



Dějiny rané romantiky



Břetislav Horyna

DĚJINY
rané ROMANTIKY
FICHTE
SCHLEGEL
NOVALIS

Vyšehrad

Předsádky: Jena, rytina z roku 1798

*Frontispis: Portrét prorektora jenské univerzity
z doby rané romantiky Jense Christiana Lodera*

Tato publikace vychází s podporou
GA ČR, grant č. 401/02/0155

© Prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D., 2005
Typography © Clara Istlerová, 2005
ISBN 80-7021-810-X

Obsah

Předmluva / 9

I. Dějiny láskyplné a moudré / 13

1. Člověk osedlaný časem / 15
2. Estetická suverenita / 29
3. Němectví, vlastenectví a romantický antisemitismus / 36
 - a) Fichtova filosofie státu a práva / 43
 - b) Fichtova filosofie náboženství / 50
 - c) Fichtův antijudaismus / 57
4. Filosofie na univerzitě v Jeně kolem roku 1800 / 60

II. Bůh chce bohy / 77

1. Romantický pojem náboženství / 79
2. Romantický pojem mýtu / 89
 - a) Stará a nová ontologie mýtu / 90
 - b) Kantova mytická fikce: O domnělém počátku dějin lidstva / 97
3. Nová mytologie / 104
 - a) Počátky nové mytologie v Herderově dialogu Iduna / 106
 - b) Novomytická ontologie mezi Herderem a Hölderlinem / 120
 - c) Dionýský princip u Hölderlina / 127
4. Nová mytologie v pojetí Schlegela a Novalise / 137
 - a) Východiska myšlenky nové mytologie
v Schellingově přírodní filosofii a filosofii identity / 141
 - b) Romantická ironie: předstupeň nové mytologie / 158
 - c) Nová mytologie – romantická kultura dorozumění / 176

III. Země je sen plný snů / 207

1. Charakter Novalisovy filosofie / 224
 - a) Novalisovy filosofické studie / 225
 - b) Novalisovy přírodovědné studie / 250
2. Magický idealismus / 261
3. Astralis: zrození nadčlověka v rané romantice / 280
 - a) Novalisovo pojetí génia / 286
 - b) Makroantropos, člověk z hvězd / 292

Textová příloha / 305

- J. G. Fichte: *O důvodu naší víry v boží světovládě* / 308
Fr. Hölderlin: *O náboženství* / 320
F. W. J. Schelling: *Nejstarší program systému německého idealismu* / 326
F. E. D. Schleiermacher: *Druhá řeč. O podstatě náboženství* / 330
Fr. Schlegel: *Řeč o mytologii* / 342
 - O nesrozumitelnosti* / 349
 - Fragmenty z Lycea* / 360
 - Fragmenty z Athenaea* / 364
 - Ideje* / 381
 - Universální republikanismus* / 387
 - Řecká mytologie* / 394
 - O filosofii* / 399
 - Moderní poezie* / 419
- Novalis: *Traktát o světle* / 426
 - Deníkové záznamy* / 430
 - Dopisy* / 432

Literatura / 439

Jmenný rejstřík / 450

Předmluva

Svět je třeba romantizovat. Tak opět nalezneme původní smysl, říká Novalis v jednom ze svých fragmentů. Převédeme-li svět do jazyka románu, *lingua romana*, dáme mu novou kvalitativní mocnost a uschopníme ho k harmonii bytí se svobodně zvoleným životem, jaký vábil romantickou filosofií. Romantizovat svět znamená vrátit mu nazpět kouzlo, které začal ztrácet s rozvojem moderní civilizace. Odkouzlení světa, které přinesla racionalizace, empirizace, subjektivizace a modernizace, vytváří žitou skutečnost, již chce romantická poezie opět mystifikovat, znovu zakouzlit. Tomuto slovu rozumí raní němečtí romantikové tak, že musí vrátit bezprostřednímu, původně naivnímu prožitku skutečnosti smysl pro mystično, tajemno, pro zázrak, krásu, poetično, pro obrazotvornost a fantazii. Básnivý život v romantizovaném světě se jakoby ohlíží sám sobě přes rameno, pátrá po něčem, co minulo, co tuší za sebou, čím by byl rád znovu dostižen. Někde za sebou má věk, jemuž již sice příliš nerozumí, ale tím víc od něj čeká; věk velkých rytířských citů, událostí, o nichž stálo za to hovořit, čarovných okamžiků, jež se mohly stát pojivem ság, velkých mytologií.

Romantický básník ale neví, kde a v kterém okamžiku zastavit a počkat, neví ani, zda ještě umí čekat, nebo už o posečkání pouze sní. Zatímco romantický myslitel doufá ve zrození nové mytologie, hrozí znovu zakouzlený svět romantiky tím, že se stane podsvětím odkouzleného světa moderny; stačí nesprávně zvolená chvíle, nevhodný okamžik, špatné gesto nebo omylné slovo. *Lingua romana* má naději proto, že každá věda se nakonec stane poezií, praví Novalis. Avšak až poté, co se stala filosofií, dodává: a právě toto „poté“ je chvíle nového zakouzlení, chvíle, kdy se rozhoduje.

Není problém svět přebásnit, dokonce ani svět moderní vědy se nebrání poetologickému převyprávění. Tím se ale ještě nestane romantizovaným světem nových kouzel a zázračností. Přebásnění

vyžaduje, aby se odkouzlený svět racionalismu, modernizace a účel-
nosti stal filosofickým symbolem. Pravdivějším symbolem tím víc, čím
bude poetičtější, až do chvíle, kdy se zvrátí v čistou poezii, v magický
idealismus čili transcendentální poezii jako směs filosofie a poezie.

Romantický kontext je proto kontextem sebereflexe poezie. Kon-
cem 18. století je dosaženo vrcholu věku, který vedl básnictví k pře-
mýšlení o sobě samém. Poezie už nežije, ale spíš přežívá v apoteó-
zách vědomí, sebevědomí, fichtovských zásad sebekladoucího Já
a sjednocujícího sebezpozorování. Báseň je jenom pozornost, jež ná-
leží subjektivitě, mění se v emancipační efekt, který svléká světu jeho
přísvětí, pod nímž teprve tuší kvést skutečnost. Často se zaplétá do
abstrakcí ducha a jeho práv na neforemnost absolutní svobody.

Když se sklon k reflexivitě prosadí v básnictví, vzniká poezie, která
myslí o sobě samé. V německé romantice následuje vznik takové sebe-
myslivé poezie po krocích, jimiž se ubírala preromantická filosofie. Její
souvislost proto není jenom poetická nebo poetologická, ale prvořadě
filosofická. Kontext romantiky je sice charakteristicky určován myšle-
ním poezie o poezii, tedy jakousi svéráznou „poezií poezie“, ale před-
chází mu a základní formu mu dává filosofické vědění o vědění, jak je ve
svém *Vědosloví* podal Fichte. Zpětně pak na něj navazuje obecná, filosofii
a poezii sjednocující reflexe o reflexi, v níž se rodí kritický duch filoso-
fické kultury a transcendentální poezie, jíž ráz vtiskl Friedrich Schlegel.

Častá bezradnost německých romantiků, která se projevuje úlom-
kovitostí, předchůdností a trvalou prozatímností jejich myšlenek,
představ a záměrů, je důsledkem této víceznačnosti, mnohovazeb-
nosti a heterotopičnosti v celkové souvislosti romantiky. Jenští ro-
mantikové byli touto souvislostí hluboce fascinováni, pokud ji přijí-
mali jako postoj ducha, který jim umožňoval intelektualizovat
v podstatě hluboce sentimentální touhu po romantizovaném světě.
Nevěděli si s ní ale rady, jakmile vyvstal problém básnické kompen-
zace nedostačivosti moderního světa, jakmile to měla být poezie, která
by sama, svou básnivou silou vrátila nevinu a grácii lidskému životu.

Stálo mnoho vnitřního vypětí, než raná romantika pochopila, že
má-li být v tomto ohledu spolehnutí na poezii (což je sám o sobě
předpoklad více než sporný), musí se stát věcí experimentálního za-
cházení s jazykem, převlékání řečových kostýmů, svého druhu karne-
valem, v němž se dosavadní perspektivy proměňují, některé se uzaví-

rají a jiné otevírají, v triviální závislosti na masce, již nasazuje jazyk sám sobě. Především zásluhou Friedricha Schlegela tak romantika opětně objevila ironii, a to ne jako literární topos, jako nástroj posměchu, sarkasmu a jízlivosti, ale jako způsob průniku různých forem filosofického vnímání básnického života. Samo poetično není vlastní ironie, ta je domovem pouze ve filosofii, jak říká Schlegel ve sto osmém fragmentu *Lycea*. Svou schopností osvětleného proměňování dílčích optik, jež brání nadvládě jedné všeobšáhle, a proto nic nevidoucí optiky, působí nikoli pravidly rétorické figury, ale pravidly logické krásy. Ironii v romantickém kontextu nenalezneme ve slovech, ve vtipu, v nadsázce, ale ve filosofické estetizaci poezie, ve filosofické propedeutice, již se básnictví učí vnímat skutečnost filosoficky různými průhledy tam, kde systematická filosofie selhává.

Mnoha romantikům, mezi jinými také Novalisovi, zůstal nedostupný prahový význam ironie pro uchování reálného přínosu romantického myšlení. Básníci se raději vraceli na pevninu harmonie, k poetickému výkonu velkého harmonizujícího slova. Ironický, perspektivy střídající pohled, který vidí fakta ve stále novém světle, je zastíněn intelektuální reflexí reflexe fakt a emotivních stop, které fakta zanechávají. Krok k domnělé vážnosti byl současně prvním krokem k zániku rané romantiky; 19. století již vítalo romantiky připravené ke konverzi, k obratu, který zároveň představoval odvrát – jeden z nejmasovějších, nejméně vysvětlených a přitom nejcharakterističtějších v dějinách moderní literatury, o filosofii nemluvě. Romantičtí žháři se změnili v konzervativní, restaurativní hasiče, kteří v prachu zadusili poslední jiskry kdysi vysokých romantických plamenů. Svět se nepodařilo romantizovat, žil dál svým moderním tempem, jemuž se někteří přizpůsobili a jiní zůstali stranou. Někde daleko za ním zůstaly vzpomínky na romantickou symfilosofii, na nekonečno poezie, na hřímavého Dionýsia Zagrea přicházejícího se svými rozmary a libůstkami do přehledné, plánující a kalkulovatelné apollinské duše moderny, na siderického romantického nadčlověka, který se měl zrodit z myšlení poezie, aby vybásnil novou společnost vzájemné komunikace, na magický idealismus světa modrých květů. Jsou uloženy ve skladu jiných utopí, označeny a katalogizovány, pečlivě umrtveny konzervačními prostředky moderní vědy. Jen tu a tam si je ještě někdo připomene, a je to tak dobře – dějiny musí vždy zůstat neúplné.

[I]
Dějiny láskyplné
a moudré

1. Člověk osedlaný časem

Což nejsou dějiny samostatné, svéprávné, vpravdě nekonečně láskyplné a moudré, ptá se Novalis v *Křesťanstvu čili Evropě*, a činí tak na prahu století, jež vpustilo do Evropy moderní nelaskavé časy. V dějinách evropské kultury a vzdělanosti se objevují různá, někdy kratší, jindy déle trvající údobí, která pro ni znamenala prahové prožitky zvratu, změny, nové orientace a jiného sebezpočopení. Poté, co jimi prošla, nebyla Evropa již nikdy taková, jako předtím. Jejich účinky jsou nevratné především proto, že vyvolávají změnu v myšlení, avšak ne snad ve smyslu pouhého nového názoru na svět, přírodu, společnost nebo individuum, ale ve smyslu změny typu racionality.

Mění-li se typy racionality, zpravidla se rovněž střídají základní modelová určení, jejichž prostřednictvím probíhá epochální seberozumění a sebeidentifikace. S typem racionality se střídají i epochy, a nejenom v tom spočívají dostatečně vážné důvody toho, abychom mohli taková údobí změny nazývat epochálními údobími.

Německá kultura, zejména literatura, básnictví a filosofie, prošla jedním takovým typicky epochálním obdobím mezi lety 1770 až 1830. Toto časování platí přibližně, lze je dál různě specifikovat podle bodů nebo událostí, jež do něj spadají a jež budeme s různou motivací považovat za rozhodující. Přesná datace ale není v tomto případě důležitá, mnohem zásadnější funkci má obsahové vymezení této etapy a zjištění jejich mnohostranných kulturnědějinných významů. Německá literatura a filosofie prožila ve zmiňovaném období konjunkturu, pro niž sotva nalezneme analogii. Toto vzepětí uměleckých a vzdělanostních potencií se označuje termínem romantika. Širší časové určení romantiky zde užívám proto, že do něj spadají životní data většiny jejich nejvýznamnějších představitelů;

Friedricha Schlegela (1772–1829), Friedricha von Hardenberga (Novalise; 1772–1801), Heinricha von Kleista (1777–1811), Ludwiga Tiecka (1773–1853), Achima von Arnima (1781–1831), E. T. A. Hoffmanna (1776–1822), Clemense Brentana (1778–1842), Jeana Paula (1763–1825), Friedricha Hölderlina (1770–1843), Adalberta von Chamissa (1781–1838) či Josepha von Eichendorffa (1788–1857), mají-li být uvedena alespoň nejznámější jména. Právě tak přinesla tato doba největší výkony německé filosofie, zejména transcendentální idealismus Immanuela Kanta (1724–1804) a velké systémy německého idealismu v dílech Johanna Gottlieba Fichta (1762–1814) a Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854), bez nichž by romantika byla nemyslitelná.

V užším pojetí, jež se vztahuje k vlastním počátkům romantiky, se očitáme až v devadesátých letech 18. století, kdy vznikly hlavní poetologické spisy a filosofické fragmenty Fr. Schlegela a Novalise, které určují teoretickou základnu romantického myšlení. Vedle nich spadají do téže doby rané, poetikou hnutí *Sturm und Drang* ještě výrazně ovlivněné literární texty, romány a dramata, bezprostředně ohlašující odklon od uceleného, na myšlence všeobsažné jednoty a řádu založeného literárního a filosofického obrazu světa reprezentovaného výmarskou klasikou Goethova a Schillerova ražení, k imaginativní, fantaskní, alegorickými a sebereflexivními prvky rozrušené, lehce manýristické poetice. Mezi nimi vynikají díla L. Tiecka *Der blonde Eckbert* (1796), román *Franz Sternbalds Wanderungen* (1798) i jeho drama *Karl von Berneck* (1793–1797). Pro těchto několik málo let na přelomu 18. a 19. století se ve vnitřním časování romantiky vžilo označení raná romantika, jež představuje z hlediska literární teorie, poetologie a filosofie nejzajímavější a současně nejobtížnější etapu v hermeneutice celé romantické změny.

Především v krátké, ale nesmírně vlivné etapě rané romantiky¹ znovuožila a v romantickém duchu se transformovala osvěcenská tradice sdružování vzdělanců, umělců, literátů, básníků a filosofů do

¹ Většinou datované léty 1796–1801 s tím, že do let 1789–1800 spadá vlastní konstituce romantické literatury. Romantika se dále často člení na střední (přibližně 1805–1822; počátek je dán ustavením heidelberského romantického kruhu, konec je totožný s úmrtím E. T. A. Hoffmanna a rozpadem berlínského

spolků, které se označují jako romantické kruhy. Zatímco pro osvícence bylo charakteristické politické zaměření těchto v mnoha případech tajných sdružení, romantika vtiskla svým kruhům literární, esteticko-literární a filosofický ráz.² Konečný účel tohoto seskupování intelektuálních špiček tehdejší společnosti zůstal v zásadě neměnný a vždy splýval s pedagogickými záměry na výchovu lidstva k novému myšlení. Důležité a rozhodující rozdíl se ale týká volebných prostředků domněle nezbytné výchovy lidského pokolení a základních představ o tom, čím by mělo být nové myšlení nové.

Teoreticky zdůvodnil charakter a cíl romantického sdružování Friedrich E. D. Schleiermacher (1768–1834) ve svém fragmentu *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* z roku 1799. Romantická družnost (*Geselligkeit*) měla být způsobem komunikace, svobodným, nevynuceným, autonomním a s žádným vnějším účelem nespojeným či nepodmíněným soužitím romantiků ve společenství, které bylo jednak opakem pozvolna se atomizující společnosti rozvíjející se moderny, jednak vzorem nové svobodné jednotné společnosti, jejíž obecně humanistické parametry mělo zabezpečovat umění.

Raná romantika stavěla tímto konceptem družnosti proti sobě dva nesmiřitelné aspekty doby: prudce vzrůstající komplexitu rodícího se moderního světa a utopii uměním sjednocované pospolitosti rovnosti, světoobčanství a sociální nedeterminovanosti. Mezi radikálně novými prvky, které tím ovšem vnesla do soudobých kontextů, je zapotřebí vyzdvihnout integraci žen do raně romantických kroužků, a co je pro Německo zcela nepominutelné, zapojení Židů, jímž se, byť krátkodobě, prolomilo dřívější osvícenské i pozdější silně antisemitské pochopení německé družnosti. V tomto ohledu vynikl zvláště

kruhu) a pozdní (přibližně 20. až 30. léta 19. století). Pozdní romantika se však již vnitřně štěpí do mnoha vzájemně mnohdy neslučitelných uměleckých, literárních, filosoficko-mystických, náboženských a politických proudů.

