

Střítecký, Jaroslav

Karafiát, Jan (editor)

Příroda redukována a neredukovaná

In: Střítecký, Jaroslav. *Studie a stati*. 2. Karafiát, Jan (editor). Vydání první
Brno: Masarykova univerzita, 2020, pp. 45-53

ISBN 978-80-210-8879-5 (1. sv.); ISBN 978-80-210-9569-4 (online ; pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/142471>

Access Date: 28. 11. 2024

Version: 20220831

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

PŘÍRODA REDUKOVANÁ A NEREDUKOVANÁ

Následující příspěvek vznikl z podnětu konference *Příroda a kultura*, materiál k němu jsem však studoval mnohem dříve a ve zcela jiných souvislostech. Abych předešel možným nedorozuměním, rád bych zdůraznil, že mi nejde o alternativní přírodovědu, ač by to dnes bylo téma módní. Z podnětu sociologů, kteří zkoumali problematiku rodiny tak hluboce, že došli v důležitých bodech na samy hranice svého výzkumného aparátu, tedy až k jeho pojmovým předpokladům, pokoušel jsem se zabývat kulturními vzorci, jejichž účinnost nezávisí na jejich pravdivosti objektivní (jak by to vyžadoval ideál objektivistické vědy), nýbrž na jejich platnosti subjektivní. Činil jsem tak na různých látkách, především na německé literární a filozofické klasice. Z druhé strany mne ke Goethovi vedl již dříve zájem o filozofii německého idealismu, zejména o filozofii Hegelovu. Zdálo se mi, že v Goethově díle uměleckém a přírodovědném lze objevit ty inspirace, které byly z myšlení Hegelova a Kantova domnělým zvědečtěním vytěsněny. Tak se mi například tímto prostřednictvím odkryl i ve striktně přírodovědné filozofii Kantově kulturní vzorec, který pojímá ženu jako přírodní bytost nadanou nekontrolovatelným tajemstvím. Občanský patos kantovské verze tohoto vzorce spočívá v tom, že se ženy čarodějky ujímá proti civilizační snaze o eliminaci její kouzelné moci objektivním věděním. Nejpozoruhodnější na celé věci zdá se mi, že prastaré a mnohonásobně kompromitované představy vynořují se s novými akcenty právě při formování pojmových předpokladů občanské společnosti, oněch předpokladů, jež jsme si zvykli nereflexivně přijímat jako samozřejmé. V této souvislosti je třeba chápat i následující příspěvek.

Pokusíme-li se porozumět Goethovu románu *Spříznění volbou* z hlediska prožitků a chápání aktérů, nepochopíme téměř nic. Vždyť hlavní postavy samy nevědí, co se s nimi děje – a to patří k nejpodstatnějším sdělením autorským.

Avšak ani z hlediska autora, z hlediska toho, co sděluje, nebudeme na tom o mnoho lépe. Samozřejmě bychom se mohli opřít o rozsáhlou literaturu, která se pokouší dešifrovat, co a jak sem Goethe vnesl ze svých životních krizí. Pomineme-li nespornou zajímavost, že sám sebe zportrétoval v řadě epizodních postav (architekt, lord, lordův průvodce), zbylo by v rovině objektivní nanejvýše to, nakolik a v čem vyrůstá Goethův román z jednotlivostí osoby, osudu a doby. Dílo, jež nás živě oslovuje, uzamkli bychom do kontextu doby dávno minulé a nenávratně ukončené.

Zcela jinak je tomu z hlediska utajeného středu, z hlediska obsahově primárního sdělení, jež nás dodnes vzrušuje a zneklidňuje, o němž však v celém textu přímo nepadne ani jediné slovo. Podobně jako skladba obyčejného denního světla vyznačuje z lomu, prostřednictvím média, jež transformuje vyznačující na vyznačované, také v tomto případě zahlédáme to nejpodstatnější nikoli z uhlazeného povrchu, nýbrž z lomů a trhlin významové výstavby textu. Jiný smysl než mediální tento text nemá. Odvíjí se na hraně mezi objektivitou diskursních poměrů a individuálními konstelacemi životů. Objektivita diskursních poměrů je obecná a nesmlouvavá. Konstelace individuální naproti tomu nápadná svou výjimečností.

