

BÁSNICTVÍ JAKO „NOVÁ MYTOLOGIE“¹

Manfred Frank

Každé vyřčené slovo nejen vstupuje na místo nějakého mlčení. Vždy také předpokládá jisté trvalé mlčení nebo přinejmenším: jakousi nepřítomnost. „Neboť o čem mluvíme“, říká Novalis, „to nemáme“.² A Büchnerův Lenz se na faráře Oberlina obrací s otázkou: „Neslyšíte... ten strašlivý hlas, který křičí kolem celého horizontu a jemuž obvykle říkáme ticho?“³

Jsou to – přesně vzato – dva druhy nepřítomnosti: předně se každé slovo vynořuje z ticha, které se v poesii (např. Büchnerově) může stát nepoddajným – z ticha, od něhož se jako artikulovaný „tón“ odliší a v němž opět „odezní“.⁴

Nepřítomné je však vždy také to, „o čem mluvíme“. Pojmenování ničí samostatné bytí předmětů a přeměňuje je v ideální útvary, totiž ve znaky, jimž gramatika určuje docela jiný řád než ten, jenž jim byl přirozeně vlastní. Zároveň vyprošťuje účastníky hovoru z bezprostřední přítomnosti označovaného. Uvádí svět do nerozhodnutosti; neboť nemusíme mít před očima to, o čem mluvíme.

V jistém smyslu žije řeč z této vzdálenosti předmětů. Hegel má za to, že bytnost věcí se neodhaluje nazíráním, které je beze slov, nýbrž jejich proměnou ve slovo, v λόγος. „Λόγος“ – říká – „je rozum, bytnost věcí a řeči, věc a pověst, [bytí a smysl, krátce:] kategorie.“⁵ Logos „přesahuje“ všechno to, co není pojmové povahy: prolamuje mlčení němých

1 M. Frank, Die Dichtung als „Neue Mythologie“, v: *Mythos und Moderne*, vyd. K. H. Bohrer, Suhrkamp 1983, str. 15-40. Tento příspěvek vyšel poprvé v *Recherches Germaniques* 9(1979), str. 122-140. Bohatší diskuse tématu je v mých „Vorlesungen über die Neue Mythologie“ (*Der kommende Gott*), Frankfurt a. M. 1982.

2 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Vyd. P. Kluckhohn a R. Samuel, 2. vyd., Stuttgart 1960, sv. 3, str. 671.

3 G. Büchner, *Sämtliche Werke*, vyd. P. Stapf, Wiesbaden (bez letopočtu), str. 103.

4 G. W. F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, vyd. J. Hofmeister, Hamburg 1931 (dotisk 1969), str. 183.

5 Tamt.

věci tím, že je nechává zemřít jakožto jsoucna a znovu povstat jakožto významy. „Hroznou“ tvář, praví Hegel, ukazuje „noc“ neartikulovaných obrazů,⁶ než je pojem vytáhne na světlo jejich pravdy. Západ se jistým způsobem definuje tímto rozhodnutím pro světlo nebo pravdu (lumen naturale, ἄ-λήθεια), tj. pro oběť ne-logické skutečnosti, jejíž bytí znovu povstává v evidenci řádu, jenž je sám o sobě průzračný.

„Mluvit o věcech“ od dob Parmenida v každém případě znamená považovat v jistém specifickém smyslu za pravdivé, že věci *tu* jednoduše nejsou nebo už nejsou. Od okamžiku svého zapsání do gramatiky Západu zachovávají si výrazy pravda a rozum hlubokou spojitost s výrazem *pamět'* (μνήμη, μνημοσύνη, ἀνάμνησις atd.). Mluvíce, rozpoínáme se na minulé, nyní však v logu zrušená a uchovávané bytí věcí. Melancholický rys roubící tvář reflexe má zde základ svého vysvětlení. Také proto lze mluvit jen o nepřítomném, protože mluvit – legein: tj. vyjadřovat se podle řádu znaků – mj. znamená: truchlit nad ztrátou označovaného.

Zpoždění logu vůči tomu, co je jím tematizováno, je jedna ze základních figur západní filosofie.⁷ Charakterizuje stále více též diskurs pozitivních věd, zvláště přirozeně tam, kde se blíží archeologickému hledání. Ekologické smýšlení například už předpokládá porušení přirozené rovnováhy jako fakt. A teprve odumírání kolonialismu a jím ruinovaných takzvaných „primitivních kultur“ vedlo od osvícenství k vědecké reflexi o *pensée sauvage*. Titul jako *Tristes tropiques* Lévi-Strausse si toto zpoždění se smutkem připomíná. Elementární příbuzenské vztahy Indiánů tropické Jižní Ameriky se staly předmětem etnologie teprve nato, kdy už začala odbíjet poslední hodina těchto národů.

Strukturálním výrazem tohoto násilného činu evropského logu je ve značné míře umírání mýtu.

Smíme se však v osvěcovaných dobách poddávat pokušení truchlit nad touto skutečností?

Myslím, že se otázka vůbec smysluplně neklade v této sentimentální podobě. Musela by spíše znít takto: dovoluje dialektická struktura logu – jakožto rušící a uchováující vzpomínky – úplné odpoutání racionální složky od jejího původu? Vždyť jde v základě o rituál, doslova o akt *zařikávání*, jímž se vyřčené slovo osvobozuje z noci svého slova prostě-

ho početí. Avšak to *zařikávané* – jak je máme charakterizovat? Především jistě jako stálé *téma* logu, který právě proto hledí okem obráceným nazpět a vždy „příliš pozdě“ uchopí, oč „v základě“ jde. Pouze „s největším úsilím“, praví Schelling, dokáže rozum toto téma držet daleko od sebe – na takové distanci je založena neustále ohrožovaná možnost jeho vědomí –; neboť „stále ještě leží v základě to, co nemá pravidel, jako kdyby mohlo jednou opět propuknout“.⁸ Logos je tak dlouho mocný, dokud udržuje svou bezmoc pod kontrolou: stále bdělýma očima, jako Argos Pantoptés, musí spoutat to nebo podlehnout tomu, od čeho se bojem osvobodil a od pohledu na co se jej lstivý Hermés pokouší odvést. Pokud však hermetický původ logu není sám „slovem“ – slovem ve smyslu uspořádané řeči, která je ovládána axiologií pravdy – čím potom jest?

Řečtina má pro „slovo“ pohotově druhý výraz: μῦθος. „Mýtus“ je „slovo“ jakoby ve stavu své divokosti, slovo ještě nevytažené na světlo pravdy nebo: příběh, který od rituálu (v němž je založen) není ještě odštěpen. „Žádná pověst [žádný λόγος]“, říká Schelling, „nezaznívá z oněch časů, neboť je to doba mlčení a ticha. Jen v božských zjevných řečech vyzařují jednotlivé blesky, které protrhávají prastaré temnoty.“⁹

Fatální moc pro logos, jakmile překročí hranice řádu svého diskursu, je zároveň jeho mateřskou půdou, bez jejíhož doteku pozbývá sil – jak o tom vypráví pověst o Antaiovi, jehož Héraklés dokázal zabít jen ve vzduchu.

Logos tak přichází na svět jakožto vlastní logos mýtu. Je od narození mýto-logií, zároveň smrtí i připomínkou mýtu. Je mocný jakožto připomenutí překonávající původ logu. Je mu však určeno, aby sám existoval v podobě mýtu, jakmile na tuto souvislost zapomene. Nechávám nejprve stranou otázku, zda a do jaké míry se už moderní víra ve vědu připodobnila mytickému myšlení. Místo toho chci pojmenovat některé rysy a funkce mytické řeči a musím k tomu užít ne přímo mytické, totiž mytologické řeči. To vysvětluje negativní obsah následujících definicí.