² Touto orientací měla zvláště raná romantika blíž k renesančním profánním „bratrstvům“, v nichž se sdružovali lidé původně veřejně činní, kteří nyní hledali klid a ústraní vhodné pro literární a filosofickou tvorbu. Jedním z největších propagátorů těchto bratrstev byl Francesco Petrarca, který přišel s myšlenkou mnišské klauzury pro profánní meditaci, tj. odloučení od světa bez náboženského důvodu. V Itálii 15. a 16. století bylo pak vytváření jakýchsi sekulárních „akademických kroužků“ vcelku běžným jevem.

tzv. berlínský romantický kruh, spadající do doby střední romantiky, jenž měl vlastně podobu salónu vedeného dvěma židovskými ženami, Rahel Levinovou a Henriette Herzovou. Zřetelné analogie měl berlínský salón s nejvýznamnějším raně romantickým sdružením, jenským kruhem, v jehož prostředí byly vystaveny teoretické pilíře mostu, vedoucího z pozdně novověké, osvícenské Evropy do evropské moderny.

Do jenského kruhu, jehož časové vymezení sice nepatrně variuje, avšak jehož největší rozkvět lze klást do let 1797–1801, náleželi po různou dobu a s odlišnou mírou aktivního zapojení August Wilhelm Schlegel (1767–1845), starší bratr Fr. Schlegela, L. Tieck, F. W. J. Schelling, Novalis, svým způsobem F. E. D. Schleiermacher, a dále přírodovědci Johann Wilhelm Ritter (1776–1810) a Henrik Steffens (1773–1845), původem Nor. Nepřehlédnutelnou roli v jenském kruhu sehrály dvě ženy: spisovatelka Dorothea Voitová (1763–1839), která roku 1797 opustila svého muže a děti, aby mohla žít s Fr. Schlegelem, a tím ho inspirovala k vyjádření konceptu romantické lásky v románu *Lucinde* (1799), a Caroline Böhmerová (1763–1809), publicistka a revolucionářka, která byla za svou politickou angažovanost roku 1793 dokonce uvězněna, avšak po intervenci A. W. Schlegela opět osvobozena. Ve svobodomyšlnosti C. Böhmerové, kterou její doba chápala spíš jako volnost mravů, vidělo mnoho interpretů jednu z hlavních příčin brzkého ztroskotání jenského kruhu. Přátelské vztahy mezi jeho představiteli zřejmě narušilo, že se Böhmerová provdala za svého zachránce, avšak již o tři roky později ho opustila kvůli Schellingovi, s nímž uzavřela sňatek roku 1803.

Seskupování romantiků pokračovalo i nadále, například v heidelberském kruhu (Brentano, von Arnim, Brentanova manželka Sophie Mereauová [1770–1806], Karoline von Günderode [1780–1806], Eichendorff, Görres a významný klasický filolog, znalec mytologií Friedrich Creuzer [1771–1858]), ve známém berlínském spolku *Serapion* (Chamisso, Friedrich de la Motte Fouqué ad.) či méně významném švábském tübingském sdružení romantických básníků (Ludwig Uhland [1787–1862], Justinus Kerner [1786–1862] ad.). Nikdy v dějinách romantiky se však již nezopakoval tvůrčí entuziasmus raně romantického jenského kruhu s jeho vírem nových koncepcí poezie, literatury, filosofie, pohledů na společnost, náboženství a estetických teorií.

Časová určení a vnitřní fázování romantiky mají ale pouze pomocný význam a nic neříkají o romantickém sebepochopení v čase ani o odlišnostech v kladení důrazů v jednotlivých romantických kruzích. Druhotný význam časových údajů dokládá i to, jak se různé pohledy jednotlivých interpretů této krátké epochy německých kulturních dějin. Počátek romantického hnutí bývá někdy spojován s navázáním přátelství mezi Fr. Schlegelem a Novalisem, jež se datuje rokem 1792, jindy se za jeho podnět považuje Francouzská revoluce, a naopak o konci romantiky lze číst například u H. Heina, který tvrdil, že rok 1821, jenž je rokem vydání podvržené práce *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, byl již dobou „krátce po pádu Schlegelů“.³

Zarámování německé romantiky léty 1770 až 1830, k němuž se zde přikláním, má ale svoje vlastní důvody, které vyložil historik a filosof dějin Reinhart Koselleck.⁴ V kontextu, jenž se nevztahuje bezprostředně k romantice, ale k pojmu revoluce a jeho transhistorickému užití, označil Koselleck toto údobí metaforou „sedlová doba“ (*Sattelzeit*). Bez zřetele k dalším možným významům této metafory, které se pojí na filosofii dějin, ji lze interpretovat pomocí jiného opisu: je to doba, kterou si osedlal čas.

Na přelomu 18. a 19. století se čas stává pánem společenského dění v nejširším smyslu slova, proniká hospodářskými, politickými, řídicími a správnými strukturami společnosti, spouští v ní dynamiku, která převádí celé tehdejší sociální a kulturní prostředí na práh „současnosti“, tzn. nového či nejnovějšího času. Čas přestává být pouze vnější formou, v níž se odehrávají příběhy a události, ale sám získává dějinnou kvalitu, stává se silou schopnou dynamizovat samotné dějiny. Všechno dění je odkázané na čas, ne však proto, že se odevíjí v čase, ale protože se vůbec může udát prostřednictvím času.

³ Srov. H. Heine, *Die romantische Schule*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 5, *Über Deutschland 1831–1856*, Berlin 1951, s. 61 (Die Opposition gegen Goethe beginnt eigentlich mit dem Erscheinen der sogenannten falschen *Wanderjahre*, welche unter dem Titel „*Wilhelm Meisters Wanderjahre*“ im Jahre 1821, also bald nach dem Untergang der Schlegel, /.../ herauskamen.)

⁴ K dalšímu srov. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik der geschichtlichen Zeiten*, Frankfurt a. M. 1979, zejm. s. 67–86, 107–129, 260–277, 300–375; týž, *Kritik und Krise. Studien zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt a. M. 1975.

Rozhodující událostí, která podmínila každé další vnímání dějin jejich prvotním zčasováním, byla Francouzská revoluce 1789. Byla tak chápána již dobově a ani ve zpětném ohledu není její význam zpochybnitelný. „Čas‘pronikl všemi záhyby jazyka a nejpozději od Francouzské revoluce zabarvil celý politický a sociální slovník. Od té doby neexistuje nějaký ústřední pojem politické teorie nebo sociálních programů, který by neobsahoval časový koeficient změny, bez kterého nelze nic poznat, nic myslet nebo argumentovat, aniž by pojmy neztratily svou přitažlivost a sílu. Čas sám se stal všestranně využitelným prostředkem legitimace. Speciální legitimační pojmy nebyly bez časové perspektivy nadále možné,“⁵ tak Koselleck popisuje celkovou souvislost zčasování dějin.

Myšlenka, že dějiny jsou rovněž dějinami času, a to zcela konkrétního našeho, současného času, sice směřuje ke zčasování dějin, avšak neobejde se bez kritérií, podle nichž by byla taková změna v chápání dějin vůbec vymežitelná. Již I. Kant kritizoval pojetí času, v němž se odehrávají události podle předem daného božího plánu, jako teologický providencialismus, a domníval se, že dějiny se nemají řídit podle chronologie, ale chronologie má podléhat dějinám.⁶ Pozdní osvícenství, které prosvítá Kantovou formulací, směřovalo celou diskusi o teorii dějepiscectví (a tím o uchopení problému dějin) k času a jemu imanentním kritériím, podle nichž se řídí zčasování dějin. Současně s tímto rozhodujícím metodologickým podnětem lze objevit v Kantově myšlence první z těchto kritérií: nový svět, jenž vzniká v čase nynějšího dění, má být již podle Kanta interpretován jako svět nové doby, nového věku, čili sekulárně, a to v obojím smyslu – doslovném, kdy nový svět nadchází s novým stoletím (*saeculum*, *Jahrhundert*), a přeneseném, kdy je tento svět produktem lidských a lidmi jako rozumovými svobodnými bytostmi utvářených dějin, nikoli božské prozřetelnosti.

Genius saeculi, říká Koselleck, je v tomto smyslu předchůdcem pojmu duch doby (*Zeitgeist*), protože staletí začínají platit jako časové pojmy dějinných zkušeností člověka a jako prostředí, v němž probíhá

⁵ Srov. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, s. 339.

⁶ Srov. I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in *týž*, Werke, Bd. VI, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1964, s. 503.

reflexe času. Už je nelze spojovat s pouhým chronologickým počítáním věků, které vystupují jako specifická, pomocná forma členění času. Myšlení nového věku a s ním nastávajícího nového světa se plně oproštuje od prostého schematického letopočtu a začíná pracovat s ideami jedinečnosti, nezaměnitelnosti, neopakovatelnosti událostí, jejichž prostřednictvím se věky nejen vzájemně odlišují, ale, a to je mnohem závažnější, také rozvíjejí. Tak již současníci chápali „věk osvětenství“, který byl třeba ve Voltairových očích plně odlišný od věku Ludvíka XIV., ale zároveň se rozvinul k těm danostem, jež jsou vlastní zase již jen současnému, „novému“ věku. Nahrazování temporálního významu specifickými epochálními obsahy se hluboce usadilo v naší jazykové tradici: dodnes mluvíme o „století páry“, o „věku industrializace“ nebo, jde-li o současnost, o „věku globalizace“, a dáváme tím najevo, jak chápeme jejich jedinečnost.

S geniem saeculi tak přichází také založení a zdůvodnění představy o rozvoji, o vývoji (*Entwicklung*), pojmu, na který čekala nesmírná kariéra: nový svět nového věku se neuskutečňuje ihned v celém svém tvaru, ale vyvíjí se a dotváří podle toho, co bylo obsaženo již zárodečně v uplynulých epochách. Pojem vývoje dál proměňuje dějiny, jež se začínají vykládat reflexivně podle probíhajících procesů, které samy získávají vlastní časovou strukturu.

Druhé kritérium zčasování dějin souvisí právě s průlomem myšlenky pokroku do pojetí dějin. Jeho kořenem je běžná zkušenost, jež dokládá, že různé události či příběhy se odehrávají nesočasně, tzn. ve svém vlastním a nezaměnitelném čase, ačkoli chronologicky spadají do současných dějin. Zejména příběhy jednotlivých lidských kultur, s nimiž se expanzionistická novověká Evropa začala seznamovat v historicky nebývalém měřítku, jako by dokládaly vzájemnou nesočasnost lidstva žijícího v jedněch jediných „světových dějinách“. Již pro osvětenství bylo porovnávání civilizační úrovně jednotlivých národů a kultur oblíbeným učeneckým koníčkem. Synchronní kulturní komparace produkovala diachronní uspořádání kultur podle hlediska „vyspělosti“ a dávala Evropě, zejména jejím politicko-mocensky zainteresovaným kruhům, ale právě tak intelektuálům, církevně misionářským oddílům, obchodníkům etc., nové možnosti práce s časem. Protože se sama postavila na vrchol pyramidy domnělého civilizačního vývoje, byly pro ni cesty k jiným kulturám cestami do vlastní

„barbarské“ minulosti. V myšlenke pokroku našla Evropa stroj času, v nesoučasnosti dějin pak snadnou možnost, jak se mohl stát vyspělý pokrokový Evropan bohem pro všechny Ne-evropany. Nesoučasnost současných dějin dělá z člověka boha pro jiného člověka, a stačí k tomu pouhá komparace vedená z určitého hlediska; řečeno slovy F. Bacona, *per status comparationis*, který nutí k dvojímu – vyspělou a pokrokovou Evropu, jež je mírou světových dějin, k trvalému zrychlování svého civilizačního růstu, zaostalé a tudíž méněcenné kultury (ale rovněž jednotlivá etnika, státy, světadíly, či dokonce společenské třídy, vrstvy a stavy uvnitř evropských zemí, jednotlivá umění nebo vědní obory apod.) k dohánění a předhánění svého boha pokroku ztělesněného v evropanství.

Empiricky zjišťovaná nesoučasnost dějin ve světových dějinách se převádí do různých teoretických koncepcí, jež zpravidla předpokládají obecným dějinám imanentní časové rytmy. V nich se formují jedinečné podmínky vzniku historických jevů, které se pak pod tlakem času a dějinného urychlení uskutečňují v současných dějinách. Kolem roku 1800 strukturují už imperativy „zrychlit“, „dohnat“, „předehnat“ obecný časový rytmus nesoučasnosti současných dějin a „pokrok“ se mění v singulární pojem. Všechny dějiny, každý časový bod, trvání nebo jen prostá lhůta, jíž je doba lidského života, se dají (a musí) pojmout a vyložit universálně podle jednoho jediného systematizujícího prvku, podle pokroku. Raná romantika je jedním z prvních svědků toho, jak se pokrok začíná zmocňovat rovněž sociálních, politických a kulturních změn.

Třetí kritérium spočívá ve zjištění, že každá výpověď o dějinách je kontextuálně vázaná. Dějiny si vzájemně předkládáme ve větách zásadně určovaných subjektivní historickou perspektivou. Také toto kritérium souvisí se zčasováním dějin a prosazením hlediska pokroku. Na sklonku 18. století již plně působilo přesvědčení, že perspektiva nemá v dějinách pouze prostorovou, ale zejména časovou dimenzi, protože v ní se určuje druh historické zkušenosti. Zčasování dějin tím dostává novou kvalitu – stává se teoreticky uchopitelným zdrojem historické zkušenosti a umožňuje nově chápat i interpretovat minulost. S dílčí, nepatrnou změnou perspektivy najednou vyvstávají dříve neviděné nebo přehlížené události, okolnosti, souvislosti, jež vedly k historicky důležitým následkům, a ty se zase mohly

stát teprve nyní zřetelnými příčinami dalších účinků. Myšlenka pokroku, takto vnášená do dějin, má sice jinou formu, nevede ale opět k ničemu jinému, než že se dějiny účinků odhalované na základě perspektivismu stávají součástí konceptu „obecných dějin“ a že jednotlivé dějinné události mohou měnit identitu podle změny časového perspektivistického soudu historika. Zčasovění dějin tak zasahuje nejen současnost, ale má podobu pružného proměňování minulosti závislého na dnešní, aktuální perspektivě. „Nový věk“, nová doba osedlaná časem dostává do ruky možnost, jak dát celé minulosti kvalitu obecných dějin a umístit se na jejich vrchol. Bezprostřední souvislost mezi historickou analýzou minulosti a diagnózou nové doby pak také odůvodňuje soustavné přepisování dějin, jejich perspektivistické zpřesňování, jež se vedle záštity současnosti stává i podporou stále určitějších očekávání od budoucnosti.

Progressivní zčasovění dějin, myšlenka urychlování spolu se soustavným pokrokem v obecných dějinách uvedly do života další představu, jež má pro evropskou modernu osudový význam. Podle této představy lze celou novou epochu charakterizovat jako přechodovou fázi, jako průchod určitou etapou, jež sama o sobě, protože není ani počátkem, ani koncem, nepřináší nic vyjma svého historického úkolu – být transverzálou k budoucímu štěstí a dokonalosti. Toto epochální vědomí přechodovosti je další, čtvrté kritérium moderního zčasovění dějin.

Podle Kosellecka se vědomí času jako přechodné fáze utvářelo rozdílně v Německu a ve Francii. Tam bylo původně podmíněno bezprostřední zkušeností s revolucí 1789, jež zpočátku vystupovala jako naprostý počátek nové éry lidstva, než se v této představě zhroutila sama do sebe. Německá recepce Francouzské revoluce postrádala tuto bezprostřednost, kterou jí ale plně vynahradil rok 1815 s nezdařeným pokusem o restauraci politické situace před rokem 1792. Pocit, že „všechno je v pohybu“ a doba ztratila jakoukoli oporu, se nevyhrocoval pouze politicky, ale rovněž a snad ještě silněji industriálními modernizačními procesy. Nestálost současnosti se projevovala v očekávání naprosté odlišnosti budoucnostních charakteristik a v předpokladu radikální změny v rytmu a rychlosti časového prožitku. Vše bude zcela jiné, a jinakost jako rozdíl v kvalitě budoucího od stávajícího a minulého nastane závisle na míře dosahovaného urychlení,

s nímž lidstvo dokáže projít přechodovou fází přítomnosti. Když Wilhelm von Humboldt charakterizoval 18. století, popsal je jako „naši dobu“, která se současníkům samým jevila pouze jako „perioda, jež právě pomíjí a převádí nás do periody nové, neméně odlišné“.⁷

Proměna přítomnosti v transverzálu ale znamená, že se přítomné musí přizpůsobit a podřídit budoucnosti, ať již její obraz probouzí naděje nebo strach. Příamá vazba přítomnosti na budoucnost zásadně znevažuje přítomnost, jež pozbývá význam sama o sobě, nemá autonomii ani hodnotu, mění se ze všeho nejvíc v pomyslnou uličku hanby, kterou se musí proběhnout co nejrychleji. Brzy se k tomu začíná také dodávat, že bez ohledu na případné ztráty. S odkázaností času na budoucnost se každá epocha nutně změní v epochu oběti; přítomnost je nejen možné, ale z hlediska vyšších humanistických a dějinných cílů také nutné obětovat budoucnosti. V přednáškách o filosofii dějin, které konal roku 1828, krátce před svou smrtí, na vídeňské univerzitě, Fr. Schlegel řekl, že ještě nikdy nebyla žádná doba tak silně a blízce, tak vylučně a všeobecně odkázaná na budoucnost, jako jeho současnost.⁸

Pro ranou romantiku se moderní důraz na budoucnost stal jedním z nejcitlivějších bodů. Když pokrok spolu s historickým vědomím proměňují různorodé lidské dějiny v ojedinělý proces světových dějin, když minulost pozbývá svou providenční a exemplární roli pro přítomnost a společně splývají v jedinou epochu, periodu, éru či lhůtu, kterou charakterizuje pouze její průběžnost a přechodovost, a proto neznamená víc než práh, jenž se prostě překročí, začíná se romantický vztah k budoucnosti měnit. Prostřednictvím jiného, sobě vlastního vztahu k budoucímu se také německá romantika vyděluje jako zvláštní epocha z dobového určení, získává svou nezaměnitelnou charakteristiku a rozvíjí sobě přiměřený typ myšlení, jenž s opuštěním romantického poměru k časovým určením také sám zaniká.

