

Romantismus

Georges Poulet

(Albertu Béguinovi)

I

Když na úplném konci osmnáctého století Tieck vyjadřoval bolest citlivé duše, napsal: „Na mé bolesti mne nejvíce deprimovalo to, že příroda a všechny okolní předměty se stávaly tak chladné a necitlivé. *Centrum všech pocitů se nacházelo ve mně* a čím víc jsem se od sebe vzdaloval, tím víc se i od sebe vzájemně vzdalovaly pocity, které v mém srdci přebývaly přitisknuté k sobě navzájem.“¹

Na první pohled se zdá, že situace, s níž se tu setkáváme, se příliš neliší od mnoha jiných, popisovaných spisovateli osmnáctého století. Jako u Montesquieua či Popea, jako u Diderota či Rousseaua, centrum, o němž hovoří Tieck, je čistě senzitivní. Znovu je tu lidská duše chápána jako ohnisko dojmů, které vyzařují ven. Jediný vesmír, který citlivá duše vnímá, je vesmír sám složený z citlivých duší. Všechn cit se snaží rozprostřít a předávat se. Jak by bylo možné cítit, aniž bychom zároveň přiznali potřebu přenosu z jiných emocí, původně spočívajících v centru, mezi všechny okrajové senzibility?

Ale okamžitě se objevují rozdíly. Především, v textu je popisováno nikoli zdánlivé pohnutí sympatie, nýbrž jeho nezdár. Řeklo by se, že vlákna, která spojují ohnisko vysílání s vnějším světem, byla přestřižena, a přestřižena dokonce v blízkém okolí místa vysílače. Svět je zde, všude okolo, ale nic sem nedospěje, nic se odtud nešíří. Jsem tu já; a na druhé straně, oddělený, uzavřený, ode mne krutě vzdálený v důsledku absence komunikace s ním, je tu vnější svět. Místo aby byly spojeny, jsou střed a kruh odděleny a postaveny proti sobě. V dějinách citů není tato situace nepochybně nová. Neviděli jsme snad, jak Rousseau odkrýval kontrast mezi horoucím a rozpínavým životem centra a zlomyslností okolního světa, charakterizovaného neprůhledností a antipatiemi? Nicméně situace, o níž zde mluvíme, není zcela stejná. Je současně více i méně vážná. Je méně vážná, protože bolest Tieckova hrdiny nezpůsobuje nepřátelství světa, nýbrž jen jeho lhostejnost. A je více vážná, protože tato prostá lhostejnost vnějšího světa postačuje k tomu, aby paralyzovala každý popud ke sdílnosti. Komunikace zevnitř ven tedy není neměnným pravidlem. Kruh není spontánně a nevyhnutelně sdružený se středem. Jejich přirozená afinita je nečiní neoddělitelnými. Zdá se, že poprvé se tu zřetelně objevuje vědomí netotožnosti, která rozlišuje centrální já od obvodového ne-já.

Avšak od chvíle, kdy se ve vědomí prosazuje konstatování této netotožnosti, otevírá se zde dvojitá záhada. Obvod již není podoben středu: jaký tedy je? Je to chlad přírody, její odmítnutí účastnit se našich vlastních emocí, jí přisuzovaná povaha neproniknutelné hloubky. Vylévání srdce se již nezdá být tím nejsnadnějším pohnutím, tím, čím člověk vystupuje ze sebe do prostředí, které se od něj nijak neliší. Naopak, střed se nyní musí, nikoli bez obtíží, pustit do hledání kruhu. Hranice, která se vzdaluje, bariéry, jež se zvyšují, temnota, která houstne, ne-já se brání tím, že uniká před nápory já. Chrání svou vlastní přirozenost, odmítá nechat se smíchat s duchem, který se tu šíří. Být v centru věcí tedy slouží již jen k měření, nakolik je centrum rozptýleno mezi věci. Romantický hrdina (jehož myšlení se tu v mnohém podobá myšlení idealistického filozofa), vyrážející za hranice

senzualistického monismu, tak získává zkušenost fundamentální duality ducha-centra a reality-periferie. V každém případě musí dát sbohem tak svůdné koncepci světa podobajícího se citlivé tkáni, v níž se vibrace šíří bez překážek. Skutečnost taková není. Je jiná. Jiná než já, jiná než centrum. Její jinakost ji odpoutává a odděluje. Centrum, donucené zůstat centrem, si uvědomuje svou izolovanost.

Ale uvědomit si svou izolovanost znamená ocitnout se před novou záhadou. Jestliže se vnější příroda stává v našich očích enigmatickou v té míře, v jaké se nám stává cizí, pak si naopak v té samé míře my tím živěji uvědomujeme sami sebe, takže se pro nás stává záhadou naše já. Jak jej můžeme poznat, když jej již nemůžeme vztáhnout k ničemu známému? Čím více o něm přemýšlíme, tím méně mu rozumíme. Nikdy jej neuchopíme jinak než v jeho základní diferenci. Nepřízpůsobuje se. Ničemu se nepodobá. Jako existuje záhada světla, tak také existuje záhada centra. Jestliže ho zkoumáme příliš, skryje se. I samo uhýbá pohledu. Je ale takříkajíc na místě. Není třeba jej kvůli zkoumání pronásledovat mimo něj, někam daleko. Oproti vzdálené hloubce světa na okraji se staví jiná hloubka, intimní hloubka centra. Introspekce není expanze. Je to spíš soustředění. Soustředění myšlení, které již nespěchá rozlít se do prostoru, ale které spočívá tam, kde se zrodilo, v meditační nehybnosti. Není snad lepší definice, pokud ne romantismu, pak tedy přinejmenším jedné z jeho stránek, řekneme-li, že je uvědoměním si fundamentálně subjektivního charakteru ducha. Romantické je to bytí, které se otvírá centru. Nezáleží na tom, že svět objektů zůstává mimo dosah, ví, že v samotném jeho základě existuje něco, co je nepřizpůsobitelné objektu, a to je já-subjekt, ta nejautentičtější část jeho já, nebo ta, kterou nejochotněji uznává za svou. Zbaven okraje, romantik se bude dlouho seznamovat se svým já, s centrem. Je pravda, že již dávno před romantismem bylo uvědomění si vlastního já v historii ducha dvakrát či třikrát dosaženo s výjimečnou intenzitou či kvalitou. Avšak pro Descarta, stejně jako pro většinu jeho žáků, měl akt uvědomění sám o sobě menší hodnotu než jako obecný princip porozumění. Poznat sám sebe bylo jen předběžným krokem; zásadním cílem bylo poznání světa. Sotva získalo já jistotu o sobě samém (a o Bohu) v *Cogito*, ve spěchu z těchto oblastí introspekce uniklo, aby rozšířilo do světa výkon své moci, která je sama o sobě pochopitelně subjektivní, avšak významná je pouze ve své aplikaci na svět objektů. Podobně i senzualisté si kladli za cíl nikoli izolovat pocit sebe sama, pocit jako takový, ale smísit jej naopak s pocity přicházejícími z vnějšího světa. Jakkoli jsou tedy karteziánská a senzualistická pozice rozdílné, pro obě je charakteristická stejná touha neuvažovat nikdy o subjektu jako takovém, o subjektu bez objektu, o centru bez periferie. Dokonce ani Rousseau v těch nanejvýš extatických momentech či ve chvílích, kdy byl světu nejvíce vzdálen, nikdy nepomyslel na to přetnout pouto, které jej svazovalo s vědomím o okolním světě. V extázi na ostrově Svatého Petra, stejně jako v okamžicích kontemplace v posledních letech života, i když byl natolik osvobozen od svého okolí, jak se mu zachtělo, a jakkoli očištěný, až se u něj dostavoval pocit čirého bytí, přesto přese všechno Rousseau tento pocit stále svazoval s jednou či druhou hmatatelnou událostí, kapáním vody, pohledem na květinu, zábleskem vzpomínky. Nikdy není subjekt čistě subjektem, nikdy se neosvobozuje od určitého spojení s objektivním světem. V jistém smyslu bychom mohli tvrdit, že Rousseau vlastně vůbec nenabízel žádný popis osvobozeného vědomí, ale naopak předvedl, že vědomí je zapleteno do množství dvojznačných vztahů.

A právě tento typ vztahů se o něco později snažil zavrhnout Maine de Biran. Snažil se je zavrhnout tak, že nalezne bod v bytí, který bude neoddiskutovatelně mimo dosah všech vlivů, sugescí, proměn a jiných kompromisů, jež plodí svět objektů. Čirým, centrálním a pevným subjektem bude bod, v němž bytí podstupuje afektivní a organické fluktuace: „Jsem šťastný o samotě“, píše, „protože cítím, že se vzdaluji od toho centrálního bodu mého bytí, který vládne, a stávám se všudypřítomným.“² Ať tu jde o jakoukoli všudypřítomnost, viděli jsme, že je držena v distanci vládnoucí subjektivitou. Dobrovolná samota, nekonečně hlubší než obvyklá izolace, hloubí dvojité přikop mezi já a světem. Je tu především první úrok duše, její oddělení od všeho, co ji přímo spojuje se světem; později přichází druhý úrok, oddělení od té části sebe samé, která se cítí být pod vlivem objektů. Duše se redukuje na to, co je nejvíce v centru; existuje již nyní jen ve vědomí své jediné vnitřní aktivity. Nelze ani říci, že se klade sama před sebe jako objekt. Pociťuje se sama v sobě pouze jako činnost čiré subjektivity, která je svým vlastním bytím.

Ačkoli subjektivní vědomí dospívá u Birana k výjimečnému stupni očištění a soustředění, děje se tak, přinejmenším v počátcích, na úkor pocitu vnitřní hloubky. Po dlouhou dobu měl Biran tendenci omezit uvědomění si sebe sama na intenzivní, ale limitovaný pocit

volního aktu, jímž se toto vědomí konstituuje a udržuje v existenci. Až později, ve volním aktu subjektu, u samého kořene já, Biran rozliší příležitostnou intervenci mocnější a hlubší vůle, než je vůle osoby. Právě tím se pustil po cestě mystiky (již století opomíjené, avšak dříve hojně frekventované), která se noří do hlubin centra a vede k Bohu, jenž zde skrytě pracuje a přebývá; nikoli Bůh vnější, objektivní, podílející se na dobrém fungování své vnější Prozřetelnosti, ale Bůh více uvnitř nás než my sami v sobě a více v centru, než bychom my sami dokázali být.

Ostatně romantici ve Francii, v Německu i v Anglii téměř současně objevovali či znovu nalézali v podstatě náboženský charakter lidské středovosti: „Já jsem sám střed, sám pramen posvátný,“³ zpívá Astralis v Novalisově románu. Člověk je zdroj, a tento zdroj je svatý. V hloubce jeho středovosti se nepopsatelným způsobem směřuje záhada jeho vlastního bytí a záhada Boha, který se k němu chce připojit. Uchýlit se do centra tedy neznamená vzdát se plné existence, odsoudit se k oslabenému životu, nýbrž znamená to navrátit se, tak jak to činili Maurice Scève a renesanční platoničtí básníci, k původním silám, čerpat z pramene. A díky jevu, jehož příčina je příliš evidentní, než aby stálo za námahu se o ní šířit, stává se ústup bytí do sebe sama, daleko od vnější přírody, samým principem nového návratu k přírodě a následkem toho nového rozvinutí bytí do centra, kde znovu ožije.