Mýtus počítáme k ne-označujícím, totiž k symbolickým formám vyjádření. V protikladu ke znaku není symbol jednoznačný; není kódován a nemá žádný pevný odkazující vztah. Dan Sperber jej navrhl definovat jako nevázaný znak, jemuž není jeho smysl přiřazen na základě systematicky regulovaného vztahu mezi materiálním *výrazem* a inteli-

⁸ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (= SW), vyd. K. W. F. Schelling, Stuttgart 1856-1861, 1. odd., sv. 7, str. 360 a 359.

⁹ F. W. J. Schelling, *Die Weltalter* (= Weltalter), Fragmente. V původním znění z r. 1811 a 1813 vyd. Manfred Schröder, München 1946, str. 10.

⁶ cit. d., str. 180-1.

⁷ Srv. např. G. W. F. Hegel, *Einleitung zur Rechtsphilosophie*, v: *Werke*, vyd. Eva Moldenhauer a Karl Markus Michel, sv. 7, Frankfurt a. M. 1970, str. 28.

bilním *smyslem* (obsahem smyslu), nýbrž musí být v původním aktu založení k výrazu vynalezen.¹⁰ Tento výraz může mít jakožto *znak* jakýkoli význam: křesťanský symbol kříže například zůstává zcela nedotčen sémiologickou funkcí znaku „kříže“ a nelze jej z ní odvodit. Symbolické interpretace mohly být motivovány – jak ukazuje příklad – jen a jen úkony nebo společenskými ceremoniály: podstatné je (a tím je formulována námitka proti Lévi-Straussovi, který mýty zkoumá jako systémy znaků), že symbolický akt magicky váže smysl na jeho znakový substrát. V rituálu (např. v rituálu večeře) nepoukazuje smyslově prováděný pohyb na nějakou ideu vůči jednání vnější, nýbrž *jest* touto ideou. Klobouk, jemuž Tell odpírá svou úctu, nebo při demonstracích nesená rudá vlajka *jsou* bezprostředně státní mocí, popř. výzvou vůči ní, a to díky ritualizovanému interpretatorickému přiznání, jímž aktéři upevňují svou souznělost. Takové imaginární identifikace nepatří mezi možnosti obvyklého užívání znaků, v němž rovina výrazu a rovina smyslu v rámci jejich vzájemného vztahu zůstává vždy oddělena.

Co nějaký znak – nakolik je vepsán do virtuálního systému řeči (langue) – znamená, to lze *vědět*. V symbolické souvislosti se *věří*. Symboly, i když jsou pochopeny, zůstávají mnohoznačné a vyvstávají pouze v přechodu k imaginárnímu.¹¹ Imaginace, obraznost je však postoj vědomí zvláštního druhu: bere znaky nebo řetěz znaků jako podnět k projekcím smyslu, jež neviditelně překrývají jejich obvyklý význam. V tom se rituál a básnictví shodují. Obojí zachází se smyslem v jeho latentním stavu – před jeho kodifikací nebo mimo ni.

Ve skutečnosti však toto přísné rozlišení znaku a symbolu je umělou abstrakcí. Neboť systém znaků zůstává – jako každý aparát – navodit k jednání – němý, jestliže není interpretován. Je přece nápadné, že pravidlu hry jako takovému neodpovídá ani jediný rys ve hře samé. Především proto, že znaky (jak ukázal Ch. S. Peirce), aby se mohly v určitém ohledu vztahovat k objektům, potřebují komentář nebo interpretaci, již nelze chápat jako výsledek jednoduché dedukce z jejich gramatiky. Dedukce lze zásadně provést pouze v homogenním poli struktury (toho, čemu Peirce říká *idea* nebo *object*), a nikoli v poli použitého znaku (interpretovaného *representamen*). Strukturálně-horizontální vztah znaku ke všem jiným znakům a k jejich objektům je překřížen dalším, jakoby vertikálním vztahem: vztahem znaků k jejich

¹⁰ D. Sperber, *Über Symbolik*, Frankfurt a. M. 1975.

¹¹ Srv. Jean-Paul Sartre, *L'imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris 1940.

uživatelům. Systém znaků funguje na úrovni mluveného slova pouze tehdy, když nějaké interpretační společenství předem stanovilo smysl jeho užívání, tzn. když od základu vytvořilo vztah zobrazení mezi kódovanými znaky a jejich předměty, aby jej v průběhu dějin permanentně nově určovalo.¹² Tímto způsobem zůstává – chceme-li na to naroubovat tezi – západní logos, např. v podobě sémiologie, zpětně vázán na symbolická jednání a axiomatická rozhodnutí, jež mají svůj původ v rovině sociální interakce a jež bych mohl v prvním přiblížení označit za mytická. – V tomto smyslu by mýtus nebyl protikladem, nýbrž kontrolou analytického logu ve jménu určité totality.

Mýty mají totiž s jazyky společnou předně tu vlastnost, že jsou sociálními (a tedy syntetickými) útvary; je právě tak nesmyslné chápat je jako soukromou záležitost, jako je nesmyslná idea soukromého jazyka. Kromě toho mají – a to je odlišuje od čistých gramatik – heuristickou nebo modelovou funkci: s metaforami a vědeckými modely sdílí schopnost poskytovat paradigmatu nebo návrhy pro všeobecný a systematický výklad světa.¹³ To, co je odlišuje od vědeckých modelů, není jejich nevědeckost nebo předvědeckost (to by byla tautologie), nýbrž skutečnost, že mají co činit se zaváděním *axiomů*, které v oblasti analytických věd musí zůstat neproblematickými a neproblematizovatelnými „praevidencemi“. Mýty jsou dále narativní formy, v nichž jsou podávány výklady společenských rituálů, aniž tato formulace chce hájit jednosměrný časový sled ritu a mýtu. Obecně jsou mytická vyprávění organizována triadicky, neboť vyprávějí o boji člověka mezi stavem propadlým vině a skrze nějaký druh metanoia opět otevřeným stavem jednoty s božským (numinózním, s manna). Oidipús musí pykat za porušení tabu, Siegfried za nedodržení přísahy, Parsifal za zatvrzelost srdce, aby se opět stali hodnými milosti nadpozemšťanů. Lévi-Strauss vypravuje četné mýty z území Amazonky, které mají právě tuto strukturu. Všechny vytvářejí zdání řádu a podávají teleologická ospravedlnění života jednotlivců i společností tím, že poskytují institucionalizované odměny za kulturně uznávané potřeby. Mýtus je „pevný hrad“ nebo, jak říká Hegel, „zajištěný azyl“,¹⁴ v jehož symbolické jistotě se všudypřít-

¹² Srv. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt a. M. 1977, str. 334 nn. a 345 nn., dále též, *Der kommende Gott*, Frankfurt 1982, str. 107 nn.