Naproti předchozímu, spíše osvíceneckému pochopení je romantický vztah k budoucnosti zdrženlivější, živený už jakoby vědomím

⁷ W. v. Humboldt, *Das achtzehnte Jahrhundert*, Braunschweig 1796.

⁸ *Philosophie der Geschichte. In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe (KA), hrsg. von E. Behler – J.-J. Anstett – H. Eichner, 35 Bde., Paderborn 1958 an., sv. 9, s. 417.

nenaplněného osvícenství, toho osvícenství, které začíná samo svými formami sebenaplnění zamezovat důvěře v osvícenství. Ani pro hnutí *Sturm und Drang* ještě budoucnost podstatnou roli nehraje; pro Goetha je sotva něčím, čemu by měla patřit zvláštní pozornost. Goethe a další představitelé výmarské klasiky byli ještě ovlivněni zkušeností, že proměny a přeměny ve společnosti a kultuře neznamenaají samy sebou otevření nové budoucnosti. Transformace, k nimž bezesporu dochází, či dokonce revoluce, které se udávají s tak osudovým průběhem, jaký vyznačuje Francouzskou revoluci, opět odeznívají a zanechávají za sebou nezměněné a mnohdy i nedotčené struktury života, to, čemu jazyk moderní sebejisté společnosti začíná říkat civilizační principy.

Jim, těmto principům, začala být s připoutáním přítomnosti k ideální budoucnosti přisuzována trvalost a věčnost, která dříve patřila pouze božskému. A byli to právě němečtí raní romantikové, kteří pochopili, že mohou vyžadovat společenskou změnu a s ní otevření nové budoucnosti, až se obrátí přes všechno revoluční, sociální, politické a vůbec časné zpátky k božskému. Romantikové přestávají být vyrovnaní a klidní před budoucností, nerozumí jí jako něčemu nevyhnutelně nadcházejícímu, danému železným zákonem obecných dějin. Jsou našimi přímými předchůdci v tom, že si činí starost o budoucí, jež už dávno není samozřejmé a jehož se nelze zbavit pouze tím, že se mu obětuje přítomnost. Romantikové ztrácejí tu samozřejmou vyrovnanost, která dosud vyplývala z vědomí, že evropská civilizace je dědicem velkolepé, výlučné a universálně ospravedlňující minulosti, jež nemůže vést jinam než k budoucnosti, jejíž jínakost spočívá v její dokonalosti. Ocítají se v situaci, jež v nich probouzí nelibost, neklid a nevolnost, ale současně s tím je rovněž ujišťuje o správnosti kroku, pro nějž se nakonec rozhodli. Aby znovu získali klid, musí sáhnout dál než pouze k civilizačním principům v té podobě, v níž se rodí ve zčasovělých dějinách. Právě během jenského období se německá romantika pokusila sáhnout k dědictví celé minulosti Západu a našla je opřené o to, co počínáje novověkem a zvláště s rozvojem moderny nejrychleji ztrácelo kulturní relevanci – o náboženství. Z určitého hlediska je jenská romantika poslední pokus o zasazení náboženství do dějin moderní doby, pokus, který zpočátku není restaurativní, apologetický ani klerikální, ale cílený tak, aby

zabránil proměně zčasovělých světových dějin v permanentní hrdelní soud nad současným světem, konaný ve jménu budoucnosti.

Páté kritérium, rovněž související s přenosem důrazu na budoucnost, tkví v předpokladu, že lidské možnosti poznání časových dimenzí minulosti, přítomnosti a budoucnosti jsou radikálně omezené vzhledem ke zčasovění dějin, jež tyto dimenze neustále nově přesouvá. Nejen žitá přítomnost ztrácí svou hodnotu, ale také přítomně dosahované poznání se jeví stále pochybnější a bezpodstatnější. Až do poloviny 18. století se dějepisectví přednostně věnovalo současným událostem a jejich zaznamenávání. Ačkoli si historikové uvědomovali rizika, plynoucí z možného politického, náboženského nebo morálního požadavku na (auto-)cenzorskou úpravu historických dějů, přesto bylo podání současných dějin metodicky a didakticky nejpracovanější a nejpěstovanější součástí historiografie. Na konci téhož století se situace opět výrazně změnila. Námitky proti současnému dějepisectví se netýkaly případného ovlivňování historiků nebo vlivu cenzury, ale vycházely z nové zkušenosti s časovým prožitkem, se strukturováním zčasověných dějin, které nadále nemohly být zaznamenávány jako anály, nýbrž vyžadovaly systematické zpracování. Z tohoto podnětu vyrůstaly snahy o nové světové dějiny, jež předpokládaly přechod na novou úroveň historické abstrakce, schopnou kompenzovat ztrátu dosavadní bezprostřednosti v líčení dějin, vznik nových teorií dějin a filosofii dějin, které by poskytovaly kategorie umožňující vyjadřovat dějinné události v universálních, běžnou zkušenost přesahujících souvislostech. Každodenních událostí, žitých dějin lidské bezprostřednosti se zmocnila žurnalistika, popisující provizorium přítomnosti, samotné dějiny přerostly do dějin stále se zrychlujícího vývoje lidstva.

Jenská romantika se tak formovala v době již osedlané časem. Zkušenost historického urychlování nesoucího proces změn se běžně promítá i do raně romantické rétoriky. V *Řeči o mytologii*, jednom z ústředních metodologických textů Fr. Schlegela, zaznělo roku 1800: „A proto již, ve jménu světla a života, dále neotálejme, ale každý podle svého smyslu urychlujme velký rozvoj, k němuž jsme povoláni. Buďte hodni velikosti doby a Váš pohled pronikne mlhou; před Vámi se vyjasní. Všechno myšlení je božským předvídaním, avšak člověk si teprve začíná uvědomovat svou divinační sílu. Jak ne-

smírně se ještě bude moci rozšiřovat – a právě nyní. Zdá se mi, že ten, kdo pochopí tuto dobu, to znamená onen velký proces všeobecného omládnutí, ony principy věčné revoluce, také úspěšně porozumí půlům lidstva a svým vědáním pozná jak konání prvních lidí, tak také charakter zlatého věku, jenž ještě nadejde.⁴⁹

Míru intelektuálního předstihu, s nímž německá romantika vystihla myšlení doby, ilustruje srovnání s Victorem Hugem, jenž o půl století později v politickém provolání *Napoléon le Petit* (1852) sděluje cosi, co jenský kruh promýšlel zjevně důkladněji:

„Neupadněme do obvyklého podivínství a neproklínejme a nehahnobme věk, ve kterém žijeme. Erasmus nazval šestnácté století ‚výkalem dob‘, *fex temporum*; Bossuet prohlásil sedmnácté století za ‚špatnou a malou dobu‘; Rousseau poskvrnil osmnácté století slovy: ‚tato velká hniloba, ve které žijeme‘. Potomstvo nedalo těmto znamenitým duchům za pravdu. Řeklo Erasmovi: šestnácté století je veliké; řekl Bossuetovi: sedmnácté století je veliké; řekl Rousseauovi: osmnácté století je veliké. Ale my, lidé devatenáctého věku, my to můžeme říci, devatenácté století není hnojištěm. Ať je přítomná chvíle sebevíc zahanbující, ať nám vrtkavost událostí zasazuje jakékoli rány, ať je zdánlivé odpadlictví anebo přechodná otupělost duchů sebevětší, nikdo z nás demokratů nepopře tuto velkolepou epochu, ve které žijeme, mužný věk lidstva.“¹⁰

Zatímco Hugo je již jen politicky patetický, a proto slepý, Schlegel ještě okouzluje svou čirou, nezáměrnou naivitou. V jeho metaforách opisujících zrod nového vědomí revolučního času, vědomí přelomu a průlomu, krystalizovala raná romantika, která si uměla všímat věcí, pěstovala svůj společenský postřeh a dokázala formulovat svůj cíl. Byla vzrušená, plná nadějí, nervní, uprostřed všeho urychlování očekávala novou epifanii poezie, jež by se stala poezií vší poezie, svíralo ji sociální prostředí, v němž se romantikové sice dobře orientovali, když dokázali pracovat jako velmi konformní úředníci například v durynských solivarech, ale přesto je umělo roztrpčít, pohybovali se v jazykovém prostředí, do něž v krátkém období kolem roku 1800

⁹ Fr. Schlegel, *Řeč o mytologii*. Viz Textová příloha.

¹⁰ Cit. dle *Pět romantických siluet. Poezie francouzského romantismu*, Praha 1981, s. 76–77 (překlad František Mikeš).

proniklo více než sto novotvarů obsahujících slovo čas.¹¹ Zdá se, jako by měla při svém vzniku všechny předpoklady stát se anarchistickým hnutím společenských rebelů, subkulturou sociálně vytěsněných outsiderů, podhoubím revolty, jež by z uměleckých kruhů přesáhla i do dalších společenských vrstev. Že se takovým hnutím nikdy nestala, bylo zásluhou cílů a účelů, které pro sebe zformulovala, a prostředků, které zvolila.

Schlegelovy sedmimílové boty, které si obul rozbřesk nové revoluční doby,¹² ale romantice dlouho nevydržely, nehledě na to, že mnozí se jim vyhýbali již během prvotního Schlegelova či Novalisova nadšení. Wackenroder či Klingemann si záhy uvědomovali disciplinační důsledky, které podřízení doby času přinášelo pro každého jednotlivce. Také sama charakteristika romantické „nesrozumitelné“ ironické literatury a transcendentální poezie odporovala duchu stále se zrychlujícího pokroku, extenzivitě a bezmyšlenkovitosti počínající industriální moderny. Raně romantická poetika se začala obracet k pomalosti, k opakovanému a kritickému čtení, k meditativnímu přístupu k textu, pro nějž hledala a nacházela původní vzor v mytologiích a v sakrálních textech.

¹¹ Srov. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, s. 337. Autor uvádí, že podle Slovníku němčiny od bratří Grimmů se v této době objevilo víc než sto složenin typu Zeitabschnitt, -anschauung, -bewegung, -bildung, -gang, -geist atd. Nebývalé množství neologismů indikuje nesmírné dobové úsilí o kvalifikaci časové zkušenosti, kterou by bylo možné využít při diagnóze a případně i řízení prudkých společenských, politických a kulturních změn.

¹² Fr. Schlegel, *O nesrozumitelnosti*. Viz Textová příloha.

2. Estetická suverenita

Nová organizace času s výrazně disciplinačními účinky, dříve neznámá zkušenost s „nevratným kolem pokroku“, stále rychlejší sled společenských situací a proměny v charakteristikách sociálního života probouzely v lidech žijících na přelomu 18. a 19. století rovněž negativní emoce. V každé době je jakákoli změna orientace prvotně vnímána jako dezorientace, každý jiný žebříček hodnot jako rozklad hodnot a každá proměna v oblasti morálky jako rozmach amorálnosti. Tyto reakce se opakují s pozoruhodnou houževnatostí po celé evropské dějiny a zpravidla se v jejich rámci artikulují také obecnější postoje, popisující prožívané změny jako ohrožení nebo přímo ztrátu identity. Kde se začíná mluvit o ztrátě identity, je vlastně řeč o deficitech, které se musí nezbytně kompenzovat. Mnohé z toho, co se předestírá jako pokus o restauraci předchozího stavu, o návrat ke kořenům, o oživení tradic, o sestup *ad fontes*, nebo naopak jako revoluční hnutí za obnovu poměrů, není víc než kompenzační akt. Čím více neznámých vstupuje do dějinné hry, tím častěji se podnikají kompenzační kroky; čím více jiného, neznámého, odlišného, vymykajícího se zkušenosti, tím vyšší potřeba kompenzace.

Pochopíme-li zčasování dějin s jeho doprovodnými znaky jako určující dimenzi každé možné sebeidentifikace člověka západní a střední Evropy kolem roku 1800, pak vystane i raná romantika jako forma kompenzace, kterou s ostatními kompenzačními akty v dějinách evropské kultury spojuje fiktivní povaha jejích účinků. Jednostranné racionalizační procesy ve vědách (mechanická přírodověda), ve filosofii (rozkvět analytického racionalismu), v sociálně-politické a hospodářské sféře (technická modernizace, industrializace, narušení tradičních společenských vazeb spojené s počínající

sociální atomizací) kompenzuje raná romantika komplexní představou o nové jednotě. Romantická fikce jednoty, kladená proti počínajícímu rozkladu doposud jistých sociálních pozic a orientací, sahá po myšlence substanciální identity. Tu má vytvořit individuum a svět, příroda a dějiny, Já a vesmír, mikrokosmos a makrokosmos, makrokosmos a makroantropos. Romantická touha po nalezení celkové souvislosti, jež by se mohla stát závaznou a normativní pro sebeidentifikaci národa a jednotlivce, není projevem pochybné „vnitřní rozervanosti“ romantického ducha, ale ústřední součástí raně romantického kompenzačního projektu.

Zvláštnost a ojedinělost romantiky spočívá ale v tom, že její představa o jednotě je zásadně estetická. Prostředek sjednocení vidí v umění, v transcendentální poezii, která, sama pochopitelná vždy jen ve formě otevřeného, nekonečného procesu, zpětně zakládá nutnou diferenci mezi dosaženým pojmem básnictví a pouze momentálně dosažitelnou identitou. Právě tato diference mění romantiku v ambivalentní hnutí, jež si nejlépe rozumělo jako úsilí o celkovou jednotu a harmonii, avšak naplňovalo je neustálými vnitřními zvraty. Raná romantika nabídla novou suverenitu člověku překračujícímu práh moderny a znejistělému neznámému, které se před ním prostíralo. Estetická suverenita měla vytvořit individuum nové doby a kompenzační intence raně romantiky zprvu jednoznačně směřuje k problémům, jež se s novým estetickým sebevědomím pojí: k problému estetické revoluce a k možnosti jejího zprostředkování veřejnosti.

Jádro raně romantické estetické suverenity spočívá v pojmu nezaměnitelnosti: romantické umění, pochopeno jako básnictví, nelze převést do jiného, například filosofického, náboženského, politického nebo hospodářského diskursu, aniž by neztratilo svou specifickou poetičnost. Romantická poezie je výhradní a dává se romantikům jako jediná, zcela vylučná možnost, jak zaujmout odstup od ostatních společenských systémů a institucí a vytvářet tím prostor pro esteticky suverénní universální individuum.

Již roku 1795 napsal Fr. Schlegel v pojednání *O studiu řecké poezie*, že „okamžik dozrál pro estetickou revoluci“.¹³ Do roku 1800, kdy se

¹³ Srov. Fr. Schlegel, *Über das Studium der griechischen Poesie*, KA, sv. I, s. 269. Rozsáhlá studie (250 s.) byla napsána v roce 1795, avšak publikována až 1797.

jíž dokončuje romantický estetický model, se Schlegelovo pojetí estetické revoluce ještě výrazně proměnilo. Nyní, v prvopočátcích, jím rozuměl znovuoživení klasické řecké poezie, jejíž moderní nápodobu měla být vsazována do jednotného a vše sjednocujícího horizontu nejvyšší souvislosti. Už v této studii se sice vyjadřuje, jak potřebné by bylo přesáhnout současnost pomocí umění, chybí ale jasnější nástin způsobu, kterým by se tak mělo stát. Zřejmě je pouze tolik, že Schlegel nikdy neomezoval svůj pojem revoluce na změnu politických vztahů, od níž spíše neočekával nic pozitivního vzhledem k sebeurčení individua, ale formuloval ho z hlediska všestranného a v těchto prvních krocích k ustavení romantické teorie ještě principiálně neuzavřeného rozšiřování lidských možností. Cestou k němu je vzdělání, ne však herderovsky koncipované osvícenské vzdělávání lidského rodu, ale, jak Schlegel píše, přirozené vzdělání osob, jehož odpovídající výraz nacházel ve starém řeckém básnictví.

Toto stanovisko se ale poměrně rychle vyvíjelo. Ještě v témže roce se Fr. Schlegel přihlásil v pojednání *O hodnotě studia Řeků a Římanů* k myšlence celkového obratu v kulturněhistorické sféře a k revolucionizaci vzdělávání, když napsal: „Od náboženského, filosofického, estetického, morálního, politického vzdělání očekáváme reformaci či revoluci, jež povede k obnově lidstva, k jeho zušlechtnění, poněvadž pouze úplné vzdělání celého člověka je hodno toho jména.“¹⁴ Týž doklad Schlegelova vědomí estetického zvratu analogického revoluční změně v myšlení nacházíme ve Fragmentech uveřejněných v časopise *Athenaeum* v roce 1798: „Francouzská revoluce, Fichtovo *Vědosloví* a Goethův *Vilém Meister* jsou největší tendence tohoto věku. V kom probouzí toto složení nevoli, kdo nedokáže mít za důležitou jinou než hlomoznou a materiální revoluci, ten se dosud nepozvedl na vysokou úroveň dějin lidstva.“¹⁵

Schlegel jí dosáhl značné proslulosti, zejména proto, že v ní navrhl členění řecké poezie na objektivní a na zajímavou, které odpovídalo Schillerovu rozdělení básnictví na naivní a sentimentalistické, a rovněž nastínil základní rysy své charakteristiky romantické poezie.

¹⁴ Srov. Fr. Schlegel, *Vom Wert des Studiums der Griechen und Römer*, KA, sv. 1, s. 642.

¹⁵ *Athenäumsfragmente* 1798, KA, sv. 2, s. 198, (216), viz Textová příloha.