Nic není v romantické literatuře a v romantickém myšlení důležitější než toto nezprostředkované poznání zdroje, princip nové expanze života. Nacházíme jej zvláště ve formě myšlení, která v této době začíná mít velký vliv, v okultismu. Saint-Martin například píše: „Obdivuji, jak tento univerzální zdroj oživuje všechny bytosti a rozdává každé z nich nevyčerpatelný oheň, jenž uvádí vše do pohybu. Každé individuum tvoří centrum, v němž se odráží všechny body jeho individuální sféry.“⁴

Mezi božským zdrojem a individuálními zdroji tedy existuje identita původu a také identita vývoje. Lidská bytost, stejně jako bytost božská, se vyvíjí podle obecného principu, „vysílá naráz ze sebe nespočetné a nevyčerpatelné množství paprsků“.⁵ Každá hodina existence, každé místo, jakkoli nepatrné, obsazené i tou nejmenší formou přítomnosti, se stává centrem vyzařující energie, která, jak říká Saint-Martin, „roste naráz a všemi směry; zaujímá a vyplňuje všechny části obvodu“.⁶ Mnoho příkladů této „exploze centra“⁷ nacházíme v poezii Williama Blakea:

Poznáváš, že květy šíří své přesné vůně
A nikdo neví jak z tak malého centra vyvěrá tolik sladkostí,
Zapomínáje, že v tomto centru otevírá své brány věčnost.⁸

Podívej, svět v jednom zrnku písku
A zde v polním květu nebe,
Udržet v prázdnotě ruky nekonečno
A věčnost v hodině života.⁹

Tak jako u renesančních básníků, a především jako u Boehma, každý bod stvoření, každý jedinečný okamžik trvání odhaluje zde schopnost opravdu nekonečné expanze. Nejvíce zarážející tu však je to, že básníková imaginace je nadána stejnou mocí. Zrnko písku, které se stává světem, růže, která vyplňuje prostor svou vůní – lidský duch zde vlastní tutéž moc rozpínání, kterou Bůh vložil do věcí při stvoření. Jde tu o rozvinutí ducha tak jako o rozevření věcí. Každý ze sebe může vytěžit věčnost a nesmírnou vnitřní velikost. Láska je dokonalým příkladem této mimořádné prostorové a časové rozpínavosti, udílené citem psychologické realitě, jež byla dříve bez rozměrů a bez trvání. Můžeme to vidět ve slavné pasáži z Constantova *Adolpha*: „Láska jakýmsi kouzlem nahrazuje dlouholeté vzpomínky. Všechny ostatní vzněty potřebují nějakou minulost, láska však, jako by čarovala, sama vytváří minulost, kterou nás obklopuje. Dává nám, abych tak řekl, vědomí, že už léta žijeme s bytostí, která nám ještě nedávno byla téměř cizí. Láska je pouhý *zářivý bod*, a přece se zdá, že se zmocňuje času.“¹⁰

Milující bytost tedy vidí, jak se okolo ní rozšiřuje prostor a trvání. Nebo přesněji, pocit dvojího narůstání existence existuje uvnitř jí samé. Láska představuje zvětšování pole myšlení, je to pocit, při němž zakoušíme, že naše bytí překračuje ve všech směrech bod času a rozlehlosti, ve kterém se přítomnost pokouší toto bytí upevnit. Měli bychom se však vyvarovat představy, že tu jde znovu o pohyb rozpínání, jemuž se oddává citlivá duše. To by znamenalo zaměňovat romantismus s nyní již překonaným sensualismem. Vyjádření

já, zplozené romantickou láskou, má ve skutečnosti málo společného s prostorem vlnové vibrace, skrze níž, podle senzualistů, předává centrum vnímavého života svůj vzruch vnějšku. Je to čistě psychologický fenomén, hluboce odlišný od rozšíření vnitřního bytí, jak jej popisuje Constant. U něj totiž není důležité šíření citu vně, ale jeho narůstání uvnitř. Zvětšování, o němž se zde hovoří, je tedy čistě vnitřní. Navíc cítíme, že v případě lásky jde o něco úplně jiného než o vášeň a že to, co se při této příležitosti odkrývá, je činnost energie koexistující v samotné bytosti a možná s ní i identická. Pro romantika je člověk sám o sobě především plodivou silou. Je to živoucí bod, určený stát se kruhem. Jeho rozpínání tedy není pouze psychologické. Je ve vlastním smyslu ontologické. Rozpínat se, to znamená realizovat své bytí. Znamená to nechat vystoupit z centrálního bodu to, co je v něm, v možnosti, obsaženo. Taková je nová perspektiva, z níž je člověk nyní nahlížen: „V celkovosti každého člověka,“ píše Jean Paul, „vyniká a třpytí se zásadní bod, ohnisko, *punctum saliens*, okolo něhož se postupně začínají rýsovat další části.“¹¹

Zde se nesrovnatelným způsobem zjevuje hloubka německé intuice. Ona, a jedině ona (necháme-li stranou určité myšlenky Coleridge, Nerval a Guérina), je schopna přenést se do centrálního a iniciačního bodu člověka, pojímat jej jako zárodek, u něhož se podněcuje a zvažuje míra postupného rozvoje. Pro německé myšlení nabývá každá reflexe o bytí téměř nevyhnutelně výrazu vztahujícího se ke genezi. Od Boehma po Schellinga se okultistická i filozofická tradice snaží pochopit (a také jistým způsobem v duchu doprovázet) nejen genezi stvoření, ale též genezi stvořitele, genezi Boha. V důsledku toho se celkové schéma života jeví jako rozvíjení Boha, původně zavinutého, takže kosmos a sám prostor kosmu jsou ilustrací božského rozpínání, po němž následuje opět nové smrštění, a tak dále donekonečna. „Všechn kosmos, rozvinutý v prostoru,“ píše Schelling, „je pouze expanzí božského srdce, jehož nepřetržitá pulsace, způsobovaná neviditelnými silami, vede ke střídání rozpínání a smršťování.“¹² A totéž bude tvrdit Lamennais: „Nepřetržitě sestupování Boha, z něhož vychází stvoření, šíří se z něj jako ohromný oceán a nové bytosti – při svém vzniku – přitom navazují na jiné bez ustání a bez konce, jako se vlny rodí z vln v neustálém pohybu, který je plodí a žene kupředu, a rozšiřuje vždy jejich okruh pohybu směrem k břehům, které věčně unikají.“¹³

Člověk tedy pouze opakuje proces božského a kosmického zrození. Sám v sobě, ve verzi, získané od sebe samého, která je jeho původním stavem, obsahuje zárodek Boha a světa. Znovu nalézt člověka v tomto počátečním bodě znamená znovu najít ve zhuštěné formě božskou nezměrnost a kosmickou totalitu. Jak řekl Paracelsus, vše vychází z člověka a vše v člověka ústí. Člověk je, řečeno Herderovými slovy, „středobod kruhu, v němž se zdají sbíhat všechny paprsky“.¹⁴

Ovšem stejně jako okrajová totalita nechává své paprsky sbíhat se v člověku, člověk nechává své paprsky rozptylovat se v této totalitě. Od tohoto vyzařování je třeba pokračovat krok za krokem k tvůrčímu pohybu. Konečné rozpětí člověka lze měřit jen tak, že vyličíme postupnou metamorfózu, kterou prošel od stavu bodu do stavu kruhu či koule. Člověk je pochopitelný pouze tehdy, když jej uchopíme v průběhu jeho historie. Průběh, který je zvětšováním. Ten, kdo se vyvíjí v trvání, vyvíjí se také v prostoru. Nastávat, to znamená mít místo a zaujímat čím dál více míst. Znamená to exteriorizovat do šíře to, co zpočátku bylo bez šíře. Historik, který myšlením oživil genetický vývoj člověka, vidí, jak se ve světovém měřítku rozvíjejí lidská díla, která zaujímají čím dál tím víc místa. Dějiny lidstva nejsou lineární. Jsou dějinami bodu, který se stává koulí.

Jsou to ale také dějiny koule, která nesmí nikdy zapomenout, že úplně celá vzešla z bodu. Tento bod tedy určil vše ostatní. Kdo však určil tento bod? Podle Herdera se v původním bodě spolu shodují centrum živočišného života a centrum života duchovního. Primitivní člověk je *punctum saliens*, jež oživuje *scintilla mentis*. Bylo by tedy lákavé představit si tento bod jako zcela podrobený dvojímu předurčení podle dvou principů kauzality, které se tu setkávají: boží vůle a biologický determinismus. Rozvinutí kruhu již bylo vloženo do středu. Herderův současník, filozof Fichte záslužně poukázal (v naprostém protikladu k Herderovi) na bod jako sám obraz lidské svobody. Bod nemá směr. Obsahuje v sobě všechny možné směry. Je nekonečnou možností jednání. Mýlili bychom se však, kdybychom jej brali naopak jako čistě virtuální entitu, jako svobodu pouze potenciální. Bod je soustředění. Uprostřed nepřesného rozvětvení prostoru je vůlí k rozhodnutí a řídicí autonomií. Bod chce a chce sám sebe: „Všechna vnitřní energie,“ píše Fichte, „se objevuje bezprostředně ve vědomí jako soustředění, porozumění a soustředění ducha, jindy rozptýleného, do jediného bodu, a jako setrvání v sobě samém v jednotě tohoto bodu, který se

staví do protikladu k trvalé a přirozené tendenci odmítnout toto soustředění a znovu se rozptýlit mimo sebe... Zkrátka, základním obrazem autonomie ducha ve vědomí je obraz geometrického bodu, který se věčně formuje a živě se udržuje.“¹⁵ A na jiném místě: „Svoboda se formálně chápe pouze jako koncentrace pomíjivé plurality možného světla do centrálního bodu, a jako rozptýlení tohoto světla z tohoto centrálního bodu v mnohosti, která je tak pouze udržována a osvětlována.“¹⁶

Svobodný člověk je tedy autonomním ohniskem světla a síly, vůle, která se promítá vně ze své původní koncentrace. Já se formuje v počáteční bodovosti, aby následně vyzařovalo v kruhu ne-já. Tak se objevuje první řešení problému, vysloveného na počátku této kapitoly. Jestliže se skutečně svět a já odlišují a staví proti sobě, jestliže uvědomění si sebe sama jako centra znamená zároveň uvědomění si netotožnosti tohoto centra-subjektu s univerzem- objektem, co potom dělat? Fichte odpovídá: je třeba svobodně usilovat o připodobnění tohoto ne-já k já. Usilovat, to znamená jednat, a jednat znamená rozptylovat já v ne-já.

K identifikační expanzi já do světa vyzývá Fichte svobodného člověka. V roce 1794, více než tři sta let po Pikovi della Mirandola, pronáší Fichte řeč o důstojnosti člověka, napodobující velkého Florentána. Připomíná se tu téma Pikovy řeči. Člověk je středem světa, protože z tohoto hlediska může lépe pozorovat svět, rozeznávat jeho přednosti a sám se podle nich utvářet. To byla myšlenka renesančního člověka. Znovu nalézt či vytvořit v sobě, to znamená ve středu, to, co vnímá mimo sebe, tedy na obvodu. Poslechněme si nyní Fichta: „Filozofie nás učí, že máme vše hledat v já. Skrze já přichází nejprve řád a harmonie k mrtvé a neformné hmotě. Jedině díky člověku se pravidla šíří okolo něj až k hranicím jeho vlivu... Díky němu se nebeská tělesa sdružují a vytvářejí jeden organizovaný celek, díky němu obíhají nebeská tělesa po svých harmonických drahách. Díky já se utváří ohromná hierarchie, která sahá od stélky mechu až po serafa; v něm se nachází celý systém duchovního světa a člověk se plným právem spoléhá na to, že zákon, který sobě a ostatním ukládá, vládne v tomto světě; právem počítá s tím, že od této chvíle bude tento zákon všeobecně dodržován. V já spočívá jistá záruka možnosti *šířit se mimo sebe* v souladu s nekonečným řádem a harmonií, do míst, kde ani jedno z toho dosud neexistovalo; tímto způsobem vzrůstá lidská kultura současně s kulturou univerza. V každém okamžiku své existence *získává člověk nějaký nový prvek do svého okruhu*, až dokud do něj neintegruje vše; dokud veškerá hmota neponese otisk jeho činnosti a všichni duchové neutvoří ve svém duchu jeden a společný duch.“¹⁷

Jak vidíme, mezi Fichtem a Pikem existují rozdíly. Navzdory shodě v probíraných tématech by rozdíly nemohly být větší. Jistě, pro jednoho i druhého je člověk svobodná bytost. Ale svobodný člověk Pikův užívá své svobody k tomu, aby se přetvářel v obraz makrokosmické skutečnosti, zatímco Fichtův svobodný člověk užívá sám sebe, aby podle svého obrazu světa přetvořil makrokosmos. U Pika spočívá lidská důstojnost v přizpůsobení se světu, u Fichta v prosazení se ve světě. Jeden vnáší do centra bohatství periferie, druhý tvaruje periferii podle své vůle.

