



3 1761 06141668 1

B
3317
F564
1912
c. 1
ROBERTS



Sbírka přednášek a rozprav.

Řada V.

Rediguje prof. dr. FR. DRTINA.

- Sv. 1. Prof. dr. O. Hostinský: *Umění a společnost*. K 1:80
Sv. 2. Prof. dr. B. Němec: *Vztahy rostlin k vnějším světu* (rostlinná oekologie) . . . „ 3:80
Sv. 3. Prof. dr. Al. Mrázek: *O nauce vývojové* (theorii descendenční) . . . „ 2:50
Sv. 4. Prof. dr. Arn. Kraus: *Dánsko, jeho hmotná a duševní kultura* . . . „ 3:50
Sv. 5. Prof. dr. Nejedlý: *Zpěvohry Smetanovy*. S četnými notovými příklady . . . „ 5—
Sv. 6. Prof. dr. Vl. Novák: *Fotografie ve vědě a praxi*. Se 35 obrazy v textu a 12 zvláštními přílohami . . . „ 3—
Sv. 7. Dr. Jiří Daneš: *Spojené státy severoamerické*. S mapkou . . . „ 1:40
Sv. 8. Prof. dr. Josef Janko: *Shakespeare, jeho život a dílo* . . . „ 5:50
Sv. 9. V. Tille: *Maurice Maeterlinck. Analytická studie*. S podobiznou M. Maeterlincka . „ 9—
Sv. 10. Doc. dr. K. Domin: *O rostlinách užitkových* „ 2:40

ŘADA VI.

- Sv. 1. Prof. dr. Zdeněk Nejedlý: *Česká moderní zpěvohra po Smetanovi* . . . „ 6—
Sv. 2. Dr. Karel Kadlec: *Z ústavního vývoje habsburského mocnářství* . . . „ 4:50
Sv. 3. Dr. J. V. Daneš: *Hospodářské problémy světové politiky* . . . „ 1—
Sv. 4. Prof. dr. Jos. Janko: *O pravěku slovan-ském*. Pokus o celkový obraz zhruba promítnutý . . . „ 5—
Sv. 5. Prof. Jan Koloušek: *Problém populační* „ 3:60
Sv. 6. Prof. dr. Arn. Kraus: *Björnson a Ibsen* . „ 2:80

Počínaje řadou V. vychází „Sbírka přednášek a rozprav“ v sešitovém vydání po 50 hal. - Každý svazek ve vkusné plátěné vazbě s originální výzdobou o K 1:20 více.

Sbírka přednášek a rozprav je na skladě v každém knihkupectví.
J. OTTO v Praze, Karlovo nám. 34. Ve Vidni I., Gluckg. 3.

SBÍRKA PŘEDNÁŠEK A ROZPRAV.
(VÝBOR LIDOVÝCH PŘEDNÁŠEK ČESKÉ UNIVERSITY.)
REDIGUJE PROF. DR. FRANT. DRTINA.

SERIE VI. ČÍSLO 7.

OTOKAR FISCHER:

FRIEDRICH NIETZSCHE.

(KURS ŠESTIPŘEDNÁŠKOVÝ.)

LITERÁRNÍ STUDIE.



VYDAL KNIHKUPEC C. K. ČESKÉ UNIVERSITY
J. OTTO V PRAZE, KARLOVO NÁMĚSTÍ 34.

OTOKAR FISCHER:

FRIEDRICH NIETZSCHE.

(KURS ŠESTIPŘEDNAŠKOVÝ.)

LITERÁRNÍ STUDIE.

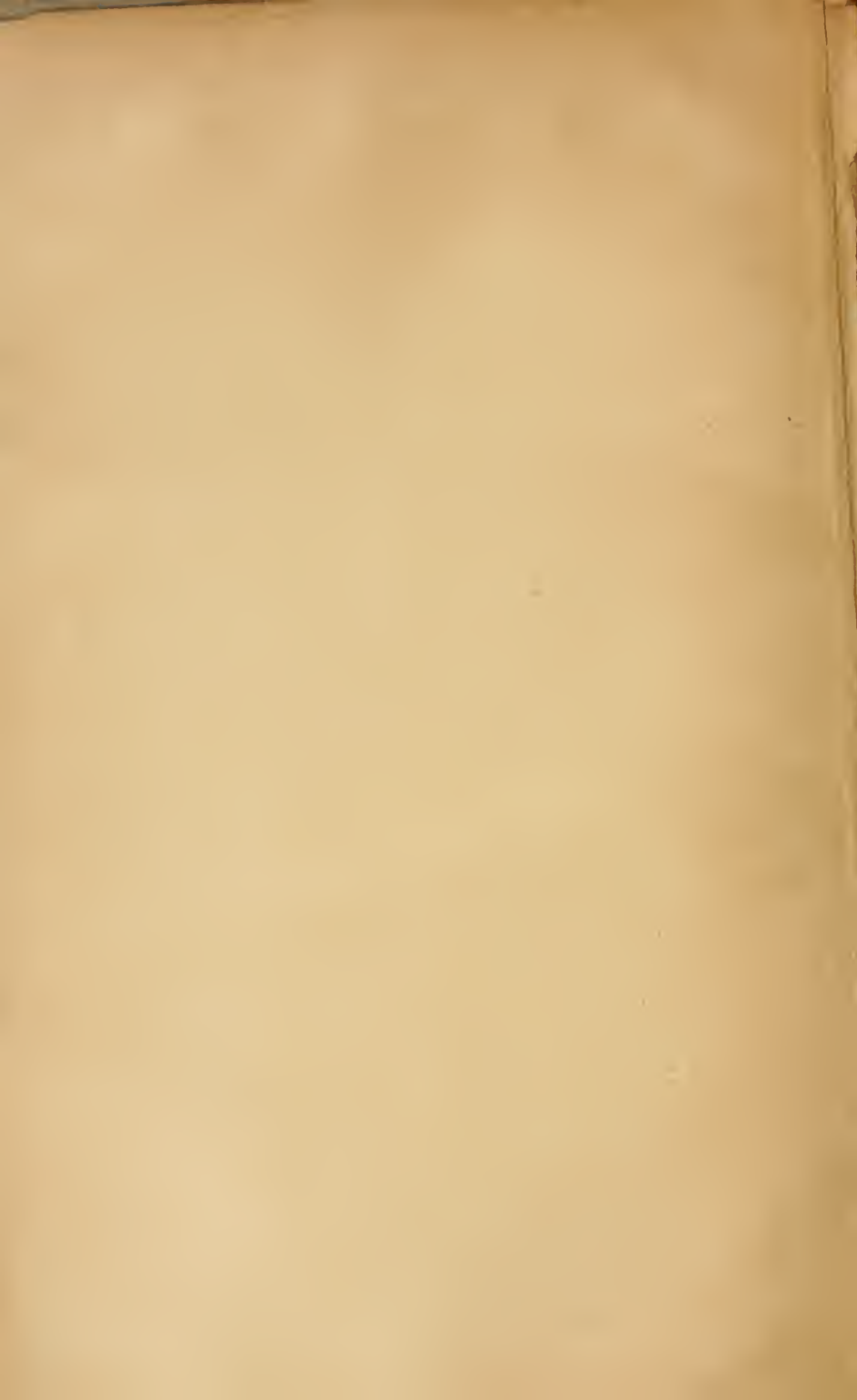


VYDAL KNIHKUPEC C. K. ČESKÉ UNIVERSITY
J. OTTO V PRAZE, KARLOVO NÁM. 34

Všechna práva vůbec vyhrazuje si nakladatel.



SVÉ ŽENĚ.



PRVNÍ PŘEDNÁŠKA.

Životopis.

10 VII 51

Veliký samotář Friedrich Nietzsche zpíval si ve svém jedenačtyřicátém roce „Melancholickou píseň“, která vrcholí ve zdrcujícím výkřiku: »Nur Narr, nur Dichter!« Pouze bláznem, pouze básníkem si připadal, ale chtěl přece býti hlasatelem pravdy a knězem nového náboženství; a vystihl tak tragickou ironii svého života a spolu jeho určení a velebu. Uvědomoval si, že mu není dán klidný a pobožný pohled, že není neochvějným a tichým pozorovatelem, ani nepřístupným světcem, nýbrž že jeho vášně a dravost ho strhuje tu k zbožňování, tu k povrhování, zatím co nejhlubší podstata jeví zůstává nepoznatelna, zatím co ryzí lidství uniká zrakům těkajícím stále mezi dvěma extrémy. Viděl v člověku buď boha nebo beránka, a toho či onoho chtít rozsápat a při tom se smát, to poctoval za své blaženství.

Nebylo pro něho dlouhých přechodů od modly k obětnímu zvířeti. Bohové jeho mládí změnili se mu brzy v směšné a povržlivé tvory. Jeho předchůdce a ve vyšším smyslu vychovatel Arthur Schopenhauer objevil se mu mnohomluvným

svůdcem a bojovníkem úpadkovým; přítel a ideál jinošských let Richard Wagner zvrhl se mu v odporně sladkého slabocha; vědecký obor, jež s počátku nadšeně ctil, odhodil jakožto ubohou přítěž a nejuvěrnějším druhům stále více se odcizoval. V Nietzscheově honbě za pravdou není takřka chvíle, kdy by se udržoval na rovné ploše; spěje vzhůru a klesá do prohlubní, pohybuje se ve velkých spirálách nahoru dolů, vrací se na stejná místa a nepoznává jich, zachycuje myšlenky, nápady, menší a větší poznání, jež jako divocí motýli v hustých rojích mu přelétají přes cestu a pouští je zas na svobodu; naslouchá do dálky své ozvěně, dává se do hovoru se svým stínem, připadá si štvanou zvěří a touží po ruce, jež by ho hřála; jindy jako lesní skřítek hází do údolí ostré kamení, svádí k sobě a odpuzuje, pohrdá vším lidským, příliš lidským a ničí sebe sám. Tak překonává vše kolem sebe i pod sebou, tak, „svůj vlastní znatel a svůj vlastní kat“, raní se svými vítězstvími: a přitom, ubíhaje soudruhům, odlouzen svému včerejšku a nevěda, kam zanese ho zítřek, požaduje nicméně. aby ten, kdo v něho věří, zachovával s ním stejný krok. Jestliže kdo dosáhl určitého hlediska, ať cizího či jeho vlastního, a mnil, že s ním vystačí, že vyvodí z nabytých pravd další důsledky a zůstane v neměnném ovzduší získané kultury, běžel mimo něho Nietzsche tančícím svým krokem, ne dbaje úzkostlivých rad, vydáváje se v nebezpečnosti pádu a volaje lehkovážně svůj těžkomyslný pozdrav na rozloučenou: „Jen kdo se přerouzuje, zůstává mým sourozencem.“ Obrátil-li se zády k Bayreuthu a odhodil-li svěrací kazajku filologického studia, utekl-li z pastorského ovzduší

a vyzýval-li vyznavače mravnosti a kříže mefistofelskými posunky, popřával projevu nejenom citu uvolnění, nýbrž též zlému záští, a nesmířlivá nenávisť proti odhozeným poutům nemívala v sobě dostatečné tvořivosti, by se přerodila v jinou energii, nýbrž brávala na se podobu otravující kritiky a posměšných invektiv. Že příliš miloval, proto se mstil; proto syn protestantského faráře napsal Antikrista, proto bývalý triebšchenský host vydal pamflet proti Wagnerovi, proto nadšený patriota metal německé vlasti a německým krajanům zlomyslné urážky do tváře, proto hlasatel vroucího idealismu vysvětloval pesimismus ze zkaženého žaludku.

Z toho, že se v Nietzschevi vývoji vystřídaly doby opačného citění a hodnocení, lze souditi, že jeho duch i v určité periodě byl pln odporů a protikladů. Již v době blouznivého wagnerovství hlásila se skepse, již v době odborného studia sbíral námitky proti svému povolání. Nedůvěřoval svým vývodům, převracel je na ruby, působilo mu sofistickou rozkoš, stavěti se na stanovisko odporčovo. Stále zčeřená hladina jeho ducha byla střídavě horká a mrazivá dle toho, jaký spodní proud vyvřel. Životní dílo mělo slouiti „Přehodnocováním všech hodnot“, a celé jeho snažení není než neustálým přehodnocováním, přehlížením, bouráním. Jeho vývoj pojednou byl zaražen, i můžeme jen hádat na slepo, kam by byl dospěl; jsou, kdož v Nietzscheových posledních plánech vidí jeho definitivní slovo, kdežto jiní zde shledávají již zbloudění od vlastního jeho poslání, a jsou, kdož tvrdí, že také tento zapřísáhlý neznaboh byl by pokorně poklekl před křížem. Tak, jak se vyvíjí

Nietzsche před očima pozorovatelů od r 1872 do 1889, t. j. od „Zrození tragédie“ po turinskou katastrofu, jest to mohutná a sužující podívaná na člověka, který nese v svém srdci předurčení svých přeměn; oblíbené jeho rčení o samohybném kole, jehož nikdo nevymrštil a nikdo nepohání, hodí se na něho sama. V překotném spěchu, z vnitřní nutnosti, vždy o skok před svými vrstevníky, prožil horečky a systémy své doby, uchvacoval, s čím se cítil spřízněn, a znuděn to odhazoval, rozhlížeje se po lákavějším majetku. Dovedl se zpíti nadšením pro dočasný ideál, až opojení přecházelo v hnus. Činil pokusy se svým duchem a se svou dobou, provedl svým vývojem experiment, jenž náleží k nejodvážnějším podnikům moderního lidstva. Experimentátor začal v posluchárně filosofické fakulty prostředky duchové vědy, přenesl se na pole umělecké a směřoval k zjištění pojmu a druhu „genius“, přehoupl se na zcela nový obor přírodních nauk a filosofického positivismu, usurpoval znovu výrazy umělecké, vrhl se na nezbádanou vědu o mravnosti, halil se vždy těsněji v sakrální roucho a mystické formy, zvedal kladivo a hrál si s dynamitem, týral se otázkami po podstatě úpadku, zakrýváje tak svůj vlastní myšlenkový nihilismus, zabředl do velikášství a zanikl v temnu šílenství.

Nietzschovy pokusy odrážely se od jeho doby; narážely o ni; lámaly se o ni. Hrdý název myslitele „nečasového“ má přece jen velmi omezenou platnost, že se cítil v nesouhlasu se svými současníky; ale povznesen nad své století nebyl, naopak, vyrostl z něho a vůstil v jeho tendence, třeba že polemisoval proti době a byl jí nechápán. Narod-

nostně i časově, tak zdá se na první pohled, byl jevem osamoceným: ale přihlédneme-li blíže, poznáme v něm Němce ze sklonku onoho století, jemuž pojem vývoje stal se dogmatem. V době Nietzscheova působení procitala jeho vlast, nově sjednocená, z rozervaného spánku k velkým a velikášským nadějím. První jeho kniha vznikala za hřmění děl na francouzském pomezí, a v jednom z posledních dopisů mluvil ještě o mladém císaři Vilému Druhém. Po vítězné válce r. 1870—71, již předcházela porážka Dánska i Rakouska, zmocnila se Němců, zvláště Prusů, horečka pánovitosti, a Nietzsche postavil se proti spokojenosti povýšenců, maje odvahu tvrditi, že velké vítězství je spolu velkým nebezpečenstvím; proti veřejnému mínění, že úspěch německých zbraní byl triumfem německé kultury, vystoupil leptavou kritikou vzdělaného šosáctví. V době, kdy národní sebedůvěra byla rozdmýchována dějinnými poukazy na spojitost nově založené říše s římsko-německým císařstvím středověku, osmělil se vyhlásit historii za povážlivou nepřítelkyni života. Plul proti proudu, když se posmíval „Staré a nové víře“, i když prorokoval divy hudby budoucnosti: a plul proti proudu, jakmile se tato hudba stala hudbou přítomnosti. V zuřivém boji obracel se proti reálním poměrům politickým. Od své úcty k uměleckému genu propracovává se ke kultu tvrdého člověka, povrhne vším, co je kujné nebo kovářinou, zbarvuje svůj politický ideál macchia-velloovsky, staral se přece poměrně málo o muže, v kterém Němci ctí, jak se vyjadřují, kováře své jednoty: reserva, kterou zachovával k Bismarckovi, svědčí o tom, že nejraději uctíval tam, kde byl

možný „pathos distance“, na velkou dálku, do dávné minulosti. Pochopitelnější byl jeho odpor k druhému mohutnému zjevu soudobé politiky, totiž k socialismu. Aristokraticko-klášternické utopie, jimiž potíral ideály komunismu, byly podmíněny nenávisť, již Schopenhauerův stoupenec nutně stíhal všechny nauky vycházející z filosofie Hegelovy. A přec ona myšlenka, jež tak výmluvného hlasatele našla v Hegelovi, totiž idea vývoje, ať vývoje lidského pokolení či evoluce všeorganické, má pro Nietzscheho prvořadý význam, takže jeho pozitivistické údobí se z části na ní zakládá a že mystické heslo „nadčlověk“ neznamenaloby bez ní hrdou metu člověčenstva. Nejvlivnější evoluční theorie, jež se vyhranila v darwinismus, vtiskla celému pozdějšímu myšlení nerasmazatelnou pečeť, a Spencerova ethika tvoří důležitou folii jeho nauky o vůli k moci. Dějinami materialistických soustav zabýval se velmi záhy, a duchaplné skeptiky zvl. 18. věku čítal k svým směrodatným autorům, kdežto sploštujícího vlivu německých popularisátorů učení selekčního zůstal ušetřen: je důkazem hlubokého a vrozeného idealismu, že v odporu k suše neznabožskému materialismu, jenž v Německu vznikal pod vlivem anglických theoretiků descendenčních, čerpal Nietzsche z jejich nauky posilu svého polomystického zbožňování velkého člověka.

Tento tvrdý individualista, který přejal a prohloubil germánskou úctu k osobnosti a nezůstal as nedotčen střízlivou naukou Stirnerovou, tento smělý obrazoborce a „bohobijce“ kořil se takřka po celý život nějaké modle, a když ho zklamaly všechny, poklekal před sebou, splýváje ve své

obrazivosti s božstvím svého mládí, s Dionysem. Jeho víra v genia má slavnostně obřadný ráz, jeho schopenhauerovské uctívání hudby, jakožto nejryzejšího projevu pravůle, běře na se formu prorocství; jeho Zarathustra chce být rodným bratrem zakladatelů nových vyznání; jeho mythos o věčném návratu přednášen jest extaticky a visionářsky: pouze v druhém údobí vzduch je bez vůně kadidla. Ale bezprostředně po osvobozujících vyznáních pravého „esprit fort“ ožívá se heslo „bůh je mrtev“, které se zakládá na víře, byt překonané, že bytost nadpřirozená žila, ať v nadsmyslném světě, ať v představách lidských: žila jistě ve vědomí toho, jenž ji překonal. Onen vztek pak, jímž posléze „Antikrist“ zuří proti víře dvou tisíciletí, přímo zaráží. Zdaž Wagnera nestíhal proto tak nespravedlivě, že sám mu byl propadl? a neobracel se tudíž tak bezohledně proti křesťanství právě proto, že se mu cítil spřízněn? Mluveno řečí Nietzscheho libertinství: nevnuká Nietzscheho polemika „podezření“ a nedůvěru k upřímnosti jeho neznabožství?

Ne méně osobní, ale méně křečovitý jest postup Nietzscheho moralisty. Kulturně ethické zásady hned prvých jeho spisů vedou k užším a spolu základnějším otázkám po primárních pojmech vši mravnosti, k pokusům o vymezení hranic mezi dobrem a zlem, mezi dobrým a špatným, vznešeným a nízkým: vznešenost v každém smyslu, rodová, tělesná, duševní, jest ideálem filosofa, jenž velmi zhusta zapomněl na spravedlivost, ale proti vznešenosti prohřešil se málo kdy. Podněcován zvláště francouzskými moralisty, sledoval vliv marnivosti, ctižádnosti a jiných složek sobectví

na velké skutky a nezištné podniky, a výsledek jeho historických, sociologických i etymologických výzkumů jest naprostý dualismus, nepřekročitelná rozluka, oddělující pány od rabů, a tedy požadavek dvojí morálky.

Prorok, moralista, filosof, badatel, hudebník — a básník: nejméně těchto šest jmen tvoří čestný titul Nietzscheovy osobnosti. Těchto šest úkolů tížilo jeho bedra, těchto šest nadání a poslání bralo jeho snahám naivnost a lehkou mysl jeho životu. Chápeme, proč jednou psal bolestně, že jest „pouze filosof“, chápeme však zvláště jeho zoufalý výkřik „jen básník!“ Ovšem, míval i chvíle, kdy shlížel na umělce s despektem, raduje se, že jim přišel na úskoky a na tajemství laciných úspěchů, ale žaloval-li v „Melancholické písni“, že se nehodí za ženicha pravdy, díval se jindy na tuto nepřístupnou krásku, o jejímž úskočném ženství nepochyboval, méně uctivě: zpíval-li s útrpností, že jest „jen“ básník, psal jindy s oprávněným sebevědomím: „ostatně jsem básník a zůstal jsem jím až po nejzazší mez toho pojmu, třebaže jsem se tyranisoval kontrastem všeho básnění.“ Spojoval umělecké nadání s cizorodými úkoly, byl učenec a při tom básník, byl revolucionář a básník své vzpoury, byl apoštol hudby a při tom básník: ale na druhé straně nebyl básníkem v prostém a samozřejmém slova smyslu, neboť jeho větší ryze poetické námčty, jako jeho tragédie, zůstaly náčrtkem, a jeho nejbásničtější díla, jako „Zarathustra“ a „Radostná věda“, jsou naplněny náboženským a filosofickým obsahem. „Nur Narr, nur Dichter“ volal proto, že pozoroval, kerak okamžik a nálada vítězí u něho nad

systemem, umělec a stilista leckdy nad filosofem; „nur Narr, nur Dichter“ proto, že odsuzoval bytostnou a nejkrásnější složku své osobnosti, totiž umělecké své založení, a proto, že propadal hrozivému agnosticizmu. Tak stojí uprostřed mezi mladistvým Goethem, jehož srdce bylo zžehováno bolestí, že nemůžeme ničeho vědět, a starcem Ibsenem, jenž několik let po Zarathustrovi v básnickém svém Epilogu lámal hůl nad posláním umělcovým; tak řadí se Nietzsche k svému předchůdci, básníku Heinemu, který mluví o mladém muži, zbesile a vyzývavě metajícím zbytečné své otázky po původu a cíli do bouře oceánu: moře hučí dále věčnou svou píseň — „und ein Narr wartet auf Antwort“.

Co bylo tedy největší událostí Nietzschova vývoje? Jeho básnické nadání? Jeho sklon k etickým úvahám? Vrozená mystika? Jistě že žádný z jeho talentů sám o sobě, nýbrž zvláštní jejich směs; tudíž jistě, že žádná úvaha o Nietzschově osobnosti, byť zdůrazňovala především tu či onu jeho stránku, ať filosofickou či náboženskou či literární, nemůže abstrahovati od složek ostatních. A také na otázku po nejdůležitější jeho zkušenosti životní nelze odpovědět zcela jednoduše: nezbytné mu bylo studium klasické filologie, neboť helenský svět mu zůstal vezdy nedotknutelnou veličinou; nezbytné pro jeho filosofii bylo přátelství s Wagnerem a rozchod s ním, neboť dle tohoto uměleckého zjevu utvářel svoje měřítko, sám sebe hodnotě jakožto pokračování nebo protiklad milovaného a nenáviděného mistra; nezbytnými se mu ukázaly různé náhody, k nimž čítal i seznámení s Schopenhauerovou filosofií i s psy-

chologií Francouze Stendhala: žádná však z těchto významných složek nevyrovná se té životní okolnosti, že trávil valnou část svých dnů takřka mimo lidskou společnost, v Engadinu, na Riviere a v severní Italii. Vedl kočovný život, nevázaný rodinou a společenskými ohledy, nestavěl knih mezi sebe a své myšlenky. Kdežto jeho přátelé měli učitelské povinnosti anebo starosti o divadlo, býval Nietzsche odkázán pravidelně na sebe, žil tak poustevnický, že se mu leckdy zastesklo po rodinných idylách a přátelských schůzkách: ale kolikrát bylo se mu vraceti s novým zklamáním, že tam dole a tam na severu není pro něj porozumění a že se tam špatně dýchá! Vracel se do svých hor anebo do milované Itálie, a hrdá samota alpských velikánů i radost žhavých jižních barev zachytila se v jeho knihách. Autor samotářských monologů nemohl žítí mezi hladkými lidmi velkého města, byť mu samota byla leckdy nesnesitelná, byť konec konců uspíšila jeho konec. Vypravovati jeho život znamená vypravovati, kterak člověk z normálního prostředí a z kruhu četných příbuzně smýšlejících a věrných přátel osudným svým duchem jest vyháněn, kterak se vydává do nebezpečných a vždy nebezpečnějších oblastí a jásá v pocitu osamělosti a úpí pod jeho tíhou. Moto k svému životopisu nalezl nevědomky sám, když ohlašoval svého Zarathustru slovy: Incipit tragoedia.

Friedrich Nietzsche narodil se 15. října 1844 ve farním městečku Röcken poblíže Naumburka v Pruském Sasku; jeho rodiště leží na rovině, iež je jakoby stvořena k bojišti, a kde dvakrát,

za třicetileté války a za Napoleona, strhly se světodějně půtky: hrdiny bitvy lützenské, Gustava Adolfa, bylo tudíž v evangelické rodině vzpomínáno s úctou dvojnásobnou. Na 15. října připadaly narozeniny pruského krále Friedricha Viléma, bratra pozdějšího císaře Viléma I., proto byl Nietzsche v upomínku na slavnostní den pokřtěn oběma jeho dynastickými jmény. Byl nejstarší ze tří dětí; mladší bratr zemřel již v dětství; nejmladší, sestra Alžběta, žije a působí podnes. Otec, protestantský farář, zemřel, když hochovi bylo pět let, otrěsem mozku, způsobeným při nešťastném pádu se schodů; nedožil se ani 35 let. Nietzschova rodina, zdá se, byla zdravá, příbuzní obou rodičů umírali ve vysokém věku, matka sama, rodem Oehlerová, zemřela r. 1897. Po meči i po přeslici pocházel Nietzsche ze solidního měšťanského, pastorského prostředí. V otcově rodině bylo povolání farářské takřka dědičné, rovněž se tradoval zájem o filozofii a umění; starší příbuzná byla vdána za Hegelovce Rungeho. Udržovalo se sice podání, že v žilách Nietzschů proudí aristokratická krev, ježto rodokmen se odvozoval od polských šlechticů jménem Niecki; co na tom pravdy, není zjištěno; dle mínění některých badatelů (Eckertze, Meyera) ukazuje jméno spíše k příbuznosti s češtinou, jakož prý v Durynsku a v Duryncích vůbec žije nejedna tradice husitská. Nietzsche sám přikládal genealogickému podání víru, ba dal si v pozdější době předložit rodokmen domnělých předků, sahající do polské minulosti. Kromě jména též výraz tváře, zvláště silně vyčnívajícími kostmi lícními, připomínal prapůvod slovanský.

Dětské dni plynuly v teskném pokoji a míru.

Tichý, rozumný, přemoudřelý hoch normálně vyvíjel své slušné nadání; zázračným dítětem nebyl. Pobožný a svědomitý žák skládal básničky, pokoušel se o drobné hudební skladby, k narozeninám si prával not a knih. Nemohl si odpustit, že jeho milodary nebyvaly velké a nešly mu vždy od srdce. Byl-li plisněn, červenal se a opanovával svůj vzdor. Hrával si na trojské hrdiny a oblehatele Sevastopolu; porážka Ruska v krymské válce byla jeho prvou politickou bolestí. S láskou a napětím se účastnil příprav k vánoční slavnosti; miloval hluboký zvuk rökenských zvonů a vzpomínku na ně uchoval si ve vděčné paměti. Jinak jen málo událostí dětského života zanechalo stopu v pozdější jeho tvorbě: tak na př. vyprávění, jimž se počíná „Zarathustra“, o komediantských kouscích provazolezců.

V čtrnácti letech byl dán na knížecí či zemskou školu v Pfortě, založenou v 16. století na místě starého kláštera, slynoucí slavnou tradicí vychovatelskou a pěstováním klasických jazyků. Chovanci pensionátu, hrdí na své učiliště, lnuli k sobě láskou. Nietzsche se tam sblížil se dvěma ze svých nejvěrnějších druhů, totiž s Pavlem Deussenem, pozdějším slavným filologem a historikem indické filosofie, a s Karlem von Gersdorff, jenž se mu zdál vtělením vynikajících vlastností šlechtických. Seznámil se na téže škole též s jiným šlechticem, Wilamowitzem-Möllendorffem, jenž později prvý se s ním utkal v boji. Mezi pfortskými učiteli mimo jiné byl historik filosofie Max Heinze, jenž mu i nadále zachoval věrné smýšlení, a dějepisec německé literatury August Koberstein, který žáka uvedl do světa německé romantiky. Filo-

logie a literatura byla Nietzscheovým vlastním oborem; kdežto z matematiky při maturitě málem propadl, zajímal se o germanistiku a klasický starověk do té míry, že ze soukromé píce vypracoval několik větších pojednání, tak o středověké pověsti o Ermanarichovi a o řeckém lyriku Theognidovi, jenž mu přiblížil aristokratismus antického nazírání. Pokračuje v skromných plánech uměleckých, učinil si pravidlem, že den co den znamená si verše a věnoval již tehdy báseň „svému štěstí“, jež o dvacet let později apostrofoval s bolestnou ironií. Prosaické záznamy 14—17letého hochy prozrazují píli a horlivou snaživost; psal nadšeně o touze po poznání a brojil proti odpůrcům náboženství. Aforistické nápady, na př. že čím stát je vzdělanější, tím více se blíží konci, anebo že špatné svědomí bývá následkem špatného žaludku, neukazují ovšem na budoucího skeptika-psychologa, nýbrž na vliv tehdejší lektury. Gymnasistický idealismus projevuje se tím, že mu nestačí školní vzdělání, nýbrž zakládá s dvěma druhy vědecký spolek „Germania“ s obligátním časopisem: je nejpilnějším členem a za tři léta předkládá 24 pojednání, básní a skladeb. S kolegy „Germanie“ pojila ho též láska k hudbě; byl už tenkrát nadšen Wagnerem, hrál krásně a rád na klavír, improvizuje prý zvláště, když se schylovalo k bouřce. Pociťoval již nesrovnalost svých vloh, a byla to mírná předehra k pozdějším konfliktům, psal-li v jednom ze svých prvních krásných líčení přírody o rozporu mezi poetickou a musikální náladou: „Smím-li po několik minut myslet na to, na co myslet chci, tu hledám slova k melodii, kterou mám, a melodii k slovům, která

mám, a obojí dohromady nesouhlasí, třeba že to vycházelo z duše jediné. Ale to je můj úděl!“

Paní pastorová chtěla mít syna pastorem, i poslala ho, když se rozloučil s milovanou Schulpfortou, na theologii. Ve skutečnosti však Nietzsche, inskribovaný na bohoslovecké fakultě, poslouchal přednášky literární a umělecko-historické a po dvou semestrech, proti přání rodiny, theologii nadobro zaměnil studiem filosofickým. Rok strávil v Bonnu, dostudoval v Lipsku. Že zprvu volil město vzdálené od rodiště, vznešenou, veselou a drahou universitu Porýní, stalo se z náhodných důvodů, mimo jiné proto, aby byl na blízku domova věrného Deussena. Za bonnského pobytu vstoupil s jinými chovanci Pforty do buršáckého spolku »Franconia«, zpíval při slavnostních příležitostech v jeho sboru, ale brzy se mu život mezi „komilitony“ zhnusil, i vystoupil ze sdružení, stejně jako jeden z druhů, studující v Gottinkách. Z akademických učitelů imponoval dvacítiletému studentovi duchaplný a temperamentní historik umění, dějepisec a politik Pražan Antonín Springer; a ovšem byl bonnský student zasvěcen do spleť univerzitních bojů, jež z úředních důvodů se vedly mezi dvěma znamenitými klasickými filology, Mozartovým biografem Otou Jahnem a romanticky smýšlejícím Friedrichem Ritschlem. Co do věci dával Nietzsche za pravdu spíš Jahnovi, ale srdce i duch ho pudily k durynskému krajanovi, a když Ritschl r. 1865 přijal povolání do Lipska, rozhodl se Nietzsche, že půjde za ním. Unikl svým bonnským druhům a po krátkém pobytu v Berlíně a prázdninách, strávených u matky, dal se inskribovat na učení lipském, právě sto let po té,

co své jméno do universitního alba vepsal studiosus Goethe. Ale kdežto Goethe studoval v Lipsku alchymii a život, byl Nietzsche nadějným žákem svého profesora, nejhornlivějším pracovníkem nově založené filologické jednoty. Trávil mnoho hodin v Ritschlově rodině a seznámil se s jinými zástupci své vědy. Sblížil se se svým vrstevníkem, hamburským rodákem Ervinem Rohdem (* 1845) a vešel s ním v statečný a nadšený svazek pro život; vypracoval úlohu o Diogenovi Laërtském, za niž byl poctěn akademickou cenou a stal se spolupracovníkem učených časopisů jako „Rheinisches Museum für Philologie“ a „Literarisches Zentralblatt“. Ale odborná nauka nebyla jediným obsahem jeho čtyř lipských let, ani jediným pojátkem jeho přátelství s Rohdem. V antikvariátu dostalo se mu náhodou do ruky životní dílo Schopenhauerovo „Svět jakožto vůle a představa“; koupil knihu, přečetl ji a našel v ní evangelium. Každá řádka volala dle tehdejšího jeho doznání po resignaci, záporu, viděl tam zrcadlo a v něm, ve zvláštním velkolepém zveličení, svět, život a vlastní svou duši; zíralo naň plné nezaujaté sluneční oko umění, zřel v oné knize nemoc a uzdravení, vypovědění a útočiště, peklo a nebe. Nadobro povrhoval uznanými tehdy soustavami, at Hegelovou či Fichtovou a Schellingovou, „vůle“ jakožto základ všeho bytí stala se mu axiomatem; bylo mu, jakoby umělec a myslitel Schopenhauer, jenž nedlouho před tím (r. 1860) zemřel, obracel se přímo k nadšenému a neuspokojeně hledajícímu čtenáři, jenž stejně spojoval básnické aspirace s filosofickými; schopenhauerovský pesimismus poskytl novou potravu jeho duchu, jenž

již před tím, zvláště vlivem Byronovy a Hölderlinovy poesie, v bolesti hledal nejhlubší základ životních i uměleckých zápasů. Všechny své snahy a vlastnosti podroboval teď chmurnému pohrdání, podléhal bezuzdnému a trpkému zášti proti sobě, ba i tělesně se trýznil, propadaje nervose a podráždění. Také Rohde přísahal na mistrova slova, i stalo se oběma přátelům měřítkem každého jednotlivce, znal-li Schopenhauera a jak o něm soudil a jak vůbec se staví k pesimismu. Úcta k filosofovi, jenž hudbu kladl nejvýš ze všech umění, podnítila též jejich úctu k hudebníkovi, jenž byl nejvlivnějším tehdy propagátorem Schopenhauerova učení, totiž k Richardu Wagnerovi, jemuž rovněž náhodné seznámení s voluntaristickým pesimismem bylo vykázalo nové směry. V prvních lipských semestrech Nietzsche nebyl ještě bezpodmínečným wagneriánem; přehrávaje klavírní výtah jeho „Walkyry“, uznával stejně krás jako šeredností. R. (1868) však předehra k „Mistrům pěvcům norimberským“ ho uchvátila, a brzy po té náhoda mu přála, že se seznámil osobně se slavným skladatelem v Lipsku, v domě jeho sestry, paní Brockhausové. Hned prvé hovory ukázaly, že čtyřiaadvacítiletý učenec a pětapadesátiletý mistr mají společné nejen zájmy, nýbrž i úsudky; stejné bylo na př. brojení obou Schopenhauerových nadšenců proti filosofickému kongresu, jenž tenkrát se konal v Praze, stejná byla jich touha po překlenutí propasti mezi vědou a uměním.

Lipské studium bylo přerušeno krátkou vojenskou službou; Nietzsche sloužil r. (1868) u dělostřeleckého pluku v Naumburku, kam se jeho ro-

dina byla přestěhovala, a byl nemálo hrd na své jezdecké umění, jež se mu však málem stalo osudným: při skoku na koně narazil o sedlo, poranil se povážlivě na prsou a byl po několik týdnů upoután na lůžko a z vojny předčasně propuštěn. Bedlivé studie filologické, které ho provázely i v službě i v rekonvalescenci, byly pak přervány netušeným způsobem. Nietzsche sám neměl filologicko-filosofickou svou průpravu za ukončenu; byl sice hýčkáán od Ritschla a velice si ho vážil, ale uvědomoval si jednostrannost jeho metody; kdežto bojovný, rázný, bodrý učitel předem hleděl nedůvěřivě na každou filologickou práci s pozadím filosofickým, chtěl Nietzsche promovovati na podkladě psychologického pojednání „o základních schemech představy“: že však nevyhovovalo směrům v Lipsku zastávaným, odvolal je a chystal se k disertaci z klasické filologie, kul veliké plány pro nejbližší budoucnost, těšil se malým dědictvím a chtěl po doktorátu s Rohdem do světa, maje v prvé řadě namířeno na Paříž. Jeho přátelé se skutečně rozjeli, Rohde dlel po promoci v Římě a v severní Itálii, kdežto Nietzschemu již nezbývalo kdy na přípravy a studie; 12. února 1869 poslal domů lakonickou visitku: „K rozšíření! Friedrich Nietzsche, mimořádný profesor klasické filologie (s platem 800 tolarů) na universitě basilejské“. V pětadvacátém roce byl totiž povolán bez titulu docentského, ba nedosáhnuv doktorské hodnosti, do staroslavného švýcarského sídla ušlechtilých humanistických tradic; stalo se tak na doporučení Ritschla, jenž basilejským úřadům, hledajícím profesora, vychválil svého žáka, že prý dovede všechno, cokoli chce.

Nietzsche jakožto vysokoškolský učitel měl dle švýcarských institucí povinnost, vyučovati též ve vyšších třídách pedagogia latině a řečtině. Rozvíjel své vrozené učitelské schopnosti, dle jednomyslných zpráv měl pro svou mírnou, shovívavou a vážnou metodu znamenité úspěchy a byl u žáků nadmíru oblíben. Nedržel se předepsané litery, nýbrž liboval si v improvisacích, jimiž smířoval vědecké poznání s uměleckým rázem, kdežto v universitních přednáškách pravidelně se neuchyloval od ohlášeného předmětu. Strávil na basilejském učení deset let (1869—1879) a četl, mimo dva semestry, v nichž měl dovolenou, v každém běhu, někdy o třech thematech, v to čítaje cvičení seminární. Uvedl se programatickou řečí o Homerovi a klasické filologii, zdůrazňuje, že se odborná věda má opíratí o filosofii a učiti od umění; hellenské filosofii věnoval obzvláštní péči, krom toho četl, jsa po jistou dobu jediným zástupcem své vědy na universitě, o řecké lyrice, tragedii, metrice, archeologii a j. Mimo fakultu a pedagogium konal veřejné přednášky o budoucnosti vzdělávacích ústavů; splýval s duševním světem basilejským, sleduje zápas patriarchálně-aristokratické menšiny s lidovou majoritou, ba snad si právě zde uvědomoval aristokratické své smýšlení. K tomu přispívaly též jeho styky. Nebyl jen učitelem, nýbrž i žákem. Mimořádný profesor, po několika semestrech povýšený za řádného s platem 4000 franků, pozorně a vděčně poslouchal universitní přednášky slavného kulturního historika Jakuba Burckhardta, dějepisce řecké a renesanční kultury, jenž v německé literatuře zahájil uctívání renesančních snah a lidí. Zvláště

přednáškou „O dějinné velkosti“ dal se strhnouti k nadšené chvále, vzhlížel k Burckhardtovi s obdivem žáka a dle věnování, jež mu vepsal do knihy, zdá se, že ho alespoň v basilejské své době pokládal za většího než byl sám. Navštěvoval ho často v jeho nespořádané mládenecké domácnosti a také později posílal mu všechny své publikace, čekaje s napětím na jeho úsudek a jsa šťasten, mínil-li vyčisti z podivně omezujících jeho slov uznání a souhlas. Filologické známosti ustupovaly do pozadí. Vedle historika Burckhardta měl na Nietzscheho jistý vliv theolog František Overbeck. Ale poměr byl tu docela jiný. Kdežto basilejskému patricijovi Burckhardtovi vzdával obdiv a hold, udával Nietzsche, ač o pět let mladší, směr ve styku s kosmopolitsky vychovaným a smýšlejícím polofrancouzem Overbeckem, jenž později než on přibyl do Basileje. Svého řemesla byl Overbeck bohoslovec, ale jeho činnost směřovala k přísné kritice křesťanství; jeho těžkopádný, málo plodný, skrz naskrz skeptický, ale mužně odhodlaný duch byl protiváhou proti vznětlivému a radikálnímu nazírání Nietzschevu. Oba přátelé setkali se náhodně, obývajíce společný dům, ale rozuměli si v důležitých otázkách, ba jistou dobu se zdálo, že jdou stejnými cestami, a tak mohl Nietzsche jednu ze svých prací a jednu z nečetných knih Overbeckových svázati dohromady a pojmenovati dvojčaty. Nebyl to pouhý vtíp, jestliže společný jich dům byl jmenován „Gifhütte“: dávka jedu byla v obapolných jejich kritických spisech o křesťanství a němectví.

Nietzschův život, plynoucí bez velkých vnějších událostí, ovládaný dvěma velkými vášněmi, cti-

žádostí a touhou po poznání, a jen zřídka zasažený hlubším citem pro ženu, není románem dobrodružným, nýbrž románem vzdělání a duše a historii několika přátelství. Nietzsche projevil kdysi svému posluchači údiv, že básníci čerpají tak výhradně z námětů milostných, a když žák mu namítl, co prý poskytuje vydatnější pramen obrazivosti, odvětil Nietzsche živě: „Nu, na př. přátelství! má obdobné duševní spory, jenže na mnohem vyšším stupni: nejprve vzájemné přitahování na základě společného přesvědčení, pak štěstí příslušnosti, vzájemný obdiv a zbožňování — a spolu jistotu rozchodu i jistotu, že druh druhá bude těžce postrádati: ty a jiné nevýslovné útrapy.“ Takovými blahem, takovými útrapami Nietzscheův život oplývá. Románů přátelství jest několik na jeho dráze, a skoro všechny se končí disonancí. Overbeck vytrval věrně, ale také tu se dostavily, třeba až po Nietzscheově smrti, nenesitelné zlozvuky; přátelství s Rohdem je pohnutým odcizováním s tragickými akcenty závěrečnými; ale skutečnou tragedií jest poměr k Wagnerovi, a o to, aby po tragedii následovala satyrská hra, postaral se Nietzsche sám. Jak mocný byl Nietzscheův vliv na kruh jeho přátel, o tom svědčí okolnost, že z nich skoro ze všech udělal Wagnerovy stoupence. Byl-li Wagner Nietzscheovým přítelem, a byl-li Rohde Nietzscheovým přítelem, bylo nutno, aby se sblížili též Wagner a Rohde; totéž platí na př. o Gersdorffovi, o věrné Nietzscheově sestře, o Overbeckovi a jeho ženě. Tak výmluvným hlasatelem Wagnerových ideálů byl Nietzsche, že přítel, jež mu přivedl, vytrvali u něho déle než on sám; zjednal mistrovi styky

se světem učeným, zvlášt s klasickými filology, a tím, že je k němu připoutal, později sám se jim odcizil.

Náhodou se Nietzsche dostal znovu do Wagnerovy blízkosti. Wagner tenkrát obýval villu Trieb-schen poblíže Lucernu ve středu Švýcarska na osamělém cípu Čtyřkantonského jezera. Nietzsche, jenž ho navštívil v nevhodný čas, byl pozván vřelým dopisem na dobu příhodnější a rád se dostavil. Byla to doba, kdy Wagner, dospěv vrcholu své působnosti, stával se kulturní velmocí. Vyjednával se svým příznivcem, bavorským králem Ludvíkem II., jež se snažil získati pro své politické ideály; chystal se uskutečnit plány slavnostního divadla, jež by bylo posvěceno jeho zpěvohrám; připravoval se k druhému sňatku, s Lisztovou dcerou Cosimou, rozvedenou od Hanse von Bülow, ve které našel nepostrádatelnou pomocnici a rádkyni. Tři léta ještě potrval Wagnerův švýcarský pobyt a za tu dobu Nietzsche třidvacetkrát dlel u něho. V oné době narodil se Wagnerovi syn Siegfried, a brzy po té dokončoval Wagner partituru třetí části své tetralogie „Prsten Nibelungův“, „Siegfrieda“. To i ono bral Nietzsche za šťastné omen, ba pokládal se dokonce za jeden ze vzorů k Wagnerovu germánskému rekovi. Mistrem byl oslněn, jeho ženu vyhlásoval za nejduchaplnější ženu 19. století. Tklivě, až křečovitě pokoušel se idealisovati obraz zbožňovaného muže, vysvětluje jeho zvláštnosti a podivínství z jeho geniálnosti a vida i v malichernostech znamení osudu a symbol nekonečnosti. Byl mu tak tělem duší oddán, že se k vůli němu vzdal drahého plánu: chtěl do Italie a do Řecka

ale ježto designovaný průvodce — syn skladatele Mendelssohna — nebyl Wagnerovi po chuti, sešlo s cesty; a protože Wagner byl ze zakladatelů a sloupů německého antisemitismu, liboval si tenkrát i Nietzsche v protižidovských poznámkách. Tribschenští hostitelé vítali basilejského profesora s otevřenou náručí, pokládajice ho především za vlivného činitele, jenž propaguje jejich myšlenky; paní Cosima, stejně jako paní Overbecková, sblížovala ho s francouzskou literaturou, a byla nadšena přátelskými jeho službami. Wagner mu psal, že je mu nejbližší hned po Cosimě. Byla však zdůvodněna tato vděčnost a úcta. Nietzsche zasvětil své tehdejší snažení Wagnrovým ideálům a určil jim též svoji činnost badatelskou. Dospěl totiž zvláštního plánu, že spojí hellenské své studie, tedy úvahy o dávné minulosti, s prorockým hlásáním Wagnerovy slávy; sestrojoval most mezi řeckou tragedií, která zrodila se z hudby, a hudbou budoucnosti, jež ze sebe zrodí novou německou tragedií.

Nežli se dostal k uskutečnění začatého díla, byl vyburcován ze svých studií francouzsko-německou válkou. Dosáhnuv švýcarské profesury, byl sice nucen vzdát se pruského občanství, ale, byť mu bylo zachovávatí neutralitu, vytáhl přece do boje, přihlásiv se za dobrovolníka k nemocničnímu oddělení; ba komponoval i vojenský pochod. I tentokráte skončila se jeho vojenská služba nemocí. Vytrpěv mnoho svízelů a uviděv mnoho hrůz, vrátil se k matce a léčil se z nákazy, kterou byl zastížen od ošetřovaných vojáků v lazaretě.

Filologický a pedagogický věhlas mladého

učence nezůstával omezen na švýcarské jeho působení: dostalo se mu povolání na universitu greifswaldskou, též v Jurjevu a v Heidelberku se oň zajímali, ale Nietzsche odmítl a setrval r. 1872 v Basileji. O několik měsíců po té cechovní filologové již nepomýšleli, by získali Nietzscheho: neboť vyšlo jeho „Zrození tragédie z ducha hudby“, věnované Wagnerovi a posvěcené koncem konců jeho kulturním snům, dílo, jež odborníky bylo pocíťováno jako výsměch a urážka. Proti Nietzscheho prvému většímu dílu vydal někdejší pfortský žák, pramladý doktor Ulrich von Wilamowitz-Möllendorf (* 1849) výsměšný pamflet, autor „Zrození tragédie“ však přenechal svou obranu věrným přátelům: Ervin Rohde zvláštním spisem věnovaným Wagnerovi, Wagner sám pak otevřeným dopisem ujali se, onen filologické, tento umělecké stránky Nietzscheho díla a vyvolali novou odpověď odpůrcovu. V uměleckých kruzích nabylo Nietzscheho jméno polemikou jasného zvuku, jinak ovšem ve světě učeném. Nescháze-li sic ani tu hlasové (na př. nastávajícího historika římské literatury Otty Ribbecka a theoretika aristotelovských otázek Jakuba Bernayse), kteří v Nietzscheho učení viděli otevření nových čistých obzorů: většina však se od Nietzscheho odvrátila. Milovaný učitel Ritschl pokládal ho za ztracena, a teprve když po té četl starší Nietzscheho publikaci odbornou, minil, že smí zas vítati kajičně se vracejícího syna. Bylo vydáno heslo, nestudovat v Basileji (snad působilo též staré záští Jahnovy školy proti žákům Ritschlovým), a Nietzsche přednášel klasickou filologii přede dvěma posluchači, jednou před jediným. Co vyslovil Hermann

Usener, bylo mlčky přijímáno od mnoha kolegů: že Nietzsche jest „vědeckou mrtvolou“.

Mladistvý autor se nehrozil nepřátel, ať hlasitě odporovali či povážlivěji mlčeli; hroužil se stále hloub do svých hellenských studií, ale nevydával jich prozatím. Řekl-li ve vstupní přednášce a v první knize vědeckým odborníkům leccos trpkého, pustil se hned na to do podniku, jenž titulem i obsahem měl provokovati veřejné mínění Německa: hodil r. 1873 na knižní trh bojovnou brožuru proti zastupiteli tolerantního protestantismu, autoru „Života Ježíšova“, Davidu Friedrichu Straussovi, označuje ho za šosáka; podtitul pojednání zněl „Nečasové úvahy. Sešit 1.“, další měly následovati. Nietzsche mluvil o čtyřiaadvaceti číslech, pak slevil na třináct, po té na deset a ve skutečnosti vypracoval či alespoň uveřejnil pouze čtyři. Strhl se poplach. Bezpodstatný klep uváděl brzkou Straussovou smrt v souvislost s rozčilením z Nietzscheovy invektivy; konservativní orgán „Die Grenzboten“ volal do zbraní proti Nietzschemu: tím výše stoupalo nadšení Wagnerova kruhu. Druhá „Nečasová úvaha“, která obecně se cení nejvíce, „O užitku a nevýhodě dějin“, nenabyla sice u Wagnera a v novém jeho sídle, v bavorském Bayreuthu, mnoha sympatií, protože zdála se mu býti stranou jeho kulturního poslání, za to třetí vzbudila plný jeho souhlas, ježto slavila Schopenhauera za vzor učitele, čtvrtá a poslední „Nečasová úvaha“ pak věnována byla Wagnerovu bayreuthskému dílu, hymnicky prorokující příští nového kulturního údobí. „Příteli! Vaše kniha jest ohromná! — Odkud jen máte tu zkušenost o mně? — Jen brzy přijďte a zvykněte si při zkouškách

(„Prstenu Nibelungova“) na dojmy! Váš R. W.“ Tento listek poslal Wagner 12. července 1876 do Basileje. Jest to poslední dopis, jež Nietzschevi psal.