Pojem revoluce, přejatý z politického a historiografického kontextu, nemá význam celkové společenské změny ani k ní nevybízí. Jeho úkolem je uvádět do prostředí romantické reflektující niternosti, jež žije uměním a básnictvím a pro niž je svobodná umělecká individuální perspektiva totožná s „náboženským“, posvátně-nedotknutelným vyjádřením. Pro Schlegela je krásné umění jakoby řečí božstva a umělec může dostát svému poslání pouze tehdy, hovoří-li božskou řečí – má však naprostou svobodu v tom, jaký druh vyjádření zvolí.¹⁶ Estetický model, který zde Schlegel koncipoval, ho samozřejmě nutil k novému pohledu na současnou poezii, která vyžadovala nové zhodnocení v komplexnějším rámci revoluční estetické změny. Dosavadní podceňování moderní poezie a vyvyšování antických klasiků pojem poezie omezovalo, zatímco romantika hledala naopak v poezii prostředek, jenž by umožňoval nové poetické seberozumění, sebeidentifikaci, založenou na takovém pojetí poznání, kterému by bylo možné připisovat charakter jakoby náboženského zjevení a v němž by všechny představy o skutečnosti mohly platit za plnohodnotná subjektivní znázornění reality. Pojem umění a uměleckého díla byl z tohoto zřetele příliš široký, proto ho Schlegel začal překrývat pojmem poezie, právě tak jako pojem umělce pojmem básníka.

Původní snaha o vymezení estetické suverenity individua vyústila ve schlegelovské poetologii, zřejmě nejmarkantnější teoretické filosofické a literární koncepci rané romantiky, jejíž vodítko zformuloval Schlegel ve svých *Učednických létech filosofa*: „Všechny básníkovy obrazy jsou do písmene pravdivé; všechny naše počítky, pocity, vjemy jsou básnění.“¹⁷ Poetologie znamená pro romantiku totéž, co pro filosofii německého idealismu Kantův transcendentalismus přinášíjící celkovou revoluci ve způsobu myšlení, kterou opisuje metafora

¹⁶ Srov. *Über das Studium der griechischen Poesie*, KA, sv. 1, s. 320. Schlegel se sice roku 1797 od své studie distancoval a prohlásil ji za báseň v próze o objektivitě poezie, nadále ale trval na svém předpokladu, že to bude hodnota poezie, která svou nekonečností bude hrát hlavní roli v estetické revoluci. Srov. *Fragments z Lycea 1797*, (7). Viz Textová příloha.

¹⁷ *Philosophische Lehrjahre* III, 1798, KA, sv. 18, s. 146, č. 279 („Alle Bilder der Dichter sind buchstäblich wahr; alles unser Empfinden, Fühlen, Wahrnehmen ist ein Dichten.“)

o kopernikánském obratu. Kant a po něm Fichte se stali nejvýznamnějšími teoretiky obratu v teorii poznání, podle kterého se svět zkušenostních předmětů, zdánlivě předem daných lidskému vnímání, konstituuje jako svět subjektivně zprostředkovaných, i když konstantních fenoménů. Na to navazující romantická poetologie, jež se v tomto smyslu stává teorií estetické revoluce, formuluje své vlastní specifické postoje, v nichž lze vidět jak vědomé rozvíjení filosofie německého idealismu, tak snahu zabránit případné přílišné relativizaci imaginativního poetického podání světa, která by hrozila v případě plné eliminace pravidel názoru a poznání. Obé, transcendentální idealismus i plně estetizovaná raná romantika, pak sdílí další významný rys: rezignaci na filosofii dějin, na politický rozměr dějin a na možnost do dějin vstupovat.

První z určujících estetických postojů romantické poetologie splývá s uznáním absolutna jako vrcholné představy nekonečné jednoty a celistvosti, vůči níž se teprve může vyjevovat to, co je subjektivně relativní. Absolutno je pro počínající romantiku měřítkem umožňujícím nazření relativnosti; k absolutnu se vztahuje každá umělecká perspektiva, každé fragmentární básnické sdělení, jež se svým nekonečným přibližováním k němu samo podílí na jednotě a celku. Každý dílčí moment básnického výrazu otevírá básníkovi okamžitý vhled do nekonečna, do ideální fikce nedosažitelné jednoty. Výchozí prefigurace raně romantické poetologie tak pracuje s určující tezí o absolutní, nikdy nedosažitelné a všesjednocující totalitě, která se otevírá básnivému nazření ve fragmentární poetické imaginaci individuí. Odtud plyne značný důraz Schlegelovy teorie estetické revoluce na pojem individua, na plnost, úplnost a svobodné působení všech individuálních lidských sil, jež jediné mohou spojit dílčí perspektivu jednotlivců s vědomím vzájemné nedílnosti v absolutnu.

Druhý zásadní rys tvoří názor o určující roli reflexivity v básnictví. Všechno parciální uchopování, vnímání a vyjadřování skutečnosti, jež se odehrává se zřetelem na podmiňující imaginaci absolutna, celku a jednoty, chápe schlegelovská poetologie jako nutně vědomý reflektující akt. Umění je reflexe, vyžaduje si umění reflexe. Bez něho by později nemohla vzniknout koncepce transcendentální poezie, která zmocňuje básníka k tomu, aby ukazoval, že skutečnosti

vtiskuje své zákony lidský duch, jenž činí ze světa umělecké dílo.¹⁸ Umělecká řeč čili *vědomá* poezie je pro raně romantickou poetologii zásadní a v důsledku jediná možnost, jak nejen znázorňovat, ale přímo uskutečňovat estetizaci celkového vjemu vnitřního i vnějšího lidského světa. Posléze zaujme reflexivita spolu s ironií ústřední místo v celé romantické poetologické koncepci.

Spolu s těmito dvěma pojmy uzavírá konečnou triádu kritika, která tvoří třetí specifický moment Schlegelovy estetické „kopernikánské“ revoluce. Kritika ve smyslu literární kritiky náleží do Schlegelova projektu estetické suverenity a nové romantické identity proto, že navzdory rovnocennosti forem, v nichž se projevuje básnický duch individua, nelze přehlížet dějinnou vázanost a mnohdy podmíněnost všech jeho výrazů. Toto historickokontextuální hledisko obsahovalo již pojednání *O studiu řecké poezie*, které ale postrádalo nový, ve srovnání s klasickou antickou poezií širší pojem básnictví. V raně romantické poetologii se geneticky nejstarší forma rozšíření pojmu poezie týkala právě individuální perspektivy zakládající celkovou estetizaci poetického nazření. Individuální perspektiva a historický kontext, originalita a podmíněnost, tvorba uměleckého díla a jeho (kritická) recepce, to vše jsou prvky, které splývají v jeden stále se obnovující individuálně ojedinělý estetický náhled absolutna, v náhled, jehož obsahem je filosofické nazření a zprostředkující formou poezie. Kritizovaný literární text se stává otevřeným průzorem, jehož prostřednictvím a pod jehož specifickými vlivy vzniká v kritikovi jeho vlastní, nezaměnitelná imaginace nekonečné jednoty a celistvosti.

Prostřednictvím momentu kritiky se nejen dokončuje konstrukce estetické suverenity individua, ale současně a především se otevírá cesta ke konceptu transcendentální poezie. Ve fragmentu 117 z *Lycea* říká Schlegel: „Poezie může být kritizována pouze prostřednictvím poezie. Soud nad uměním, jenž sám není uměleckým dílem, nemá v říši umění oprávnění.“¹⁹ Umělecká kritika musí být schopna pře-

¹⁸ Viz Textová příloha, Fragment z *Athenaea* 168: „A která filosofie pak básníkovi zůstává? Tvořivá, taková, jež vychází ze svobody a z víry ve svobodu, a pak ukazuje, jak lidský duch dokáže všemu vtisknout svůj zákon, a jak je svět jeho uměleckým dílem.“

¹⁹ Viz Textová příloha.

sáhnout obsahový horizont, jehož líčením se dílo zabývá, až k původnímu principu jeho konstrukce, musí postřehnout jeho dynamičnost, s níž se podílí na sledu prefigurací nekonečné jedinství, na uchopování absolutna. V tom vidí Schlegel podstatu literární kritiky – že „svými domněnkami a tvrzeními přesahuje hranice viditelného díla. To musí každá kritika, protože každé dotyčné dílo, ať již jakéhokoli druhu, toho ví víc než říká, a víc toho chce, než ví. (...) Poetická kritika zdaleka nechce jen jako jakýsi zápis pouze sdělit, čeho se dílo vlastně týká, jaké je jeho místo ve světě a jaké by mělo být. (...) Básník či umělec chce naopak již jednou znázorněné znovu znázornit, již vytvořené vytvořit ještě jednou; tím dílo rozšíří, omládne, nově utvoří“.²⁰ Nyní k tomu kritika ještě nemá úplnou svobodu, ještě příliš ulpívá na látce básnictví, dodává Schlegel. Od ní se musí osvobodit, a toho dosáhne až na přelomu století v projektu transcendentální poezie, k němuž se propracovává za pomoci konceptů romantické ironie a nové mytologie.

²⁰ Fr. Schlegel, *Über Goethes Meister*, Erstdruck Athenäum, Berlin, 1. Bd., 2. Stück, 1798. In KA, sv. 2, s. 123–146, cit. s. 140–141. („...daß sie über die Grenzen des sichtbaren Werkes mit Vermutungen und Behauptungen hinausgeht. Das muß alle Kritik, weil jedes vortreffliche Werk, von welcher Art es auch sei, mehr weiß als es sagt, und mehr will als es weiß. [...] Jene poetische Kritik will gar nicht wie eine bloße Inschrift nur sagen, was die Sache eigentlich sei, wo sie in der Welt stehe und stehn solle [...] Der Dichter und Künstler hingegen wird die Darstellung von neuem darstellen, das schon Gebildete noch einmal bilden wollen; er wird das Werk ergänzen, verjüngern, neu gestalten.“)

3. Němectví, vlastenectví a romantický antisemitismus

V raně romantickém estetickém pojetí (sociální i přirozené) skutečnosti má výsadní postavení myšlenka středu, pojatého jako východisko či princip, od něž lze odvozovat a jímž lze zdůvodňovat všechno další. Pro transcendentální poezii měla původně funkci takového středu představa o nedosažitelném, nedohlédnutelném nekonečnu jako prazákladu, která umožňovala, aby se střed všeho vyjevoval všude, v každé básni, v každém uměleckém díle. Jiná je ale otázka, co může sloužit za takový střed, východisko a závazný princip pro reprezentanty transcendentální poezie, pro umělce a básníky, kteří ji tvoří. Ještě ve *Studiu řecké poezie* vymezuje Schlegel jako centrum nové estetiky nápodobu klasického řeckého vzoru, už tam ale s dodatkem, že by nové umění mělo být svobodnější a hlubší. V průběhu ustavování raně romantické poetologie ustupovala sama nápodoba antické estetiky do pozadí, úměrně tomu, jak se otupoval svár mezi takzvaně klasickým a moderním uměním, mezi nimiž nacházel sám Schlegel trvalou vnitřní souvislost. Mezi lety 1797–1800 vykrytalizoval odlišný, s příklonem k mytologizaci romantiky související pohled na takové ústředí nového básnictví a v něm obrozovaného nového člověka. Do popředí stále víc vystupovala myšlenka národa, němectví, až byl národní život nakonec prohlášen Schlegelovými slovy za „posvátnou formu“ lidství.

Nejen jenský kruh, ale celá romantika balancuje na pavučince mezi vlastenectvím a nacionalismem, láskou k vlasti a mocensko-politickým exkluzivismem, národním sebeuvědomováním a přesvědčením o vylučnosti Německa, za nímž teprve mohou následovat všechny další kultivované národy. Jakkoli se od roku 1808 (rok Schlegelovy

konverze ke katolicismu) dá mluvit o strukturálním posunu v politickém myšlení německé romantiky, který vrcholil ve zřetelném nábožensko-politickém konzervativismu a v reakcionářství, spojeném se silným nacionalismem, objevovala se v těsně preromantickém a raně romantickém období myšlenka národa spíše v souvislosti patriotismu. Než se rozvinula do čirého šovinismu, přinesla několik podnětů důležitých pro pochopení romantických postojů jako celku.

Na formování představy o zvláštní hodnotě německé otčiny se nejvýrazněji podílela politická situace Pruska a změny na evropské mocensko-politické scéně, ovládané Napoleonem. Bezprostřední vliv na osudy rané romantiky měly vojensko-politické události počínaje první koaliční válkou zahájenou roku 1792. Prusko uzavřelo koalici s Rakouskem proti revoluční Francii a napadlo ji. Postup spojenců byl zastaven v bitvě u Valmy, které se zúčastnil také Goethe, a francouzská armáda vytlačila agresory ze svého území. Pokračovala ale dál v tažení a obsadila město Mohan, v kterém vyhlásil Georg Forster, prezident klubu jakobínů, první revoluční republiku na německém území. Roku 1793 dobyla koalice, v jejíž řadách bojoval také tehdy patnáctiletý Heinrich von Kleist, Mohan zpět a ukončila tento revoluční experiment. Následovaly čtyři další roky soubojů, než byly roku 1797 uzavřeny mírové dohody z Campo Formia, jež potvrdily vítězství francouzských nároků. Mezitím však Prusko již z koalice vystoupilo separátním mírem uzavřeným v Basileji roku 1795, kde se také dohodly vzájemné územní požadavky: Prusko postoupilo Francii svá území na levém břehu Rýna, zatímco se mu vrátily oblasti na pravém břehu. Protože na dalších deset let byla zachována územní a politická integrita Pruska vůči francouzské armádě, mohla se jeho pozornost soustředit na expanzi do Polska. Toto desetiletí je nesmírně důležité pro dějiny romantiky, protože odklad otevřené vojenské konfrontace přinesl údobí relativního klidu, v němž vyvrcholil jak výmarský klasicismus, tak také raně romantické hnutí v nedaleké Jeně.

Napjatou situaci si ale uvědomovali všichni současníci a lze pozorovat, jak se někteří pokoušeli využít jistou neutralitu Pruska k prosazení filosofických a politických projektů mírového uspořádání. Na prvním místě to byl Immanuel Kant se svou výzvou k universálnímu míru v rámci nového světoobčanského uspořádání, nazvanou *Kvěčnému*

míru.²¹ S nemenší naléhavostí vystoupili také Joseph Görres, autor textu *Obecný mír, ideál* z roku 1798,²² či Novalis, hledající cestu k témuž cíli jak v esteticky zdůvodněném projektu věčného míru nazvaném *Víra a láska* (1798), tak i v dobově poněkud sporném a mnohé interpretace nabízejícím sdělení *Křesťanstvo čili Evropa* (1799).²³ Aniž by se cokoli z těchto spisů odrazilo v reálné politice, pokračovala zkáza velmocenského postavení Pruska zánikem Svaté říše římské národa německého v srpnu 1806, založením Rýnského spolku a drtivou porážkou nové koalice Pruska se Saskem a Ruskem v bitvě u Jeny v říjnu 1806. Francouzské vojsko obsadilo Berlín, státní struktury Pruska přestaly fungovat a jen intervenci Ruska vděčila tato bývalá evropská supervelmoc za to, že nezanikla rovněž teritoriálně. Mírová smlouva podepsaná v Tilsitu 1807 donutila Prusko k rezignaci na mnohá bývalá území, k radikálnímu snížení početního stavu armády a k zaplacení vysoké válečné kontribuce. Společně s francouzskou okupací to byly důvody, kvůli nimž byla celá situace vnímána jako naprostý rozklad pořádků, zděděných po předcích, jako národní ponížení a existenční ohrožení prusko-německé identity, proti němuž se formou artikulace národního německého uvědomění postavili také představitelé rané romantiky.

Situaci, v níž se v tomto ohledu raná romantika nacházela, lze popsat jako vnitřní střet mezi jejím sklonem k světoobčanskému estetickému universalismu a nacionalismem. Tento rozpor, jenž posléze přerostl v silné nacionalistické hnutí, sahá ale ideovými kořeny několik desetiletí hlouběji před dobu, kdy vyvrcholil v konzervativismu pozdního Schlegela. Hlubokou stopu v romantickém myšlení zanechal J. G. Herder se svými spekulacemi o charakteristikách německosti.

²¹ I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, 1795–96, in *Gesammelte Schriften*, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, sv. VIII, Berlin 1912, s. 341–386.

²² J. Görres, *Der allgemeine Friede, ein Ideal*, 1798.

²³ Novalis, *Glauben und Liebe*, in *Jahrbücher der Preußischen Monarchie unter der Regierung von Friedrich Wilhelm III*, hg. F. E. Rambach, sv. II, 1798, s. 269–286, kritické vydání in *Novalis: Schriften*, hg. von P. Kluckhohn – R. Samuel, Stuttgart 1977, sv. II, *Das philosophische Werk I*, s. 485–498 (dále jen *Schriften*); Novalis, *Christenheit oder Europa*, 1799, kritické vydání in *Schriften* s. 507–524. Český překlad in *Zázračná hra světa*, s. 49–72 a 105–136 (pod názvem *Křesťanství neboli Evropa* přeložila Věra Koubová).

Ačkoli je Herder nikdy nerozvíjel v nacionalistickém kontextu, ale chápal je jako součást kulturně antropologických a dějinně vývojových vymezení svého národa, přesto se v nich objevoval moment srovnávání s jinými národy, který sváděl k vytváření hierarchií. Herder sledoval především v *Myšlenkách o filosofii dějin lidstva*²⁴ problém jazyka a zvláště jazyka mýtů a poezie, v němž nacházel predestinovaný výrazový prostředek národní identity. I když se věnoval právě z těchto důvodů germánské mytologii, filosoficky a politicky neopouštěl světoobčanskou perspektivu, v jejímž prostředí se dožadoval toho, aby současná německá kultura dohnala nejen své klasické vzory, nýbrž i ostatní, podle dobového úsudku vyspělejší národy.