Účelem konstelace je něco jiného než podat obraz ze života nižší šlechty na prahu měšťanského věku v Německu počátkem 19. století. Závěry z takových premis vyvozené mohou se sice zdát logické, avšak jako interpretace textu jsou nesmyslné. Otýlii např. vydávají za nositelku historického pokroku, jelikož je sirotek a nešlechtična, kdežto Eduard ji přes veškerou snahu nemůže dohnat, jsa příslušníkem třídy odcházející z dějinné scény. Takovým výkladům, v nichž se oněmělá Otýlie bezmála promění v hovorného Waltera Ulbrichta, chybí především to, k čemu se hlásí: realismus.

Výjimečnost konstelace, její až křiklavá individualizovanost s řadou nutně nepravděpodobných rysů, to vše podtrhuje, že o konstelaci samotnou nejde, že je odkazem k něčemu jinému, co však bez zprostředkování není možno sdělit, protože nám k tomu chybí příslušný jazyk. To rozumím odkazem k utajenému středu. K jeho vyslovení bychom potřebovali kouzelná slova, jimiž bychom pojmenovali to, o čem víme, ale co vyjádřit nejsme schopni, protože se to vymyká platnému diskursu, tj. všem možným větám určitého kulturně společenského kontextu. Věty překračují tyto meze, a přitom vyslovují živou zkušenost, podobají se větám magickým, až ovšem na to, že jejich perspektiva je obrácená. Nesměřuje k uskutečnění vysloveného, nýbrž od látky zakoušené a již tím skutečné, byť i jen na úrovni vědomí rozptýleně empirického, k pojmenování. Potřeba takových vět je tu ostře dána a celou souvislostí problémovou důkladně odůvodněna, věty samy však chybí. Utajený střed tedy není něčím, co by bylo uměle zašifrováno a běžnému pohledu skryto, nýbrž něčím, co je plně přítomno, leč nerozpoznáno, nerozkryto, bezejmenné. Je zneklidňující výzvou.

Velkolepá hra znaků, symbolů a reprezentací odvíjí se v Goethově románu na zcela jiném sepětí jazyka, myšlení a skutečnosti, než na jaké jsme zvyklí! Za-

tímco nám se vžila binární uspořádání znaků, počítající s oddělením označujícího od označovaného, Goethův román je nesen bytím jazyka, bytím, jež počítá s mnohem hlubší souvislostí jazyka a světa, než je vztah založený v diferenciaci namísto v pozitivní souvislosti. Bytí jazyka, s nímž se setkáváme v Goethově díle, popsal na jiných příkladech Foucault ve druhé kapitole *Slov a věcí*. Spočívá v podobnosti a spřízněnosti: svět je pokryt znaky, které je možno a zapotřebí dešifrovat, neboť v sobě nesou odhalující korespondence a v tomto smyslu vlastně přímé výpovědi. Jméno věc nejen označovalo, ale také vyjadřovalo, korespondovalo s ní. V deváté kapitole *Slov a věcí* vyslovuje Foucault nejrazantněji, že kontinuita renesance se soudobostí, s tzv. moderním, ba vědeckým odrazem světa, je nepodloženou fikcí.

Ze zcela jiných než historických důvodů nás zajímá, proč se Goethe vlastně na vrcholu osvícenství – jak víme, zlomu do romantiky odporoval – vyjadřuje prostředky rozpravy zcela jiné, rozpravy, která byla a zůstala pokládána za zcela překonanou, pokud vůbec byl někdo ochoten si na ni vzpomenout. Povšechnou odpověď známe: Goethe tak reagoval na redukcionistický obraz světa a na mechanickou přírodovědu. Není to odpověď nesprávná. Její povšechnost hrozí však setřít vlastní obsah Goethovy výpovědi.