Namísto opozice mezi já a ne-já tu máme *prosazení se* (impozici) já vůči ne-já. Takové je Fichtovo řešení. Je to řešení zcela ve prospěch člověka a na úkor přírody. Vztahy kruhu ke středu jsou určovány jedině vůlí centra. Periferní příroda se musí morálně i legálně podřídit říši lidského středu.

Existují však i jiná možná řešení. Možná, domnívá se Schelling, že opozice mezi středem a kruhem není nepřekonatelná? Nemají ve svých základech stejnou povahu? Neobsahuje již lidské vědomí, v možnosti, úplnost objektivního světa? A neexistuje to vše jen virtuálně v myšlení? Zkrátka, „střed je celý kruh, ale vnímaný pouze ve své idealitě či ve své afirmaci; také okraj je celý kruh, ale vnímaný pouze ve své realitě“.¹⁸ Příroda o sobě je objektem bez subjektu, obvodem bez středu; já, oddělené od přírody, je středem bez obvodu. Vždyť pro dosažení syntézy kruhu stačí uznat identitu středu a identitu obvodu. Dokazují nám to matematici v definici kruhu tak malého, že obvod v něm splývá se středem.

Schellingovská filozofie identity je tedy filozofií identifikace protikladů. Německé romantické myšlení přejímá slavné teze Mikuláše Kusánského. Připojuje však k němu zcela nový humanistický dynamismus. Situuje Ne-já neboli přírodu na okraj a Já do centra, a přisuzuje tak kruhu hodnotu nejen lidskou, ale mnohem zřetelněji subjektivní; neboť jestliže Já je centrem, potom toto Já, tedy lidské vědomí, v zásadě vládne kruhu. Nejde tu již o kruh kosmický, kde by země se svými stvořeními byla situována uprostřed, a empyreum

na obvodu; ještě méně tu jde o kruh teologický, kde by byl v centru Bůh a na obvodu to, co je Bohu nejvzdálenější, tedy hmota. Jde o kruh čistě epistemologický a homocentrický, kde na obvodu je umístěna příroda, protože je objektem myšlení, které, jelikož je v podstatě centrem aktivity a zkoumání, má za cíl poznávat samo sebe postupně v každé z charakteristických vlastností kruhu. Celá filozofie se tedy stává studiem podobností, které existují mezi středem a kruhem, a později závislosti jednoho na druhém: „Podobně jako centrum existuje pouze ve vztahu k periférii a periférie ve vztahu k centru,“ píše Fridrich Schlegel, „tak i Já a Ne-já existují pouze skrze svou vzájemnou reciprocitu.“¹⁹

Centrum jakožto zrcadlo obvodu mu odkrývá jeho vlastní dokonalost, stejně jako obvod v odrazu navrácí střed jeho nekonečně zvětšený obraz. Jak se střed zhlíží v kruhu, odkrývá svou vlastní hloubku a v důsledku toho možnost transformovat ji do šíře. Právě v tomto smyslu je nepochybně třeba rozumět Novalisovu výroku: „Je v našem nitru jakési tajuplné tíhnutí na všechny strany, šířící se z nekonečně hlubokého středu.“²⁰

Někdy, jako u Hegela, se tato nová koncepce kruhu omezuje na teorii poznání. Střed je vědomí, které se obklopuje kruhem svých idejí. Ale protože pro Hegela vědomí koinciduje s ideou, a protože idea sama tím, že se překonává, transformuje se na jinou, širší ideu, hegelovské myšlení se může chápat, a mimo jiné je tak svým autorem často také popisováno, ve formě kruhů, které jsou zapuštěny jeden do druhého: „Ti, jejichž nekonečnost je Já,“ píše Hegel, „jsou sami nekoneční, jsou sebereflexemi sebe samých, nikoli prostými kruhy, ale kruhy, jež mají svůj princip v jiných kruzích, a jsou kruhy těchto kruhů.“²¹

V této koncepci kruhu zůstává obvod čirým objektem poznání. Důležitý tu tedy není obvod jako takový, ale spíš pohyb, jímž k němu myšlení směřuje a promítá do něj světlo, vyzařující z jeho vlastního ohniska. Existuje tu tedy jistá centralita, která v určitém smyslu vyzařuje myšlení. Všechno romantismus, nikoli jen německý, ale obecně evropský, si to uvědomuje a zmiňuje se o tom: „Lidský génius,“ píše Chateaubriand, „se v žádném případě netočí v kruhu, z něhož nelze vystoupit. Naopak [...] prošlapává si cestu soustřednými kruhy, které se postupně rozšiřují a jejichž obvod se neustále rozrůstá do nekonečného prostoru.“²² Stejně tak i Lamartinova poezie se výslovně prezentuje jako neohraničená expanze myšlení a promluvy v prostoru. „Člověk,“ říká, „je pouhý bod“, ale tento bod

je pánem Nekonečna díky myšlení
A oddaluje bez ustání hranice svého bytí,
Šíří se do celého prostoru a žije ve všech časech.²³

Člověk je tedy současně střed i kruh: střed kvůli aktivnímu principu svého myšlení, kruh kvůli nekonečnému obsahu tohoto myšlení. Přesně to říká Shelley na několika stránkách svých teoretických textů: „Každý je zároveň středem i obvodem, bodem, k němuž směřují všechny věci, a čarou, v níž jsou všechny věci zahrnuty.“²⁴ A na jiném místě je formulace ještě sevřenější a brilantnější: „Poezie je zároveň středem i obvodem vědění.“²⁵ Ani Keats neříká nic jiného: „Je to jedna z mých dávných maxim, která říká, že každý bod myšlení je centrem intelektuálního světa.“²⁶ A konečně nikdo jiný než Wordsworth neměl živější ponětí o tom, jakou výhodu znamená upevnit myšlení jednou provždy v centrální pozici, z níž se svět otevírá, v hloubce stejně jako na povrchu, jako koule, která obsáhla pravdu:

Pojď sem, najít tu útočiště
Kde budeš moci spočinout v nebeském klidu –
Z jehož klidného středu, skrze výšku nebo hloubku,
Budeš moci proniknout, kamkoli tě pravda povede.²⁷

II

Ze všech anglických básníků byl tím, na koho téma kruhu zapůsobilo s největší fascinací, vedle Thomase Traherna nesporně Coleridge. Důkladná znalost německého idealismu, praxe novoplatónských filozofů od Plótína po Cambridgeskou školu, a dokonce paradoxně i první ovlivnění Hartleyovým asocianismem, vše se kombinuje, aby to dodalo jeho pojetí kruhu výjimečnou komplexnost a zvláštní zabarvení. Nebude tedy na škodu rozvíjet zde o něm důkladnější exkurz.

Vezměme si slavnou báseň „Kublaj Chán“. Souvisí nepochybně s tématem kruhu, třebaže ve skutečnosti jen nepřímě. Připomeňme skleněnou klenbu, zákruhy podzemní

řeky, trojitý kruh, popisovaný démonem; ale uvažujme především o faktu, že podle Coleridgeovy výpovědi byla báseň započata s představou určité formální jednoty: „Při probuzení,“ říká Coleridge, „měl autor dojem, že si jasně pamatuje celek.“²⁸

Přesto, tak jak jej známe, není „Kublaj Chán“ celkem, je pouhým fragmentem celku. Okolnosti této fragmentace jsou dobře známé. V úvodní poznámce, kterou Coleridge zařadil před svou báseň, nás informuje, že ve snu složil dvě nebo tři stovky veršů, tedy celou báseň, padesát si jich zapsal na papír, když v tom byl vyrušen a shledal, že v důsledku toho již není schopen vzpomenout si na zbytek. Není podstatné, zda jsou tyto okolnosti pravdivé či fiktivní. Důležité je konstatování, že báseň je nám výslovně předkládána, jako by původně měla jednotu, kterou později ztratila. V jistém smyslu je tato úvodní poznámka, kterou Coleridge ke svému fragmentu připojil, *post scriptum*, které má za úkol nám vysvětlit, proč se nám dostalo pouze fragmentu namísto celku.

Právě nad tímto bodem stojí za to se zamyslet. Coleridgeova báseň je přerušena a ne-souvislou jednotou. Je to celek, z něhož *následně* zůstal jen fragment. Kříšťalová klenba, která obsahovala zahrady, propasti, posvátné řeky a která okolo nich rýsovala souvislé hranice, tato klenba existovala, ale již neexistuje. Roztříštila se na kusy. A aby nám umožnil lépe pochopit její zánik, používá básník následující srovnání: „Všechno ostatní se rozplynulo jako obrazy na vodní hladině, do níž hodili kámen.“²⁹ *Kublaj Chán*, ten, který existoval v Coleridgeových myšlenkách, tedy spočíval ve vizi, jejíž jednotu se rozpustila v určitém duchovním víření a rozdrobení, podobném tomu, jaké pozorujeme ve vodě, rozčeřené pádem nějakého předmětu.

Coleridge se však nespokojuje s tím, že nám poskytl tento obraz, a odkazuje nás na jiný svůj text, kde je popisován tentýž jev. V předmluvě ke „Kublaj Chánovi“ cituje pasáž, odpovídající jedné jeho básni, nazvané „Malba“. Máme tu tedy dvě básně, spojené k sobě samotným Coleridgeem, a je třeba je porovnat. Neboť co je tématem básně „Malba“? Vidíme tu milence, který proto, aby osvobodil svou mysl od vášně, která mu způsobuje utrpení, podnikne dlouhou vycházku na venkov. Nejprve přichází k potoku v „tichém stínu, tak bezpečném a chráněném před kroky člověka, jako by to byl neviditelný svět“.³⁰

Avšak náhle se v tomto osamělém útočišti, které je místem svobodného snění, zjeví na povrchu vody obraz ženského tvaru. Je to nymfa těchto míst. Má tvář oné vášnivě milované. Okamžik, kdy tento obraz utkví v proudu, vyvolá v tom, jenž jej s obdivem pozoruje, touhy po rozkoších. Žár této oživené vášně později vyvolá v nádherné krajině pohyb podobný tomu, jež by rozpoutal na hladině vody větřík, který by do ní shodil květy. Milovaný obraz brzy zmizí ve změti vírů:

A náhle jako někdo, kdo si hraje s časem,
Rozpustí květy na povrchu vlny! Pak všechno kouzlo
Je zlomeno – ten krásný snový svět
Se rozpívá a tříští v tisíc kroužků,
Jež navzájem se ruší.³¹

Tyto verše jsou citovány v úvodní poznámce ke „Kublaj Chánovi“. Z jedné i z druhé strany rozrušují destruktivní pohyb, v němž fragmentace nahrazuje sjednocení, mnohost jednotu. V protikladu k tomu, co jsme viděli všude jinde, zde je kruh symbolem nikoli koherentního celku, nýbrž rozptýlené plurality.

