkovávají překvapivý vhled do motivů srovnání tohoto boha vína s křesťanským spasitelem, které první prováděli Novalis a Hölderlin; a domnívám se, že Schellingovy pozdní přednášky o Dionýsovi bychom měli a musíme číst jako pokračování rozhovorů, které o tomto předmětu vedli představitelé tübingenské školy a které Hölderlin předtím, než se odmlčel, fragmentárně a zcela nesrozumitelně vyjadřoval ve svých básních.

Srhnuji: Renesance Dionýsa – Krista jakožto předmětu „nové mytologie“ nachází svůj vůdčí motiv v naději, že myšlenkové zpřítomňování tohoto více než kteréhokoliv jiného boha je povoláno k tomu, aby v dobách krize smyslu, kdy analytický duch hrozí zničením náboženské legitimity v její podstatě,

zachránilo právě tuto podstatu pro budoucí pokolení – pod podmínkou upuštění od její tradované formy. V tom každopádně nacházejí Hölderlin, Creuzer a Schelling souvislost mezi Sofoklovou a Eurípidovou a svou vlastní epochou. V této fantazii o Dionýsovi lze rozeznat dokonce základní motiv utváření idealistické dialektiky: Vizi, že stav plné rozervanosti je možné ne-li materiálně, tedy duchovně překonat a opět obrátit v jednotu myšlenkovým návratem k tomu „prvotnímu a nejstaršímu“. Tento obrat – re-voluci – ponechává ostatně osvícenství jeho relativní právo: analýza/rozklad (již zastupuje Bakchos jakožto bůh rozkládající, holdující zmnožování) se totiž nakonec odhaluje jako nutný moment – jako bod změny a obratu – na excentrické dráze, která se poté, až skončí noc bohů, s nadějí na nový příchod posvátného vrátí opět ke svému východisku.

Tato dialektika odlišuje romantickou renesanci Dionýsa od všech následujících a očividně iracionalisticky degenerovaných využití myšlenky nacházejícího boha. Zdůrazňuje oprávněnost formulace v *Nejstarším systémovém programu*, že v případě „nové mytologie“ jde o „mytologii [nikoli rozkladnosti, nýbrž] rozumu“.¹³

Otištěno s laskavým svolením autora.

13 Studie „Brauchen wir eine Neue Mythologie“ (in: Manfred Frank, *Kaltes Herz – Unendliche Fahrt – Neue Mythologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989) byla přeložena na speciálním překladatelském semináři na katedře filosofie FF MU v Brně během letního semestru 1998. Na překladu se podíleli studenti filosofie Radka Neužilová, Radim Pekárek a Aleš Urválek. Konečná úprava textu Radka Neužilová a Břetislav Horyna.