Proti konkrétní problémové otevřenosti, s níž se tu setkáváme, jeví se redukcionistický objektivismus vědy jako předsudek a tmářství. V Goethově románu nacházíme především celou plejádu her mezi povrchem a hlubinou. Připomenu jen některé: při kladení základů domu se zdůrazňuje, že jde o slavnost v hlubinách; hlubiny vítězí nad lidským upravováním zemského povrchu – hráze se právě při zasvěcující slavnosti protrhnou a hlubina hrozí pozřít vinné i nevinné; Otylie se plaví po povrchu jezera, po hladině, a přece ji nevinnosti namísto Eduarda zbaví hlubina – pozře dítě a učiní z ní nechtěnou vražednici; lord se z ničeho nic objeví na scéně jako odborník na dešifrování toho, co se skrývá pod zemí (hledá uhlí!) – a není náhoda, že právě to jej kvalifikuje k vyprávění novely o dětech sousedů; novela je do textu vložena jako inverzní zrcadlo románového příběhu, spříznění volbou se zde projevuje namísto přitažlivostí odpuzováním, až teprve skok do hlubiny, při němž se dává v sázku život, vše proměňuje, takže děti sousedů se vynořují z vody jako šťastní manželé, manželství samo tu působí jako záchranný pás proti smrtící divokosti vášně. Již Waltera Benjamina zaujalo, kterak z Goethova popisu Charlottiných úprav hřbitova v trávník čiši marnivost povrchových úprav drsné a věčné podpovrchové pravdy. Uražená hlubina se ozve hned několikanásobně, mimo jiné pozře žvanivého duchovního, který padne mrtev uprostřed křestního obřadu a svého bezděky blasfemického žvatlání. Mrtví patří přírodě a jako uražená příroda mstí se živým za to, že je z povrchu paměti vyhlazují pseudoduchovním etickým a estetickým patosem.

Výsostnou úlohu přisoudil Goethe, člověk neptunický, vodě. Je mu přímo esencí polaritu povrch – hlubina. Voda tu není pouhým symbolem, značkou něčeho jiného. K čemu odkazuje, je v ní plně obsaženo jako korespondující podobnost.

Voda je zrcadlo, za něž nebezpečno nahlížet. Pod hladinou se skrývá životodárná i smrtící hlubinnost vášní. Z povrchu lze jen velmi nejistě vyčíst, kde hlubina má nebo nemá dno. Překvapit nás může jak tvrdý náraz místo hebkého objetí živlem, tak i nepřítomnost pevného dna tam, kde jsme je s jistotou předpokládali. V úleku tonou i zkušené plavci života, roztržštění skalistými mělčinami končívají i artisté ovládající skoky z výšin do hlubin.

Goethův román vypráví o upravování vodních poměrů, ale také o tom, jak živel podtrhne hráz malicherné člověčí snahy, nespoután lidskými měřítky spravedlnosti. Kdy se to děje? Právě při této příležitosti se ukáže, že Eduard je ztracen, že se stal obětí své vášně k Otýlii. Také Otýlie je již stržena proudem vášně, byť jí vnějšíková cudnost zatím dovoluje věřit v meze, které nikdy nepřekročí; tato sebe-důvěra se nakonec ukáže jako klamná a Otýlie, jakmile pochopila neodolatelnost svodu, nedramaticky vystoupí ze života – oněmí a bez protestních či jiných vedlejších efektů zemře. Voda poskytla záminku k tomu, aby se projevil milostný cit Charlottin a setníkův: setník musel vzít Charlottu do náručí, aby ji vynesl z loďky na břeh, dno pro tentokrát neuhnulo.

Voda přitahuje Otýlii, která se v Eduardově nepřítomnosti klamně utěšuje svou formální nevinností: pohybuje se po povrchu vodního zrcadla, pod nímž se tlemí bezednost vášně. Jak malý je spoleh na veškerá plavidla a plavidélka normativní morálky, ukazuje příhoda, která z Otýlie činí přinejmenším vražednici z nedbalosti. Proč by jinak tak přesný pozorovatel života jako Goethe nechával Otýlii trávit dny na hladině jezera s Charlottiným nemluvnětem v náručí? Z praktického života taková scéna není. Zato dovoluje naznačit, jak si příroda vyřizuje svou katharzi: dítě z vášně dvojnásob nelegitimní, plod imaginárního cizoložství obou manželů, je přírodně utvořeno do podobnosti k těm, jimž byla upjata vášně plodících manželů; podobá se oběma mimomanželským milencům, kteří spolu neměli nikdy nic společného kromě toho, že vnikli do uzavřené domény cizího manželství. Anomálii v manželském životě Charlotty a Eduarda prozrazuje tedy příroda, vždyť lidé, jak známo, podobu svých potomků ovlivnit nemohou a nedovedou. Je to tím nápadnější, že se to děje jako následek aktu, který sám je podle všech lidských (právních, mravních atp.) měřítek plně legitimní! Legitimita aktu ukazuje se jako naprosto bezmocná proti démonii vášně. Z té vzešel plod nejen mimo zákony lidské, ale i mimo obvyklá pravidla přírody. A její hlubiny jej nakonec nemilosrdně pozžou. Lidské problémy jsou tím jen akcentovány a nedotčeně trvají s životem dál.