¹³ Teze, kterou zastávali především Max Black a Mary B. Hesse. Srv. P. Ricoeur, *Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache*, v: P. Ricoeur a E. Jünger, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*, München 1976, str. 45-70, zvl. 52 nn.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, vyd. F. Bassenge, Berlin 1955, str. 1084.

tomná tragika intersubjektivních srážek a rozpad všech lidských událostí a vztahů teprve stávají snesitelnými. Schelling, pamětliv pythago-rejské tradice, nazývá „božským úkrytem“ ono mytické místo, kde bydlí lidské vědomí ve svém původním stavu, tzn. před pádem, „jako ukryté v nepřístupném hradě“.¹⁵ V něm je uschováno a ochráněno to, co na tom zachraňujícím vůbec překoná „osud“ „odcizení“.¹⁶

Tato stabilizující a utěšující funkce mýtu – jeho vztah k oblasti ospravedlnění – byla často vyzdvižována psychology i sociálními teoretiky, nedávno především Habermasem a Luhmannem.¹⁷ „Myths“, říká Clyde Kluckhohn, „give men ‚something to hold to‘“ (něco, čeho se mohou přidržet).¹⁸ Mýty artikulují základní přesvědčení o hodnotách, které chrání logos před zoufalstvím bezedného sebeospravedlňování. V tom spočívá eticko-pragmatická funkce mýtu, kterou Cassirer v návaznosti na Malinowského a Durkheima chce chápat jako „jednotu citění“ nebo jako „solidaritu života“ mezi členy jedné společnosti.¹⁹

Nyní je nutno vidět, že mýtus vděčí za tuto schopnost své (již zmíněné) syntetické povaze. V protikladu k ní lze epistemický postoj logu, jak se domnívám, definovat skrze užívání, jež on vytváří z ducha *analýzy*. Jeho výchozím postulátem je, že složené věci nutně musejí být převedeny na uspořádání jednoduchých prvků. V rukou emancipující se buržoazie byl tento postulát, jak tvrdí Sartre, „kdysi útočnou zbraní, která jí sloužila k tomu, aby strhávala bašty starého režimu. Všechno bylo analyzováno; jedním a tímž pohybem byla voda převáděna na své prvky, duch na sumu svých dojmů... a společnost na množství jednotlivců.“²⁰ Podobně charakterizoval proces „politické emancipace“ Marx, a to jako „rozklad“ feudality, synteticky a organicky pojaté formy společenského soužití, v níž všechny prvky občanského života jako majetek, rodina, způsob práce – i když v odcizené podobě panství, stavu a korporace – byly prvky veřejného, státního života. Setřesení politického jha bylo proto – v nechtěné dialektice – „odvržením všech

¹⁵ SW, II/2, str. 157-159.

¹⁶ Tamt., II/1, str. 213; II/2, str. 148, 154 (passim).

¹⁷ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a. M. 1973, str. 132-3 nn.; N. Luhmann, *Funktion der Religion*, Frankfurt a. M. 1977, passim.

¹⁸ C. Kluckhohn, *Myths and Rituals: A General Theory*, v: John B. Vickery (vyd.), *Myth and Literature. Contemporary Theory and Practice*, University of Nebraska Press, Lincoln 1971 (1. vyd. 1966), str. 43.

¹⁹ Srv. D. Bidney, *Myth, Symbolism, and Truth*, v: John B. Vickery, *Myth and Literature*, str. 9-10.

²⁰ Jean-Paul Sartre, *Présentation des Temps Modernes*, v: *Situations II*, Paris 1948, str. 17 (nn.).

pout, které držely na uzdě egoistického ducha občanské společnosti“.²¹ Od té doby se mohl prosazovat antagonisticko-analytický duch. Všechny totality se rozložily: Odhalily se jako nakupení elementárních částic neměnné povahy. Jednou z nich byla „bytnost člověka“, schopná nekonečných kombinací, která však měla invariantní ustrojení a byla koncipována podle teoretického modelu atomu.

Když míra destrukce začala být viditelná, ozvaly se varovné hlasy. Je nápadné, že především básníci a teoretici poesie (Herder, Hamann, Klopstock, představitelé směru *Sturm und Drang* atd.)²² s jakousi posvátnou hrůzou postřehují, že s celkovým rozpadem náboženství a mýtu pustila nová, teprve v obrysech se rýsující společnost z rukou tradiční prostředek prokázání sebe sama. Zároveň básnictví shledává, že je oloupeno o látku, z jejichž zdrojů mohlo až dosud dalekosáhle čerpat. Lessing, který své pero dost často dával k dispozici potřebám kritiky, mluví o nutnosti zvěstovat „nové, věčné evangelium“.²³ Jeho věštba se nechce vzdát výkonů analýzy, nýbrž je chce podrobit kontrole nové totality. Výslovně zdůrazňuje, že nadcházející *třetí věk* lidstva sice předpokládá osvícenství (§ 89), zároveň však – jako dějiny lidstva vůbec – potřebuje transcendentní „zjevení“, tzn. jakýsi „náraz udávající směr“, „na jaký by lidský rozum sám už nikdy nepřišel“ (§ 77).

Lessing poukazuje na problém, jímž se bude zabývat zejména Schelling: „Sobě samému ponechaný rozum“ – tak píše ve *Filosofii mytologie* a cituje přitom šestý Lessingův paragraf – by nemohl „bez onoho vedení, onoho numen“ podat své vlastní „potvrzení“: jakožto systém prostředků neschopný imanentně ospravedlnit poslední účely procesu, musel by se – „ponechán pouze sobě samému“ – vytratit do něčeho zcela prostého smyslu“.²⁴

Dříve než Schelling chopili se Lessingovy myšlenky Novalis a Friedrich Schlegel. S patrným nadšením: první ve své politické řeči *Evropa* (1799), druhý zvláště ve své charakteristice *Lessingových myšlenek a názorů* (1804). Pro jejich poetologickou argumentaci je také příznačné, že rozumu příznávají právo analýzy, polemiky, kritického zpochybnění všeho pozitivního, aniž se srovnatelně pozitivním nárokem souhlasí s jeho nedialektickou totalizací v občanskou ideologii

²¹ MEW I, str. 367-9.

²² Srv. F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur von Klopstock bis Wagner*, Bern/München 1970, sv. 1.

²³ G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*. § 86-7. Další paragrafy – označené čísly v závorkách v běžném textu – se rovněž vztahují k tomuto dílu.

²⁴ SW, II/1, str. 239; 56; 83-4; srv. II/2, str. 241 nn.; 187.

následování. „Pravý protestant“, říká Schlegel, „musí protestovat i proti protestantismu samému, jakmile se chce zvrhnout jen v nové papežství a lpění na liteře“,²⁵ a v návaznosti jak na Lessinga, tak na Francouzskou revoluci pokračuje (uvádím citát ve zkrácené parafrázi): „Zatímco pozitivní náboženství stále více kornatělo, kritický duch zůstával nezměněn jako proměnlivost sama; na jedné straně se stal bezprostředně politickým a chtěl se pokusit o revoluci občanského světa, na druhé straně tak dlouho očišťoval a vyjasňoval náboženství, až se konečně zcela vypařilo a samou jasností zmizelo.“²⁶

Tato výzva osvětské kritičnosti k sebekritice se měla prokázat jako prorocká. Čistá analýza – moderního rozumu neméně než občanské emancipace – zůstává negativní a vázaná na syntetický stav, v jehož radikálním odmítnutí spočívá její jediné oprávnění. Avšak toto prokázání se nikdy nestává pozitivním, protože kritičnost nevztahuje samo na sebe. Marx opakuje Schlegelův postřeh v lehce pozměněném kontextu, když píše: „*Politická revoluce* rozkládá občanský život na jeho části, aniž tyto části samy *revolučně naladuje* a podrobuje kritice.“²⁷ To však je, jak učil Schelling nedlouho předtím v Mnichově a v Berlíně, slabošské osvícenství, které je jako hrůzou z pouhé úzkostlivé starosti o své vlastní další trvání a „rozvažování“ (Verstand) a které v zoufalé snaze prokázat svou vlastní věrohodnost nakonec samo upadne zpět do pověry.²⁸

Sobě samé ponechaná volná činnost rozumu je tedy podvrtná ve dvojím směru: „podkopává“ mytická rezidua nelegitimovaných nebo již nelegitimovaných daností a potud plní emancipační poslání; vždyť přece, podle Schlegelových slov, „idealismus, v praktickém záměru, není nic jiného než duch revoluce“.²⁹ Svou nic nešetřící „polemikou“ proti všem syntetickým formacím však zároveň podkopává základy své vlastní legitimacy („podkopává sama sebe až k sebezničení“, jsou Schlegelova vlastní slova).³⁰ Horkheimer a Adorno to opakují podobnými slovy: „Bezohledně vůči sobě samému vypálilo osvícenství i poslední

²⁵ F. Schlegel, *Kritische Ausgabe* (= KA), vyd. Ernst Behler za spolupráce Jean-Jacques Anstetta a Hanse Eichnera, München/Paderborn/Wien 1958, sv. III, str. 88.