Jestliže totiž u Coleridge existuje nějaký rys, který se manifestuje dříve a častěji než kterýkoli jiný, je to jistě rozptýlení. Jedině myšlenka, která svobodně komunikuje s celým vesmírem, je podle něj schopná dospět k imanentnímu božskému duchu tohoto vesmíru. Je tedy třeba, aby se tato myšlenka osvobodila od své úzké fixace, skrze niž vstupuje do vztahu s okolním kosmem. Tento úkol, jak věří Coleridge, není nemožný, protože:

...posvátná sympatie... činí
Z celku své Já! Já, jemuž nic není cizí!
Já, daleko rozptýlené, jež jako křídla fantazie může cestovat!
Já, jež se stále šíří!³²

Coleridgeovské myšlení se tedy snaží šířit do všech stran v emotivním pohybu, který tím, že umožňuje myšlení podílet se na životě univerza, dává mu tak současně možnost zmocňovat se ducha vesmíru, který jej oživuje. Následující citovaná pasáž je vybrána

z „Náboženských rozjímání“, ale o mnoho let později ji v náčrtcích své *Logiky* v podstatě reprodukoval: „Osobnost je spíš obvodem, který se soustavně rozšiřuje díky sympatii a pochopení, než výlučným středem egoistického zájmu.“³³

Tento pohyb lidského myšlení je mimo jiné podobný pohybu přírody, který, jak říká Coleridge, „je lépe reprezentován obrazem žebříku než obrazem řetězu, protože se šíří v soustředných kruzích“.³⁴

Coleridge si ovšem uvědomoval závažná nebezpečí, která implikuje neomezená expanze myšlení. Myšlení bez hranic je ve skutečnosti myšlení bez koherence. Také slovo je odsouzeno sebe samo stále znovu oplodňovat a pokračovat bez ustání ve svém monologu. Všichni současníci popisovali neutuchající proud slov, která vycházela ze rtů přednášejícího básníka. Máme však o tom i svědectví od samotného Coleridge, v němž se znovu objevuje přesný obraz kruhu. Když mluví o svých slavných samomluvách, říká: „Chodím z kruhu do kruhu, dokud nenarazím na břeh trpělivosti mého posluchače, nebo dokud můj soustředný pohyb neobráť v nicotu jeho chrápání. To je mé obvyklé neštěstí.“³⁵

Ale délka a monotónnost nejsou jediná nebezpečí, kterým je vystaveno myšlení, jež se oddává rozptýlení bez hranic. Když postupuje z kruhu do kruhu, od digrese k digresi, a přitom podléhá každé nabídce, kterou mu slibují jeho náhodné sympatie, stává se takové myšlení hříčkou všech nahodilých kombinací vnější kauzality a všech mimovolných paměťových asociací. Protože Coleridge v tom byl po mnoho let povolnou obětí, nikdo nepochopil lépe než on novost Hartleyova asocianismu: „Celý náš život je vydán napospas buď despotismu dojmů, přicházejících z vnějšku, nebo despotismu mimovolných a pasivních vzpomínek.“³⁶ Každý okamžik existence se stává místem setkání s nekonečností obrazů, které vnikají do mysli a které ji, v důsledku svého počtu a svého smíšení, neutralizují: „Jaký roj myšlenek a pocitů, nekonečně malých zlomků a jakýchsi reprezentací všech předchozích a zárodků všech budoucích myšlenek vyplňuje jediný okamžik!“³⁷ A jestliže jsou všechny momenty vyplněny tím samým, jak jinak potom chápat existenci než jako posloupnost na sebe namačkaných, podobně přeplněných momentů, v jejichž defilé neexistuje pauza, takže není možné si od nich nikdy oddechnout nebo je reflektovat? Lidské trvání je tedy pouhým „nejistým třpytem obrazů“.³⁸

Je tu však ještě něco. Ten, kdo se nechává unášet rozptýleným myšlením, neoddává se pouze kontinuitě svého proudu, ale také diskontinuitě prvků, z nichž se skládá. Je to sice posloupnost, ale jak říká J. H. Green, jeden z nejinteligentnějších Coleridgeových žáků, „posloupnost fragmentárních a nespojitých fází“.³⁹ Proud smíšených myšlenek, který prochází myslí, je současně spojován i přerušován nevyčerpatelným množstvím nesouvislých forem, které mezi sebou často nemají vůbec žádný vztah. Vnější nesoudržnost koresponduje s nesoudržností vnitřní. Coleridge to označuje termínem *fantazie*, tedy „nahodilé spojování věcí, které jsou od sebe nanejvýš vzdálené“.⁴⁰ Pohyb ducha je bez ustání rozbíjen novými projevy tryskání, víření a vyčnívání nepředvídaných obrazů. Takový je „proměnlivý proud v bezmezném oceánu fantazie, kde souvislé plynutí pasivních asociací je rozbíjeno na klikaté shluky dojmů, vynořujících se zevnitř i zvenčí“.⁴¹

Obraz, který je tu stále silně přítomen, je obraz z básně „Malba“, kde byla souvislost proudícího povrchu potoka přerušena šířením kruhů. Zde máme jiný příklad, vybraný z *Anima Poetae*: „Větrník, jenž vane skrz usychající listy na stromech, imituje zvuk proudu či toku vody, která se náhle vylila ze břehů. Bublání, modulovaná spojitost tohoto šumění, je vystřídána změnami hluků, které mne dostihly, jednotný samopohyb uvolnil místo nárazů a úderů, způsobovaným neustále opakovanými kontakty s množstvím věcí, oživených jejich vlastním zmatkem.“⁴²

Chaotická spojitost, přerušovaná nespojitostí detailů, které myšlení izoluje, to je trvalá charakteristika coleridgeovského snění. Toto snění ústí v přerušování a rozparcelování, které jej zcela neočekávaným způsobem činí podobným, alespoň podle slov samotného Coleridge, vědeckému poznání. Vědecké poznání, rozptýlené v encyklopediích, je, jak říká básník, „rozděleno na bezpočet fragmentů, rozsetých v mnoha svazcích, jako zrcadlo, rozbité na množství kousků, třpytících se na zemi, které namísto jediného obrazu se tříští do ohromného počtu, ale tyto obrazy nejsou úplné“.⁴³ – „Člověk,“ píše Coleridge na jiném místě, „je nevyhnutelně veden k tomu [...] rozbít a rozmělnovat jediný božský a neviditelný život přírody na bezpočet idolů smyslu.“⁴⁴

Rozptýlený pohyb myšlení se tedy stává čím dál tím anarchističtější. Místo kruhu, který se rozšiřuje, tu nyní máme mnohost kruhů, které se protínají. Je to rozptýlená totalita, která již existuje pouze ve svých zlomcích. Nic není v Coleridgeových očích tragičtější než

toto rozkouskování reality: „Vesmír,“ píše v jednom dopise z mládí, „je jen ohromná kupa maličkostí! Mohu již vnímat pouze dílky a ty dílky jsou tak malé. Můj duch trpí bolestí z toho, že nemůže postihnout a poznat něco většího, něco jediného a nedělitelného.“⁴⁵

Veškeré úsilí Coleridgeova myšlení tedy bylo nasměřováno k znovuustavení rozštěpené jednoty. Jistě, někdy se snění poté, co bylo rozvráceno, samo od sebe znovu spojí, jako na jednom místě v básni „Malba“:

Zastav se,
Nebohý mladíku, který se zřídka odvážíš zdvihnout oči,
Potok zas brzy obnoví svůj hladký povrch
A vidiny se navrátí!⁴⁶

Někdy se tedy stává, že se uskuteční jistá spontánní syntéza, která obnoví sen a zachrání jej od rozkouskování. Formuje se v nás například „splnutí vzpomínky“, díky němuž, říká nám Coleridge, „ustavujeme centrum, či řekněme jádro v rezervoáru naší duše“.⁴⁷ Ale tato nahodilá a navíc mimovolná rekonstituce je známkou základnější a stabilnější moci, která sídlí v naší duši. To, co se v nás spontánně formuje či reformuje, by se tu pod zjevným vlivem naší vůle formovalo ještě jistěji. Víme tedy, že vůle, když působí na obrazy, aby je mezi sebou spojila a dala jim všem ze své pozice jedinečnou formu, je zcela protichůdná oné *fantazii*, a u Coleridge nese nejčestnější jméno ze všech, *imaginace*.

Také tato „eisenoplastická“ moc, která dává „jednotu mnohočetnosti“, coleridgeovská imaginace, musí být reprezentována ve formě kruhu; pochopitelně nikoli ve formě seskupení propletených kruhů, z něhož se rodí fantazie, nýbrž ve formě jedinečného kruhu, rozvinutého z pevného bodu a okolo něj, jehož obvod je neustále v úzkém vztahu k tomuto bodu.

Imaginace je kruh; ale principiálně je to střed tohoto kruhu; střed, z něhož vyzařují linie, které uvádějí centrální jednotu do vztahu s okrajovou růzností; a to takovým způsobem, že o prostoru, který obsáhnou, můžeme říci, že je zároveň rozdělený i jednotný, mnohočetný a organizovaný.

Coleridgeovská imaginace je tedy v podstatě *vyzařující*. V protikladu k fantazii je její šíření projekcí sjednocující síly. Do neuspořádané a pomíjivé masy zavádí stmelující princip, nepostradatelný pro přetvoření plurality v krásu. Je to kruh, jehož střed je pevně daný, obvod neporušený a paprsky zřetelně rozlišené; kruh, v němž je spojení obvodu a středu bezprostředně evidentní. Takto chápaný kruh je pro Coleridge symbolem krásy: „Na dvoře kočárníka leží staré kolo z dostavníku... V tomto kole spočívá krása... Hledme, jak jeho paprsky vedou ze středu k obvodu a jak mnoho různých obrazů je současně zahrnuto v jediném pohledu, jako by formovaly celek, kde každá část je v harmonickém vztahu k ostatním a rovněž k tomuto celku.“⁴⁸

Umělecké dílo je jako takové kolo: je to kruh, jehož paprsky jsou jasně vytyčeny. O to však jde v každé formě života. „Organizace“, píše Coleridge, „je jen důsledek života [...]. Tyto důsledky jsou tvořeny nekonečností paprsků, které z něj coby centra vycházejí a které pojaty kolektivně utvářejí jeho obvod.“⁴⁹

Příroda a umění se podobají v tom smyslu, že obojí má za základ organizované fenomény. Na počátku přírody stejně jako na počátku umění vyniká centrální realita ducha: „Existuje centrální fenomén v přírodě“, píše Coleridge, „a ten vyžaduje a předpokládá centrální myšlenku v Duchu.“⁵⁰ Duch je střed. Je to střed kruhu, který okolo něj formují jeho vjemy a jeho představy. „Duch člověka,“ říká ještě Coleridge, „je ohniskový bod všech paprsků intelektu, jež jsou rozptýleny ve všech obrazech přírody.“⁵¹ Duch tedy, pomocí rozmanitosti obrazů, které podněcuje či vnímá v horizontu svého myšlení, uchovává pouť, které jim brání se roztříštit. „Princip jednoty musí být vždy přítomen, takže soustředná síla není uprostřed mnohonásobnosti nikdy suspendována a ani smysly nejsou převahou odstředivé síly opotřebovány.“⁵²

Naprostu v souladu s romantickým myšlením své doby chápe Coleridge duchovní univerzum, na jehož obvodu se mohou odehrávat všechny kombinace fantazie. Nerozptylují se však na tisíce fragmentů, jestliže v centru kruhu udržuje v chodu svou tvořivou moc imaginace, tento princip jednoty.