Již z těchto příkladů je patrné, že příroda není v Goethově románu pouhou kulisou, pouhým prostředím, nýbrž samostatnou, svébytně oduševnělou protisilou věcí lidských. Tato protisíla působí nad lidmi, ale též v nich.

Příběh *Spříznění volbou* není rozkošnickým milostným čtyřúhelníkem. Reálně je tato možnost ve fabuli obsažena, a to tak nápadně, že je vlastně první možným řešením, na něž pomyslíme. Goethe ji nadhazuje, aby vyniklo její zmaření, zmaření nevyhnutelné, plynoucí z lidské bezmoci vůči démonii vášně. Máme tu čtveřici

inteligentních osob, které se mají rády v nejlepší smyslu, dokáží se vzájemně chápat a pranic si nehodlají ubližovat. Jsou i v sociálním ohledu zajištěni, nezávislí; nemajetní Otylie a setník jsou přijati do domu Eduarda a Charlotty jako rovnocenní partneři, majetkové nebo jiné sociální okolnosti nikterak do příběhu nezasahují. Rýsuje se pragmatická možnost, že uvnitř čtveřice se zkombinují milenecké páry podle srdce a všichni budou žít nadále v laskavosti a třeba i pospolu. Goethe ji zvýrazňuje v desáté kapitole prvního dílu frivolním příkladem hraběte a baronesy, jakož i teorií o manželství na dobu určitou. Eduard a Otylie, osoby proniknuté démonií vášně, krok za krokem pragmatickou možnost, jež by jim měla nejvíce vyhovovat, ničí.

Příroda nad lidmi a přírodu v lidech staví Goethe do kontrapunktických vztahů. *Punctum contra punctum* – každá svým nezávislým hlasem. O harmonii, tedy o souvztažnění, jež v zájmu souzvuku organizuje své složky hierarchicky kolem dominujících center, nemůže tu být ani řeči. Goethe usmíření obou podob přírodního nezprostředkovává. Nejvlastnější patos díla spočívá v demonstraci marnosti a nahodilosti takových zprostředkování. V susedství osvícenských koncepcí, v susedství Hegelovy zprostředkovávané racionální identity znamená to vědomou a zásadní opozici proti identifikujícím sklenutím občanského světa s mechanicky pojatým obrazem přírody a přirozenosti. Individuální a sociální rovinu lidství nelze smířit frází. S tichou, leč hlubokou ironií anonymizuje Goethův text politickospolečenský kontext románového děje, a to právě v bodech, jež byly tehdy středem pozornosti přímo hysterické. Tak na příklad nejmenované války, do nichž zoufalý Eduard odejde hledat svou smrt, jsou nade vsí pochybnost takzvané Osvobozené války, k nimž se dodnes upírají všechny varianty německy národovecké politické mytologie. Podobně existenční šance setníkovy, hrabě a baronesa, ba i minulost Eduarda a Charlotty atd. atd., odkazují zjevně ke konkrétním poměrům a institucím veřejným, nicméně s lakoničností tak zjasňující a významově neutralizující, že to nelze chápat jinak než jako ironizující gesto. Mittler již svým jménem a potom každým svým krokem v románovém ději je vehikulem této ironizující a distancující textové vrstvy. Příroda v lidech a příroda nad lidmi rozehrává konflikty sil a protisil, jež prosakují mravy, zvyklostmi, svobodnou vůlí, sociálními pravidly a zařízeními a obracejí je v žalostné trosky.

To vše samozřejmě Goethe nepodniká z fatálního pesimismu, nýbrž právě naopak. Odmítá-li identifikující zprostředkování mezi individuální a sociální rovinou lidství, zprostředkování, které à thèse skleneje nesklenutelné do totality souvislosti, činí tak ve snaze otevřít perspektivu konkrétní a nezastupitelné zodpovědnosti. A příznačně dává promluvit tomu, co v redukcionistickém obraze přírody i občanské společnosti bylo vytěsněno.