²⁶ Tamt., str. 88-9.

²⁷ MEW 1, str. 369.

²⁸ SW, II/2, str. 278.

²⁹ KA II, 314.

³⁰ KA II, 99.

zbytek svého vlastního sebevědomí. Pouze takové myšlení je dosti tvrdé, aby rozbilo mýty, které činí násilí sobě samému.“³¹

V teoretickém ohledu je tento problém znám: To, že analytický rozum na jedné straně, logika na straně druhé nemohou vlastními prostředky položit své základy, dokázal Fichte v dialogu s Kantem a Schelling s Hegelem.³²

Tato krize logu dává tušit, jaký zájem mohla mít německá romantika na posílení role poesie. Básnictví je totiž vhodné k tomu – jakkoli se tento nárok může dnes jevit přepjatým –, aby vyrovnávalo deficit průkaznosti (Legitimation) analytického rozumu. Nietzscheho a Gottfried Bennova formulace o „estetickém ospravedlnění života“³³ je jen pozdním výrazem romantického náhledu, že uskutečňování existence lze sice vysvětlit, nikoli však zdůvodnit z něho samého. Pokud se analytickému rozumu ztrácí jeho vlastní základ, nastupuje poesie na místo „první a nejvyšší ze všech umění a věd“³⁴ – tak tvrdí Fr. Schlegel –, ba na místo „jediné pravého a věčného nástroje a zároveň dokumentu filosofie“³⁵ (tak tvrdí Schelling), protože dosahuje nikoli pojmy nepřekonatelného (i když v zásadě nestálého a budoucími interpretacemi předstížitelného) výkladu bytí. „Poesie“, poznamenává lakonicky Novalis, „je tím vpravdě absolutně skutečným. Toto je jádro mé filosofie.“³⁶

Jakožto čistě teoretický důsledek není tento neslýchaný vzestup hodnoty básnictví zcela dostatečně vysvětlen. Abychom pochopili, co asi podnítilo Friedricha Schlegela v jeho *Řeči o mytologii* (1800) k tomu, aby požadoval její univerzalizaci na nový, společnost zakládající mýtus moderny, musíme vzít v úvahu praktickou dimenzi. Původně jde totiž o problém politický, který byl s poetologickým spojen teprve v jistém druhu metareflexe (jak napovídá již to, že Schlegel rovnocenně uvádí Francouzskou revoluci a Goethova *Viléma Meistera* jako „největší tendence doby“).³⁷ Při formulování tohoto problému vchází jistá zkušenost, která je společná raně idealistické generaci.

³¹ *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1935, str. 14.

³² Srv. M. Frank, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Frankfurt a. M. 1975.

³³ F. Nietzsche, *Werke*, vyd. Paul Schlechta, München 1969, sv. I, str. 14 (passim). K Bennovi viz Bodo Bleinagel, *Absolute Prosa. Ihre Konzeption und Realisierung bei Gottfried Benn*, Bonn 1969.

³⁴ KA III, 7.

³⁵ SW, I/3, str. 627-8.

³⁶ Novalis, cit. d., sv. 2, str. 647.

Bylo by příliš krátkozraké, kdybychom ji vztahovali pouze na průkaznou krizi feudálního státu a nevztáhli ji zároveň na krizi Francie v období *Konventu a Terreur*.³⁸ Když autor takzvaného *Nejstaršího systémového programu německého idealismu* – mohl jím být 21-letý Schelling – s anarchistickým gestem provolává: „Napřed ideu lidstva – chci ukázat, že neexistuje žádná idea státu, protože stát je něco *mechanického*, stejně jako neexistuje idea nějakého stroje. ... Stát tedy musí *zaniknout*“,³⁹ protestuje zřetelně nikoli proti syntetické, nýbrž proti mechanistické ideologii státu. Její rigorosní kritičnosti se vytýká, že ideu – sféru sociální interakce – zbavuje občanských práv. Novalis a Schelling se dokonce přímo vyslovili, že adresátem této výtky je mechanismus „*občanského právního řádu*“. Novalis přirovnává destruktivní dialektiku autonomního a od mýtu oproštěného osvícenství k jednotvárně klapajícímu „*obrovskému mlýnu*“, který „je mlýnem o sobě, bez stavitele a mlynáře, a je vlastně jakýmsi pravým perpetuum mobile, mlýnem, který mele sám sebe“.⁴⁰ A Schelling nazývá společnost (poznamenejme, že založenou na deklaraci lidských práv) „*strojem*, který je na jisté případy předem nařízen, a sám od sebe, tzn. úplně poslepu pracuje, jakmile jsou tyto případy dány; a třebaže je tento stroj vybudován a seřízen lidskýma rukama, musí přece, jakmile od něj umělec svou ruku odtáhne, dále pracovat stejně jako viditelná příroda dle svých vlastních zákonů, a nezávisle, jako kdyby existoval sám od sebe“.⁴¹ Nebezpečné je, že od okamžiku svého zhotovení již není odkázán na to, aby své automatické fungování podřizoval řízení nějaké ideje. Neboť mechanismy odlišuje od organických struktur to, že do jejich částí není už jakoby nitroboněčně vepsán plán celku, k němuž přispívají a jemuž slouží. Celek se vnějškově – jako v nějakém „*soukolí*“ – přenáší na části, neobrazí se však v nich.

Stát-stroj je právě opakem společenství, v němž „*soukromý život*“ a oblast „*veřejného*“ se navzájem *organicky* pronikají. „Úplné odstoupení všeobecného a veřejného ducha od jednotlivého života“ jej musí

37 KA II, 198.

38 J. Wolf na to ve svém pojednání *Les alusions politiques dans le „Cat botté“ de Ludwig Tieck (Revue germanique V, 1909, str. 158-201; srv. zvl. str. 169 nn.)*, tak jak to vidím já, poukázal jako první. Podrobně k tomu M. Frank, *Der kommende Gott*, str. 153 nn., zvl. 176 nn.