Neboť čtvrtá „Nečasová úvaha“ netvoří jen vnějšího vrcholu Nietzscheova wagnerovství, nýbrž tvoří jeho zakončení. Nadšenými slovy dával s bohem zbožňovanému ideálu, v nějž přestával věřit, ba mezi řádky slavnostního spisu vkládal leckterý dvojsmysl. Bylo to dlouhé bolestné odlučování ducha od ducha, plné soustrasti a sebe-trýznění, nebyl to přelom ode dne ke dni, nýbrž dlouho připravovaná agonie, odumírání lásky. Již po návratu z války cítil Nietzsche snad cosi jako oddalování, oprošťování: jemu byl pohled na velkou armádu vnukl hluboké myšlenky, důležité pro pozdější učení o vůli k moci, ale chauvinismus, wagnerovské němečtví, nenávisť proti Francouzům neměly místa v jeho duši, prahnoucí po pozhánání kulturním; nepravdivá zpráva, že Louvre lehl popelem, otřásla jím stejně jako přítelem Burckhardtem a uvedla mu v paměť kosmopolitický ráz uměleckých a kulturních snah. Jemu stávalo se požadavkem, pracovati o vlastním prohloubení a stavět se v ostrý kontrast proti publicitě, ba povrhovat lacinou slávou, a proto s neklidem a pochybami pohlížel na Wagnera, jenž velkému svému dílu zjednával hlučnou ozvěnu, zakládal spolky a burcoval německé svědomí ve jménu svého umění. Za přípravných prací k otevření bayreuthského divadla různosti obou přátel se projevovaly ostřeji. Nietzsche nabízel svou součinnost, chtěl propagovat Wagnerovu myšlenku přednáškami, nastínil pathetické prohlášení, jež oficiálními bay-

reuthskými kruhy však nebylo přijato, bral podíl na starostech, kterak zjednati ohromnou sumu, nezbytně nutnou k bayreuthským účelům: ale tím vším nezadržel nutnosti rozchodu. Cítil, kterak ve Wagnerových službách omezuje se jeho obzor, a kterak nejvlastnější jeho nadání je dušeno; trpěl poznáním, že velké poslání, k němuž se cítil zrozen, dostává nátěr falešného idealismu, ale spolu trpěl pocitem své nevděčnosti k blahým triebshenským dnům. Odmítl několik pozvání, ale přece dal se pohnouti k návštěvám i schůzkám v Bayreuthu a Štrassburku, omlouval se přátelům pro svou zdržlivost, rozladil si Wagnera nedopověděnou chválou Brahmsových komposicí, nenáviděl společnost nepovolaných snobů a nadšenců, bez nichž se velký podnik ovšem nemohl obejít, zaznamenával si trpké poznatky, krutě analysoval své wagnerovské nadšení a skoro se za ně styděl. Duševní spory byly stupňovány tělesnými bolestmi, ježto oční choroba i žaludeční indisposice spolu s prudkými migrenami nutily ho, by na čas přerušoval svou pravidelnou práci. Vše to uspíšilo jeho osamocenost. Byl sice v červenci 1876 přítomen zkouškám k Wagnerově tetralogii, ale bál se, že tam nevydrží: a nevydržel; dusil se vůni kadidla, bylo mu potřeba lesního vzduchu, unikl z Bayreutha do Klíngenbrunnu; pak se opět vrátil a byl přítomen dalším představením, vzdával hold Wagnerovi umělci, ale věděl s určitostí, že po bývalé žakovské oddanosti a po úloze věřícího šířitele cizích ideálů je navždy veta.

V zimě téhož roku oba mužové se ještě stýkali, ač pozorovali, že je dělí nepřeklenutelná propast; trávili, ne spolu sic, ale společně, nějakou dobu

v Sorrentu, v zálivu neapolském. Tenkráté Nietzsche objevil pro sebe jih. Došlo málem k uskutečnění dávného jeho ideálu: sníval totiž o moderním jakémsi kulturním klášteře, kde by spřiznění duchové, vzdálení městského ruchu, spolu se věnovali duševním pracím. Klášternická společnost sorrentská čítala čtyři členy. Nejmladší byl Nietzscheův žák, nemocný Brenner; nejstarší byla šedesátiletá dáma, idealistická přítelkyně, slečna Malwida von Meysenburg, představující bohatým životem i vznešeným smýšlením krásné evropské snahy 19. století a jakoby předurčená k tomu, by smířovala s utrpením a shlazovala protivy; vedle dvaatřicítiletého trpícího Nietzscheho žil tam robustnější jeho vrstevník, nedávno před tím prostřednictvím basilejského profesora Romundta získaný přítel, psycholog a moralista Dr. Pavel Réé, statkář ze západních Prus, první odborný filosof mezi Nietzscheovými přáteli, do té doby spíš filologickými, uměleckými, theologickými. Antisemita Wagner byl proti Rééovi zaujat a přičítal jeho rozkladnému působení vinu Nietzscheova ochladnutí; neprávem; Réé měl sice skeptickým svým kriticisem značný vliv na Nietzscheho, třeba že sám od něho ještě více přejímal; ale že odklon od Wagnera udál se bez jeho účinku, to mohl dosvědčiti jiný druh, jenž se od r. 1875 stále více s Nietzschem sblížoval, totiž mladý hudebník Jindřich Köselitz, od Nietzscheho pojmenovaný „Peter Gast“, jenž byl jeho uctivým universitním posluchačem a prokazoval mu v pozdějších letech spolehlivé služby opisovače, korektora i vydavatele. Mezi Nietzscheovou a Wagnerovou villou v Sorrentu udržoval se živý kontakt —

patřilat slečna v. Meysenburg k bayreuthské obci —, ale o svém vzájemném poměru se oba mužové úmyslně nezmiňovali. Nedošlo vůbec k zjevnému vyhlášení boje, spor vypukl mlčky, ale tím nesmiřitelněji. Půldruhého roku po sorrentském pobytu, v květnu 1878, poslal Nietzsche do Bayreutha nový spis, „Menschliches Allzumenschliches“, z části redigovaný v Itálii ve Wagnerově sousedství, a asi současně vyšel text Wagnerova „Parsifalu“. To bylo výmluvnější a symboličtější než opovědění boje. Wagnerova báseň dokumentuje směr k mystice a přiklonění ke katolicismu, kdežto Nietzsche se cítil, ať jako protestant či z jiných důvodů, odpůrcem římské víry, a s bolestí pozoroval, kterak ten, v němž slavil obnovitele germánského i antického mythu, odvrací se od pohanství, asi současně co jiný přítel, Romundt, se odhodlal vstoupiti do mnišského řádu, a co Nietzsche sám uveřejnil aforismy proti idealismu a proti křesťanství; Wagnerovo dílo bylo vzrostlo z bayreuthských uměleckých snah, kdežto „Lidské, příliš lidské“, věnované památce Voltaireově, sáhalo na ideál po ideálu, aby „zmrzl“, a nešetřilo ani Wagnerova a někdy také Nietzscheova ideálu umělce. Ba tam, kde stojí „umělec“, leckde stál o a mělo se rozuměti „Wagner“. Nietzsche věděl, k jakým důsledkům kniha povede, i chtěl ji vydat anonymně či pseudonymně; ježto vyšla pod plným jménem, byla dohoda vyloučena. Wagner i jeho žena zachovali zprvu mrazivé mlčení, ale Nietzscheovu sestru zasykali výčitkami. Ledovější bylo mlčení a podivení ostatních přátel, kteří v Nietzscheově odpadlictví viděli snad zradu; touhu po sensaci či ne-

upřímnost. Overbeck jakožto Nietzschův nejbližší soused měl plné porozumění pro jeho snahy; Burckhardt vyhlásil knihu za suverení, ale snad to minil s trochou ironie, zdůrazňoval krom toho teď i nadále, že má smysl jen pro určitý okruh Nietzschových ideí; Nietzschova sestra byla raněna ve své pobožnosti a v úctě k Wagnerovi, Rohde nevzmohl se než k chladné chvále několika jednotlivostí; správně vystihl, že nový spis neobsahuje definitivního stanoviska autorova, a nepokrytě prohlásil, že jeho „překvapení nebylo bez pocitu bolestného. Což je možno tak docela svléci svou duši a místo ní vzít na se jinou? Což je možno, z Nietzscheho najednou se změnit v Réea? Stojím stále ještě ohromen tím zázrakem a nemohu se z něho radovat ani o něm určitě se vyjádřit: neboť prostě ho ještě nechápu“. Wagner brzy po té sám se obrátil v bayreuthském svém listě článkem o publiku a popularitě proti autoru „Menschliches Allzumenschliches“, byť ho výslovně nejmenoval. Nebyla však jeho nálada jen bojovná: v dopise Overbeckovi se přiznal, že Nietzscheho miloval a milovat nepřestal a jak těžce nese konec přátelství.

Nastala nejkrušnější doba. Nietzschova životnost, jak později píše, poklesla na nejnižší bod. Byl zastižen několika křečovitými záchvaty nemoci, zvracel a trpěl bodavými bolestmi v hlavě a v očích, obával se, zdá se, že zešílí, a očekáváje brzkou smrt loučil se krásným dopisem s mateřskou přítelkyní Malwidou. Láskyplnému přispění sestřinu a sílicímu horskému vzduchu děkoval, že se zotavil z krise; v létě 1879 po první zajel do Dolního, po té do Horního Engadinu

v jihovýchodním Švýcarsku a od té doby si zamíloval velehory, jichž zdravotnímu účinku dřív nedůvěřoval. Pracoval o pokračování své sbírky aforismů a v knize „Poutník a jeho stín“ po prvé se vyzpovídal ze své lásky k horské „Arkadii“; uzdravoval se z naprostého skepticizmu, oddaloval se Réeevi a positivistům. Aby se však zbavil tíživého pocitu povinnosti, jimž, jak se obával, nebude moci pravidelně vyhovovat, a jež ho čím dál tím víc oddalovaly od jeho svobodného spisovatelství, zažádal za propuštěnou z profesorské služby a byl v červnu 1879 ve svém 35. roce dán na odpočinek; ježto činnost na universitě i pedagogii setkávala se s uznáním, byla mu povolena renta na šest let, jež ani po té však nebyla zastavena. Od té doby se datuje nejvlastnější způsob Nietzscheva spisovatelství, jehož nutným předpokladem bylo, že přemýšlel a předběžně zaznamenával své myšlenky pod širým nebem, na dlouhých procházkách, nejraději při stoupání do hor anebo na břehu mořském. Takřka všechny jeho publikace, počínaje r. 1878, vyznačují se vnější podobou aforismů, která má, nehledě k svému vnitřnímu zdůvodnění, biografický původ v peripatetickém, ale ovšem monologickém filosofování a též v chorobné krátkozrakosti stavějící se na překážku spisování soustavnému. Nejdůležitější otázkou je mu v ohledu životospřávy: kde trávit léto, kde přestat zimu. Záchvaty z r. 1879 opakují se, byť v mírnější podobě, znovu a znovu, není skoro měsíce, aby nebyl poután aspoň na den na lůžko, a jsou i celé dlouhé týdny, kdy musí ležet a nesmí ani diktovat, ba těchto zlých dnů je stále více; některé partie

jeho života mění se, soudě dle dopisů, v hotové tělesné martyrium. Z místa na místo utíká, přičítaje deštivému počasí vinu svých recidiv, hledaje ideálně čistý a silný vzduch, vypočítáváje, kde je největší procento slunečných a suchých dnů a neznaje posléze místa, proti kterému by neměl námitek z klimatických důvodů; i „nejprokázanější“ jeho útočiště mu leckdy vynucují stesky; ale nejvíc trpívá, jak se zdá, na cestách železnicí, jež je mu často přerušiti, aby se zotavil. Co nejdále zalétá ve svých touhách. Nejenom že v září 1882 ještě doufá uskutečniti mladistvý svůj plán a navštívití Paříž: sní o tom, že někde za mořem by našel ideální atmosféru, v níž by necítil bolesti. Rád by na Korsiku, kterou miluje již z úcty k Napoleonovi; s přítelem se chystá do Tunisu; v mexických horách snad by mu prý kynulo uzdravení. Tak promítá svou chorobu, svůj neklid, své bolesti na venek, tak dává druhořadým příčinám za vinu svůj těžký, patrně nevyléčitelný neduh tělesný, jehož pravá podstata není zjištěna, a o němž nevíme, zdali a na kolik, vedle iracionálního způsobu duševního života, vedle duševního přemáhání a podráždění nervového, byl podporován dědičností či nákazou. Jisto je, že čím více trpěl, tím hrdinštěji svou trýzeň snášel; ve svých knihách se k ní nepřiznával, nýbrž naopak se propracovával k statečnému a zjasněnému životnímu kladu; ona místa, jimž přičítal blahodárný zdravotní účinek, choval, přes chvíle vzdoru a reptání, v hluboké vděčnosti. Jmenovati jest tu především pět míst, jež těsně jsou spojena s nietzschovskou geografí: tři severoitalská města Benátky, Janov a Turin; jihofrancouzskou Nizzu; a

švýcarskou osadu Sils Maria. Nejsevernější stanicí Nietzscheho života byl Grünewald u Berlína, nejjižnější sicilská Messina (obojí v prvé půlce r. 1882), krom toho zajížděl na zotavenou do Mariánských Lázní i do lázeňských míst durynských (Tautenburg) a švýcarských (Rosenlauri), trávil delší dobu v Naumburku u rodiny, v Lipsku a Curychu u universitních přátel a dvakrát (z jara 1882 a z jara 1883) v Římě. Oněch pět míst má však pro Nietzscheho život a pro jeho aforismy důležitost takovou, že mohou sloužiti též za pomůcku chronologickou, a pak pro ně platí tento postup: Benátky — Janov — Sils Maria — Nizza — Turin.

V Benátkách žil „maestro Pietro Gasti“, jehož hudbou Nietzsche, jak neustává opakovati, jest nanejvýš oblažen, jsa šťasten, že nalézá pro svoje theoretické protivagnerovské stanovisko oporu v jeho praktických pokusech o jižní „allegro“ a operetní lehkomyšlnost. V březnu 1880 po prvé navštívil drahé své Benátky, kde se cítil ovanut jakoby dechem orientu. Po šestnácté týdnů tam bydlil, kochaje se pozorováním vlašského života lidového, procházkami a tichými i hovornými úvahami, jež redigoval pod význačným názvem „Ombra di Venezia“, pozměněným r. 1881 v definitivní název „Morgenröte“: název i obsah ukazují k tomu, že mínil naléztí východisko z mladistvých idealisticko-uměleckých snů, že postupoval dále v bezkompromisním uctívání vezdejšího života, prozatím bez náboženské mystiky a exaltace, a že hledá zoru nové mravnosti. Dvěma těžkomyslnými básněmi („Die Tauben von San Marco“ a „An der Brücke stand jüngst ich“) zvěčnil Nietzsche

milované město, které se mu zdálo dvojnásob spjato s jeho osudem, ježto tam 13. února 1883 zemřel Richard Wagner.

Janov byl mu i mimo svou přímořskou polohu drahý pro historické asociace. Bylo to město Kolumbovo, a objevitelem připadal si též Nietzsche, srovnávaje se se smělým plavcem, jenž natahuje plachty své lodi pod neznámými zeměpásky; bylo to rodiště Mazziniho, s nímž se byl r. 1871 na švýcarské půdě náhodou sešel a jehož nepřestal milovati, ačkoli věděl, že se čím dál tím více vzdaluje ideálu moderní humanity; bylo to posléze rodiště Paganiniho, a vše, co souviselo s jižní hudbou, nabývalo v jeho očích nové hodnoty. Hudebníkovi pak právě Janov poskytl rozkoš nebývalou; ne snad, že se zde seznámil s Němcem Bungertem, pro něhož velmi záhy pozbyl zájmu: nýbrž že tu 27. listopadu 1881 v divadle Politeama po prvé slyšel Bizetovu „Carmen“, v níž našel, po čem toužil, protilek proti Wagnerově „nezdravé“, romantické, přejemnělé hudbě, a již velebil jakožto pravý musikální div libozvuku, vášně a smyslovosti. Tenkráte v Janově zažil Nietzsche nádhernou fysickou i duševní pohodu od listopadu 1881 do ledna 1882 a slavil ji pod symbolem „Sanctus Januarius“, jenž plameným kopím prý rozštěpil led jeho srdce. V janovských vinicích ležících nad mořem pracoval o pokračování „Zory“, jež vyšlo pod novým názvem: „Radostná věda“; svědčí o nové slasti a nových obzorech svého původce; značí obrat a návrat k problémům uměleckým, k nimž se byl obrátil zády, a spolu přechod k poesii, neboť autor učených aforismů zahajuje sbírku řadou

epigramů a přidává později „písň prince Vogel-frei“, koncipované na cestě sicilské; krom toho znamená „Radostná věda“ další krok, jímž se Nietzsche odvrací od Německa a směřuje za románskými vzory.

V létě 1881 zavítal Nietzsche ze známého mu již Sv. Mořice po prvé do Sils Maria, „do nejrozkošnějšího koutu celého světa“, jak píše Gastovi 8. července: „takové ticho jsem nikdy ještě neměl, a všech padesát podmínek mého ubohého života je zde vyplněno, jak se zdá. Přijímám tento nečekaný i nezasloužený dar jako Vaši nádhernou hudbu, jež zde, v této věčné heroické idyle, ještě krásněji plíží se v srdce nežli tam dole“. S výjimkou r. 1882 zajižděl sem Nietzsche léto co léto, naposled r. 1888, tedy celkem sedmkrát a vytrvával tu, dovolilo-li počasí, do druhé poloviny září. Dvě věci, zdá se, byly to především, jež ho lákaly na toto místo, ležící 1800 metrů nad mořem a, na což kladl zvláštní důraz, „6000 stop nad Bayreuthem“ a zajišťující mu patrně trojí ideál jeho devisy: „Ruhe, Grösse, Sonnenlicht“. To byla především temně modrá dvě jezera, ve kterých se zrcadlí vrcholy pokryté věčným sněhem, a za druhé holé tesy ponurého, tvrdého Engadinu. Nietzsche dosvědčuje básněmi, dopisy i poetickou prosou svých děl, jak sedal ve zbožném čekání v poledních hodinách na břehu jezera na poloostřůvku Chasté a jak se procházel krajinou, jež přese svou zachmuřenou přísnost přece nemá rázu nordického. Sils Maria bylo mu posvátným místem: neboť zde na břehu Silvaplanského jezera při pohledu na mohutný balvan poblíže Surlei byl v srpnu 1881 přepaden myšlen-

kou „věčného návratu“ všech věcí; a zde, v téže době, načrtl prvou skizzu svého hlavního poetického díla „Tak mluvil Zarathustra“. Byť se vypracování protáhlo ještě o dvě léta, bylo mu jasno, že pravým rodištěm Zarathustrovým jest Engadin; proto má také „krajina Zarathustrovská“ nejednu podobnost s okolím Sils Maria. S počátku 1883 datuje se prvá, z července téhož roku druhá kniha „Zarathustry“; silské, římské, janovské zkušenosti jsou v něm zhuštěny.

Koncem r. 1883 nalezl nové podnebí, přiměřené své náladě: pod „halkyonským“ nebem Nizy, v moři světla, o jehož oživujícím, elektrisujícím účinku nemůže ani podat dost přesvědčující zprávy, zažil zase leden (1884), o němž, zapomínaje as na „Sanctus Januarius“, píše, že byl nejkrásnější jeho života; leden, jenž mu daroval třetího „Zarathustru“. Statistickým výpočtům dala skutečnost za pravdu: »do roka dvě stě dvacet úplně čistých dnů: účinek, jímž nádherná ta náplň světelná působí na mne, často velmi týraného smrtelníka, často velmi toužícího po smrti, hraničí se zázrakem«. »Licht, Licht, Licht, darauf bin ich nun einmal eingerichtet.« »Mám teď za jisto, že mé hlavy bolení dá se vyléčit jedinou věcí, totiž čistým nebem.« Kul plány k obsáhlým pokračováním básnického svého díla (vydal však již jen čtvrtou knihu »Zarathustry«) a pozoroval, že teď, na vrcholu činnosti, ve čtyřicátém roce, mění se mu koncepce pod rukama, a valí se jeho duchem nový proud. Sestoupil s kothurnu, odložil masku svého syna Zarathustry, zřekl se umělecké formy a sestavil novou položenou sbírku aforismů a po ní sáhl dokonce k vě-

deckému pojednání. V knize Mimo dobro a zlo a v pronikavé úvaze o genealogii morálky propuká se zdvojenou silou zájem o záhady mravnosti. Kazatel, umělec umlká, a kritik se teď, v druhé polovině druhého spisovatelského desetiletí, znovu hlásí k slovu, odkládá zahalující formulky, by svoje myšlenky znázornil tak jasné a čistě jako čistý a jasný je vzduch, který dýchá: počíná sbíratí materiál k svému hlavnímu dílu filosofickému, jež bylo zamýšleno pod titulem „Přehodnocení všech hodnot“. Přehlíží dosavadní práce a z důvodů autorských i nakladatelských předesílá některým z nich zvláštní předmluvu, v níž přibližuje někdejší své názory stanovisku přítomnému. Horečnými studii a přípravnými pracemi vyplňuje zvlášt r. 1886 a 1887.

Na sklonku činnosti odkrývá nové působiště. Od dubna do června 1888 po prvé, od září 1888 do ledna 1889 po druhé dlí v Turině, tedy přece ve velkém městě; ale v jakém! Těší se, že žije v městě, kde šest let před tím zemřel muž, s nímž cítil jistou ideovou příbuznost, totiž hrabě Gobineau; těší se, že mu podnebí, přes počáteční trampoty, svědčí; je to prý nejsympatičtější bydliště, jež zná — v tomto i jinakém ohledu býval Nietzsche až příliš ochoten k superlativům, jež až příliš často bylo mu odvolávati. „Toť vskutku město, jakého teď potřebuji! Jak důstojné a vážné! Ani dost málo ‚velkoměsto‘, ne moderní, jak jsem se obával: nýbrž residence 17. století, jež měla ve všem jediný určující vkus, totiž dvůr a noblesu. Ve všem je zachycen klid aristokratů: není tu malicherných předměstí; jednota vkusu platí i pro barvy (celé město je

žluté nebo rudohnědé). A pro nohy i pro oči klasické místo!... Večer na mostu nad Pádem: skvostné! Mimo dobro a zlo!“ Zde je tak sám sebou zaměstnán, že zanedbává představení »Carmen«, denně hrané; vybírá ze svých náčrtků několik konvolutů a sestavuje je ve zvláštní spisy, rediguje ostré pamflety proti Wagnerovi pět let mrtvému, invektivu proti křesťanství a výsledek své filosofické „zahálky“, zde v nádherném zlatém podzimku r. 1888 sám si vypravuje svůj život, píše »Ecce homo«, v němž nejhlasitějšího výrazu dochází láska k životu a opojení vlastní úlohou.

Nietzschovy spisy, počínaje od doby, kdy se vzdal basilejské profesury, stále silněji zdůrazňují víru v život. Zora — radostná věda — tak mluvil Zarathustra — nadčlověk — věčný návrat — mimo dobro a zlo — Antikrist — contra Wagner — kladivo mluví — čím to, že jsem tak moudrý — čím to, že píši tak dobré knihy: již tyto tituly, podtituly, hesla tvoří klimax a stále jasněji říkají »ano« životu i útrapám, svědčí o lásce k člověku a o zjasněném, pozemsky nadpozemském stanovisku. Z děl samotných sotva by se dalo vyčíst, kolik smutku a bolu leželo na Nietzschovu životu; z hrdosti a objevitelské radosti jeho filosofie dalo by se leckdy hádati spíše na dobyvatele nežli na skromného tichého učenice, jemuž v Janově říkali „il santo“ a v Sils Maria „eremita“ a jež nejdůvěrnější přátelé velebili pro mírnou dobrotu, a k němuž churavící osamělé dámy vzhlížely s úctou a důvěrou.

Nebyla to ovšem zcela poustevnická léta. Rozstříknuti po světě, žili na horách, v městech a lázních nečetní Nietzschovi nadšenci, a s několika

z nich svedla ho náhoda. Na vrchu San Miniato u Florencie navštívil r. 1885 hvězdáře Lebrechta Tempela, horlivého čtenáře svých knih; vídeňský fyziolog dr. Paneth v zimě 1883/4 psal z okolí Nizzy své nevěstě o nabádavých hovorech, jež měl s milovaným filosofem: r. 1884 po prvé byl v dopise (později ústně) osloven jménem „vzácný mistře“, a to z Vallombrosy u Florencie od Pavla Lanzkyho (prvá obec Nietzscheových ctitelů z valné části byla tvořena židy); mladé curyšské studentky a starší aristokratky zajímaly se, ne-li o spisovatele, přec o člověka; a jakýs takýs styk byl udržován s mnoha dřívějšími přáteli. Jednou vrátil se z krátkého pobytu v Curychu a povzdychl si: „Dlouho jsem byl na cestách a vyhledal jsem mnoho ‚starých známých‘ (měl bych říci: ‚nové neznámé‘) a mluvil jsem s nimi. To byla pošetilost, jež mne v každém ohledu nudila a vyčerpala . . . Konečně v Sils Maria! Konečně návrat — k rozumu! Neb bylo příliš mnoho nerozumu v mém okolí (jako bych byl býval mezi kravami); ale fakt sám, že jsem se tak dlouho zdržoval v těch spodinách a kravínech, byl největším nerozumem.“ A přec musil do „nížin“. Několikrát vyskytl se plán, že se vrátí k svému bývalému povolání; chtěl dáti přenést svou veniam legendi na jinou universitu: ale dostal pokyn, že autoru tak protináboženských spisů sotva kde by kynula naděje povolání či nové habilitace. A tak jako v Basileji byl profesorem a spolu žákem, tak ani ve svých čtyřicátých letech nepokládal své vzdělání za ukončeno, zamýšlel dáti se v Lipsku či ve Vídni znovu zapsat a pouštěl se pro své učení o věčném návratu do

zcela nových studií fyzikálních a biologických. Krom toho se mluvilo o tom, že bude konati volné přednášky mimo universitu, by zjednal svým názorům ohlasu na veřejnosti. Ale všechny tyto úmysly, podporované zvláště jeho sestrou, uvízly v prvních zárodcích.

Ztroskotal se též jiný záměr jeho rodiny, jenž ho vážně zaměstnával, totiž plán, aby našel anebo dal si naléztí družku života. Nietzsche byl si vědom obtíží a takřka neproveditelnosti této myšlenky, a nicméně tím, co slychal od přítelkyně Malwidy, od Wagnerů i jiných, upřímně se zabýval, ba ještě r. 1888 uvažoval, zda by snad tímto způsobem se vyhojil z osamělosti. Částečně dle rozvažování, má-li či nemá-li vejíti ve sňatek, byť zcela rozumářský, utváří též své filosofické stanovisko k ženské otázce, ale rozhoduje své pochyby a boje pravidelně poznáním, že se pro něho přec jen nikdo nehodí, anebo že u velkých mužů není možné manželství jiné než bylo na př. Goethovo. Nehledě k dobré slečně von Meysenburg, měly na Nietzscheho až do let osmdesátých pouze dvě ženské bytosti pozoruhodný vliv, totiž vřele uctívaná Cosima Wagnerová a milovaná, poslušná a na svého bratra žárlivá sestra Lisbeth: první, dáma velkého světa, zrozená ze skřížení dvou rač, a druhá, vzorně vychovaná dcera pastorova, představitelka naumburských zvyků a ideálů; obě ženy, spřízněné výlučností své lásky a silou své vůle. Na počátku r. 1882 vyzvala Malwida von Meysenburg Nietzscheho, aby se z Messiny vrátil na sever přes Řím, tam že ho seznámí s dámou, jež je jakoby předurčena stát se jeho inteligentní žačkou; mluvila o slečně Lou

Salomé, dceři ruského generála, rodilé Fince, která se svou matkou se zdržovala v Itálii. Nietzsche uposlechl a v Římě ve společnosti Malwidině a doktora Réea seznámil se se svou adeptkou, která ho okouzila: »je důmyslná jako orel a statečná jako lev a je to přece jen dítě a pravá dívka, jež snad nebude ani dlouho na živu«. Se starými i nově získanými přáteli opustil Řím a jel do Švýcarska, po svém návratu z Berlína pak setkal se s milou společnicí v létě téhož roku v Durynském lese. V nedalekém Bayreuthu chystal se nejslavnostnější den, o němž měl být proveden „Parsifal“. Řada Nietzscheových přátel se tam shromáždila a tak trpěl samotou a spíjel se svým vzdorem, stupňovaně asi prožívaje svou protibayreuthskou náladu v nejbližším sousedství Wagnerova města, na něž přec nemohl mysliti beze stesku. Přehlušoval tíseň výsměchem, tvrdil své sestře, že takovou hudbu, jaká je v „Parsifalu“, sám skládal kdysi ve svém dětství; a svou přítelkyni Lou zasvěcoval do svého učení. Přijal od ní věnování básně „Bolesti“, psané v jeho duchu, a k její hymně „Životu“ jal se po dlouhé přestávce svých kompozičních pokusů skládati hudbu. Vykládal jí o věčném návratu všech věcí, doporučoval jí ze svých spisů zvláště třetí Nečasovou za uvedení do své filosofie a žádal od ní naprostého přátelství. Chtěl jí být učitelem a uskutečniti tak dávnou svou touhu, která od let basilejských ho naplňovala; zdali svou žačku miloval a žádal-li být nejen uctíván, nýbrž milován, jest nejisto. Příliš brzy vložily se intriky a pomluvy mezi mistra a věřící žačku. Nietzscheova sestra i matka podporovaly jeho nedůvěru k Lou,

jejíž náklonnost, ať přátelská, ať milostná, spíše, jak se zdá, platila Nietzscheovi příteli Réeevi. Nietzsche bojoval o to, aby mohl zachovat své drahé Lou upřímnou úctu; proti klepům se ohrázoval svou vírou: „Jednoho dne,“ tak píše Gastovi, „přeletěl mi přes cestu pták; a já, ježto jsem pověřivý jak všichni osamělí, kdož stojí na ohbí své cesty, domníval jsem se, že to byl orel. Teď namáhá se celý svět, by mi dokázal, že se mýlím, a už jsou z toho pěkné evropské klepy. Kdo tedy je šťastnější — já, prý ‚podvedený‘, jenž jsem po celé léto pro toto znamení ptačího letu žil ve vyšším světě naděje — či ti, kteří se nedají ‚podvést‘?“ Ale brzy cítil se nejen podveden nýbrž nejhroznějším způsobem zrazen, aniž lze určit, na čí straně byla vina. Zmiňuje se o tragických scénách s přítelkyní, věří či dává si namlouvat, že Lou a Réee si z něho tropí šašky, rozchází se s nimi příkře, rozchází se na čas také se sestrou a matkou; a po epizodě, jež mu zhnusila Lou a zvláště Réee a jež ho mátem dohnala k souboji, byl jakoby rozbit, a „hnus“ znělo jeho životní heslo. Ale bezprostředně z této deprese se vyšvihl k jasné výši „Zarathustry“.

Zatím co se odehrávalo milostné intermezzo Nietzscheova života, ozývaly se stále ještě lákavé a odpuzující vzpomínky na ztracené přátelství Wagnerovo; bayreuthské představení „Parsifala“ dodává též tomuto dobrodružství tragického rázu. Jako nvyvý a zase zlobný motiv vůdčí vine se poměr k Wagnerovi též nadále Nietzscheovým myšlením. V době své „Zory“ se přiznává, že se mu přítel často zjevuje v snách a ani v snách prý nemluví spolu hašteřivě; „co na

tom, že v lecčems jsem v právu proti němu! Jako by tím mohla ztracená tato sympatie být vymýcena z paměti!“ Když se tři čtvrti roku po provedení „Parsifala“ dověděl, že Wagner zemřel, zajímal se zprvu jen chladně, čím byla zaviněna jeho smrt, kterou pro sebe výslovně označoval za úlevu a osvobození, ale po několika týdnech již znovu krvácely staré rány. A Wagner nebyl mrtev! Jeho duch žil dále, jeho vliv trval dále na úkor Nietzschův, jeho umění, podobno kouzelnému ptáčníkovi, odcizovalo duchy, kteří již již se klonili k osamělému filosofovi. Nietzsche bojoval boj s mrtvým přítelem o jednoho z těchto duchů; a podlehl. V srpnu 1884 zavítal k němu do Sils Maria sedmadvacítiletý esthetik a básník Heinrich von Stein, nadšený wagnerián; snad měl touhu — mluví se i o posláni — smířiti odpadlíka s mistrovou obcí. Ale dostav se do okruhu mocné Nietzscheovy osobnosti, dal se okouzlit a zapomínal na svůj sprostředkovatelský úkol. Teprve dole v Lipsku podlehl Stein opět hlasům bayreuthským, jež ho lákaly, by Nietzschevi se zpronevčřil. Koncem listopadu posílá mu Nietzsche z Nizy nádhernou báseň, nazvanou „Poustevníková touha“ (později „S vysokých hor“), v níž ho zve jakožto nového přítele k sobě do osvobozujících výšin. A Stein odpovídá prosbou, aby Nietzsche poslal jemu a přátelům nějaký poučný dopis, z něhož by čerpali poučení, jaké hledávají pravidelně — ve Wagnerovském lexiku! Nietzsche ani po této neslýchané odpovědi nepřerušil svého styku se Steinem docela; došlo náhodou i k osobnímu setkání; ale po dramatě napínavého přátelství bylo veta, a brzkou

Steinovou smrtí (1887) byl i této vzrušené episodě učiněn definitivní konec. Nietzsche neklamal se o tom, že Stein pro jeho filosofii není zralý; nechtěl získat žáka, nýbrž člověka, ba radoval se z jeho přiznání, že z celého »Zarathustry«¹ všeho všudy prý rozuměl dvanácti větám. A přece přeceňoval své seznámení s mladým docentem: viděl v něm vítězného Neoptolema, jenž na pustém ostrově navštívil chorého Filokteta, protože ví, že bez jeho luku Troja nepadne, a Stein sám, přisvojuje si toto srovnání, zdůraznil, že největší zásluhu o dobytí města podrží přece jen »mrtvý hrdina«²: t. j., Wagner a nikoli Nietzsche že založí novou kulturu. Nietzsche byl bohatší o bolestné zklamání.

Neméně trpká zkušenost naň čekala. Po rozchodu s Lou se smířil se svou sestrou, ba právě v zarathustrovské době, zdá se, dal jí nejhloběji zahledět se do svého nitra. Tím trapnější bylo mu pomyšlení, že tato dosud věrná žačka se zasnoubila s dr. Bernardem Försterem, vůdcem antisemitského kolonizačního směru. Nietzsche nenáviděl hnutí to a nastávajícího švakra měl za zpátečníka a tmáře. Když sestra Lisbeth po svém sňatku (1885) odjížděla s mužem do jižní Ameriky zakládat tam německou osadu, přijel se Nietzsche s ní rozloučit, ale trpěl nesmírně tímto odpadlivým a domnělou zradou.

V dálce se jasnilo. Neboť za hranicemi nabývalo jméno myslitele, v Německu umlčovaného a neuznávaného, poněnáhu jasnějšího zvuku. Navazoval styky s Holandskem i s Amerikou a vešel (r. 1886) v korespondenci se slavným historikem Hippolytem Tainem, pokládaje ho vedle Burckhardta za jediného svého čtenáře vyššího

druhu. Následujícího roku obdržel uznalý a vděčný dopis od jiného svého čtenáře, dánského kritika Jiřího Brandesa, jenž po té r. 1888, k velké radosti osamělého myslitele, konal o něm na kodaňské universitě přednášky před více než třemi sty posluchačů. Tehdy položen byl základ k Nietzschevě evropské slávě. Ale tím chmurnější byla nejbližší blízkost; v ní zanikal Nietzschev hlas jako na poušti. Toužebný výkřik v dopisu H. v. Steinovi, »der neuen Freunde harr' ich«, byl oprávněn: neb starých přátel bylo na mále. R. 1883 sice se sblížil zase s Gersdorffem, kdysi pohněvaným, r. 1885 s jiným druhem svých mladých let, svob. pánem Seydlitzem; ale důvěrná ta přátelství již nebyla. Posílá do Německa spis za spisem a nehledě k užšímu území švýcarskému a k publikacím vycházejícím u vlastního nakladatele, nedočkává se takřka slova uznání; posílá svůj „Soumrak bůžků“ Burckhardtovi, jež má za věrného spojence, a nedostává odpovědi; namlouvá si, že velký curyšský básník Gottfried Keller je mu nakloněn, a netuší, jak hrubě o něm smýšlí; po vydání spisu proti Wagnerovi rozchází se se svou ideální přítelkyní Malwidou. Navštěvuje z jara 1886 v Lipsku svého někdejšího pobratima Rohdeho, který se byl vyvinul v trpkého skeptika, a nachází ho v prapodivném rozmaru; teď propuká rozpor dlouho zastíraný a dlouho připravovaný: Již deset let před tím byl Nietzsche vytušil, že se jejich cesty rozcházejí, tehdy, když po zprávě o Rohdově zasnoubení poslal mu krásnou a trpkou báseň o osamělém poutníkově, jenž zaslechne šťastný ptačí zpěv a ví, že platí komus jinému než jemu. Spor ten se přiostrčil po vydání

„Zarathustry“, neboť tu již proti sobě stáli Nietzsche a Rohde jako volný myslitel a básník proti pedantskému učenici, jako tragický duch proti otcí rodiny. Tehdy psal Nietzsche, že mu je, „jako by mu Rohde tiskl ruku a jako by se naň těžkomyslně díval a jako by chtěl říci: ‚Jak je to jen možné, že máme již jen tak málo společného a žijeme takřka v rozličných světech! A kdysi —‘ A tak, příteli, děje se mi se všemi lidmi, již jsou mi drazí: vše je to tam, minulost, ohledy; inu, vídáme se ještě a mluvíme, abychom nemlčeli —, píšem si ještě dopisy, abychom nemlčeli. Ale skutečnost je v pohledu: a ten mi praví (já to slyším docela zřetelně!): ‚Příteli Nietzsche, ty jsi teď docela sám!‘“ Teď, po neblahé lipské schůzce, propuká svár pro dosti bezvýznamný důvod, že přátelé se neshodli o významu Taineovu; zaplétají se v trapnou písemnou diskusi, a Nietzsche uzavírá dlouholetou korespondenci s předrahým svým Rohdem větou, v níž se tají tragika všech jeho přátelství. Píše mu totiž: „Teď mám 43 léta za sebou a jsem právě tak samotný jako jsem byl v dětství.“ To je slovo, od něhož není odvolání. Nietzscheův duch právě byl se vydal na výzkumné cesty do krajů, kam ho nikdo z jeho vrstevníků nemohl sledovati — píše sám, že je to země vzdálenější a cizejší než Paraguay — a Rohde i jiní známí potvrdzovali, že jim Nietzsche zdál se býti obyvatelem nedostupných dálek. K útrapám, jež mu bylo snášeti od nechápajících přátel a od mlčení zlomyslných protivníků, přidružila se pak bolest z útoku, jež wagneriáni uveřejnili v časopise vydávaném od Nietzscheova nakladatele.

Za svého druhého turinského pobytu, po onom

nejkrásnějším svém podzimku, po nejtěžším napětí duševních sil, po sepsání „Antikrista“, „Soumraku“, „Nietzsche contra Wagner“, „Ecce homo“, prostřed úsilných příprav k uveřejnění „Vůle k moci“ mohl si Nietzsche věru připadatí tím, za něhož se v bujné náladě kdysi vyhlásil, princem Vogelfrei. Podráždění, zaviněné přepracováním, silné dávky chlorálu a jiných uspávacích prostředků rozvrátily jeho chorobnou konstituci. Jako při pádu se skály, zdá se, vystřídaly se tenkrát v jeho mysli jednotlivé obrazy jeho života a některé se mu zjevily před očima s hmatatelnou zřetelností: k tomu úlomky jakoby náhodou urvané ze současných událostí. Nakladatelské trampoty, procesy se zločinci, poměry italského rodu královského, boj Dionysa s Antikristem: vše se mu pojilo v chaotický tanec. Sám sebe pokládal za boha Dionysa a Cosimu Wagnerovou, kterou tajně snad miloval, oslovoval jakožto Ariadnu, již po zradě Thesea-Wagnera vysvobodí; v jiném okamžiku se vydával za politického vraha nebo za krále Humberta. Rozesílal známým i neznámým lístky podivně vzníceného obsahu, podepisuje se slovem, jímž se končí Ecce homo: „Ukřižovaný“. Tak, zmatený smysl spojuje s hlubokým jinotajem a zachováváje až do poslední světlé chvíle uměleckou formu, psal Brandesovi: „Příteli Jiřímu: Když ty jsi mne objevil, nebylo už uměním, mne objevit. Obtíž je teď, jak se mám ztratit.“ A Gastovi: „Mému maestrovi Pietrovi: Zpívej mi novou píseň: je zjasněn svět, a všechna nebesa se radují.“ Kolem Nového roku 1889 klesl v turinských ulicích, raněn jsa mrtvicí. Byl sám a sám v cizím městě.

Polekán posledními zprávami a v obavách utvrzen Burckhardtem, vydal se věrný Overbeck z Basileje do Turina a shledal se s nemocným přítelem, an ve svém pokojku v zbědovaném stavu tloukl do kláves. Nietzsche ho poznal a se srdcervoucím výkřikem mu padl do náručí. To, zdá se, byl poslední jasný okamžik; jediný as, ve kterém si uvědomil hroznou pravdu: že zešlel. Overbeck ho dopravil do blázince v Basileji; pak byl dán do Binswangerova ústavu v Jeně; Langbehn, autor „Rembrandta vychovatele“, chtěl ho vyhojit svou methodou, ale chorý byl ponechán v Jeně. Později, když zjištěn neškodný ráz choroby pro jeho okolí, vzala si ho matka k sobě do Naumburka a ošetřovala ho spolu se sestrou, jež, ovdověvši, vrátila se do Evropy. Po matčině smrti přestěhovala se s ním sestra do Výmaru, kde žil v krásném domě nad městem; sedával v bílém rouše na terase, tupě naslouchal rozmlouvám, večer se díval za zapadajícím sluncem a leckdy plakal; byl mírný, bezvládný pacient. Lékaři rozpoznali na nevléčitelnou paralysu mozku, ale příčiny choroby nejsou dodnes dokumentárně zjištěny. Dne 25. srpna 1900 skončil, nedosáhnuv šestapadesátého roku. V hodině, kdy umíral, patřil již myslitel, za života neuznávaný, k předním činitelům evropské kultury.

Když Overbeck v lednu 1889 zajel do Turina, staral se především o přítelovo zdraví a jenom zběžně spořádal jeho záležitosti peněžní a literární. Málo týdnů před tím Nietzsche ještě horlivě pracoval a vyjednával s nakladateli; byl dokončil korekturu „Soumraku bůžků“; „Nietzsche contra

Wagner“ se již tiskl, a z „Ecce homo“ byly vy-
sázeny dva archy. Overbeck nařídil, aby všechny
rukopisy, obsahující m. j. „Antikrista“, přípra-
veného do tisku, byly zaslány za ním, a po té
v dohodě s Gastem rozhodl, že Nietzscheovy po-
zůstalé spisy prozatím nemají být všechny uve-
řejněny. Tři léta na to vrátila se k trvalému po-
bytu do Evropy paní Försterová a stavši se po
matčině resignaci jedinou dědičkou autorských
práv, sama na se vzala odpovědnost za publikaci
neuveřejněných i za nový otisk vydaných již jeho
prací, jimž zjedнала nové nakladatelské podmínky.

Nietzsche neměl štěstí se svými nakladateli.
„Zrození tragedie“, kacířský to spis se stanoviska
odborné vědy, nabídl Engelmannovi v Lipsku,
takřka oficiálnímu nakladateli pro klasickou fi-
lologii, a obdržel ovšem odmítavou odpověď;
přátelé mu sprostředkovali styk s Wagnerovým
nakladatelem Fritzschem, jenž vydal knihu, Wag-
nerovi věnovanou, a potom též prvé dvě „Neča-
sové úvahy“. Řada dalších Nietzscheových knih
vyšla v Saské Kamenici u Schmeitznera, jenž za-
kládal středisko pro nové snahy kulturní a byl
ve stycích též s Overbeckem a Réem jakožto
zástupci svobodomyšlného směru. Ale vlastně byl
Schmeitzner antisemita a ve službách své ten-
dence konal po-Německu veřejné přednášky.
Nietzschemu ovšem nebylo vhod, že platil v ne-
zasvěcené veřejnosti za stoupence Schmeitznera,
jehož nepokládal za praktického křesťana, nýbrž
za praktika; dlužno však uznati, že Schmeitzner
se staral, aby v publikacích, jež u něho vychá-
zely, bylo o Nietzscheovi pochvalně mluveno, tak
na př. mladohegelovec Bruno Bauer u něho prvý

veřejně velebil Nietzscheho aforistika. Poslední Nietzscheho kniha, již převzal Schmeitzner, byl „Zarathustra“; jeho tisk byl dlouho odkládán, a když Nietzsche netrpělivě se hlásil o korekturu, dověděl se, že Teubnerova tiskárna není volna, ježto před „Zarathustrou“ musilo být vytištěno půl milionu modlitebních knih. Prosbami a hrozbami dal se nakladatel pohnouti ještě k vydání druhého a třetího „Zarathustry“, pro čtvrtý díl však Nietzsche již smlouvy nevymohl; vydal jej na vlastní náklad jakožto rukopis pro přátele ve čtyřiceti výtiscích, z nichž pouze sedm prý rozeslal. Když nakladatel zdržoval mu honorář a váhal s expedicí dřívějších spisů, zapletl se Nietzsche do dlouhé soudní pře; ježto nového nakladatele nenalezl, tiskl nadále na vlastní útraty, a „Mimo dobro a zlo“ pouze do komise dal lipskému Naumannovi (pozdějšímu dlouholetému vydavateli Nietzscheových spisů až do r. 1909, kdy náklad přešel v majetek lipské firmy Krönerovy). Neshody se Schmeitznerem a jiné okolnosti měly v zápětí, že všechny Nietzscheovy publikace byly skoupeny od lipského Fritzsche, jenž vydal prvé tři jeho sešity: aby obecnost znovu upozornil, uveřejnil vše (s výjimkou „Nečasových úvah“ a „Zarathustry“) ve zdánlivě novém vydání, v němž ovšem text je nezměněn, pouze přidána předmluva. Pro čtenáře jsou tyto trapné maličkosti důležitý, ježto vysvětlují, čím to, že spisy, jež se přece nekupovaly, mají předmluvu, datovanou z roku 1886. Ale vlastně dostal se Nietzsche z deště pod okap, neboť byl-li Schmeitzner předsedou protižidovské ligy, byl Fritsch wagnerián a dovolil, aby v jeho »Musikalisches Wochenblatt«

Richard Pohl v říjnu 1888 příkře vystoupil proti autoru „Případu Wagnerova“. Proto Nietzsche chtěl zas od nakladatele skoupiti všechny své spisy, ale vyjednávání nebylo před Nietzschevým onemocněním ukončeno. I v těchto suchých údajích a ve sledu nakladatelských jmen (Fritzsche — Schmeitzner — znovu Fritzsche) zračí se osud osamělého, osamoceného myslitele.

Ani s autorovým odmlčením se nebylo konce dobrodružným osudům jeho spisů. Po vypuknutí Nietzscheovy choroby jal se Peter Gast vydávati chronologicky spořádané vydání jeho děl u Naumanna, ale paní Försterová, sotva se vrátila z Paraguay, vydání to jakožto nezákonné zarazila. R. 1893 založila v Naumburku archiv Nietzscheových rukopisů a tisků i literatury o něm a přestěhovala tuto důležitou sbírku r. 1897 do Výmarmaru, do domu, zbudovaného a zařízeného od Van de Velde. Shromáždila kolem sebe řadu vydavatelů a uplatňovala, ač neodbornice, svůj vliv též v otázkách edičních. Ve volbě spolupracovníků neměla vždy šťastnou ruku. Většina jich byla Nietzschevi oddána nadšenou láskou, ale málo jich mělo nutnou filologickou průpravu k tak těžkému úkolu. Znamenitý pracovník Eduard von der Hellen vystřídán byl temperamentním skladatelem Fritzem Kögelem, jemuž prý scházelo klid a pravděpodobně též svědomitost, třebaže osvědčil nevšední bystrozrak v pátrání po těžce přístupných Nietzscheových rukopisech. Arthur Seidl byl spisovatel hudební; komponistou je Peter Gast, po krátkém odcizení znovu získaný pro paní Försterovou, dnes nejvěrnější stoupenec výmarského archivu; nedívá se na zbožňovaného

mistra kriticky, ale jakožto dlouholetý jeho důvěrník má pečlivou znalost dat i fakt a zvláště pro „Zarathustru“ vykonal mnoho dobrého. Nejtěžším orříškem bylo sestavování a luštění konceptů i rozházených lístků k „Vůli k moci“ a k „Přehodnocování“: bratři Hornefferové nepochopili prý, jak Nietzsche toto své hlavní dílo hodlal spořádati. V posledních letech pracovali v archivu pečliví mikrologové jako E. Holzer, R. Weiss, W. Nestle, ale sporů do nedávna nebylo konce, neboť někteří vydavatelé se svářili vespolek i se svou velitelkou. Posuzováno v celku, jest ovšem vydání Nietzschevých spisů úctyhodným pomníkem věrné sesterské lásky; pro rozšíření jeho filosofie vykonal Archiv neocenitelné služby, a dlužno uznati, že Nietzschevi, jako sotva komu jinému, dostalo se, hned po ukončení jeho činnosti, velkých prací životopisných, memoirových, literárních, filosofických.

Archiv pořídil vydání trojí. Hlavní, ve velkém oktávu, obsahuje tři oddělení: 1. v osmi svazcích vlastní díla, Nietzsche samým vydaná či k tisku připravená (vyjma „Ecce homo“); 2. rovněž v osmi svazcích rukopisnou pozůstalost, obsahující přípravné práce, odložená i nedokončená díla, skizáže a především „Vůli k moci“; 3. ve třech svazcích pojednání filologická a přednášky universitní. Základní program tohoto seskupení pochází od filologických a filosofických rádců paní Försterové, zvláště od Rohdeho a Heijnzeho. Úplně shodné co do stránkování jest vydání v malé osmerce, tištěné švabachem; odchylky jsou jen v doslovecích a poznámkách, nikoli v uspořádání textů. Třetí vydání, „kapesní“ (o desíti

svazcích), zachovává, dle původního plánu Gastova, postup chronologický, neliší tudíž mezi díly v užším slova smyslu a pozůstalostí.

Postup Nietzscheových prací jest tento (číslice na pravo udává svazek velkého vydání Archivu):

Od roku 1867:

Filologické a universitní práce, svazek 17., 18., 19. (odd. 3, sv. 1., 2., 3.).

Psáno 1870—71, vyšlo 1872:

Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik sv. 1.

1873—1876:

Unzeitgemässe Betrachtungen 1.—4. sv. 1.

1873:

1. David Strauss, der Bekenner und der Schriftsteller

Psáno 1873—4, vyšlo 1874:

2. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben

1874:

3. Schopenhauer als Erzieher

Psáno 1875—6, vyšlo 1876:

4. Richard Wagner in Bayreuth

Psáno 1876—8, vyšlo 1878:

Menschliches Allzumenschliches I. sv. 2.

Psáno 1878—9, vyšlo 1879:

Vermischte Meinungen	} = Menschl-	ches Allzu-	sv. 3.
und Sprüche			
Der Wanderer und sein Schatten			
		II.	

- 1881:
Morgenröte sv. 4.
- 1882:
Die fröhliche Wissenschaft I.—IV.
(kniha V. pozdější) sv. 5.
- 1883—1885 (1. 2. 1883, 3. 1883—4, 4. 1884—5):
Also sprach Zarathustra sv. 6.
- 1886:
Nové vydání spisů a předmluvy k nim sv. 1.—5.
- Psáno 1885—6, vyšlo 1886:
Jenseits von Gut und Böse sv. 7.
- 1887:
Zur Genealogie der Moral sv. 7.
- 1888:
Der Fall Wagner sv. 8.
- 1888:
Götzen-Dämmerung sv. 8.
- 1888 (vyšlo 1895):
Der Antichrist sv. 8.
- 1888:
Nietzsche contra Wagner sv. 8.
- 1888 (vyšlo 1908):
Ecce homo — sv. 15 (až v nejnovějším jeho vydání).

(Také svazky 9.—16. [= odd. 2., sv. 1.—8.] jsou spořádány chronologicky, tvoříce doplněk oddělení 1.; přípravy k „Zrození tragedie“ na př. jsou v sv. 9.; potlačené „Nečasové úvahy“ v sv. 10.;

plány a náčrtky k „Zarathustrovi“ v sv. 12.; „Vule k moci“ v sv. 15. a 16.)