Kdo sdílí obvyklé mínění, že Goethův génius diletuje v přírodních vědách vlastně z podivínství, musí také připustit, že též Egmont, Faust, Vilém Meister, postavy a děje *Sprízněných volbou* vyrůstají z pouhého podivínství. V nich totiž nacházíme

přímo demonstrativní znovuuchození a rozvinutí představivosti magické a demologické právě tak jako v Goethových snahách o kvalitativní přírodovědu.

Magii poznal Goethe v krátkém, leč intenzivním životním období, které jej obrátilo od kultury rokokově povrchní k herderovské a shakespearovské životní hloubi – jak to sám charakterizoval. Bylo mu tehdy kolem dvaceti a doufal, že najde jistotu v pietistickém křesťanství. A právě zde se setkal s „magickou vědou“, s naukou, která si říkala „*magia naturalis*“. Svět této nauky byl stejnou měrou prostoupen přírodovědnou zvědavostí jako pokornou zbožností. Paracelsovi nebo Jacobu Boehmovi nestačilo pouze objevit pravidla, podle nichž se dějí přírodní procesy; kromě toho tak chtěli vědět, co a proč se děje.

Tzv. moderní vědy přírodní neboli objektivní vyrostly z oddělení těchto otázek, z eliminování obsahově zaměřených otázek *co?* a *proč?* jako nevědeckých. Pozitivisticky laděné metodologie trvají na tomto odštěpení dodnes; pokládají je za očištění racionality od pouhé představivosti (fantazie). Z této pozice s oblibou kritizují německou klasickou filozofii, z čehož však pozoruhodně často bývá vyjímána filozofie Kantova. V té se totiž vypreparování formality všech schopností mysli může zdát obdobným oddělením *jak* od *co* a *proč*. Nelze však zapomínat, že Kant si tím otevíral cestu k hlavnímu předmětu svého zájmu – k permanentně kontrolované metodice konkrétních syntéz, nikoli ovšem syntéz intuitivně ontologických, nýbrž jazykových. Kantovskému kriticismu mohou se proto věty typu „*celek je pravda*“ (Hegel) stát nanejvýše předmětem demystifikujícího rozboru, nikdy však filozofickou výpovědí. Neopovrhne však nikterak větami nekognitivními a všechny větné rodiny rovnoprávně podrobuje stejným kritickým nárokům: 1. vyjasnění, za jakých podmínek je věta té či oné větné rodiny možná; 2. vyjasnění, jak a nač je věta uplatňována; 3. v případě, že věta je uplatňována mimo svůj vlastní obor, nutno vyjasnit charakter analogizace.

Běžné výklady o vývojové kontinuitě od renesance ke světovému názoru určenému tzv. moderní přírodovědou ukazují se jako fikce hned v několikerém ohledu. Především sama *magia naturalis*, tak vzdálená světu redukcionistické přírodovědy, nebyla zdaleka protivědeckou alternativou jako spíše výrazem snahy o spojitost kvantity a kvality, formy a obsahu. Magikové napadali univerzitní vzdělání středověku neméně než stoupenci přírodovědy mechanické. Johann Conrad Dippel, od něhož se učil Goethe, brojil například proti „*třem nazdobeným děvkám – logice, rétorice a metafyzice*“, proti univerzitnímu verbalismu, proti juristům vláčejícím dějiny zčásti pohanské, zčásti zcela nepřirozené zákony. Za protějšek této marnosti pokládal vědy, jež bychom dnes mohli označit za pozitivní, i když k nim počítal též pravou teologii, pyrotechnii a astrologii. Až na sociologii, která tu pochopitelně není zastoupena ani náznakem, máme zde vlastně celý Comtův systém pozitivních věd, byl vyjádřený zčásti bizarními názvy. Je tu ovšem i něco navíc: „*pravá teologie*“, pod níž se však skrývá něco zcela jiného než reformační náboženská alternativa. Jde o ono *co* a *proč* dějů především přírodních a v tomto rámci i lidských. Homo-

genizaci heterogenního provádí magia naturalis zduchovněním. I přírodu pokládá za říši duchovní, za říši „*přirozených duchů*“ – na rozdíl od „*duchů svobodných*“, kteří náležejí světu neviditelnému. Duchové přirození jsou uspořádáni přísně hierarchicky, od duchů kamení a minerálů přes semenné duchy rostlinstva až k duchům zvířecího těla. Ani nejzapřisáhlejší materialisté nemusí se zde termínu duch lekat; je to terminus technicus pro puzení (puď, touha, vášeň) jako autentickou, tj. neodvozenou sílu. Toto puzení není výrazem příčiny, která by ležela mimo ně. Náleží plně k puzenému, je projevem jeho živoucnosti. Umožňuje například vytváření sloučenin. Chemie je v rozpravě založená na podobnosti pokládána za korunu veškeré přírodovědy, odkazuje k tajemství slučování a rozlučování, rozpínání a smršťování, zkratka k dechu přírody.