39 V: M. Frank/G. Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt a. M. 1975, str. 110.

40 Novalis, cit. d., sv. 3, str. 515.

41 SW, I/3, str. 584.

nutně zanechat „*jakožto čistě konečnou stránku státu a cosi úplně mrtvého*“, jak r. 1803 učil Schelling v Jeně. Důsledkem je, že „*na zákonitost, která v něm [ve státě odděleném od společnosti] vládne, není možné vůbec žádné uplatnění idejí, nanejvýš uplatnění mechanického ostrovtipu*“.⁴²

V idejí prostém automatismu takového fungování se naznačuje něco, co Max Weber nazve „*racionalitou*“, „*aby určil jednu formu kapitalistické hospodářské činnosti, občanského soukromoprávního provozu a byrokratické vlády*“.⁴³ Rozšíření měřítka racionální kontroly a instrumentálního jednání na všechny oblasti společnosti vede bezprostředně k sekularizaci a demytologizaci (Weber hovoří o „*zbavení kouzla*“) obrazů světa a kulturních tradic, podle nichž se orientuje jednání. Institucionálně prováděná kontrola *nad* racionálním funkčním celkem tak degeneruje v *nitrofunkční* sebekontrolu, tzn. stane se otázkou správného nebo nesprávného „*programování*“ společnosti. Výsledkem je ztráta průkaznosti pospolitosti, pokud se – jak se vyjadřuje Habermas – podřízený systém účelně racionálního jednání („*práce*“) už nutně nezavazuje vůči diskursům, v nichž se zespolečenštěná individua v principiálně neomezené pospolitosti dohodla („*interakce*“) na hodnotách a cílech svého jednání, stejně tak jako na organizaci svého soužití. – Tato sféra nenásilné dohody – je ve změněném kontextu soudobé sociální teorie něčím jiným než nástupnickým pojmem „*ideje*“ *Nejstaršího systémového programu*?⁴⁴ A nejsou v obou stanoviscích

42 Tamt., I/5, str. 313.

43 J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als „Ideologie“*, Frankfurt a. M. 21969, str. 48.

44 Jakou dominantní roli hrál problém průkaznosti v kulturně-politických úvahách romantiků, je patrné ještě – a zvláště působivě – u Richarda Wagnera. Ten ve své fantasii o světových dějinách *Die Nibelungen* (z léta 1848) vložil *Horta (Ochránce)* – jméno, jehož etymologická blízkost k „*zahradě*“ (Garten) (Asgard, Eden, Persefonin hrad), k oně pokojné oblasti předdějinné existence sjednoceného lidstva, navozovala dodatečně asociace – jako materializovanou podobu univerzální politické průkaznosti kmenového krále: sága o kmeni Nibelungů se odvozuje od vzpomínky na božského praotce (Siegfried, Kristus, Héraklés, Aeneas) rodu, jehož kněz – podle patriarchální ústavy – disponoval nedílnou královskou i kněžskou mocí, tedy v jednom a též gestu disponoval „*skutečnou*“ mocí nad světem i jejím „*ideálním ospravedlněním*“. (Wagnerovy *Gesammelte Schriften und Dichtungen* (= *GSD*), lidové vydání, Leipzig, sv. II, str. 145.) Panování záviselo na celém společenstvím přijatém „*praoprávnění*“, bez něhož by se zvrhlo v násilí. Podle toho by byl „*Ochránce*“ čímsi jako instancí „*ospravedlňující nárok*“ (srv. tamt., str. 129, 130, 134, 137, 139, 141 nn.), která by teprve ve chvíli vyhasnutí nadzemských rezerv průkaznosti politické vlády pervertovala v „*reálné vlastnění*“ (tamt., str. 153). Od nynějška už nemusí být panování nad světem prokazováno „*duchovním*“ nebo „*ideálním oprávněním*“ – které bylo možno kontrolovat skrze „*ctnost*“ panujících a skrze sociální závazky –; nýbrž dědičný majetek jako takový se pro vlastníka stává

tematizovány nežádoucí doprovodné jevy racionalizace/demytologizace? Novalis právem poukázal na to, že smrt starých „bohů“, jimiž byl feudalismus zvyklý se ospravedlňovat, ještě nezahání „duchy“, kteří v občanských časech straší na jejich hrobech,⁴⁵ a Lévi-Strauss, který to může vědět, označuje politické ideologie dneška za náhražkové mýty⁴⁶, které působí tím neomylněji, čím usilovněji potlačují vědomí procesu, z něhož vyrostly.

Když ovšem ideologie rozumné společnosti může být označena za mýtus, pak (musíme dodat) za desolidarizující mýtus. Ve snaze přivolat tento účinek přišli teoretikové rané romantiky na „ideu“ – a zde nastupuje to, co jsme nazvali poetologickou metareflexí –, o níž se Schelling neprávem domnívá, že „ještě nepřišla na mysl žádnému člověku – musíme mít novou mytologii, tato mytologie však musí stát ve službě idejí“.⁴⁷

Je to po prvé a jedinkrát v dějinách evropského osvícenství, že jedna generace mladých spisovatelů a intelektuálů – připomeňme, že v té době málo z nich překročilo 25. rok života – sní o syntetickém předvedení mýtu – ve dvojím slova smyslu –, když objektivní podmínky jeho možnosti jakožto organického produktu dějin odumřely. Tento požadavek stojí ve službě překonání krize průkaznosti analytického rozumu a jeho sebezpodobení ve veřejném životě. Krize průkaznosti objektivního ducha však nelze překonat soukromými snahami. K tomu je spíše třeba existence „mravní totality, lidu, který sám sebe opět konstituoval jakožto individuum“⁴⁸, jak říká Schelling. Je-li pravda, že symbolismus básnictví může zachránit logos zápasící o své založení, pak je zde zjevně třeba takového básnictví, v němž celý rod mluví jedním hlasem.⁴⁹ Poesie, která by se vyrovnala tomuto ideálu, dostane

výhradní náhradou průkaznosti výkonu moci, jak to zřetelně vidíme v plutokratických systémech moderních kapitalistických států: „*Chudý lid*“ však sní o příchodu *nového náboženství* zakládajícího společenství, které opět osvobodí jednotlivce z ovládnutí neživou věcí a zvrátí „na takovém ovládnutí založené, stále hlubší znehodnocování člověka na úkor stále rostoucího cenění majetku“ (tamt., str. 152-3). – Konstrukce jistě velmi slabě historicko-filologicky podložená a fantasmatická, jejíž symptomatický význam mi však přece připadá značný s ohledem na revidovaný úsudek o věci „politické romantiky“.

⁴⁵ Novalis, cit. d., sv. 3, str. 520.

⁴⁶ Claude Lévi-Strauss, *Die Struktur der Mythen, Strukturele Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1969, str. 230.

⁴⁷ *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen* (= *MSFA*), III/2.

⁴⁸ SW, I/6, str. 572.

⁴⁹ Tamt., I/3, str. 629.

„vyšší důstojnost, stane se na konci opět tím, čím byla na počátku – učitelkou lidstva“.⁵⁰

Bezespору jí byla ve stavu mýtu, např. ve velké epice kulturní rané doby všech národů znalých písma. Že už jí není, dokonce že se básnictví stalo paradigmatem společenského odcizení, toho jsou si romantici vědomi. Friedrich Schlegel podal ve své již zmíněné *Řeči o mytologii* skvělou analýzu dějinné nutnosti tohoto vývoje: Básnictví tak chybí „střed, kterým byla pro předky mytologie“,⁵¹ protože je význačným způsobem zasaženo desolidarizujícími účinky analytické revoluce: Jelikož symbolicky vyjadřuje svou dobu, musí „také“ básnictví – povšimněme si spojky „také“! – provádět zákon, jenž je odsuzuje k tomu, „aby se jednotlivě stále znovu tříštilo a, když se unavilo bojem proti odporujícímu prvku, nakonec osaměle oněmělo“.⁵² Ještě co možná rozhodněji se k této souvislosti vyjádřil Schelling. „Kde, jako v našich státech, hyne veřejná svoboda v otroctví soukromého života“, učí Schelling r. 1804 ve Würzburgu, tam „může také poesie poklesnout jen k tomu.“⁵³

Je osudem poesie ve věku analytického ducha, že je soukromě vytvářena a soukromě konzumována. Rozpadu poesie jakožto mýtu odpovídá bezprostředně její ztráta *publika* jakožto stejnorodé skupiny. Jsouc výsledkem odpoutání od společenskotvorné ideje božského, ztrácí poesie možnost ospravedlnit novou společenskou syntézu. Chybí, říká Schelling, „střední člen“, který by analytické „vědě“ umožnil „návrat“ k ideji absolutna,⁵⁴ totiž k „nazírání absolutní identity v objektivní totalitě“.⁵⁵ Takový střední člen za jiných podmínek „existoval v mytologii..., dříve než nastalo toto, jak se nyní zdá, nezrušitelné oddělení“. Dokud je toto oddělení základem občanské veřejnosti, není možné „nové“ a zároveň „poslední vytvoření“ takového „náboženství“, jehož hlavní účinek by spočíval ve „sjednocení lidí na společném názoru“.⁵⁶ „Otázka po možnosti univerzální látky poesie... nás tedy sama pohání k něčemu vyššímu. Pouze z duchovní jednoty lidu, z opravdu veřejné-

⁵⁰ *MSFA*, III.