Základy k svému životopisu položil Nietzsche sám: jednak autobiografií „Ecce homo“ (po prvé tištěna až 1908), jednak stručnou „vita“, již poslal Brandesovi 10. dubna 1888, jednak množstvím dopisů, jež byly v pěti svazcích vydány Archivem, a z nichž biograficky nejdůležitější jsou psaní matce a sestře (sv. 5.); korespondence s Rohdem (sv. 2.) je nejkrásnějším svědectvím jeho mladých let, dopisy na adresu Gastovu (sv. 4.) osvětlují druhou polovinu jeho činnosti; sv. 1. a 3. obsahují dopisy různým přátelům (na př. Gersdorffovi Steinovi, Burckhardtovi, Malwidě, Taineovi atd.), posud nebyly však souborně uveřejněny předuležité dokumenty, známé leda úryvkovitě z konceptů, parafrasi a ojedinelých publikací, totiž jeho korespondence s Wagnerem a Overbeckem, s Réem a se slečnou Lou. Dle autentických zpráv a vlastních vzpomínek sepsala Nietzscheova sestra dvojsvazkovou biografii svého bratra (1895 až 1904), nepostrádatelný to podklad badání o Nietzscheovi, dílo láskyplné, ale bez hloubky a bez odstupu a v mnohém ohledu malicherné. Kongeniálního životopisu Nietzscheova není. Důvěrní jeho známí anebo jejich zastanci činili ze samotářského ducha příliš snadno společníka jiných snah, uváděli ho v paralelu a v duál. Lou Salomé (vdaná za gottinského profesora Andream, pod jehož jménem tudíž píše) rok před Nietzscheovou sestrou (1894) vydala o něm první větší spis a učinila z něho stoupence Réeova. Vedle rodinného podání a Réeova kruhu utvářela se nietzschovská

tradice mezi universitními profesory. Dostal se do styku s nepřehlednou řadou německých učenců: na př. s lipským slavistou Leskienem a lipským filosofem Volkeltem, s berlínským germanistou Heuslerem a theologem Kaftanem, s basilejským zakladatelem protialkoholního hnutí Bungem, se srovnávacím filologem Windischem. Deussen vydal o něm memoiry (1901), Alois Riehl první z akademických učitelů věnoval mu (1897) monografii. Houževnatá akademická tradice udržuje se ovšem v Basileji, kde Overbeck a jeho kruh vytvořili docela jiného Nietzscheho, než jaký uctíván jest v Archivu, Nietzscheho přístupnějšího a daleko slabšího, skoro slabošského. Zvláštní postavení nevěřícího bohoslovce Overbecka, jenž se čím dál tím víc osamocoval, na př. svým odporem proti nejvlivnějšímu zástupci protestantské teologie, Harnackovi, projevuje se též v jeho protimluvném, spleteném a těžkopádném názoru na Nietzscheho; po dlouhých sporech mezi Basilejí a Výmarem bylo toto málo plodné podání sděleno s veřejností (r. 1908) formou co nejnešťastnější od vykonavatele Overbeckovy závěti, Karla Albrechta Bernouilliho, jenž ovšem má velkou zásluhu, že snesl přebohatý materiál. Dle všech těchto dokumentárních svědectví lze si utvořit přibližně správný obraz Nietzscheho života, je však radno zachovat si zvláště ke knihám Lou Salomé a Bernouilliho opatrnou skepsi. Věcnou formou, střízlivě a poutavě byl Nietzscheho život vypravován od Daniela Halévyho (1910, francouzsky, s použitím zvl. dopisů a též na základě ústních podání), konfusně a polemicky od H. Bélarta (1911). Také Nietzscheho nepřátelé zabývají se jeho životem; jejich hlavní argument

pochází z ulice: Nietzsche se zbláznil, i netřeba se jím vážně zabývat. Tak tvrdívají theologové, majíce vydatné pomocníky v některých psychiatrech, kteří zcela neoprávněně znaky Nietzscheho šlenství hledají též ve spisech před r. 1888, ba vyhlašují již „Zarathustru“ za plod bláznův. Mluvčím těchto přehnaně a zhusta mylně interpretujících protivníků stal se lipský lékař P. J. Möbius svou brožurou z r. 1902 o chorobných rysech u Nietzscheho.

Životopisně podepřeny jsou do jisté míry též spisy o Nietzscheově filosofii; odpovídají badatelé na základní otázku, kolik stupňů a jaké stupně nutno v jeho myšlení uznávat, a kterému z nich náležel největší význam. Mluvívá se o třech, čtyřech, pěti stadiích a vyzdvihuje se brzy jeho metafysické údobí na úkor ostatních, brzy jeho pozitivismus, brzy jeho radikalismus. Nietzscheovo spisovatelství stočilo se beze sporu několikráte a nečekaným způsobem; převrat se udál mezi „Nečasovými úvahami“ a „Lidským příliš lidským“; potom v době „Radostné vědy“ a před „Zarathustrou“; pak mezi „Zarathustrou“ a „Mimo dobro a zlo“; posléze můžeme spisy r. 1888 odlišiti od zlomkovitých příprav k „Vůli k moci“. Tak rozpadá se s tohoto hlediska Nietzscheův vývoj v pět oddílů, z nichž každý bez násilnosti může být označen literárně-filosofickým heslem: 1. romantika asi do 1876; 2. intelektualismus přibližně do 1882; 3. mystika asi do 1885; 4. vědecké údobí asi do 1887; 5. radikalismus, r. 1888 — kterážto hesla i data nemají ovšem významu docela přísných dělidel, ježto přechod se dál povolně a nedá se stanoviti dle kalendáře.

O Nietzscheovu filosofii vedle Německa i proti Německu největší zásluhu získala si Skandinávie a Francie. Onde po průkopnickém činu Brandesovu ujali se propagace Strindberg, spřízněný s Nietzsche svým nazíráním na ženu, a Ola Hanson. Ve Francii, ke které Nietzsche lnul zvláštní láskou, vlivem Taineovým, Bourgetovým a jich pokračovatelů naprosto zdomácněl. Velmi slabý ozvuk za to vzbudil v Anglii, jejíž filosofie a morálka mu byla ostatně proti mysli. U nás náleží Nietzsche k nejživotnějším činitelům kulturním. Vedle zájmu filosofů a badatelů (František Krejčí 1902 a 1904, Lev Borský 1911) děkujeme mu též za prudkou inspiraci českého umění (F. X. Šalda, kruh *Moderní Revue*, J. S. Machar). Bylo z něho mnoho překládáno (Janem Krejčím, F. V. Krejčím, Arnoštem Procházkou a j.), ale ani jedno z jeho základních velkých děl, ani Zora ani Radostná věda, ani Zarathustra ani Mimo dobro a zlo, nebylo dosud celé zčeštěno.

Poznámka. Z rozsáhlé literatury o Nietzscheově filosofii vynikají určitostí a přehledností zvl.: *H. Lichtenberger*, La philosophie de F. N. 1899 (též v českém překladu), *E. Grimm*, Das Problem F. N.—s (1899), *R. Richter*, F. N. (2. vyd. 1909). — Svým literárním hlediskem stýká se moje kniha se spisy jako *J. Zeitler*, N—s Aesthetik (1900), *K. Joël*, N. und die Romantik (1905), *E. Eckertz* N. als Künstler (1910) a *R. M. Meyer*, N. (1913).

DRUHÁ PŘEDNÁŠKA.

Nietzschova romantika.

V překypujícím bohatství mladistvých sil, kdy náraz uměleckého dojmu z učeného Nietzschova zájmu vyluzoval spoustu dalekosáhlých myšlenek, kdy plán se střídal s plánem, a náplň nových představ přetékala přes těsné okraje odborné vědy, bojovala o Nietzschovu duši filosofie s filologií a touha po básnickém výrazu s těžkopádnou metafysikou i s vědeckou přesností. V pramenných studích k otázce Theognidovské a k Diogenu Laërtiovi, v příspěvcích ke kritice řeckých lyriků a v rozboru i ve vydání traktátu o Homerovi a Hesiodovi, natož při zhotovování rejstříku k filologickému „Museu“, byl nadaný Ritschlův žák oddán svému učiteli a své nauce; ale vždy více se stácel jeho zájem, v neposlední řadě pod vlivem styku s Richardem Wagnerem, na záhady řecké tragedie, dramatické tvorby a poměru básnictví k hudbě vůbec; vždy zřejměji hlásil se k heslu, jímž zakončoval svou vstupní basilejskou přednášku, „philosophia facta est quae philologia fuit“ (IX 24), vnášeje do úvah o starověku světový názor moderního člověka, chá-

paje řeckou kulturu pod zorným úhlem svého přítele a učitele Burckhardta, vykládaje řeckou filosofii dle pesimismu Schopenhauerova a utvářeje si celý pestrý řecký svět dle svého mládí bojovně vzrušeného, hudebně naladěného, romanticky roztouženého a idealisujícího. Chystal se k velkému dílu o Řecích; blížil se, bázlivě a překvapen a krok za krokem, celistvému názoru na řecký starověk a uvědomoval si, že v jeho cítění věda, umění a filosofie tak těsně v sebe srůstají, že bude as jednou vytvářeti kentaury (dopisy II 183, 192). Bolestně a dlouho připravoval se vznik jeho pojednání v pravém slova smyslu kentaurského, protože nesourodého, o řecké tragedii. Na universitě konal v létě 1869 přednášky o Aischylově „Oběti na hrobu“, o rok po té o Sofokleově „Oidipovi králi“ a zde již (XVII 297) naznačil základní svou poučku o rozdílu mezi apollinským a dionysským živlem; před širším obecnstvem přednášel počátkem r. 1870 o řeckém dramatu hudebním a o Sokratově poměru k tragedii (IX 33, 53), po prvé veřejně naznačuje souvislost svých myšlenek s Wagnerovým ideálem a svůj názor o úpadku řecké mystiky. Ale zakládal dílo příliš obsáhlé a odborné, aby v něm bylo mnoho místa pro ideje bayreuthské: řecká tragedie jakožto vrchol starověké kultury měla být předmětem úvah široce založených a soustavně rozváděných, pro volbu jejichž nadpisu kolísal mezi rozmanitými hesly, jako „dionysský světový názor“, „tragedie a volní duchové“, „o řecké veselosti“, „vznik a cíl tragedie“, „Sokrates a instinkt“ a p.; postupem práce nabývaly hudba a otázka opery i Wagnerových děl vždy větší dů-

ležitosti, zatlačující zájem o řecký stát, o problém otrokářství, o stanovisko k otázce ženské, a tak posléze zhustily se Nietzscheovy plány koncem r. 1871 v dílo, zdánlivě ukončené a zaokrouhlené, ve skutečnosti kusé a předčasně redigované, jehož název, „*Zrození tragédie z ducha hudby*“, stejně jako předmluva věnovaná Wagnerovi, napovídaly, že autorovi běží o více nežli o Helladu a minulost, kdežto dřevoryt na titulním listě, znázorňující Promethea přikovaného ke skále, případně upozorňoval, že se tu řeší otázky bájeslovné.

„Zrození tragédie“ udává několik vůdčích motivů celého Nietzscheova životního díla. Je věnováno řecké kultuře, a záhada antiky nerozlučně splývá s nejvlastnějšími Nietzscheovými problémy; o duchu hudby se tu mluví, a jím byl autor prodchnut vezdy: bojoval třeba proti němu a rval se s ním, ale nestal se *ἀμωσος*; o genia a jeho zrození běží, a úcta k němu to jest, jež později dá vznik symbolům nadčlověka, tvrdého pána, evropského člověka; proti rozumářskému theoretikovi, totiž proti Sokratovi, obrací se Zrození tragédie, a sokratovský problém nepustí myslitele již nikdy ze své moci, Nietzscheovo snažení bude posvěceno pokusům o smír theoretické vědy s tvůrčí uměleckou silou. Právem tedy v pozdější sebekritice pokládal prvé dílo za mocný úvod své tvorby, třeba že tu ještě vystupoval spíše v úloze esthetika než moralisty a třebaže metafysiku spíše přejímal, než aby se opíral o vlastní criticismus. Čím však dosahuje „Zrození tragédie“ tak základního významu, jest okolnost, že hned v prvé větě prvního odstavce

vyhlašuje, ba více, uzákoňuje tento prvý Nietzschev filosofický spis větu směrodatnou pro Nietzscheho myslitele i učence, theoretika umění i umělce výkonného. Vychází totiž od stanovení dvou uměleckých živlů: tak jako v celém životě panuje polarita obou pohlaví, tak prý rozvoj umění jest vázán na duplicitu jevů apolinských a dionyských. „Zrození tragedie“ objasňuje dvojakost těchto principů jednak na určitém příkladě, v dějinách řeckého umění; jednak v umělecké tvorbě jiných dob a národů; jednak v duševním dění vůbec. „Zrození tragedie“ není vědeckým pokusem z klasické filologie, ač za něj plativalo a platívá, nýbrž dílem konstruktivním; nesnaží se, z daných předpokladů postupem logické indukce vyvoditi větu všeobecně platnou, nýbrž třídí určité jevy dle poučky předem stanovené, totiž podle polarity životního dění, která autorovi jest jasná a nesporná bez nutnosti důkazu. Spíše nežli do estetické metafysiky náleží však dílo do umělecké psychologie. Nietzsche míní, že odhaluje poslední tajemství tvorby a zatím popřává především pohled do své vlastní duševní dílny, sděluje s námi podmínky svého uměleckého vnímání, cíle a metodu svého chápání a hodnocení. Nietzschev poměr k problémům jest tak vášnivě osobní, tak málo chladně badatelský, že tam, kde popisuje vznik tragedie z ducha hudby, slyšíme o vzniku jeho vlastního tvoření z ducha hudby; kde pěje hymny na boha Dionysa a jeho orgiastický kult, slyšíme Nietzscheho jakožto vzníceného dionyského umělce; kde mluví o omezenosti možnosti apolinských — epiky a plastiky —, slyšíme osobní jeho doznání, že sám se nehodil za klidného

vypravovatele a neměl vřelého vztahu k výtvarnictví.

„Zrození tragédie“ jedná o předmětu klasické filologie a bylo by nemyslitelno bez prací Nietzscheových soudruhů a předchůdců; mluví o řecké melancholii, již tak výmluvně dokazoval Burckhardt; takřka každou stránkou prozrazuje vliv, jímž na Nietzscheho působil německoindický pesimismus „Světa jakožto vůle a představy“, a leckteré místo vzniklo pod účinkem hudebně theoretických a básnických spisů Wagnerových („Beethoven“ z r. 1870, „Opera a drama“, „Mistři pěvci“, „Tristan“ a j.). Ale důležitý vliv Wagnerův i Schopenhauerův jest přece jen druhého řádu; lze se též ptáti, jak by se byly utvářely Nietzscheovy soustavy, kdyby nebyl vyšel z klasické filologie: estetika se však neřídí jen vzory a povoláním, nýbrž prýští ze základních podmínek duševního organismu; a bývají-li umělecké a filosofické výtvořiny přechoasto zahalenými zpovědmi svých původců, jest tomu ve zdvojené míře u autora »Zrození tragédie«. Mluvívá pravidelně v první osobě, a i tam, kde nasadí škrabošku Zarathustrovu, i tam, kde se tváří historickým badatelem či metafysickým estetikem, podává mnohde nedobrovolnou konfesi. V jeho zvláštním pak chování, kterak reagoval na popudy vnějšího světa, bylo cosi, co vykládá jeho vztah k Wagnerovi a Schopenhauerovi a vysvětluje stanovisko k řeckému světu: to je způsob, jak poslouchal hudbu, jak ji zbožňoval, jak s ní splýval. Čtyři jeho spisy již v titulech naznačují hudebnický obsah; otázka evropské kultury je proň spjata s Wagnerovým zjevem, důležitost objevu připi-

soval později svému poznání Bizetovy *Carmen* a svému podporování protiwagnerovských snah Petra Gasta. Čemu se podivuje na řecké kultuře, není živel plastický, nýbrž hudba; co přejímá ze Schopenhauera, jest především theorie hudby. Snažme si odmyslit hudbu z jeho vývoje; postavme se na stanovisko básníka venkoncem visuálního, na př. Goetha, anebo posuzujme Nietzscheho s hlediska nadkriticky frivolního, s něhož sám se i na hudbu díval ve svých protiuměleckých dobách — i namítne, že význam hudby jest u něho přeceňován. Wagner je jistě převýznamným činitelem německého umění: ale dle něho souditi na celkovou kulturu, na něm osvětlovati pojmy geniálnosti a úpadku — zdaž není to poněkud úzká základna? Zdaž není jednostranné, utváří-li filosof svůj poměr k životu podle požitků hudebních, zatím co se ho poměrně málo dotýkají palčivé otázky ostatních uměn, na př. moderní architektura, malířský impresionismus a pod.?

Odpovídáme: Duševní ústrojí Nietzscheho bylo takové, že nejživěji, nejsilněji, nejbolestněji reagoval na sluchové dojmy; poslouchání hudby nebylo mu jen požitkem, než nezbytností; svět zvuků stal se mu nejvydatnějším zdrojem obrazivosti. Básník s takovým imanentním rytmem, že podle něho vytváří německou prósu a vyluzuje z ní ryzí melodické účinky; umělec, jenž také toho, kdo nesleduje či nechápe jeho myšlenek, okouzluje kadencemi a fugami svých slov — měl fantasií blížíci se typu t. zv. auditivů. Ale — a to jest druhá základní složka jeho obrazivosti — není hudebníkem naprostým, nýbrž zvuk byl mu

původem jiných uměleckých dojmů, hudba znamenala mu most, přes nějž lze se dostat do jiných oblastí. Není tu řeč o Nietzschevě nadání k hudební kompozici, jež mu jedni přiznávali a druzí (jako n. př. H. v. Bülow) tak prudkým způsobem upřeli, nýbrž o stavech základnějších. Kdežto o umělcích, kteří jsou hudebníky až do posledních záchvěvů svého nervstva, se tvrdívá, že mají požitek z hudby především pro její ryzi hudebnost, vnímajíce ji snad jakožto neuvědomovanou matematiku a ctíce v ní přísnou zákonitost, bývají silně hudebně nadaní literáti a malíři vyznačení úkazem, že poslouchajíce hudbu, vidí před sebou pestré výjevy a pouštějí nejvolněji uzdu svým představám, jež se za zvuků hudebních se zdvojenou lehkostí vybavují a pojí ve volná sdružení jak ve snách. Tak srovnával Nietzsche ve svých zápiscích melodie se psy, kteří se náhle zastavují, protože se bojí vody; poslouchání symfonie bylo mu jako minuty ztrávené v růžových hájích za večerů letních; ve Wagnerově scéně rýnských dcer viděl lámající se světla a nadbytek barev jako v podzimním slunci a splývající žhavý nach s tesknou žlutí a zelení; Nietzsche jest význačný doklad onoho básnického druhu, zastoupeného v německém písemnictví Schubartem, Heinsem, E. T. A. Hoffmannem, v jichž obrazivosti se slučovaly dojmy sluchové se zrakovými. Ještě přesnější doznání čte se mezi řádky jeho prvního spisu a v několika úryvcích k němu náležitých. „Zrození tragedie z ducha hudby“ je synekdocha. Nietzsche dokazuje svou nauku na řecké tragedii, míní však vlastně, že dramatické a lyrické básnictví vůbec vzniká

z hudby: což mu je daleko spíš požadavkem než přesně dokazatelnou. Vždyť stanovil (X¹ 434), že „básnictví jest uměním jen potud, pokud obsahuje prvky hudební . . . Daleko mocnější než chatrný znak slovní jest rytmický tep básně“. Lidové písně prý vznikají tím, že z melodie sálají obrazy, k hotovému nápěvu tedy dodatečně se přidávají různé texty, což platí jak pro německé sloky, tak pro lyriku Archilochovu (I 46); i Shakespearovy hry vznikly prý z hudby dle ryze germánského způsobu (IX 237). Co se týče tvorby Schillerovy, odvolává se (I 40) na výrok, že původní básníkův pocit neměl určitého a jasného předmětu: bylo prý nutno, aby hudební jakás nálada předcházela zrození básnické myšlenky. Toto psychologické pozorování pojímá Nietzsche za doklad svého tvrzení o domněle metafysickém poměru obou umění; mohl se opírat i o bohatší materiál: již jeho první obhájce Rohde doplnil Nietzsche citát výroky z Otty Ludwiga, Kleista, Alfieriho; od pozdějších byla shledána významná příznání jiných dramatiků jako Grillparzera a Hebbela. Nietzsche jde však ve své úctě k hudbě jakožto zdroji uměleckého tvoření ještě dál: popírá možnost, že by komponista mohl z lyrické básně samotné čerpat popud k hudební skladbě: skladatelova inspirace jest prý docela neodvislá od požitků, jež má z poesie, neboť je přece vyloučeno, by dítě (lyrika) ze sebe zplodilo otce (hudbu: IX 216). Souhlasně požadoval později na Gastovi (Dopisy IV 130), by nejdříve komponoval, potom své skladbě podložil text! Jako by ohlašoval kentaurské své pojednání, psal kdysi (Dopisy III 52) polo ironicky, že se mu snad podaří nalézt filo-

logickou látku, jež by snesla hudební metodu; skutečně v hotovém díle jest obojí sloučeno, ježto antiku hodnotí musikálně. Na svém zvláštním stanovisku k starověku měl chápacího druhu v Rohdovi, jenž tváří v tvář italským uměleckým památkám jakožto člověk „neplastický“ toužil po domově, maje takřka tělesný stesk po požitku osvěžující hudby. Rozdíl však jest ten, že Rohde v klasické zemi „apolinského“, výtvarného umění, ponenáhlu překonával svůj jednostranně metafysický sklon k hudbě, kdežto Nietzschemu prozatím naprosto scházely kult tvarů a barev i výchova oka. Tak stával se již vlivem nejromantičtějšího umění hudebního v otázce chápání antiky protichůdcem klasicismu osmnáctého století, protinožcem Winckelmannovým a Goethovým. Pro Goetha klasicismus splýval s jednostranně pěstěnou úctou k plastice, kdežto Nietzsche, k Feidioví lhostejný, nořil se v antickou lyriku a dithyrambiku, v kult satyrský, v projevy starověké mystiky. Čili, mluveno řečí „Zrození tragedie“: Goethe miloval a ctil sobě spřízněné umění apolinské, Nietzsche kořil se Dionysovi.

Popud apolinských umělců podobá se dle Nietzscheho snu, kdežto dionysští duchové čerpají z opojení. Náleží tudíž prvořadá důležitost stavům nevědomým, jež předcházejí jasné vypracování a zračí se ještě v díle hotovém: Vždyť prý slova nemohou a nemají ani být tak hluboká jako prvotní myšlenka, čili, zase mluveno nietzschovskými hesly, dialog, jakožto živel apolinský, zůstává nutně na povrchu. Typický doklad: Shakespeareův Hamlet, jenž si prý úmyslně pohrává lehce srozumitelnými výjevy a výroky. Co

je v básni viditelné a zřetelné, co mluví k rozumu a zraku, jest prý pouhou úlevou, aby posluchač, nořící se do hluboké tuchy, odolal účinku příliš mocnému: kdyby třetí akt Wagnerova Tristana byl pouhou skladbou beze slov a scén, vyvolal by prý tak zdrcující dojem, že by převýšil sflu a zničil vnímací schopnost jednotlivcovu. Jinak u obrazného umění, k němuž Nietzsche čítá též idylu a epiku a jež vykládá obdobou k činnosti snové. Může se odvolávati na několik předchůdců. Znal literaturu o snech, jak se vytvářela u Artemidora i pozdějších Řeků, znal Schopenhauerovu theorii snu, znal především německou romantiku, v níž podobenství mezi snem a uměleckou tvorbou bylo tak plodně rozváděno, znal dědice romantiky, kteří vyhlašovali vládu snů: Hebbela, z něhož první otisk „Zrození tragedie“ (I 596) uvádí hlubokomyslný epigram „Traum und Poesie“, a dovršitele německé romantiky, Richarda Wagnera, jehož Hans Sachs obdobně ze snu vykládá nauku básnickou (I 20). Tak jeví se i v tomto ohledu mladý Nietzsche ryzím romantikem; učelivým žákem a nástupcem příležitostných psychologů podvědomí Novalise, Tiecka, Hoffmanna, Heineho, kdežto princip „nevědomí“, uvedený v soustavu E. v. Hartmannem, je mu proti mysli. Tak důležitým měřítkem zdá se mu býti součinnost básnického instinktu a neúčast intelektu při umělecké práci, že dle něho vzdává Aischylovi největší chválu za to, že tvořil vznešeně, „aniž si toho byl vědom“. Obdiv krásných výtvorů snové fantasmie nenáležel ovšem k nezbytným součástem jeho myšlenkového světa, kdežto hudbě zůstal věren i tehdy, když se ve

svém hudebníkovi zklamal; a měnící se stanovisko k říši snů podává zmenšený obraz celého jeho přerozujícího se stanoviska. V době Schopenhauerovské metafysiky, především tedy ve „Zrození tragedie“, miluje svět fikcí a vidin, mluví o krásném zdání vysněných světu, vykládá ze snu mythologii a náboženství a pohrává si starou filosoficko-básnickou zkušeností, že náš zdánlivě skutečný život jest pouze odleskem nějakého bytí vyššího: „wir sind die Figuren im Traum des Gottes, die erraten, wie er träumt“ (IX 191), zní jeho smělá fantasie. Sen tedy, jehož bohem byl delfský Apollon, je v tomto prvém, uměleckém období čímsi velkým a tajemným, na čemž účast má minulost, budoucno i nadsmyslná přirozenost.

Tajemnější a větší však byl Dionysos, neboť jeho říše není mírný sen, nýbrž divé opojení. Dionysský živel, projadřující se hudbou, lyrikou, chorovým básnictvím, pramení v stupňovaných stavech životního citu, jež následují po požití omamného koření a nápojů, narkotik a hašiše, nebo jsou vyvolávány náboženským běsněním a duševní jakousi nákazou (tak ve středověku u posedlých mnichů, zpěváků a flagelantů), či posléze jsou způsobovány přemocnou představou, že jednotlivcova duše v orgiastickém zanícení splývá s bohem, uctívaným ve vírné radosti a v překotném tanci, jak tomu bylo u řeckých vyznavačů boha Dionysa. Vždy tedy, ať v orientu či v středověku či v staré Helladě, dionysské nadšení bývá stavem chorobným: Nietzsche nevěří v zdravý a normální vývoj náboženského básnictví, nýbrž pracuje s představou posvátného šílení. Dionysské umění, v prvé řadě lyrika i hudba, není mu vý-

razem osobního citění, nýbrž pokusem o vplynutí jedince v ducha veškerenstva, pokusem o vyslovení nejhlubší všelidské podstaty — a to, co dřímá pod vším děním a pod všemi jevy, sluje Nietzschevi věčným bolem. Z tuchy prabolesti lidského života vzniká popud k dionysenské tvorbě. Lyrik prý není básníkem subjektivním: že tak často užívá slůvka „já“, nesvědčí o opaku, neboť toto „já“ jest odrazem a obrazem všelidského genia, s nímž autor lyrické písně na okamžik smí splynouti. Vědomí o „já“ u básnického lyrika není totožno s vědomím bdícího, empiricko-reálného jednotlivce, nýbrž toto „jáství“ tkví v prabytosti věci, jejímiž odlesky lyrický genius pohlíží až na dno lidských jevů (srv. I. 42 v odporu k méně extrémnímu stanovisku přednášky o Oidipovi: XVII 300).

Jako dualismus apolinství a dionysství byl podporován základní Schopenhauerovou rozlukou mezi představou a vůlí, tak jest Nietzscheva nauka o dionysském umění schopenhauerianismem stupňovaným. Kde mluví o „pravůli“ jakožto nejzazším světovém principu, tam pesimistickou soustavu doplňuje a přebarvuje naukou o „prabolesti“, pojímaje v odporu k formalistní krasovědě hudbu samotnu za ryzí výraz nejhlubší životní síly, pokládaje hudbu za reálnější (v metafysickém smyslu) než na př. plástiku. Hudba, tlumočíc všelidskou a všesvětovou podstatu, vzniká pouhým ponořením se v kosmické tajemství a nepotřebuje okliky přes oblast snu: toť metafysický důvod psychologické poučky, že slovo ze sebe nemůže zploditi hudbu.

Nietzsche není vynálezcem dualistické své na

uky. Nepřejímá-li svého názvosloví přímo z německé romantiky, putuje přece drahami od ní vykázanými. Neboť již nejohnivější ctitel řecké kultury, duchaplný aforistik Friedrich Schlegel, uváděl ve vzájemný kontrast „die leise Besonnenheit des Apollo“ proti „göttliche Trunkenheit des Dionysos“. Rozlišování pak orgiastických stavů podvědomí a jasných, povznesených goethovských nálad, protiklady hudebního romantismu a plastického klasicismu náležely rovněž k jemným třídicím pokusům oněch bohatých a neucelených duchů, uvědomujících si svoje zvláštní sentimentální založení. Jsou tu romantikové, při všem svém odporu proti Schillerovi, stejně jako mladý Nietzsche, Schillera vřele uctívající, pokračovateli směrodatného Schillerova pojednání „O naivním a sentimentálním básnictví“, jímž byl podniknut jednostranný sic, ale imponantní pokus o rozlišení antického a moderního cítění. Nietzsche celý poměr zase převrací, ježto vykládá ducha antiky ze sentimentálního pesimismu, a přece romantické jeho nazírání a rozlišování má určité stopy pronikavých intuitivních poznatků Schillerových, takže v zajímavé konfrontaci svých a Schillerových terminů (IX 183) může stanoviti rovnici mezi „naiv“ a „apollinisch“. Naproti tomu ostré vymezení hudebních a plastických znaků zůstalo nedotčeno racionalistickým hodnocením Lessingovým: u Anselma Feuerbächa i jinde se poučiv o nesprávnosti názoru, že plastika se mohla obejiti bez malířství, pokládal i jinak za nutno, jednotlivá umění spíše spojovati než rozdvajovati, poznal, že jest „především nutno, hodně pokročit nad Laokoonta“ a bojoval tak theoreticky pro praktický

ideál Wagnerova „Gesamtkunstwerk“ (srv. IX 36; Dopisy II 170). Poukazy na Nietzscheovy vzory nemá ovšem jeho nauce býti upřena původnost. Zvláště theorie romantiků s počátku století byla jen úryvkovitá a zmatená, kdežto Nietzsche svou dvojici Apollon: Dionysos předložil v ostré formě a vyvodil z ní dalekosáhlé důsledky, naplniv ji spíše schopenhauerovským pesimismem než pantheismem romantiků.

V nesmiřitelnosti protiv leží slabina soustavy. Nietzsche, jenž jinak dobře se vyznal ve vyhledávání spojujících linií, a jehož psychologický bystrozrak projevoval se zvláště postřehem přechodů a odstínů, vystoupil na počátku své dráhy povážlivým paradoxem, vyhlašuje (I 110) oba umělecké principy výslovně za dva světy navzájem rozdílné jak v nejhlubší podstatě, tak v nejvyšších cílech. Ohromná propast prý se rozevívá mezi oběma říšemi. Zde stala se Schopenhauerova metafysika osudnou jeho psychologii: což můžeme předpokládati naprostou odlišnost obou živelů? není nám spíš věřiti v rozdíl co do stupně, ne co do jakosti? což neřídí se oba základní stavy — sen a opojení — obdobnými zákony, nemůže ladnější sen přejíti v dravější, chorobné opojení? Ale též, upustí-li se od psychologických výkladů, jež jsou slibnými náběhy, ale ztrácejí se před rozhodným skokem, není tvrzení ve své přísnosti udržitelné: a od kritiků, kteří se i stavěli na Nietzscheovu půdu, byly jmenovány doklady, že hudebník může vytvářeti díla apolinská (Brahms, již tenkráté jím ctěný; Mozart; nehledě k jasné jižní hudbě, kterou velebil později) a že sochař se inspiruje nadšením dionyským (Rodin; a jak

pedantsky by bylo Nietzschemu naložiti s Michel-Angelem!).

Nietzschovi je však třeba zdůrazniti naprostou různost obou principů, aby za tím větší zázrak vyhlásiti mohl díla, ve kterých nicméně obojí inspirace splývá, stupňujíc se k ohromujícím účinkům. Takový div udál se prý dvakráte: jednou v době antické tragedie, po druhé v současnosti u Wagnera. Ovšem, srovnával-li Wagnera hymnicky až i s básněmi Aischylovými, bylo mu později doznati, že svým ohledem na aktuality zkazil si svou původní velkou koncepci.

Lyrik Archilochos — básník dionysský; svět Homerův — ztělesnění apolinismu; tak znějí Nietzscheova hesla pro literaturu řeckou; a spojení obou živlů událo se v tragedii tím způsobem, že z chorového zpěvu k počtě boha Dionysa, tedy ze zánícení hudebního, vyzářil jambický dialog. Antický chor není mu „ideálním divákem“, jak jej byl pojímal August Wilhelm Schlegel; znamená mu více nežli Schillerovi, který v úvodu k „Nevěště Messinské“ byl jej označil za obranu proti naturalismu, za sesílení umělecké iluse. Nietzsche vidí v choru sevšeobecněné satyrské zánícení, stotožňuje Dionysa se všemi hrdiny tragedií, ať se jmenují Aias, Agamemnon či Pentheus, nedovede si řeckou tragedii odmyslit od hudby, ba tato součást, ač nedochovaná, jeví se jeho dohadující a poněkud fantastické schopnosti živlem nejvýznačnějším. Postupem času mizel prvek hudební, dialog vyvíjel se na úkor chorových partií, a v tom jest prý úpadek řecké tragedie. Trojice jmen Aischylos—Sofokles—Euripides značí pro jeho hodnocení žalostný sestup, Euripides spolu s pozdní komedií

představuje mu smrt helenského dramatu. Nietzsche stojí na straně starého athenského svědomí, brojí s Aristofanem proti racionalistům a tudíž také proti onomu „nepříteli instinktů“, který podle jeho přesvědčení a podle nedoložených anekdot byl přítelem Euripidovým a antické tragédie nejvlastnějším vrahem: proti Sokratovi. Tak uvádí Nietzsche do dějin helenské otázky živel třetí, rozkladný. Sokratovskými rovnicemi mezi dobrem, krásou a užitečností vnikl do myšlení prvek naprosto nehudební a nemystický, dialektikou, jež prý má nutně optimistický ráz, a chválou ctnosti pro ctnost zahazuje se helenský úpadek. Jediná věc uchvacuje ho i na Sokratovi, totiž způsob, jak umíral, anekdota pak, že Sokrates ve vězení složil první a jedinou píseň a to k počtě Apollonově, nabývá symbolické platnosti: theoretický člověk obrácený na viru uměleckou, synthesisa vědy a krásna, „der musiktreibende Sokrates“ — toť prý pyšný sen, za nímž se nésti má snaha kulturního lidstva.

V čem záleželo ono dionysské poznání, jež zničil Sokrates? Dionysské opojení tlumočí prabolest, orgiastické uctívání boha Dionysa je základu hluboce pesimistického. Také zde nalézá Nietzsche nejlepší doklad svého tvrzení v episodické příhodě. Je stará pověst, že král Midas dlouhou dobu honil moudrého Silena, Dionysova průvodce, a když ho posléze polapil, ptal se ho, co je člověku nejlepším údělem. Démon s pronikavým smíchem odpověděl: „Bídny jepicovitý rode, vy děti náhody a trampot! co nutíš mne, abych řekl, co poslouchat ti neprospěje? Nejlepší je pro tebe nedostižné: totiž nebýti zrozenu, nebýti, ničím nebýti. Druhou

nejlepší věcí však jest, abys brzy umřel.“ Tato Silenova moudrost podává Nietzscheovi klíč k helenskému světu. Pozorujeme zase Schopenhauerova žáka. Schopenhauer za doklad svého pesimismu několikrát (na př. v předposlední kapitole třetí knihy) citoval větu z Calderona, vlastně totožnou s výrokem, jež vybírá Nietzsche: „Největším proviněním člověka jest, že vůbec přišel na svět.“ Ale vlivnější ještě byl pro Nietzscheovo přesvědčení o helenském pesimismu Schopenhauerův žák Jakub Burckhardt: v přednáškách, jimž Nietzsche obcoval, posmíval se německým klasikům a jejich povrchní prý nauce o „griechische Heiterkeit“. Burckhardt, v úmyslném odporu proti běžnému nazírání a ovšem nikoli bez jednostrannosti, zdůrazňoval v Hesiodových, Homerových, Platonových a j. výrocích sentimentální vzdechy nad krátkým životem, nad nezbytnou zkázou vši krásy, nad závisti bohů a neuniknutelností moiry. Nebyl rovněž zcela originální, jsa zvláště silně odvislý od francouzských historiků řecké *πόλις*, kteří vyzdvihovali neblahou povahu svárlivých Řeků a jejich nutný, v přirozenosti založený tragický osud. Také mezi klasickými filology v Německu žila tradice, jež se obracela proti mínění o naprosté harmonii starého Řecka. Tradice ta byla as nejsilněji živena mocným odkazem romanticky založených básnických obnovitelů helenského dávnověku. Poznávala se poneháhu velikost protigoethovské a v pravdě dionysovské tragiky, jak ji Kleist zachytil ve své *Penthesilei*; nezapomínalo se (a zvláště Nietzsche nezapomínal) na jemný stesk, jímž starou i novou Helladu opřádal autor *Hyperiona*, Hölderlin;

chorobné rysy na tváři mramorově nehybných olympských bohů milovala rozkladná romantika H. Heineho; křesťanskou trpnost vkládali do představ i postav slunné Hellady theoretik La-saulx a konvertita Stolberg, proti nimž již Xenie Schillerovy hájily pohanskost antiky . . . Poesie měla jistě znatelné reflexy též ve vědě; a jest nutno vyzdvihnouti ne jako nahodilou shodu, nýbrž jakožto hluboce zdůvodněný paralelismus, že Ervin Rohde, ještě nežli znal Nietzscheovy úryvkovité plány k „Zrození tragedie“ (s výjimkou leda akademické řeči o Homerovi), právě v době, kdy Nietzsche se chystal, že svou zamilovanou myšlenku o řeckém pesimismu postaví do středu svých umělecko-vědeckých úvah, že Ervin Rohde psal svému druhovi tato závažná slova, jimiž anticipoval, vytušil, samostatně nadhodil hlubokou Nietzscheovu theorii o duplicitě uměleckých jevů: „zbývá ještě psáti knihu o řecké mystice . . . Jak nenávidím fatální tu moudrost gottinských profesorů o ‚veselosti pravého Hellenstva‘ (Heiterkeit des ächten Griechentums)! Dionysos měl stejně hluboký vliv jako gottinský osvícený Apollon, jež fatální ten národ profesorů vidí všude a všude. Prostřed mezi Homerem a Aischylem leží doba nejhlubšího mystického vzruchu a niterního prohloubení, z níž se tak pramálo zachovalo vinou ploché zřetelnosti doby alexandrin-ské. Nikdy se vážnější povahy onoho jedinečného národa nesnížily k plochosti moderně optimistické ‚samozřejmosti‘ světa a lidských osudů anebo k očištěnému babskému protestantismu šlecheteného cechu profesorského, jenž věří v hodného pána boha a v jeho družinu . . .“ (22. dubna 1871:

Dopisy II 236). Nebylo věru náhodou, že právě Rohde lámal po té kopí za svého filologicko-nefilologického druhu, jenž se s ním kdysi (srv. Dop. II 242) nevědomky setkal v studiu romantiků a jenž nad něj vynikal odvahou koncepce a především svobodnou tvořivostí. Byť jejich dráhy sebe více se od sebe oddálily, společné tušení velkého, bolestiplného řeckého světa, společný vážný a tragický pohled na plodný zmatek dávných kultur a na neplodnou povrchnost přítomné doby, to byly shody, jež — pro jistou dobu — zavazovaly k společnému úsilí!

Problém řecké veselosti, řecké harmonie, řecké krásy stává se ústředním bodem Nietzscheových úvah. Rozeznává správný a falešný pojem řecké veselosti, výslovně udáváje v potlačené předmluvě (IX 137), že v rozmluvách s Richardem Wagnerem si uvědomoval základní důležitost této distinkce a že z nepravého pojmu helenské bezstarostnosti nelze přejíti k důstojnému vysvětlení tragického mysteria. Uznává vlastně pouze v jednom případě oprávněnost onoho potíraného hesla: jen tehdy, jak nejpřesněji praví v rukopisném pojednání (IX 178), lze mluvit o řecké veselosti, když vůle se raduje, že bylo dosaženo určitého stupně a že bylo překonáno úsilí předchozí; proto Homer i Sofokles i evangelium sv. Jana (neb i to čítá k výrazům dionysského umění) jsou obetkáni jasnou velebou, že v nich je vyjádřen pocit triumfu nad zdoláním temných mocností, z jejichž tajemného klína mohla se zroditi zjasněná ta poselství. Jinak rovná se řecká veselost zdatnosti logické metody, sesílenému postavení pozitivní vědy, důvěře v bohý (I 66, 108, 124), ba

jednou (IX 261) vysvětlena jest ona slunná vlastnost z radostného očekávání, že se zrodí genius, cíl to lidského vývoje. Ale celkem snaží se Nietzsche z řeckého starověku vymýtiti vše, co nemá v sobě alespoň něco smutku a bolu. A kdežto Burckhardt spokojoval se konstatováním chmurného podkladu řeckého života, tak jako vůbec netoužil být filosofem, nýbrž badajícím historikem, byl naopak Nietzsche všecek zaujat otázkou, kterak Řekové přes pesimistický sklon své povahy dovedli se vyšvihnouti k zdánlivě blažené a smavé výši životního názoru. Nořil se do krás šťastného světa homerovských bohů, a jeho problém zněl: z jakých vírných, z jakých bolestných, z jakých propastných hlubin, z jakých křečovitých věr a pověr o titanech a Hadu vyvřel as tento blažený ostrov olympské mythologie se svými zlatými a mramorovými sochami, se svými dobrotivými a lidskými bohy, se svým věčně modrým nebem; jak hluboko as trpěl onen národ, že měl potřebí přelhávati luznými fikcemi prabolest svého života! Čím harmoničtější povrch, čím uhlazenější tvary, tím zoufaleji vzpínaly se as přízraky podzemní, a celý řecký svět byl zbudován jakoby na sopečné půdě, z níž co chvíli hrozil vyraziti zkázonosný proud démonických pudů. Pověst o Prometheovi, jenž proti příkazu bohů urval pro lidi oheň a vědomě se obětoval, jest dokladem bolestného nazírání, jest obdobou k sentimentálnější legendě zženštilějších Semitů o vypuzení prvých lidí z ráje: zákaz bohů a vědomí jeho překročení tvoří podklad obou pesimistických vypravování. I v tomto ohledu přesunuje Nietzsche, v srovnání k německé literární tradici, akcent, ale snad skutečně se spíše

blíží antice: neboť kdežto mladý Goethe a jeho družina prometheovským symbolem vystihovali svoje mladistvé a neznabožské buřičství, věnuje Nietzsche větší pozornost Prometheovi přikovanému, trpícímu, dle svého názoru o řecké tragedii povyšuje pasivnost, *πάθος*, nad aktivní *δράση*. Není krásné plochy bez hrůzné hloubky, tak formuluje Nietzsche své stanovisko k rozeklanosti řeckého života, srovnává je zářivý svět, jenž vyvřel z děsivého jícnu, s rozpustilým Dekameronem, jenž byl vypravován za doby morové nákazy (IX 139, 267). Kořil se helenskému „talentu k utrpení a k moudrosti utrpení“ (I 34): a proto správně vystihl o patnáct let později ve své předmluvě k novému titulnímu vydání, že „pesimismus a Řekové“ (tak formuloval nyní nadpis díla) jsou slova, zhušťující celý jeho problém: ale nesprávně do svého vlastního mladistvého pesimismu vkládal stanovisko svých mužsky tvrdých let, nepozoruje ani, jak docela převrací vztah obou veličin, totiž Hellady a pesimismu. Jistě, vztah člověka k otázce po radosti či bolesti ze života stojí již na počátku filosofického vývoje v ohnisku jeho myšlení: ale prozatím se mu ani nezdá o možnosti, že by bylo lze stotožňovati pesimismus s tendencí úpadkovou.

Prozatím je pesimistou z přesvědčení. Prozatím je wagneriánem. Neboť stejné principy jako v staré helenské tragedii odkrývá též v soudobé kultuře. Také pro německého ducha vidí spásu v mythu a zkázu v sokratismu a v alexandrijské učenosti. Očekává, že nastane zpětný vývoj: kdežto řecká tragédie sploštila se v rozumářství, po moderním osvícenství, tak doufá, nadejde nová

vláda dionysská. Pohříchu však nedívá se na úkoly nastávající okem svým, nýbrž pod zorným úhlem wagnerovských ideálů. Toť znakem nesamostatnosti, to jsou tendence přejaté, pro něž přesunuje, snad i zkresluje dějiny novějšího umění. Je to filosofická příručka in usum Triebchen, ad gloriam Bayreuthu. Nejen že vnějším vzhledem mělo být „Zrození tragedie“ připodobněno Wagnerovu „Určení opery“: i obsah Nietzscheho spisu byl přízpůsoben Wagnerovu stanovisku k opeře. Proto o moderní, to znamená italsko francouzské opeře pojednává hodně s vrchu, volí ji za terč výměchu a polemiky, zbavuje ji vši uměleckosti, vykládá ji za výplod zhoubného rozumářství, jež nemá do sebe nic dionysského ni apolinského. Od koho čeká znovuzrození tragedie a mythu, praví mezi řádky, tak, jako by se to samo sebou rozumělo: od toho ovšem, jemuž spis je věnován, ježž cituje, ježž, bez udání jména, přátelsky oslovuje; pojímá Wagnerovy spisy v souvislosti s německým myšlením, tedy za dovršení Kanta i Schopenhauera, spolu za vyplnění goethovských snů o znovuzrození Hellady: teprve nyní prý vzniká nový mythus, teprve nyní Německo může soupeřiti s Řeckem, když má svou hudebně básnickou tragedii. Proti Wagnerovým odpůrcům, jako Otovi Jahnovi, proti Gervinovi, proti nejmenovanému Hanslickovi, proti všem zastancům „hudebního krásna“ staví Nietzsche svůj chvalozpěv, v němž ani nepokládá za nutno jednotlivosti dokazovati a zdůvodňovati: tak zcela jest jat Wagnerovým kouzlem.

A přece, jak neústrojně vyrůstá toto nadšení ze spisu věnovaného podstatně jiným ideálům!

Jakou „náhodou“ byl Wagner v Nietzschevě vývoji, byť i ho přivedl na zářivou výši uměleckého zbožňování, byť se mu stal nedostižným vzorem dionysyského ducha! Že se Nietzsche směl bezpodmínečně kořiti silnému tvůrci, největšímu umělci tehdejšího Německa, že směl od něho přijímati mocné popudy, pracovati pro něj a v kterém ohledu též na něj působiti, bylo sic jedno z největších dobrodiní jeho tragického vývoje: neposkytovalo však nicméně dostatečného zdůvodnění jeho snahám, jež byly a zůstaly násilné, aby Wagnera slavil jakožto obnovitele ducha hellenského. Přehlížel, co je barokního, křesťanského, germánského ve Wagnerově poesii; přehlížel, že Heinovská romantika „Bludného Holanďana“, křesťanský dualismus „Tannhäusera“, německá sentimentalita v „Siegfriedu“ mají jenom vnější ráz společný s romantismem a mysticismem, jež Nietzsche nalézal v bájích Aischylovských. Bylo předem marno úsilí, chtít Wagnerův mythus uváděti v soulad s bájemi o Titanech, neboť moderní „Soumrak bohů“ a vše, co s ním souviselo, zakládal se na poloučených a polobásnických přeměnách islandských sag, ale nebylo tu potuchy po mocném lidovém podání, jež by tryskalo z tajemných hlubin „duše národa“, vznášejíc a strhujíc do svého živelného proudu obraznou činnost básníka umělého. Kromě toho zapomínal na propast, jež stále zřetelněji se rozvířala mezi Nietzschevým Wagnerem a Nietzschevým starověkem: neboť vůči liberálním tendencím Wagnerovým odkrýval v antice síly, směřující proti demokracii, ba proti humanitě, a jest otázka, jak by se již tenkrát byl utvořil

poměr obou myslitelů, kdyby se Nietzsche byl odhodlal vystoupiti na veřejnost se svými náčrtky, nepojatými do definitivního vydání „Zrození tragédie“, v nichž stanovil své mínění o řeckém státu a otázce otroků.

Veden jsa touhou, ukázati řecký starověk v celé jeho velebě a hrůze a strhnouti s něho okrasu a omluvy, jimiž jej vyšňořovali optimističtí učenci („Heiterlinge“, jak jim spílal: X 10), odvážil se radikální kritik hellenské kultury, vzíti v ochranu nespravedlivé rozvrstvení athenské a spartské obce, jejichž aristokratická společnost měla nutným předpokladem stav otroků. Hle, nový doklad zlého dualismu staré Hellady: pod světem krásných božstev spoutaní giganti s malomocným vztekem, a v spodinách statečného obyvatelstva barbarská láje; radost a kultura výsadou vyvolených, tupost a mdloba osudem zdeptaných: a těchto slabých a sloužících jest převážná většina, kdežto síla a lesk patří takřka k výjimkám; ovšem že vývoj státního celku určuje vítězná minorita, jejíž vzrůst a zdraví jest cílem kultury národní; a to tak, že zase jenom nejvyšší jedinci mají vládnouti, a k vůli nim jen žije lid, k jejich pěstění a stálému zdokonalování spěje život, jimi jen jest zdůvodněna a omlouvána existence tisíců a tisíců bezvýznamných smrtelníků. Neboť „zrození genia“ bylo cílem hellenského života (IX 144), a zrození genia znamená vytouženou metu též moderního snažení kulturního. Jako v jiných ohledech, i zde stává se Nietzschevi Hellada směrodatným příkladem, takže si troufá již nyní vyslovit věty, v kterých vidíme přípravu a slyšíme předehru pozdějšího jeho immoralismu, uve-

deného v soustavu: k podstatě kultury vůbec je nezbytný stav otroků (kterýžto krutý poznatek pesimistickému mysliteli působí osobní bolest); každá moc sama sebou je nutně zlá; není práva, by se nezakládalo na násilí; válečník (a Nietzsche je rozhodným zastancem militarismu) jest nástrojem genia, a každý člověk má jen v tom smyslu vrozeno důstojenství, že může uspišiti geniovo zrození a sloužiti jeho účelům (IX 152 nn., 162 nn.). Za „velkého svého předchůdce“ (IX 268) udává Nietzsche filologa F. A. Wolfa, jenž rovněž tvrdil, že v zájmu kultury jest nezbytno, by byli otroci; kromě toho dva jeho basilejští druhové zabývali se, byť s jiným úmyslem, obdobnými záhadami: Overbeck chladně vědecky řešil poměr staré křesťanské církve k otrokům, Burckhardt obracel svůj zřetel k otázce otroků v Helladě, nechápaje ovšem, jak mohla práce být pokládána za cosi potupného. Postoupil li Nietzsche ve své sociologii nad předchůdce, učinil tak ryze německým a učeneckým způsobem jakožto ideolog dle soudů a priori a ex analogia: vážné studium sociální otázky moderní u basilejského profesora se doložiti nedá, a ježto později doplňoval a rozváděl svoje poznatky, získané v době „Zrození tragedie“, jest třeba si uvědomiti již zde, že popudem k theorii dvojí mravnosti bylo mu akademické zaměstnání řeckými klasiky a nikoli snad úvahy politické anebo důvěrný styk s prudkým životem různých společenských tříd.

Jinou důležitou větu své pozdější ethiky anticipuje Nietzsche v krásném *pojednání o Homerově závodu s Hesiodem*, jež mu vzrostlo r. 1871/2 z jeho filologických studií a jehož hlavní myšlenka

o „agonu“ jakožto typickém projevu řecké duše připíná se asi opět k Burckhardtovým podnětům. Ale kdežto v paragrafech o řeckém státu bere Helladu za vzor soudobého snažení, upozorňuje zde, připravuje tak své význačné poznání o relativnosti vši morálky, na to, že, co Řekové jmenovali ctností, později mohlo poklesnouti na stupeň daleko nižší (IX 278); tak prý řevnivost, žárlivost, ano i závist v starověku měly vyšší hodnotu nežli dnes, protože všemi těmi vlastnostmi se podporovalo krásné zápolení, posvěcené t. zv. dobré Eridě a směřující k tomu, by se vypěstila jedincova síla a zušlechtila jeho zdatnost v neustálém soupeření a závodění. V životě a zvláště v umění uplatňuje se zocelující ta schopnost, dramatický dialog zvl. pádnými stichomythiemi nutká k zdravému měření sil a zřejmě vyšel z radosti přesvědčovat, usvědčovat protivníka, z touhy vyniknout nad druhá. Ale dobrá Eris, vzácná to a ctihodná bohyně, vítězí nad zlými a zhoubnými pudy, jež se krčí v hellenské duši, a tak, můžeme doplniti Nietzschovu náповeď (IX 290), agon hraje asi podobnou úlohu jako apolinský živel: přemáhá tygrovitý vztek ničení, hojí jedince z chorobné „asijské“ nálady orgiasmu. Zdůrazněním agonálního živlu, tak můžeme se dohadovati dále, vnáší Nietzsche do svého mysticky tragického světa boj, který se bojuje radostně a bez tajemství; zírání na svůj starověk a jeho prostředím na vůkolní život pod zorným úhlem dramatičnosti: a toť, jak tušíme, jedna z možných cest, které odvedou od ponuré metafysiky a pomohou mu probjovat se mlhou romantiky.