III

Vše probíhá tak, jako by se lidské myšlení, je-li ponecháno bez kontroly, roztříštilo nebo se začalo točit v kruhu a zešílelo. Na krajní hranici pohybu, jímž myšlení opouští sebe samo, se buď ztrácí ve svém naprostém rozkouskovaní, nebo se poddává určitému druhu šíleného opojení. U kolika romantiků se nesetkáme s vírem šílenství či sebezničením prostřednictvím rozprášení? Vigny, Lamartine, Nerval, Poe, Baudelaire, Mallarmé, Rilke, ti všichni byli obětí některé z těchto katastrof, jak ještě uvidíme. Je tu však i opačný příklad, příklad ducha, který při úniku z vlivu odstředivosti upadl do opačného extrému. To je Guérinův případ, o němž jsme mluvili na jiném místě, a také případ Amiela, který postupně dovedl dostředivost a odstředivost do nepředstavitelných krajností. Na prvním místě je to ale případ Schopenhauerův, o němž bych zde chtěl říci několik slov.

„Veškeré úsilí ducha, který se nepodřizuje cílům vůle,“ píše Schopenhauer, „představuje šílenství, a taková tendence si zasluhuje být označena jako výstřednost.“⁵³ Ovšem všechny aktivity ducha, takříkajíc z definice, unikají kontrole vůle, přestože z ní vycházejí. Myslet, to znamená rozlišovat; rozlišovat znamená oddělovat. Znovu se tu objevil obraz paprsků, jež tím, jak se vzdalují od středu, oddělují se od sebe a znetvořují tak tímto nekonečným rozparcelováním reality původní jednotu. Čím více se naše myšlení exteriorizuje a diverzifikuje, tím více se individualizuje a stává se zranitelné. Myslet, to znamená trpět. Čím více člověk myslí, tím více rozmnožuje na povrchu koule citlivé body a tím i nebezpečí bolesti. Existuje jediná možná záchrana. Je to pohyb, jímž bytí zatahuje zpět do sebe paprsky, které vyslalo vně, a opouští veliký kulovitý povrch, na němž se odehrává hra zdání a utrpení. „Jakmile se však z tohoto povrchu stáhneme zpět, vědomí nás opustí – ve spánku, v smrti, do jisté míry také ve stavu náměsíčnosti či okouzlení; neboť to vše *jde přes centrum*.“⁵⁴ Centrum schopenhauerovského světa je tady situováno daleko od vědomé stránky myšlení. Je to tajemný bod, okolo něhož se aktivita potemnělého, zoufalého nebo šíleného ducha točí jako iluzorní ohnivá jiskra. Ale jestliže je centrum zcela temné a nevědomé, jaké je tedy povahy? Je to moc, která se skrývá v pozadí zdání, tajemné jádro univerza, ponurá věčnost, která zahrnuje cyklus života a smrti, jež se nazývá čas: „Vůle jako věc o sobě je cele a nedílně v každé bytosti, jako je střed integrující částí každého paprsku koule; zatímco periferní konce těchto paprsků s povrchem, který představuje čas a jeho obsah, jsou v nejrychlejším otáčení, zůstává druhý konec v centru, tam, kde leží věčnost.“⁵⁵

Je tedy třeba vstoupit do středu, a zřící se proto povrchu, světla, vědomí. To je řešení, které nabízí Schopenhauer, aby čelil hrozbě rozptýlení. Lékem je tu absolutní soustředěnost, omezení bytí na bod, který je uzavřenější než hrobka.

Můžeme si však představit i opak: namísto absolutní soustředěnosti absolutní odstředivosti. To znamená přesunout bytí jednou provždy daleko od temného středu na sluneční světlo povrchu. To také znamená vydat se cyklu života a smrti. Přijměme momenty života, říká Nietzsche, chtějme je. Vědomí je pocitem existence, která se neustále mění a zaniká, a která se v nepřerušném sledu svých úpadků a znovuzrození účastní záračného kruhového tance. Věčný návrat je jistě kruh; ale je to kruh, u něhož nezáleží na bodech, vepsaných do jeho obvodu. Nikoli totalita cyklického času, ale jednoduše fakt, že díky cyklickému pohybu přichází každý okamžik, z něhož se tento pohyb skládá, nekonečněkrát do vědomého pole. Tak je v důsledku paradoxu, jež si lépe než kdokoli jiný uvědomil právě Nietzsche (ale jehož velmi zřetelnou předtuchu pocítil již Nerval), každý okamžik času současně okrajem i středem. Je okrajem, protože je pouze bodem, situovaným na obvodu; je středem, protože tento bod, navracející se nekonečněkrát na totéž místo, dělá z toho místa bod pevný a věčný: „Každým okamžikem počíná se jsoučno; kolem každého Zde se otáčí koule Tam; střed je v každém bodě.“⁵⁶

V krajnosti odstředivosti tedy Nietzsche odkrývá prostor soustředěnosti; stejně tak Schopenhauer popisoval na samém dně centra vyhlazení bytí, které se nelišilo od rozprášení na okraji. Ale tato dvě řešení jsou jedno i druhé volbou extrémů, beznadějným řešením. Neexistuje nějaký prostředek, který by ustavil vztah mezi centrem-subjektivitou a okrajem-objektivitou, vztah nikoli teoretický, ale praktický? Neexistuje způsob, jak najít příklad života, jenž se prezentuje jako spořádaný a harmonický rozvoj mezi těmito dvěma extrémy?

Takový příklad představuje Goethe. „Každý okamžik jeho existence,“ říká Gundolf, „obsahoval schopnost sloužit centru a byl pilířem celosti jeho bytí.“⁵⁷ Neexistuje správnější a univerzálnější aplikovatelná poznámka o goethovské existenci. Dokonce ještě dříve, než

můžeme mluvit o Goethově existenci, od jeho raného mládí, když jeho život ještě nebyl tak dlouhý, aby pro toho, kdo jej žije, představoval ocenitelný rozsah, se každý okamžik tohoto života již vyznačoval bezprostřední mocí, kterou mladý básník disponoval, mocí transformovat sebe ve střed času a prostoru. Bod, do něhož se mladý Goethe umísťuje, je, jak poznamenal již Gundolf, „vždy centrální bod vesmíru“.⁵⁸

Centrálnost momentu existence představuje tedy u Goetha, přinejmenším v jeho mládí, schopnost s ničím nesrovnatelného rozpětí. Jako kdyby se v bodě uprostřed věcí v každém okamžiku objevovala síla tak prudká, že by mohla svou agresivní násilností ohrozit svět a bohy. Prosazovat se jako samotný střed světa znamená prosazovat svou středovost proti tomuto světu a prosazovat své právo na svět. Takže když Prométheus klade bohům otázku: Můžete mne povýšit až na rozměry světa?⁵⁹ – a zná předem jejich zápornou odpověď, vyvyšuje se nad ty, jichž se ptá, neboť ví, že v něm existuje síla, která mu umožňuje dosáhnout toho, v čem jsou bohové bezmocní. Nikoli na bozích, ale na něm samém závisí prométheovský duch, aby

vtěsna nesmírný prostor
nebe a země
jak klubko v pěst.⁶⁰

Nic by tedy nebylo lákavější než vidět v goethovské rozpínavosti výraz prosté titánské touhy. To by byla ovšem chyba. Goethe nepatří ani mezi ty, kteří by chtěli svět pohltnout, ani mezi ty, kteří by v něm chtěli rozptýlit rozmary svého já. Nikdy, dokonce ani v těch nejpanovačnějších okamžicích svého mládí Goethe nesnil o tom, že by nasýtil svět svým duchem, že by jej přeměnil ve svou vlastní přirozenost. Spíš lze říci, že je u něj, tak jako později u mladého Claudela z doby *Zlatohlava*, uchvácení univerza duchem jednoduše tím nejpřímějším prostředkem, jak se dostat do kontaktu s vnějšími oblastmi, nikoli proto, aby z nich učinil pole dobývání, ale aby zde našel půdu pro jednání. Z tohoto hlediska se Goethe přibližuje spíš Fichtemu než Schellingovi. Jeho záměrem v žádném případě není ustanovit (pohlcením jednoho v druhém) identitu mezi středem a kruhem, ale spíš využít kruh jako přirozeně tvarovaný prostor k rozvinutí centrální aktivity. Je nicméně pravda, že u Goetha není podstatou centrální aktivity tak jako u Fichta čirá expanze a afirmace já ve světě ne-já. Pro Goetha není vnější prostor hodnotou výhradně negativní. Není to anonymní rozloha, panenská půda, místo neosobního odporu, který ne-já vyvíjí proti já. Je to naopak okruh konkrétních skutečností, s nimiž má duch za úkol vstupovat do vztahu a z kontaktu s nimi vyvozuje neocenitelnou výhodu možnosti se sám definovat. I když se goethovské myšlení vzdalo titánské potřeby dobývat univerzum, nemohlo prahnout po vesmíru bez hranic. Goethův kosmos je přirozeně limitován, protože je celkem omezených předmětů, které prostřednictvím svého vlastního omezení také vymezují touhu je vlastnit.

Následkem toho se excentrický pohyb myšlení u Goetha nikdy nevystavuje riziku, že se rozptýlí v nekonečno, že se vypaří do prostoru. Prostor je zařízená rozlehlost, vyplněná objekty, které zastavují pohled a které zvou ducha, aby s nimi navázal pevné vztahy. Proč jít dále? Pro Goetha bylo neméně obtížné překonat objekty v myšlení a vstoupit do svobodného prostoru, jako je pro oko cestovatele obtížné proniknout clonou listů v lese, do jehož nitra vstoupil. Ať už je goethovský horizont jakkoli rozsáhlý, je to horizont ohraničený. Avšak přítomnost těchto hranic nevynucuje žádný zákaz uložený zvnějšku. Odhaluje naopak vůli vymezit zevnitř oblast prozkoumanou či obsazenou myšlením. Na zkušenosti s hranicemi, kterou podstoupil Goethe, tedy není nic tragického. Působí to spíš dojmem uspokojení, zakoušeného vlastníkem, vymezujícím hranice svého panství: „Duch promítá své paprsky z centra na okraj,“ píše Goethe. „Když narazí, zastaví se a znovu začne z centra vést nové linie síly; takže i když nemá dovoleno překročit hranice svého kruhu, musí je přinejmenším poznat a vyplnit kruh tím nejlepším ze sebe.“⁶¹

Úkolem centra je promítat své paprsky uvnitř kruhu; nikoli vysílat je vně. Goethe je někdo, kdo se spokojuje s životem uvnitř kruhu, ve všech smyslech toho slova. Zcela jasně je to vidět v jeho korespondenci: „Téměř vůbec se nestarám o přítomnost toho, co je vně mého kruhu.“⁶² – „Pokud jde o mne, jsem šťastný. Mé záležitosti, vědy, pár přátel, to je celý kruh, v němž žiji a v němž jsem se moudře opevnil.“⁶³

Být v tomto kruhu znamená být šťastný. Kruh či koule jsou dokonalé obrazy štěstí: „Je zvykem říkat o štěstí, že je kulaté jako koule, a to z důvodu její velké pohyblivosti, a toto vyjádření je dvojnásob přesné, neboť štěstí může být srovnáváno s koulí ještě z jiného dů-

vodu. Když zůstává nehybná, ukazuje se koule očím diváka jako dostatečná, dokonalá substance, uzavřená sama do sebe.“⁶⁴

Šťastná, dokonalá existence je tedy ta, která se jeví ve formě kruhu nebo koule, či dokonce ta, která si uvědomuje samu sebe, prostor, který zaujímá, bytosti a předměty, s nimiž se stýká, a konečně i spojitost trvání, s níž pociťuje solidaritu ve formě jedné a téže kulovité totality. Jestliže pociťujeme tak oprávněnou shodu mezi Goethovým já a světem, jehož je středem, pak proto, že já a svět tvoří části systému, u něhož okamžitě rozpoznáváme jednotu. „Dostatečná, dokonalá substance, uzavřená sama do sebe“, to je přesně ono. Obdivuhodná soudržnost všech prvků, z nichž se skládá život, vesmír, Goethovo dílo, se okamžitě ukazuje pohledu.