⁵¹ *KA* II, 32.

⁵² Tamt., str. 311-2.

⁵³ SW, I/6, str. 573. Srv. str. 572: „Kde se veškerý veřejný život rozpadá do jednotlivostí a privátnosti soukromého života, poklesá více nebo méně i poesie do této lhostejné sféry“.

⁵⁴ Tamt., I/3, str. 629.

⁵⁵ Tamt., I/2, str. 73.

⁵⁶ Tamt.

ho života, se může pozvednout pravá a všeobecně platná poesie – jako pouze v duchovní a politické jednotě lidu nalézá věda i náboženství svou objektivitu.⁵⁷

Ještě o 45 let později uslyšíme něco podobného z úst Richarda Wagnera: Naděje lidstva na osvobození od „stroje, [svého] chladného, bezcitného dobrodince“⁵⁸ a od účinků totálního „rozstřížení“⁵⁹ lidských bytostných sil na jednotlivé dovednosti a dílčí praktiky se živí vzpomínkou na kdysi celistvé sebezpodobení sjednoceného lidstva v kultické slavnosti poetického jednání (dramatu v antickém smyslu). Tak jako vzájemně oddělení jednotlivci uskutečňují svou sociální syntézu jakožto „lidové společenství“ skrze pospolitost své víry („v každé době, kdy mýtus a náboženství žily v živé víře nějakého kmene, spočívalo zvláště sjednocující pouto právě tohoto kmene vždy jen v právě tomto mýtu a v právě tomto náboženství“)⁶⁰, tak vyjadřovali vědomí tohoto svého axiomaticky ospravedlněného sociálního srozumění v „náboženské slavnosti, jež se stala *uměleckým dílem*“.⁶¹ Je známo, jak to šlo dále: v průběhu západních dějin padal analytický duch jako jinovatka na květnou nádheru náboženské syntézy sjednoceného lidstva a vyprodukoval „egoistického, absolutního, jednotlivého člověka – člověka, který [je] „uvolněn z krásného pouta společenství“.⁶² („Období od tohoto okamžiku až po naše dny je proto dějinami *absolutního egoismu* a koncem tohoto období bude vykoupení v *komunismu*.“)⁶³ A zatímco víc a více „tradičně pokračující skutečná náboženská slavnost v chrámě... ztrácela na niternosti a pravdivosti... natolik, že se právě stala bezmyšlenkovitou tradiční ceremonií, [žilo] její jádro dále [jedině] v uměleckém díle,“⁶⁴ jež tak zůstalo čímsi jako mementem integrálního člověka, a proto zachránilo většinu nadějí na myšlenku jeho obnovení. Proto není ztráta krásna pouhým ideálním nedostatkem, který by pocíťoval jediné vzdělanec: stala se ukazatelem

57 Tamt., I/6, str. 573.

58 R. Wagner, *GSD* III, 58.

59 Tamt., str. 63, passim.

60 Tamt., str. 131. Srv. Wagnerův dopis Ferdinandu Heinemu z 4. prosince 1849 (*Sämliche Briefe*, vyd. Gertrud Strobel a Wener Wolf, sv. III, Leipzig 1975, str. 182): „Ve všech dobách byl pro lidi Bůh *tím*, co společně poznávali jako to nejvyšší, nejsilnější společný pocit, nejmocnější společné nazírání“.

61 *GSD* III, 132.

62 L. c. 133.

63 Tamt., str. 134.

64 Tamt., str. 132.

ztracené sociální identity, neboť jediné umění je výrazem totality lidských bytostných sil, které za podmínek společenské atomizace, třídních rozdílů, extrémní dělby práce a konkurujících si preferencí „užitečného“ byly „zmrzačeny“ a potlačeny.⁶⁵ S tím souvisí ztráta skutečně stejnorodé „*veřejnosti*“, jež by v oslavě exemplárního jednání symbolicky znovu uskutečňovala své sociální sjednocení („pravé drama je myslitelné pouze jako vzházející *ze společného puzení všech umění* k co nejbezprostřednějšímu sdělení pro *společné publikum*“).⁶⁶ K jejímu vytvoření je třeba nejen praktické veřejné práce,⁶⁷ která nabývá revolučního charakteru, jakmile odhalí zájmy „lidu“ – „nejchudší a nejpobednější třídy“ – jako jediné, jež jsou rozumně způsobilé k zevšeobecnění;⁶⁸ je třeba také nějakého lidového, tzn. sdělitelného a solidaritu zakládajícího syžetu. Skutečně všeobecné téma by však mohlo být ve stavu absence společné axiomatické volby lidstva jen negativní, podobně jako téma tragédie: téma bude představovat dobrovolné sebezrušení egoistického jednotlivce a jeho majetku ve prospěch ideálního společenství, aniž ovšem jednoduše odstraní „*moc individuality*“.⁶⁹ Touto utopickou negací analýzy bude mít na zřeteli „nutnost“, i když nejprve vyslechnutou z úst nějakého jednotlivce, navrátit opět „samotnému *lidu* jakožto umělci budoucnosti“ jeho práva⁷⁰: neboť jakmile byla nějaká látka rozpoznána jako způsobilá k zobecnění, tzn. jako výraz zájmů většiny, má právě tím virtuálně mytické kvality: stává se možným výrazem lidového básnictví, jemuž pouze jako takovému – za vládnoucích poměrů „naší státní a kriminální kultury“⁷¹ – je bráněno se vyjádřit. Tímto způsobem se rozpoznává umělec budoucnosti, který se od analýzy zbavení práv většiny menšinou „v moderních státech“ vrací ke svému ve vlastním smyslu uměleckému úkolu, jakožto médiu onoho potlačeného mýtu, jehož „jediným básníkem a umělcem (jako za starých časů)... byl... již po pravdě lid“⁷²: jeho úlohou bude umožnit, aby se objektivní pouto, které v hodině nejkrajnějšího ocizení člověka od člověka již lid jakožto faktické společenství v nouzi a bídě sjedno-

65 Tamt., str. 145, 151, 127 n.

66 Tamt., str. 150.

67 Tamt., 149, 2. odd.

68 Tamt., 172 nn.

69 Tamt., str. 165.

70 Tamt., str. 172.

71 Tamt., str. 173.

72 Tamt., str. 172.

čuje, stalo v „uměleckém díle budoucnosti“ jeho vědomým vlastnictvím. Wagner sám načrtává bajku o kováři Wielandovi, zdatném řemeslníkovi, jenž je králem, který ho zajal a ochromil, podvodně připraven o plody své práce. Je to však *on* (a ne král), kdo – jako Hegelův „rab“ – má reálnou moc. Pán, který s ním jedná jako s věcí, mu tím zároveň přenechává moc, již má v oblasti přírody základna nad relativně ideálnější životem – a v sociální sféře práce nad sebepovyšným privilegiem panství –; tím, že této moci využije a pána přemůže, osvobodí se Wieland od svého jha a vrací se domů k milé.⁷³

Tento výhled k Wagnerovi ukazuje ve zralé podobě problematiku, přítomnou již v úvahách raných romantiků: jestliže básníci chápali sami sebe jako „kněze a mudrce“ nové mytologie, snažili se nicméně podle možnosti překročit skličující propast, která kněze – podle slov *Nejstaršího systémového programu* – tradičně odděluje od „lidu“ a působí v něm „třás“. ⁷⁴ Jako velký problém se ovšem brzy ukázalo získání látky ze sociálního hlediska jak perspektivní, tak i ve chvíli jejího básnického zpracování již lidové.