Dvoji princip nazírání na Helladu, i pesimismus i dramatická životního dění, spojuje se v Nietzschevě lásce k lákavé postavě starořeckého filosofa Empedoklea. Z rozhraní let 1870/71, tedy z doby koncepcce „Zrození tragedie“, zachovaly se sporé náčrtky k dramatu „Empedokles“ (IX 130), dvojnásob dráždivé pro svou nejasnost a pro své skryté analogie k autorově osobní psychologii. Co vábilo Nietzscheho k dramatickému zpracování osudů a nauky předsokratovského myslitele? Snad v prvé řadě vrozená touha po „agonu“. Neboť úryvkovité drama „Empedokles“ napsal kdysi Friedrich Hölderlin, Nietzscheův miláček, romantik před romantiky, úzce s ním spřízněný svou láskou k Řecku i záštitou proti otčině. Ale co vše v Empedokleově nauce Nietzsche viděl anebo co do ní vkládal, dá se přibližně uhadnouti teprve na základě jeho nedávno vydaných universitních přednášek o filosofech před Platonem: Empedokles byl mu přechodním jevem, jenž se pohyboval na hranicích mezi materialismem a idealismem, mezi uměním a vědou, mezi božstvím a lidstvím, a spolu „člověkem skrz naskrz agonálním“ (XIX 201). Tak cítil se mu spřízněn, sám polo učenec a polo básník, sám vydán vlivům metafysiky a reality, sám postupován myšlenkovým bojem a prošlehován dramatickým citem, sám člověk pomezí a přechodu. Není divu, že právě tento symbol si oblíbil, hodlaje, jakby v předtuše svého nastávajícího vývoje, zbásniti Empedoklea, kterak prochází různými stupni, náboženstvím, uměním a vědou, nikde nemaje poklidu a prchaje ze zklamání ke zklamání. Jak v podrobnostech měl postupovati

dramatický děj, nedá se již udati; víme však, že důležitými součástmi měly býti: morová nákaza, jíž by byl zdůvodněn hluboký pesimismus; divadelní představení, jímž se znázorňovala hluboká báj o Theseovi, Ariadně, Bakchovi; a také mystické učení o znovuzrození (patrné ve spojení s pythagoreismem anebo s bájí o Dionysovi Zagreovi) zasahovalo do filosofie kusu, jenž se měl končiti smrtelným skokem Empedoklea do jícnu Etny.

Empedokles, „nejpestřeji zbarvený“ zjev starší filosofie, žil v době, kdy mythus, tragedie, orgiasmus přecházely v novou demokratickou Helladu řečníků, státníků, učenců. Jeho epocha však a věk před ním, tedy století páté a šesté před Kristem, toť, jak Nietzsche několikrát dokládá, doba, kterou moderní věda musí teprve „objeviti“. K filosofům před Sokratem obracel se Nietzschev zájem nejživější, o jejich dějinách připravoval velké dílo (v letech 1872—5; v. sv. X.), chtěje tak doplniti svoje přehodnocující nazírání na hellenskou kulturu. Winckelmann, Goethe a jich následovníci jednostranně se zabývali Athenami Perikleovými — Nietzsche naopak tuto v užším smyslu klasickou periodu zanedbává. Jej poutají především řecké začátky, tedy časy, kdy byly patrný ještě vlivy orientu, odkud přišel též kultus Dionysa. Toť další specifický znak Nietzscheova hellenismu, jenž tudíž právem bývá označován za směr romantický a orientalisující. Toť také hlubší důvod, proč linie od Aischyla k Euripidovi zdála se mu sestupem. Toť posléze snad i vysvětlením vlastního rozporu mezi Nietzschem a stejně urputným jako (tenkrát) úzkoprsým jeho

odpůrcem Wilamowitzem. Neboť nehledíme-li k možným osobním důvodům (zášti školy berlínské a lipské) a k ryze filologické stránce sporu, jež Rohdem byla v leckterém bodu pro Nietzscheho vyhrána, ani k protikladům pilné filologické akribie a velké umělecko-vědecké koncepce, lze přece stanoviti zásadní rozdíl mezi „Zrozením tragedie“ a Wilamowitzovou činností, v ni čítaje i obě polemiky „Zukunftphilologie“. Čím slavný Nietzsche odpůrce podnes působí vlivně též na živou německou tvorbu, jest mimo jiné svrchovaná jeho chvála básníka Euripida jakožto geniálního mistra povahokresby a výsostného vládce nad přejatou látkou bájeslovnou: co Nietzsche Euripidovi vykládal ve zlé, totiž neúcta k mythu a novotářství, pro to právě Wilamowitz slaví jeho odvahu a neohroženost. Stojí tu proti sobě úcta k posvátné tradici a záliba pro skutek silného přehodnocovatele — a ku podivu: na straně individualismu není Nietzsche. Nic nemůže pádněji vyvrátiti tvrzení, že Nietzsche jest pouhopouhý ctitel osobního projevu vůle, než jeho mystické zanícení pro nadosobní hodnoty řecké kultury a jeho nepřítelství k charakteristikovi Euripidovi, tvůrci velkých, ale jedinečných osudů. Také heslem o rozporu mezi klasicismem a romantikou tu nevystačíme, neboť romantik Nietzsche se svou úctou k přísným formám a k archaickým vzorům nikterak se nemůže zváti odpůrcem umění klasického. Ryze historicky lze snad kapitolu nadepsanou jmeny obou odpůrců pojímati za epizodu dlouhého boje, v Německu vedeného s jedné strany za Euripida, s druhé strany proti němu.

Nietzschova antipathie proti myšlení, jaké zavládlo po Empedokleovi, především proti Sokratovi, doznala v poslední jeho době, v „Soumraku bůžků“, krajního stupňování a zostření, kdežto před tím na krátký čas dovedl se i s moralistou Sokratem smířiti. Jeho theorie pak o Dionysovi — přešla z části i do odborné vědy. Neboť Ervin Rohde v posledním a nejzralejším svém díle („Psyche“ z r. 1890—94), jehož názoru o víře starých Řeků v život posmrtný Nietzsche leckde se blížil (srv. X 397), vyložil z hluboka význam dionysyského živlu pro řeckou kulturu, vyhlašuje jej ovšem za cosi naprosto chorobného; pohříchu však Rohde, jenž také ve velkém díle o řeckém románu (z r. 1876) leckdy se stýkal s myšlenkovými okruhy svého drahého přítele z mládí, neuznal v kapitole o Dionysovi za hodno, zmíniti se o tom, co tento v orientu narozený bůh znamená pro Nietzscheho, a co pro poznání Dionysa znamená Nietzscheho „Zrození tragedie“. Ostatně i Wilamowitz, alespoň v universitních přednáškách, dnes mluvívá s tak horoucím zápalem o dvojici Apollona a Dionysa, jako by theorii o ní nebyl nikdy potíral. Z moderní poesie pak nedá se hlubokomyslná Nietzscheho konstrukce nikterak již odmysliti, neboť stvořila takřka nový básnický názor na hlubokou bolest starého Řeka.

Zda bude či nebude dána sankce jeho kacířské knize, ta otázka Nietzscheho palčivě zaměstnávala a bolela: ale přebolela. S úzkostlivou nejistotou čekal na Ritschlův úsudek a byl rád, že mu jeho učitel popřával alespoň „osminku spojenectví“. Ale díval se podivně na své spolupracovníky ve vědě, již se byl oddal s takovým nadšením. Vě-

noval jim 1874/5 řadu pojednání, jimž určil polo bolestně ironický a polo hrdý název: *My filologové*. Počítá se k filologům v tom smyslu, jako k nim řadí Goetha, Leopardiho, Wagnera a všechny kulturní činitele, kdož s láskou prošli školou řeckého starověku. Filologem v užším slova smyslu býti přestává. Filologie jakožto věda odborná nemůže prý trvati věčně: ale co se nedá vyčerpat a ukončit nikdy, jest pokaždé nové přizpůsobování se nového údobí k světu starověku, s nímž každá kultura měří své síly: toť věčná úloha antiky. Zprvu prý nutno být člověkem a synem své doby, v druhé řadě lze se stát učencem: pěstění vědy na úkor lidství jest věcí ze všech nejškodlivější. Ale čím jsou praví filologové? „Znám je, sám jsem z nich“ (X 376): jsou především tvory nadmiru skromnými. Nepatří ani k světcům ani k filosofům ani k umělcům — a jiného útvaru vyšší existence Nietzsche nezná. Co má nauka o řeckých koncovkách společného se smyslem života?, táže se a poznává: tak jako nespočetní lidé jsou pouhou přípravou k zrození člověka vyššího, tak jsou filologové průpravou pro filosofa, jenž dovede využití jejich mravenčí pile. Čeho si však Nietzsche nepřestal vážit na filologii, jest její osvobozující kritika: vždyť v pozdějších letech jmenoval tuto svou z části tak nenáviděnou nauku spolu s lékařstvím za nejúčinnější zbraň proti pověře! Filolog budoucnosti je podle něho skepticky naladěn k celé minulosti — i k Řecku: neboť Nietzsche činí pokusy, vymániti se ze své zbožné úcty k antice —; sní (X 420) o sdružení mužů, kteří jsou bezpodmíneční a bezohlední, a jimž dává jméno „ničitelů“, mužů, kteří

dle Voltaireova požadavku hlásají pravdu, byť samy sebe obětovali, kteří nestavějí, nýbrž boří, byť při tom se rozpadla třebaš i jejich iluse o starověku: tak znovu se otevírá východisko, kudy lze se z kultu umění dostatí do nových oblastí, a potírání vědy jedné, zdá se, vede k spravedlivějšímu oceňování věd jiných a k bezkompromisní lásce k pravdě pro pravdu. Jestliže Nietzsche svou zášť k filologům přehání, jestliže n. př. sestavuje tabulku (X 383), v níž na levo zaznamenává ctnosti hellenské a na pravo odpovídající jim učenecké neřesti, přiznává se skrytě k osobnímu důvodu svého nepřátelství, o němž na jiných místech mluví zcela otevřeně: Žádalo se na něm a čekalo se od něho, aby „hledal žížaly“, aby zaznamenával konjektury, poslouchal slovníků, aby bádá — a jemu, jenž cítil své bohatství, chtělo se vysoko povzletat nad přejetý materiál a nestarat se o to, zdali jeho vlastní svět shoduje se se světem antiky čili nic. I formuluje jednoduchým a naprosto typickým způsobem nechut ducha tvůrčího proti poutům metody exaktní a píše krvavě vážná slova (X 370): „Chci raději sám něco napsat, co zasluhuje býti čteno tak, jak filologové čtou své autory, nechci však dřepět nad spisovatelem jiným. A vůbec — i nejnepatrnější tvoření má vyšší cenu než mluvení o věcech vytvořených.“ Probíraje se dějinami své vědy, cítí útrpnost s tak nadanými duchy jako byl n. př. slavný Bentley a popisuje smutek filologického zaměstnání: „beze smyslu se vrhneš anebo jsi vržen na nějaký obor; odtud se rozhlížíš na pravo na levo, najdeš leccos dobrého a nového — ale v nestřežené chvíli řekneš si nic-

méně: „u čerta, co mi právě do toho?“ Mezitím jsi však sestárl, přivykl jsi, a tak běžíš s nimi dál — jako v nešťastném manželství“.

Nietzsche pohříchu nedokončil duchaplného pojednání, jež, nehledě k bohatým postřehům a plodnému bolestnému sebezpozorování, obsahuje dvě předůležité součásti jeho myšlení. Jednak zde dává průchod své nenávisti proti křesťanství, kdežto je ve „Zrození tragedie“ die pozdější své poznámky nepřátelsky umlčoval: protestuje proti příliš jednoduchému tvrzení, že starověk byl ubit křesťanstvím, uvažuje o možnosti, zda by překonáním starověku nevzala nutně za své i víra křesťanská, která k němu prý náleží, a užívá hesla, jemuž v posledním jeho údobí mělo být vykázáno důležité místo, že náboženství, vstříknuté do žil barbarských (germánů za dob stěhování národů, působilo zhoubně jako jed (X 407). Druhá významná a rovněž do budoucna ukazující myšlenka zaměstnává se důležitostí výchovy; ve shodě s ostatními svými úvahami hellenistickými přiznává se (X 418) k „náboženství“, jež záleží v tom, že pracuje pro zrození genia, věří v budoucnost; ale každá naděj ústí v možnost výchovy, „Erziehung ist Liebe zum Erzeugten, Religion ist Liebe über uns hinaus“. Ježto však shledává, že především filologům svěřena jest péče o mládež, ptá se, jsou-li náležitě připraveni k tak odpovědnému úkolu, a poznává, že je nutno, aby vychovatelé sami byli řádně vychovávaní.

Zaměstnával se dalekosáhlými opravnými plány pedagogickými, a dvě léta před svým pojednáním protifilologickým (sáhajícím však svými kořeny až do let lipského studia) dal jim krásný

projev pěti dohotovenými a vskutku proslovenými *přednáškami o budoucnosti vzdělávacích ústavů* (IX 295—438). Brojí proti vnějšímu pojmání placeného úřadu učitelského, pokračuje tak v boji, jež kdysi vznešený idealismus Schillerův vyhlásil vědě jdoucí za chlebem. Přesně rozeznává vzdělání ve smyslu vyšším od oné užitečné služebné, kterou Němci rovněž zvu „Bildung“, a která ve skutečnosti jest pouhou rozumovou poddanou a rádkyní ve věcech výdělku. Výchova, která svým cílem vyhlašuje úřad a výživu, není víc než návodem, jak se uhájit v boji o život. Soudobá gymnasia a reálky jsou prý takovými „ústavy životní nouze“, kdežto učiliště ve vyšším slova smyslu ještě není. Stejně zhoubná jest dále touha po rozšíření vzdělání, tedy popularisace věd, i snaha po vzdělání zmenšeném a zeslabeném. Nietzsche chce vzdělání zúžit a soustředit a učinit je samo sobě účelem a cílem. Není přítelem vzdělání lidového, nýbrž volá po výchově vybraných lidí, vyzbrojených k vytvoření velikých a trvalých děl, neboť jen dle takových osaměle krácejících duchů lze posuzovati celkový stav kultury. Beztaťk výchově lidu lze pomoci jen vnějšně a hrubě, všestranným nucením k základnímu vyučování: ale do hlubších oblastí, tam, kde lid chová své pudy náboženské, kde pokračuje v mythických svých básních, kde zachovává věrnost svému mravu a právu, své domácí půdě a řeči, tam stát ani nemůže zasáhnouti přímou cestou, natož násilím. Nietzsche i zde se jeví strážcem tradice, a to jak ve vzdělání lidovém, tak ve výchově osobnosti. Studium klasiků má podle něho význam především proto, že podává přísné

vzory; jest litovati, že mateřština poskytuje přílišné volnosti, nejsouc ovládána tak přísnými pravidly jako jazyky staré; škola prý nemá podporovati krajně individuálních a odchylných sklonů mládeže, nýbrž především vštěpovati úctu. Ale jak zřídka lze pozorovati na učitelích stydlivý pocit, že vůči tak velkému světu, jakým byl hellenský, máme sotva oprávnění k životu; jak chladně a drze stává mladé plémě bídna svoje hnízda prostřed v nejnádhernejším chrámu! Nejinak s vyučováním mateřštině. Také zde schází úcta: ke klasikům i k řeči. Nietzsche zdědil po Schopenhauerovi citlivost proti barbarským novotvarům, zvukem i obsahem bylo mu nesnesitelné na př. slovo „Jetztzeit“, a dráždil ho „jargon“, jímž píší noviny i učenci. Vypravuje o starém filosofovi, jemuž propůjčuje as Schopenhauerovy rysy, a jeho ústy náruživě odsuzuje přítomnost a její mluvu. Blahosláví starou přírodu a věčně klenoucí se hvězdné nebe, kontrastuje se záznaky světa vzdělané a v podstatě zlobné povídání, jaké prý je v oblibě u současníků. Směje se svým dobrým Germánům, že jsou hrdi na své básníky a umělce; ukazuje na jednotlivých příkladech, že Němci nezasluhují svých velikánů, že se nikterak nepříčinili, by jim umožnili život, že své genie zlomyslně a bez porozumění ztupili: zkrátka, že jsou národem, nevděčným a nekulturním, byť vzdělaným a mocným, a že při vzpomínce na klasiky měli by pociťovati spíše stud nežli spokojenost.

Tato silná slova byla psána několik měsíců po „Zrození tragedie“, v březnu 1872. Ke konci

téhož roku vyšla kniha, tvrdící pravý opak o německé kultuře, „O staré a nové víře“, od vynikajícího kritika bible, Davida Friedricha Strausse, žáka tubinské theologické školy, autora „Života Ježíšova“. Slavná kniha dožila se v brzku šesti vydání, stala se předmětem učených i laických sporů a vyrušila Nietzscheho z přednáškové a meditační činnosti, majíc za následek, že po druhé předstoupil před německou veřejnost. V mysli nadšeného wagneriána od let se nahromadila spousta výbušné látky, jež jen jen čekala na zápalnou jiskru. Proti jednostranným odpůrcům své umělecké metody, proti zastancům plochého průměru německého vzdělání, proti optimistickým kazatelům a chvalořečníkům, ale především proti všemu, co bylo nepříznivo bayreuthským plánům, tedy proti profesorstvu, časopisům a celým městům obracel svou polemickou pozornost; počátkem r. 1873 sestavil si dlouhý seznam hesel a jmen, na něž hodlal útočiti (X 242) v zamýšleném slavnostním spise o možnosti německé kultury s příznačným názvem „Bayreuther Horizontbetrachtungen“. Tam Strausse jmenuje na posledním místě: ale právě popud, daný jeho úspěšnou knihou, v Nietzscheově duši zapálil. A teď se provalil dlouho dušený ohnivý proud jeho výmluvnosti na venek. Byl jistě oslňujícím zjevem, onen třicítiletý zápasník Nietzsche se svým zápalem a se svou horlící náruživostí: více snad než jakožto spisovatel v hovoru a v dopisech. Jen malou část svých úvah sděloval s veřejností, jen malou část jich trpělivě dokončil. Že těkal thema od thematic, že většinu započatých prací odložil, byla pravá „tíseň bohatství“. Všemi studii

však a náčrtky jako červená nit se vine otázka, jak zbudovati na hlubokých a vskutku německých základech novou kulturu, jak zušlechtiti mladé výbojně síly a vyvarovat se předčasné zpupnosti; myšlenka se přelévá ze sbírky do sbírky, z nedokončeného rukopisu do práce připravené k tisku. Spis jeden jest ústrojným pokračováním předeslého a vyvíjí ze sebe samostatnou práci další, a všechny ty pokusy se podřizují jednotnému cíli. Tato bohatá, organická tvorba, plná ducha, námětů, neklidu a vzruchu, podobá se plodnému spisovatelství mnohoslibných počátků Herderových, z dob, kdy psal své kritické a hymnické „Wälder“, z nichž rovněž jeden ze sebe rodí nástupce, a z nichž rovněž některé významné kapitoly nespátřily světla veřejnosti, aniž autor, překypující záměry a myšlenkami, pocítoval mezeru ve svých publikacích.

Bojovný tón, na nějž uhořel Nietzsche ve svých pedagogických přednáškách, udal náladu a určil název jeho *Nečasových úvah*: že však slovem „*unzeitgemäss*“ nemínil jen polemizovat proti přítomnosti, nýbrž že v něm zahrnuje též hlubokou a vděčnou víru v budoucno, vysvítá z toho, že po prvé ho byl (v dopisech II 160) užil o Wagnerovi, jenž prý přehlíží všechny pomíjející jevy a jest člověkem „nečasovým“ v nejkrásnějším smyslu. Tak vkládá Nietzsche, jako přecho, do titulu celý program. Hodlá bojovat proti aktualitám ve jméně čehosi, co posud snad není na čase, ale co si dobude práva i platnosti, jakmile udeří vhodná hodina. A aby doba ta se přiblížila, tomu věnuje „nečasový“ myslitel nejlepší své síly. V prvé úvaze ovšem zájem o přítomnost a tudíž pole-

mika i zápor a ironie má ještě převahu nad vyšším kulturním kladem. Je to patrné z titulu: „*David Strauss, vyznavač a spisovatel*“. Již zde urážka: Nietzsche mění odpůrcovo vlastní jméno; zamlčuje Friedricha — snad že se tak jmenoval sám — a ponechává jméno biblické.

Straussova kniha dle svého titulu se rozpadá v část zápornou a kladnou: první, jež se zabývá starou věrou, klade si otázku, »jsme-li ještě křesťany«, a po důkladném rozboru odpovídá rozhodným »ne«, pak se táže, »máme-li ještě náboženství«, odpovídá však s jistým omezením a vytčením určitých možností; druhá část, o nové víře (Strauss mluví i tu o víře, nikoli o věděni), obsahuje oddíl přírodovědecký (»Jak chápeme svět«) a morální (»Jak máme zaříditi svůj život«). K vlastnímu pojednání pojí se dva dodatky: o velkých básnících (Goethe, Schiller, Lessing) a o velkých skladatelích (Haydn, Händel, Gluck, Mozart, Beethoven). Strauss označuje svůj spis za »vyznání«, neskládá ho však jenom za svou osobu, nýbrž mluví v množném čísle; neříká přesně, koho míní slůvkem »my«, ale je přesvědčen, že se k němu přihlásí na tisíce druhů. Je mluvčím za velký počet osvícených inteligentů, kteří se zbavili náboženské víry v dogmata a ohlížejí se, čím nahradit ztracené hodnoty. Za víru víru: nalézají ji ve vymoženostech moderních věd přírodních, Kant a Darwin jsou Straussovi hlasateli nového evangelia. Z Kanta přejímá učení o vzniku a rotaci těles nebeských, z Darwina pak všechno: ba více, doplňuje ho; věří ve vývoj a v přirozený výběr, v boj o život i v opičí předky lidského druhu. Nově odkrytý zákon

o zachování energie stává se mu posledním do-
tvrzením materialistického názoru: není prý
(v. p. 206) vzdálena doba, kdy obdobná věda bude
mít průkaznou platnost i v oboru citů a představ,
ježto pohyb může se změnit v počitek a před-
stava v pohyb.

Leckteré Strausovy poučky, zvl. v oddílu mo-
rálním, jsou beze sporu chytré a poučné, na př.
jeho stanovisko k rozvodu; a mnohde se staví
proti duchu doby, n. př. učením o nutnosti trestu
smrti. Důležitější jest, že se v mnohém bodu blížil
staříčkový kritik bible mladistvému basilejskému
profesorovi. Také Nietzsche choval zášť proti
křesťanství; a individualistickým odsudkem ko-
munismu nelišil se příliš od Strausova proti-
socialistického hlediska. Jméno, jež pozdější Nie-
tzsche zvolil pro jedno ze svých posledních děl,
„Antikrist“, bylo heslo, jímž nejen od fanatických
odpůrců býval označován autor „Života Ježíšova“,
nýbrž k němuž sám se hlásil. Také materialismu
nebyl již přílišně vzdálen tehdejší Nietzsche, kdysi
horlivý čtenář Langeovy idealistické historie
protiidealistických soustav. Ale Nietzsche si ne-
všlmal kritické stránky Strausovy činnosti: do
theologie mu nic nebylo, ta se prý německé kul-
tury netýkala. Ačkoli v základu oba mužové byli
za jedno, odvracejíce se od křesťanství, by na-
lezli jinde hodnoty nové, rozvírala se přece pro-
past mezi nimi. Strauss náhradu za náboženství
nalezl či mínil, že ji nalezl, kdežto Nietzsche hle-
dal a požadoval, aby se hledalo. Strauss jásal nad
úspěchy přírodních věd a budoval na jejich základě
víru, a to v době, kdy Dubois Reymond na nej-
vyšší otázku po přírodním tajemství odpověděl

břitkým slovem „ignorabimus“; Strauss dává svým věřícím do rukou moderní bibli s hotovými výsledky, s pohodlným nadšením a soběstačnou spokojeností, podobně jako dvacet let před tím Büchner vykládal všechno ze síly a hmoty, jako čtvrt století po té Haeckel mínil, že rozřešil zázraky světa: Naproti tomu zachovává si Nietzsche vznešenější skepsi a neurčitelnou víru: raději nevědět ničeho — tak, Lessingovsky, Faustovsky, usuzuje autor Nečasové úvahy —, než mlíti vše rozřešeno uspokojujícím způsobem nadšeného Strausse, jenž se ani nemohl dost vynadivit, „jak daleko jsme dospěli“ a jenž přese všechny útrapy svého života zachovával si mělký a růžový optimismus, ba požadoval životní radost od každé pravé filosofie. I tuto dobráckou moudrost Hegelovce Strausse pociťoval Schopenhauerův žák za osobní urážku.

Ve věci samotné poukázal Nietzsche na dva nedostatky spisu způsobem tak bystrým, že i Straussovi přívrženci dávají mu za pravdu. Dovedil, že z Kanta přisvojil si Strauss „předkritické“ stanovisko, kdežto jeho životním dílem, vytýkajícím meze lidského poznání, zůstal nedotčen; pro Strausse není základních rozporů noetiky: přejímá poučky darwinismu a materialismu naivně dogmaticky, jako theolog, nikoli ovšem jako theolog víry, nýbrž theolog masivní nevěry. Nahrazuje starého boha novým pojmem veškerenstva, místo křesťanské lásky k bližnímu velebí cit odpovědnosti a vědomí příslušnosti k „odručě lidské“, i nepostupuje v podstatě nad jiného žáka Hegelova, materialistu Feuerbacha. Druhý základní poklesek Straussovy logiky je ten, že ze

svých předpokladů nevyvozuje nemilosrdných důsledků. „S jakýmsi drsným pocitem blaha hálí se Strauss do huňatého roucha našich opičích genealogů a slaví Darwina za jednoho z největších dobrodinců lidstva . . . Zde byla příležitost, by osvědčil přirozenou odvahu, neboť zde měl se k svým ‚my‘ obrátit zády a mohl ze svého ‚bellum omnium contra omnes‘ a z nadprávi silnějšího směle vyvoditi morální předpisy pro život . . .“ Na tomto místě (I 220), tak odvážně proleptickém a snad nejdůležitějším v celém Nietzschevu dosavadním vývoji, hlásí se odvaha, jež antimoralistu proti jeho vůli učiní důsledným pokračovatelem Darwinovy nauky.

Oněmi smělymi důsledky, pokračuje Nietzsche, byl by Strauss proti sobě popudil všechny ty, pro něž psal, ono neurčité kolektivum, onen nešťastný plurál „wir“, jehož se teď chápe obratný odpůrce, by vyvodil sám své výsměšné a urážlivé důsledky. Nietzschemu je předem jasno, za koho Strauss mluví. Nevychází od Straussova spisu, nýbrž od onoho plurálu a Strausse vybírá jenom jakožto typický doklad příbuzně smýšlejících lidí; studuje inteligentní tu kompaktní minoritu, která ve skutečnosti ovládá davy a řídí státy; a Nietzsche ví, jak předmět své pozornosti pojmenovat. Již v přednáškách o budoucnosti vzdělávacích ústavů rozčiloval se nad „zrůdnými vzdělanci“, bral na mušku oblíbené mladoněmecké a liberální spisovatele, jako Gutzkova, Freytaga, Auerbacha, a vyhlásoval je za povrchní, rozbíral povahu průměrných inteligentů, kterým umění a věda jest věci zábavy a zotavení; ale teprve po četbě Straussova vyznání se mu rozbřesko, která to bytost

mluví ústy oněch přemnohých spokojenců: vynalezl pro ně označení „Bildungsphilister“.

V polemice je pohodlná zbraň: vyslechneme odpůrce, snažíme se ho vyvrátit, a nedaří-li se nám, odvrátíme se s opovržlivým posunem: „ach, jaké šosáctví!“ Filistr, bourgeois, šosák, a jak jinak znějí synonyma tohoto pojmu, jehož užití lze skoro všude, a jenž nedokazuje takřka nic! Socialisté tou urážkou bojují proti měšťákům, artisté proti lidem sociálně smýšlejícím a romantické proti mužům činu. Řetězec, jenž nemá konce: Strauss proticírkevnickým stanoviskem zjednal si ovšem mnoho nepřátelství ve vládnoucích kruzích; připadal si šťvaným myslitelem, jenž nemá kam složit hlavu, Simsonem, nad nímž se ozývá biblické zvolání „Philister über dir!“: pojímal se nejen za typického Anti-Kristofora, nýbrž za úhlavního soka všeho šosáctví. Tu povstal Nietzsche a vmetl mu do tváře tutéž pohanu — stupňovanou —, již mířil Strauss na své theologické pronásledovatele: vyhlásil Strausse za typus Bildungsphilistera. Ale Gottfried Keller, kdysi Feuerbachův žák, radostný vyznavač života vezdejšího a nepřítel jezovitů, cítil z Nietzscheovy polemiky puch zpátečnictví (stejně jako jiný švýcarský básník, Spitteler), ba psal o vynálezci slova Bildungsphilister: „ostatně zdá se mi, že to je notný šosák“, a přiměl svého vídeňského přítele Emila Kuha, by v tom smyslu odpověděl na Nečasovou úvahu. Nuže, rozbrúčeného curyšského radního Kellera, milovníka dobrého vína a ne vždy vkusných anekdot, vyhlásiti za buržou, k tomu by nebylo třeba přílišné vynalézavosti a odvahy: a stejně by se naskytl podnět, by ten

čí onen z Kellerových kritiků byl označen za šosáka. Filistr bez konce . . . Kdo se bojí, by sám nebyl čítán mezi šosáky, dívá se na život pod zorným úhlem filisteria, jehož znaky hledá i na postavách heroů myšlenky.

Ale přihlédněme blíže, nebyla-li Nietzscheova diagnosa v daném případě přece správná a nepovznesla-li se nad obvyklou výtku odpůrcova šosáctví.

Proti průměrným invektivám jest Nietzscheova úvaha ve výhodě, dovolujíc si postupovati deduktivně. Kdežto sám se stal pro „Zrození tragedie“ předmětem útoku, v němž se probíral detail po detailu a nečinily se z jednotlivého případu důsledky, nestará se Nietzsche ani tak o jedince jako o kulturní oblast, z níž odpůrce vyrostl. Tím nabývá polemika nebezpečné pádnosti: kulturní historik, na oko nezáluďně, zobrazuje soudobou inteligenci, propůjčuje jí rysy Straussových duševních spřízněnců, pojmenuje ji dle svého a vyzdvihne Strausse jakožto přesvědčivý doklad, takže se skoro zdá, jako by byl protivníka lapil do jeho vlastní sítě. Nenamáhá se důkazem, že Strauss náleží k určité třídě, nýbrž praví, že sám se čítá k takovým a takovým lidem — „diese Gattung von Menschen will ich bei Namen nennen“. „Jméno filistr pochází, jak známo, ze života studentského a označuje ve svém širším, avšak zcela populárním smyslu protiklad syna Mus, protiklad umělce a člověka pravé kultury“ (I 186). V tom smyslu bylo jméno, užívané od sedmnáctého století, přejato revolučními proudy německé literatury, zvláště německou romantikou, která sepsala společenský zákoník o filistru před ději-

nami, v dějinách a po dějinách. „Bildungsphilister“ však liší se od filistra obecného pověrou, že sám jest synem Mus a člověkem kulturním; neví, co to filistr jest a slavnostně přísahá, že jím není; je pevně přesvědčen, že jeho „vzdělání“ právě je sytým výrazem skutečné „kultury“, kdežto Nietzsche mezi oběma pojmy vidí velký rozdíl a vzdělání i vědění uznává jen potud, pokud v sobě chovají skutečně tvůrčí prvky. Přísně vzato, Nietzsche nevytkl v přírodopisu filistrovské odrůdy podstatně nových znaků, neboť již Klemens Brentano byl v čele svého ironického pojednání postavil za jednu z vůdčích vět: „žádný filistr nemůže věřit, že filistrem jest; může vůbec jen býti, nemůže věřit“. Ani novotvar „Bildungsphilister“ není snad naprosto původním vynálezem, ježto analogie se prý vyskytuje v Haymově knize o romantice: ale Nietzsche svou skutečnou zásluhou jest, že zjistil s neohrožeností a bystrostí sobě vlastní, v čem záleží škodlivost těchto spokojených povýšenců. Byť se nevyvaroval ve svém přehánějším výpadu nespravedlivých, nešetrných a neomluvitelných vět, bylo nicméně dobrodiním, že na určitém a vhodně voleném případě zevšeobecňujícími předpoklady a závěry ozřejmil trestuhodný snobismus, pohodlné nadšení a znehodnocující moudrost „bildungsfilisterů“. Jeť Straussovo vyznání víry vskutku knihou pustě optimistickou, vodnatě mdlou a růžovou a přece bezbarvou. Měl pravdu autor Nečasových úvah i příznivý jeho, neodvislý kritik Karel Hillebrand, že Straussův dodatek o německém umění je snůškou samozřejmostí a triviálních pravd. Idealistický nadšenec Nietzsche právem cítil se odpuzen sufisantním tónem, s nímž

hodnocen německý klasicismus, střízlivou chválou Lessinga i Voltairea, s nimiž autor chtěl být srovnáván, i benevolentním soudem o Goethovi. Ještě víc ho urážely v oddílu o hudbě malicherné výtky proti Beethovenovi, chvalozpěv na Mozarta, srovnání Haydnových skladeb s chutnou polévkou; ale především: ve Straussově přehledu nebylo zmínky o Wagnerovi! Vědělo se, že se posmívá hudebníkům budoucnosti, proti nimž přivolával na pomoc Mozarta i Jahna.

A zde tkví osobní pohnutka Nietzschova rozhořčení. Byl uražen ve jménu Wagnerovu a Schopenhauerovu. Nebyl by se dal strhnouti k pánovitým urážkám, kdyby nebyl bojoval za věc svých mistrů. Sám se k tomu ani tehdy ani později nepřiznával, nýbrž stupňoval své polemické vývody proti bildungsfilistrům bez ohledu na toho, kdo stál za ním; také současná kritika si toho nevšimla (s výjimkou bystrého Hillebranda), a přece nelze o tom pochybovat. Nietzsche končí svou stostránkovou invektivu hrdými parodistickými slovy: „Tím jsem složil své vyznání. Je to vyznání jednotlivcovo; a co by svedl takový jednatel proti celému světu, byť i byl jeho hlas všude slyšen!...“ Toť ovšem nesprávný a zveličující výrok a afektovaná hra s pojmem osamocenosti, jenž o několik let později byl u Nietzscheho plně oprávněn, nikoli však v době Nečasových úvah. Neboť mluvil-li Strauss v plurálu, skládal i Nietzsche své vyznání za mnohé; za věřící jiné nové obce; za wagneriány.

Mluvil vlastenecky, byť proti Prusům a jejich slavomamu, za ty, kdož věřili v znovuzrození velké německé kultury, pojené jednotným stylem.

Mluvil proti nadšení, jež zavládlo po válce s Francouzi, ale ve jménu německého ducha; spolu ve jménu německého jazyka. Bojoval v neposlední řadě proti Straussově řeči. Prvá Nečasová úvaha vyrostla z přednášek pedagogických, a není náhodou, že do ní odtud přešly leckteré věty do slova a písmene. Dle dvou hesel v titulůvaných rozbírá po Straussovi vyznavači Strausse spisovatele a táže se, proč bildungsfilistři píší tak špatnou němčinou. Vytýká řadu novinářských obrátů, stylistických nemožností, spletených vazeb a neviděných obrazů a ničí tak nezaslouženou slávu autora prý klasického. Obhájcové Straussova stylu vyhlašují Nietzscheův odpor proti Straussovi za doklad kontrastu dionysství a apolinství, ba mluví o závisti stylisty Nietzscheho! Ale doznávají sami, že v slohu „Staré nové víry“ jeví se znaky stáří, a že Nietzsche nadměrně zjemnělým sluchem rozpoznal blížící se úpadek. O kontrastu dionysství proti apolinství je tu nemístno mluvit, neboť právě od apolinského výrazu čekali bychom jasnost, nikoli nedbalost a zamotanost. Stylistické své výtky psal Nietzsche se skvělým vtípem, nevyvaroval se však pohříchu nechutného školometství, jež hrozí tak často jazykovým oprávcům, a jehož nezůstal ušetřen ani Lessing ve svém „Vade mecum“. Nietzscheovo rozhořčení a upřílišující jeho výraz mají ovšem vysvětlení v příliš živém smyslu pro jazyk a v úctě k odkazu předků. Nietzscheova němčina není uměle napodobena dle jiných vzorů, nýbrž je to životný a prudký výraz, plný smyslu pro přítomnost a skutečnost a vývojové možnosti; překypuje temperamentem, jako překotné a bouřlivé myšlenky jeho mládí. Životnost, kultura,

budoucnost byla tři hesla jeho výpadů proti vychovatelům, filologům, filistrům; a v duchu těchto hesel pozdvihl se Nietzscheův hlas k nejsmělejšímu útoku jeho mládež, k druhé Nečasové úvaze.

Souvislosti první Nečasové úvahy s druhou, již psal r. 1874 s titulem „*O užítku a nevýhodě historie pro život*“, byl si Nietzsche dobře vědom. Navázal v druhé Nečasové (I 314) na úvodní místo své Straussiády, kde kulturu národa označil za jednotu uměleckého stylu ve všech výrazech národního života. Proti tomuto tvrzení byl vyslovil Hillebrand námítky, zvl. pokud se týče slova „styl“, a tudíž as proti Hillebrandovi obrací se Nietzsche v druhé Nečasové úvaze poznámkou, že z nedorozumění mu byl podkládán názor, jako by kulturu stotožňoval se stylem krásným: důraz prý spočívá na slově „jednota“, čímž míní především shodu mezi vnějškem a vnitřkem, mezi duší a tělem, souhlas obsahu a formy. Kdo chce podporovat národní kulturu, nechť pracuje pro onu vyšší jednotu, nechť ničí soudobé „vzdělanectví“ ve prospěch pravého „vzdělání“ („Gebildetheit—Bildung“) a očistí je od příměsků nekalých a zakalujících. Mířila-li první úvaha na určitý případ vzdělaného šosáctví, má druhá dostřel daleko vzdálenější, obracejíc se proti všemu modernímu vzdělání Německa, kde prý zavládl klam, jako by pojem vzdělání se kryl se vzděláním historickým. Ve skutečnosti však není historie vůbec třeba k pravé kultuře; kultura hellenská kořenila v mytech a v náboženství a v umění, neměla však historického vědomí: to se dostavilo až za dob alexandrijské učenosti, jež se staly neblahým vzorem moderního

shonu po vědění za každou cenu, vzorem novodobého přeceňování vědy, původem německé nadvlády universitní. Moderní člověk sám ze sebe nemá nic, je naplněn cizími dobami, zvyky, poznatky, náboženstvími, jest podoben pohybujícím se encyklopediím s chudým, byť pestrým obsahem, na jejichž hřbet knihař vytlačil nápis: příručka vnitřního vzdělání pro vnější barbary. Národ, neprávem hrdý na hloubku svého nitra, libuje si v hrubých společenských formách a pohrdá vznešenou tradicí románskou. Sto mužů prý by stačilo (srv. I 298, 338), aby za své vzala moderní lžikultura; sto mužů silných a vychovaných podle ideálu renesance, uvyklých heroismu, nemoder-
ních, „nečasových“: tímto slovem míní Nietzsche dle předmluvy vše protičasové, co působí na přítomnost ku prospěchu budoucnosti — čímž předem dává za pravdu svému kritikovi Hillebrandovi, že „nečasové“ splývá s „časovým“, ježto vyrostlo ze své doby. Nietzsche jest tentokráte ještě méně osamělý než v předchozí úvaze. Vyhlašuje se za mluvčího ve jménu mladých proti mužům a starcům. Věří, že přijde říše mládí, věří ve vítězství dobré věci, věří v silné instinkty jako jsou ohnivost, vzdor, sebezapomnění, síla lásky, žár citu právního, touha po zrání, poctivost a smělost citění (I 371). Chce, aby velký tvůrčí duch pozvedl svůj hlas, aby ho slyšel celý národ; aby mu nebylo spokojit se přizvukováním spřízněných přátel; aby se sprostil pretensí malé obce, která mu milostivě popřává svou přízeň (I 318).

Místrný vynálezce titulů vydal druhou Nečasovou úvahu s názvem dosti těžkopádným a učeným. Ale uvažoval též o pádnějším nadpisu. Chtěl svůj

krásný essai původně pojmenovati „O historické nemoci“, později pak, na obálce své „Genealogie morálky“, ohlašoval Nečasové úvahy v novém vydání a se změněnými tituly: Prvá měla se nazývati: „David Strauss a ostatní filistři“, druhá: „My historikové“; tento nápad prozrazuje tendenci shodnou s neuveřejněnou úvahou „My filologové“. Shoda není náhodná, neboť úvaha o historii vyrostla z obdobných subjektivních předpokladů zaujatých proti vědě, ba lze na ni pozorovati, že autor, brojící proti dějinám, vyšel z odporu proti dějinám literárním. Na historiky v širším smyslu přenesl Nietzsche pozorování učiněné na svých filologických soudruzích, že dovedou každý, sebe novější a krásnější zjev bez odkladu zařazovati, srovnávati, pitvati (I 325); protestuje tak nepřímou proti přemrštěnému sklonu k hledání analogií, jímž se literární historie prohřešuje na živoucím písemnictví a pro nějž spřetrhává mosty mezi kritikou a uměním. Nietzsche zná neplodnost kritik; posmívá se, že ozvěna, již umělec vyvolá, jest především ta, že dá podnět ke kritice — ačkoli se krátce před tím kritikovi ani nezdálo o možnosti podobného výtvoru jako je ten, jejž recensuje; kritika sama zas nemá jiného účinku, nežli že vyvolá jinou kritiku, a tak historické vzdělání dusí a znemožňuje působení přímé, vliv na život a jednání: „na nejčernější písmo přitisknou kritikové ihned svůj ssací papír, na nejlíbeznější kresbu načmárají kliky háky tlustým svým štětcem a vydávají je za opravy... V bezměrnosti kritických výlevů a v nedostatku vlády nad sebou samým prozrazuje se však slabost moderní osobnosti“.

Slabost moderní osobnosti: to est ona schop-

nost, jež člověka činí člověkem, povznášejíc ho nad tupé zvíře, žijící šťastně, protože okamžikově. Tou výsadou je dar vzpomínky; tou slabostí je kletba vzpomínky. Nietzsche věnoval psychologickému základu své úvahy jen málo místa, zahrámoval vlastní pojednání počáteční a závěrečnou kapitolou o vzpomínce, a tyto partie náležejí k nejpoutavějším a nejnabádavějším odstavcům jeho mladistvého spisovatelství. Hrdina pohádky a Siegfried ve Wagnerově „Prstenu“ se diví, že se nenaučili bázni: podle Nietzscheho člověk se diví, že se nenaučil zapomínat, věčně lpí na čemsi minulém; řetěz minulosti za ním řinčí, byť utíkal sebe dále. Úpí pod tíhou tradicí, nemůže si protřítí zrak a postavit se na vlastní nohy, každý okamžik prožívaný v přítomnosti jest výslednicí dlouhého a dlouhého vývoje; není možno odhodlat se k životu naivnímu, neboť vzpomínka dusí čino-rodou sílu, ssaje upírovitě živou rudou krev, odnímá člověku lehkost a bezstarostnost; i nelze než záviděti němé tváři její chvilkové blaho, nelze než stěžovat si na nutnost historie a na její oslabující vliv.

Nietzsche by nebyl polemickým psychologem soudobé kultury, kdyby se příliš dlouho zdržoval u duše jedincovy a nečinil ze svého pozorování důsledků pro psychologii společnosti. Zajímá jej kontrast zapomínání a vzpomínání, ježto toto je znakem nehistorického života, kdežto nutností vzpomínati jest obdařen člověk jakožto tvor a výtvor dějinný; neustálý život v minulosti vyznačuje člověka moderního, trpícího horečkou historismu. Stálý zřetel k stupňům předchozím, redukce přítomného stavu v začátky a předpoklady

oslabuje schopnost růstu, přetváření, přivtělování, ochromuje možnost regenerace. K tomu, by národ se zdarem se vyvíjel, je nutno, aby jeho obzor byl v jistém smyslu omezen, aby jeho zájem nebyl vyčerpáván sledováním mlhovin. Nehistoričnost podobá se vlahému oparu, v němž se daří životu a květu; bez takového ovzduší člověk by ani nebyl člověkem. Ještě jiný stav lze doporučit za lék proti historismu, to jest stav „nadhistorický“: kdo se k němu hlásí, prošel školou dějin a nebere jí už vážně, necítí ani lákání, aťy sám se účastnil soudobé historie, protože srovnáváním jednotlivých událostí se mu objevilo, jak jednotné jsou podmínky lidského života.

Nietzsche nestará se valně o otázku, je-li historie vědou či uměním. Schopenhauer ve svých „Parerga“ dějiny stejně jako zeměpis vylučoval z řady přesných věd, protože prý nemají předmětem všeobecné pravdy, nýbrž jen jednotlivé jevy: ale to jest dle Nietzscheho nejvyšším úkolem dějin; v tom spočívá jejich cena (I 335). Rozhodně však si nepřeje, aby byly vědecky pěstovány na úkor života. Pouze třem útvarům přiznává vyšší oprávnění: historii monumentální, antikvární a kritické. Každý z těchto druhů má velké výhody, přeháněním však se stává zkázou kultury, totiž tehdy, kdy historik zapomene, že má vyšší cíle než být vědecky objektivním. Monumentální historii rozumí Nietzsche vypisování událostí v té formě, že minulost stává se příkladem a vzorem (proto navrhoval Hillebrand označení: historie „exemplární“); na pohnutky velkých činů neklade se tu takový důraz jako na činy samotny. Monumentální historik zabývá se klasickými a vzácnými jevy a dovozuje, že, ježto

ono velké, co bývalo kdysi, bylo možné, nastane zas jednou doba velkých lidí a skutků. Ale v tom tkví též nebezpečnoství metody: monumentální dějepisec počítá s možností, že minulý stav ve své velkoleposti bude se zase opakovati, holduje tudíž staré pythagorejské pověře, jako by při stejné konstelaci nebeských těles také na zemi se opakovaly věci stejné (I 298). Nietzsche se s tímto hellenským mythem (a s podobnými ná-povědmi učení o návratu, stěhování duší a j.) setkával ovšem často při svých filologických a filosofických studiích a se zvláštní zřetelností byl se mu obdobný názor nahodil v Straussově knize v oddílu o Kantově hvězdářství: Ale prozatím má k myšlence věčného návratu stejných věcí nevšímavost, ne-li ironii; netuší, co tato nauka bude jednou znamenat pro jeho vlastní filosofii.

Kdežto monumentální historie snadno zveličuje a blíží se nevědeckému, mythicky naivnímu ná-zoru, vyznačuje historie starožitnická konserva-tivního ctitele minulosti; vzkvétá zvl. v městech, jež si váží své ctihodné vznešenosti a milují vše, co připomíná zašlou slávu (Nietzschemu tane na mysli asi Basilej). Povážlivou stává se tato metoda tím, že její pěstitelé milují vše rovnou měrou, maličkosti a zbytečnosti stejně jako velké odkazy, a že jejich láska spíše táhne nazpět než aby sílila jejich zdravé pudy a touhu po nových stavech životních. Tím důležitější jest historie kritická, která životu slouží zcela jiným způso-bem: jest ve znamení dneška a zítřka, láme pouta včerejška a povznáší člověka k uvědomění. „Vše co vzniká, zasluhuje, aby zaniklo,“ cituje Nietzsche z milovaného Leopardiho: kritická historie pro-

vádí tuto negativní činnost, ničíc minulost oddaným jejím studiem. Vzorem mu tanul na mysli snad přítel Overbeck, jenž svou knihou o křesťanství soudobého bohosloví rozbíral a zamítal křesťanskou víru.

Že historikem monumentálním minil sám sebe, je dosti pravděpodobno. Neboť druhá Nečasová úvaha podává nejedno svědectví o svém původci. Pro sebe, pro svoje schopnosti obával se Nietzsche upřílišeného historismu. Hrozil se, že by sklon ke kritice mohl zdusiti schopnosti tvůrčí. Je to doznání nejen obavy, nýbrž slabosti. S podivuhodnou otevřeností vyložil (I 373) svou úvahu z moderní choroby, ježto také on ve své anti-historické práci postupuje z části vědecky, ježto shledává dotvrzení v historii, ohlíží se po analogiích, místo aby bezohledně a bez důvodů vyslovil své veto. Neucelenost jest i v jiném smyslu: Ten, kdo se tolik bojí o svou původnost, kdo tolik přemítá o tvůrčí schopnosti a o možnosti tvořit, trpí asi rozporem svých bohatých schopností. Z vlastní síly tvořit, bez ohledu na tradici, bez úcty k materiálu, ke knihám, k filosofím — to Nietzschevi potud nebylo dáno; a i proto, že se ještě nepropracoval k svému uměleckému výrazu a nemohl postrádat vědy, nenáviděl kritiku a historii, svá dvě to východiska. Jeť v jeho úvaze přeceněna věda a zveličeno její nebezpečnoství. Nejen v tom smyslu, na nějž upozornil Hillebrand, že Nietzsche se tváří, jako by se národ skládal jedině z učenců, a že rozpoznání historické nemoci je snad správné s ohledem na universitní docenty, nikoli s ohledem na obchodnictvo a ostatní prakticky činné obyvatele:

Věda a theorie jest přeceněna i v tom směru, že Nietzsche spolu nedoceňuje tvořivosti umělců a politiků. U člověka, jenž v hlavě má veliký záměr, historie přece nepůsobí vždy rušivě! Leda u povah příliš reflektujících, hamletovských, u takových, jichž poznání a vůle, jichž theorie a praxe jsou rozpolceny, jak tomu bylo právě u Nietzscheho. Napoleon však anebo Bismarck studiem historie se nedali spoutat, nýbrž dovedli minulost, o níž se poučovali, přizpůsobiti svým myšlenkám a přáním, pro ně historie stávala se v Nietzscheově smyslu monumentální, nabádavou k velkým činům. U skladatele, má-li jen tvůrčí jiskru, studium theorie a srovnávání s velkými vzory neuhásí vnitřního žáru, nýbrž podníti tížďadost, tak jako třeba profesor historie Schiller drobnými dějepiseckými úvahami neutlumil uměleckou svou sílu, nýbrž ze „suchoparu“ učenosti odnášel si popudy k vlastnímu historickému básnictví. Tak Nietzsche ani ve svých úvahách, jimiž se obrací proti vědě, nepřestává prozatím býti knižním učencem.

Kdyžtě však své vývody proti historii podporuje historickými argumenty, dává i nám právo, ba ukládá nám povinnost, bychom se zabývali historií antihistorismu. Vystoupil proti uctívání minulosti. To je znak revoluční. Ale bojoval proti potírané mocnosti jejími vlastními zbraněmi: jakožto theoretik proti theorii, jako vzdělanec proti vzdělání, jako filolog a historik proti filologii a historii. Není osamocen ve svém odporu proti umrtvování jednotlivce v zájmu minulosti, proti dušení života nánosem věděni. Sdílí se o tyto buřičské vlastnosti s mluvčími velkých duševních

převratů. Tři generace moderního Německa před Nietzschem vědomě se vzepřely vládnoucí literatuře, by uvedly do poesie nové proudy; a každý z těchto tří směrů, „Sturm und Drang“, romantika i „Mladé Německo“, hlásal, v odporu k šedé teorii dějinného nazírání, bezpodmínečné právo individua a genia. První údobí Nietzscheva spisovatelství vykazuje nejednu shodu s předchozími těmi literárními vzpourami, ba leckdy se zdá, že vědomě navazoval na starší generace. Především na dobu „Sturm und Drang“ upomíná energický protest proti historii; byl to Herder, jenž, sám průkopník nové historické metody, žádal, aby každá přítomnost uhájila svůj originální ráz oproti dávným zvykům a posvěceným tradicím. Výsměch mladého Goetha, štvoucího proti „recensentským psům“, zaznívá bolestnou ironií z antifilologických, antihistorických, antikritických úvah mladého Nietzscheho. Radost z činu, pravé opojení onoho pokolení „geniů“, osvobozující blaženství, jež doprovází každý „krásný čin“, vnukly Nietzschevi vzletný popis onoho stavu, jež označuje lůnem každého ryzího skutku (I 218); touží po činorodé energii, mluví, zcela ve stylu mladých nadšenců geniálnosti, o „božské slasti tvůrčího ducha“ (I 318); a smál-li se ve své prvotině (I 52) vykladačům antiky, kteří se domýšlejí, že jsou chytřejší než Helleni sami, volal-li ironicky: „Ó, ti Řekové! ti nám porazí celou estetiku!“, jest to psáno a myšleno zcela tak, jako kdysi Gerstenberg, Herder a jejich následovníci brojili proti francouzským theoretikům, kteří genia Shakespearaova či Homerova snažili se vtěsnati do estetických formulek.