S velice podobnými motivy psal o německé poetice již Gotthold Ephraim Lessing, pouze se výrazněji než Herder pouštěl do mezikulturních srovnání. V jeho *Hamburské dramaturgii*²⁵ jsou vybudovány základy německé poetologické recepce Shakespeara, jehož dílo je vyvýšeno nad všechny jiné produkty moderní kultury, ne však zcela kvůli sobě samému, ale hlavně proto, že se stalo Lessingovi velmi dobrou záminkou k difamací francouzské kultury. *Hamburská dramaturgie* je přesycená výpady proti francouzskému klasicismu, který na rozdíl od Shakespeara „ničemu neporozuměl“²⁶ a nelze ho ani považovat za umění. Německá kultura tak dostala oba příklady: odstrašující francouzský i následovánímhodný shakespeareovský. Samozřejmě jde pouze o Lessingovu inscenaci kulturních poměrů, důležité však je, že přes mnohdy ostrá vyjádření neobsahuje prvky politického šovinismu.

Zájem, který vyjadřovali Lessing, Herder, Goethe a později i Schiller, se týkal němectví jako kulturního statutu; oni i raní romantikové se pokoušeli prošlapat novou cestu k Německu jako kulturnímu národu. Typický znak jejich počátečních snah o zkulturnění němectví spočíval ve snížení náskoku, který měla podle jejich soudu anglická a francouzská literatura a kultura. Tlak, jež vyvíjeli, ale nevedl k otevření vůči ostatním evropským uměleckým vlivům, nýbrž k vytváření izolacionistických vnitřních aliancí mezi současným estetickým

²⁴ J. G. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit*, 1784–1791.

²⁵ G. E. Lessing, *Hamburgische Dramaturgie*, 1767–1769, in *týž*, *Fabeln. Schriften*, München 1996.

²⁶ *Tamtéž*, s. 408.

vyjádřením němectví a původním „pramenným“ germánstvím, které v sobě obsahovaly výrazný potenciál nacionalismu. Jedinou faktickou oporou pro představu kulturního národa byla v této době politické, ekonomické a svým způsobem i kulturní bezvýznamnosti Německa filosofie Immanuela Kanta a německého idealismu. Kolem roku 1800 se německá filosofie již stala měřítkem evropského filosofování. V těchto dvou faktorech tak před námi vystávají zdroje, z nichž se živila sugesce Německa jako kulturně směřodatného národa; vedle sebe se ocitá starogermánská mytologie, pramen původních ryzích hodnot němectví a vzor nové mytologie, která poskytne očištěné základní pojmy německému básnictví, a spolu s ní Kantova, Fichtova a Schellingova filosofie, poskytující teoretické zdůvodnění myšlenky nové německé kultury na nejvyšší evropské úrovni.

Nejzřejmějším příkladem spojení těchto zdrojů a dokladem stylu myšlení, který z jejich syntézy bylo možné s dostatečnou mírou legitimity odvodit, je *Nejstarší program systému německého idealismu*, dokument vysoké hodnoty, odhalující nesmírné nesnáze plynoucí ze spojení kulturní utopie hölderlinovsky laděné německé „otčiny“ s republikánskou intencí, raně romantického universalismu přístupného Kantovu pojetí světoobčanství s novou mytologií rozumu, vědomí krize státu, kultury a tradice s dynamikou moderní vědy a filosofie.²⁷

V *Nejstarším programu systému* je sice ještě zjevná snaha nezúžit pohled jen na němectví a národ, avšak v souvislosti s francouzskou hegemonií se rozvinulo nacionalistické zideologizované hnutí bez ohledu na jakékoli filosofické nebo estetické premisy. Spíše naopak, nechybějí ani pokusy učinit z vypjatého patriotismu přecházejícího v nepokrytý nacionalismus jak filosofický program, v jehož zázemí se ocitl, ať již po právu nebo kvůli nedorozuměním, J. G. Fichte, tak i náplň nové estetiky v literárních dílech Achima von Arnima, Eichendorffa nebo Kleista. V básních jako je von Kleistova *Germania an ihre Kinder* zaznívají více vojenské povely než oslavné verše: *Již se probouzíš, Germánie?/ Nastal den pomsty?/ Do zbraně! Do zbraně!* Podobné tóny se nesou Eichendorffovou *Soldatenlied*, vojáckou písní, i jeho *Tiroler Nachtwache*, stejně jako básněmi von Arnima, pro něž je však již příznačnější žurnalistická angažovanost, která vyvrcholila 18. led-

²⁷ Srov. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, 1795, viz Textová příloha.

na 1811 v založení tzv. *Christlich-Teutsche Tischgesellschaft*,²⁸ sdružení křesťanských literátů a vzdělanců, jež spojoval vyhraněný antisemitismus, touha po vypuzení Židů z Německa, po porážce Francie a po sjednocení Německa pod pruskou hegemonií.

Úspěch tohoto sdružení, jeho programu,²⁹ k němuž se hlásili například zakladatel německého tělocvičného hnutí a autor vyhlášené práce *Deutsches Volkstum* (1810) Ludwig Jahn, literáti Friedrich de la Motte Fouqué, Clemens Brentano, Carl von Savigny, publicista Ernst Moritz Arndt, filosofové Johann Gottlieb Fichte a Joseph Görres či známý teoretik války jako politického prostředku Carl von Clausewitz, shrnul ve slavnostním projevu ke čtvrtému výročí jeho založení Achim von Arnim slovy „naše společnost se stala Německem“. Romantický smysl pro humanitu a světoobčanství byl definitivně prohlášen za „zamoření německého národního ducha“, estetizovaný kosmopolitismus romantiků zavrhl E. M. Arndt nevybíravými slovy „Budiž prokleta humanita a kosmopolitismus, po nichž prahnete! Budiž proklet onen všesvětový židovský smysl, který nám vynášíte jako nejvyšší vrchol lidské vzdělanosti!“³⁰

Ještě ambivalentnější je poměr mezi romantickým kosmopolitismem, pozitivním hodnocením Francouzské revoluce, republikánskou politickou orientací, patriotismem, nacionalismem a vyhoceným

²⁸ Společnost křesťansko-německých stolovníků, jak lze název tohoto spolku přeložit, měla z historického hlediska spíše ráz epizody bez většího vlivu. Existovala poměrně krátce a její činnost spočívala v několika setkáních, jejichž ohlas byl nepatrný. Ve zpětném pohledu má ale značný význam diagnostický – je to výmluvný symptom dobového myšlení, které mohlo být a také bylo později pochopeno jako počátek určité tradice.

²⁹ Stanovy sdružení zahrnovaly rovněž „árijský paragraf“, který vylučoval členství Židů. Míru antisemitismu, jímž *Tischgesellschaft* žila, dokládá přednáška Achima von Arnima *Über die Kennzeichen des Judenthums*, v níž řečník navrhl stahovat Židy z experimentálních účelů z kůže, tu sušit a rozemílat na prášek, aby bylo možné zjistit její chemické složení; z něho by se dalo soudit na příčiny „obecné škodlivosti“ Židů. Podobné projevy byly míněny zcela vážně. Srov. Heinz Härtl, *Romantischer Antisemitismus: Arnim und die ‚Tischgesellschaft‘*, Weimarer Beiträge, Jg. 33, 1987, Heft 7, s. 1159–1173.

³⁰ E. M. Arndt, *Der Rhein Deutschlands Strom, aber nicht Deutschlands Grenze* (1813), München 1921, s. 68.

antisemitismem u J. G. Fichta. Tento vrcholný představitel německého idealismu se na rozdíl od svých nacionalisticky přesvědčených souputníků nikdy neuzavřel filosofickému světoobčanskému vědomí a jeho veřejná vystoupení nepochybně motivovala touha po demokratické politice, kterou však vyložil na principu německé nacionalistické misie ke kosmopolitnímu lidstvu. Snad u žádného dalšího podílníka na hnutí rané romantiky není patrné tak vyhocené vědomí poslání, jímž je německví zavázáno celému lidstvu, jako u Fichta. Podobné náznaky sice nalezneme již v klasicismu například u Schillera nebo v rané romantice u Schlegela, který hovořil o Němcích jako o „národu lidstva“ a viděl v nich „Řeky novověku“, avšak misio-nářská stylizace německví do podoby elity kulturních národů, na níž jediné spočívá úkol rozvíjení kvalit „prvotního národa“ (*Urvolk*), je až Fichtovým dílem.

Fichte je složitá postava dějin filosofie německé romantiky, která se vymyká jednostrannému hodnocení a příliš ukvapeným závěrům. Bez jeho teoretické a praktické filosofie a bez *Vědosloví* (1794) by romantika nutně stála na jiných nohou, pokud by vůbec mohla získat určitelný filosofický profil. Naopak ale jeho nábožensko-patriotické postoje přerůstající v nacionalismus a jeho až překvapivě nená-vistné výroky vůči židovství jsou z principů německého idealismu stejně jako rané romantiky velmi nesnadno odvoditelné. Zpravidla se tato pochybná stránka Fichtova myšlení spojuje s jeho dílem *Řeči k německému národu*.³¹ Toto pojetí je oprávněné jistě jen podmíněně a zčásti, protože *Řeči* představují komplexnější program související s Fichtovou právní filosofií a některé argumenty se tak opírají o citáty uváděné bez patřičného kontextu. Navíc vlastní postoj k židovství vyjádřil Fichte již dříve, zvláště v rozsáhlé studii *Prísspěvek k opravě soudů veřejnosti o Francouzské revoluci* publikované již 1793.³² Základní systémové varianty Fichtova *Vědosloví*, zmíněná studie a spolu s nimi

³¹ *Reden an die deutsche Nation*, Berlin 1808; tato práce navazuje na přednášky z roku 1804–05 vydané pod názvem *Základní rysy současného věku (Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)*, Berlin 1806).

³² *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1793), in J. G. Fichte, *Schriften zur Revolution*, hg. von Bernhard Willms, Köln-Opladen 1967, s. 34–213.

také jeho filosofie státu a práva a filosofie náboženství tvoří nepominutelné kontextuální teoretické korektivy jeho dalších vyjádření o patriotismu, nacionalismu i antisemitismu. Pokud by zůstaly stranou, vznikl by fragmentární a nutně zkreslující obrázek, neodpovídající celku Fichtových hledisek.³³

a) Fichtova filosofie státu a práva

Fichte věnoval právní teorii řadu spisů, ústřední význam mají však *Základy přirozeného práva podle principů Vědosloví*.³⁴ Tato práce pojednává o dvou velkých problémových okruzích: v první části o tom, jak odvodit pojem práva, a v druhé části o tom, jak vybudovat stát. Obojí problematika, tedy celé státoprávní určení, je diskutována bez vazeb na morální filosofii, což znamená, že Fichte jedná o právu a o konstrukci státu jako o samostatných věcných problémech, které nemohou být ovlivněny moralismy ani morálními předsudky.

Vlastnímu vymezení pojmu práva předchází několik teoretických kroků. Fichte především určuje pojem práva jako pojem čistého rozumu, a tím dovozuje, že každá přirozeněprávní teorie musí začínat analýzou pojmu rozumu. Tím se právo jakožto pojem i jako soustava nástrojů pro řízení společnosti striktně vymezuje proti všem právním teoriím, které právo zakládají na libovolném transcendentním principu, například proti kanonickému právu, kde je tato souvislost zřejmá, ale i proti systémům, které předpokládají ideu „spravedlnosti“, jež se má právně naplňovat. U Fichta ale nemůže právo a právní teorie vycházet z transcendentních předpokladů, nýbrž jen a pouze z toho, co je kladeno činností Já. Kdyby byl totiž pojem práva odvozen odjinud, například z naší zkušenosti se světem a s přírodou nebo ze souhrnu dosavadních právních předpisů v dějinách lidstva, znamenalo by to podle Fichta, že by se podmínkou práva stalo to, co je

³³ K následujícím dvěma subkapitolám srov. Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart – Bad Cannstatt 1972; též, J. G. Fichte, *Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, Freiburg – München 1990.

³⁴ *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1796–1797.

samo podmíněné. Z tohoto důvodu nazývají někteří interpreti Fichtovu přirozeněprávní nauku rozumově právní naukou. Pojem „přirozené“ právo totiž asociuje, že právo má něco společného s přírodou, s přirozeností, což by pro Fichta nutně znamenalo s Ne-Já. Takto pojal právo Spinoza, v jehož teorii je ztotožněna moc přírody s přirozeným právem, Fichte však stojí v tomto ohledu proti Spinozovi: na přírodě není nic substanciálního, je to výsledek svobodné činnosti Já, rozumu.

Druhý teoretický krok souvisí s dedukcí pojmu práva jako čistě rozumového pojmu. Teprve při aplikaci zásad *Vědosloví* v rovině praktické filosofie na teorii práva a na teorii morálky začíná Fichte pracovat s myšlenkou intersubjektivit, což znamená, že až v právní a mravní filosofii se objevuje dedukce reálnosti jiných osob čili důkaz mnohosti individuí ve světě. V zásadách obecného vědosloví a v základech teoretického vědění se stále pohyboval na úrovni Já a Ne-Já, které samozřejmě nereprezentují konkrétní subjekty kladoucích aktivit. Tyto dvě dedukce spolu úzce souvisejí: dedukce existence vnějšího světa a dedukce existence konečných rozumových bytostí jsou od sebe nedělitelné.

Fichte nikdy nepopíral existenci vnějšího světa ani existenci jiných lidí a potvrzoval ji jako součást empirického vědomí. Jeho otázka ale zní, proč tomu tak je a jak je to možné. Odpověď zní tak, že Já musí ve své praktické činnosti klást limity samo sobě, a proto musí rovněž klást svět, který je mimo Já. Podobným způsobem probíhá i dedukce intersubjektivit. Fichte začíná tuto dedukci zjištěním, že společnost je základní lidský fenomén, který nelze předpokládat ani nelze prostě vycházet z faktu jeho existence. Naopak, intersubjektivita, společnost se musí prokázat jako nutné. Průkaz této nutnosti začíná opět u Já, když se Fichte ptá, co vše náleží ke skutečnému sebevědomí Já, co utváří Já v jeho plném vědomí sebe sama. Na úrovni empirického vědomí zjišťujeme, že k vědomí Já patří nezbytně i vědomí My (společenskost) a vědomí práva.

Abychom to ale dokázali i na úrovni absolutního Já, musíme udělat několik kroků. První krok dedukce zní: Já vynachází samo sebe, čili Já o sobě původně ví, a to formou vůle, chtění. Vynacházíme-li se sami se sebou, pak jen tehdy, když se něčím zabýváme, jsme nějak činní, a totéž platí na úrovni bytnosti Já, kde toto sebevynacházení znamená sebereflexi Jáství (*Ichheit wird vergegenwärtigt*). Zde už ale

musíme rozlišovat: prvotně je bytnost Já vymežována ve vztahu k požadavku absolutní svobody několika termíny, jako sebekladení, sebezjednání a sebeurčení. Naproti tomu sebereflexe je součástí bytnosti Já, a to tak, že do ní vnáší konečnost (*Verendlichkeit*) totality Já, jehož formy tvoří například omezení, limitace, kvantifikace, vyjmutí části z celku. Při sebereflexi omezuje tedy Já své jáství (tj. totalitu své činnosti) a také ztrácí ze zřetele samo sebe, to znamená celek toho, co činí jakožto *Tathandlung*. Tím se koncipuje stav, kdy sebekladení a sebeurčení Já se jemu samému začíná jevit jako něco limitovaného, a tuto omezenost nepřipisuje Já svým sebereflexivním výkonům, nýbrž Ne-Já, což je i důvod, proč se nakonec klade jako určené v sobě prostřednictvím Ne-Já. Já je tedy vědomě omezené a vědomě závislé – při sebereflexi ví o své závislosti na vnějším světě, proto může být empirický svět běžnou a nevyvratitelnou součástí empirického vědomí.

V tomto rozporu či napětí mezi absolutností a závislostí se Já klade jako vůle. Formou vůle se Já klade jako svobodné a nezávislé na empirickém světě, který je mu dán v empirickém vědomí. Je-li nyní zřejmé, jak je možná konečná rozumová bytnost čili individuum a jak je možná dedukce vnějšího světa, přírody, můžeme i dovést, že konečná rozumová bytnost (individuum) může být stejně jako Já jenom činná; existuje jen jako jednání, nikdy nepředstavuje pouhý nehybný substrát. Toto jednání není součástí vnějších mechanismů, jimž by individuum podléhalo, ale má charakter rozumového jednání, což zase znamená, že jeho vlastním a konečným předmětem může být opět jen individuum. Fichte ve svém spisu *Naturrecht* (s. 24) říká: „Charakter rozumovosti spočívá v tom, že jednající a pojednávané, tedy subjekt a objekt, jsou jedno a totéž.“

Důvod činnosti konečné rozumové bytnosti se skrývá pouze v ní samé a nikde jinde. Ze zjištění, že sebevědomí nemůže být žádné rozumové bytnosti odnikud dáno, ale musí si je klást sama, odvozuje Fichte první a základní poučku své právní teorie, která zní: „Konečná rozumová bytnost nemůže klást sebe sama, aniž by si nepřisoudila svobodnou činnost.“ (*Naturrecht*, s. 17) Na ni navazuje ještě poučka druhá: „Konečná rozumová bytnost si nemůže přisoudit svobodnou činnost ve smyslovém světě, aniž by ji nepřipsala také jiným konečným rozumovým bytostem, a tudíž musí potvrdit existenci jiných rozumových bytostí kromě sebe sama.“ (*Naturrecht*, s. 30) Z toho pro

Fichta vyplývá, že intersubjektivita existuje nutně: tento závěr považuje za morální důkaz reálnosti jiných osob, který současně tvoří základ jeho filosofie práva.