Ale aby tu mohla být tato soudržnost, musí být opozice subjekt-objekt, střed-obvod zcela překonána. Viděli jsme, že tomu tak může být díky triumfu subjektivního principu. Objektivní svět se ukáže být centralizovaný, subjektivizovaný. To jistě není Goethovo řešení. Přijal tedy řešení opačné, které implikuje vítězství objektivní? Na okamžik bychom tomu mohli uvěřit, brzy bychom si však uvědomili, že tu je a nepřestává být goethovské vědomí, že u Goetha centrální princip nejenže přežívá tlak objektivní, ale nachází v uvědomění si tohoto tlaku svou základní charakteristiku. Jinými slovy, vědomí tu nikdy neexistuje samo o sobě a pro sebe, pojímá samo sebe jen jako uvědomění si objektů.

Střed myslí kruh. Goethovský postoj nelze popsat stručněji a jasněji. Kruh je objektem středu. Ani kruh, ani střed se nechápu nezávisle jedno na druhém. Mohli bychom proto tento postoj definovat jako šťastné smíření či znovusmíření dvou nepřátelských složek. Zbývá nicméně vyřešit ještě jeden důležitý problém. Může někdy u Goetha střed myslet sám sebe? Je goethovské vědomí, jež je absorbované ve svém obvodovém objektu, odsouzeno zůstat výlučně vědomím svého objektu a nebýt nikdy vědomím subjektu?

Měli bychom chuť odpovědět kladně. Ano, Goethe je odsouzen nedospět nikdy k čirému sebeuvědomění. Takřka nikdy jej nevidíme situovat se do niternosti středu. Jen zřídka je v enormní šíři jeho díla možné nalézt krátký úsek několika veršů, který začíná aktem introspekce:

Jakmile se obrátíš do nitra,
ocitáš se uvnitř středu...

Ale stačí dočíst báseň až do konce, abychom si uvědomili, že zde v žádném případě nejde o psychologické či metafyzické vědomí, ale pouze o mravní cit:

Zde žádné pravidlo nestačí,
Neboť autonomní vědomí
je slunce morálního dne.⁶⁵

Goethe tu tedy pouze parafrázuje Kanta (nebo Fichta). Neusiluje o to ovládnout sám sebe ve své intimní hloubce, ale zakoušet v ní etický princip, jehož hodnota spočívá ostatně ani ne tak v jeho subjektivní substanci, jako v jeho praktické roli, kterou hraje vně.

Má tím být řečeno, že Goethe si nikdy neuvědomuje Goetha? Nebylo by většího omylu než tohoto tvrzení. Zcela přesně lze říci, že Goethe je ten, kdo se nikdy neztrácí ze *zřetele*. Ale výraz, který tu užíváme, by nás měl varovat, že meze tohoto poznání jsou takřka jakýkoliv okulární. Goethe nepřestává upírat svůj pohled na sebe sama. Sebe zejména – mezi všemi pozorovanými předměty – sleduje s maximální vytrvalostí. Tím je však řečeno, že jeho sebezpoznaní není vědomím sebe sama, nýbrž pozorováním sebe sama. Toto poznání se v Goethově chování ani v jeho povaze nijak neliší od aktu, jímž nazírá svět. Zkrátka jestliže první myšlenkový pochod u něj spočívá v pohybu, jímž se on sám stává objektivním vědomím kruhu, lze říci, že druhý pohyb spočívá v návratu myšlení do středu, přičemž, *aniž by obrátilo svůj směr, přestává mít povahu objektivního uchopení reality, která je mu vlastní, když se vztahuje na vnější předměty*. Jinak řečeno, Goethe se klade sám před sebe a studuje se jako centrální objekt, jehož by byl okrajovým pozorovatelem. Takže mezi pohybem, jímž vychází ze středu k obvodu, a tím, jímž se navrácí k sobě, tedy do středu, nelze postřehnout žádný rozdíl.

Goethe je tedy ve svých vlastních očích jednoduše objektivním středem. Nicméně zůstává ve svých očích jak *nějakým* středem (*un centre*), tak *tím pravým* středem (*le centre*).

Oprávněně zaujímá čestné místo uprostřed obrazu. Je to rovněž velitelské stanoviště, strukturální střed, východisko, kolem kterého se vše ostatní organizuje a pohybuje. Nikdo není více než on přesvědčen o důležitosti tohoto jádra, které konstituujeme, a o nutnosti vybudovat okolo něj kruh: „Je úplně jedno, v jakém kruhu začneme tvořit naši kulturu, je zcela lhostejné, z jakého místa vychází rozvoj našeho dalšího života, za předpokladu, že nějaký kruh existuje a že existuje nějaké východisko.“⁶⁶

Od Goetha-středu vychází homogenní rozvoj aktivit Goetha-obvodu. Mezi stabilitou centrálního principu a mobilitou principu obvodového neexistuje žádný konflikt, ale naopak spíše pocit pevného pouta, které jedno s druhým spojuje. Řeklo by se, že je to někdo, kdo beze změny místa rozšiřuje svůj dosah a prochází neustále okruh svých zkoumání a jednání. Ta zase formují ohromný krouživý pohyb. Ať je jakkoli rychlý či jedno-
duchý, přesto pouto, které jej svazuje se základnou, nikdy nezmizí ani se nepřeruší. U Goetha prostě přiléhají střed a kruh ustavičně k sobě navzájem a tvoří společně řád současně pohyblivý i stabilní, jehož představení nepřestává zajímat toho, kdo je v něm divadlem i subjektem. Již v roce 1780 na jedné z mála zajímavých stránek svého deníku si Goethe poznamenal: „Musím pozorovat z větší blízkosti kruh dobrých a zlých dní, který se ve mně točí, aby utvářel rozmanité vášně, oddanosti a náchylnosti. Vynález, jeho uskutečnění, uspořádání, vše mění a formuje pravidelný cyklus. Vyrovnanost, neklid, zdatnost, pružnost, slabost, chladnokrevnost, touha činí totéž. Protože já sám jsem řád, běh mé existence se nemění, a musím tedy dešifrovat, v jaké posloupnosti a v jakém pořádku se sám okolo sebe pohybuji.“⁶⁷

Stejně jako existuje pozorovatelný řád, který spojuje bytí, jímž člověk je, s aktivním a afektivním životem, jež člověk vede, existuje neméně pochopitelný vztah mezi izolovaně pojmávaným člověkem a kosmem, který jej obklopuje: „Jak jinak se může člověk postavit proti nekonečnu, než soustředí-li všechny své duchovní síly, které ho táhnout na mnoho stran, ve svém nejhlubším nitru, než zeptá-li se sebe: Smíš si sebe sama třeba jen pomyslit ve středu tohoto věčně živého pořádku, jestliže v tobě hned rovněž nevznikne cosi trvale pohyblivého, kroužícího okolo čistého středu?“⁶⁸

Tváří v tvář nekonečnu je Goethovou reakcí nikoli povznést se k němu, ale ustavit s ním vymezené vztahy. Nekonečno není nějaká propast, je to řád a určitý druh nejzazší meze: něco jako klenba budovy, do jejíhož středu se Goethe situuje. Střed a kruh se navzájem jeden o druhého opírají. Mobilita a stabilita tvoří společně strukturu.

Je to ostatně tatáž struktura, jakou život klade všude, ať už pozorujeme rostliny, zvířecí kostry, společenské instituce nebo kosmický řád. Manifestuje se tu dvojitý princip, jednak princip změny, jednak princip trvání. Síla dostředivá a síla odstředivá, středovost a excentricita. Mluví-li o schopnosti proměny, která je univerzálně rozprostřena v přírodě, ukazuje to Goethe na vzájemné rovnováze protikladných sil: „Vede k beztvorosti, ničící vědění a rozkládá je. Podobá se odstředivé síle a ztrácela by se v nekonečnu, kdyby neměla protiváhu: naznačuji zde potřebu specifikace, tuto umíněnou schopnost trvanlivosti, která je vlastní všemu existujícímu, dostředivou sílu, která nemůže být ve svém základu narušena ničím vnějším.“⁶⁹

Máme tu tedy dvě síly, které se spolu skládají a navzájem se omezují. Ve stáří si Goethe oblíbil sledovat ve vývoji rostlin a živočichů kombinace spirálovité a vertikální tendence. Rostlina je vertikálně vztyčený střed, ale také opakované rozvíjení okolo tohoto středu. Přesně stejným způsobem, jakým pozoruje kroužení svých činností a nálad okolo nehybné a zatvrzelé části sebe sama, sleduje Goethe poddajnou rotaci listů a větvení okolo nepoddajnosti rostlinného stonku:

Bez listů, avšak rychle, se zdvihá jemný stonek
A zázračná forma uchvacuje diváka.
Okolo, v kruhu, se rozkládají, početné a nesčetné
Drobné listy, všechny sousedící a všechny si podobné.⁷⁰

Vzestupný pohyb po spirále, zmnožování kruhů, které se zdvíhají. Tento obraz se nachází téměř všude ve *Faustovi*, a především v „Klasické Valpuržině noci“ a v jejích závěrečných verších. Zde je příklad, příchod Nereoven:

V mírném spěchu, v lehkém reji
kolem vozu v spleti řad,

v pruzích, jež se províjejí,
v kroužení jak táhlý had,
Nereovny, divé ženy.⁷¹

Nereovny jsou rostliny a v důsledku toho se podřizují dvojitému principu, který je nechává otáčet se okolo nich samých a zdvíhat se ze svého středu. Pohyb, který proniká a podněcuje celou přírodu; ale také pohyb, který přírodu přesahuje, protože právě on na závěr unáší Fausta vstříc nadpozemským světům:

Do vyšších sfér spěj zakroužiti!⁷²

Pohyb po spirále ducha tedy jde z kruhu do kruhu a z koule do koule a otáčí se okolo své osy: „Nejvyšší dar, který jsme obdrželi od Boha a přírody,“ píše Goethe, „je život, otáčivý pohyb monády okolo sebe samé.“ A dodává: „Potřeba život ohradit a pěstovat je nevykořenitelně vsazena do každé bytosti.“⁷³

Ovšem tato potřeba se ve své podstatě organického růstu nikde neukazuje tak jasně jako v literárním díle. Také Goethovo dílo je rostlinou, která se vyvíjí, rozvíjí okolo středu. Takový je estetický princip, který si Goethe uchoval z učení svého přítele Moritze. Dílo je ohniskový bod, rozmnožující své vztahy s obvodem. Je to princip, jehož uplatnění Goethe nachází v Shakespearově díle: „Všechny jeho hry se točí okolo tajemného bodu.“⁷⁴ Ale také princip, jehož uplatnění budou Goethovi následovníci nacházet především v jeho díle. Fridrich Schlegel, když mluví o jednom z nich, a vlastně o všech, říká: „Mně samotnému se zdá *Meister* nejlepším východiskem, z něhož lze snadno přehlédnout celý rozsah jeho mnohostrannosti, sjednocené jakoby v jediném středobodu.“⁷⁵

Přeložil Čestmír Pelikán.