Bohatství a překypující síla mládí dodávají druhé Nečasové úvaze pádnosti a výmluvnosti; a myšlenka na mládí ho strhuje k pathetickým výlevům: chce se rváti o právo svého mládí, v něj věří a od něhož čeká zázraky; „jen kdo je mlád, rozumí tomuto protestu, ba nelze být ani dostatečně mlád k pochopení toho, proti čemu se tu vlastně protestuje“ (I 372). Ve jménu mládí tedy bojuje pro německou kulturu, i touží svým způsobem rovněž po „Mladém Německu“. Plamenná rhetorika, jež o čtyřicet let před tím vyšlehla v „Esthetických výpravách“ Ludolfa Wienbarga, theoretického zakladatele Mladého Německa, byla Nietzscheovým vzorem, i on by mohl zahájit své úvahy nadšenou apostrofou: „Dir junges Deutschland widme ich diese Reden“, mohl by podepsati Wienbargova slova, jimiž projevila se touha „žítí mezi oněmi lidmi bez historie, kteří za sebou nevidí než stopy svých nohou a před sebou nic než volné působiště vlastních sil“; a co je nejdůležitější, u Wienbarga mohl se Nietzsche naučiti „protestovati proti dějinám“.

Silněji však nežli Sturm und Drang a Mladé Německo působila na Nietzscheho i v tomto ohledu romantika. Neboť třeba že z jejího ducha se zrodila moderní literární historie, třeba že svým uctíváním minulosti podporovala metodu dějepisnou, ba vedla až k ztrnulému konservatismu v politice, k mariánskému kultu v náboženství, přece znala i romantika základní rozpor mezi tradicionalismem a přítomností. Nesrovnalým, můžeme říci: romanticky neujasněným jeví se nám Nietzscheovo stanovisko, vzpomeneme-li si, že v jiných výtvorech svého mládí, zvl. v helle-

nistických studiích, stavěl se na stranu tradice proti snahám odstředivým. Odkud tedy tento protimluv? Proč v druhé Nečasové úvaze náhle tradici vypovídá válku? Protože ji pokládá za falešnou; protože chce odhaliti tradici novou; protože nechce, aby nadvlády nabyla tradiční theorie na úkor živé praxe. V Nietzscheově pozůstalosti nalezl se záznam, jež by bylo možno označiti za trest jeho mladistvé filosofie a za zhuštěný obsah jeho antihistorické úvahy (IX 71, z r. 1870). Počíná se slovy: „Dokonalé poznání zabíjí činnost...“ Tento aperçu, jež přešel ve změněné formě do „Zrození tragedie“ (I 56), spojil se v Nietzscheově mysli s jinými složkami, zbarvil se pesimisticky a schopenhauerovsky: ale jeho základem jest rousseauovský, ryze romantický názor o nesrovnalosti instinktu a reflexe, o zhoubném účinku theoretického přemýšlení, o smrti naivnosti pod nadvládou rozumu. A v tomto směru stává se Nietzsche pokračovatelem onoho romantického myslitele, jehož vedle Hölderlina snad nejvíc miloval a jakožto dramatika povyšoval nad německé klasiky: pokračovatelem básníka Kleista.

Třetí Nečasová úvaha, „*Schopenhauer vychovatel*“, zdůvodňuje na několika místech Nietzscheovu úctu ke Kleistovi, zabývá se tragickým poměrem dramatikovým ke Kantově filosofii, ale udává také základní odchylku od Kleistova typu. Neboť Nietzsche, při vši nepříznivé kritice lidského vědění o minulosti, požaduje, aby každý jedinec byl si plně vědom, kam dospěti chce v budoucnu: a zde tedy se končí jeho souhlas s rozhodným od-

půrcem racionalismu, neboť Nietzsche jest vysloveným teleologem, a nestačí mu osvobodit se od minulosti nýbrž požaduje jasnost o tom, kam spějeme, vnáší do všeho dění účelnost a lidskou vůli. Znovu vykládá v třetí Nečasové úvaze účel lidstva v tom smyslu, že nespočetní lidé jsou na světě jen proto, aby se podrobili geniovi a připravovali jeho příchod. Kdo trpí změteností současných proudů, nechť si vyvolí nějakého vůdce; dle toho, komu slouží, ukazuje, jakým jest sám. Nietzsche se hlásí k vůdcovství Schopenhauerovu. Ale ku podivu: o Schopenhauerově filosofii nemluví; poměru vůle a představy pro autora třetí Nečasové úvahy jako by ani nebylo; základní věty Schopenhauerova učení jako pesimismus a determinismus sotva slovem jmenuje, metafysiku ze svého pojednání vůbec vylučuje. Problém Schopenhauerův poskytuje mu vítanou příležitost, aby ve zostřené formě vykládal o kultuře a obracel se proti vzdělání. Pojímá Schopenhauera, dosti abstraktně, jakožto bojovníka proti duchu doby a vytýká trojí nebezpečství, s nímž mu bylo zápasiti, aby došel podmínek zdravého vývoje; nebezpečství to vidí v myslitelově osamocenosti, v skeptickém, až zoufalém stanovisku vůči pravdě a v touze po geniálnosti. Byl-li v předchozích dvou úvahách převážně polemikem, kreslí teď ideál kulturního snažení a snaží se, dle krásných slov pojednání antihistorického, o to, by „organisoval chaos“ soudobého vzdělání; byl-li v Straussiádě historikem kritickým, píše o Schopenhauerovi methodou monumentální; jestliže úvaha o bildungsphilistru vyniká svou správnou diagnosou, úvaha proti historii duchaplností a od-

vahou, podává „Schopenhauer vychovatel“ nejdůležitější příspěvky k vývoji svého autora, nikoli k poznání předmětu.

Nietzsche praví v črtách k tomuto pojednání (X 317) velmi jasně: „Nenapadá mne, bych se domníval, že jsem správně pochopil Schopenhauera, nýbrž jen sebe samotna jsem Schopenhauerem o něco málo lépe poznal“: a vůbec, nezdá se mu míti prvořadou důležitost, aby se vyvádalo, čemu který filosof učil a čemu neučil, nýbrž o myslitelovu osobnost a povahu mu běží především; a i když učitel je stokrát usvědčen z nesprávnosti, přece zůstane tu cosi, čeho nemá abstraktní filosofie, „totiž podnět k mnoha filosofím: velký člověk“. Přiznává se, že k pozitivním činům čítá též ničitelskou schopnost, jíž se zbavujeme svých tísní a svodů — těmito slovy později míníval právě Schopenhauerovu filosofii: povážlivá věta, která se dá již vykládat i proti předmětu Nietzschovy úcty. Neboť o něm samém platí, co ve své úvaze (I 414) vytýká za podstatný znak filosofické činnosti: sám zvyká si vyhledávati pro stejné věci důvody i protidůvody a poneháhu pozbývá víry v absolutní pravdu; je vydán pochybám a záporu, doufá a dožívá se zklamání. „Pro“ a „contra“ začal obracet všechny jevy; poznával svou samostatnost; a převahy u něho nabývaly důvody „contra“.

Třetí úvaha, souvisící titulem i obsahem s přednáškami o výchově, řadí se k předchozím reformním snahám též v jiném směru. Analogicky k pojednání „My filologové“ a k zamýšlenému názvu úvahy „My historikové“ doporučovalo by se zvoliti za nadpis ona slova, jež se tu jednou (I 478) vy-

skytují, a jimiž později (VII 141) nadepsána důležitá stať: „My učenci“; anebo ještě určitěji: „My filosofové“, „My profesori filosofie“. Jak velice byla oprávněna výtka, že Nietzsche, při vši polemice proti vzdělání, představuje si Německo příliš vzdělané, a že, při vši nenávisti proti profesorům, sám píše často ještě s hlediska universitního, je viděti z toho, že jeho kulturní epištoly zabývají se tak naléhavě reformou method, jež se pěstují na vysokých školách. Tentokráte brojí proti profesorům, kteří s kathedry a tudíž z povolání vykládají svůj názor na život. Výslovně se přiznává, že pokračuje v drahách, jež mu vykázal Schopenhauer; doplňuje jeho slavnou stať o profesorech filosofie a předstihuje ho příkrostiti požadavků. Filosof má filosofovati na vlastní pěst; je však absurdní, aby ho stát k tomu ustanovoval a za to mu platil. Nedá se přec od nikoho požadovati, aby měl světový názor. Ale — vždyť se toho ani neřádá. Filosofové — lux a non lucendo — přednášejí na fakultě historii filosofie, nikoli filosofii, a nutí své kandidáty, aby si osvojili, co si kdo před nimi myslil, a aby pokládali každou naučnou soustavu za překonanou: potom, když se prodrali všemi možnými školami, nemají už ani dosti svěžích sil k samostatnému přemítání. Navrhuje, aby se o akademických učitelích užívalo méně vznešeného označení — ne „milovník moudrosti“ (filosof), nýbrž „ekonom myšlení“ (Denkwirt) — a humorně vypisuje osobní vzpomínky na své vlastní profesory, kteří přírodní vědu potírali historií a naopak. Zastává se odborných věd proti pěstitelům filosofie obecné, ale ovšem jen potud, pokud nerozbírá ony vědy: neboť po-

hyboval se v jistém cirkulu, proti filologii a historii zas na pomoc volaje metafysiku!

Před útokem na dějepisce filosofie čte se všeobecnější místo o učencích vůbec, ovšem že proti nim. Badatelé si navykli směle ohmatávati a rozkládati vše, i to, co zasluhuje nejvyšší úcty. Nietzsche naproti tomu radí (I 454), aby jednou vyšetřováni a pitváni byli učenci sami, a pokouší se o to, byť jednostranně polemicky, přece nově a zajímavě. Třicet let před Ostwaldem obracel Nietzsche pozornost vědy k jakési biologii učenců, snaže se vystihnouti podmínky, jež působí na vědecké poznání, stanově již různé typy a metody dle obsahu vědního i dle temperamentu badatelova a vypočítáváje třináct vlastností, jež na sobě i jiných, vážně i ironicky, odpozoroval. Totéž východisko jeho theorie vědy, která se přes „Poutníka a jeho stín“ a „Zarathustru“ vyvíjí k stanovisku sbírky „Mimo dobro a zlo“ a k „Přehodnocování hodnot“.

Již tímto zvýšeným zájmem o vědu připravuje se v „Schopenhauerovi“ (a v současných plánech k úvaze o filozofii) nenáhle obrát ke kriticizmu. Později se na tuto práci díval jakožto na skutek vděčnosti; ale hymnická chvála to není, již vzdává Schopenhauerovi, nýbrž zachovává si již zde jistý odstup. Lne k učiteli svému láskou zvláště proto, že pod jeho symbolem líčí sebe sama. Zmiňuje-li se o tom, že Schopenhauerovi bylo stykem s Goethem dáno viděti genia z důvěrné blízkosti, naráží asi na svůj poměr k Wagnerovi. Díval se, i později, na třetí Nečasovou úvahu jakožto na nejvýznamnější svědectví svého mládí, čímž, objektivně vzato, sotva byl sám sobě

práv, ježto tu z velké části dřívější své výroky opakuje a rozvádí, příležitostně též paroduje (na př. I 451 vynalézá žák aliterujícího Wagnera trojí M — Mode, Meinung, Moment — jakožto protějšek trojího W ze „Zrození tragedie“ — Wahn, Wille, Wehe): ale chápeme přece, proč právě na tento spis kladl takový důraz, proč jej tak vřele doporučoval slečně Salomé za úvod do své filosofie. „Schopenhauer vychovatel“ shrnuje a přehlíží vývody mladého Nietzscheho o Řecích, Schopenhauerovi, Wagnerovi a výklady proti vzdělání, modernosti, historii; napovídá pod rouškou pojednání o Schopenhauerovi, že kdo Nietzscheho chce býti věren, má býti věren bez výhrady; a především: „Schopenhauer vychovatel“ tvoří most od „Zrození tragedie“ k první sbírce aforismů. Není náhodou, že zde již se vyskytuje zmínka, později tak plodně rozšířená, o bozích Epikurových, kteří se nestarají o smrtelníky (I 425), ani že, jakožto citát do svého „Lidského, příliš lidského“, přejal Nietzsche pointu z úvodního odstavce, za kterou sklídl chválu u H. v. Bülowa, totiž vtípnou větu, že veřejné mínění jest tolik jako privátní lenost (I 389 = II 360). Že je tu vědomý přechod, patrně i z maličkosti, že tak důležitá věc, za jakou Nietzsche pociťoval nadpis své sbírky aforismů, jest opět citátem z třetí Nečasové úvahy, neboť již o Schopenhauerovi pronáší (I 413) památná slova, že nás lidsky s ním sblížuje právě to, co na něm bylo nedokonalé a „allzu menschlich“.

Vypovídá-li „Schopenhauer vychovatel“ poměrně málo o svém hrdinovi titulním, jest čtvrtá

Nečasová úvaha, „*Richard Wagner v Bayreuthu*“, psaná 1875/6, věnována od prvního do posledního písmene svému předmětu, ba není snad (mimo „Genealogii morálky“) Nietzscheho spisu, jenž by byl tak věren svému heslu a měl tak málo exkursů a všeobecných úvah. Vysvětluje se to účelem pojednání, příležitostné to publikace k zahájení bayreuthského divadla: k slovu měl se dostat mistr sám, a Nietzsche se uskrovnil úlohou nadšeného jeho mluvčího a následovníka; co bylo návštěvníkům bayreuthským po soukromých názorech basilejského profesora! Zde mluví Nietzsche naprosto v plurálu: my, kteří mu stojíme nejblíže; my, kdož v něj věříme; my, žáci znovu se rodícího umění. „Wir Jünger“, tak mohl by znít nadpis, u něhož by ovšem nebylo ironického přízvuku jako v heslu „My filologové“, nýbrž jenž by zněl posvátně, upřímně a přece — v hlubším smyslu — tragicky ironicky.

Methodou připíná se čtvrtá úvaha k předchozím. Líčí Wagnera tak, jak byl pojat Schopenhauer: v zápasu s různými nástrahami, jakožto bojovníka proti duchu doby; ve smyslu „Zrození tragedie“ srovnává moderní dílo s řeckým uměním, slaví Wagnera za typického Anti-Alexandra, jenž nepřišel uzel gordický roztít, nýbrž znovu jej uvázat. Nietzscheho úcta nezná meze; že vzdává hold hudebníkovi a kulturnímu činiteli, jest přirozeno (uvádí výslovně, že Bayreuth není událostí jen pro svět umělecký); v obdivu zachází tak daleko, že vyhláší (I 579): „čeho lze se vůbec dovědět o zrození uměleckého díla, to stojí v jeho estetických spisech“. Velmi pěkně užívá o Wagnerově vývoji jeho básnického názvosloví: pojímá ho za

Siegfrieda, který se nenaučil bázni a kráčí ohněm; mluví o „kouzlu lásky a ohně“; Wagner prý žije, jako Sieglinde, „pro lásku samu“; kdyby jeho nebylo, moderní člověk, zhnusen současností, volal by s Isoldou: „jak jen to snést!“; kdo však se svěřil Wagnerovi, procítá z dusného spánku, podoben Brunhildě. Hluboké Nietzscheovo chápání světa zvuků, jež se projevilo již „Zrozením tragédie“, vede (I 530) k stotožnění života a hudby: „kdo teď cítí pravý život v sobě, to znamená, kdo cítí v sobě hudbu“, ten prý nemůže se spokojiti obdivem umění výtvarného. Dvojí Wagnerovo nadání a dvojí svět, v němž se odehrávají jeho děje, vyzývají Nietzscheho, by znovu vymezil svůj poměr k představám sluchu a zraku, a nepřekvapí nás, že bez obalu dává přednost hudbě před světem klamavých a povrchních tvarů (I 539): „ve Wagnerovi vše viditelné světa chce se prohloubiti a zvroutiti k slyšitelnému a hledá ztracenou svou duši; ve Wagnerovi však také vše slyšitelné světa chce se stát jevem pro lidský zrak, chce ven na denní světlo, chce se takřka odít tělesností“. Hyperromantická mluva libuje si v transpozici obrazů světelných do akustických, dává jednomu do druhých se přelévati a vyvolává na př. obrat o jiskrách melodie; hluboko pod věcmi, v prabytosti přebývá tón; tón je duší věcí, viditelné leží na povrchu: co dosud bylo neviděno, co bylo vnitřkem, spasí se přechodem do oblasti viditelného, stane se jevem: co bylo dosud jen viditelné, prchá do temného moře prazvuků, a tak příroda, chtějíc se ukrýti, odhaluje povahu svých protikladů (I 544 n.).

Ve všem Nietzsche přece nepodléhá svému mi-

strovi, uhajuje si alespoň právo samostatné kritiky. Přiznává, že Wagner není spisovatelem ve vlastním slova smyslu, ježto jeho slovo je určeno pro přednes, nikoli pro čtení; nechválí Wagnera prosaika, a i uznání poesie není bez výhrady, stylističtější Nietzsche se nezapřel. Důležitějším zdá se býti, že slavnostní spis nevyznívá patheticky, nýbrž končí se vlastně záporem. Jednou, až se svět stane důstojným Wagnerova genia, až dozraje a bude trhati jeho plody, pak se prý pozná, čím Wagner jest ve své pravé podstatě: že není prorokem budoucnosti, jak se nám snad jeví, nýbrž že vykládá a zjasňuje minulost. Zde přece mezi řádky jest řečeno, že hodnota Wagnerova díla není věčná. Ale i v spise samotném jest napověděna jistá zásadní odchylnost stanoviska. Vyskytuje se tu (I 539) povážlivá věta, kterou s radostí po té cituje sbírka „Smíšených mínění“ (III 5), že k pozorování uměleckého díla náleží „tajuplné nepřátelství“, jako by obdiv sám ze sebe již rodil odpor. Kromě toho i nejcennější a nejtvrďší svůj poznatek, neměnný svůj poznatek o Wagnerovi, polemicky po té rozváděný až po knihu „Případ Wagnerův“, Nietzsche vložil již do této úvahy. Při vší oddané úctě určil totiž s podivuhodnou přesností, že Wagnerův vlastní sklon vede k herectví (I 540): Jsou umělci kteří se vyvíjeli rozporem svých nadání: Goethe prý básnil, že se minul s povoláním maliřským, Schillerova dramatika jest transponovaným řečnictvím, a podobně lze u Wagnera předpokládati „eine schauspielerische Urbegabung“, ale nebylo mu dáno uspokojiti toto nadání na cestě nejvšednější, nýbrž uplatnil je tím, že všechny uměny uchvátil mo-

hutnou rukou a spojil je k velkému souhrnnému dílu, k nádhernému hereckému zjevení. Tak, jak čteme větu o Wagnerovu předpodstatněném herectví ve čtvrté Nečasové úvaze, není jistě míněna urážlivě; vždyť Nietzsche také na starých tragicích, vedle daru básnického i hudebního, velebil jejich herecké, režisérské, tanečnické nadání, takže mohl (IX 43) mluvit o jejich pentathletických ctnostech: povážlivé však je, že v herectví, jež přece mělo býti nadáním jen doprovodným a druhořadým, vidí základ a kořen celého „Gesamtkunstwerk“, kdysi vyhlášeného za absolutní vrchol uměleckých snah. Ale krom toho: ve čtvrté Nečasové úvaze nestojí onen pasus ve své původní podobě: Nietzscheovy myšlenky o Wagnerovi byly podrobovány redakcím a retuším.

Počínaje rokem 1869 zaměstnával ho plán, vypořádati se s Wagnerovým zjevem spisovatelsky, v lednu 1874 pak počal zapisovati svoje postřehy, z nichž mínil sestaviti pojednání, nikoli pro veřejnost, nýbrž pro své vlastní poučení. Běželo mu o to, aby si ujasnil důvody, proč prozatím selhává bayreuthský podnik. Vinu shledával na obecnstvu, na kritice, na všech poměrech soudobého vzdělání, které tolik potíral. Ale jakmile popustil uzdu své zvědavosti, nezastavil se ani před tajemným zjevem uctívaného mistra a předložil si k důvěrnému zodpovědění mučivou otázku, pokud snad Wagner sám byl vinen dočasným neúspěchem. A refrénovitě vine se těmito úvahami (X 427 nn.) neodbytné poznání: Wagner je herec; bez milosrdenství k sobě a k předmětu svého obdivu odhaluje Nietzsche slabost za slabostí, analyzuje jeho přemírnou zálibu v krajních afektech, která prý

jest účinnou a libivou hrou před obecenstvem, uvádí jeho tvorbu na formulku, že prý sám chtěl tvořit to, co naň silně působilo, ale že ze svých předchůdců rozuměl jen tomu, co dovedl též napodobiti; tím prý zase dosvědčuje hereckou leтору, jež na druhé straně mu umožnila pružnost a úžasnou polyblivost, takže dovede stejně mluvit ústy Hanse Sachse jako vmyslit se v duši Isoldinu. I jiných kritických námitek proti svému ideálu má Nietzsche dost a dost, soudě dle rukopisných poznámek; ale většinu jich zamlčuje. Vydává, jsa k tomu takřka donucen vnějšími příhodami, hymnickou úvahu proti své vůli, ba proti svému přesvědčení, odhodlává se tudíž vědomě k jakémusi sacrificio dell' intelletto, jehož omluvou a vysvětlením jest, že chtěl podati pietní důkaz své vděčnosti k Wagnerovi, jako bezprostředně před tím učinil veřejné díkůvzdání Schopenhauerovi: dvěma mužům, o nichž věděl, že již náleží k jeho minulosti.

Nietzsche ve své druhé Nečasové úvaze nabádá, by historikové si občas dávali nezodpověditelnou sic, ale plodnou a lákavou otázku: co by se bylo přihodilo, kdyby se bylo stalo či nestalo to a to. V jeho smyslu tedy se tážeme: jak by se byl Nietzsche vyvíjel, nebýt dvou „náhod“ jeho mládí, totiž seznámení s Schopenhauerovou filosofií a osobního styku s Wagnerem? Jeho počátky by nebyly as měly onoho pathetického vzruchu, jenž tak ozařuje jeho „Zrození tragedie“ a jeho „Nečasové úvahy“: či spíše, Nietzsche byl by si vybral jiné předměty úcty a lásky — a byl by je asi stejně překonal. Wagner a Schopenhauer mají proň především stupňující a zvroucňující význam,

že ho uvedli k poznání života i umění a že ho naplnili horoucí láskou, jíž jeho překypující srdce tolik potřebovalo. Krásné dopisy Rohdemu jsou dostatečným důkazem, že toužil po někom, k němuž by se mohl přivinouti, po čemsi, zač by bojoval. I přijímal život prostředím Schopenhauerovým a na umění se díval wagnerovsky. Beze sporu však tím dusil své nejvlastnější pudy, neboť co je velkého a živoucího ve spisovatelství mladého Nietzscheho, není právě v nejužším spojení s jeho učiteli, ba jest myslitelné bez nich: tak jeho sen o řecké kultuře a soužití s hellenskými mysliteli a básníky, tak boj proti upřílišenému historismu a proti bildungsfilistrům, tak poznatky o biologii vědy a počínající se analýsa pojmů mravnostních. Vystoupení proti Wagnerovi a Schopenhauerovi bylo nutnou reakcí jeho přirozenosti. Byl jako člověk, jenž příliš dlouho dlel ve společnosti blahosklonných příznivců a byl nucen obdivně se tvářiti; byl jako člověk, jenž, přesycen dojmy uměleckými, zatouží z galerie pryč do volné přírody a po jejím ostře šlehajícím vzduchu, byl jako ten, kdo dlouho dýchal vůni kadidla a přál si osvobodit se hrdým rouhavým slovem.

Nevěrnost k mistrům byla důsledkem věrnosti k sobě samému. A bylo na čase, aby se rozpomněl na svůj úkol, neboť taková zkušenost a taková kniha jako „Richard Wagner v Bayreuthu“ nesměla se již opakovati. Konstatujeme-li, že Nietzsche již od r. 1874 se vymaňoval z kouzla Wagnerovy osobnosti, ale ještě r. 1876 vydal o něm oslavný spis, nemůžeme než zdůrazniti, že tento spis byl neupřímností: a byť byla vykoupěna sebe většími duševními trýzněmi, byť byla sebe krás-

nějším svědectvím vznešené mysli, která, loučíc se, nelaje, nýbrž děkuje a blahoslaví jest tato čtvrtá úvaha přece kompromisem. Ba právě v tomto smyslu smí suad býti nazvána nejtragičtější z Nietzscheových knih. Poznal, jak pomalá jsou slova, natož tištěná slova, ve srovnání s myšlenkami; poctivost, vděčnost, uznání — ohledy na minulost, zkrátka, vynutily mu obdiv tehdy, kdy již byla na místě kritika a chladná skepse, jež beztak vezdy byla se skrývala pod pathetickým idealismem. Nietzsche zažil v stupňované míře, co bývá každodenní spisovatelskou zkušeností: cize a nepřátelsky se naň dívaly jeho litery, ježto jejich ducha předstihl. Dal později takovému smutně ironickému pozorování výraz na konci své sbírky „Mimo dobro a zlo“, když volal: „Ach, čím jste přece, vy moje psané a malované myšlenky! Není tomu dávno, tu byly jste ještě tak pestré, mladistvé a zlomyslné, plny ostnů a stajeného koření, že mi bylo z vás kýchati a smát se — kdežto teď? Již jste se vysvlékly ze své novosti, a některé z vás, obávám se, již se stavají pravdami: tak nesmrtelně již vypadají, tak k smrti dobrácky, tak zdouhavě!... My píšeme a malujeme vždycky jen to, co právě už je na vadnutí a počíná pozbývati své vůně! Ach, vždycky jen vzdalující se a vybité bouřky a žluté pozdní city! Ach, vždycky jen ptáky, kteří se do únavy naletěli a kamsi zaletěli a teď se dají rukou polapit — naší rukou! My zvěčňujeme, čo nemůže dlouho žíti a létat, jen věci znavené a mdlé!“

Literatura. *Nietzscheových spisů* svazek I. (text „Zrození tragedie“ dle vydání z r. 1874, vzadu odchyly vydání z r. 1872), IX. a X. (tyto oba dle nové *Holzerovy* edice z r. 1903), XVII.

až XIX. — Dvě *Wilamowitzovy* polemiky proti „Zrození tragédie“ mají ironický název, namířený proti Wagnerovu propagátorovi, „Zukunftphilologie!“ (1872 a 1873); *Rohdova* odpověď na prvou z nich vyšla 1872 s parodujícím názvem „Asterphilologie“, její vynalezl Overbeck; *Wagnerova* epistola proti Wilamowitzovi „An Friedrich Nietzsche“ z 12. června 1872 čte se ve Wagnerových Sebraných spisech IX. 1873, 350—358. — Monografie o „Apollón et Dionysos“ napsal r. 1905 E. *Seilliere*, o Nietzscheových názorech na hudbu P. *Lasserre* (1907). Vztahy k německé romantice a k „romantické antice“: „N. und die Romantik“ (1905) od K. *Joela* (profesora filosofie v Basileji, tedy N-ova nástupce); k Hölderlinovi: Th. *Ziegler* (v ročence „Wie guet Württemberg“ z r. 1899, též ve spisu o Nietzschevi z r. 1900); k Burckhardtovi: Ch. *Audler* v Revue de synthèse historique 1907 a 1909; k Schopenhauerovi: G. *Simmel* v cyklu přednášek z r. 1907 (Sch. u. N.), *Dowerg* v lipské disertaci (1902); k řecké filosofii: F. *Gehler* (N-ův příbuzný), N. und die Vorsokratiker (1904) a W. *Nestle*, F. N. und die griech. Philosophie (v Neue Jahrbücher 1912, 554). O E Rohdovi monografie E. *Crusia* (1902, srv. zvl. kap. 4. Historii apollinského a dionysického principu před Nietzschem stopuje R. *Huchová* v kapitole „Apollo und Dionysos“ své „Blütezeit der Romantik“ (1901); N-ovu esthetickou theorii přenáší z výkladů o vzniku díla na psychologii divákovi H. *Spitzer* (Z. itschr. f. Ästhetik 1906), vztahy mezi hudbou a tragedií stopuje lékař S. *Rahmer*: „Aus der Werkstatt des dramatischen Genies“ (1909). K psychologickému podkladu Nietzscheova dionysství: přesvědčivé výklady v prvním oddílu J. *Zeülera*, N-s Aesthetik (1900). Srov. též můj článek o „Zrození tragédie“ v Hudební revue 5 (1911) I nn. — K *Nečasovým* úvahám: K. *Hillebranda* významné kritiky otištěny v 2. svazku jeho „Zeiten, Völker und Menschen“ (1875); K. *Knortz* (N-ův americký korespondent z r. 1888), „N. der Unzeitgemässe“ (1909); o Straussovi: monografie Th. *Zieglera* (1908); E. *Jäckh*. N. und Strauss (v Naumannově „Patria“ 1909). E. *Weber*, Pädagogische Gedanken des jungen N. (lipské dis., 1907). K 2. Nečasové úvaze: o souvislosti s Mladým Německem Arne *Novák*, Menzel, Börne, Heine (1905), str. 116. Můj článek o N-ovi a Kleistovi (Neue Jahrbücher 1911, 506). K. B. *Heinrich*, N-s Stellung zur Geschichte (1909).

TŘETÍ PŘEDNÁŠKA.

Nietzschův intelektualismus.

K svému krásnému historickému pojednání o „filosofii v tragickém údobí Hellenů“ chystal Nietzsche řadu doprovodných theoretických úvah s názvy jako „Filosof lékařem kultury“, „O boji umění a poznání“ a p., celé své dílo, ve velkých rysech rozvržené, minil pak podložiti noetickým úvodem „*O pravdě a lži ve smyslu mimomorálním*“ (X 189), jenž pohříchu rovněž nebyl dohotoven a jenž, soudě dle zachovaných, souvislých i aforistických částí, byl by asi vzrostl ve stať základního a zásadního významu pro celou Nietzschovu filosofii. V této studii, psané v létě 1873, tedy v době „Nečasových úvah“, dokazuje Nietzsche odvážně paradoxním, původním, duchaplným svým způsobem, že, co lidé jmenují pravdou a lží, nemá hodnoty absolutní, nýbrž platí jen pro naše omezené poznávací schopnosti, jsouc podmíněno nedostatečnými našimi smyslovými ústroji, aproximativním hodnocením našeho intelektu i nesprávnými abstrakcemi a obraznými rčeními naší mluvy. Tak jako všechna slova vznikla náhodně a jsou vázána na dohodu, zvyklost, konvenci, tak i naše

pojmy jsou tvořeny, jakoby od oka, předčasným zevšeobecnováním a jakousi indukcí z nouze, a tak i soudy se zakládají na dohadech a subjektivních citech. Ale myslíme si jen, že bychom měli místo svých orgánů smyslové ústrojí pavouka či jiného zvířete; že, co jeden vidí modře, druhý by označoval slovem červen: že, co ve mně vyvolá dojem světelný, u jiného působí též na sluch — záhada „audition colorée“ a p. by rovněž sem náležela —: jak by se ihned změnil celý obraz světa! Jsme moudří živočichové, kteří pro svou kratochvíli a ovšem k svému prospěchu vynalezli „poznávání“; ale jen si nenamlouvejme, že jsme skutečně s to, proniknouti v podstatu „přírodních zákonů“, jen si přiznejme, že náš intelekt oproti komplexu přírody jest žalostným prchavým stínem, je bezúčelný a libovolný! Mějme dosti odvahy, bychom připustili, že naše dogmata i axiomy, o nichž mluvíme s takovým pathosem, slouží nám především k tomu účelu, bychom se snáze porozuměli a bychom spíše obstáli v krušném boji o život. Neboť „co jest to: pravda? Polyhblivý zástup metafor, metonymií, anthropomorfismů, zkrátka souhrn lidských vztahů, jež byly básnicky a řečnicky vystupňovány, v přeneseném smyslu užívány, zdobeny, až je ten který národ po dlouhém upotřebování vyhlásí za zákonné a závazné: pravdy jsou iluse, při nichž jsme zapomněli na jejich podstatu, jsou to metafory opotřebované a tudíž beze své smyslné síly, jsou to mince, jež ztratily svůj obraz a jež dnes platí už za pouhý kov a nikoli za peníze“ (X 196). Vědecký badatel měří, byť sebe více se snažil o soudy objektivní, všechny jevy přece jen dle sebe a dle svých

potřeb, neboť stará věta *μῦθος μέγας ὁ ἀριθμολογ* platí podnes; ve skutečnosti celý vukolní svět, jak jej vnímáme a hodnotíme, není než souhrnem našich vlastních počitků a výsledkem našich relativních soudů, ale k tomu, abychom žili v jistém klidu a v důslednosti, jest nutno zapomenouti na to, že jsme tvůrci svého světa, jest nutno, aby člověk abstrahoval od sebe jakožto od subjektu umělecky tvůrčího a aby se oddal klamu a ilusi, jako by žil prostřed předmětného skutečného dění a byl s to se stejnou věcností a pravdivostí poznávatí složky a zákony života. Ale uvědomíme-li si povahu svého poznávání a možný jeho cíl, jsme ihned naskrze proniknutí hlubokou nedůvěrou proti jakémukoli dogmatismu a přiznáváme všemu svému myšlení a věděni pouze dočasnou, praktickou, relativní cenu, významnou pro život, nikoli pro metafysiku.

Připočteme-li k těmto vývodům jednu z vůdčích myšlenek, jež měla býti znázorněna ve vlastním spisu o řecké filosofii, totiž, že u starých Helenů filosofie splývala s životem a jemu se podřizovala, připomeneme-li principiální Nietzscheův odpor proti abstraktnímu věděni, vyvíjejícímu se na úkor životnosti, a jiné jeho apologetické a polemické zásady, jimiž ve „Zrození tragedie“ a zvláště v úvahách o historii a filologii hájil smysl přítomnosti, praktickou tvořivost a vyšší realitu proti minulosti, proti analyse, proti theorii, poznáme v úvaze o pravdě a lži zřejmě vyslovené stanovisko, jímž se Nietzsche stal významným předchůdcem směru tak řečených pragmatistů. Předpoklady pak jeho relativismu byly velmi různé; nehledíme-li k novějším hlasatelům materialismu a

skepse, nutno se zvláštním důrazem vytknouti obdoby se starověkými sofisty: ale také onen duševní svět, jenž určoval Nietzscheovu filosofii prvního období, také romantismus, a to ve svých vyhrocených požadavcích, mluví, jak se zdá, z Nietzscheovy úvahy, jež jako by činila rozkladné závěry z Schellingovského solipsismu; a jest nerozhodnuto, na kolik do tohoto idealismu, jenž již již přecházel ve svůj opak, zasahovaly tendence anglického utilitářství, vyplývajícího z Darwinova učení a zastupovaného zvláště Herbertem Spencerem. Úvaha o pravdě a lži v mimomorálním smyslu obsahuje v sobě různorodé možnosti dalšího vývoje: je možno odtud rovnýma nohama přeskočiti do tábora noetického nihilismu a zvrátit myšlenkový i mravnostní řád v divokou anarchii; je možno ještě navrátit se k romantickému východisku a z názoru o ilusích našeho poznávání vybudovati soustavu intuitivní víry a spásy v mystice. Ale je také možno si říci: nadsmyslný svět, „věc o sobě“, říše absolutní pravdy a ideálů je nám věky věků nedostupna; dobrá, potěšme se tím, co nám zbývá; věnujme tím láskyplnější pozornost životním jevům, kterým přiblížit se můžeme, nestarejme se o zászvěti a záhrobí — kdo ví, zda jaké vůbec jest! — a spokojme se důvěrným poznáním svých lidských představ, jež beztak dotud pro samou ideologii byly zanedbávány: možná, že tak se dostaneme výš a dál nežli dosavadním „vznešeným“ filosofováním, které přece dosazovalo jen mythy na místo kritiky! A touto cestou Nietzsche skutečně se dal: jako by si vzal k srdci výstrahu Johna Locke, bychom se neztráceli v marném řešení nejvyšších

záhad, odvrátil svůj hled od dosavadních předmětů své pozornosti, od metafysiky umění a genia, zapomněl na to, že svět, dle vlastních jeho slov, je výtvorem našich představ, vzal jej za skutečné jsoucnost a jal se, krok za krokem, postupovati k své nové vědě o lidských věcech, k své analýze předsudků a pověr a k svým novým dušeslovným otázkám.

Teprve pět let po úvaze o pravdě a lži vystoupil Nietzsche svým „Lidským příliš lidským“ se svou přeměněnou filosofií na veřejnost. Ale spojitost této první sbírky *aforismů* s onou neuveřejněnou statí a s velkou částí rovněž neuveřejněných plánů k Nečasovým úvahám jest dána okolností, že již současně s „Schopenhauerem vychovatelem“ a s „Richardem Wagnerem v Bayreuthu“ bystřil Nietzsche svůj smysl pro formu zdánlivě nesouvislých nápadů a že již do sešitů, jež obsahuje náčrtky k polemice proti filologům, psal kromě toho svoje první, bedlivě vypilované aforismy, jež nemínil přepracovati v delší pojednání, nýbrž jejichž úryvkovitý styl pokládal za definitivní. Popud k této formě, již se zahajuje nová fáse Nietzscheva spisovatelství, vyšel od první sbírky doktora Pavla Rée, uveřejněné r. 1875 anonymně s titulem „Psychologische Beobachtungen. Aus dem Nachlasse von * * *“. Na podzim následujícího roku diktoval Nietzsche příteli Gastovi již dle tří sešitů svých poznámek celou sbírku aforismů, jež obsahovala 176 čísel, nezabývala se uměním, byla původně nazvána „Die Pflugschar“ a rozpadala se v patero hlav; za svého prvního pobytu v Itálii r. 1876—7 diktoval

Brennerovi další sbírku, „Die Sorrentiner Papiere“ (hlavně o Wagnerovi a umění), jež stejně jako předcházející „Rádlo“ byla pojata do první knihy „Lidského příliš lidského“, tištěné r. 1878 a věnované Voltaireově památce.

Bylo by nepochopitelné, že právě Réeeova „Psychologická pozorování“ vyvolala u Nietzscheho rozruch, kdyby se tenkrát nebyl nalézal v náladě přístupné všem skeptickým hlasům a kdyby nebyl svým doplňujícím, tvořivým zrakem mezi řádky oné knížky četl věci, jichž tam ve skutečnosti nebylo. Réeeova sbírka, posuzována v celku, jest únavnou snůškou vět, stále obměňovaných, ale na 150 stránkách tvrdících stále totéž: že pohnutkou lidského jednání jsou nízké pudy, jako závist, zášť, sebeláska a zvláště marnivost. Réee překonává ve své důslednosti svého mistra, jímž beze sporu jest francouzský vévoda Laroche-foucauld, autor „Maximes et réflexions morales“ z r. 1665, příkladných svou stručností a šedí. Nepokoušeje se o důkaz ani neuváděje vlastních zkušeností, přijímá Réee axioma, jež volí za moto, že člověk je zlým zvířetem par excellence; vychází, ve smyslu svého druhého mota, od pravého francouzského rozlišování mezi „coeur“ a „esprit“, přiznává, že jemu, ježto chce pobavit, běží jen o druhou z těchto vlastností, a věren svému před-pojatému stanovisku pokládá za špatného každého člověka, pokud sám nedokáže, že jím není. Bez-útěšná Réeeova filosofie užívá v úmorném opakování představ o lidské marnivosti — mluví dokonce o lidech, kteří jsou „eitel über ihren Mangel an Eitelkeit“ (p. 35) — a přidává k svým sentencím malé pojednání o marnivosti, jejíž stopy shledává

prostě všude, i na mučednicích, i na dětech ošetřujících nemocné rodiče, i na truchlících přátelích připravujících se ku tklivému nekrologu.

Ale podobá-li se druhá půlka Réeevy sbírky pustině, v níž vtip je řídkým osvěžením, vyniká její začátek skutečně bravurní duchaplností, a právě zde v oddílu o spisovatelích shledal se Nietzsche s myšlenkami nápadně podobnými svému vlastnímu stanovisku. Tak n. př. tvrdí Réé, že pravdu zhusta mluvíme z nedostatku duchapřítomnosti, jako Nietzscheva třetí „Nečasová“ učenčím se smála, že prý mluví pravdu z bezmyšlenkovitosti; odpůrce theoretického poznávání četl u Réea dále, že pro jednajícího člověka je škodlivé, všimá-li si motivů svého jednání; stejně jako Nietzsche také Réé uctíval gallského ducha, posmívaje se Němcům, že mají jen rozředenou představu o francouzské duchaplnosti; stejně jako Nietzsche stál Réé na straně tvůrčích geniů proti badatelům a zvláště na straně básníků proti filologům; zcela v Nietzschevu duchu odsuzoval, jako by modernisoval legendární ortel kalifa Omara, historiky filosofie: „V dějinách filosofie stojí buď totéž, co ve filosofiích — pak jsou zbytečné; anebo něco jiného — pak jsou škodlivé“ (p. 8). Ale krom toho se tu shledal Nietzsche s popudy, jichž pro vysvětlení jeho duševního převratu nelze ani dost důrazně ocenit — a v této době peripetie a krise nabývá každý popud a podnět dvojnásobné váhy; shledal se tu s rozlišováním mezi „mravem“ a „mravností“, s názory o životní důslednosti a s hotovou teorií aforistického umění. Byl na skoku, vystoupiti se spisem, jímž z části odvolával dřívější svá tvrzení; přemýšlel o ne-

stálosti lidských hodnot, trpěl svou přeměnou, ale vykládal ji z hluboké nutnosti, tak jako na řeckých filosofech se podívoval soudům o plynulosti všech věcí. Věděl z vlastní zkušenosti a byl to naznačil již v třetí „Nečasové úvaze“, co Réé formuloval slovy: „Sotva jednou změníme své názory, vzniká jako při druhé lásce pocit nejistoty, nedůvěry ve vlastní stálost“; dával as za pravdu autoru posmívajícímu se přehnané důslednosti: „Podle zásad, jež jsme veřejně vyslovili, jednáme: abychom se nezdáli nekonsekventními“ (p. 12, 110). Rééovo stanovisko je tu tím významnější, že se jím žák zpronevřuje učitel, neboť Larochefoucauld výslovně udával, že nic nemůže tak zmenšiti úctu, kterou máme k sobě samým, jako když neschvalujeme v určité době to, co jsme schvalovali v době jiné (č. 51). Co se pak týče formy projadřovací: Réé přemýšlel o hodnotě i metodě sentencí; hájil hned v prvním čísle oprávněnost tohoto extraktu myšlenek; jednak prý není zcela lehké, říci pregnantním způsobem opravdovou hloupost — tu se Réé rozhodně mýlí! —, kromě toho, což pro Nietzscheho padá na váhu, velký objem ostatní literatury činí tento krátký způsob vyjadřování žádoucím. Réé oceňuje a obhajuje spisování sentencí těmito dvěma typickými větami: „Hodnotu sentence může její autor posuzovati teprve tenkrát, když zapomněl na konkrétní případ, z něhož ji odvodil“; „Že spisovatel postupuje od jednotlivosti k všeobecnosti, čtenář naopak od všeobecnosti k jednotlivosti, je zdrojem častých nedorozumění mezi oběma.“

Srovnání Rééových a Nietzscheových sentencí a vytčení rozdílů mezi nimi uvádí k jedné z nej-

důležitějších literárních otázek, jež náma ukládá Nietzscheův zjev, k otázce totiž po významu a přednostech jeho činnosti aforistické. Odchylka jest již ve vnějším uspořádání. Rée (a neběží tu jen o něho jediného, nýbrž o celý druh průměrných aforistiků) píše, píše, píše: Nietzsche klasifikuje a čísluje své nápady, a přirozeně různé cifry nesmějí odpovídati zcela stejným myšlenkám; Rée se do únavy opakuje: Nietzsche vybírá a střídá; Rée tiskne vše, co ho napadlo, kdežto bohatší Nietzsche uveřejňuje jen malou část svých myšlenek, nechává si na kdy a vystupuje na veřejnost, až když forma uzrála stejně jako idea. Dalším ukazatelem vnitřní odlišnosti jest, že Nietzsche tištěným svým aforismům dává nadpisy. To není bez významu. Nietzsche psal sta a sta aforismů a k nim vynalézal tolikéž titulů, to jest tolikéž shrnujících, nadřazených představ; naléztí případné označení, bývá těžší než projádnit svou myšlenku, nadpisem jest autorovi udati most mezi sebou a čtenářem, naléztí střední cestu mezi jednotlivostí a všeobecností asi v tom smyslu, jak naznačil to Rée. Titul doplňuje a zdůrazňuje, co je snad nezřetelného v sentenci samotné, udává vznešený tón, k němuž spěje aforismus z nižších poloh vycházející, anebo naopak sentence se zprvu přimyká k nadpisu a směřuje pak docela jinam. Pro Nietzscheovu psychologii toto neustálé hledání point, toto zhušťování aforismu v nový aforismus — i jednořádkové věty mají svůj nadpis — jest nadmíru příznačné. Bylo-li heslo „Menschliches Allzumenschliches“ obsaženo již v třetí Nečasové, připravují se teď, v době „Lidského, příliš lidského“, zase některá z nejdůsažnějších aperçus

pozdějšího Nietzscheova vývoje: tak, v odporu proti záporné ceně bázně, mluví o její hodnotě kladné a jmenuje ji, analogicky k různým obrátům Schopenhauerovým, jmenem „der Wille zur Macht“ (XI 54), tak teď již připadá na účinné označení metafysiků jakožto „Hinterweltler“ (III 21). Dvě ze svých aforistických sbírek, totiž první díl „Menschliches Allzumenschliches“ a „Jenseits von Gut und Böse“ rozděluje Nietzsche v jednotlivé knihy, nadepsané zvláštními hesly, a zde lze prstem ukázati na jeho částečnou odvislost od Réea: prvnímu oddílu Réeovu („über Bücher und Schriftsteller“) odpovídá v „Lidském, příliš lidském“ část čtvrtá („aus der Seele der Künstler und Schriftsteller“); Réeův název „über Weiber, Liebe und Ehe“ změnil se v stručnější nadpis sedmé části „Weib und Kind“, Réeův název „über religiöse Dinge“ v Nietzscheův nadpis třetí části „das religiöse Leben“; Réeovy „vermischte Gedanken“ určily název celé Nietzscheovy sbírky „Vermischte Meinungen und Sprüche“, a druhá kapitola Nietzscheova „Lidského, příliš lidského“ („Zur Geschichte der moralischen Empfindungen“) jest přímo citátem Réeovy knihy „Der Ursprung der moralischen Empfindungen“, jakož vůbec Nietzsche svého vlivného přítele uvádí rád a s pochvalou, byť bez udání jména (II 59, 61, 138).

Nietzsche si zaznamenal větu: „Nadávky má každý rád, ale nikdy nevěří, že sám je také zaslouží“ (X 51): velmi lacinou to pravdu, kterou ovšem do hotové sbírky nepojal. Je to druh nejnižších a nejpohodlnějších antithetických sentencí, jakých u Réea a u jiných moralistů lze naléztí slušnou řadu. Aforismy jako na př. o kontrastu

jasných spisovatelů, jež čtenář pokládá za povrchní, a nejasných, jimž podkládá hluboký smysl (II 181), ukazují k druhému způsobu Réeevských distinkcí a soudů literárních. Základní poznatek Réeeův o obtíži, aby autor i čtenář navzájem si rozuměli, protože jeden vychází z konkrétního případu a druhý od věty obecně platné, přisvojil si Nietzsche věrně, a dvakrát (II 187, III 71) je pozměnil; při tak subtilních věcech jako jsou sentence a epigramy, nedá se leckdy vůbec zcela přesně určit, která pozorování jsou čerpána ze života a která z četby, a podrobné srovnání s francouzskými moralisty, do nichž se Nietzsche intenzivně začel, ukázalo by asi velmi mnoho nejen myšlenkových, ale i drobnějších shod ve výrazu. Ale i to, co Nietzsche přejímá, připodobňuje si, prohlubuje cizí podněty, poetisuje a povznáší k sobě. Na př.: Réee (p. 11) i Nietzsche (II 201 v aforismu o revolucích v poesii, jenž se vyrovná malému essaii) mluví, obdobnými slovy, o poutech dramatické jednoty, v nichž francouzští tragikové dovedli se pohybovati s půvabem: ale jak se Nietzschevi tento literární postřeh mění hned v živé slovo a ve viděný obraz, nahrazuje-li fádni obrat „pohybovati se v těžkých okovech“ rčením plným ruchu a životnosti: „učíme se ponenáhlu kráčet i po úzkých stezkách, jež se klenou nad závratnými propastmi, a odnášíme si domů kořist: nejvyšší pružnost svých pohybů“; kde jiným běží o suchý záznam, tam Nietzsche hromadí myšlenku k myšlence a obraz k obrazu, až své východisko, i Réee i francouzské jednoty, ztrácí úplně s dohledu. Úžasná, až nebezpečná lehkost asociací představ dodává Nietzschevi stylu suverenosti

proti suchopárnému Réeeovu espritu. Ale čím nad něj vyniká nejvíc, není jen forma a psychologie: nýbrž intensita osobního citu, jenž se, byť nepřiznaně, skrývá pod sentencemi zdánlivě obecné platnosti. Z Nietzscheho mluví zkušenost — ať polemisuje proti vědě či mravnosti či náboženství —, z Réea nanejvýš duchaplná doktrína; z Nietzscheových sentencí o záhadách sebe abstraktnějších zaznívá pohnutý tón člověka, který trpí svým poznáním anebo se z něho raduje, zaznívá hlas smějící se anebo zastřený těžkým smutkem, a proto v jeho maximách, ať učených či uměleckých či společenských, jsou vzdechy, pošetilosti, škádlení a zatajené slzy. Nietzsche byl si vědom své převahy a výslovně požadoval (XI 47), aby, kdo píše o vnitřních motivech lidských, byl umělcem, aby psal ze zkušenosti: „proto je nutno, aby před tím byl prošel nejdůležitějšími stupni lidstva, aby byl býval vším: člověkem náboženským, uměleckým, rozkošnickým, ctižádostivým, zlým a dobrým, vlastencem i světoobčanem, aristokratem a demokratem.“ Zde je vyznačen kontrast obou aforistiků: Nietzsche má minulost, byl jednou náboženský a umělecký; a proto má zcela jinou váhu, řekne-li slovo proti náboženství a umění on, nežli když člověk okamžitého vtipu a suché přítomnosti jako chytrý doktor Réee vysloví nad nimi svůj ortel. Proto je pochopitelné, že jako se vyhojil z horečky pro Wagnera i Schopenhauera, prošel záhy také školou Réeeovou; věta, že sebeláska poskytuje motivy ke všem našim skutkům, zdá se mu triviální, a Réeeovi přiznává pro svůj vývoj jenom tu důležitost, že uspíšil jeho přechod od metafysiky ke kriticizmu.

Co bylo zde naznačeno srovnáním dvou německých aforistiků, mohlo by býti doplněno paralelou mezi Nietzschem a dvěma Francouzi, již se stávali jeho zamilovanými autory. jako Chamfort, Fontenelle, Vauvenargues, Montaigne, Pascal, Voltaire, jakož i paralelou mezi ním a Němcem 18. století Lichtenbergem: zde běželo především o to, obhájit Nietzscheho proti obvyklé výtce, že byl „pouhým“ autorem aforismů: Nietzsche byl daleko víc; nejenom že dovedl tento literární genre, v jeho vlasti před ním jen výjimečně pěstovaný, povznést ku vzácné umělecké výši, nýbrž jeho aforismy určitého údobí bývají podloženy jednotícími základními myšlenkami a tak zcela v sobě uzavřeným životním nazíráním, že se pojí ve filosofický systém. A je tudíž jeho spisovatelství na míle vzdáleno příležitostného zaznamenávání vtipných, lesklých, nahodilých nápadů.

Úvaha o pravdě a lži z r. 1873, asi rokem 1875 znovu zahájená četba německých i francouzských aforistiků, jakož i studium anglických biologů, sociologů, ethnografů, to jsou tři nejdůležitější průpravná stadia ke knize „*Lidské, příliš lidské*“, kterou Nietzsche se postavil proti svým někdejšími vlastním názorům, hlásaným ve „*Zrození tragedie*“ a v „*Nečasových úvahách*“. Skepse, k životu probuzená, podrobovala leptavé kritice celý program Nietzscheho mládí a vyvracela základ za základem. V přemíře ničitelké své činnosti podržel si však výsostný pocit, že dovede stvořiti nový svět, byl naplněn blahem osvobození daleko spíše, než aby se oddával teskným zpětným pohledům za prcha-

jícím mládím. Zklamala-li ho víra v umění a v umělce, v metafysiku i metafysiky, nalézá teď novou lidskou odrůdu, ke které se obrací a které věnuje svou knihu: vrací se k ideálu prvých črt svého „Zrození tragedie“ a lidi budoucnosti tuší mezi tak řečenými svobodnými duchy („Freigeister“).