Biblickou obraznost mobilizují magikové začasť ke zvládnutí noetických těžkostí, a nikoli jen ke zbožnému přizdobení přírodní zvědavosti. Příznačně vyvozují svá výkladová schémata spíše z nepřímých indicií a z trhlin než z meritorního textu biblických vyprávění. Goetha, k biblickým látkám jinak nevšimavého, trvale inspirovalo magické schéma o dvojím Stvoření. První bylo mařeno Luciferem, božským duchem odpadlým od božského řádu Stvoření, druhé pak bylo narušeno prvotním hříchem Adama a Evy.

U Goetha ovšem nevystupují tato schémata v naivně odkryté podobě jako u jeho magických učitelů. Zato se velmi zřetelně projevují v jeho textech uměleckých i v úvahách přírodovědných. S magickou vědou a jejími rekvizitami sice brzy rozloučil, její spekulativní horizont jej však zajímat nepřestal. Tematiku démonického lze sledovat až k nejpozdějším dílům, démonické je vlastním tématem čtvrté části *Dichtung und Wahrheit* i druhého dílu *Fausta*. Stále naléhavěji je Goethe charakterizuje jako nezávislou protisílu: Svou mocí se podobá božskému, svým odporem proti řádu, proti zkáznění utvářením je protibožské. Pro soudobého čtenáře snad je vhodné dodat, co se beztak rozumí již z uvedeného: božským označoval Goethe principiální a nezměnitelný řád, např. přírodní zákony apod., nikoli tedy nějakou nezávislou vůli, která by mohla v řádu činit libovolné změny. Tím zajímavější je pak myšlenka, že ztotožnění přírody s Bohem (božským řádem) je chybné: musíme počítat s tím, že do běhu světa zasahuje i síla protibožská, ba dokonce i s tím, že v samotné ideji božství vězí ostrá polarita „*deus contra deum*“. Právě toto znepokojení je monumentalizováno ve *Faustovi*.

Vrátíme-li se v této souvislosti ke *Sprízněním volbou*, nemůžeme si nevšimnout, že protějšek Otýlie se jmenuje Luciana a že se projevuje pseudovitální těkavostí, povrchně, se zřejmým, leč oslnivým odporem k jakékoli podobě hlubšího řádu, jenž by snad byl skryt pod povrchem bezprostředních dojmů. Je to bytost nápadně a nezničitelně živoucí, avšak bez lidského rozměru: imorální homunkulus. Otýlii naproti tomu luciferní démon pokouší, ale neovládne. Jakmile jeho moc Otýlie rozezná, ubrání se mu krajním odříkáním a nedramaticky vystoupí ze života, aby se neprovinila proti jeho řádu. Démonie vášně je u ní pouze pohonem k mravně

konstruktivní katarzi. Eduard je zmítán oběma podobami démonického: zachraňován Otylíí, rozdírán ahasverismem démona luciferního.

Otylie je tedy příspěvkem ke Goethově estetice a etice „věčně ženského“, podobně jako Markétka nebo Mignon. Na protikladu k Lucianě nebo Filině vidíme, že erotika „věčně ženského“ nemá pranic společného s libertinstvím. Spočívá v blízkosti k přírodě, k démonickému, jež Goethe pokládá za něco jiného než pudovost, zvířecost. „Věčně ženské“ spočívá v utváření démonie, v aktivním uchopení a využití její síly, v její proměně v entuziasmus. Nezvládnutá démonie, démonie bez člověčenství, zůstává živlem chaotickým, hrůzným, destruktivním. Konstruktivní zvládnutí démonie není ani u Goetha výsadou žen, připomeňme jen Egmonta. Přece jen však je nejvýrazněji tematizováno jako „věčně ženské“. Oběť spojená se zkázněním démona – je také nazývána utvářením, tvorbou, odříkáním, metamorfózou – nápadně se podobá teologii lásky. Démonie nemůže být pouze inverzí božského, je-li přístupna lásce.