Tato studie je kapitolou („Le Romantisme“) z knihy Les métamorphoses du cercle Paris, Flammarion 1979, s. 171–210.

Poznámky:

1 Ludwig Tieck, *William Lovell. Schriften*, sv. 7., Berlin, Reimer 1828–1854, s. 188: „Was mich in meinen Schmerzen am meisten niederschlug, war, dass die Natur und alle Gegenstände umher so kalt und empfindunglos schienen. In mir selbst war der Mittelpunkt aller Empfindungen, und je mehr ich aus mir hinausging, je weiter lagen die Empfindungen auseinander, die in meinem Herzen dicht neben einander wohnten.“

2 Maine de Biran, *Notes sur l'Évangile de saint Jean*, in: *Œuvres Inédites*, díl III., Paris, Ernest Naville 1859, s. 306.

3 „Ich bin der Mittelpunkt, der heilige Quell, / Aus welchem jede Sehnsucht, mannigfach / Wohin sich jede Sehnsucht, mannigfach / Gebrochen, wieder still zusammen zieht.“ Novalis, *Heinrich von Ofterdingen. Schriften*, sv.1., Paul Kluckhohn – Richard Samuel (eds.), Leipzig, Bibliographisches Institut 1929, s. 221. [Česky: Novalis, *Modrá květina*, Praha, Odeon, 1971, přeložil Valter Feldstein, s. 213: „Já jsem sám střed, sám pramen posvátný / z kterého každá touha vyvěrá / a do něhož se, i když zlomena je / zas každá touha nazpět vstřebává.“]

4 Louis-Claude de Saint-Martin, *L'homme de désir*, Lyon, J. Sulpice Grabit 1790, s. 78.

5 Týž, *Des erreurs et de la vérité*. Edinburgh [Lyon, Périsset-Duluc] 1775, s. 411.

6 Tamtéž, s. 410.

7 Tamtéž, s. 410.

8 „Thou perceivest the Flowers put forth their precious Odours, / And none can tell how from so small a center comes such sweets, / Forgetting that within that Center Eternity expands / Its ever during doors...“ William Blake, *Milton*, 2. kniha., London, A. H. Bullen 1907, s. 34.

9 „To see a World in a Grain of Sand / And a Heaven in a Wild Flower, / Hold Infinity in the palm of your hand And Eternity in an hour.“ Týž, *Auguries of Innocence*, in: *The Oxford Book of English Mystical Verse*, Oxford, The Clarendon Press 1917.

10 Benjamin Constant, *Adolphe*, kap. III., Paris, Charpentier 1845. [Česky: Benjamin Constant, *Adolf*, přeložil Josef Pospíšil, Praha, SNKLHU 1957, s. 52.]

- 11** Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter), *Der Jubelsenor. Sämtliche Werke*, sv. 10., Berlin, G. Reimer 1841, s. 204: „So viel hab'ich, ohne noch für die Presse darüber nachgedacht zu haben, heraus, dass in unserer Idee von der Totalität eines jeden Menschen ein Hauptzug, ein Brennpunkt, ein *Punctum Saliens* vorglänze, um welches sich die Nebenpartien abstufend bilden.“
- 12** F. W. J. Schelling, *Die Weltalter. Sämtliche Werke*, sv. 1., Stuttgart, Cotta 1860, s. 326: „Das ganze räumlich ausgedehnte Weltall ist nichts anderes als das schwellende Herz der Gottheit, das durch unsichtbare Kräfte gehalten in beständigen Pulsschlag oder Wechsel von Ausdehnung und Zusammenziehung fort dauert.“
- 13** Félicité Robert de Lamennais, *Esquisse d'une philosophie*, díl III., Paris, Pagnerre 1840, s. 23.
- 14** J. G. Herder, *Ideen. Sämtliche Werke*, sv. 13., ed. B. Suphan, Berlin, Wiesbaden: Löwit 1877–1913), s. 114: „...den Mittelpunkt des Kreises, in welchem alle Radien zusammen zu laufen scheinen.“
- 15** J. G. Fichte, *Religionslehre. Sämtliche Werke*, sv. 5., Berlin, Veit und Comp 1845, s. 493: „Alle innere geistige Energie erscheint im unmittelbaren Bewusstsein derselben, als ein sich Zusammennehmen, Erfassen und Contrahiren seines ausserdem zerstreuten Geistes in Einen Punkt, und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspunkte gegen das stets fort dauernde natürliche Bestreben, diese Contraction aufzugeben, und sich wiederum auszudehnen... Kurz, das ursprüngliche Bild der geistigen Selbständigkeit ist im Bewusstsein ein ewig sich machender und lebendigst sich haltender, geometrischer Punkt.“
- 16** Týž, *Darstellung der Wissenschaftlehre. Sämtliche Werke*, sv. 2., s. 37: „Die formale Freiheit sich nur anschauet, als Zusammenziehen eines verfließenden Mannigfaltigen *möglichen* Lichtes zu einem Centralpunkte, und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Centralpunkte über ein nur dadurch gehaltenes und factisch erleuchtetes Mannigfaltige.“
- 17** Týž, *Sämtliche Werke*, sv. 1., s. 412–415.
- 18** F. W. J. Schelling, *System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere. Sämtliche Werke*, sv. 1., díl 6., Stuttgart, Cotta 1860, s. 167: „Der Mittelpunkt ist der ganze Kreis, nur in seiner Idealität oder in seiner Affirmation angeschaut, die Peripherie ist der ganze Kreis, nur in seiner Realität angeschaut.“
- 19** Friedrich Schlegel, *Philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804 bis 1806*, Bonn, E. Weber 1836–37, díl II., s. 417; citováno podle Alfreda Schlagdenhauffena: *Frédéric Schlegel et son groupe*, Strasbourg, Publications de la Faculté des lettres à l'Université 1934, s. 162.
- 20** Novalis, *Die Lehrlinge zu Sais. Schriften*, sv. 1., Berlin, Reimer 1802, s. 17: „Es ist ein geheimnisvoller Zug nach allen Seiten in unserm Innern, aus einem unendlich tiefen Mittelpunkt sich rings verbreitend.“ [Česky: Týž, *Učedníci Sajští*, přeložil Alfons Breska, 2. vydání, Liberec, Dauphin 1996, s. 24; překlad mírně upraven.] – O Novalisovi a o tématu bodu je třeba si přečíst vynikající poznámky Maurice Besseta v jeho knize *Novalis et la pensée mystique*, Paris, Aubier Montaigne 1947, s. 97–102.
- 21** G. W. F. Hegel, *Jeneser Logik*, ed. G. Lasson, Hamburk, Meiner 1967, s. 161: „Diejenigen, deren Unendlichkeit das Ich ist, sind selbst Unendliche, Reflexionen in sich selbst, nicht blosse Kreise, sondern welche selbst zu ihren Momenten Kreise haben und die Kreise dieser Kreise sind.“
- 22** F. R. Chateaubriand, *Essai sur les révolutions anciennes et modernes. Oeuvres II*, ed. Dufour, Paris, Garnier 1911, s. 102.
- 23** Alphonse de Lamartine, *L'Humanité, Harmonies*, Paris, Hachette 1911, s. 160.
- 24** P. B. Shelley, „Essay on Life“, in: Týž, *Prose*, ed. D. L. Clark, Albuquerque, University of Mexico Press 1954, s. 173: „Each is at once the centre and the circumference, the point to which all things are referred, and the line in which all things are contained.“ [Česky: P. B. Shelley, *Výbor z prósy*, vybral a přeložil F. Chudoba, Praha, Jan Laichter 1920, s. 152.]
- 25** Týž, „Defence of Poetry“, in: tamtéž, s. 293: „Poetry... is at once the centre and circumference of knowledge.“ [Česky: *tamtéž*, s. 45.]
- 26** Keats píše B. Baileymu, 13. března 1818: „Je pro mne starou pravdou, že každý bod myšlení je centrem světa vědomí.“ (It is an old maxim of mine that every point of thought is the centre of an intellectual world.“
- 27** „... Hither come and find a lodge / To which thou may'st resort for holier peace, – / From whose calm centre thou, through height or depth, / May'st penetrate, wherever truth shall lead.“ William Wordsworth, „The Excursion“, in: *The Complete Poetical Works III*, London, Macmillan and Co. 1888, s. 106–109.
- 28** S. T. Coleridge, *Poetical Works I*, ed. E. H. Coleridge, Oxford, Clarendon 1912, s. 296: „On awaking, the author appeared to himself to have a distinct recollection of the whole.“ [Český překlad poznámky ke *Kublaj Chánovi* se nachází ve výboru S. T. Coleridge, *Dračí křídlo stesku. Výbor z ly-*

riky, Praha, Mladá Fronta 1965, uspořádal a doslov napsal Josef Kostohryz, překlad Václav Renč, na stranách 128–130, citát je ze s. 129. V tomto českém výboru není tato poznámka zařazena jako úvod před básní, ale jako *post scriptum* v poznámkách na konci knihy.]

29 Tamtéž, s. 296. [Česky: tamtéž, s. 129.]

30 Tamtéž, s. 370: „A silent shade, as safe and sacred from the step of man as an invisible world.“

31 Tamtéž, s. 370: „And suddenly, as one that toys with time / Scatters them on the pool! Then all the charm / Is broken – all that phantom-world so fair / Vanishes, and a thousand circles spread, / And each mis-shapes the other.“ [Česky: S. T. Coleridge, *Dračí křídlo stesku. Výbor z lyriky*, s. 129; úryvek z básně však začíná až slovy: „Pak všechno kouzlo...“]

32 Tamtéž, s. 115: „... by sacred sympathy ... makes / The whole one self! self, that no alies knows! / Self, far-diffused as fancy's wing can travel! / Self, spreading still!“

33 S. T. Coleridge, *Logic*, RKP, cit. dle: J. Muirhead, *Coleridge as a Philosopher*, London, Allen & Unwin Ltd. 1930, s. 229: „Personality is a circumference continually expanding through sympathy and understanding, rather than an exclusive centre of self-feeling.“

34 Týž, *Miscellanies, aesthetic and literary*, London, Bell 1911, s. 409: „The progress of nature is more truly represented by the ladder, than by the suspended chain, and ... she expands as by concentric circles.“

35 Týž, *Anima Poetae*, ed. E. H. Coleridge, Boston, William Heinemann 1895, s. 88: „(I) go on from circle to circle till I break against the shore of my hearer's patience, or have my concentricals dashes to nothing by a snore. That is my ordinary mishap.“

36 Týž, *Biographia Literaria*, Oxford, Clarendon Press 1907, s. 53: „One whole life would be divided between the despotism of outward impression, and that of senseless and passive memory.“

37 Týž, *Anima Poetae*, s. 208: „What as warm of thoughts and feelings, endlessly minute fragments, and, as it were, representations of all preceding and embryos of all future thought, lie compact in any one moment!“

38 Týž, *Aids to Reflection*, London, Bell 1884, s. 346: „... a scudding cloudage of shapes.“

39 J. H. Green, *Spiritual Philosophy founded on the teaching of the late S. T. Coleridge*, London and Cambridge, Macmillan 1865, díl II, s. 44: „A succesion of fragmentary and unconnected phases.“

40 S. T. Coleridge, *Miscellaneous Criticism*, ed. T. M. Raysor, London, Constable 1936, s. 387: „... the arbitrary bringing together of things that lie remote.“

41 S. T. Coleridge, *Note on Tenneman's Geschichte der Philosophie*: „The shifting current in the shoreless chaos of the fancy in which the streaming continuum of passive association is broken into zig-zag by sensations from within and without.“

42 S. T. Coleridge, *Anima Poetae*, s. 257: „Now the breeze through the stiff and brittle-becoming foliage of the trees counterfeits the sound for a rushing stream or watterflood suddenly sweeping by. The sigh, the modulated continuousness of the murmur is exchanged for the confusion of overtaking sounds – the self-evolution of the One, for the clash or stroke of ever-commencing contact of the multitudinous, without interspace, by confusion.“

43 Týž, *Treatise on method*, ed. Alice S. Snyder, London, Constable 1934, s. 66: „... divided into innumerable fragments scattered over many volumes, like a broken mirror on the ground, presenting, instead of one, a thousand images, but none entire.“

44 Týž, *Friend: A Series of Essays*, London, Bell 1883, s. 342: „Man is inevitably tempted... to break and scatter the one divine and indivisible life of nature into countless idole of the sense.“ – Abychom dobře rozuměli, slovo „idole“ je zde chápáno ve smyslu, v jakém jej užívá Bacon.