Jako hned na počátku své dráhy, úryvkovitou tragedií o Empedokleovi, vytušil Nietzsche nastávající přeměny svého filosofického nazírání, tak i nyní je si stejně jasně vědom jisté zákonitosti, ba příkladnosti svého vývoje. Přenáší osobní své zkušenosti na celou svou dobu a mluví (srv. II, aforismus 272) o obvyklých fasích, jež se opakují v lidských dějinách a po té, ve zmenšeném měřítku, u jednotlivce. Nietzscheovi vzdělání současníci prý zprvu vstupují do kultury jakožto nábožensky dojaté děti a dospívají snad v desíti letech k nejvyšší intenzitě těchto citů; přecházejí potom k zeslabeným útvarům pantheismu a blíží se vědě; překonávají boha i víru v nesmrtnost, ale padají v osídla metafysické filosofie; také ta brzy se jim zdá nespolehlivou, za to umění jako by stále více slibovalo, takže metafysika se přeměňuje v umělecky zjasňující náladu; ale pak smysl vědecký stává se stále pánovitějším a přivádí muže k přírodním naukám i k historii a zvláště k přísným methodám poznávání, kdežto význam i nároky umění se zmenšují. Toto vše se přihází na počátku let třicátých. Je to zopakováním úlohy, o níž lidstvo se napracovalo let snad třicet tisíc.

Na tomto nejdůležitějším přiznání celé sbírky ukazuje leccos ke změněné tvářnosti Nietzscheova

světa: to jest především názor o poměru vývoje individuálního k celkovému, dále mínění o různých stadiích lidského života, pak stanovisko k vědě a posléze nové měřítko, jež přikládá k jevům uměleckým.

Nietzsche naučil se od descendenčních theoretiků, že vývoj jedinců vykazuje obdoby k vývoji celé lidské odrůdy, shledal se u krajních vyznavačů materialismu s poučkou, že ontogenese jest pouze zkratkou či výtahem fylogenese. Ve smyslu této věty spekuluje Nietzsche: tak jako lidstvo se od náboženství probojovalo k stadiu metafysiky a umění a odtud teprve k údobí vědeckému, tak tomu též u něho samotna, jenž ode dnu dětské víry se dostal k Schopenhauerovi a Wagnerovi a odtud k vědě, a to k vědě evoluční. Není-li všeobecné tvrzení o poměru jedince k celku původním jeho majetkem, jsou stadia lidského pokolení označena sice dle osobních Nietzscheových zkušeností a potřeb, krom toho však asi volena s úmyslnou či bezděčnou obdobou k oněm, jež pro dějiny lidského ducha stanovil francouzský pozitivista Auguste Comte: také Comte hlásal, že po stanovisku bájeslovném a metafysickém dochází teď na vědu, čili dle jeho označení na positivismus. Poučky o vývoji obdobném u jedince a u druhu užíval tehdejší Nietzsche se zřejmou zálibou, shledávaje na celé řadě kulturních a duševních jevů, které se udržely až po naše dni, jakýsi přežitek čili darwinisticky mluveno jakýsi rudiment stadií předchozích. Takovým přežitkem jest na př. sen, jež Nietzsche teď vysvětluje fyziologicky z oběhu krve, z položení těla, z dýchání a jiných samočinných úkonů:

kdežto ve „Zrození tragédie“ byl se na něj díval jako na tvůrčí a metafysický princip, teď skoro jako by se styděl za život v snách, jenž přece jest anachronismem v naší rozumové době a posunuje člověka nazpět o několik tisíciletí do primitivních, barbarských časů, neschopných usuzovat a příliš ochotných k povrchnímu mythologickému výkladu nejasných jevů; fantastika snové obrazivosti zdá se mu nejpohodlnějším a nejmělečejším dohadem (af. 12 n.), a právě tak střízlivě soudí o chorobných halucinacích (jmenovaných kdysi dionysskými), ve kterých snadno vzniká nesmyslná víra v duchy a jiná pověra, ať náboženská — či umělecká: neboť Nietzsche z psychologie ihned činí závěry na tvořivost básníků. Kdežto v „Zrození tragédie“ ze snové činnosti vykládal umění apollinské, záleží mu nyní na jiné analogii: Také umělec, jako člověk ve snách, podkládá svým náladám a stavům důvody, nikterak se neshodující s pravdou, i upomíná rovněž na překonaná stadia lidského vývoje a může nám sloužiti k lepšímu jich porozumění. Do třetice zachovaly se úkazy dřívějších kultur ve společenském životě, a tak jako geologie zná přírodniny prastarých vrstev pod nánosem novějších, tak v ohledu sociálním zachovaly se fosilie v podobě lidí ukrutných, zakrnělých to tvorů, jejichž mozek náhodami dědičnosti nebyl utvořen tak jemně a mnohostranně jako u lidí normálních (af. 43); zbytky starší surové kultury udržely se též v pánovitém chování vznešených proti sluhům, ve vzteku a v pohrdání (af. 64, srv. 614; patrně, že by Nietzsche mohl některé své theorie postavit též do služeb lidumilství). Na celou historii

kultury, zvláště na to, co lze zváti přírodopisem genia, aplikuje Nietzsche své biologické poznatky: geniálnost je možná jen částečnou degenerací; zakrní-li orgán jeden, nastává hypertrofie druhého: zanedbává-li se nějaké nadání nebo celkový duševní stav, může se jiný talent vypěstiti vysoko nad průměr (af. 224, 231).

V oné fylogenetické fantasii pohrává si Nietzsche s číslicí 30.000; volí ji ovšem za protějšek k věku třicíti let, v němž prý nastává obrat od metafysiky a umění k vědě. Zbytečno dokládat, že tu mluví za svou osobu. Jemu bylo třicet let, když po prvé sám pro sebe vyjádřil své skeptické stanovisko, a protože mu teď byly drahé protidealistické ideály mužného věku — třicátých let —, formuloval svou rozhodnou sympatii k mužství a zaujatost proti mládí. Tento obrat není bez zajímavosti, uvědomíme-li si, že ještě v druhé Nečasové úvaze, tedy 1874, zaujímal stejně rozhodnou posici nejen proti kmetům, nýbrž i proti mužům, zastáváje práva mládí a jeho jménem mluvě. Teď naopak mládí zdá se mu být nepříjemné, ježto v něm vlastně vůbec nelze tvořiti; teprve když mladí lidé uhasínají a uhelnatí, stávají se prý užitečnými, ale pokud se z nich kouří, jsou přes svou zajímavost neprospěšní a nepohodlní; mezi 26. a 30. rokem je vlastní doba arogance, doba prvé zralosti se silným zbytkem nakyslosti (af. 539, 585, 599). Mužný věk nepodobá se mladému, nýbrž spíše dětským letům: jinošství jest jaksi odcizením se od základní, vrozené povahy, teprve muž se vrací po zbytečných odbočkách tam, kam směřoval vývoj od počátku. Tón mladíků je příliš hlasitý a spolu temný, jako zvuk v sklepení,

neb většina toho, co myslí, jest ozvukem hlasů cizích (af. 612 n.). Úkolem výchovy jest tudíž, překonati mladické nezralosti (roz.: dostati se z oblasti Schopenhauerovy i Wagnerovy) — ale umělci mají opačnou úlohu: aby lidstvo zdetštěli; vždyť umělec není dospělý člověk, jsa zadržen na nižším stupni a po celý život zůstáváje dítětem nebo mladíkem, t. j. na onom stanovisku, kdy po prvé ho přepadl pud tvořiti; je-li už sám sebou bytostí zůstavši pozadu proto, že se spokojuje pouhou hrou, jež přísluší mládí a dětství, bývá krom toho ještě, jsa epigonem minulosti, posouván nazpět do zašlých staletí, takže posléze dochází k prudkým sporům mezi ním a jeho vrstevníky, a konec bývá smutný: ne nadarmo bájili staří o melancholii, v níž upadli Homer a Aischylos (af. 147 n., 159).

Metafysikou jmenuje Nietzsche první stadium, jež nutno překonat. Myslí tu ovšem především na Schopenhauera. Kdežto v třetí Nečasové úvaze uznával jeho vychovatelský význam a o jeho učení pomlčel, obrací se v „Lidském příliš lidském“ výslovně proti jeho pokusu o smíření filosofie s náboženstvím — kdo vchází v kompromisy s vírou, jest pro Nietzscheho vůbec ztracen —, obrací se proti jeho theorii o soucitu (ne „Mitleiden“, nýbrž „Mitfreude“ jest lidstvu prý třeba); proti jeho nauce o nezměnitelném charakteru (af. 41), jež prý by mohla být správná jen v některých případech, ale jest v odporu s Nietzscheovým míněním o nutnosti přeměn; proti jeho pesimismu, jakož vůbec proti hlasitě zdůrazňované protivě pesimistických a optimistických soustav — vždyť Nietzscheova filosofie spěje právě k překlenutí tohoto rozporu

a chce radost i bolest spojit! K jak radikálním důsledkům dochází Nietzscheva polemika, patrně z této jednotlivosti: Kdežto ve „Zrození tragedie“ s oblibou se vracel k hellenskému vypravování (zaznamenanému na př. u Theognida), že nejlepším je, vůbec se nenarodit, a podával tak pendant k Schopenhauerovým dokladům Calderonova pesimismu, brojí teď (af. 141) úmyslně proti nesnesitelnému prý, superlativnímu křesťanství španělského dramatika, jež vyvolalo v život zvrácenou a zmotanou paradoxii o vině narození.

Proti Schopenhauerovi a metafysice staví Nietzsche svého „esprit fort“, svého „Freigeist“, který se nestará o poslední cíle člověčenstva, nýbrž o jeho cíle první; který nevnáší — jak činíval Nietzsche sám — subjektivní své citění do minulosti a do vědy, nýbrž naopak svůj život chce chápat vědecky a historicky; který nepožaduje — jak Nietzsche sám kdysi kázal —, aby štěstí bylo měřítkem a metou filosofie, nýbrž má dosti lhostejného chladu ke zkoumání věcí, jež mu samotnému působí útrapy. Ideálem jest mu člověk bez závazků vůči státu, oddávající se vznesenému životu kontemplativnímu, bezohledný na pravo i v levo jako pravý svobodný duch: ne ovšem detailní učenec, nýbrž člověk, obsáhající celé lidské poznání (af. 282). Ale i stanovisko k otázkám odbornictví se změnilo. Kdežto v úvaze o historii kázal Nietzsche velmi zřetelně, že největším hříchem učenců jest jejich příliš vyvinutý dějinný smysl a nedostatečné porozumění životu v přítomnosti, vyhlašuje teď, hned v 2. aforismu, že dědičným hříchem filosofů jest, že si při pojmu člověk představují člověka dnešního, takže jejich

obecné úvahy mají platnost omezenou na dobu moderní, a důležité stavy předhistorické jsou zanedbávány. Kdežto dříve ubíjel historii ve jménu života, chce v pozitivistické své periodě (srv. zvl. počátek „Zory“) historií ubíjeti ustálené pověry a předsudky. Do jisté míry cení si v „Lidském příliš lidském“ (af. 6 n.) jednotlivých věd více nežli filosofie, jež prý nutně vychází z osobního zaujetí myslitelova, předbíhá výsledky zkoumání a stará se přílišně o lidské blaho. Nikoli metafysika, nýbrž fysika (v původním slova smyslu) jest pravým předmětem vědeckého badání; metafysika učí jen o základních bludech lidstva — „Svět jakožto omyl“, tak paroduje titul Schopenhauerova díla —, vychází z nedokázaného předpokladu, že smysly a intelekt nám podávají svět jiný nežli ve skutečnosti čili „sám o sobě“ jest: Nietzsche, jsa ve smyslu svého pojednání o pravdě a lži přesvědčen, že naše poznávání v sobě zahrnuje bludy a iluse, zavírá před touto rozkladnou pravdou úmyslně svůj zrak a oddává se „naivnímu realismu“, který však přece u myslitele, proředšího školou Kantovy kritiky, není již tak venkoncem „naivní“. Vedle analysy pojmů dobra a zla, jež již nyní stotožňuje se vznešeností a nízkostí sociální, udává za hlavní úkol vědy, aby stopovala vznik a postup lidského myšlení, tudíž také podmínky vědeckého poznávání. Biologické poučky o badatelském postupu, jež dodávaly zvláštního významu Nečasové úvaze o Schopenhauerovi, dostávají se nyní do nového osvětlení. Cituje (af. 252) svoje někdejší poznatky, na nichž mu vadí leda ironický tón, jímž byly přednášeny, jakož vůbec není jeho doménou ironie, proti jejíž povrchnosti se obrací

v posledním oddílu knihy; jak naprosto vážně se dívá na vědecké poslání, toho důkazem, že také filologii, proti níž vysílal tolik jedovatých šípů, běře (af. 270) v ochranu, opravuje tak, jako v jiných ohledech, své přehnané, byť v lecčems zdůvodněné nájezdy.

Na všechny jevy budiž tedy přikládáno měřítko přísné vědy, která vysvětluje, která ničí bájeslovi a odnímá svatozář. A chladně vysvětlovati, zभावovati nimbu i příměsků mystických a pověrečných nutno především jevy umění. Neboť většina toho, co na prvý pohled mladým, nezralým lidem, ženám a nesamostatným idealistům se jeví čímsi nesouměřitelným a iracionálním, ukáže se po bedlivé kritice býti rovněž — lidským příliš lidským. V čem se uctívá božský dar a nadpřirozená náhoda, co se pokládá za vnuknutí okamžiku a náboženské zjevení, to bývá ve skutečnosti od autora dobře vypočteno a efektně připravováno; věda o umění rozptyluje krásnou ilusi, jako by běželo o bleskurychlý nápad; historické poznání poučuje o tom, že zdánlivě hravá dokonalost je výplodem dlouhé práce a přizpůsobováním se daným poměrům. Umělci sami mají ovšem zájem na tom, aby chom věřili v tak řečenou inspiraci, jako by idea uměleckého díla sálala s nebes, podobna záři milosti. Zatím obrazivost dobrého umělce vytváří neustále, a to věci dobré a prostřední i špatné, ale jeho soudnost, jsouc velmi zostřena a vycvičena, zamítá, vybírá, kombinuje (af. 141, 155). Nietzsche myslí snad na Wagnera, příkladem však udává pracovní metodu Beethovena, jenž prý, jak lze sledovati dle jeho notesů, pilně sbíral a sestavoval svoje náměty; Nietzsche se dotýká zá-

kladního problému umělecké činnosti a tvořivosti vůbec, rozlišuje vědomou práci přípravnou od nevědomé. Kdežto v době „Zrození tragedie“ jednostranně zdůrazňoval nekontrolovatelnou, podvědomou, nechtěnou činnost obrazivosti, teď naopak přepíná význam intelektu a vůle, líčí velké muže jako pouhé neunavné pracovníky, vynikající tříděním a sestavováním. Naznačený konflikt vine se všemi úvahami o umělecké tvorbě, jak u theoretiků tak u básníků. Tak na př. Goethova slavná theorie o aperçu (upravená pro otázku vědecké vynalézavosti Helmholtzem) klade silnější důraz na stránku inspirační; Edgar Allan Poe zase, na něhož se Nietzsche mohl odvolávati spíše nežli na Beethovena, ničil ilusi svých ctitelů, jako by jeho výtvořby byly vplynuly z přebohaté obrazivosti, a uváděl sugestivní účinky svého básnictví na činnost kombinující reflexe. Nietzsche ve své kritice básnické fantazie jde ještě dál. Čím se umělci liší od ostatních lidí, je prý ta zvláštnost, že vědomě lžou; ona „Lust zu fabulieren“, opěvovaná Goethem, mění se mu v méně nevinnou zábavu: „Lust an der Lüge.“ Nenapodobitelného není prý pranic na básnické činnosti. Jenom napište sto a více náčrtků k novele vždy na dvě stránky, ale s takovou zřetelností, by tam nebylo zbytečného slova; jen malujte a neunavně sbírejte lidské typy a povahy, vypravujte často a naslouchejte vypravování, mějte bystré oko a ucho, cestujte, malujte krajiny, kreslete kostymy atd. (af. 154, 163). V racionalistické povýšenosti dospívá tak někdejší zastávce názoru o umělecké inspiraci až těsně k rozumářské zpupnosti normativních esthetiků 18. století, kteří si troufali dávat

básníkům nejen rady, nýbrž i recepty. Podivné je však na tomto domýšlivém theoretikovi jedno: proč sám se nedostal k sepsání dramatu nebo novely, když není k tomu třeba vrozeného nadání a vyššího vnuknutí; spisovatelských — i dramatických — námětů přece neměl nedostatku! Ale Nietzsche nejen že ztrácí spojitost se svou minulostí, nýbrž zapírá na krátkou dobu sám sebe: týž, jenž nedávno přejímal a svému osobnímu cítění přizpůsoboval Schopenhauerovo učení o hudbě jakožto výrazu pravůle, teď odvolává; přibližuje se povrchním odpůrcům, kteří nemají důvěrného vztahu k říši zvuků. Hudba mu teď není bezprostřední mluvou lidského citu, ba vůbec pochybuje o její samostatnosti, teprve spojením s poesíí prý nabývá vyšší hodnoty (af. 215): kterážto slova příkře, ba trapně se odrážejí od jeho někdejšího tvrzení, že hudba jako matka ze sebe může zrodit básnické slovo, že hudba vůči ostatním uměním jest prius! Tak daleko šla Nietzscheova polemika proti dřívějším ideálům, že byl s to, činit násilí i svému zbožně vnímajícímu sluchu.

Ale „Lidské příliš lidské“ nebylo by knihou tak smělou a nadějnou ve svém záporu a ve své skepsi, kdyby její hlavní cena spočívala v tom, že stůj co stůj a svévolně obrací v posměch vše, co předevcírem ještě bylo autorovi drahé. V čem spočívá význam této statečné knihy pro myšlení vůbec i pro odborné poznávání vědecké, jest vážná aplikace Nietzscheovy theorie o lidském příliš lidském. Dosud, tak asi dedukuje, vznášela se věda v oblacích, dosud zkoumaly se výjimečné případy, studovala se metafysika, optimismus,

pesimismus, umění, a to vše s hlediska pokud možno vybraného a povýšeného, dosud učenci sami chodili na chůdách. Ale co bylo nejbliže, nepokládalo se za hodno vědeckého nazírání: jako by se to nesnášelo s důstojenstvím učenců. Jako Sokrates uvedl na přetřes věci lidské místo metafysiky, tak chce Nietzsche obracet pozornost k nejběžnějším, nejvšednějším a proto nejdůležitějším jevům života, chce se svým přítelem Réem podávat „psychologická pozorování“ anebo, dle vlastního názvosloví, studovati „lidské příliš lidské“. Stává se mu všechno zajímavým, kráčí světem „jako přírodopisec mezi rostlinami“ a sám sebe pojímá za předmět zkoumání (af. 254). Chladný pohled bez přenáhlení, bez vášně a nenávisti, toť přední požadavek metody, kterou Nietzsche doporučuje, sám se jí léče ze svých dosavadních naruživých zaujatostí. Hledání pravdy pro hledání, ukájení zvědavosti, která dovede být i krutá a nešetrná, ohled na zdánlivě nejprostší a přezírané věci, schopnost viděti problémy — ona schopnost, jež vědu činí vědou — povyšuje Nietzscheovu sbírku na dílo blahodárné skepticismem, klidem a odříkáním. Stejně jak požadoval ve své Straus-siádě, tak i zde raději hledá pravdu, než aby ji měl zajištěnu, raději tápá, než aby doluštil, i v tom se podobaje Lessingovi, který dával přednost touze po pravdě před jejím nerušeným vlastnictvím. A přece nemluví z Nietzscheovy skepse zoufalost agnosticizmu, nýbrž již zde se hlásí požadavek lehké mysli jakožto předzvěst radostné vědy; Nietzsche nechce své čtenáře uvrhnouti do víru pochyb, nýbrž naopak působit jim takovou blaženou pružnost, by měli chut dáti se do tance

či alespoň stoupat na špičky, nechce vnucovati své přesvědčení, nýbrž jen nabádat k vlastnímu kritickému přemýšlení, chce se sdílet s Goethovým objektivismem o požadavek „opatrné rezervy“ (af. 486, 631 a j.). Vědecký, t. j. pátrající člověk je mu nad toho, jenž své mínění zdědil, relativista stojí mu nad dogmatikem jakéhokoli vyznání; kdo říká ne, má vznešenější posici nežli ten, kdo přitakuje. Ale vrozené Nietzscheovo nadšení propuká i zde, na tomto zdánlivě protiuměleckém stupni negace; myslitel touží jíti do předu a výš po stupních svého zkoumání, vstříc světlu kráčí s játotem poznání (af. 292); s odvahou pozorovatele i dobyvatele blíží se neodkrytým končinám lidské duše a objevuje ve své psychologii zdroj nových radostí. Ať jest kriticky hyperkritické stanovisko sebe povážlivější — a Nietzsche je si vědom, že jednou větou může odnítí oprávněnost větě následující a tak celý život připraviti o jistotu a spolehlivost —, výslednou notou není skromná resignace, nýbrž dobrodružné odhodlání, jíti po vyvolené cestě, byť i k negaci negace nebo za zcela neznámým cílem. Ví, že nové poznání působí hlubokou bolest, ale pokládá ji za bolest porodní, srovnává se s motýlem, jenž se zbavuje své kukly: duševní postup se mu mění v řadu etap povlovně za sebou jdoucích, nikoli snad v náhlé skoky, jež by vedly kontrast od kontrastu (af. 107): neboť neuznává vůbec ostrých protiv, ani mezi pravdou a omylem, ani mezi čerností a bělí, ani mezi dobrem a zlem; je tím prý, jak poznamenává o něco později (III 237), vinno nepřesné naše pozorování, že mluvíme o kontrastech místo o povlovných přechodech. Tak uvádí theorie o lidském

příliš lidském k bedlivému studiu jemných distinkcí a sotva znatelných odstínů.

Bližšího rozvedení dostalo se těmto poznatkům ve dvou sbírkách z r. 1879, jež byly označeny výslovně za doplněk k „Lidskému příliš lidskému“, a jejichž aforismy, byť nerozděleny v jednotlivé knihy, seskupují se přibližně v tomtéž pořadí, takže pro vnitřní členění také zde platí devět hesel: O prvých a posledních věcech — K dějinám morálních pocitů — Náboženský život — Z duše umělců a spisovatelů — Znamky kultury vyšší a nižší — Člověk ve styku společenském — Žena a dítě — Pohled na stát — Člověk sám s sebou. Dvě tyto sbírky mají nadpisy: „*Vermischte Meinungen und Sprüche*“ a „*Der Wanderer und sein Schatten*“.

„Smíšené názory a sentence“ znamenají další krok ve výpravě proti Wagnerovi, neboť kdežto v „Lidském příliš lidském“ zachovávalo decorum a Wagner výslovně nejmenován, obrací se zde Nietzsche zcela nepokrytě proti někdejšímu příteli. Kritisuje jeho „nekonečnou melodii“; mluví o příliš ženském rázu hudby; prohlašuje, že každé hudebnické hnutí jest zpátečnictvím, připínajíc se k duševním proudům, jež dávno zanikly v ostatní kultuře: tak je prý Mozart dozvukem věku Ludvíka XIV., Beethoven apotheosou století osmnáctého, tak německá hudba přítomná jest dítětem a svědectvím minulosti; duch Wagnerovy hudby je duchem reakce proti osvícenství, a tudíž nebude divu, vyžádá-li si jednoho dne sluch moderního lidstva zase jiných požitků — je to hudba minulosti, ne budoucnosti! (af. 134, 171). Tak činí

Nietzsche co nejradikálnější důsledky ze svého soudu, jež velmi opatrným a nezřetelným způsobem vyslovil již na konci čtvrté Nečasové úvahy. Ani tentokráte však nesděluje svých názorů proti Wagnerovi ve vší nesmiřitelnosti, s níž je původně myslil a prvně zaznamenal. Srovnáme-li s uveřejněnými aforismy rukopisné náčrtky, shledáme i zde, jak se snažil ulámati hroty svým nejbodavějším poznámkám. Mluví-li (III 92) o Wagnerových hrdinech a bojích jakožto „suvereních dravcích“, dekretoval původně (XI, af. 289), že „tato divá zvířata se svými záchvaty sublimované jemnosti a hlubokomyslnosti jsou nám lhostejna“, jiné pak nápady, jako zlou poznámku o semitském rázu Wagnerova umění (XI, af. 263) raději vůbec vypustil. Názor, jež odvodil z přemýšlení o Wagnerovi, že umělec sám sobě nedůvěřuje, přenáší na všechny zástupce tak řečených smíšených genrů (III 75), ať již běží o básníka, jenž volá na pomoc filosofii, či o hudebníka, jenž se opírá o drama, či o myslitele, jenž má zapotřebí rhetoriky. Na Wagnera míří as výrokem, že Goethe byl „*allem Wahnschaffnen abhold*“, Wagnera má as na mysli v aforismu (124), že umělci, bojíce se, aby se jejich postavám věřil skutečný život, vytvářejí je tak, že se chovají jako zběsilci; zvláště důležitý jest tento aforismus proto, že Nietzsche v něm mluví o „*umělcích klesajícího vkusu*“ („*Künstler des absinkenden Geschmacks*“), narážeje tak již zde na pozdější svůj základní problém dekadence a naznačuje mezi řádkami již teď, deset let před „Případem Wagnerovým“, že byl Wagner zjevem úpadkovým.

„Poutník a jeho stín“ zaujímá mezi prvými

sbírkami aforismů zvláštní postavení, ježto Nietzsche tu volí určitou a znamenitě přílehlou masku a nevypadává ni jednou ze své úlohy. Mluví jakožto poutník. Již předchozí sbírky preludovaly v tom smyslu, srovnávajíc hledání pravdy s vystupováním do hor a lidské poznání s cestami a plavbami, zdůrazňujíc osamocení a nebezpečnost myslitelovo. „Poutníkem“ byl nazván závěrečný aforismus „Lidského příliš lidského“, jiné číslo (III 131), nadepsané „Poutník v pohoří k sobě mluvící“, vyjadřovalo očekávání vždy svízelnější pouti. K „Poutníku a jeho stínu“ čerpal Nietzsche z osobních zkušeností alpského chodce — původní název měl zníti „Wanderungen von St. Moritz“. Paralela, rozvedená ke konci „Lidského příliš lidského“ mezi cestujícím, měnícím krajinné dojmy, a myslitelem, měnícím své přesvědčení a nepojímajícím jednotlivých věcí a stupňů s přílišnou vážností, má hluboké zdůvodnění literární i osobní. Nietzsche původně i „Lidské příliš lidské“ chtěl míti „Cestovní knížkou“ (XI 5), ba z toho, že čtenář na cestě má jen letmo nahlížeti do sbírky, vysvětloval poněkud povrchním způsobem svou aforistickou formu. Zvláštní cestovní genre je prý obyčejně spojen s půvabem stylu a s jistou elegantní ironií. A skutečně není náhodou, že právě cestopis býval ode dávna volen k účelům satirickým a k přísnému kritisování lidských předsudků — od Swiftova Gullivera a Sterneovy Sentimentální cesty (Sternea právě teď Nietzsche chválí za nejsvobodnějšího ducha) přes Nicolaiovu Cestu po Německu k Heinovým Cestovním obrázkům — a je dvojnásob příznačno, že Nietzsche, jenž, vzdávaje se profesury, neměl

vůbec stálého příbytku, nýbrž vedl život kulturního kočovníka, požadoval, aby „Freigeist“ byl také „freizügiger Geist“ a oddával se duševně nomádkému životu (III 62 n., 112) a že volil pro přednes svých myšlenek zvláštní formu procházkových monologů. Jádro sbírky „Poutník a jeho stín“ tvoří ovšem zase aforismy, ty však dle autorovy fikce jsou obsahem rozmluvy mezi ním a jeho stínem. Co se stínu líbí nejlépe na názorech pánových, jest, že chce obrátiti svůj zřetel k věcem nejbližším, příliš lidským, jichž si obyčejně nikdo nevšimne — a k takovým zanedbávaným maličkostem náleží právě stín. Stává se prý velmi zřídka, že jme se mluvit, a nikdy nehovoří dlouho. Nietzsche dle svého nejvlastnějšího způsobu vykládá si, znázorňuje a běře do slova lidová pořekadla o věrnosti stínu, jenž sleduje svého majitele jako pes, nebo úsloví, že čím více světla, tím více stínu; ale současně ta pořekadla přeměňuje, dialekticky překrucuje, vdechuje jim nový smysl a tak je oživuje. Těží krom toho z hlubokých, snad bájeslovných podání, stotožňujících stín člověka s lidskou duší, neboť rozmluvy se stínem jsou hovory s dvojníkem vlastního já a tudíž ironické rozmluvy samotáře s jediným společníkem, a přese svou dialogickou formu jsou to ovšem samomluvy. Právě tímto dialogickým, zpola dramatickým rázem nabývá sbírka osobního a nad jiné vřelého tónu, a proto „Poutník a jeho stín“ je z nejdůvěrnějších Nietzscheových zpovědí.

Kromě otevřené polemiky proti Wagnerovi postupují obě sbírky, později shrnuté v druhý díl „Lidského příliš lidského“, v jiném, snad důležitějším směru nad díl první. Tam byla vyslovena

skepse vůči hudbě: zde následuje dodatek pozitivnější. Je s podivem, jak bezohledně obrací se Nietzsche proti sobě, rozbíjeje jednu theorii „Zrození tragedie“ po druhé. Teď dochází na tři principy, jež stanovil pro dějiny řeckého ducha: Kdežto dříve mluvil záštiplně o Sokratovi a sokratovství, přijímá teď řeckého myslitele, o němž lépe prý než Platon poučuje jasnější a klidnější Xenofon, na milost, ba stavi jej nad Písmo svaté, a co se rozumu týče nad zakladatele křesťanské víry. K Sokratovi nazpět vedou cesty nejrůznějších filosofii, jeho učení jest nejzpůsobilejší, aby pěstilo duševní, rozumové i mravní náklonnosti, neboť poznávání a nikoli umění určeno jest k tomu, by nastoupilo na místo překonaného náboženství (III 248: dříve zdál se Nietzschevi svět omluvitelný jedině jakožto fenomen esthetický!) A děře-li se do popředí živel Sokratův, dříve (i později) nazývaný rozkladným, ustupuje princip dionyský svému kontrastu, totiž umění apollinskému, kdysi tak spoře oceňovanému. Nejvýznačnějším zástupcem toho uměleckého druhu jest epos: i je příznačné, že v skizách k „Lidskému příliš lidskému“ srovnává se dithyrambus se stylem barokním, jenž Nietzschevi nebyl po chuti, kdežto epos jest vyvyšováno nad drama, a epikům dostává se chvály vynalézavých a původních duchů proti konstruktivnosti dramatiků (XI, af. 329, 318 n.). Druhým hlavním příkladem apollinského umění bylo dle „Zrození tragedie“ výtvarnictví, zvláště malířství a plastika: také úcta k nim dočkává se ve „Smíšených názorech“ a v „Poutníku“ obhajoby a uznání. Brojilo-li „Lidské příliš lidské“ proti jednostrannému kultu hudby, udány jsou

nyní léky proti němu, vyslovuje se požadavek umělecké výchovy oka, jež prý zajišťuje neocenitelný zisk pro celý život, daleko větší nežli plyne z výchovy ucha: pročez již obecné školy měly by umění zraku dáti přednost před pěstěním dojmů zvukových. Klid vyznačuje apollinského umělce. „Velikost, klid a sluneční světlo“, tato takřka goethovská trojice, dle Nietzscheho „veliká trojjedinost radosti“, jest mysliteli nejžádoucnějším statkem (III 112, 366). Krátkozraký autor, trpící očním neduhem, stěžuje si trpce, kolik námahy ho stojí studium, a jak nešetrní bývají pisálkové právě vůči nejjasnějšímu, nejdůležitějšímu smyslu zrakovému; a spolu se cvičí ve svém velkém umění, vidět krajinu a popisovat ji, teprve nyní takřka odkrývá svůj smysl pro obrys a náladu přírodní, zaznamenává si (XI, č. 463 nn.) celou řadu krajinářských námětů a studuje vliv, jež vedle podnebí má též okolí a vyhlídka na pozorovatelovu duši. Tenkrát uhodil Nietzsche již na onen svůj zralý, jasný, blažený tón, jímž líčil slunné dni říjnové, tenkrát nalezl zvláštní kriteria pro srovnávání životních oddílů s ročními počasími (XI, č. 465; III 334); není prý správné, uznávat v životě týž sled jako v přírodě, nýbrž uprostřed mezi třicátým a čtyřicátým rokem jest lidské jaro, před tím v době jinošství dusné léto, po té kolem padesátky jasná jeseň, zimě pak odpovídají leda zachmuřené dni, v nichž člověk se cítí nemocným, a jež Nietzsche právě tenkrát tak příliš dobře znal. Krásným způsobem, ve smyslu své přírodní filosofie, aplikoval na druhy myšlení názvy, vzaté z rozdělení denní práce, mluvil o své dopolední filosofii a o nádheře plného poledne,

kdy Pan dřímá, a všechny věci kolem spí (III 171, 358). A co jest nejdůležitější: již tenkrát nalézal výraz pro svou pozdější zarathustrovskou krajinu, popisuje přírodu, v níž nemluví jen stín a zvíře, ale v níž každá barva má výmluvnou svou řeč, a v níž mezi duší a dojmem je tak těsný vztah, že těžko určit hranici mezi vnějším a vnitřním světem. Nietzsche měl sice ve svých protisentimentálních a protiromantických náladách radost, mohli-li prohlásiti, že příroda v ničem není romantická, a že v ní nic neupomíná na člověka: ale současně, v impresionistické pasáži o večeru, o vůni jedlí, šedém pohoří, modrém, uklidněném nebi zaznamenával poučku všeho důvěrnějšího chápání přírody: „Cosi takového nevidíme nikdy tak, jak samo o sobě to jest, nýbrž klademe na to vždy něžnou duševní membránu — a tu potom vidíme. Zděděné pocity, vlastní naše nálady procitají pod těmito přírodními dojmy. Vidíme něco ze sebe samotných, a v tom smyslu jest i tento svět naší představou. Les, pohoří, ano to vše není jen pojem, je to naše zkušenost a historie, je to kus nás samotných“ (XI 178, 463). V takových náladách a s takovými teoriemi, jež ho nápadně přibližují slavnému Amielovu výroku „le paysage est un état d'âme“, dovedl Nietzsche, na př. básní v prose „Et in Arcadia ego“, vystihnouti idylickou filosofii svého tehdejšího miláčka Epikura; hledal (a v Engadinu nalezl) přírodu, svému nitru tak přiměřenou, aby byla dvojníkem jeho duše; užíval, na rozdíl od dřívějšíka, stylistických obrátů a theoretických obdob z oboru malířství a sochařství, vydával si účty, proč a která že krajina se mu líbí (III 354, 368, 259) — a odkrýval novou básnickou schop-

nost. Tak z vědomé reakce proti upřílišenému kultu uměleckému dostával se Nietzsche do nové umělecké oblasti, která ho zaváděla — přes jeho vůli — opět k iracionálním stránkám života, opět k náládovosti, subjektivismu; tak z odporu proti dionysství vyrůstalo nové opojení, jež se od dionysského ve svých projevech příliš nelišilo; tak přese vše zdůrazňování theoretických svých sklonů nedovedl Nietzsche potlačiti uměleckého svého temperamentu, a zatím co se kořil přírodním vědám a učence vyhlašoval za šlechtetnější a nadanější umělců, sám se stával básníkem přírody. Neboť důvod jeho antipathie proti umělcům netkvěl pouze v jeho vědeckých zájmech, nýbrž, jak bezděčně prozrazuje, v tom, že na Wagnera i jiné duchy kladl příliš vysoké měřítko: „Tak nadané bytosti, jak já jsem si je představoval při jméne geniové, nikdy neexistovaly“ (XI, č. 194).

V theorii prozatím se nezná k náklonnostem kolísajícím. Stanoví za ideál kulturu takovou, která by obsáhla a vyplňovala požadavky jak vědecké tak umělecké, a samozřejmě tu vychází od svého vlastního podvojného nadání; stojí však na straně vědy proti umění, pokládá vědce za mužštější, libuje si, že ve vědě vane vzduch-ostrý jako na horách, že učí životu a myšlenkám. Není slep k velkému nebezpečí odbornictví a spravedlněji než v úvahách o filologii a o Schopenhauerovi, ale za to tím pronikavěji, překrásně vystihuje (III 289) tragiku detailních badatelů, kteří z náhodných důvodů se zakousli do malého problému, ze svědomitosti jej stále prohlubují a pohnání pozbývají sil a chuti k dalšímu putování do čistších a vznešenějších myšlenkových oblastí:

a pak náhle přepadne je, když zestárli, cosi jako hluboký žal a výčitky svědomí, poznají, že úmyslně a s plným vědomím zakrněli, kladou si otázku, zda mistrné ovládnání jednotlivosti nebylo jen pohodlností, jen útekem před životem a jeho vyššími požadavky — ale čas minul již a je pozdě k návratu. V umění pak vyslovuje se rozhodně pro klasiky a proti romantikům: obojí duchové prý mají jakési vidění budoucnosti, ale u oněch se uplatňuje síla jejich doby, u těchto její slabost (III 317): tak přijímá někdejší romantik protiro-mantickou teorii Goethovu, jíž romantismus po-staven na roveň chorobě. Kdežto původně vycházel z romantických předpokladů o umění a citu, teď prohlašuje princip „důvěřovati svému citu“ za omylný, slabý a ženský. Rousseauovi neodci-zuje se zcela, při nejmenším však stejnou cenu přiznává jeho velkému odpůrci Voltaireovi a encyklopedistům.

Nietzschův klasicismus nemá ovšem ničeho společného s úctou k šesti tak řečeným klasikům německým, naopak, dává za pravdu Sainte-Beuveovi, že Němci posud vůbec nemají klasické literatury. Dalo by se prý mluvit leda o Goethovi, ale co na něm je velkého, bylo neněmecké, ne-li protiněmecké, a Německo tím dosud zůstalo nedotčeno. Goethe, vedle hellenské poesie, jest jedině literární božství, jehož nesrazila doba „Lidského příliš lidského“ s piedestalu. Stále ještě platí mu Goethe za vzor německé prósy (vedle něho uznává jen ještě aforistika 18. století Lichtenberga, nábožného Jung-Stillinga, svého vrstevníka G. Kellera a A. Stiftera jakožto autora „Nachsommer“: III 257) —, stále vzhlíží k starověké

kultuře jako k nedostižnému ideálu: ale i tu se přesunuje těžiško; nejenom z před Sokratiků na Sokrata, z předperikleovské doby na alexandrinskou, nýbrž i na pozdní filozofy epikureismu a stoicismu, čímž se již připravuje odklon od Hellady a přechod ke kultu starého Říma, dříve zanedbávaného (v. III 315). I jinak stojí Nietzsche spíš na stanovisku pozdního svého „Soumraku bůžků“ nežli mladistvého „Zrození tragédie“; alespoň v netištěných náčrtcích kritizuje již a odmítá Schillera pro jeho morální, nepsychologické sentence, zavrhuje z valné části Herdera i Lessinga, a cituplného, nadšeného, však beztvareho idealistu Jeana Paula odbývá, že prý byl „ein Verhängnis im Schlafrock“ (III 254). Co mu vadí na německých autorech, jest totéž, proti čemu brojí v umění vůbec a proč se vydává do chladnějších oblastí učenosti: nenávidí nepřesnosti myšlení, která dle jeho příkladného názoru na styl nutně má v zápětí nepřesnost ve vyjadřování; od mlhavých končin německého Harzu rád se obrací do krajů, kde vládne galský humor, jižní jas, francouzská břitkost a elegance. Co na autoru jest význačně a vtíravě národnostní, příčí se mu, čímž opět zesiluje protiromantický, intelektualistický charakter svého programu; co se na nějakém díle nedá přeložit do cizího jazyka, není prý nejlepší jeho částí; co jest jasně myšleno, dá se prý z jedné řeči přenést do druhé (Nietzschovy vlastní spisy jsou dokladem, že tato poněkud rozumářská theorie visí ve vzduchu). Účel Nietzschev je jasný; brojí proti národní omezenosti, chce pobořit meze, jež dělí národ od národa, snaží se konstruovat typus, jímž potírá někdejší ideál genia, totiž typus

„dobrého Evropana“. Evropan, toť skoro totéž jako svobodný duch, a býti evropským, to znamená asi tolik jako státi na výši doby, cítiti moderně (III 249, 314).

V sentenci (185) svého „Poutníka a stínu“, již Nietzsche snaží se dovésti oprávněnost rozumné, to jest dobrovolné smrti, mluví s prorockým nadšením o „morálce budoucí, teď ještě zcela nepochopitelné a zdánlivě nemorální, do jejíž zory hleděti by bylo nepopsatelným blahem“: je to, jako by ohlašoval již název i smysl nové své sbírky, která s titulem „Zora“ vyšla r. 1881. Ale přihlédneme-li k Nietzschově korespondenci, poznáme, že za sugestivní tento symbol, upomínající m. j. na mystické přísliby Jakuba Böhmeho, vděčil příteli Petru Gastovi: neboť Gast sbírku vlastních aforismů, stojících asi zcela ve znamení Nietzschově, pojmenoval „Morgenröte“ a z indického Rgvedu vyvolil místo, jež rovněž postoupil Nietzschovi: „Je tolik zor, jež nesvítily posud.“ Nietzsche sám dlouho kolísal, jak pojmenovat svou knihu, již začal na gardském jezeře, o níž pracoval v Benátkách a již dokončil v Janově. Vybíral brzy ten, brzy onen základní námět svého tehdejšího nazírání. Zdůrazňoval na př. devisou „Vita contemplativa“ svůj ideál kláštera nezbožného — kdežto pravidelně prý jen učenci, zahaleči a mniši dovedou se oddávati tichému, plodnému pozorování; nebo poukazoval heslem „Emigranté“ na svou odlišnost od průměrného citění i od světa, jež překonal; nebo pomýšlel na intimní ráz svých takřka samomluví, zaznamenal-li si jméno „Důvěrnosti s nejbližším přítelem a nepřitelem“

k pathosu jeho představ vztahoval se název „Náboženství statečnosti“, ke kritice morálky pak nadpisy „Veliká otázka“, „Morální předsudky“, „Čemu třeba odvyknouti“, „Spása“, „Myšlenky o individuální mravnosti“, „Pocit moci“; nebo, vracaje se k někdejšímu záměru, chtěl jmenovat svou sbírku oblíbeným slovem: „Rádlo. Myšlenky o morálních předsudcích“. Patrně z tohoto výčtu, jak docela v popředí stála morálka: Nietzscheova pozornost přenesla se s pole kulturní a umělecké filosofie dosti jednostranně na obor mravnostní, a také tam, kde luštil teď záhady básnické a národnostní, přiměšovalo se mu nazírání v prvé řadě ethické: tak na př. rozbor německví splyval s otázkou, co se v Německu pokládá za ctnost, tak thema Shakespearea a tragédie ústilo v záhadu, co jest u velkých umělců obsaženo z analýsy vášní a mravnostních hodnot, a jaký že zamýšleli účinek na morálku jedincovu (af. 38, 240).

„Zora“ se rozpadá v pět knih, zvláště neoznačených; každá z nich by podtitulem mohla míti réeovský název „o předsudcích morálky“, třeba že v nich převládají různé zájmy: první obsahuje zvl. kritiku náboženských pojmů, druhá psychologicky doplňuje kritiku mravnosti, třetí rozbírá kulturu a vyhlídky do budoucna i politiku a umění (tedy tři objemných oddílů dřívějších: „Známky vyšší a nižší kultury“, „Pohled na stát“, „Z duše umělců a spisovatelů“ splynulo v jediný), poslední dvě části pak odpovídají přibližně oněm nad jiné zajímavým a hlubokým hlavám „Člověk ve společenském styku“ a „Člověk sám s sebou“. Horníkem, rozvrťavajícím a podrývajícím půdu, podzemním krtkem zval Nietzsche později autora

„Zory“: v této sbírce s velkým důrazem proslovil, co s klausulemi a v symbolech ozývalo se již z předchozích rozborů Lidského příliš lidského: Hodnoty mravnostní nejsou odvěké a stálé; podléhají změnám lidského vývoje a osobnímu i národnostnímu vkusu a výběru; jsou dočasné a relativní, a není mezi dobrem a zlem naprostého kontrastu, není plné shody mezi tím, co se zve mravem u toho kterého národa v té které době, a tím, co zveme požadavky abstraktní mravnosti: mrav a zvyk je všude jiný, mravnost pak jest duševním jevem tak složitým, že týmž názvem lze rozuměti hotové opaky. Pudy podléhají morálním soudům, ba dají se od nich přejinačiti: křesťanům je pokorou, co by Řekové byli pocítovali za zbabělost, křesťané antickou statečnost a válečnictví obdařili atributem zlého svědomí, sám o sobě však instinkt nebývá ani dobrý ani zlý, nýbrž teprve se jím stává. Závist byla lidem starověku chvályhodnou ctností — to Nietzschevi vyplývá z jeho někdejších úvah o hellenském agonu a o Hesiodově Eridě dobré i zlé (IX 276, III 215) —, naproti tomu naděje od křesťanů tak velebená byla jim zlým a nebezpečným svodem, židé zas přímo posvětili duševní stavy hněvu, jež nám se zdají sotva býti vznešenými. Kromě klasických studií a vedle úvah náboženských, najmě protikřesťanských, těžil Nietzsche z ethnografie a biologie. Rozhlížel se po odborné literatuře a ptal se, co platí u Indiánů a primitivních národů za ctnostné, pokud to souvisí se zvykem a především se strachem, stopoval zárodky ctnosti a bázně též u zvířat a odvažil se paradoxu, že mravnost je cosi animálního. Zůstal i zde

do té míry filologem, že bedlivě stopoval souvislost pojmů mravnostních s jich označením — v pozdější předmluvě k „Zoře“ velebil filologii za „zlatnickou dovednost a znalost slov“ —, rovnice mezi „schlecht“ a „schlicht“ (af. 231) byla mu dokladem jeho aristokratického stanoviska, neboť za „špatné“ byli původně pokládáni příslušníci nízkých vrstev, kdežto „zlým“ se pocítovalo všechno nadprůměrné, odchylné, individuální. Jen prý ať se odváží lidstvo vypěstiti také ony pudy, jež jakožto „zlé“ jsou dány do klatby; na- dešla doba pokusů, a nikdo neví, co vše je v člo- věku zakleto. Vždyť velikost bývá pravidelně zprvu pokládána za zlou, protože nedovolenou. Lidstvu však nastává nový úkol, aby se „pře- učilo“, aby „přecitilo“ (af. 103) — tak mluví na- stávající „přehodnotitel“ —; aby se osvobodilo od pověry, že zlé svědomí je znakem dobré po- vahy, a že za zlé skutky nutno pykat; aby se vy- prostilo ze svých zastaralých názorů na vinu a trest; aby člověka pojímalo za tvora neodpověd- ného: Nietzsche se teď na svět dívá chladným okem experimentátora, jemuž nesejde na blahu či škodě bližních; kdežto dříve hlásal s emfází, že věda má jen potud oprávnění, pokud je v služ- bách života, byl by nyní ochoten, životy obětovati nešetrně své touze po poznání, své moralistické vivisekci. Že se jeho kritika obrací v první řadě proti soucitu, rozumí se u žáka Réeova a fran- couzských moralistů, u někdejšího přívržence a nynějšího odpůrce Schopenhauerovy filosofie sou- citu samo sebou.

Naděje, vyjádřená nadpisem i mottem — „je tolik zor, jež ještě nesvítily“ —, dodává Nietzscho-

vým, byť jen akademickým pokusům zvláštní vřelosti; je přesvědčen, že žije na úsvitě nové doby, věří v lidstvo, třeba že nikoli v křesťanské jeho ctnosti a byť neočekává zázraků od vývoje: Náboženství ve smyslu příliš lehkověrných Darwinových žáků bylo mu cizí; nespíjí se naivně optimistickým evangeliem, že by vývoj, postupující prý od opice k člověku, směřoval neustále výš; naopak, snad lze konstatovati linii klesající, rozhodně však pro lidstvo není přechodu do vyššího řádu, a člověk nikdy se nespřítí s bohem a neuplyne do věčnosti. Odvěké zákony minulosti budou nás ovládati až do našeho zániku, a bylo by sentimentální, pro naši zemskou „hvězdičku“, pro naši lidskou „odručku“ požadovati výjimečných nějakých řádů (af. 49): Zde mluví relativistický autor článku o pravdě a lži, zde mluví skeptický kritik evolucionismu — a zde hlásí se již jedna z dvou významných stránek filosofie Zarathustrovy; dvě léta po „Zoře“ koncipoval Nietzsche svůj nový a nikterak ne jednoduší symbol nadčlověka: že tento nadčlověk není pojímán vždy za vytouženou jakousi vyšší odrůdu druhu člověk, toho důkazem jest, že v Zarathustrovi jest řeč, podobně jako v Zoře, o posledním člověku, mrznoucím to, ubohém, medvědovitým tvorů, který se nevyvinul k zázračným možnostem své species a nestal se, pouhým faktem dlouhého vývoje, polobohem. Zachovává si tudíž Nietzsche opatrné, pochybovačné stanovisko též vůči vědecké, pozitivistické mytologii, věren svému nepathetickému přesvědčení, že novým základním pocitem má býti vědomí o konečné naší pomíječnosti.

V pomíječnost všech věcí bylo věřiti důslednému kritikovi náboženských představ o životě posmrtném, o odplatě na onom světě, o pekle, ať křesťanském, ať antickém. Nejmilejší Nietzscheův filosof, Epikur, má prý zásluhu, že lidstvo vyprostil z antické víry v podsvětí a vykázal mu zdravé působení pouze zde na tomto světě. V křesťanských bájích o mukách pekelných vidí Nietzsche zločinnou krutost náboženství, jež prý zatemnilo svět, zúžilo lidský intelekt, ba má na svědomí nejvíce krve a trýzní: vyšlo prý, naukou o lásce k bližnímu a o lásce syna božího, vstříc erotickým sklonům lidstva, nejhrdinnější skutky křesťanské pokory a víry jsou prý vysvětlitelné z přeměněných pudů smyslnosti, žíznicích po novém obsahu. Kdežto dříve vyzdvihoval spíše hellenistický ráz prvotní církve, teď staví křesťanské smýšlení v ostrou protivu proti starověku, pojímá je za nauku převážně židovskou a podobou stejně zlomyslnému, ale sentimentálnějšímu Heinovi, kontrastuje křesťanskou víru v demony zlé a pohanickou víru v jasné olympské bohy. Na Kristovi, ale zvláště na nejvlivnějším činiteli prvotní víry, na Šavlovi, jenž se stal Pavlem, rozbírá Nietzsche znaky židovské; třeba že (snad z odporu proti Wagnerovi a pod vlivem styku s inteligentními učiteli) vyslovuje modernímu židovstvu vysoké uznání, přece připravuje se kritikou sv. Pavla pozdější Nietzscheův antisemitismus (af. 205, 68). Jeho antichristianismus hlásí se již zcela nepokrytě k slovu, byť i uznával spiritualisující účinek křesťanské nauky. Neostýchá se, i v tom dědic Heinova vtípu, srovnáváti největšího idealistu světa s Donem Quijotem, jmenuje křesťanství

náboženstvím smrti, jemuž nemůže odpustiti, že rozsévá nenávist nejen proti nevěřícím, nýbrž i proti vlastní duši; vyvrací a travestuje slavný Pascalův výrok „le moi est toujours haïssable“ (af. 60 nn., 79, 114). Ba jde ještě dál, tak daleko, že definici boha vykládá z marnivosti lidské a dekretuje, že bůh dohrál svou úlohu v lidském dramatu.

Ba, je tak rozhodným atheistou, že by málem zakládal nějaké náboženství neznabohů či alespoň jich spolek. Žije prý asi deset až dvacet milionů lidí, kteří už nevěří v boha: zda by tedy nebylo žádoucí, aby se navzájem poznávali dle určitých znamení? Pak by mohli utvořiti mocnou jednotu, povznesenou nad růzností národů, stavů, temperamentů (af. 96)... Jistě, Nietzscheův život je tragedií poznání. Ale i v tragedii bývají okamžiky, připomínající frašku: k nim náleží chvíle, kdy Nietzsche volal toto své „in hoc signo vinces“. Ani ne tak pro jeho obsah: ale formou, pathosem blíží se — svému někdejšímu odpůrci, D. F. Straussovi, a to právě oné jeho manýře, již nejzuřivěji potíral, totiž jeho nevěreckému nadšení v plurálu. Jako kdysi jménem Wagneriánů, tak mluví teď za ony „my“, jichž jest také dle Strausse na tisíce a tisíce, a kteří by se navzájem měli poznati. V současném záznamu (XI 391) praví o svém odklonu od Wagnera, že mu jest, jako by byl prošel ústavem vodoléčebným, a užívá tak o sobě samém výrazu, jemuž se smál u autora Staré a nové víry, kde s takovým ústavem byl srovnáván Kant; a touží po mnoha a mnoha spojencích ve stejném nadšení pro svobodné duchy, jež kdysi vyznačovalo „bildungsphilistera“ Strausse.