Spojení „věčně ženského“ s plodným ztvárněním démonické síly má ještě hlubší vrstvu: matky. Přímo je o nich řeč ve Faustovi:

Mefistofeles: Odhalím nerad vyšší tajemství.

Bohyně trůní mocně v osamění, vůkol nich prostoru ni času není; ve zmatek slov se hovor o nich mění.

Matky to jsou!

Faust (vyděšen): Matky?!

Mefistofeles: Mrazí tě?

Faust: Matky! Ó, matky! – Zní to tak podivně!

Mefistofeles: A právem. Bohyně, nepoznány od smrtelníků, vás – nerady nám i jménem zvány.

Byt jejich hledej v štolách nejhlubších

Faust: Kudy tam cesta?

Mefistofeles: Cesta? Ne!

Nikdo tam nevkročil, tam vkročit není lze...

Mefistovi můžeme uvěřit z děje; on ani jeho protějšek (Bůh) nemají nad slojí tak prastarou a hlubinnou pražádné moci, jsou mladší. Proto může tentokrát Mefisto Faustovi pouze poradit, co a jak – a nejspíše čekat na výsledek.

Že tu nejde o pouhou připomínku matriarchálních božstev, prozrazuje například spontánní reakce Freudova na selhání svého přítele a učitele Josepha Breuera v případě Anny O. (Berthy Pappenheimové). Zdánilivě vyléčená pacientka propadla náhle nejen domnělému těhotenství, ale i bolestem imaginárního porodu. Za otce hlasitě prohlašovala terapeuta Breuera. Ten, zděšen na nejvyšší míru, uklidnil pacientku hypnózou. A právě to mu Freud vyčítal: „V této chvíli měl Breuer v rukou klíč, který by otevřel cestu k matkám, ale nechal ho padnout.“

Zpochybnění totožnosti mezi božským a přírodním má však u Goetha další stránku, nezávislou na dílčích mytologických představách: upírá legitimitu redukcionistickému a vůbec každému statickému obrazu světa. Závažnost takového kroku pochopíme, uvědomíme-li si, že ona legitimita spočívala v totálním nároku na pravdu, v syndromu pravdy, jak to nazval Nietzsche. Démonie přírody nevyjadřuje přírodovědné zákony (ty jsou božské), nýbrž samostatnou protisílu. Zatímco z prvního hlediska je příroda pouhým objektem, z hlediska druhého nabývá charakter subjektu.

Umožnilo-li schéma prvního Stvoření zavést ontologickou představu samostatné protisíly, pak schéma druhého Stvoření otevírá gnozeologický rozměr. Magikové věřili, že magii máme, protože máme „*přirozeného ducha*“, protož patříme do přírody; kromě toho máme též ducha svobodného neboli schopnost autonomního, na přírodních determinantách nezávislého jednání. V důsledku dědičného hříchu však jsme byli připraveni o znalost metody, která by nám dovolovala plný vhled a bezprostřední disponování darem „*přirozeného ducha*“. Člověku předurčená úloha pojmenovat, a tím vládnout byla prvotním hříchem zkomplikována. Co bychom bývali měli přímo, musíme luštit z korespondencí, jež by odkazovaly k pravým jménům.

V Goethově zájmu o magii, ale i v jeho koncepcích vědeckých a kracích uměleckých nacházíme výrazné projevy této inspirace, ač o ní samotné nepadne ani slovo, což je příznačné jak pro stupeň sekularizace výkladového schématu, tak i pro goethovskou metodu utajeného středu, o níž byla řeč zpočátku. Zejména se to týká Goethovy morfologické teorie a s ní spojeného principu metamorfózy. Právě metamorfóza je doménou korespondencí: strukturní celek se mění, ba předstatňuje, avšak korespondenční odkazy nezanikají, nýbrž se rozvíjejí, prohlubují, ukazují z nových a nových stránek. Do moderní přírodovědy převedl tento Goethův podnět fyziolog Johannes Müller, do předstrukturalistické teorie struktury Wilhelm Dilthey, zvláště ve své poetice.