Po dovození teoretických základů právní nauky rozvíjí Fichte samotný pojem práva. Jeho konstrukce vychází z pojmu uznání (*Anerkennung*): Uznání je podle Fichta možné jen jako vzájemné uznání, což znamená, že lidé navzájem respektují a uznávají svobodu druhého. Respektovat a uznávat svobodu druhého znamená využívat vlastní svobodu vnějšího jednání jen do té míry, kdy není narušována svoboda jednání druhého člověka. Protože tento vztah platí oboplně, charakterizuje svobodu vnějšího jednání zásadní omezení. Obě tyto charakteristiky, uznání a omezení, tvoří základ pro stanovení pojmu práva a právní společnosti, která je podle Fichta podmínkou toho, aby byla možná intersubjektivita, tak jako intersubjektivita podmiňuje možnost individuality a individualita je podmínkou toho, aby bylo možné sebe-vynacházení člověka jakožto praktického subjektu čili vůle, která zase podmiňuje sebevědomí čili skutečné Já. Fichte takto stanovuje řetězec podmínek, které musí být dodrženy, aby se vůbec mohl spojit právní vztah uznání a vymezení svobody člověka se sebevědomím a s pojmem konečné rozumové bytosti.

Vyplývá z něj, že právo je možné pouze ve společnosti, vztahuje se na společnost a nemůže existovat mimo společnost. Obecný zákon, z něhož musí vycházet další právní úpravy, zní: Každý člověk je povinen omezovat svou vlastní svobodu ve jménu uznání a respektování svobody druhých lidí, pod podmínkou, že druzí lidé činí totéž ve vztahu k němu. Mravní zákon, jak ho Fichte chápe a stanovuje, stojí na teoretických závěrech, které všechny vyplývají z analýz obsažených ve *Vědosloví*.³⁵ Konečná rozumová bytost, tj. konečný rozum vůbec, existuje jen jako sebevědomí; sebevědomí existuje jen jako činné vědomí, praktické vědomí a vědomí svobody; praktické sebevědomí čili praktické Já může existovat jen jako teoretické Já, tj. Já, které klade svět a které svět „má“ (*welthabendes Ich*); toto prakticko-teoretické Já, tzn. Já činné v přírodě, je možné jen jako intersubjektivní a individuální Já; intersubjektivní Já je možné jen jako vztah jednajících sub-

³⁵ *Grundlagen der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794, zejm. části *Grundsätze der gesamten Wissenschaftslehre* a *Grundlage des theoretischen Wissens*.

jektů, tj. subjektů jednajících na základě interpersonální interakce; interakce mezi subjekty je možná jen jako reciproční uznání individuální svobody, tzn. jako právní vztah; z toho plyne, že konečná rozumová bytost je možná jen jako právní subjekt.

Dosáhli jsme tak poměrně jasného, avšak výrazně formálního a abstraktního dovození nejvyšších určení pojmu práva. Mnoho otázek ale zůstalo bez odpovědi: například co vlastně lze považovat za svobodu vnějšího jednání, které činy ještě spadají do jejího rámce a které se již musí omezovat, kde leží hranice, za kterou by již svoboda jednotlivce přinášela nesvobodu druhých? Fichte si uvědomoval formálnost a abstraktnost dosavadní práce s pojmem práva, proto v dalším kroku provedl dedukci konkrétních forem práva z již vymezeného pojmu práva.

Zde začíná vymezením první formy práva, za niž považuje prvotní, původní právo (*Urrecht*), které charakterizuje takto: „Prvotním právem je absolutní právo osoby být ve smyslovém světě vždy jen příčinou a nikdy zapříčiněným.“ (*Naturrecht*, s. 113) Základní právo člověka tudíž záleží v tom, že jednotlivec musí být vždy chápán jako svobodná příčina věcí, nikdy se nesmí dostat do role, kdy bude pouze výsledkem působení jiných sil, shod okolností, náhod, kdy bude podroben něčemu nevlastnímu. Jedná se samozřejmě o lidské právo – Fichte nepopisuje reálný stav společnosti, ale ideální stav po naplnění základních práv. Obsahově se termín základního práva vymezuje podle Kantovy desky kategorií. Fichte říká: „Tento pojem je podle *kvality* schopností být absolutně první příčinou; podle *kvantity* nemá tento pojem žádné hranice, nýbrž je svou podstatou nekonečný, poněvadž řeč je pouze o tom, že osoba má být svobodná, ne však o tom, k čemu až má být svobodná. Podle *relace* je řeč o svobodě osoby jen natolik, nakolik jí má být omezen podle právního zákona rozsah svobodného jednání druhých lidí, protože to by mohlo znemožnit vyžadovanou formální svobodu. O *kauzalitě* ve smyslovém světě je řeč proto, že jedině v něm může být svoboda omezena svobodou. A konečně podle *modality* má tento termín apodiktickou platnost. Každá osoba má být naprosto svobodná.“ (*Naturrecht*, s. 113)

Na základě této úvahy dostáváme výsledek analýzy termínu základního práva, z níž plyne, že „být svobodnou příčinou“ a „mít absolutně svobodnou vůli“ je jedno a totéž. Ačkoli Fichte dospívá

k tomuto tvrzení, nejde o analogii s Kantovou filosofií autonomie vůle. Fichte myslí neustále svobodu vůle subjektu, to znamená konečně rozumové bytosti, která vyvíjí praktickou činnost ve smyslovém světě, zatímco u Kanta termín autonomie vůle souvisí s odvozením a formulací mravního zákona. K tomu má Fichte odmítavé stanovisko, když obhajuje svou tezi: „To, zda mravní zákon nově sankcionuje pojem práva, je otázka, která vůbec nepatří do přirozeného práva, ale do reálné morálky. V oblasti přirozeného práva nemá dobrá vůle co dělat. Právo musí být vynutitelné i tehdy, když žádný člověk dobrou vůli mít nebude.“ (*Naturrecht*, s. 54)

Ve smyslovém světě se vůle člověka vždy pojí s jeho tělesností, protože vůle existuje vždy jen jako určitá vůle něčeho. Prvním objektem vůle je samo tělo, jeho zachování; prvním projevem vůle je sebezáchova. Protože Fichte popisuje sebezachování jako podmínku každého dalšího jednání a všech možností svobody, implikuje podle něj základní právo svou druhou právní formu, představovanou právem na zachování absolutní svobody člověka a právem na tělesnou nedotknutelnost osoby. Na tuto druhou formu pak navazuje další, a to právo na zachování svobodného jednání osoby ve smyslovém světě.

Aby však mohla osoba jednat v empirickém světě, musí jí být zachováno další právo, které plyne ze základního lidského práva být vždy příčinou: je to právo na vlastnictví. První podmínku vlastnictví tvoří vůle po majetku: člověk musí nejprve chtít něco vlastnit, a pak se jeho chtění naplňuje tím, že podřizuje věci svým účelům. Podřizení sobě vlastnímu účelu je totožné s přivlastněním, které se ale podle Fichta může uskutečňovat pouze na základě práce.

Fichte byl stoupenec pracovní teorie vlastnictví a považoval práci za první důvod vlastnictví vůbec, takže i teze „bez práce není vlastnictví“ se u něj objevuje jako implikace základního práva člověka. Jeho teorie rovněž rozlišuje mezi vlastnictvím a majetkem: lze mít řadu věcí ve svém majetku, ale to ještě neznamená, že se stávají vlastnictvím. K tomu je nezbytné nejprve tyto věci jako vlastnictví deklarovat, ale hlavně musí být tato deklarace uznána ostatními. Fichte své stanovisko potvrzuje slovy: „Právo na výlučné vlastnictví se naplňuje vzájemným uznáním, je jím podmíněno a bez této podmínky se nemůže uskutečnit. Veškeré vlastnictví se zakládá na sjednocení vůle mnoha lidí v jednu vůli.“ (*Naturrecht*, s. 129)

Jak vyplývá ze základního práva, má každý člověk právo bránit svá práva proti bezpráví. Je-li ohrožena jeho tělesná nedotknutelnost nebo majetek, může podle Fichta využít všech prostředků ke své obhajobě. Prvotní, základní právo (*Urrecht*) tudíž sankcionuje právo na nátlak; každý jednotlivec si smí nárokovat použití násilí, je-li ohrožen ve svých právech. Může ale nastat situace, kdy člověk, který zdánlivě ohrožuje práva jiného jednotlivce, se pouze dovolává svých základních práv: formulací základního práva se totiž vůbec neřeší otázka, jak daleko mohou jít individua v hájení svých práv. Protože zde hrozí nebezpečí nekontrolovatelných konfrontací, podobných hobbesovské válce všech proti všem, považuje Fichte za nezbytné, aby každý jednotlivec předal právo na vymáhání svého práva někomu třetímu, nějakému prvku, který se postaví mezi obě či více stran sporu: tímto prvkem může být jedině stát.

Stát ve Fichtově teorii nevystupuje jako nadpřirozená instituce ani jako výsledek činnosti osvíceného vladaře či mudrců, ale jako výsledek vůle a rozumu jednajících rozumových bytostí, které dosahují shody o tom, jak společně utvářet své individuální životy ve společnosti. Za tímto účelem uzavírají smlouvu, která má prvořadě zabezpečit právo všech podílet se na konstituci státu. Nutnost státu tudíž plyne z požadavku právní jistoty. Se vznikem státu vzniká rovněž instituce občanství: smlouva o občanství v určitém státu může podle Fichta vzniknout pouze na základě obecného souhlasu všech zúčastněných, který se vyjádří hlasováním. Kdo nechce být občanem státu a vůbec nechce žít ve státě, má právo ho opustit, avšak současně, jak Fichte říká, bude ze státu vyloučen, vyjádří-li vůli v něm nežít.

Tak je konstruován ideální stát, který roste z pojmu čistého práva. Reálně existující státy tomuto rozumovému ideálu pochopitelně neodpovídají. Důvodů, jež vedou k faktickým odlišnostem, je mnoho, hlavní však spočívá v tom, že historické státy nejsou ustaveny podle čistých pojmů, ale podle historických okolností a podmínek, jsou zavázány historickým kontextům. Proto je také nelze libovolně zrušit, aniž by nevznikl chaos, a naopak, zmatky plynoucí z rušení historických států by zpochybnilly rozumovost nově vznikajícího „ideálního státu“. Proto Fichte doporučuje vysvětlovat skutečný stát, který chce být právním státem, jako postupné zakládání rozumového státu, jenž dbá na rozumovost všech svých komponent, nejsilněji ale na kompo-

mentu sociální. Ve zcela srozumitelné zkratce dospívá Fichte k závěru, že rozumový stát je sociální stát, jež vedle právní rovnosti zásadně vyznačuje také sociální rovnost, kterou Fichte rozuměl zajištění srovnatelné úrovně hmotného blahobytu.

V souvislosti se zabezpečením právní a sociální rovnosti odmítl Fichte koncepci dělby moci ve státě. Protože se domníval, že dělba moci je nepraktická a v důsledku i neproveditelná, přerušil tradici, která sahá k Lockovi a Montesquieuovi a předpokládá, že dělba suverénních mocí mezi různé státní orgány zabraňuje zneužití moci a umožňuje kontrolu jejího využívání. Fichte, s navázáním na Hobbesa, naopak považoval dělbu moci za prvek, který stát oslabuje, poněvadž vyvolává soutěžení o moc, mocenské šarvátky a spory o kompetence. Tím se oslabuje suverenita státu. Podle Fichta jednota státu vyžaduje koncentraci veškeré moci v rukou suveréna, ať už je jím jednotlivec či určitá forma shromáždění. Častá nedorozumění ohledně Fichtova vlivu na pozdější politický vývoj v Německu se týkají toho, zda se za těmito názory skrývá souhlas s „vládou tvrdé ruky“ či dokonce totalitní intence, na kterou se, jak usuzují některé interpretace, mohl odvolávat německý nacionální socialismus. Pravděpodobnější se ale zdá, že Fichte uvažoval pouze o jiném formálním způsobu uspořádání moci, který se nijak nedotýká základu celé jeho filosofie státu a práva, totiž že práva člověka musí být vždy bezpodmínečně zachována.

b) Fichtova filosofie náboženství

Filosofie náboženství představuje poměrně speciální kapitolu ve Fichtově systému i v dějinách německého idealismu, a to zejména pro vztah ke Kantovi a kantovské filosofii náboženství. Fichte se totiž pokusil učinit krok za filosofický předpoklad existence Boha, s nímž pracoval Kant, a tím o překonání teismu ve filosofii náboženství. Ve Fichtově systému *Vědosloví*, v soustavě jeho zásad, není pro transcendentního Boha místo.

Problematice náboženství nevěnoval Fichte žádnou větší práci, analogickou státoprávní nauce nebo mravouce. Fichtova filosofie náboženství je roztroušena v celém jeho díle a v řadě menších spisů, z nichž některé spadají až do pozdního cyklu Fichtova systému v ob-

dobí po roce 1804. První z větších prací s nábožensko-filosofickou tematikou a zároveň první významnější Fichtovo dílo se jmenuje Pokus o kritiku všeho Zjevení (*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, 1792), jež proslulo nejen proto, že se setkala s kladným přijetím ze strany I. Kanta a zabezpečilo Fichtovi pozici respektovaného filosofa, ale rovněž tím, že se podílelo na vzniku tzv. sporu o ateismus a vyvolalo diskusi o roli náboženství a teismu ve filosofii vůbec, v transcendentální filosofii kantovského ražení speciálně. Na základě této diskuse se stal z pojetí náboženství jeden z velkých problémů filosofie v Německu na přelomu 18. a 19. století, který se významně promítl také do koncepcí rané romantiky.

Vedle *Pokusu o kritiku* má pro filosofii náboženství značný význam Systém mravouky podle principů Vědosloví (*System der Sittenlehre nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, 1798), kde se poměrně často diskutuje náboženská otázka, studie O důvodu naší víry v boží světovládu³⁶ (*Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, 1799) a především nejdůležitější specializovaný spis k filosofii náboženství, Návod k blaženému životu (*Die Anweisung zum seligen Leben*, 1806). Problematické na Fichtově filosofii náboženství je úzké myšlenkové sepětí s jeho filosofií dějin, které vyžaduje stálou konfrontaci děl k filosofii náboženství se spisy *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) a *Reden an die deutsche Nation* (1808), které se spolu s kritikou doby nevyhýbají ani kritice náboženství.

Důležitá okolnost podmiňující pochopení Fichtovy filosofie náboženství se týká kontextu jejího vzniku. Jádro filosofie náboženství měl Fichte zkoncipováno kolem roku 1806, což znamená, že spadá do období pozdního Fichta, pro něž se rovněž používá – z hlediska *Vědosloví* a jeho systematiky – označení „třetí cyklus systematizace *Vědosloví*“. V tomto pozdním, vlastně závěrečném cyklu vývoje Fichtovy filosofie dochází k mnoha změnám v pojetí *Vědosloví* a některé z nich přinášejí radikální obrat ve srovnání se zásadami původní varianty *Vědosloví* z roku 1794.

Při analýze Fichtovy filosofie náboženství brzy zjistíme, že některé základní předpoklady a teze, o které se opírala jeho filosofie státu a práva, mravouka a celá praktická filosofie vůbec, najednou jakoby

³⁶ Srov. Textová příloha.

neplatí. Přednost dostávají jiné termíny, jiná pojmová určení, jiné souvislosti a někdy se zdá, že i jiný zájem o systematizaci. Tuto odlišnost lze zřejmě považovat za nechtěný důsledek vazby filosofie náboženství na poslední cyklus *Vědosloví*, který se vyznačuje tím, že Fichte začíná postupně rezignovat na prvotnost Já, jinak s kategorií Já nakládá, až nakonec tuto původně ústřední představu opouští. Na místo Já jako výchozího a vše rozhodujícího filosofického principu se dostává láska. Obrat od Já k lásce není pouze terminologický, má svou genezi a zdůvodnění, které samo o sobě představuje jednu samostatnou problémovou vrstvu ve Fichtově filosofii, avšak celkový závěr, vyjádřený v *Návodu*, je již formulován jasně a stručně: „Nikoli reflexe, která se kvůli své bytnosti štěpí sama v sobě a tak se sama v sobě rozdějuje, ale láska je pramenem veškeré jistoty, pravdy a reality.“

To, že vědomí Já čili první zásada celého Fichtova systému se nyní ruší samo v sobě a tímto sebezrušením povyšuje na nový stupeň označený slovem láska, je jen důsledné domyšlení metodiky celého *Vědosloví*. Doprovází je ale mnohem problematičtější prvek: při *Selbstaufhebung* sebevědomého Já v lásku musí Fichte zvládnout problém metafyzického zakotvení pojmu láska, jinak řečeno, musí najít systematické zprostředkování mezi takto pochopenou láskou a jejími náboženskými konotacemi. V *Návodu* se tento úkol vyjadřuje základní tezí v souhrnu desáté přednášky: „Stanoviskem vědy je reflexe, která se stala boží láskou, a proto v Bohu čistě zrušila samu sebe.“

Tím Fichte navázal na pozici, která se objevila ve *Vědosloví* z roku 1804, kde napsal, že „nejvyšší a nejčistší podobou vědy je láska absolutna čili láska boží“. Společně s tím také změnil základní principy systematizace vědy a vědosloví. V první verzi *Vědosloví* z roku 1794 vycházel z protipozičně vymezených dvojic dogmatismus a materialismus kontra kriticismus a idealismus, které mu sloužily za základní principy, na nichž mohl dokládat všechna omezení dogmatismu a materialismu a přednosti transcendentálního idealismu.