O to však, co je nejkrásnější na Nietzschevě knize, nesdílel se na štěstí s desíti až dvaceti miliony lidí, nýbrž bylo to jeho majetkem, jeho objevem.

Jest to pokračování v rozboru věcí lidských a blízkých a nové jejich zdůraznění. Neboť, jak Nietzsche naznačuje, veliké problémy leží na ulici: tisíce lidí chodí mimo ně a nevšímají si jich, pro učence však jsou předmětem dychtivých otázek. Podivuhodná dovednost ve vědě jest opakem ekvilibristiky: kejklíč chce divákům namluviti, že kousek, ke kterému potřebuje mnoho a mnoho příprav, jest zcela samozřejmý, učenec naopak dokazuje, že zdánlivě prosté, ba nejjednodušší věci jsou nadmíru složité. A naopak, co nutno nejúporněji teprve dovozovati, jest evidentní: lidem však schází zdravý pohled na to, co jest důležité (af. 6, 253). Historie věd dává Nietzschevým požadavkům a postřehům plně za pravdu: po staletí lidé v Římě takřka klopytali přes památky starověku a nezmocnila se jich touha podívat se na ně otevřeným zvědavým zrakem, dokud nepřišlo světlo a poznání renesance; anebo: po tisíciletí divili se lidé, čím to, že děti bývají podobny rodičům, z kuriosa na vědu však tento úžas byl povýšen teprve tehdy, když vyvíjela biologie své zbystrěné metody a svůj stupňovaný smysl pro záhady. Obyčejný člověk žije prostě a přijímá věci svého života za přirozené, nutné, samozřejmé, a toho je mu též třeba pro živobytí: kdo však se na svět dívá očima méně naivníma, poznává, že vše, co nás obklopuje a čím žijeme, ať příroda či společnost či zvyky denního styku, ať pozdravování na ulici či bezvý-

znamný náš úsměv či naše pozornost při poslouchání, naše bezmyšlenkovité mluvení a naše myšlení, doprovázené vnitřní řečí, že všechny naše úkony, pohyby a city jsou změtí a spleť problémů, jsou podrobovány neustálým modifikacím, vyvíjejí se, mění se, a že nic, pranic není samozřejmé, a že všechno by mohlo býti též jinak: zkrátka, že člověk z valné části je výtvořem konvencí a legend; a je velikou zásluhou Nietzschovou, že se pokusil spřetrhat sítě, do nichž nás zamotává pohodlnost intelektu i pohodlnost smyslů, že upozorňoval na to, jak nedostupně vzdálené jest nám absolutní poznání a věc o sobě i zjevení božské proto, že jsme právě z pravidla odkázáni na prostředky svého nedochůdného rozumu a svého nedokonalého vnímání smyslového. Tak přiřazuje se Nietzsche k oněm kritikům noetiky, kteří po vzoru Bacona Verulamského rozbírají ony mátohy, bludy, předsudky, ona „idola“, jež ukvapeně zevšeobecnující idealismus, mlhavá romantika, náboženská mystika malují nám jakožto věčné pravdy a neměnné hodnoty.

Na Baconova „idola specus“ upomíná aforismus „V žaláři“ (117), jenž naše poznávání, omezené schopnostmi našich smyslů, podrobuje bodavé kritice a, opět ve smyslu stati o pravdě a lži, konstatuje, že náš zrak, náš sluch a hmat nás začarovaly do těsných obzorů, jimž nedovedeme se vymknouti, takže — parodistický překrucovatel hesel si tu pohrává s pojmem kantovským — to, co jmenujeme svým světem, jsou samé „Irrtümer an sich“. Bez tragických přízvuků popisuje se tak onen stav skeptického uvědomění, jenž jiné duše, toužící po absolutnu, hnal v náruč zoufalství a me-

lancholie; stupňuje se skepse řeckých sofistů, a tak ruku v ruce s polemikou proti Kantovým a Schopenhauerovým pokusům, kterak dojíti obecně platných hodnot, upevňuje se vědomí, že jsme věky věků odsouzeni k svému nepřesnému poznávání. Jsou však i jiné nástrahy, jimiž na nás líčí náš myšlenkový organismus, a těch se rovněž vyvarovat nemůžeme: nejen že nám nelze vnímati nad své smysly a vedle nich, ale ani se nedovedeme vyhnouti svůdným cestám, na něž nás lákají slova. Vše myšlení se děje ve slovech, ba více: často řeč je prvotnější než představy, které jí odpovídají; máme, tak vyslovuje Nietzsche svoje podezření, v daném okamžiku jen takovou myšlenku, pro niž máme též adekvátní zvuk; místo představ zdědili jsme od svých předků pouhá slova, přes tyto zkameněliny klopýtáme co krok a spíše zlomíme nohu nežli slovo (af. 257, 47). Tato ostrá kritika řeči doznala v pozdějších Nietzscheových spisech i u jeho pokračovatele Mauthnera stupňování co nejostřejšího.

Pozorovat, toť hlavní úkol Nietzscheova kriticismu: prozatím alespoň pozorovati, tedy popisovat, teprve v druhé řadě necht' prý přistoupí pokus o výklad. Nietzsche se přimlouvá za deskriptivní metodu — a genetickou leckdy i podceňuje (af. 44) — a to zase vzhledem k vnitřním, blízkým, každodenním a proto věčným jevům. Dříve dívali se na první i poslední věci člověka, jako by nebyly než odleskem vyšších pravd a měly cenu jakožto průpravy k zásvětí; tak na př. smrt byla posuzována s metafysického hlediska, jako by v posledním výdechu člověk měl shrnouti poslední svou moudrost, jako by moment umírání byl zkrat-

kou všech předchozích dní: střízlivý pozorovatel tomu okamžiku nepřikládá přílišného významu, nehledá v posledních slovech umírajícího okřídlené sentence, nýbrž obyčejné slabiky, pronášené již při matoucím se rozumu, z důvodů spíše fyziologických než duševních a poetických. Představa smrti je zahalena do řasnatého pláště pověr, metafysikové z ní zbytečně učinili otravnou mátohu, místo aby ji přidružili za hravou a pružnou bytost do reje lehkých a lehkomyšlných představ (af. 349, srv. III 364).

Podobné maximy utváří o umění, o mystice. Rozbírám, věren Réeeovu příkladu, co ještě v nejexaltovanějších vidinách křesťanských mučedníků bylo přimíšeno sobeckosti, kolik bylo marnivosti a pýchy v jejich odhodlání, než vstoupili na hranici či do mučírny. Tak jako o něco dříve (II 80) snížil velkou tragiku Othellovu a Aiantovu na pocit netrpělivosti — nedovedli čekat, jediný den jim mohl přinést smír —, tak v brzku vyloží tragiku Lohengrina z obdobného všedního motivu. Vysvětluje — analogicky k noetickému poznatku o žaláři smyslů i k Hamletově větě, že svět je vězení, — vývoj lidského pokolení, jako by běželo o trestance, jichž žalárník (bůh) je neviditelný, a z nichž jeden (Kristus) chce dokázat, že je synem neviditelného. Nalézám příliš lidské pohnutky a útrapy ještě i v duši spasitele sama, jenž prý trpěl samotou, neporozuměním i pochybnostmi o svém poslání (af. 67 a j.). Divá se přísně a ironicky na umělecká díla, jichž původci prý se bojí takového zraku nepodplatitelného, vnikajícího v jejich tajnůstkářství a praktiky. A zas a zase vrací se k věcem blízkým: k fenomenu snu; mluví

(z vlastní zkušenosti, důležité pro Zarathustru) o blahu, jež pocítujeme, zdá-li se nám o létání; věnuje svou pozornost smíchu, jež bedlivě diferencuje od úsměvu, shledává velmi bystře, že tento mimický úkon, jímž se člověk liší od zvířete, může ho ve formě ohyždného chechtotu ponížiti pod němou tvář; jakožto rozený básník a psycholog zkoumá půvab usmívání a nevyzpytatelný pohled ženského oka; zamýšlí se nad maličkostmi, jež mívají v zápětí, že dva lidé přestávají být přáteli a už si navzájem nerozumějí; stopuje účinky, jež na účastníka konversace má ta ona poznámka pochvalná, hanlivá; ptá se, čím se člověk ocitá v rozpacích; hloubá, duchaplněji než Oskar Wilde, nad určitým tónem, jímž se stává, že se nám odcizí myšlenka, ba co více, že mluvící přestává sám sobě důvěřovat, jakmile pozoruje, že vlastní hlas mu zní dutě a cize; podává příspěvky k psychologii řečnění, přednášení, předčítání; vydává si účet z dojmů, jež v něm vyvolává poslouchání hudby. I nejkritičtější posuzovatelé přiznávají Nietzschevi velkost a překvapující bohatství v této důležité věci: v psychologické analýze a ve schopnosti introspekce. Ale na lektického čtenáře působí jasnovidnost Nietzscheva pozorování tak mocně, že by svůj úžas nejraději shrnul v ona slova, jež — z důvodů docela jiných — psal o něm Wagner: „Příteli! Odkud jen máte tu zkušenost o mně!“ Čtete, čtete, a jsme jakby prohlédnutí do nejspodnějších tajů své duše.

„Zora“ je vrcholem Nietzscheva intelektualismu. Odtud dále stejným směrem nebylo lze se ubírat, neměli-li se myslitel dostatí do zkostratělého rozumářství, k němuž ostatně jednostrannou chválou

osvícenství činí náběhy. Ale přece již četba této knihy by přesvědčila, jak pružný je Nietzscheův duch a jak je schopen vývoje. Toť, co činí právě tuto sbírku požitkem pro každého, kdo i v literatuře hledá dobrodružství ducha, nevěří v nic dogmatického a strnulého, a sám pojímá filosofování za experiment. Odvážné Nietzscheovy vývody jako by samy věděly o své jen relativní a dočasné ceně; máme neustále pocit, že tu není konec, nýbrž začátek dráhy; to není moudrost poslední, nýbrž jsou to popudy, jež by stály za zkoušku, by se podle nich na čas cítilo a žilo, jsou to samé pouhé nabádavé náběhy, pobídky, pokusy, a za těmito slovy, pod těmito slovy skrývá se nový svět — kdežto u jiných filosofů míváme leckdy pocit, jako by volný výhled do nekonečně pestrých možností života chtěli zabeždit svými dřevěnými theorematy, do nichž lomozně zatloukají hřeby svých kritických soudů. Nietzscheův svět je skutečně jakoby přechodem a průchodem, po němž má vzejítí cosi nového. Nechce vychovávat přívrženců, hrozí se, že by založil školu, varuje před lehkověrností a vyzývá sám k odporu a námitkám. Je tolik zor, které nesvítily posud! a Nietzsche nenabízí zoru svou za samospasitelnou víru. Je proti křesťanství a víře — je Antikrist; je mimo dobro a zlo — je přehodnotitel; je proti víře v genialitu — je Antiwagner. Ba jeho negace je prozatím silnější než jeho klad a — dodejme hned — Nietzsche, jako Ibsen, jako Strindberg, je v záporu vůbec silnější nežli ve své filosofii pozitivní.

Připadá si odvážným a dobrodružným plavcem do neznámých krajín, připadá si, jak praví v závěrečné sentenci, „vzduchoplavcem ducha“ a teskně

se ptá, kam povede ho další pout: „Řekne se snad jednou o nás, že také my, plující na západ, doufali jsme dosíci břehů indických, že však bylo naším údělem, ztroskotat se na nekonečnosti? Anebo, bratři moji? Anebo? —“ Tímto mnohoslibným, eliptickým závěrem propouští čtenáře, tak jako jindy dal na konec aforismu neurčité slůvko „snad“ a jakož vůbec miloval nápovědi, nedopověděné myšlenky, jich zkratky a náhrady. S pýchou píše v retrospektivní části své autobiografie, že prý „Zora“ jest jediná kniha, končící se slovem „anebo“. Do slova a do písmene má snad pravdu. Ale tímže slůvkem končí jiný básník ne-li celé dílo, alespoň hlavní jeho úlohu a myšlenku, Björnson totiž, jenž s touto slabikou na rtech dává, ke konci prvé části dramatu „Nad naši sílu“, umíratí faráři Sangovi. Sang, vida svou manželku, kterou měl za záchráněnu zázrakem, klesat, sám umírá se slovem „Anebo —“. Mimo stojící se ptají, co tím as mínil. Mínil bezpochyby: „anebo není snad boha?“ A co mínil Nietzsche? O bohu nepochyboval, t. j. nepochyboval, že ho není. Kdežto optimista Björnson vkládá svému hrdinovi do úst bolestnou tuchu o neexistenci boha, Nietzsche, tento optimista, hluboko trpící poznáním a životem a probíjející se pesimismem, naznačuje víru: „Anebo dostane se nám blaženého osudu, že dostihneme zaslíbené země? že neztroskotáme? Kynou nám břehy nových pevnin?“ Jako by již volaly jiné ideály nežli osvícenské. Odpovědí na Nietzschovo „Anebo?“ jsou „Radostná věda“ a „Zarathustra“.

Literatura. *Nietzschových spisů* svazek II., III., IV., XI. (tento v 2. vydání, 1901). — O článku „Pravda a lež v mimomorálním smyslu“ (a o Nietzschově iluzionismu vůbec): Ch. *Andler* v *Revue de métaphysique* 17, 1909, 52. — O vztazích k pragmatismu — letmo jsem na ně poukázal se vztahem na humanistu C. S. Schillera (viz *Nár. Listy* z 11. dubna 1911) —: R. *Berthelot*, *Un romantisme utilitaire (Le pragmatisme chez Nietzsche et chez Poincaré)*, 1911; proti jeho přehnaným tvrzením W. *Eggenschwyler* v *Archiv f. Gesch. d. Philos.* 26, 1912, 35; *Berthelotovu* these šťastně rozvádí R. *Müller-Freienfels* (*Arch. f. Gesch. d. Philos.* 26, 1913, 339. — H. *Vaihinger* ve *Philosophie des Als-Ob* (1911, p. 771—790) podobně o N-ově „*Lehre vom bewusst gewollten Schein*“ (s poukazem na F. A. *Langeho*). — O poměru k Rééovi (s jinými citáty): R. M. *Meyer*, p. 295 nn. — O schopnostech „vidět problémy“: R. *Richter*, na konci knihy. — O měnicím se názoru na sen: Lou *Andreas-Salomé*, p. 239 nn. a J. *Zeitler*, p. 138 nn. a 164. — O smyslu krajinářském: E. *Eckertz*. — Vztahy k jiným aforistikům (*Lichtenberg*): R. *Saitschik* (*Deutsche Skeptiker* 1906). Souvislost s descendenční teorií: A. *Tille*, *Von Darwin bis Nietzsche* (1895). Claire *Richter*, *N. et les théories biologiques contemporaines* (1911). O fylogenetické fantasii v „*Lidském příliš lidském*“: F. *Krejčí* i L. *Borský*.

ČTVRTÁ PŘEDNÁŠKA.

Nietzschova mystika.

Ze všech Nietzschových spisů hodí se „*Radostná věda*“, sbírka aforismů z r. 1882, snad nejlépe za úvod do zvláštního jeho, proměnlivého, dramatického, mnohostrunného myšlení. Je to prosaické dílo s příměsky básnickými; bezprostředně vychází ze zřiravé skepse a uvádí k blaženému kladu; stojí na rozhraní mezi duchaplnými aforismy a velkým, ryzím uměním. Není to ovšem ani nejprůhlednější ani nejjednotnější kniha. Nemá polemické svěžesti prvního dílu „Lidského příliš lidského“, nemá rozhodného a soustavného kriticismu „Zory“, nemá zaokrouhlené podoby „Poutníka a jeho stínu“. Není tu epigramatické říznosti ani hravého vtípu, kterýmžto vlastností holdoval spisovatel Nietzsche pod vlivem Réeevým a po prvním seznání francouzského espritu, stále více po té se od nich oprošťuje se vzrůstajícím pocitem své osamělosti: vždyť stanovil i kontrast mezi duchem samotářským a duchaplným, konstatoval se zadostiučiněním, že se logickému duchu starých Hellenů nedostávalo espritu. Ne snad, že by v Radostné vědě chybělo smělé pohrávání

s pojmy a slovy anebo záliba pro odvážná paradoxa: ale styl není tu vyhrocen do posledního ostří, aforismy nehemží se antithesami a pointami, neboť tato kniha, přes svůj název, jest hluboce vážná a dokonale zralá obsahem i formou, jsouc psána krásnou mluvou těžkého zrna, ne v krátkých větích, než v dobře stavěných a správně vyměřených periodách s pádnými akcenty a posvátnou takřka velebou v přednesu povlovném a místy patheticém. Zde srovnání mezi životem a ženou jest bez zlomyslné škádlivosti, jakou se jinde vyznačují srovnání mezi pravdou a ženou; zde po prvé se vyskytuje nejen Zarathustrovo jméno, nýbrž i jeho symboly, příběhy, obraty o hadu a orlu, o rodném jezeru, o sedmé samotě atd.; zde soucítění s přírodou stupňuje se dynamicky v tuchu jakéhosi přelévání se duše lidské do jevu přírodního, na př. v nádherném popisu bílých a zelených mořských vln, vrhajících se střelhibitě na břeh a ponenáhlu zas nazpět tažených v oceán (af. 310); zde jest aforismus (16) „přes lávku“, podávající tragedii přátelství, která hloub ještě než jednotlivými popisovanými momenty působí teskným svým, jakoby slzami přerývaným přednesem; zde příklady jsou brány z oblasti nejvznešenějších pomyslů, z kosmu, od hvězd, sluncí a věčnosti; zde v oddílu o posvátném lednu blíží se Nietzsche tónu svých hymnů a extasí. U myslitele, jehož forma i obsah si odpovídají, jest samozřejmo, že změna tónu jest výrazem změněného nazírání. Byla-li „Zora“ plna popudů a nedopověděných, eliptických vět, vyznívala-li tam nepřetržitá řada otazníků zase otázkou, byla-li to sbírka úmyslně nedomyšlených

nápadů, po niž nutně následuje cos významného a definitivnějšího, jest naproti tomu „Radostná věda“ klidnější, kladnější, dává tušiti, že se za ní a pod ní skrývá něco velkého, nevysloveného. Ani tato kniha neříká posledního slova, zatajuje něco z toho, co autor sám ví či tuší: a to jí dodává kouzla tajemství a polotónů. „Richard Wagner v Bayreuthu“ byl ukázkou vynuceného nadšení, dokladem výrazu pro city již překonané, zastaralé: „Radostná věda“, právě naopak, jest knihou rodících se nadějí, knihou znovu zrozené víry, mladosti, jest posvěcena vědomím o významu, ba o věčné platnosti nových poznatků a objevů. Kdo by začal studium Nietzscheho „Lidským příliš lidským“ či „Zorou“, poznal by skeptického překonavatele; ze „Zrození tragédie“ a „Nečasových úvah“ pravý Nietzsche se zjevuje jen čtenářům hloub již zasvěceným do jeho filosofie: ale z „Radostné vědy“ mluví zřejmou mluvou dvojí jeho nadání, jak ničitelské, tak tvůrčí. Z předchozích sbírek lze poznati jeden směr a jednu složku jeho myšlení: ale „Radostná věda“ ukazuje myslitele v době přechodu a přerodu: a to ne snad po dokonaném již odbočení od dráhy dosavadní; a nesvědčí také o nerozhodném kolísání Heraklea na rozcestí: nýbrž obojí, věrnost k dosavadním ideálům a spolu objev nových cílů, tedy důslednost ve snažení starším a již láska k novým hodnotám, toť, co „Radostné vědě“ zajišťuje svérázné místo v pestré řadě přerouzujících se spisů.

Je tu leccos prosloveno zcela v duchu racionalistickém či pozitivistickém, je tu stupňováno přesvědčení o relativnosti jevů a pravd, takže leckomu

právě toto dílo mohlo by se zdáti vyvrcholením onoho směru, pro nějž Nietzsche sám vynalézá svůdný název „perspektivismu“ (af. 294): a přece jest kniha ta již prosáklá myšlením, jehož nelze nazvati jinak než mystickým. Je tu stále ještě, a snad rozhodněji nežli dříve, vysoká úcta vzdávána hodnotám vědeckým, je tu znova oceňována filologie a zcela nově — protože již ve službě nového poznání — velebena „fysika“, jsou chváleni theoretičtí mužové, kterým nebylo nakloněno Nietzscheho mládí, jako Sokrates a Aristoteles, mluví se o mužném ovzduší, do kterého na rozdíl od uměleckého tvoření ponořena jest činnost vědecká: ale nicméně „Radostná věda“ — opět: přes svůj název — jest výtvorem umělce, který teď, bez ironie, s hrdostí, nadpisuje aforismus (59) „Wir Künstler!“ a líčí takřka s přímým poukazem na sebe, jak se skeptik přerouzuje v básníka, a jaké jsou znaky jeho vlastní tvorby.

Co znamená tedy formulka radostné vědy, když radost se snáší s vážností a věda se nahrazuje uměním? Především nutno říci, čím není. „Fröhlich“ nemá pro Nietzscheho nic společného s prostoduchým a šosáckým veselím, nesouvisí s onou harmonickou „Heiterkeit“, proti níž se ve svém pesimismu tak rozhorleně obracel při rozboru povahy hellenské. „Radost“ znamená v Nietzscheho smyslu: Čím větší rozkoš poznávání, tím vyvinutější schopnost, jím trpěti; vědění budiž spojeno s nebezpečenstvím a dobrodružstvím ducha, přesvědčení s pochybnostmi, tedy radost s utrpením takovým, jaké se dostavuje po příliš nelítostné analýze, po příliš bystrém pohledu, po každém ničení předsudků a odhalení tajemného obrazu saïdského.

Radost a bol podmiňují se navzájem, jak to v nádherných pasážích formuluje právě „Radostná věda“, radost není stvořena pro okamžik, než pro nekonečnost a věčnost, jak brzy po té vyjádří to druhá taneční píseň Zarathustrova. A také „věda“ má význam nietzschovský. Abstrahuje se tudíž od upřílišeného odbornictví a od každé pavědy, byť i byla chráněna státem a církví; od každé nauky, jež se stává povoláním, zajišťujíc životní existenci; od každé pedantské tradice, vtlučené do hlav za účelem zkoušek a úřadu: Nietzsche míní svou vědou poznání, které se stalo vášní; zvědavost, která uezná ohledů: horkou faustovskou touhu; ostří pitevního nože, zařezávajícího se do vlastního masa. Posmívá se (af. 327) učenímu způsobu, jenž všechno bere co nejvážněji, t. j. co nejtěžkopádněji; jeho snaha jest, spojití hloubku a jas a lehkost. Vzory, jako v ledačems, i tu měl za Rýnem. Němci podivují se románským, zvl. italským učencům, že dovedou učenost pojití s půvabem a býti badateli a vedle toho básníky; na druhé straně je takřka nemyslitelno, by románský filosof psal těžce jako Kant, chaoticky jako Hamann. Nietzsche smál se svým krajanům pro jich svědomitou učenost a kořil se středověkým rytířům jižní Francie, troubadourům, kteří spojovali statečnost, rozmar a umění, označujíce svoje básnická pravidla slovem „gai saber“, jež se Nietzschevi stalo příkladným: provençalský podtitul jeho knihy zní „la gaya scienza“. Moderní francouzský romanopisec Stendhal byl to prý, jenž svým výrokem o pravé filosofii („celle de tourner tout au gai“) způsobil, že Nietzsche svou pružnou, hravou, taneční grácií kontrastoval

s německým domácíým způsobem „de tourner tout au nébuleux“. Z románských zdrojů měl tedy Nietzsche popud k sugestivnímu titulu sbírky, jím už vzdávaje hold duchu neněmeckému a protiněmeckému.

V dnešní podobě obsahuje „Radostná věda“ pět knih: prvé tři bez názvu, poslední dvě se zvláštním titulem („Sanctus Januarius“ a „Wir Furchtlosen“). „Svatým Januáriem“ vzdával Nietzsche hluboký dík za nádhernou pohodu počasí a duše, již ho obdařil leden r. 1882 v Kolumbově městě Janovu. Dvojznačně zpíval v básni o něco mladší, že do nových moří vyplouvá jeho janovská loď, a z hloubi vděčně vzpomínající myslí velebil v krásném mottu („Der du mit dem Flammenspeere meiner Seele Eis zerteilt...“) „zázraky“ svého nejkrásnějšího ledna. Pátá kniha, „My nebojácní“, zmužilá to zповěď duše vyhojené ze zbožnosti (a z části též již z mystiky), byla přidána teprve o čtyři léta později k novému vydání, jehož předmluva vykládá celé dílo za reakci proti předcházejícímu období skepse. Krom toho obohatil Nietzsche nové vydání o písně závěrečného oddílu. Již prvé edici předeslal verše, totiž 63 stručné průpovídky, rýmovanou to předeheru, nazvanou po goethovsku (a asi s ohledem na komponistu Gasta) „Žert, hra i pomsta“, jež pojednává lehkým, až hrubým způsobem o pesimismu, čtenářích, autorově vývoji a v několika pádných sentencích podává jeho zhuštěnou charakteristiku s oblíbenými obrazy o stoupaní do hor, o letu ptáků, o plamenech, o hvězdách. Básnickým dodatkem druhého vydání jsou „Písně prince Vogelfrei“, o kterých sám říká v epilogu, že znějí poněkud drsně,

ale že mají určitou a novou melodii; vznikly z větší části až po dohotovení „Radostné vědy“, v létě 1882 na cestě do Sicílie — vírné trocheje, apostrofující vítr mistral, byly psány dvě léta po té na Riviere — a vynikají především svými rytmickými kvalitami a svou laškovou hlubokomyslností, paradoxním přebásňováním známých motivů a parodistickými i melancholickými parafraзами básníka poslání.

Za motto celé knihy zvolil Nietzsche původně větu milovaného svého Emersona: „Básníkovi a mudrci jsou všechny věci spřízněny a posvěceny, všechny zkušenosti prospěšny, všechny dni svaté, všichni lidé božští.“ Básníkovi a mudrci: Nietzsche cítil se obojím, a jest naším úkolem popsati, kterak z nadkritického nadšence vědeckého pomenáhu se stával umělec. Na jednu z těchto cest, jež vedly nazpět k básnictví, bylo již upozorněno, totiž na nově vznikající umění krajinářské, oproštující se od jednostranné úcty k požitkům hudebním. Ale i jinak právě svou bodavou analysou básnických děl a německého klasicismu docházel k předtuchám jakéhosi nového umění, jež by si volilo náměty filosofičtější, hlubší, méně individuální, méně opotřebované, a jest příznačno stopovati, jaká to themata tanou na mysli nastávajícímu autorovi polonáboženských hymnů a reflexí. Běželo by mu o to, znázornit osud celých národů či vývoj veškerá lidstva a jeho poměr k abstraktnímu pomyslu lásky všelidské; doporučuje velký námět, snad poněkud byronovsky zbarvený, íčiti nudu boha samotného, nebo thema sociálně psychologické, kterak prvých křesťanů věřících ve věčný život zmocňuje se hrůza při pohledu na umírajícího

druha; proti běžným konfliktům erotickým vyzdvihuje lákavější úlohy básnické noetiky, proti donu Juanovi románových lásek vychvaluje typus dona Juana poznání („Zora“, af. 72, 76, 327 a j., srv. též XIII 44, 103). Takovéto a jiné motivy obracejí na se jeho pozornost a jakoby jeho vlastní produkci již odváděly od pouhé činnosti kritické k básnické. Zdá se, že tohoto „dona Juana poznání“ již omrzela jeho kráska filosofická, nabažil se jejího suchého nadšení a „sirenního zpěvu“ moudrosti; apostrofuje své spolutrpitele, lidi rozumné a učené, že byli, jako on, blázny utopických rájů, nazvaných hrdými slovy: spravedlivost, umírněnost; tak jako nedávno dával s bohem své víře v geniálnost, protože prý bytosti tak nadané, jaké si představoval, vůbec neexistují, tak nyní poznává v črtách, nepojatých do definitivního spracování „Zory“: „Myslím, že si představuji radost moudrosti příliš vznešenou... Bývám okouzlen vším, co vábí oním směrem — nejspíše proto, že jsem velmi náruživý“ (XI, af. 606 n.). Bezprostředně po té, v „Radostné vědě“, i před svými čtenáři dává odehráti se přechodu od radosti poznávání k radosti tvoření, a to přechodu ne násilnému, nýbrž z vnitřních důvodů. Již onen noetický názor, jenž redukoval svět v souhrn lidských počitků a preludů, již ilusionismus, zahájený článkem o pravdě a lži ve smyslu mimomorálním, obsahoval zárodky umělecké tvořivosti, a proto „Radostná věda“ může logicky navazovati na ono tak významné východisko. Svět nadsmyslňný je nám nedostupný; budíž; zabývejme se předměty svého života, svých myšlenek, nejen jakožto tvorové poznávající: nýbrž milujme je oddaně a vášnivě

a umělecky. Jak se nám věci jeví, ne jaké ve skutečnosti jsou, je pro nás důležité; jak se věci jmenují, na tom záleží nesmírně mnoho („Radostná věda“, af. 58): ale právě ta jména, ty hodnoty, ty pravděpodobnosti, domněnky, analogie jsou výtvorem naším! Nám svěřen úkol, pojmenovávat a tudíž tvořit! Buďme tvůrci zde na zemi, nestarejme se o skutečnost, která snad leží za jevy! Skutečnost je pouhý pomysl. Odtrhněte, vy realisté, vy střízliví lidé, své fantasma od svých vjemů: ba, kdybyste to dovedli, kdybyste mohli zapomenout na svůj původ, na své lidství, na svou vrozenou tvořivost! Ve všem našem poznávání je nezatajitelný kus nás samotných, ve zdánlivou objektivnost našich soudů přimísilo se celé naše já se všemi vášněmi a temperamenty. Stačí cítit, ať lásku či nenávisť, ihned se nám pevná půda ztrácí pod nohama, ihned se stáváme umělci, „my náměsíčníci dne, my, lákáni lunou a bohem, my hrobově tiší neúnavní poutníci“ (srv. af. 57, 59). Nietzscheho zmocňuje se nová touha po jakýchsi vidinách či alespoň po tušení nějakých vidin, a jest to asi on sám, jež popisuje (af. 79) jakožto básníka, působícího svými nedokonalostmi silněji než svým hotovým dílem, majícího jakousi předchut více a nikdy visi samotnu: „nesmírná chtivost po visi zbyla mu v duši, a odtud pochází jeho stejně ohromující výmluvnost, chtění a lačnění.“ Srovnává svůj vývoj s tragedií a sebe s jejím básníkem (af. 153); zadrhl prý uzel morálního konfliktu tak těsně, že rozvázat jej může leda nějaký bůh, ale teď ve čtvrtém dějství zprovodil se světa všechny bohy: co bude tedy s aktem pátým? či zvrhne se tragedie ve frašku? Tak prostřed cesty

uvažuje Nietzsche o své budoucnosti, očekává, že se blíží rozhodnutí, ale mylně se domnívá, že sám je strůjcem svého osudu a že má nitky svého vývoje ve svých rukou: podceňuje podvědomí či alespoň neujasněné síly, které ho kdysi odehnaly od umění a nyní ho vháněly do náručí mysticismu. Slovo o bozích sprovedených se světa zní snad velikášsky a odpovídá spíše úmyslu budoucího autora „Soumraku bůžků“ či „Antikrista“ nežli skutečnému vědomí autora „Radostné vědy“: ale má pro Nietzscheův pocit význam nepodcenitelný. Neboť tento neznaboh býval kdysi zbožný, a latentní zbožnost v něm trvala. Boj se starým bohem nebyl mu básnickou frází, nýbrž životním posláním. Proto, výčitkami trýzněn a sužován velikým svým úkolem, připadá si jakoby po nesmírném, světodějném skutku a pokládá se za skutečného vraha božího. Zvolání, které se z „Radostné vědy“ přesunulo do „Zarathustry“, „bůh je mrtev!“, není tak radostné a vítězné, jak na prvé poslechnutí by se zdálo. Bůh je mrtev: ale nutno bojovati s jeho stíny, jež snad ještě po tisíciletí budou vrhány na svět. Bůh je mrtev: ale, jak se líčí ve vzrušené partii o člověku šíleném, bůh se mstí na svých vrazilích (af. 108, 125).

Ve čtvrtém aktu, kdy bohové jsou usmrceni, nevěděl tedy Nietzsche, kterak jeho tragedie dopadne: ale věděl, že jenom tím se mistr projeví mistrem, dovede-li naléztí konec — ať už konec melodie (tím míří na nekonečnou melodii Wagnerovu) či konec myšlenky nebo dramatu. Třeba že vzdychá, že suchými slovy se zabijí nádherný pocit a pestrá myšlenka, ví přece, že nutno vše vyjádřit až do poslední litery; třeba že

někdy stojí bezradně, očekáváje věci a rozhodnutí příštích, odpovídá jinde hrdě, ba jásavě, na otázku, čeho hledá: já již nehledám, já pro sebe chci stvořiti své vlastní slunce — a přiznává se s pýchou, že ho život nezklamal; rok od roku prý je život bohatší, lákavější, tajemnější, a to od onoho dne, kdy ho překvapila veliká osvobozující myšlenka, že život není povinností, osudem, podvodem, nýbrž že smí být experimentem poznávajícího (af. 281, 298, 320, 324). Vměstnává na konci třetí knihy lidský osud do několika otázek a odpovědí: Co činí heroickým? Jíti vstříc svému nejvyššímu utrpení a spolu své nejvyšší naději. — Več věříš? V to, že závaží všech věcí musí byti znovu určena. — Co dí tvé svědomí? Staň se, jimž jsi. — Kde jsou tvá největší nebezpečenství? V soucitu. — Co miluješ na jiných? Svě naděje. — Koho zveš špatným? Toho, kdo stále chce zahanbovat. — Co je ti nejlidštější? Někomu uspořiti stud. — Co je pečeti dosažené svobody? Nestydět se už ani sám před sebou.

Pokouší se popsati své nové a hluboké blaho, jež ho ovládá pod dojmem nového a hlubokého poznání. Miluje život. I Řekové i Sokrates byli prý pesimisty a mají být překonáni. Chce stále více věřiti, že krásné je pouze to, co je nutné, že co je nutné, jest též krásné. „Amor fati“, láska k nevyhnutelnosti, toť nyní jeho heslem. Chce se státi člověkem, který říká pouze „ano“ celému životu s celým jeho bolem (af. 276). Z negace a kritiky, z pochyb a úzkostí vyvěrá tak pojednou silný, skoro nadživotní klad, ze změti vyplývá jas, čili, jak se praví v „Zarathustrovi“, z chaosu rod se tančící hvězda, neboť: buďsi to cokoli, ať ne-

patrná maličkost, ať sen, ať smrt milované osoby, je to všechno stejně důležité, je to vše plno hlubokého smyslu, je to vše dobré a užitečné pro nás (af. 277). Končila-li se „Zora“ odvážnou otázkou, kam spějeme, je-li i „Radostná věda“ místy plna pochyb o výsledku posledního aktu, ví Nietzsche přece s neomylnou jistotou, že kamkoli přijde, všude bude volno kolem něho a sluneční světlo (af. 294). Ovládá svou bolest jak věrného psa, obklopuje se ve své obrazivosti fantastickými domácími zvířaty, halí se v nachovou melancholii člověka blaženého, volá — se zcela jiným přízvukem než ve skeptických skizách k „Zoře“ — opětované „Was liegt an mir!“, pokládá se za blaženého mučedníka svého příliš velkého díla, zpíjí se pomýšlením, že v sobě obsahuje historii celého lidstva, objevuje tak nové štěstí všeobslhlé humanity a žije jakoby tisícero existencí.

Odkud tento překypující pocit blaha? U normálně se vyvíjejícího lyrika hádali bychom na silnou zkušenost životní: na opojení láskou, na objev nové země. U samotáře Nietzscheho však vnější události jsou nicotné proti dobrodružství myšlenek. A ryze vnitřnímu, ba takřka nesdělitelnému otřesu děkoval za svoje štěstí, netušeně stupňované. V předposledním aforismu „Sv. Januaria“ jest rozřešení záhady. Ve formě hypotetické, v podobě nasmělé otázky předkládá tam Nietzsche svoje nové učení: učení o věčném návratu všech věcí; učení, jemuž se dříve smával, kdykoli se setkal s jeho obdoby ve filosofii pythagorejské či jinde. Kdyby ti v noci — tak formuluje Nietzsche — nějaký démon pošeptal,

že tento tvůj život bude se nutně nekonečněkrát opakovati, kdyby se každý tvůj vzdech a každá tvoje slast, vše největší a vše nicotné, v naprosto stejném sledu mělo znovu a bezpočtukrát odehrávati: co bys cítil po takovém odhalení? byl bys zdrcen? či přál bys si takového věčného návratu? Nietzsche sám si ho přeje; horoucně po něm touží. Je to desideratum jeho optimismu a jeho boje proti metatysice, je to posvěcení jeho životního pocitu. Čím nahraditi víru v nadsmyslný život, v zásvětlí, čím nahradit „mrtvého boha“? čím způsobit, aby pomíjející náš vezdejší život byl nicméně pocíťován za cosi velkého, důležitého, odpovědného? čím zjednati jepicovitému lidskému tvoru věčnost? Z přemíry lásky k životu vezdejšímu zvrátilo se Nietzschemu rozumářství v mystiku: co prožíváme zde na zemi v tomto okamžiku, není odrazem vyšší nějaké skryté pravdy, nemá ničeho společného s bohem ani s ďáblem: ale bude to zde zase; vývoj se děje v nekonečných kruzích. Píši tuto myšlenku a budu ji psáti bezpočtukrát ještě; Nietzsche se díval na japonský záliv a bude se naň dívat zas a zas; cítim tento bol, zpíjím se touto slastí dnes, a dálo se tak nekonečněkrát přede dnešním dnem a dít se bude po něm. Lidstvo se svým Alexandrem, se svými zločinci a idioty stále znovu od vesmíru bude vytvářeno: Je dokladem velkého heroismu, že právě myslitel, tak hluboce trpící jako Nietzsche, měl odvahu volat v nových a nových variacích: „war das das Leben? Wohlan! noch einmahl“, že se nelekal pomyšlení na to, že jeho bolesti fysické, jeho strádání duševní, jeho osamocení jsou určeny, jsou odsouzeny k této pozemské věčnosti.

Takřka na den lze určití datum, kdy se zrodilo mystické učení, kdy Nietzsche připadl na myšlenku, či správněji, kdy byl přepaden myšlenkou: to vše již tu právě tak bylo; to vše se bude znovu díti. Sám zdůrazňuje, že chvíle, v níž mu toto poznání vzešlo, mihla se mu blesku-rychle myslí. „Nesmrtelný jest okamžik, v němž jsem zplodil návrat“; „kdyby jen jediný okamžik světa se navrátil — pravil blesk —, nutněby se navrátily všechny“ (XII 370 n., XIV 284). Onen okamžik jest udán s podivuhodnou přesností v Nietzschevě autobiografii (XV 85): „Koncepce věčného návratu .. spadá do srpna roku 1881: jest vržena na list papíru s podpisem: ‚6000 stop nad člověkem i časem‘. Šel jsem onoho dne lesy podél jezera silvaplanského (u Sils Maria); u mohutného balvanu, pyramidovitě se věžícího, nedaleko Surlei, jsem se zastavil. Tu přišla mi ona myšlenka.“ Dopisem Petru Gastovi z 3. září 1883 je zajištěna existence onoho listu, na němž prý stálo: „počátkem srpna 1881 v Sils Maria, 6000 stop nad mořem a mnohem výše nad všemi věcmi lidskými“; nemenší dokumentární cenu má tudíž dopis, rovněž Gastovi poslaný, současný s prvou koncepcí věčného návratu, z 14. srpna 1881, kde se čte toto tragicky dojímavé přiznání: „Nuže, můj milý dobrý příteli! Srpnové slunce je nad námi! rok nám uběhne, tichne vše a směřuje se na horách i v lesích. Na mém obzoru vzešly myšlenky, jakých jsem ještě neviděl, — o tom nic neprozradím, nýbrž sám sebe uchovám v neochvějném klidu. Budu as musit žítí ještě *několik* let! Ach, příteli, leckdy mi hlavou proběhne tušení, že žiji vlastně nadmíru nebezpečný život, neb ná-

ležím k oněm strojům, které mohou *prasknout!* Intensity mého citu mi plodí hrůzu i smích – již několikrát jsem nemohl opustit pokoje, a to z toho směšného důvodu, že moje oči byly zaníceny – čím? Pokaždé den před tím jsem na svých potulkách přílišně plakával, a to ne snad slzy sentimentální, nýbrž slzy jásavé; při čemž jsem zpíval a mluvil nesmysl, naplněn poznáním nového pohledu, jímž jsem předstihl veškery lidi.“

Důvodů tohoto nového poznání bylo od různých badatelů udáváno mnoho a mnoho. Jsou, kdož stopují začátky učení o věčném návratu do zadu dle dřívějších Nietzscheových spisů, jiní je odvozují z nauky o vývoji a z ducha tehdejší filosofie, jiní uvádějí na přetřes Nietzscheovy pokusy o mathematicko-fyzikální výklad jeho nové theorie a v nich hledají původ jeho učení. Ale jisto jest, že tyto pokusy o vědecký výklad nastoupily teprve ex post, že jimi si Nietzsche chtěl ozřejmiti, dokázatí cosi, co mu bylo intuitivně vzešlo. Jisto zdá se býti, že jeho učení o věčném návratu nemá s vědou a filosofií nic společného: nýbrž je to článek, postulát náhle se zrodilší Nietzscheovy víry, neodůvodněné nijak jinak nežli psychologickými zákony jeho mysli a zvlášt jeho vzpomínání; neb s jistou pravděpodobností lze míti za to, že jeho tvrzení, podobně jako některá jiná učení o anamnesi, o stěhování duší atd., vzniklo ze vzpomínkového klamu, jenž mívá v zápětí, že přítomnost právě prožívanou mylně vykládáme za vzpomínku na stav, kdysi již prožitý. Od Nietzscheova kriticismu vede nejedna cesta k novému jeho uměleckému stadiu. Tento článek však, toto dogma o věčném návratu připravováno nebylo: dravě,

nečekaně, jako blesk nebo jako kočka vpadla mystická pověra do jeho duše, a tragická ironie tomu chtěla, že skeptický relativista, jenž pojednou našel absolutní hodnotu, pokládal ji za zcela originální svůj výmysl, za cosi nebývalého, nedotknutelného, co spasí svět, a před nímž nutno pobožně se sklonit. Nebyli bychom prošli zocelující lázní Nietzschevy bezohledné kritiky, nebyli bychom žáky jeho radostné vědy, kdybychom se znali k jakémukoli kompromisu a kdybychom, odmítnouce pokusy o zdůvodnění vědecké, nespokojili se soudem, že tu běží o nedokazatelnou víru, a že tu do jasného chladného světa se vplížila mlha romantiky a nesnášlivost pobožňůstkářství.

Ale uvědomíme-li si, že tu běží o cosi iracionálního, o predilekci a o náboženství, a že není nutno ani možno vyvracet víru, přesvědčíme-li se, že se na nás nežádá, bychom sdíleli se o tuto Nietzscheovu mythologii, tak jako žádný básník na nás přece nemůže chtít, bychom milovali objekty jeho lásky, staneme se sami tolerantními. A přehlédneme-li, co znamenala báj o věčném návratu stejných věcí pro Nietzscheův celkový vývoj, pak ani si nemůžeme přát, aby jí nebylo bývalo. Neboť ona z Nietzscheho učinila teprve velkého onoho básníka, jehož velebě a jehož mohutnému dechu se podivujeme: a zde snad nejzřejměji dělá se cesta úvahy filosofické a literární. Se svého literárně psychologického stanoviska konstatujeme, že v „Radostné vědě“ a zvláště v její čtvrté knize, ve „Svatém Januáriovi“, povznesla se Nietzscheova poesie výše než kdy před tím, tak jako brzy poté v třetí knize „Zarathustry“, jež jest věnována výkladu o věčném návratu, dostoupí vůbec vrchol-

ného svého bodu. Jsouce pamětlivi, jaká bolestná slast prýštila pro Nietzscheho z jeho nového objevu, chápeme, co znamenala mu jeho odevzdanost ve vůli vesmíru, vyjádřená slovy „amor fati“, chápeme, co dodávalo peruti jeho myšlenkám, chápeme, proč mluvil o svém osudu sub specie nekonečnosti a proč mohl singulární svoji životní zkušenost, totiž přátelství s Richardem Wagnerem, symbolisovati, typisovati, zvčňniti tímto aforismem, v němž umlká vášeň, tichne lidskost, a z něhož mluví spříznění hvězd:

„Byli jsme přáteli a odcizili jsme se. Ale je dobře tak a nechceme toho zatajovat a zatemňovat, jako bychom měli, proč se za to stydět. Jsme dva koráby, z nichž každý má svůj cíl a svoji dráhu; můžeme si sice skřížiti cestu a slavnost spolu slavit, jak jsme činivali — a pak ležely obě ty dobré lodi ve stejném přístavu a ve stejném slunci, že se takměř zdálo, jako by byly už u cíle a jako by byly měly společný cíl. Ale pak nás všemocná síla našeho úkolu opět rozehнала do rozličných moří a slunečních pásů, a snad se nikdy nespatriíme — snad také spatříme se zas, ale nepoznáme se navzájem: různost moří a sluncí nás změnila! Že nám bylo se odcizit, to velel zákon *nad* námi: právě tím druh druhu máme se státi ctihodnějším! Právě tím má myšlenka na naše tehdejší přátelství státi se posvátnější! Je pravděpodobně obrovská neviditelná křivka a dráha hvězdná, v níž naše tak různíci se pouti a cíle jsou *obsaženy* v podobě malých úseček — povznesme se k této myšlence! Ale náš život je příliš krátký a náš zrak příliš slabý, abychom mohli být více než přáteli ve smyslu oné vznešené mož-

nosti. A tak chceme ve své hvězdné přátelství věřit, i kdyby nám bylo souzeno, být pozemskými nepřáteli!“

„*Tak mluvil Zarathustra*“ jest přímým pokračováním „Radostné vědy“, která vede až na samý práh stěžejního Nietzscheho díla básnického. Radostná věda je knihou budoucnosti a tajných očekávání „k moři svých nejvyšších nadějí“ měla, dle motto k „Sv. Januariu“, spěti básníkova duše; o umělcově nadšení se tam mluvilo s hlubokou přesvědčivostí: o onom nadšení, jež vyplývá z touhy po visi, třebaže vise sama básníkovi ještě není dána v plné smyslové zřetelnosti. Tajemství, ležící pod slyšitelnou mluvou „Radostné vědy“, bylo poznání návratu všech věcí, a tato myšlenka tvoří též novému dílu mystický doprovod a pohádkovou symboliku. Nejvyšší naděje, neurčitá vise a touha po ní splývaly Nietzscheho se jménem perského prooka Zarathustry: a toto jméno vyskytuje se v závěrečném oddílu prvního vydání „Radostné vědy“, který po té takřka beze změn přešel na začátek první knihy „Tak mluvil Zarathustra“: „Když bylo Zarathustrovi třicet let, opustil svou domovinu a jezero Urmi a odešel do hor...“

První díl „Zarathustry“, koncipovaný v zálivu janovském a vypracovaný prý za necelé dva týdny, vyšel rok po „Radostné vědě“, 1883; téhož roku uveřejněn druhý díl, následujícího roku třetí díl, kdežto čtvrtá kniha byla tištěna — soukromě — až roku 1885. Čtyřdílná tato filosoficko-básnická kompozice není stejnoměrná ani co do své vnitřní a umělecké ceny, ani co do svých názorů, stanovisek, vyjadřovacích způsobů. „Zarathustra“ uka-

zuje zase myslitele vyvléjícího se, přemáhajícího sama sebe, léta 1883—5 jeví se malým výsekem z historie Nietzschevy neustálé metamorfosy. Mění se tón i styl, přerouzuje se duch i pojetí, a mezi prvou a čtvrtou knihou „Zarathustry“, při vší vnější podobě, jest odlišnost jako mezi prvou a pátou knihou „Radostné vědy“. Je to pestré a klamavé dílo, a posuzujícímu nejednou se vysmeká z ruky měřítko přikládané k „Zarathustrovi“ jakožto jednotnému celku. Že „Radostná věda“ přímo ústí v „Zarathustru“, není náhodné ani druhotného významu. „Zarathustra“ ústrojně vyplývá z předchozího stadia, styl „Sv. Januaria“ je skutečně již Zarathustrovským hymnem, a předpoklady „Sv. Januaria“ ožijí, zvláště v druhém a třetím „Zarathustrovi“, kdežto čtvrtá kniha jest už z části negací a překonáním prvotního východiska.

„Zarathustra“ připojuje se k předchozímu Nietzschevu vývoji ve smyslu ještě daleko hlubším, takže nás nejen opravňuje, nýbrž ukládá nám povinnost, abychom si zprvu všimli oněch jeho stránek, jež byly připravovány již v době Nietzschevy úcty ke geniálnosti a umění a v době Nietzscheva kriticizmu; pouze důsledným poukazováním k osobnímu pozadí podaří se velkou část „Zarathustry“ uškodnouti, třeba že tím setřeme leccos z kouzla bezprostřednosti a svrheme dílo, autorem zbožňované, s příliš vysokého piedestalu, na nějž je stavěl. „Zarathustra“ stojí v centru Nietzschevy činnosti; dle jeho vlastních slov předchodí díla jsou komentáře k němu, tedy komentáře napsané před dílem samotným. Tento poměr lze též převrátiti. „Zarathustra“ přejímá a rozvádí myšlenky

a popudy dřívějších spisů; ošacuje filosofii, dosti nepřístupnou a takřka úplně ignorovanou, básnickými symboly, básnickou mluvou; vkládá autorovy názory do úst mudrci persky pojmenovanému a mythicky pojatému; Zarathustra skutečně sestupuje s hor — Zarathustra popularisuje. Proto se setkáváme při mnoha jeho výrociích s dobrymi známými. Myslitel, jenž dříve se nerad opakoval, počínaje „Zarathustrou“ s oblíbou sám sebe cituje a parafrasuje, až dojde ve spisu „Nietzsche contra Wagner“ k hotovému excerpování ze svých dřívějších prací.

Tím je naznačena příliš lidská, slabá stránka Zarathustrova světa. Nietzsche mu však skutečně běželo o to, by podal celistvý souhrn své filosofie, a proto mu bylo navazovati na dřívější vývody, byť se tím i opakoval; jeho čtenáři si toho vědomí nebyli, znajíce jeho minulost příliš povrchně, tak jako dnes bývá „Zarathustra“, bez vědomí o spojitosti s dřívějšími stadii, přijímán za zjevení čehosi naprosto nového a nebyvalého. Zarathustra jevíval se Nietzschevi zprvu ne jeho synem, nýbrž dvojníkem; neměl dosti objektivnosti, by rozlišoval mezi původcem a dílem, díval se na svůj výtvor jako na část své duše, jako na svůj ztělesněný stín. Po tak dlouhou dobu již vysílal do světa svá exhortativní a polemická kázání, jež byla monologického rázu. Jako kdysi v „Poutníku a jeho stínu“ rozpoltil své já ve dvě půlky spolu rozmlouvající, tak, přesvědčen, že „stále jednou jeden dá konec konců dva“, pojmal svůj výmysl za druhého Nietzscheho; jako se stává ve chvíli velkého ticha o polednách v poli anebo o půlnoci, že vědomí o nedělitelném já mizí a ustu-

puje bázní z dvojnáska, tak zpívá Nietzsche v polední písni jezerní a horské o takovém zázraku: „da plötzlich . . . wurde Eins zu Zwei — und Zarathustra ging an mir vorbei“, „um Mittag wars, da wurde Eins zu Zwei“ (V 360, VII 279). Zarathustra vleče s sebou Nietzscheovu minulost, ale podává již náčrtek jeho voluntaristicko-aristokratické soustavy „vůle k moci“ a „mimo dobro a zlo“, a tak, se zrakem upřeným do budoucna, korunuje Nietzscheovo dílo ne-li úplně novou myšlenkou, přec velkou a opojivou koncepcí, smělým snem, jež zove „nadčlověkem“. Nadčlověk jakožto cíl vývoje, věčný návrat jakožto podklad kosmického myšlení, jsou předpoklady Nietzscheova „Zarathustry“, v němž vrchu nabývá brzy kulturní filosofie a brzy mystika, tam pevná důvěra a tvrdé přikazování, zde odevzdanost ve vůli vyšší mocnosti a statečný amor fati.