Zde se rýsuje jakýsi bludný kruh: na jedné straně hlásání „nové mytologie“ předpokládá již ustavenou solidární společnost – „třídu lidstva“ –: neboť jen tehdy, mluví-li jakožto individuum založená mravní totalita, lid, jediným hlasem, stává se jeho básnictví mýtem. Na druhé straně má nová mytologie podmínky pro konstituování této třídy lidstva teprve vytvořit. „Může kulturní umění“, ptá se Richard Wagner, „ze svého abstraktního stanoviska proniknout *do života*, nebo nemusí spíše proniknout *život do umění*, – nemusí život vytvořit ze sebe umění jemu jediné odpovídající, *splynout s ním*, – místo aby umění (to jest: *kulturní umění*, jež vzniklo mimo život) ze sebe *vytvořilo život* a *splynulo s ním*?“⁷⁵

Když Tieck obnovuje lidové pohádky a Arnim a Brentano znovu sahají k lidové písni, spíše tím dosvědčují existenci dilematu, než že by je řešili: Nová mytologie vidí, že je nucena získávat svůj obnovující potenciál v návratu k *staré* mytologii. Je to společný rys všeho mytického básnictví moderny, ať už hledíme na dílo Richarda Wagnera, Jamese Joyce, Hanse Hennyho Jahna, Thomase Manna, T. S. Eliota nebo Stefana Georga, že látku pro „umělecké dílo budoucnosti“ čerpají z minulosti. A docela to vypadá tak, jako kdyby nezdar remytizace

⁷³ Tamt., str. 175-6.

⁷⁴ *MSFA*, 112.

⁷⁵ R. Wagner, *GSD* III, str. 161.

poesie, zakletý od té doby až do literatury našich dnů, poukazoval na přetrvávání té historické konstelace, z níž se idea „Nové Mytologie“ ke konci 18. století vynořila.

Dokud totiž *duch analýzy* nekontrolovaně a nedotknutě diktuje mezilidské vztahy, je osvobodivá fantazie také v básnictví odsouzena k tomu, aby se chápala dědictví minulosti. Ne že by cesta zpět kdy byla nosnou možností dějinné orientace.⁷⁶ Přesto však musí minulost zůstávat trvalou výzvou, pokud přítomnost nejen její dědictví nepřejímá, nýbrž je dokonce popírá, aby se to poté projevilo jako její nedostatek. Plný pojem logu je (jak jsme řekli) uchovávací připomenutí minulosti. Za ním zůstává pozadu analytický rozum v teorii a politice a odhaluje se jako nedostatečný výraz racionality. Jeho chudoba provokuje – v protitahu – fantazii rozněcující se na minulém: a co tato fantazie při svém nazpět obráceném pohledu do budoucnosti spatří, je utopie evropské společnosti legitimované nikoli na základě „dílčích mytologií“⁷⁷, nýbrž na základě samotné univerzální ideje absolutna, společnosti, jejíž členové (v Novalisově vizi), jati „nebeskou důvěrou... k sobě navzájem“, prolomí svou vzájemnou izolaci a ve víře ve všemocné „prostřednictví“ křesťanského Boha-lásky – nejsou jeden druhému ničím než bratrem a sestrou, „přítelem a spojencem“.⁷⁸

Jistě by bylo žádoucí, aby tento sen směl snít jen ten, kdo se ukázal odolným proti vábení bezmocné touhy po minulém. Jen tomu může vize světa, který je držen pohromadě od jednoho konce až k druhému společenstvím lidského citění a jednání, ukázat cestu k činnému přetváření přítomnosti: K čemu jinak mířil marxovský sen o „třídě lidstva“?

Avšak ukazovala tímto směrem také světoobčanská utopie *Nové mytologie*? Byly to skutečně jen symbolické vztahy, jež romantická obraznost udržovala s minulostí? Nebo se poetická kritika nezaloženosti občanského soužití vyčerpávala v tom, co Schelling nazývá

⁷⁶ Srv. SW, II/2, str. 445: „Nejeden se zajisté chlubí, že je konzervativní, jako kdyby to samo o sobě již bylo něčím znamenitým. Otázkou však je, co má být konzervováno. Neboť kdo by chtěl konzervovat cosi špatného nebo zkaženého, nemá proč se tím chlubit“.

⁷⁷ SW, I/6, str. 572. Ve spise *Philosophie der Offenbarung* nazývá „mytologický polytheismus“ náboženstvím, které jako takové a „o sobě je parciální“; jelikož má svůj původ v minulé události rozdělení národů. Lze, dodává, „ovšem předpokládat, že to budoucí náboženství, na něž poukazovala mystéria, by mělo být *všeobecné* a opět sjednocovat, přivádět dohromady a svazovat celé, polytheismem teď rozdělené a jednoty zbavené lidské pokolení“ (II/3, str. 522).

⁷⁸ Novalis, cit. d., sv. 3, str. 523.

„bezmocnou chválou minulých časů (a) slabošským haněním přítomnosti“?⁷⁹

Nelze se zbavit stopy jisté pochybnosti. Nicméně se nedá popřít, že Friedrich Schlegel vidí nebezpečí a odůvodněně popírá nutnost takového důsledku: K starému stavu, říká, není návratu, neboť je žalostný. Relativní nicotností toho, co bylo, však není ještě přítomnost ospravedlněna, jak to poněkud předčasně podsouvá analytický rozum. Proto se musí utopická fantazie v okamžiku neviditelnosti do budoucnosti odkazujících historických vzorů po jistou dobu orientovat místo na „staré“ – jak Schlegel říká – na „první a nejstarší“.⁸⁰ Zlatý věk má sice nevýhodu, že *není*, právě proto má však tu neocenitelnou přednost, že v průběhu dějin nezrezivěl.⁸¹ Extrémy dějinného vývoje jsou vždy jen body jeho obratu: po výkyvu kyvadla do abdikace analytického rozumu se nyní uplatňuje relativní pravda syntetického momentu.

Na závěr chci poukázat, abych poněkud ztlumil automatismy běžné řeči o reakční volbě romantiky, na jednu málo známou skutečnost. Totiž na skutečnost, že francouzský raný socialismus, *Le socialisme romantique* (D. O. Evans),⁸² rovněž kritizoval ztrátu průkaznosti raně kapitalistických společností – a zčásti ve vědomé tradici Schellingově a německé romantiky – úslovími, jež se inspirují sémantikou feudalismu. (V tomto ohledu existují těsné kontakty třeba mezi Franzem Baaderem, Félicité de Lamennaisem nebo Pierrem Lerouxem, např. v kritice zavedení svobody povolání, fetišismu peněz nebo v požadavku svobody živnosti, jak ji svého času pomáhaly zajišťovat cechy, atd.)

A tak nejen kulturně revoluční požadavek *Nové Mytologie a evangile éternel* – tedy myšlenka nutnosti náboženského založení společnosti – dál žije u těchto teoretiků. Ti se výslovně hlásí k syntetickému duchu křesťanského středověku jako ke komplementární korektivní instanci proti antagonismu, egoismu a mechanismu občanské společnosti konkurence.