45 Týž, *To Thalwell*, 16. října 1797: „The universe itself! What an immense heap of *little* things! I can contemplate nothing but *parts*, and parts are all little. My mind feels as if it ached to behold and know something great, something *one* and *indivisible*.“

46 „Stay awhile / Poor youth, who scarcely dar'st lift up thine eyes! / The stream will soon renew its smoothness, soon / The visions will return!“ In: Týž, *Poetical Works I*, s. 371.

47 „A centre as it were, a sort of nucleus in the reservoir of the soul“; citováno J. L. Lowesem v *The Road to Xanadu*, Boston, Houghton Mifflin 1927, s. 55.

48 S. T. Coleridge, *Miscellanies, aesthetic and literary*, s. 20: „An old coach-wheel lies in the coachmaker's yard... There is beauty in that wheel... See how the rays proceed from the centre to the circumference, and how many different images are distinctly comprehended at one glance, as forming one whole, and each part in some harmonious relation to each and all.“

- 49 S. T. Coleridge, *The Philosophical Lectures*, ed. K. Coburn, London, The Pilot Press 1949, s. 326: „Organization is nothing but consequence of life...; it is, in truth, its effects, formed by the infinity of radii which proceed from that as a centre, and which taken collectively, form the circumference.“
- 50 Týž, *Logic*, RKP, cit. dle: J. Muirhead, *Coleridge as a Philosopher*, s. 122: „[There is] a central Phaenomenon in Nature, and central Phaenomenon in Nature requires and supposes a central Thought in the Mind.“
- 51 Týž, *Miscellanies, aesthetic and literary*, s. 47: „Man’s mind is the very focus of all the rays of intellect which are scattered throughout the image of nature.“
- 52 Tamtéž, s. 511: „The principle of unity must always be present, so that in the midst of the multitude the centripetal force be never suspended, nor the sense be fatigued by the predominance of the centrifugal force.“
- 53 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Sämmtliche Werke*, sv. 6., Leipzig, P. Reclam jun. 1891, s. 86: „Denn ihnen ist jede Geistesanstrengung, die nicht den Zwecken des Willens dient, ist ihnen eine Thorheit, und die Neigung dazu nennen sie Excentricität.“
- 54 Týž, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämmtliche Werke*, sv. 2., s. 371: „Sobald wir hingegen uns von dieser (Oberfläche) ganz zurückziehen, verlässt uns das Bewusstseyn, – im Schlaf, im Tode, gewissermaassen auch im magnetischen oder magischen Wirken: denn diese alle führen durch das Centrum.“ [Česky: Týž, *Svět jako vůle a představa*, 2. svazek, přeložil Milan Váňa, Pelhřimov, Nová tiskárna 1998, s. 238; překlad mírně upraven.]
- 55 Tamtéž, s. 371: „Der Wille als Ding an sich ist ganz und ungetheilt in jedem Wesen wie das Centrum ein integrierender Theil eines jeden Radius ist: während das peripherische Ende dieses Radius mit der Oberfläche, welche die Zeit und ihren Inhalt vorstellt, im schnellsten Umschwunge ist, bleibt das andere Ende, am Centro, als wo die Ewigkeit liegt...“ [Česky: *tamtéž*.]
- 56 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 3. část: „In jedem Nu beginnt das Sein; um jedes Hier rollt sich die Kugel Dort. Die Mitte ist überall.“ [Česky: Týž, *Tak pravil Zarathustra*, přeložil Otokar Fischer, Praha, Votobia 1992, s. 182.]
- 57 Friedrich Gundolf, *Goethe*, Berlin, G. Bondi 1916, s. 115: „Jeder Moment in Goethes Existenz besass die Eignung um Mitte und Träger zu sein für das Ganze seines Lebens.“
- 58 Tamtéž: „Der Punkt auf dem der griechisch Gesinnte... steht, ist immer der Mittelpunkt des Alls...“
- 59 „Vermögt ihr mich auszudehnen, / Zu erweitern zu einer Welt?“ *Prometheus*, 1. akt. [Česky: J. W. Goethe, *Fragmenty a improvisace z mládí*, uspořádal a přeložil Otokar Fischer, Praha, Fr. Borový 1927, s. 129: „Umíte rozprostranit mne, / rozšířit v svět?“]
- 60 „Könnt ihr den weiten Raum / Des Himmels und der Erde / Mir ballen in meine Faust?“ *Tamtéž*. [Česky: *tamtéž*. Překlad mírně upraven.]
- 61 J. W. Goethe, *Sämmtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe, sv. 30, Stuttgart, Cotta 1807, s. 226: „Der Geist schieszt aus dem Zentrum seine Radien nach der Peripherie; stöszt er dort an, so lässt er’s auf sich beruhen und treibt wieder neue Versuchslinien aus der Mitte, auf dass er, wenn ihm nicht gegeben ist, seinen Kreis zu überschreiten, er ihn doch möglichst erkennen und ausfüllen möge.“
- 62 Týž, *Dopis Lavaterovi*, 19. února 1777: „... mich kümmert ausser meinem Kreis nun gar nichts.“
- 63 Týž, *Dopis Knebelovi*, 16. února 1784: „Persönlich bin ich glücklich. Die Geschäfte, die Wissenschaften, ein paar Freunde, das ist der ganze Kreis meines Daseins in den ich mich klüglich verschanzt habe.“
- 64 Týž, *Sämmtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe, sv. 38, s. 58: „Man pflegt das Glück wegen seiner grossen Beweglichkeit kugelrund zu nennen, und zwar doppelt mit Recht: denn es gilt diese Vergleichung auch in einem andern Sinne. Ruhig vor Augen stehend, zeigt die Kugel sich dem Betrachtenden als ein Befriedigtes, vollkommenes, in sich abgeschlossenes Wesen.“
- 65 „Sofort nun wende dich nach innen: / Das Zentrum findest du da drinnen, / Woran kein Edler zweifeln mag. / Wirst keine Regel da vermissen, / Denn das selbständige Gewissen / Ist Sonne deinem Sittentag.“ Týž, *Sämmtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe, sv. 2, s. 245.
- 66 Týž, *Dopis R. E. Schubarthovi*, 8. července 1818: „Es ist ganz einerley, in welchem Kreise wir unsere Kultur beginnen, es ist ganz gleichgültig, von wo aus wir unsere Bildung in’s fernere Leben richten, wenn es nur ein Kreis, wenn es nur ein wo ist.“
- 67 Týž, *Tagebuch*, 1780, pasáž citovaná Wernerem Kraftem: „Über Prosasätze von Goethe“, in: *Neue Rundschau*, 1955, roč. 66, díl II., s. 243: „Ich muss den Cirkel, der sich in mir umdreht von guten und bösen Tagen, näher bemerken, Leidenschaften, Anhänglichkeit, Trieb, dies oder

jenes zu tun. Erfindung, Ausführung, Ordnung, alles wechselt und hält einen regelmässigen Kreis. Heiterkeit, Trübe, Stärke, Elasticität, Schwäche, Gelassenheit, Begier eben so. Da ich sehr diat lebe, wird der Gang nicht gestört, und ich muss noch heraus kriegen, in welcher Zeit und Ordnung ich mich im mich selbst bewege.“

68 J. W. Goethe, *Wilhelm Meister Wanderjahre. Sämmtliche Werke*, sv. 19, s. 137.; „Wie kann sich der Mensch gegen das Unendliche stellen, als wenn er alle geistigen Kräfte, die nach vielen Seiten hingezogen werden, in seinem Innersten, Tiefsten versammelt, wenn er sich fragt: darfst du dich in der Mitte dieser ewig lebendigen Ordnung auch nur denken, sobald sich nicht gleichfalls in dir ein herrlich Bewegtes um einen reinen Mittelpunkt kreisend hervortut?“ [Český překlad Týž, *Viléma Meistersa léta tovaryšská aneb Odříkání – Viléma Meistersa divadelní poslání*, přeložila Kamila Jiroudková, Praha, SNKLU 1961, s. 135.]

69 Týž, *Sämmtliche Werke*, Jubiläums-Ausgabe, sv. 39, s. 343: „Die Idee der Metamorphose ist eine höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährige Gabe von oben. Sie führt ins Formlose, zerstört das Wissen, löst es auf. Sie ist gleich der *vis centrifuga* und würde sich ins Unendliche verlieren, wäre ihr nicht ein Gegengewicht zugegeben: ich meine den Spezifikationstrieb, das zähe Beharrlichkeitsvermögen dessen, was einmal zur Wirklichkeit gekommen, eine *vis centripeta*, welcher in ihrem tiefsten Grunde keine Ausserlichkeit etwas anhaben kann.“

70 „Blattlos aber und schnell erhebt sich der zärtete Stengel, / Und ein Wundergebild zieht den Betrachtenden an. / Rings im Kreise stellet sich nun, gezählet und ohne / Zahl, das kleinere Blatt neben dem ähnlichen hin.“ Týž, *Die Metamorphose der Pflanzen. Sämmtliche Werke*, sv. 2, s. 248.

71 „Leicht bewegt, in mässige Eile, / Um dem Wagen, Kreis um Kreis, / Bald verschlungen Zeil' an Zeile, / Schlangenartig reihenweis, / Naht euch, rüstige Nereiden.“ *Faust*, v. 8379–8383. [Český překlad Týž, *Faust*, přeložil Otokar Fischer, Praha, Fr. Borový 1942, s. 432.]

72 „Komm! Hebe dich zu höhern Sphären!“ *Faust*, v. 12094. [Česky: Týž, *Faust*, Praha, Fr. Borový 1942, přeložil Otokar Fischer, s. 607.]

73 Týž, *Zur Morphologie*, kniha IV, Stuttgart, J. G. Cotta 1817: „Das Höchste, was wir von Gott und der Natur erhalten haben, ist das Leben, die rotirende Bewegung der Monas um sich selbst, welche weder Rast noch Ruhe kennt; der Trieb, das Leben zu hegen und zu pflegen, ist einem jeden unverwüstlich eingeboren...“

74 Týž, *Zum Shakespears Tag. Sämmtliche Werke*, sv. 36, s. 6: „... Seine Stücke drehen sich alle um den geheimen Punkt...“

75 Friedrich Schlegel, „Gespräch über die Poesie“, *Athenäum*, roč. III, č. 2, 1800: „Mir selbst bleibt der Meister der fasslichste Inbegriff, um den ganzen Umfang seiner Vielseitigkeit, wie in einem Mittelpunkte vereinigt, einigermaßen zu überschauen.“ [Srov. slovenský překlad, in: M. Žitný (ed.), *Nemeckí romantici*, přeložil Milan Žitný, Bratislava, Tatran 1989, s. 71.]