V *Pokynu*, návazně na variantu *Vědosloví* z roku 1804, ale rozvinul čtyři nové základní principy vědění: princip smyslovosti, který znamená víru v přírodu, v primát tzv. stojícího objektu (*stehendes Objekt*), a tedy v materialismus; princip tzv. stojícího subjektu (*stehendes Subjekt*), který znamená víru v osobnost a víru ve vnitřní jednotu a identitu osobnosti, která je zabezpečena i právně, a proto tento druhý princip

lze chápat rovněž jako princip legality; princip morality, z něhož plyne zásadní postoj důsledného mravního jednání, které se opírá čistě o sebe sama vědomé Já; princip náboženství, definovaného jako „víra v Boha, který je po všechny časy pravdivý a niterně jediný živoucí“.

Protože moralita je vůči náboženství imanentní, začíná být ve vazbě na náboženství vymezována jako *Werk Gottes*, čili dílo boží, nikoli lidské. Ve smyslu náboženství jako principu vědění, a to znamená rovněž ve smyslu *Vědoslovi*, spočívá jediné pravá existence člověka (*die einzig wahrhafte Existenz*) v nazírání Boha (*Anschauen Gottes*).

Na tomto novém členění se ukazuje, že princip nepodmíněně svobodné osobnosti, který byl původně pro Fichta prvotní, platil jako jediný přiměřený k lidské bytosti a stál proti myšlence universální kauzální mechaniky přírody, tady náhle prochází novou diferenciací. Její příčina tkví ve snaze o metafyzické založení principu svobodné osobnosti a probíhá ve spektru „mravnost – náboženskosť“. Konečná rozumová bytost, říká Fichte, touží po věčnosti: hledá něco pevného, stálého, neměnného, a nachází to ve sjednocení vlastní konečnosti s absolutním bytím. Základní popud, jenž vede konečnou rozumovou bytost k tomuto sjednocení, vidí Fichte právě v lásce.

Zřejmý sklon k mystickým polohám filosofie je dán tím, že se v celém systému Fichtovy úvahy projevila výrazná změna: konečné, empirické Já se už dál nemyslí na horizontu absolutního Já, jak tomu bylo v prvním systémovém cyklu, ale jeho parametry, to znamená jeho podstatu a existenční znaky formuluje Fichte na pozadí vztahu konečného Já k nekonečnosti a věčnosti a nechává se při tom vést myšlenkou, že jediné tato relace zachraňuje člověka před pádem do plného nebytí (*völliges Nichtsein*). Vystávají tak nové identity, které v dřívějších variantách Fichtova myšlení neexistovaly: především se ztotožňuje bytí s představou „pravého bytí“ a toto pravé bytí je identifikováno s láskou jako popudem chránícím člověka před pádem do nebytí. Proměny se u Fichta projevují i terminologicky: v *Návodu* už Fichte zcela ztotožňuje termíny život v pravdě (*wahrhaftes Leben*), láska (*Liebe*) a blaženost (*Seligkeit*), a tím rovněž prozrazuje, že literární zdroj, o němž se takové sjednocení opírá, nalezneme v evangeliu podle Jana.

Dostáváme tedy nově a jinak vymezené Já, jímž se myslí konečné, empirické Já čili lidská osoba. V náboženské filosofii ji Fichte chápe

jako duchovní existenci (*geistiges Dasein*), jehož vrcholnou formou je splynutí s absolutní, nekonečnou láskou. Této nejvyšší, ideální formě ale zkušenostní situace lidí ve světě neodpovídá; ta je jiná a u každého jednotlivce odlišná. Pokud jde o vlastní duchovnost (ať už tím rozumíme cokoli), nacházejí se lidé na různých stupních, různých úrovních duchovního prožívání. Fichte tyto stupně duchovního vývoje systematicky zpracoval a znázornil ve svém *Návodu* v podobě tzv. pěti světonázorů či pěti postojů ke světu, které jsou vedle triády zásad *Vědoslovi* nejpoblábnější součástí Fichtova díla. Fichte pojmenovává tuto pětiici různě: v *Návodu* mluví paralelně o „stupních a vývojových stadiích niterného duchovního života“, o „hlavních stanoviscích možného světonázoru“ a o „formách života“, což ukazuje, že svou typologickou pětiici chápal universálně jako obecné rozdělení lidí vůbec, jak v rovině duchovního prožívání, tak světonázorově (noeticky) i ontologicky.

Nejnižší možný stupeň má podobu pervertované lásky, to znamená lásky k požitku empirického Já (*Genuss des empirischen Selbst*). Z teoretického hlediska vládne na tomto stupni kritérium smyslových počitků; jako pravdivé tudíž vystupuje to, co má bezprostřední souvislost se smyslovými daty, zatímco jednání, činnost nemá žádné vyšší měřítko správnosti než vlastní smyslový poáitek. Fichte popisuje tento stupeň jako zdánlivý život (*Scheinleben*), který nelze charakterizovat ve spojitosti se skutečným životem – fakticky pro něj představoval naopak ustavičné, nepřetráité umírání (*ununterbrochenes Sterben*), které vystupuje také jako definiční vymezení empirického, do nebytí se ztrácejícího Já.

Druhý stupeň je charakterizován termínem zákonnost (*Gesetzmäßigkeit*). Smysl tohoto výrazu spočívá podle Fichta v tom, že druhý stupeň tvoří životní formu indiferentních lidí, stoicky a apaticky založených osob, které nemají vlastní vyhraněný postoj k různým přirozeným potřebám a k duchovním záležitostem. Základní normou, jíž podřizují svůj život a podle níž se řídí ve své existenci, je právě zákon: co stanoví zákon, to chápou jako formálně obecné, závazné a nutné. Druhý stupeň překonává a opouští hedonismus prvního stupně, rezignuje na vnější ukájení požitků a jediný možný poáitek spatřuje v individuální rezignaci na skutečnost, v popření individuálního pro-

žitku světa³⁷: člověku postačuje obecný zákon, který pochopí jako racionální normu. Fichte ztotožňoval s druhým stupněm především Kantovu *Kritiku praktického rozumu* a postoj kategorického imperativu, ale také svou právní filosofii a mravouku, které podléhaly týmž principům. V *Návodu* už ale tento postoj ostře kritizuje a s využitím původně Schillerova termínu mluví o „afektu zákona“, který ničí všechnu lásku a nutí jen k tomu, aby člověk v sobě potlačil „zvíře, které je nutné krmit a pečovat o ně“.

Třetí stupeň je označen jako vyšší moralita (*höhere Moralität*). I zde má určující roli zákon, který ale Fichte jinak chápe i vykládá. Zákon je nadále tím nejvyšším, prvním a absolutně reálným pro duchovní svět, ale není to již čistě pořádkující zákon stoicismu (jímž se rozumí kantovský praktický rozum), který pouze reguluje empirický svět. Fichte uvažuje o zákonu, který přináší novou mravnost, a tím vnáší do smyslového, existujícího světa něco, co v něm dosud nebylo – ve smyslovém světě zpřítomňuje svět nadsmyslový. Znamená to, že člověk s vyšší moralitou již soudí a jedná podle idejí a ne podle smyslových dat (podle idejí krásy, lásky, rozumovosti, právního státu, důstojného života a vzdělaného vědění, jak je Fichte vymezuje), avšak proto, že takové ideje nemůže mít individuum samo ze sebe, vzdává se autonomní Já myšlenky vlastního sebenaplnění a sebeurčení prostřednictvím vlastní činnosti (*Selbsttätigkeit* jako princip sebeurčení je tím popřena) a vyšší moralita se nadále pojí pouze s lidmi, kteří se ve všech těchto aspektech „vydávají Bohu“ (*gottergebene Menschen*).

Čtvrtý je stupeň či světový názor náboženskosti (*Religiosität*), jež tvoří životní formu, kdy člověk – charakterizovaný jako „projasněné myšlení“ – nahlíží absolutní základ bytí. Spojí-li se vyšší moralita s náboženskostí, může se člověk podle Fichte plně vzdát vlastní vůle, a teprve pak dosáhne svého vlastního určení (*ihm eigentümliche Bestimmung ergreift*). Tímto okamžikem se také naplňuje skutečná mravní svoboda, protože zaniká autonomní úsilí člověka o vlastní bytí, které může být vždy jen nedostatečnou a jednostrannou variantou božského bytí a jako takové jen negací Boha. Fichte zde, podobně jako někteří další raní romantikové, vycházel ze studia díla Mistra Eckharta,

³⁷ Někdy bývá tento postoj označován jako tzv. habituelní akosmismus.

jehož myšlenku zrození Boha v lidské duši ve své úvaze využívá: Já se identifikuje se světem, který představuje zničení (*Vernichtung*), a ztožnění s ním nemůže přinést nic jiného než sebezničení (*Selbstvernichtung*),³⁸ zatímco negace Já otevírá individuum pro Boha v sobě.

Poslední životní formu charakterizoval Fichte jako „ještě vyšší stanovisko vlastní religiozity“ a dal jí jméno věda. Vyvrcholení sledu niterných duchovních životních forem ve vědě může sice působit překvapivě, avšak ve skutečnosti jedná Fichte pouze důsledně, protože věda a vědecké poznání pro něj znamenají systematické, genetické a argumentačně zdůvodněné poznání toho, o čem hovoří náboženství jako o věřené realitě. Zatímco náboženství říká, že něco je tak a tak, například že veškerá mnohost ve světě kotví v božské jednotě, věda poznává, jak to je, to znamená shromažďuje argumenty. Věda má podle Fichte za úkol geneticky dovozovat to, co náboženství stanoví jako absolutní fakt, což potvrzuje jeho teze „věda s genetickou jasností vysvětluje všechny aspekty proměny jednoho v mnohé a absolutního v relativní, úplně, v jejich uspořádání a v jejich vzájemném vztahu“. Věda se tím nakonec redukuje na metodu genetického odvozování s cílem konstruovat svět: z hlediska moderní teorie či filosofie vědy je to sice ta nejméně vhodná varianta, avšak Fichtovi dovozovala striktní odmítnutí některých křesťanských postulátů, například *creatio ex nihilo*, jež zase otevíralo možnost, aby převedl celou svou náboženskou filosofii na pozice mystizujícího novoplatónsky podmíněného systému.

Celá Fichtova filosofie náboženství tak vrcholí ve zjištění, že vědecko-filosofická forma života převyšuje náboženský stupeň, protože vztah konečného Já k božskému absolutnu není na pátém stupni jenom prožíván a zakoušen, ale je myšlen a v myšlení chápán. V kontextu filosofie náboženství tak závěrem vzniklo jakési filosofické náboženství, jímž Fichte zaujal zvláštní pozici, která není ani čisté rozumovým náboženstvím, jaké formuloval Lessing a především Kant, ani nejde o příklon ke křesťanství a akceptování zjeveného náboženství, jak se s ním setkáme u pozdního Schellinga či ve vyhraněné, až bigotní formě u Fr. Schlegela po jeho rozchodu s romantic-

³⁸ Z prvku ničení a sebezničení učinil později Fr. Schlegel jednu z ústředních komponent projektu nové mytologie.

kým kruhem a konverzi roku 1808, případně ještě u Kierkegaarda. Fichte nikdy nepřistoupil na myšlenku Zjevení jako historické události, která by měla jakkoli ovlivňovat běh světa, proto se jeho filosofie náboženství přiblížila spíše mystickým koncepcím, které v sobě slučují řadu prvků a přetavují je ve zvláštní, mnohdy nenapodobitelnou jednotu. Také u Fichta je zřejmý organický ráz jeho filosoficko-mystického náboženství, v němž jsou koncepčně začleněny prvky janovské novozákonní teologie, pavlovské myšlenky křesťana jako nového stvoření (jež svými kořeny sahá k hluboce předkřesťanským mysterijním kultům), novoplatónské emanační představy a spinozovské motivy. Když desátá a poslední přednáška v *Návodu* končí tvrzením „látku pro utváření světa a jeho podstaty tvoří absolutní láska, stvořitelka života a času“, přináší tím Fichte doklad, že staví na janovské myšlence *agapé*, aniž by ji ale jakkoli christologicky specifikoval, čímž zase zpětně potvrzuje mystickou intenci svého filosofického náboženství.

c) Fichtův antijudaismus

Kontext státoprávní a náboženské filosofie můžeme chápat jako určující pro výklad dalších dobových, zčásti i aktuálně podmíněných a tedy nekonceptních Fichtových prohlášení a postojů. Jeho protižidovský výpad z roku 1793 spadá ještě do doby před vypracováním základů filosofie státu a práva – poté, co jako univerzitní profesor hájil její stanoviska, už své antisemitské názory nezopakoval, i když je nutné dodat, že je také neodvolal ani nekorigoval. Když Fichte psal svou antisemitskou studii, zbývalo v Prusku téměř dvacet let do uznání Židů za rovnoprávné občany. Dosud ještě platily zákonné restriktce, které z Židů netvořily občany druhého řádu, ale vůbec je za občany neuznávaly, a tím zásadně determinovaly jejich sociální, hospodářské a kulturní postavení v pruském státě. V letech 1780–1790 spadalo zhruba devadesát procent židovského obyvatelstva do nejnižších sociálních vrstev, se všemi průvodními znaky, jež to přinášelo – vysoká míra dětské úmrtnosti, nevzdělanost, hlad, nemocnost, celková zanedbanost, téměř nulová sociálně-ekonomická očekávání, vzájemná nevráživost s majoritní křesťanskou společností atd.

Teprve 11. března 1812 byla tato státní omezení zrušena výnosem o občanském postavení Židů v Prusku³⁹ a Židé získali formálně tatáž občanská práva a povinnosti jako občané křesťanského vyznání. Formálně proto, že nadále fakticky nemohli dělat vojenskou důstojnickou kariéru, byli vyloučeni z vyšších státních služeb a rovněž z působení na univerzitách. Pod tímto zorným úhlem je plně pochopitelné zaměření židovských vrstev na sféru ekonomických podnikatelských aktivit, v níž se brzy mnozí stali nositeli raně kapitalistické modernizace a představiteli hospodářského úspěchu. S tím souvisel sociální vzestup židovského obyvatelstva: kolem roku 1830 patřila k nejnižší společenské vrstvě už sotva polovina Židů, zatímco v roce 1870 to bylo pouze asi deset procent. Úměrně tomu ale mohutněl také antižidovský resentiment, na němž se od první třetiny 19. století podílela kromě původních nábožensko-nacionalistických pohnutek rovněž rostoucí a stále odmítavější citlivost vůči technické a ekonomické modernizaci a nenávisť plynoucí ze společenské úspěšnosti značných částí židovského obyvatelstva.

Tyto pozdější souvislosti ale při vzniku Fichtova *Príspevku k opravě soudů* nemohly ještě mít význam. Lze proto usuzovat, že jeho antisemitismus rostl z podobných kořenů jako u dalších raně romantických vzdělanců, především z představy, která podmiňovala novou národní suverenitu rasistickými, nábožensko-ideologickými a zvláště antisemitskými předpoklady. Protižidovská obsese proniká Fichtovými formulacemi velmi výrazně; když hovoří o společenské situaci Německa, vysvětluje dobový úpadek tím, že „téměř všemi evropskými zeměmi se šíří mocný, nepřátelsky smýšlející stát, jenž je se všemi ostatními v trvalé válce a v mnoha zemích vyvíjí strašlivý tlak na občany; tímto státem je židovství“. Opatření, která Fichte navrhuje, upomínají na středověké pogromy: Na místě „vůči těm, kteří nevěří v Ježíše Krista“, rozhodně nejsou „sladká slova o toleranci, lidských a občanských právech“, a jedinou možností, jak Židům přiznat občanská práva, by bylo „jedné noci jim všem uřezat hlavy a nasadit jim jiné,

³⁹ *Edikt betreffend die bürgerlichen Verhältnisse der Juden in dem Preußischen Staate*, 11. März 1812. Občanskou rovnoprávnost Židů, zajištěnou tímto výnosem, zrušily zase až tzv. norimberské zákony, tj. nacistické zákony o říšských občanech a o ochraně německé krve a cti, vydané 15. 9. 1935.

v kterých by nebyla ani jediná židovská myšlenka“. A dodává, „nevidím jiný prostředek, jak nás před nimi ochránit, než znovu pro ně dobýt jejich zaslíbenou zem a všechny je tam poslat“.⁴⁰

Autor těchto slov vzal roku 1812, tehdy již ve funkci rektora berlínské univerzity, do osobní ochrany židovského studenta Josefa Leysera Brogiho, který byl fyzicky napaden protizidovsky smýšlejícími studenty. Setkáváme se zde pouze s dvojí morálkou, tak typickou pro určité kruhy v německém intelektuálním prostředí? Byl Fichte romantickým prototypem německého antisemitského vzdělance, který vůči konkrétnímu Židovi projevuje lidský postoj a cit, zatímco Židovstvo jako celek, jako životní formu spoluutvářenou náboženstvím nejen odmítá, špiní a zavrhuje, ale navrhuje zničit? Stojíme zde před tímž rozporem, jaký přináší zjištění, že první provedení Wagnerovy opery *Parsifal* dirigoval židovský dirigent Hermann Levi?

Rozhodně nemůžeme antisemitismus myslet jako pouhé nereflektované společenské pozadí celku romantického vystoupení. Nejen Fichte, ale i mnozí další romantikové artikulovali nepřátelský postoj vůči Židům, ačkoli čistě v rámci filosofie a teorie, jimiž romantika žila, nebylo pro protizidovský rasismus místo ani opodstatnění. Z nacionalistického árijského heroismu, z křesťansky zušlechtěného áriogermánství, které vedle sebe nechťelo a nemohlo strpět nic dalšího a židovství nejméně, vyrostl rasistický antisemitismus jako součást romantického obrazu společenské skutečnosti. Náleží k raně romantické představě světa stejně tak jako transcendentální poezie, nová mytologie, projekt nové bible nebo magický idealismus a neměl by unikat ze zřetele.