Lerouxův *Discours aux philosophes* je rozvinutím Novalisovy *Řeči o Evropě* se záměrem „ne snad malovat o středověku lichotivý a tím falešný obraz“,⁸³ nýbrž založit *association universelle* budoucnosti

⁷⁹ *Weltalter*, str. 11.

⁸⁰ *KA* III, 89.

⁸¹ Srv. *KA* II, 205-6 (zlomek od Wilhelma Schlegela).

⁸² D. O. Evans, *Le socialisme romantique. Pierre Leroux et ses contemporains*, Paris 1948.

⁸³ V: F. Kool a W. Krause, *Die frühen Sozialisten*, sv. I, München 1972, str. 281.

jakožto dialektickou jednotu syntetické a analytické, feudální a buržoazní složky.⁸⁴

Saint-Simon sám chtěl, aby jeho příklon ke středověku byl chápán v tomto smyslu,⁸⁵ a mohl o tom své žáky přesvědčit: „Při naší rozpravě o EGOISMU“, píše např. autor prvního sezení *Exposition de la Doctrine de St-Simon*,⁸⁶ „položili jsme prst na nejhlubší ránu moderní společnosti; egoismus vládne jak národům, tak jednotlivcům. Oproti tomu jsme ve středověku viděli národy Evropy, díky náboženskému poutu, více než jednou, a to bez ohledu na jejich národní nepřátelství, pozvedat se v jednom duchu, aby kráčely ke společnému cíli“ (148-9). Nebo: „Musíme rehabilitovat náboženský cit a rozmanité instituce, do nichž se oděl a jejichž je základem tím, že ukážeme vliv, jež vykonával po delší nebo kratší časová období na pokračující pochod lidstva ve směru k *association universelle*“ (103) – totiž na koncepci socialistické společnosti, tohoto protiobrazu jakési „*Agregation* individuí bez pouta, bez vztahu a bez jiné pružiny jednání než impulsů egoismu“ (340). „Polemika proti bezbožnosti našeho věku [je] zdůvodněná jen potud, pokud se chápe jednoduše jakožto *negace* všech obsahů víry minulosti; [stává se] bezúčelným a nesmyslným rouháním, osobuje-li si nárok vládnout nad budoucností, neboť tímto způsobem by byla zbavena dědictví nadšení, poesie, lásky, jedním slovem všeho toho, co člověka SPOJUJE s člověkem, se společností, s celým světem, jenž jej obklopuje.“ (103)

Pro saint-simonisty se otázka po budoucnosti rodu klade takto: „L'HUMANITÉ A-T-ELLE UN AVENIR RELIGIEUX?“ (102) Odmítnutím náboženství a transcendence, namítá Leroux proti atheistickým socialistům, popírá revoluční hnutí svou v nitru ji ženoucí víru ve vlastní budoucnost, a dochází, ať chce, či nechce k tomu, že uzná určitý stav společnosti a lidstva za nepřekonatelný žádným ideálem.⁸⁷

A básnictví? To je nepostradatelným „kompasem svobody“.⁸⁸ Jak jinak si chceme vysvětlit, že „kritická teorie“ působila v podstatě jako „estetická teorie“? Jelikož poesie je svou povahou mnohoznačná

⁸⁴ Srv. Pierre Leroux, *recense Cours d'économie politique, fait à l'Athénée de Marseille, par M. Jules Leroux*, v: *Revue encyclopédique*, říjen – prosinec 1833, sv. LX, str. 94-117.

⁸⁵ Henri de Saint-Simon, *Le nouveau cristianisme et les écrits sur la religion*, chisis et présentés par Henri Desroche, str. 8 (něm. překlad M. F.).

⁸⁶ *Doctrine de Saint-Simon, Exposition*, premier année, 1829. Nouvelle édition, publiée avec introduction et notes par C. Bouglé et Elie Halévy, Paris 1924. Údaje o stránkách, které následují, se vztahují k tomuto vydání (německý překlad M. F.).

⁸⁷ Srv. M. Frank, v: *MSFA*, str. 433 nn. a 38 n.

⁸⁸ Novalis, cit. d., sv. 2, str. 290.

a vzpírá se posluhování ideologiím, napadá neustále enharmonické zaměňování toho, co *je* a co *být má*. Proto musí být v totalitních státech spoutána, tzn. přestat být poesii. Živí se přece, podle Saint-Simonových slov, ne ze zásob toho nebo onoho, nýbrž bezprostředně „z pokladu zlatého věku, aby tím obohacovala budoucí generace“.⁸⁹ „Naše děti“, připojuje, „si mohou namlouvat, že sní o budoucnosti: budou to jen vzpomínky.“⁹⁰

Zdroje principu naděje jsou bohaté, ne však nevyčerpatelné: stačí jen tak dlouho, pokud příslib štěstí z minulosti (ne snad „staré“, nýbrž „první a nejstarší“) zůstává nenaplněn. Náboženská důvěra čerpá z dosud „odepřené budoucnosti“⁹¹ lidského původu. Vznikají přece – podle Schellingových slov – „mytologické představy... právě tím, že minulost ve vnější přírodě již poražená vystupuje opět ve vědomí“.⁹² Obnovování dějinami překonaných mýtů ve vědomí společnosti je plně „předznamenáním vnitřního morálního rozpadu“ dotyčného společenství, a tím symptomem ztráty imanentní „hodnověrnosti“.⁹³ Vůči tomu si stará víra podržuje relativní právo, obsahuje přece přítomností nenaplněné zaslíbení. To, „co nepominulo, protože se nikdy zcela neuskutečnilo“, říká Ernst Bloch, ukazuje jakožto „utopický obsah“ za hranice nynějšího a je „proto trvale subverzivní“.⁹⁴

Rozkvět mytických pohledů na svět v osvícených dobách není proto nikdy jednoduchý krok zpět nebo reakce: naznačuje neschopnost států uspokojit nároky svých občanů na zdůvodnění. Smíme přenechat Alfredu Rosenbergovi a jeho stejně smýšlejícím soudruhům, aby rozpoznali mytické tužby Evropanů 20. století jako ztrátu celospolečenské „nejvyšší hodnoty“⁹⁵ a propagandisticky toho využili ke svým cílům? Jeho slovo o „mýtů zbaveném občanském a marxistickém Německu“⁹⁶ nepochybně interpretovalo krizi průkaznosti výmarské republiky lépe, totiž úspěšněji než sjednocený puritanismus takzvaných občanských

stran,⁹⁷ ale také (jak říká Bloch) než „sektářské osvětářství“⁹⁸ komunistů, kteří sice chtěli svět změnit, avšak právě v okamžiku jeho nejvyšší nouze jej nechtěli interpretovat.

Ten, kdo v sobě udržuje bdělé vědomí „dialektiky osvícenství“, pohybuje se nutně na tenkém ledě. Nebezpečí probořit se však není smrtelnější než nebezpečí vůbec na něj nevzkročit a tím plochu přenechat prohanějším tanečnickům.

Přeložil Václav Frei

⁸⁹ Saint-Simon, cit. d., str. 131, srv. str. 139-140.

⁹⁰ Tamt., str. 44. Srv. M. Frank, *Der kommende Gott*, str. 217 nn.

⁹¹ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, Frankfurt a. M. 1974, str. 119.

⁹² SW, II/2, str. 129.

⁹³ Tamt., 252, pozn.

⁹⁴ Tamt., str. 126.

⁹⁵ A. Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit*, 67.-70. vyd., München 1935, str. 520-1.

⁹⁶ Tamt., str. 520.

⁹⁷ Srv. k tomu působivý rozhovor (s Ernstem Blochem) Gespräch über Ungleichzeitigkeit, v: *Kursbuch* 39 (1975), str. 1-9.

⁹⁸ E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit*, doslov 1962, str. 22.