⁴⁰ J. G. Fichte, *Beitrag*, s. 114–115.

Jmenný rejstřík

- Aischylos 368, 398
Allwohn, Adol 441
Anaxagorás 397
Anstett, Jean-Jacques 24, 106
Aristofanés 161, 375
Aristotelés 161
Arndt, Andreas 442
Arndt, Ernst Moritz 44
Arnim, Achim von 16, 40, 271, 295
Arnold, Günter 116
Augusti, Johann Christian Wilhelm 72
Baader, Franz Xaver von 136, 295, 384, 439
Babka, Petr 105
Bacon, Francis 22, 372
Baeumer, Max L. 441
Baeumler, Alfred 441
Baggesen, Jens Immanuel 165, 230
Bachofen, Johann Jakob 136
Bardili, Christoph Gottlieb 63
Barth, Andreas 441
Baumanns, Peter 43, 442
Baumgardt, David 442
Baumgarten, Alexander Gottlieb 104
Baumgartner, Hans Michael 442
Beda Venerabilis 162
Bednář, Jiří 143
Behler, Ernst 24, 106, 163, 176, 181, 199, 202, 270, 441, 442
Beierwaltes, Werner 131, 219, 442
Beißner, Friedrich 129, 439
Benjamin, Walter 165, 442
Berkovskij, Naum 442
Betyna, Gabriele 442
Beyer, Uwe 442
Bláha, Valter F. 283
Blake, William 442
Blasche, Siegfried 442
Bloch, Ernst 228, 442
Blumenberg Hans 251–252, 255, 268, 277, 284
Böhme, Jakob 226, 273, 286, 297, 299–302, 385
Böhmer, Caroline 18
Bohn, Volker 442
Bohrer, Karl Heinz 140, 204, 442
Boisserée, Sulpize 394
Bossuet, Jacques Bénigue 27
Boufflers, Stanislas Chevalier de 355
Brauwers, Claudia 442
Brentano, Clemens 16, 41, 164, 269, 295
Brockes, Barthold Heinrich 254–255
Brogi, Josef Leyser 59
Brunkhorst, Hauke 442
Bubner, Rüdiger 443
Buchheim, Thomas 443
Buchholz, Helmut 443
Camerarius, Joachim 60
Carl August, vévoda 61
Cassirer, Ernst 94, 104, 122, 443

- Cervantes y Saavedra, Miguel de 346
- Cicero, Marcus Tullius 162, 371
- Condorcet, Marie Jean Antoine 202, 373
- Creuzer, Georg FrFriedrich 18, 230, 295
- Croce, Benedetto 85
- Dante Alighieri 345, 375
- Decius Publius 386
- Démostenés 161
- Descartes, René 234, 293
- Dick, Manfred 443
- Diez, Carl Immanuel 231–232
- Digges, Thomas 251–252
- Dionýsios z Halikarnassu 163
- Dostal, Jan 261
- Duns Scotus, Jan 265
- Dürer, Albrecht 385
- Dusch, Johan Jakob 113
- Dyk, J. G. 353
- Dyoff, Adolf 444
- Eberhard, Johann August 72
- Eckhart, Johannes (zv. Mistr Eckhart) 55
- Eichendorff, Joseph von 16, 40, 271, 295
- Eichner, Hans 24, 106, 169
- Eiselein, Joseph 110
- Elsässer, Michael 86, 441
- Erasmus Rotterdamský 27
- Erhard, Johann Benjamin 165, 226, 230
- Erhardt, Walter E. 443
- Eschenmayer, Adam Karl August von 143
- Eurípídés 131–134
- Feuerbach, Paul Johann Anselm 230
- Fichte, Immanuel Hermann 67, 308, 316, 439
- Fichte, Johann Gottlieb 10, 16, 31, 43–59, 68–75, 81, 120, 164–167, 182, 189, 226–229, 239–240, 244–247, 264, 289, 302, 308, 352–304, 372, 377, 415, 439
- Fischer, Otokar 350
- Forberg, Friedrich Karl 67–74, 226, 230, 237, 308, 316
- Forster, Georg 37
- Fouqué, Fr. de la Motte 18, 41
- Frank, Manfred 82, 112, 118, 140, 178, 198, 210, 226, 231, 234–241, 244, 247, 440, 443
- Freier, Hans 443
- Freud, Sigmund 289
- Fridell, Egon 443
- Friedmann, Käte 443
- Friedrich August, kurfiřt 67
- Friedrich Wilhelm III. 79
- Fries, Jakob Friedrich 61
- Fuhrmans, Horst 122, 248, 444
- Furet, François 444
- Gaier, Ulrich 444
- Garve, Christian 192, 350, 379
- Gentz, Friedrich von 209
- Gerle, Adolf W. 165
- Geyer, Paul 444
- Girtanner, Christoph 351–352
- Gockel, Heinz 115, 444
- Goethe, Johann Wolfgang 16, 31, 39, 61, 69, 88, 128, 165, 218, 270, 288, 350, 358, 360, 372, 375
- Göpfert, Herbert G. 440
- Görres, Joseph 18, 38, 295
- Gottsched, Johann Christoph 113
- Götze, Martin 444
- Grab, Walter 444
- Grimmové, bratři 28, 295
- Grunert, Mark 444
- Grunnet, Sanne Elisa 444
- Günderrode, Karoline von 18, 295
- Günter, Arnold 116
- Hamann, Johann Georg 135, 270

- Haering, Theodor 444
 Hansel, Walter 142
 Hardenberg, Friedrich Leopold von
 → Novalis
 Härtl, Heinz 41
 Hartmann, Nicolai 444
 Haym, Rudolf 198, 209, 444
 Hederich, Benjamin 290
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 61, 122, 155, 176, 209, 214, 229,
 231
 Heidtmann, Horst 440
 Heine, Heinrich 19, 85–86, 136,
 209, 263, 439, 444
 Heinrich, Gerda 444
 Heinse, Wilhelm 270
 Hemsterhuis, Franz 163, 226,
 248–249, 256–257, 267, 273, 278,
 291, 363, 399, 417
 Henrich, Dieter 67, 231, 444
 Hensel, Paul 444
 Hérakleitos 124, 205, 379, 390
 Herbert, Franz Paul von 230
 Herder, Johann Gottfried 38–39,
 90–92, 106–121, 288, 291, 439
 Hérodotos 374
 Hersinger, Johann Gottlieb 72
 Herz, Henriette 18
 Hésiodos 398
 Heusser, Nelly 128, 444
 Heynig, Johann Gottlieb 72
 Heyse, Karl Wilhelm Ludwig 164
 Hirsch, Emanuel 441, 444, 445
 Hobbes, Thomas 50
 Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus
 16, 164
 Hoffmann, Franz 439
 Hoffmeister, Gerhart 445
 Hölderlin, Friedrich 16, 62, 105,
 121–136, 177, 230–231, 239,
 256, 269, 273, 285, 302, 320,
 439–440
 Homér 129, 277, 345, 366, 371,
 396
 Honneth, Axel 444
 Horatius 376
 Hörisch, Jochen 202, 270, 445
 Horstmann, Rolf-Peter 141, 445
 Horyna, Břetislav 99
 Hösle, Vittorio 445
 Hron, Zdeněk 128
 Hubka, Karel 143
 Hübner, Kurt 94
 Hugo, Victor 27
 Hülsen, August Ludwig 163, 363,
 378
 Humboldt, Wilhelm von 24, 62
 Husák, Jindřich 143
 Chamisso, Adalbert von 16
 Charpentier, Julie von 261
 Chytraeus, David 60
 Irmischer, Hans Dietrich 116, 439
 Isidor Sevillský 162
 Jacobi, Friedrich Heinrich 62, 72,
 117, 141–142, 146, 233–234, 256,
 440
 Jaeschke, Walter 73, 445
 Jahn, Ludwig 41
 Jamme, Christoph 326, 445
 Janche, Rudolf 445
 Janke, Wolfgang 445
 Jauss, Hans Robert 445
 Jean Paul → Richter, J. P. F.
 Jensen, Friedrich Christoph 72
 Ježíš z Nazareta 58
 Jirani, Otokar 132
 Joël, Karl 445
 Johann Friedrich Saský 60
 Just, Caroline 221, 434,
 Just, Cöllestin August 260, 288
 Kanne, Johann A. 230
 Kant, Immanuel 16, 32–33, 47,
 51, 90, 97–103, 120, 142, 164,
 170–173, 189, 193, 226, 241,

- 261–264, 287, 350, 364, 377, 387,
390, 392–393, 414, 440
- Kepler, Johannes. 385
- Kerner, Justinus 18
- Kierkegaard, Sören 57
- Kleist, Heinrich von 16, 37, 40
- Klier, Jiří 132
- Klin, Eugeniusz 445
- Klingemann, Ernst August Friedrich
28
- Klopstock, Friedrich Gottlieb 108,
372
- Klotz, Christian Adolph 107–113
- Kluckhohn, Paul 38, 84, 440, 446
- Knittermeyer, Hinrich 446
- Kopernik, Mikuláš 225–226, 252
- Körner, Josef 122
- Koselleck, Reinhart 19–20, 23, 28,
445
- Koslowski, Peter 445
- Kouba, Pavel 302
- Koubová, Věra 38, 79, 133, 173,
267
- Kraus, Hans-Christof 446
- Krings, Hermann 446
- Kruip, Gerhard 446
- Kühn, Sofie von 219–223, 261
- Kurzke, Hermann 446
- Kurzová, Helena 132
- Lafitau, Joseph-François 97–98
- Lanfranconi, Aldo 446
- Lang, Alois 446
- Laplace, Pierre Simone de 297
- Lauth, Reinhard 439, 446
- Leberecht, Peter 371
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 148,
353, 365, 367, 372–373, 376, 380
- Leonhard, Christoph Andreas 230
- Lessing, Gotthold Ephraim 39, 56,
73, 115, 163, 255, 363, 383, 414,
440
- Leusing, Reinhard 446
- Levi, Hermann 59
- Levin, Rahel 18
- Locke, John 50
- Loeben, Otto Heinrich von 295
- Loheide, Bernward 446
- Lohse, Nikolaus 446
- Loužil, Jaromír 236
- Ludvík XIV. 21
- Lukács, György 209
- Luther, Martin 385, 415
- Mähl, Hans-Joachim 271, 282,
440, 446
- Maimon Salomon 241
- Marquard, Odo 211, 446
- Martianus Capella 162
- Martin, Alfred von 446
- Martini, Cornelius 60
- Martini, Jacob 60
- Maurer, Karl 446
- Melanchthon, Filip 60
- Mereau, Sophie 18, 295
- Mikeš, František 27
- Milton, John 108
- Minor, Jakob 419, 440
- Moliere 412
- Montesquieu, Charles-Louis de
Secondat 50, 97
- Napoleon I. Bonaparte 37, 131
- Nelson, Benjamin 253
- Nicolai, Friedrich 72
- Niethammer, Friedrich Immanuel
67–69, 202, 230, 234
- Nietzsche, Friedrich 88, 129, 136,
263–265, 302–303
- Noack, Ludwig 447
- Novalis (Hardenberg, Fr. L. von)
9, 16, 79–88, 120, 137–140, 166,
174–175, 197–201, 213–222,
224–303, 426, 440
- Nowak, Kurt 330, 441
- Oesterreich, Peter Lothar 447
- Osborne, John 447

- Otto, Walter F. 95
- Paracelsus, Theophrastus
Bombastus von Hohenheim
286, 297–302
- Patočka, Jan 141, 147
- Pavlinová, Helena 99
- Peetz, Siegbert 440
- Penzenkuffer, Christoph Wilhelm
72
- Pešek, Antonín 105, 124
- Peter, Klaus 238, 447
- Petrarca, Francesco 17, 159
- Petříček, Miroslav 146, 150
- Pikulik, Lothar 202, 447
- Pindaros 170, 374
- Platón 160–162, 397, 399,
414–415, 417
- Plóúinos 226
- Plútarchos 131
- Pöggeler, Otto 447
- Pokorný, Martin 125
- Poser, Hans 94, 447
- Pošek, Antonín 105, 124
- Prang, Helmut 447
- Pýthagorás 397
- Quintilianus, Marcus Fabius 162
- Rambach, Friedrich E. 38
- Reinecke, Volker 447
- Reinhard Karl Leonhard 72
- Reinhold, Karl Leonhard 62–67,
121, 230–241, 246, 353, 440
- Rieder, Joachim 447
- Richardson, Samuel 222
- Richter, Johann Paul Friedrich 16,
164, 221, 371
- Ritter, Heinz 440, 447
- Ritter, Johann Wilhelm 18, 257,
295–297, 432
- Robertson, William 97
- Robespierre, Maximilien 118
- Roder, Florian 447
- Rosenkranz, Karl 99
- Rosenzweig, Franz 105
- Rouget de Lisle, Claude Joseph 372
- Rousseau, Jean-Jacques 27,
97–102, 414
- Ruge, Arnold 209
- Rühling, Frank 447
- Řehof z Korintu 162
- Sachs, Hans 385
- Samuel, Richard 38, 84, 440
- Savigny, Carl von 41
- Seiler, Georg Friedrich 72
- Sextos Empeiricos 234–235
- Shakespeare, William 39, 221,
346, 357, 375, 378, 430
- Schäfer, Wilhelm Friedrich 72
- Schanze, Helmut 202, 270, 447
- Schaumann, Johann Christian
Gottlieb 72
- Schegk, Jacobus 60
- Scheibler, Christoph 60
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph
16, 56, 61, 73, 81, 105–106, 115,
120, 140–158, 164, 201, 211–215,
226, 231, 241, 248, 273, 279, 284,
296, 326, 368, 378, 433, 440, 441
- Schelling, Karl Friedrich August
440
- Schiller, Friedrich 16, 39, 55, 61,
104, 116, 165, 172, 212
- Schlegel, August Wilhelm 172,
256, 358, 364, 371, 441
- Schlegel, Friedrich 10, 16, 30–38,
106, 119–123, 137–141, 168–175,
182–205, 258, 267, 269, 291–292,
302, 342, 426, 430, 441
- Schleiermacher, Friedrich Ernst
Daniel 17, 72, 80, 88, 236, 330,
380, 385, 441
- Schmid, Karl Christian Erhard 66,
226, 230
- Schmidt, Johann Ernst Christian
72

- Schmidt-Dengler, Wendelin 447
Schmitt, Carl 209, 447
Schneider, Helmut 326, 445
Schopenhauer, Arthur 264–265
Schrey, Dieter 447
Schubert, Friedrich Wilhelm 99
Schulz, Gerhard 121, 440, 447, 448
Sieferle, Rolf Peter 448
Simon, Heinrich 448
Sinclair, Isaac 122, 239
Slavík, Ivan 220, 294
Sobotka, Milan 64, 448
Sofoklés 128
Solger, Karl Wilhelm Ferdinand 164
Spinoza, Baruch Benedictus de 44, 73, 99, 121, 142–143, 226, 303, 345, 347, 374, 376, 378, 399, 415–416
Sprengel, Karl 297–300
Stadler, Ulrich 251
Stahl, Daniel 60
Steffens, Henrik- 18
Steiger, Günter 60
Stobaios 163
Strack, Friedrich 60, 448
Strohschneider-Kohrs, Rudolf 448
Suphan, Bernhard 106
Strigel, Victorin 60
Špalek, Vladimír 142
Tacitus 374
Tennemann, Wilhelm Gottlieb 61
Tetens, Johann Nicolaus 66
Theophrastos 162
Thurneysser, Leonhard zum Thun 297
Tiberius Rétor 162
Tieck, Ludwig 16, 164, 223, 300, 353, 358, 432
Tiedemann, Dietrich 219, 297
Timm, Hermann 448
Tittmann, Johann August Heinrich 72
Uerlings, Herbert 448
Uhland, Ludwig 18
Unger, Rudolf 221, 448
Velhusen, Johann Kaspar 72
Vetö, Miklos 440
Vico, Giovanni Battista 97
Vietor, Sophia 286, 295, 301, 448
Vietta, Silvio 202, 448
Voigt, Christian Gottlob 61
Voit, Dorothea 18
Voltaire 21, 97, 414
Voßkamp, Wilhelm 271, 447
Wackenroder, Wilhelm Heinrich 28, 164
Wagner, Richard 59
Walther, Manfred 448
Wanning, Barbeli 448
Weber, Max 117
Weckherlin, Georg Rudolf 128
Weiland, Werner 448
Weisedel, Wilhelm 20, 440
Wetzel, Karl Friedrich Gottlob 165
Wieland, Christoph Martin 62, 115, 269
Wieland, Wolfgang 448
Willms, Bernhard 42
Wilson, John Elbert 448
Winckelmann Johann Joachim 110, 128–129, 204, 384
Windfuhr, Manfred 136
Windischmann, Karl Joseph Hieronymus 86
Wohlfahrt, Günter 448
Wolff, Christian 72, 367
Wollgast, Siegfried 448
Wundt, Max 60
Yoon, Tae Won 448
Znoj, Milan 448
Zwilling, Jakob 226

Břetislav Horyna

DĚJINY
rané ROMANTIKY

Fichte – Schlegel – Novalis

Edice Reflexe

Rejstřík sestavila Dr. Helena Pavlincová
Typografie Clara Istlerová
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
roku 2005 jako svou 694. publikaci
Vydání první. Stran 456
Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský
Vytiskla tiskárna Ekon, Jihlava
Doporučená cena 448 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
Praha 3, Víta Nejedlého 15
e-mail: info@ivysehrad.cz
www.ivysehrad.cz

ISBN 80-7021-810-X