Pokračováním, nikoli novým objevem jest především forma Nietzscheova díla. Disputuje se o tom, je-li či není-li „Zarathustra“ složen v aforismech. Tvrdí se, že mluví zde o sentencích, jest neporozuměním a znesvěcením, kdežto druhá strana dovozuje, že „Zarathustra“ je stejně rozkouskován a nedokonalý jako dosavadní Nietzscheovy nesoustavné výklady. Ale je to spor o slova. Připustíme jen, že oddíly a kázání Nietzscheova Zarathustry jsou aforismy: jsou to ony vznešené, zralé, básnické, nietzschovské aforismy, které v „Radostné vědě“ dostoupily svého zdokonalení, byvše připravovány již v „Zoře“ nebo „Poutníku“. Vnějším pojítkem většiny Zarathustrových řečí jest, že se končívaly epickým obratem „tak mluvil Zarathustra“ (někdy nastupuje krásný variant „tak

zpíval Zarathustra“): vždyť dílo jest koncipováno na způsob starobylé náboženské nauky či legendy. Ale jest to právě vnější znak. Srovnáme-li z „Radostné vědy“ vypravování o potrhlem člověku, jenž rozhlašuje, že bůh je mrtev; anebo povznesenou mluvu „hvězdného přátelství“; rozmluvu poutníka se stínem v druhém dílu „Lidského příliš lidského“; strhující apostrofu blaha poznání ke konci prvního dílu; anebo závěr „Zory“ a příměr o vzduchoplavcích ducha — poznáme, že tyto aforismy, jakmile by byly opatřeny formulkou „Tak mluvil Zarathustra“, mohly by rovněž do tohoto díla býti pojaty. K obdobnému pozorování vede druhá stylistická zvláštnost: Zarathustra káže; obrací se zprvu ke všemu lidu, po té ke kruhu vyvolených, k sourodým duším, k svým bratřím a žákům (tak jako k apoštolům se obracel jeho velký vzor a antipod). Již dřívější Nietzsche mluvil k obci věřících; bylo marnou jeho snahou, jak si stěžoval v druhé „Nečasové úvaze“, by směl se obrátiti k veřejnosti celé a mohl být slyšen od celého národa. Psal, počínaje „Zrozením tragédie“, pro úzký kruh přátel: pro wagneriány zprvu, pak pro několik chápajících druhů, po té snad leckdy pro jediného Gasta. Ale čím byl osamělejší, tím více se domáhal porozumění a možnosti působení, a v době, kdy zpřetrhal pásky vížící ho k přátelům, v době „Radostné vědy“, apostrofoval zhusta své bratří — jichž takřka nebylo. Toto bolestně ironické zvolání „Meine Brüder!“ přesunulo se přímo do „Zarathustry“, kde jest zdůvodněno též obsahově: neboť Zarathustra skutečně má kázati věřícím i nevěřícím.

Nejbásničtější Nietzschovo dílo zůstalo fragmentem

tem. Není ukončeno svou čtvrtou knihou a jest úryvkovitě hned na počátku. Prvý díl uvádí totiž od epické předmluvy bezprostředně — a ne beze skoku — k Zarathustrovým řečem. Předmluva neobsahuje tentokráte úvah autorových o hotové již knize, nýbrž jest nepostrádatelná pro vlastní fabuli této, epicko-lyrické didaktiky. Vypravuje, kterak Zarathustra sestoupil s hor, kázat lidu bez rozdílu vzdělání a rodu, a kterak tu nedochází porozumění: i odhodlává se, že stádo nechá stádem; od nynějška bude se prý obracet pouze k vyvoleným, založí si tedy malou, vybranou obec pro esoterické své učení. Ale kterak dojde k ní, o tom se nemluví; kdo patří k jeho věřícím, rovněž není řečeno. Po epickém úvodu následují Zarathustrova kázání, v nichž epická introdukce, epický závěr, epické intermezo omezují se pravidelně na část nepatrného významu; tím větší místo jest vyhrazeno vlastní rhetorice. Již předmluva měla hojně takových partií, obsahujíc veliké a do jisté míry základní Zarathustrovo kázání o příchodu nadčlověka, kázání to, jemuž posluchači podkládají hrubě doslovný smysl. Slyšeli mluvit o „Übermensch“, což ve sprosté parodii vztahují na člověka, který se vznáší nad jejich hlavami, na provazolece totiž, jenž vysoko na motouzu, nataženém nad trhem, provádí své kousky, až spadne a zabije se. Zarathustra, který byl opustil svou samotu a minul poustevníka, nevědoucího ani, že „bůh je mrtev“, ujme se mrtvolky a s ní jakožto jediným druhem opouští město. Obdržev výstrahu od druhého kejklíře, jenž zůstal na živu, a povzbuzován jsa zvláštními vidinami svých snů, prchá zase z lidské společnosti a uchyluje se do svých

hor; tam však nedlí jen se svým lvem — symbolem udatnosti — a se svým hadem — zvířetem nejchytřejším —, nýbrž sdílí se o svůj horský život a o své potulky krajem i mořem též s několika druhy, kteří si ho váží a prokazují mu úctu a pozornost. (Neschází ani vzrušený poměr k žákovi, jenž z lásky a uctivosti málem odpadne: viz oddíl „o stromu na hoře“). Ctností a bohatstvím jeho jest neustálé obdarovávání — „die schenkende Tugend“ znamená nejvyšší lidskost —, ale v poměru mistra k žákům nastává zase změna: uchyluje se znovu do samoty, a jest to opět sen, který mu (na počátku druhé knihy) zjeví, že jeho nauka se vykládá příliš do slova a že lidé zcela nedůstojní okrašlují své neřesti tím, že se odvolávají na něho i na jeho slova o nadčlověku. I sestupuje znovu k svým žákům a provádí je horami a po jeskyních a na výše; pluje na blažené ostrovy a zpívá píseň noci, píseň k tanci, píseň pohřební, sestupuje dokonce do země vzdělání, navštívuje stánky mrtvého boha, zavítá do velkého města (Nietzsche tu používá svých zkušeností italských, zvláště z cest do Říma, po Campagni, na Ischii, a své návštěvy berlínské): až posléze v závěrečném oddílu (druhé knihy) přepadne „tichá hodina“ Zarathustru svým požadavkem, aby hlásal tajemství, proti němuž sám se vzpírá, o věčném návratu. Valná část třetí knihy je pak věnována popisům oněch postupů touhy a zdráhání se, kterak Zarathustra ponenáhlu a proti své vůli si uvědomuje své poslání, býti hlasatelem mystického toho učení, od něhož se odráží tvrdě evangelium psané na „desky nových hodnot“. Změněnu a posunutou poznáme tvářnost Zarathustrova světa i fabuli o jeho

osudech dle samostatné knihy čtvrté, kterou Nietzscheovo dílo bylo jen vnějšně ukončeno.

„Ale nechme pana Nietzscheho: co je nám po něm?“ volá Nietzsche ironicky v předmluvě k „Radostné vědě“. Nám je nejvíce po Nietzscheovi, více než po jeho synovi Zarathustrovi. Je s podivem, jak lehounce přehodil Nietzsche přes svou tvář cizí kuklu, že každý, kdo je poněkud zasvěcen, nutně poznává — ne starobylého mythického mudrce, nýbrž současného doktora filosofie, potomka farářské rodiny, ba bývalého vojáka. „Moji bratři ve válce! Miluji vás z hloubi duše, jsem a byl jsem z vašich řad“, volá Nietzsche (p. 66) u vzpomínce na krátkou svou kariéru dobrovolnickou, na níž si nemálo zakládal: že mu tu tane na mysli aktuální tendence a ne snad původ starého Zoroastra z řad válečnických, patrně z jeho nezahalených narážek na moderní vojenský stav a stejno-kroj. „Zlými nepřáteli jsou kněží — ale moje krev je spřízněna s krví jejich“, praví potomek několika protestanských farářů (p. 131). Důležité události svého života zahaluje v průhledný pláštík zarathustrovských symbolů; Nietzscheův duch často se zastavoval polou cesty mezi osobní zpovědí a uměleckým přebásněním anebo filosofickým zevšeobecněním, nemíval však s dostatek přehodnocovatelské vytrvalosti, aby své individuální city roztavil ve výhni nadosobně uměleckého zájmu, ani neměl dosti objektivnosti, by své poznatky upravoval s bezohlednou chladností, kterou sám na vědecké práci požadoval v době svého přístředného kriticizmu. Bohatství a neucelenost, pozhennání a kletba Nietzscheovy osobnosti projevuje se též v této krásné, výsostné a skrz na skrz lidské

knize, kterou nepodal, jak se mylně domníval, věty obecně platné a vzory pro věčnost. Kdysi k vyjádření svých osobních citů volil okliku přes dionysovské theorie o řecké tragedii a přes záhady schopenhauerovsko-wagnerovské, později dle svých citů, dojmů a osobních zkušeností vymezoval stanovisko k vědě a umění, a teď podává zdánlivě všelidské pravdy a poučky, jimiž zase popisuje a opisuje svůj vlastní vývoj.

Tři metamorfózy lidského ducha stanoví hned v prvé své řeči: kterak duch se stává velbloudem, po té lyem a posléze dítětem — a naznačuje tak ony stupně, jimiž sám procházel, když od uctívání cizích individualit přes kultus svobodných duchů přešel k blažené své nevinné mystice. Zvláště při popisu druhé přeměny, kdy duch se připodobní lvu, vnucuje se srovnání s Nietzscheovou minulostí: posledního svého pána hledá duch (lev) na poušti: chce se znepřáteliti s ním i se svým dosavadním bohem, chce s velikým drakem zápasiti o vítězství. Tento drak a nepřítel se jmenuje „du sollst“, ale duch lví praví: „ich will“ — proti zděděné mravnosti bojuje individualista; tisícileté hodnoty blyští se na krunýři draka, jenž promlouvá takto: „Veškerá hodnota věcí leskne se na mně; veškerá hodnota byla již stvořena, a veškerá stvořená hodnota — tou jsem já“; ale lev má úkolem, stvořiti hodnoty nové — tak jako Nietzsche v kritické své době došel poznání relativnosti vši morálky a začal tvořiti nové hodnoty přehodnocené. „Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch von der Pflicht“: „svoboda“ byla Nietzscheovým heslem v době jeho voltaireovské úcty k t. zv. „Freigeist“.

Líčí-li Nietzsche takto ústy Zarathustrovými svůj vývoj, vypořádává se také se svými odpůrci. Ve stati o „přemáhání sebe sama“ (p. 168) podává své credo o vůli jakožto prvotním duševním jevu, ale vyvrací jiné voluntaristické názory: „Ten ovšem nestihl pravdy, kdo na ni mířil slovem ‚vůle k životu‘: takové vůle není vůbec“: přeloženo ze symbolů do prósy znamená to, že Schopenhauerova theorie o vůli jest nesprávná, neboť jak bychom mohli míti vůli k něčemu, co beztoho již máme! Schopenhauerova theorie o vůli k existenci budiž nahrazena Nietzschovou formulkou o vůli k moci! „Kdysi chtěl jsem tančit,“ zpívá Zarathustra v písni náhrobní (p. 163), „a tu jste (vy, nepřátelé mého mládí) přemluvili nejmilejšího mého pěvce. A tu mi zanotoval hrůznou, dusnou melodii; ach, do uší mi troubil jak ponurý roh! Vražedný ty pěvče, ty nástroji zloby, nejnevinnější! Již jsem se chystal k nejlepšímu tanci: tu jsi zavraždil svými tóny mé blouznění!“ Není nejmenší pochyby, že nejmilejším pěvcem míněn je Wagner: aby pak nežbyl ani stín nejistoty, užívá Nietzsche hned po té obratu, který je jakoby ozvukem Isoldina výkřiku, kdysi parafrasovaného ve čtvrté „Nečasové úvaze“: „Wie ertrug ichs nur? Wie verwand und überwand ich solche Wunden?“ Připojuje-li Nietzsche na témže místě větu, že jenom v tanci dovede podati podobenství všech věcí, hraje-li tanec vůbec tak převýznamnou úlohu pro duševní a metaforický svět v „Zarathustrovi“, vzpomínáme si, že již „Lidské příliš lidské“ mělo mít účinek, aby čtenář stoupal na špičky, a že „Radostná věda“ byla spolu těžkomyslná i lehkomyslná, hluboká i pružná. Mluví-li v řeči „o spáse“

(p. 204) o člověku, na kterém jest vyvinuto jen obrovské ucho, kdežto ostatní ústroje jsou zakrnělé, je to aplikace dřívější Nietzscheovy teorie, že geniálnost vzniká z nepřirozené hypertrofie jediného nadání na úkor ostatních a přispívá ke zhroupení jednotlivcovu. Posmívá-li se v oddílu „o zemi vzdělání“ (p. 175) lidem počmáraným učeností, pokračuje v parodii, zahájené „Nečasovými úvahami“, na vzdělané šosáky, kteří uvnitř zůstali barbary. Na nepřijemné zkušenosti, získané v polemikách s badateli, míří osobně zbarvená kapitola „o učencích“ (p. 183), která opisuje též Nietzscheovo odhodlání, zřici se basilejské profesury: „vystěhoval jsem se z domu učenců a přirazil jsem ještě za sebou dveře... Svobodu miluji a vzduch nad svěží zemí; raději spát na volských kožích nežli na jejich (učenců) hodnostech a důstojenstvích“. Co chvíli vracejí se oblíbené Nietzscheovy obraty, na př. z jeho fragmentární „Pflugschar“, na jejíž program upomíná hned úvodní partie (srv. VI 9 a V 266 s XI 396); Zarathustra chce založit sektu ničitelů, jako již úvaha proti filologům snila o novém povolání: „die Vernichter“; Zarathustra stlačuje duši na pouhopouhou funkci těla, jako již „Lidské příliš lidské“ a „Zora“ byly zahájily jednostranně fysiologickou éru Nietzscheovy psychologie; Zarathustra, ač sám se čítá mezi básníky, vyhlašuje básníky za lháře a paroduje závěrečná slova z druhého dílu Goethova „Fausta“ (VI 186 nn. a V 349); a třeba že Nietzsche náladu, z níž se zrodil „Zarathustra“, vyhlašoval později za nevyrovnatelný doklad božské inspirace, dílem samým z části ještě pokračoval v střídavé kritice pojmu genius a umělec.

Bylo by lze ještě na více příkladech dovoditi souvislost Nietzscheho „Zarathustry“ s předchozími spisy, vysvětliti jej tedy jakožto pokračování morálního kriticizmu a spolu návrat k uctívání ideálů jeho mládí. Nový je však duch, který, utahuje se pod slyšitelnou mluvou, má přípravné stadium leda v „Radostné vědě“, nový jest mysticismus Nietzscheho myšlení, ba on to jest, který „Zarathustrovi“ zajišťuje platnost jedinečnou v německé literatuře a i v moderním světovém písemnictví mu vykazuje docela zvláštní a takřka ojedinelé místo, uváděje jej v paralelu se starými tradicemi o zakladatelích náboženství. Náboženskou víru chce Nietzsche čtenářům vnuknouti legendárním svým způsobem vypravování a extatickým přednesem dvou svých dogmatických učení, dvou svých idolů, dvou svých pověr a bájí: o nadčlověku a o věčném návratu. Prvému z těchto dvou článků v díle samotném náleží priorita, kdežto výklad věčného návratu nastupuje až asi uprostřed spisu; proto též partie o nadčlověku pádněji bijí v sluch a zrak, a dle nich se Zarathustra pravidelně hodnotí. Ale jest to klam. Psychickým prius byla myšlenka o věčném návratu, koncipovaná již r. 1881, rok před vydáním „Radostné vědy“ a dvě léta před prvním „Zarathustrou“: a tato myšlenka tvoří tedy tajemný podklad celého Nietzscheho duševního světa v době „Zarathustry“. z ní, byť se o ní Nietzsche po drahý čas nevyslovoval zřejmě, pramenila víra v druhý symbol, v symbol nadčlověka. Často se do „Zarathustry“ vkládá nevysvětlitelný prý Nietzscheův protimluv: že, vyhlásiv nadčlověka za cíl všelidského vývoje, pojednou hrdý svůj sen svévolně sám ničí svým požadavkem, že všech-

no, a tedy i touha po nadčlověku a snad vy-
 toužený příchod nadčlověka sama, již bezpočtu-
 kráte tu bylo a do nekonečna se bude stejně opa-
 kovati; jaká prý to meta, když není jedinečná,
 jaká to ctižádost, hnáti se za čímsi, co kdysi již
 bývalo, jaká to pobídka energie, když vývoj se
 odehrává dle předem daného fata, dle odliky vždy
 znovu opakované, beze zřetele na vůli a snahu
 jednotlivcovu! Taková interpretace, čerpaná
 z textu „Zarathustry“, převrací psychická fakta
 a chronologii dvou symbolů. Chceme-li stanovit
logický poměr dvou různých těch náboženských
 dogmat, nutno nám počítati se skutečností, že
 v době svého kultu nadčlověka byl Nietzsche již
 proniknut zrůdným svým přesvědčením o věčném
návratu. Ale pak není věčný návrat vyvrácením
 víry v nadčlověka, nýbrž naopak, nadčlověk je
spasným východiskem z hrůzy, která se zmoc-
 ňovala myslitele, věřícího ve věčný koloběh stej-
 ných životů. Nietzsche, jakmile propadl nad-
 vládě své mystické představy, nutně se děsil
 (jak lze doložiti právě ze „Zarathustry“) po-
 myšlení, že na věky věků bude se opakovati
lidská zbabělost, malichernost, slabost, jejímž byl
 očitým svědkem; pojímal ho hnus z takovéto
 vyhlídky: a proto bylo mu záchranou jeho opti-
 mismu, že mohl věřiti také v opakování silných
 a krásných jevů, že mohl věřiti v lidskou vášeň
 a touhu, která stále znovu bude se vzpínati po
 idolu budoucna, po stělesnění nejrhdějšího snu,
 po nadčlověku. Otázka, zda a jak později se sná-
 šela polovědecká koncepce návratu se střízli-
 vějšími vývody o velkém člověku, nepadá na
 váhu; neboť vědecky dokazatelného, to nutno

opakovati, není na těchto heslech pranic, jedno i druhé jest věcí víry, extase, umění.

Teprve ve spojení s problematickou a přece tak plodnou myšlenkou o věčném návratu stává se Nietzscheův nadčlověk jeho pravým vlastnictvím: bez onoho tajemného pozadí splývala by víra v nadčlověka příliš těsně s touhami, jež naplňovaly mysl evropského lidstva ode dnů osmnáctého století, kdy se psalo o výchově lidského pokolení a kdy v humanitě spatřován byl ideál a všelék, i od oněch dnů, kdy Hegel do filosofického nazírání vnesl zdůrazněnou myšlenku vývoje. Co jest Nietzscheův nadčlověk? Znamená víra v něho úctu k silnému jedinci? tedy ke geniovi, jenž se může naroditi za kterékoli doby, a jehož zjev vždycky bude výjimečný? Či míní Nietzsche, že lze očekávati a dokonce vypěstiti celou lidskou odrůdu s novými vyššími schopnostmi, že bude celý druh dnešního lidstva překonán druhem nadlidským, tak jako opice prý se povznesla k druhu člověk? Nietzscheův „Zarathustra“ nedává na tuto kardinální otázku přesné odpovědi; či lépe, dává odpovědi dvě, podle nichž lze víru v nadčlověka vykládati v obojím smyslu, buď jako kultus geniálnosti — což by znamenalo návrat k prvé Nietzscheově periodě — anebo jako výsledek popularisovaného darwinismu — a skutečně, Nietzsche mluví leckde výslovně v termínech selekčního učení (na př. p. 111. „Aufwärts geht unser Weg, von der Art hinüber zur Über-Art“): nejenom výjimečné individuum, nýbrž celá species má tedy překonati dnešního člověka. Ani tak ani onak není nadčlověk Nietzscheovým zcela původním výmyslem; ani jméno nebylo jím vynalezeno,

neboť, nehledě k některým ještě starším dokladům, vyskytuje se totéž označení v Goethově básni „Věnování“ a na zvláště významném místě v prvním díle jeho „Fausta“, tam kde duch země Faustovi připomíná jeho lidství a výsměšně ho oslovuje: „Welch erbärmlich Grauen fasst, Übermenschen, dich!“ Goethovi znamenal ten pojem výjimku, která míní, že smí být povznesena nad lidský řád, která, mluvena goethovsky, věří, že je spřízněna s bohy a titany. Goethův Prometheus, jehož některé rytmy přešly, jak se zdá, do „Zarathustry“, Goethův Faust, příkladný pro celé Nietzscheovo snažení, prometheovský symbol osmáctého století vůbec, to jsou předchůdci Zarathustrova nadčlověka. Hned v prvním svém období připravoval Nietzsche svoji koncepci; neboť v krásných fragmentech o řeckých filosofech přiznal se ke krajnímu individualismu, tvrdě, že vývoj lidstva jest vázán na velké jedince, a že k vytvoření mocných lidských individuí nebylo prý národa vhodnějšího nad staré Helleny. Aristokratismus pak nedokončených přednášek o budoucnosti vzdělávacích ústavů; symbol schopenhauerovského člověka; tvrdost tvůrčích a volných duchů; vzlet a vzduchoplavectví osvobozených radikálních kritiků; radosná věda; očekávání nové zory, jež dosud ne...; boj proti socialismu, proti soucitu a všeobecnému vzdělání: po těchto stupních vede Nietzsche až k víře v nadčlověka. Nový jest výraz, nové jest pathos, jež Nietzsche dovedl dávatí své víře: srovnáváním člověka se šípem touhy, vystřeleným za nadčlověkem, a s mostem, přes nějž nutno kráčet k cíli; stálým opakováním, že „člověk jest čímsi, co má býti překonáno“; dů-

razným připomínáním: „já však vám hlásám nadčlověka“, nádhernými obrazy, ve kterých přelud vytuouženého mesiáše hraje stále v nových barvách, jako duha, jako slunce, jako blankytné nebe, tím vším nabývá Zarathustrova víra takové intensity, že vedle ní prometheovství osmnáctého věku zdá se býti jen básnickou metaforou a vděčnou látkou, lákající ke spracování pro svůj děj, ne pro svou myšlenkovou náplň. Pro Nietzscheho stal se nadčlověk krvavou vážností; idolem, jemuž se hodlal obětovati; cílem, jenž ho usmířil s bolem a nechutností chvíle přítomné. Refrain jeho kázání zní: nadčlověk se blíží; v jeho znamení nechť se páše krutost i zdánlivé bezprávi proti žijícím tvorům, k jeho příchodu nechť se slavnostně přichystá lidstvo, nechť půda pro něho se nasytí potem i krví, nechť stanou se lidé tvrdými. Přirozeně, syn devatenáctého století nemohl se při takovýchto nadějích obejít bez teorie evoluční, a nutno přiznati, že svými poukazy na opici jakožto lidského předka i svou polo přírodověckou terminologií Nietzsche sám podporoval domnění, jako by jeho nadčlověk byl jen a jen výplodem naivního optimismu evolučního. Že byl čímsi jiným, čímsi více, tomu nasvědčuje zvlášť konfrontace nadčlověka a člověka posledního (p. 19), z níž vyplývá, že vývoj lidského pokolení nepůjde v rovné linii k výšinám, že příchod nadčlověka není závislý od ryze mechanických ani pouze od biologických podmínek. K tomu, aby nadčlověk se zrodil, je nutno, by jakožto nezbytná průprava přistoupila vůle se strany lidské, by se stal cílem vědomým. Nietzsche zdůrazňuje znovu své teleologické stanovisko (naznačené již v „Nečasových

úvahách“), na němž pro kulturní psychologii a sociální hygienu spočívá důraz nejtěžší: všechno dění lidské, tak patheticky požaduje Nietzsche, nechť se podřadí ohledu na budoucnost; každé nedopatření, každý poklesek, každá lehkovážnost jsou škodlivy, ne proto, že se příčí zákazům mravnostním, nýbrž že zadržují vyplnění nejhlubší lidské touhy; akt pouhopouhé smyslnosti, ukájení chtíčů bez posvěcení myšlenkou, účelem, láskou — láskou nejen vzájemnou, nýbrž láskou k nezrozenému dítěti a pomyslením na ně — jsou hříchy, páchané na nadčlověku. Nietzsche přijímá descendenční nauku a věří v možnost zdokonalení, tak jako pracuje s pojmem degenerace. „Nejen rozrůstat se máte, nýbrž růsti vždy výše: k tomu vám pomozí zahrada manželství.“ Třebaže káže na místě, jež způsobilo zbytečně mnoho hluku a nepochopení, že kdo jde k ženě, má s sebou vzíti bič, třeba že (ve čtvrté knize) popisuje lehké půvaby východních krás, věnuje právě v „Zarathustrovi“ slova plná lásky, nadšení a chápání úkolů mateřského, v němž dle něho jest obsaženo veškeré ženství. Statečnost u muže, mateřství u ženy jsou ctnosti ze všech nejvyšší; každá nastávající matka nechť se modlí, aby jí přáno bylo, by porodila nadčlověka.

Víra v nadčlověka, tak lze tedy říci úhrnně, vyplynula u Nietzscheho z úcty ke genui; připravovala se po celý jeho život, jsouc hlavní oporou jeho aristokratismu; měla nejdůležitější literární předchůdce v osmnáctém věku u hlasatelů původnosti, geniálnosti, titanismu, a nalézala jakousi dějinnou verifikaci ve studiu řeckého starověku: nabývala však svérázné své podoby a síly teprve

vlivem moderních názorů o dědičnosti a evoluci, byla by v hotové své formě nemyslitelná bez darwinismu; a má základní význam pro další vývoj Nietzscheových kulturně ethických myšlenek, ba v době „Zarathustry“ nahrazuje mu překonanou víru v ostatní náboženství. „Bůh zemřel“: ať tedy žije nadčlověk! Monotheismus patřil teď do říše bájek: spíše by prý ještě pohanství mělo své oprávnění — nebýti právě nadčlověka; neboť, „abych vám zcela odhalil své srdce, přátelé moji: dejme tomu, že by byli bohové, jak mohl bych já pak vydržeti, sám nebýti bohem! *Tedy* není bohů“.

„Mrtví jsou všichni bozi, teď chceme, aby živ byl nadčlověk: to budiž jednou o velkém poledni poslední naše vůle!“ Tak mluví Zarathustra na konci první knihy, která takřka celá byla posvěcena kázáním o cíli lidského vývoje — a v níž ani jednou nevyskytuje se druhá formule Nietzscheovy mystiky, o věčném návratu. Kam se podělo tedy toto učení, které tu přece již bylo? Jako ponorná řeka proudilo v podvědomí, zbarvujíc ostatní prameny Nietzscheova myšlení, prozatím však na povrch se neprodíralo, nýbrž čekalo, až přijde jeho hodina. Leda že z takového obratu jako o „velikém poledni“, s nímž se později spojovala vzpomínka na věčný návrat, dá se vyčísti jakási narážka a předtucha, že Nietzsche se nevyhne velkému úkolu, který, jak se domníval, na něm ležel, úkolu, aby vystoupil s nejparadoxnější svou naukou: ač ovšem prozatím toto „velké poledne“ vykládá se spíše ve smyslu evolučním (je to doba, „kdy člověk stojí prostřed na své dráze mezi zvířetem a nadčlověkem“). Tím silněji

v knize druhé počíná se cos hýbati a sebou zmlítati pod povrchem. Zarathustra, či vlastně jeho dvojník, jeho stín, letí (v oddílu „o velkých událostech“) vzduchem mimo užaslé lodníky a volá na ně zřetelně: „Je čas! Je nejvyšší čas!“, ale po té sám se zhrozí, proč že ten přízrak tak volal, k čemu že jest nejvyšší čas. Stíny houstnou, a vzduch se stává dusným. Těžké sny se zdají Zarathustrovi (jich částečný smysl, jak by se dalo hádati na př. po rozboru oddílu „Věštec“, byl snad sexuální), a Zarathustra marně luští jejich tajemství, marně po něm pátrá u svých druhů: až pojednou, ke konci druhé knihy, v oddílu stejně krásném jako tajuplném, „nejtišší hodina“ dolehne na Zarathustru, posud zapírajícího, že tuší více nežli to, o čem si troufá nahlas mluvití. Hlasem „bez hlasu“ cosi se zprvu táže: ty to víš, Zarathustro?, po té určitě tvrdí: ty to víš, Zarathustro, ale ty o tom nemluvíš!, a pak otázkami a příkazy těsněji a těsněji doléhá na zpěčujícího se spáče, jenž konečně sám se přizná k tomu, že jest ještě něco, co byl měl sdělití se svými přáteli; ale neschopen, prozradití tajemství, odchází znovu do samoty. Tak Nietzsche prozrazuje, že pod symbolem nadčlověka se tají jiné mysterium, a že je zamlčuje tak dlouho, pokud tajemství, takřka přes jeho vůli, se neprovalí na světlo boží. A kterak tento pochod se odehrává, kterak ústa se bezděky otvírají, by zašeptala v nejvyšší extasi pravděnejpodobnější zvěst, to se popisuje krok za krokem v třetí knize, nejvýznačnější a neocenitelné pro psychologa mytologických představ.

„Hleď, přichází, je na blízku velké poledne!“ : ta

slova, jimiž se končí oddíl „o třech zlech“, mají již určitější smysl nežli závěr první knihy, jsou již opisem Zarathustrovy „nejpropastnější myšlenky“, kterou slyší vždy zřejměji z pod země se dobývati na světlo, při níž stále ještě se chvěje a kterou již jest odhodlán vynésti na bílý den. Dvě velké, korespondující fantasie, „o vidění a hádance“ a o „uzdravujícím se“, snažil se nevyslovitelné vyslovit, a to zprvu pod rouškou snů a jinotajů i s pomocí nápovědí a zámlček. Zarathustra kráčí po strmé stezce, ale na rameni mu sedí jeho arcinepřítel, pidimužík, „duch tíže“; vysmívá se mu a táhne ho dolů do propasti; přijdou na křižovátku, pidimužík seskočí mu s ramenou, a Zarathustra mu ukazuje do dálky na obě cesty v před i v zad, jež od zastávky se rozbíhají jakoby do nekonečnosti. Jméno tohoto bodu jest okamžik, oběma cestami jest symbolisována minulost i budoucnost: a Zarathustra dokazuje, že, co kdysi běželo cestou jednou, poběží též po druhé cestě. Mezitím, co tak spolu rozmlouvají o věčných věcech, co Zarathustra vykládá své myšlenky, z nichž sám cítí hrůzu, zaštěká pes, a Zarathustra si uvědomuje, že dávno, dávno v minulosti slyšel téhož psa již stejně štěkati. Pidimužík zmizel; i křižovátka. Na cestě však leží pastýř, jemuž do dutiny ústní vlezl černý had; Zarathustra naň v úzkosti volá, by zaťal zuby a zvířeti ukousl hlavu; tak se stane, a z týraného chudáka se stává smějící se, nádherný člověk, ozářený, proměněný. Kdo jest tento člověk, co znamená ta sužující podívaná? tak se táže Zarathustra sebe i svých posluchačů. Oddíl, nadepsaný „Uzdravující se“, podává odpověď. Odporný onen pohled měl ukázati člověka, jenž se dává

hnusem při pomyšlení, že „věčně se vraceti bude člověk, malý člověk, jehož jsi se nabažil“, člověk, jehož největší zlo a jehož největší dobro jest bídné, slabé, hodné povržení. „Ach, Ekel! Ekel! Ekel!“ tot vzdech, při němž Zarathustra upadá znovu do těžké choroby. Uzdravení mu přichází z venčí, od jeho věrných zvířat, jež ovšem zase nejsou nežli projekcí jeho vnitřních stavů; orel a had mu dodávají odvahy, oni první vysloví neodpovědnější slovo: „Tvoje zvířata vědí předobře, čím jsi, a čím je se ti státi, ó Zarathustro: hleď, ty jsi učitel věčného návratu — tot nyní tvůj osud“ — osud větší, nežli kdy kteréhokoli člověka tížil. Po prvé tak vysloveno tajemství bez obalu a bez klausulí, po prvé se Nietzsche hlasitě přiznává k domnělému svému novému poslání.

Nietzsche tedy líčí alegoricky, kterak došel své víry ve věčný návrat. Ale nám, kdož čteme mezi řádky, prozrazuje více, prozrazuje psychologický důvod své pověry, popisuje vzpomínkovou a představovou anomálii, z níž povstal jeho mythus o návratu a snad i jeho mythus o nadčlověku. Pozorujeme, zvláště dle „Vidění a hádanky“, že v Nietzscheově mysli vzrůstá myšlenka věčného návratu pod dojmem jakési nutnosti, vzpomínat si na vzdálené události mládí: týž myslitel, který na počátku své důležité úvahy protihistorické psal, že závidí němé tváři, že jest ušetřena vzpomínek, teď právě svému daru či svému preludu vzpomínání děkuje za největší blaho. Tato přeměna psychologie, tento převrat v přízvuku pocitů náleží k největším antinomiím Nietzscheova myšlení. Kdysi prohlašoval, že ke skutečnému žití je třeba zapomínat, a dar zapomnění blahoslavlil za nejlepší

úděl; ale nyní pojímá život docela jinak, méně reálně, za průsečník dvou nekonečností, z nichž jedna sahá do minulosti a druhá ukazuje k budoucnu. S výhledem na tyto dvě nekonečnosti vzrůstá zanícení a láska k přítomnosti, s hlediska věčnosti slaví Nietzsche východ slunce a procitání mladého dne v majestátně krásné prosaické básni: „Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden...“ a vyhláší se tvůrcem nových hodnot, z nichž každá má míti vztah k nekonečnosti.

Dříve však nežli se vrátíme k výkladu Nietzscheovy básně, položme si sami námitku: Jsme v právu, že Nietzscheovo učení o věčném návratu bereme tak málo „vážně“, že je z oboru vědeckého odkazujeme do oblasti bájí a básní, že tak málo si všimáme mathematicko-fyzikálních výkladů, jimiž později svou víru dokazoval? Vždyť se i dnes prý věda leckdy vrací ke zdánlivě jen dobrodružnému Nietzscheovu pojetí: vždyť prý, za předpokladu nekonečného času a omezeného počtu molekul, tedy konečné hmoty, theorie o věčném návratu stejných věcí jest nejen přijatelná, nýbrž nutná —? (srv. též XVI 400 n.). Nuže, ani nehledě k materialistickému rázu takové hypotézy, která by život a duši chtěla vykládati z atomů a hmoty, jest učení o věčném návratu bez vědecké průkaznosti pro Nietzscheovu etiku: neboť dejme tomu, že v nekonečném počtu možných kombinací nastane jednou seskupení totožné se stavem právě prožívaným, pak je to nicméně jen jedna z nekonečných možností, pak kromě jednoho věrně opakovaného svého života budu za jiných podmínek prožívati ne-

konečné množství životů jiných, pak právě to, co žiji teď a zde, pozbývá vši důležitosti, a moje konání se rozpadá v řadu náhodných, bezvýznamných, neodpovědných momentů, pak ethický význam Nietzscheva učení rovná se nule, nevede-li jeho fantazie spíše k laxnosti a destrukci. Nikoli, Nietzschev věčný návrat nepatří do vědecké filosofie: nýbrž do básnického bájesloví.

Ale zde jest jeho úloha ta, že zmnožil a prohloubil, oduševnil a posvětil Nietzschevu poesii. Tak jako extase Radostné vědy prýštila z mystického poznání, tak v druhém a třetím dílu „Zarathustry“ vyvěrá z představy věčného návratu nadšení a blouznění, jakému sotva rovno v moderním básnictví německém, vyvěrá píseň „noční“ a ona nejhlubší „druhá taneční píseň“, při níž je souvislost s mystickým učením otevřeně a vědomě přiznána: Se životem, jež vidí v podobě ženské, laškuje Zarathustra, ale život prohlédne jeho žertováním a pozná, že Zarathustra ho daleko tak nemiluje, jak předstírá: ba při zvuku půlnočního zvonu prý pomýšlí na to, že se životu stane nevěren. Zarathustra nezapírá: ale jeho nevěra nemá nic společného s obvyklým pesimismem či snad s úmysly sebevražděnými, neb ví, co jiným je zatajeno, že on přijde zas a zase na tento svět; toť, co pošeptá životu do ucha, toť, co jest tajemstvím, žárlivě strážným, mezi životem a Zarathustrou, toť, proč spolu pláčí, a proč Zarathustra znovu si zamiluje svůj život a dává mu přednost před svou moudrostí. Při zvucích půlnočního zvonu, jenž odbíjel dvanáctou hodinu, slyšel totiž Zarathustra hlas hluboké půlnoci, jež pravila, že bol je hluboký, ale rozkoš že je ještě hlubší; neboť

bolest chce zaniknouti, ale rozkoš chce se věčně opakovati: a tak věčný návrat překonává všechnu strast a všechen světobol, a Nietzsche-Zarathustra ze svého mystického učení čerpá sílu, radost a jas.

Ani jeho mystika neklade se na lidské smysly jen jako mlha nebo dým; chce býti stejně radostná, chce člověka stejně osvobozovat a povznášeti k oblastem čistého vzduchu, jako někdejší jeho volná, až frivolní kritika. Ne z dusných pocitů slabošství a bázně touží po noci a tichu, nýbrž pro přílišnou náplň svého světla, ježto „žije ve svém vlastním jasu, vpíjí do sebe plameny, které z něho šlehají“, a také pro mystické jeho zbožňování platí nádherné heslo, jímž se obrací proti živoření průměrných vzdělců: „Vzduch řídký a čistý, nebezpečí na blízku a v duši radostnou zlobu: tak se to dobře k sobě hodí.“ Ale po věčnosti teď touží i ve své nejzjasněnější náladě, po oné věčnosti, již o čtyři léta dříve ještě byl by se robustně a skepticky smál. Jaká to propast zeje mezi nevěreckými jeho přiznáními z „Lidského příliš lidského“ i ze „Zory“ a onou refrénovitě se vracející modlitbou, kterou uzavírá svoji nejmystičtější knihu: „Ó, jak neměl bych žíznit po věčnosti a po svatebním kruhu kruhů — po prstenu návratu? Nikdy jsem ještě nenalezl ženu, od níž bych si přál děti, leda tuto ženu, kterou miluji: neb já tě miluji, ó věčnosti! Neb já tě miluji, ó věčnosti!“

Mystika není neunavnému, nestálému poutníku Nietzschevi posledním slovem moudrosti, ba již čtvrtá kniha „Zarathustry“, psaná v letech 1884—5, byt' mystiku zcela nepřekonávala, přece se od ní

v lecčems odvrací, jakož vůbec si vůči předcházejícím partiím zachovává odlišnou posici. Po zanícených hymnech třetího dílu působí čtvrtá kniha bojovněji. Po kazatelském tónu prvních tří dílů nastupuje zde zase epičnost, jež vyznačovala předmluvu. Po bezprostřední formě předchozích částí sahá tu básník opět k fikci, jako by běželo o staré náboženské podání, jehož není vynálezcem, nýbrž pouze redaktorem: i vsouvá obraty jako „vypravuje se dále o Zarathustrovi“ nebo „podle mínění jiných vykladačů přihodilo se toto“. Formulka „tak mluvil Zarathustra“ již netvoří pravidelného závěru jednotlivých oddílů, nýbrž vsouvá se i do prostřed textu, neboť není tu Zarathustra mluvčím jediným: vnější podobou čtvrté knihy jest zdánlivý dialog s řadou jiných lidí: Zdánlivý, ovšem. Byl-li „Poutník a jeho stín“ monologem, ošaceným formou rozmluvy, běží zde o monolog vícehlasý, neboť Zarathustra nerozrůžňuje se jen ve dvě tvorů, nýbrž v několik.

Vůdčím námětem jest „vyšší člověk“ a soucit s ním. Zarathustra totiž uslyší, jak do jeho samoty zalehne hlasitý výkřik, zvolání to vyššího člověka, jenž touží po něm. I vydá se Zarathustra na cestu, by ho vyhledal a pomohl mu. Je to nebezpečné pokušení, jež na samotáře čeká: je mu překonati soucit s lidmi, kteří jsou nejbližší jeho srdci. Má se oprostiti od těch, kdož představují vývojové stupně, jimiž sám byl prošel, a kdož nejsou dost odvážní, by následovali jeho vzoru ve všem — i v učení mystickém. Místo jediného nuzného, zbloudilého člověka nalézá jich Zarathustra devět: všichni byli na cestě za ním, a všechny teď posílá do své jeskyně, aby tam na

něho čekali. Jsou to: dva králové s oslem, jimiž mají být asi parodováni tři králové bibličtí; dále kejklř, vzdychající, že je pouze básníkem, melancholický to brach, jímž Nietzsche symbolisuje svou uměleckou stránku a pro jehož charakteristiku si vypůjčuje nejeden znak Richarda Wagnera; dále svědomitý člověk, typický to učenec; prorok, s nímž se Zarathustra již dříve setkal, zástupce pesimismu; poslední papež, který ví, že bůh je mrtev, ale nemá dosti sil, aby se od něho odtrhl, tedy svobodomyšlný bohoslovec, lpící však na svém úřadu (modelem byl asi Overbeck); dále člověk nejozdravnější; pak jiný neznaboh, pokládající se za vraha božího; posléze stín či zrcadlový obraz Zarathustrův. Celá tato společnost se tedy sejde v horské sluji; je jich, spolu s oslem, orlem a hadem, dvanáct, třináctý je jich pán a mistr. Parodují poslední večeři páně a blasfemicky karikují litanii, uctívající osla, jenž odpovídá stereotypním hýkáním. Po trudných, pošetilých i nechutných jejích zpěvech a produkcích vyvádí je Zarathustra na vzduch a o půlnoci, za zvuku dálného zvonu, zpívá zase svou druhou taneční píseň. Ráno, když se probouzí se sluncem, zpozoruje, že „vyšší lidé“ spí, jako by nebyli bývali účastní velkého půlnočního zjevení; k němu samotnému však tulí se lev, symbol jeho vnitřní síly. Vyšší lidé procitnou a prchají v hrůze před zvířetem, a Zarathustra, překonav svůj soucit se svými spřízněnci, kráčí sám vstříc svému velkému cíli — věčnému návratu —, vzýváje své jitro, svůj den a svoje poledne. „Tak mluvil Zarathustra a opustil svou sluj, žhoucí a silný jako jitřní slunce, jež přichází z temných hor.“

Další knihy „Zarathustry“ zůstaly fragmentem. Z náčrtků, otištěných v XII. svazku, poznáváme, že čtvrtá kniha byla myšlena jakožto epizoda, že měla následovati snad ještě dvě jiná „pokusení“ Zarathustrova. Hesla jako „poledne a věčnost“ i zřejmější nápovědi nasvědčují, že „prsten věčného návratu“ měl být kruhem, spojujícím celou myšlenkovou koncepci. Z některých poznámek (na př. XII 419) dá se hádati, že se Nietzsche v nejednom motivu vracel k dramatickému projektu svého mládí, k „Empedokleovi“.

Hrdina Nietzscheovy čtyřdílné básně má jméno staroperského zakladatele náboženství, Zoroastra, ale kromě několika maličností, jako jest na př. maxima „mluviti pravdu a dobře stříletí šípy“, nepřejal moderní myslitel takřka ničeho z tradicí Zendavesty (srv. též XIV 303). Vždyť mu dle jeho vlastního doznání běželo o protiklad orientálního zákonodárce: zdůrazňovala-li nauka parsistická dualismus dobra a zla, běželo imoralistovi Nietzscheovi o překlenutí těchto protiv. Spíše snad ledacos do jeho básně přešlo z novějších tradicí o Zarathustrovi, jak se od osmnáctého století vytvářely v literatuře německé. Ale skutečné literární předlohy Nietzscheův přehodnitel a hlasatel požadavku vznešenosti nemá, jak se zdá, ani co se charakteristiky, ani co se symbolů týče.

Kromě jména Zarathustrova, vlastních jmen tu není; místo nich nastupují apelativa a opisy. Kristovo jméno na př. nahrazeno slovy „dobrovolný žebrák“, jindy parafrasováno obratem: ten, který řekl „nechte maličkých přijíti ke mně“. Ani jména národů nejsou udávána, jen výjimkou se mluví o Řecích, a na jednom místě sem zablou-

dilo označení Němci. Do oblasti všeobecnosti má být všechno povzneseno; každý osud, každá myšlenka má mít cosi typického, trvalého, příkladného, co se nesrovnává s nahodilostí a jedinečností. Detail, hned na počátku první knihy, jest pro toto pozorování zvláště poučný: v posledním aforismu „Sv. Januaria“ se praví, že Zarathustra opustil svou domovinu a jezero Urmi; ale „Zarathustra“ škrtl také toto zeměpisné jméno, jež by asi vzbudilo příliš určitou asociaci, totiž představu orientu. Do typičnosti jest sestylisována též krajina. Jménem, a to velmi kuriosním, označeno jediné město, „Pestrá kráva“, jež prý má značiti Janov. Berlín se nazývá pouze „městem“. Italské krajiny symbolisují se názvy „blažených ostrovů“, „ostrova hrobů“ a p. Vyplývá to ze snahy, pozněti se nad individuální zážitek a vyvoditi z jednotlivého případu pravidlo a zákon. Tou snahou jest podmíněn též zvláštní přednes filosofických myšlenek. „Zarathustra“, jednající o těchže náboženských a mravnostních záhadách jako předchozí spisy, užívá mnoha narážek, ale vyhýbá se učenosti i jejímu zdání. Kromě zdomácnělých názvů, jako „tarantula“, „morálka“, neobsahuje vůbec cizích slov a učených pojmů, a zjednodušuje také syntaxi. Co dříve bývalo rozvíjeno v umělých sylogismech a ciceroniánských periodách, zde podává se ve formě co nejprostší, pokud možno v hlavních větách, spojených tu asyndeticky, tu polysyndeticky, ať již oznamovacích či tázacích či — zvláště — imperativních. Koordinace myšlenek i výrazů jest hlavním stylistickým znakem. Kde se vyskytují umělé stavby větní, jsou budovány buď podle homerovských příměrů — tak jmenovitě ve čtvrté knize —

anebo dle starohebrejských paralelismů (t. zv. myšlenkových rýmů; na př.: „nuž hádejte mi hádanku, již tenkrát jsem zřel, nuž vyložte mi vidění nej-osamělejšího“; „do tvé výšky se vymrštit — toť moje hloubkal do tvé čistoty se skrýti, toť má nevinnost“).

Vedle snahy po dosažení všeobecné platnosti, objektivnosti, zákonnosti, vyznačuje však mluvu „Zarathustry“ znak opačný, podmíněný horkým básnickým naturelem Nietzschovým, totiž touha po sytém koloritu a smyslném výrazu. Není fráse, říká-li se, že teprve ve švýcarském Engadinu pod ponurými stěnami žulových skal vzejde pravý smysl Nietzschova příkazu „buďte tvrdi!“, a že teprve pohled na panensky čistý snh ledovců dá uhodnouti velehorskou vznešenost a osamělost Nietzschovy básně. Ale nevystačíme s pocity chladu a tvrdosti a s upomínkami na krajiny severské. Též na březích moře se prochází Zarathustra, též na blažené ostrovy se plaví. Ba, tak jako bývalo Nietzschovým plánem, odstěhovat se do Afriky či do Japonska, tak užívá ve své básni jižnějších barev nežli jaké mu poskytovala Itálie. Uhodil-li Nietzsche v orientální legendě čtvrté knihy („Dcery pouště“) na tóny jakési africké melodie, popisuje-li datlovníky a černošky, přimísil i jinak do malby odstíny tropické. Miluje živé barvy a křiklavé kontrasty: zvláštní oblibu chová pro žlut, která jinak v německé poesii zaujímá dosti nepatrné místo, užívá zhusta epitheta hnědý — a to nejen, aby dle romantických i starších vzorů naznačil noční temno, nýbrž aby vystihl plnou zralost, leckde též aby sugeroval dojem brunátného osvětlení jakoby pouště; pádných

účinků dociluje těžkými barvami, černí a rudostí. Je příznačno, že, jakož vůbec maloval svět dle své nálady a libovůle, vnášel své koloristické záliby též do vědy: v „Zoře“ (af. 426) přejal předsudek tehdejšího badání, že staří Řekové byli prý slepi pro modř a zeleň, a že jejich největší malíři užívali čtyř barev: černé, bílé, rudé, žluté. V „Zarathustrovi“ vyvodil své praktické závěry (p. 284): „Hluboká žlutá a žhavá červeně, tak chce tomu můj vkus, — ten namíchá krve do všech barev. Kdo však svůj dům natírá na bílo, ten mi prozrazuje duši bíle natřenou“: patrně, jak blízký a rychlý přechod byl pro Nietzscheho od ryze smyslového dojmu k aplikaci na vnitřní život a k hodnotám ethickým. Kdežto „Zora“ zdála se mu býti zbarvena pestrými barvami a zvláště červeně, mluvil o „Zarathustrovi“ jakožto o diamantovém díle, čímž podává svou osobní asociaci a upozorňuje na vznešený původ své básně, nevystihuje však křiklavého svého souzvuku hnědi, žluti a rudosti.

Nietzsche sám prohlásil (v dopise Rohdemu z r. 1884), že svým „Zarathustrou“ učinil v německé próse třetí krok, nad Luthera i nad Goetha; i volba souhlásek a samohlásek prý jest u něho ve službě dojmů hudebních. Mistrné ovládání řeči mělo předchůdce, nehledě k dřívějším Nietzscheovým spisům, v německém písemnictví; historie Zarathustrových rytmů vede přes Heinovy básně o Severním moři nazpět k volným metrům Goethova mládí. Je nedorozuměním anebo neporozuměním, upírá-li se Nietzscheovi rytmus či stanoví-li se dokonce, že prosaický „Zarathustra“ nepatří do básnictví. Tak jako přemnohý Nietzscheův aforismus měl svou immanentní hudbu, tak jest „Zarathustra“ ve všech svých

oddílech psán v rytmech, školených především na Lutherově překladu bible. Je výhodou Nietzscheovy prósy, že se varuje pravidelných rytmů — k problému srv. XIV 174 —, zvláště jednotvárného, uspávacího a neživotného spádu jambické prósy, že si uhujuje volnost a nevázanost a dovede tudíž měniti tón dle myšlenky a nálady, kterou chce vystihnouti. Před několika lety objevilo se v německých časopisech tvrzení, že prý „Zarathustra“ vznikl — imitací Spittelerovy básně „Prometheus a Epimetheus“, o níž ani není známo, zda-li ji Nietzsche četl. Komu nestačí důvody, s různých stran snesené k vyvrácení této nechutné domněnky, nechť si přečte za sebou kterýkoli odstavec Spittelerův a Nietzscheův. U Spittelera každý odstavec se počíná slůvkem „und“ a končí se nepřizvučnou slabikou, tedy žensky, a uprostřed se chrlí jamby, jamby, jamby, aniž je dána možnost oddechu a akcentování dle smyslu: naproti tomu Nietzscheovy rytmy tak volné, pádné, nezapomenutelné, triumfální, mystické: „Nacht ist es: nun reden lauter alle springenden Brunnen“; „In dein Auge schaute ich jüngst, oh Leben“; „Dort ist die Gräberinsel, die schweigsame“; „Der Mensch ist etwas, das überwunden werden muss“; „Also begann Zarathustras Untergang“. I kdyby ten či onen detail z „Promethea a Epimethea“ byl přešel do „Zarathustry“, jmenovati obě díla vedle sebe jest literární blasfemií.

Paralelisování, jako hledání podobností u Nietzscheho a Spittelera, stává se módou u posuzovatelů, kteří pocitují převyšující básnickou velkost „Zarathustry“ a hledí ji zmenšiti honbou po analogiích, domnívajíce se, že důkazem částečné od-

vislosti strhnou „Zarathustru“ s jeho „diamantové“ nedostupnosti. Nám naopak je předem jasno, že každé dílo nutně podléhá celé řadě popudů a vlivů cizích: jak bezútěšné by bylo pomyšlení, že předchůdcové zanikají beze stopy, v ničem nezbarvivše myšlenkového světa svého nástupce! U básníka pak, jenž býval filologem, u umělce vzdělávajícího se tolika vzory, u člověka tak silně impresionistického, je dvojnásob pravděpodobno, že jeho práce vykazovati bude příbuzné znaky s výtvary minulosti. Takřka žádné dílo Nietzscheho nedá se zcela odloučiti od Řeků, Goetha, Wagnera, od Hölderlina, Heineho, Hamleta. Nejvydatnějším však zdrojem pro „Zarathustru“ jest Písmo svaté, neboť Starý a zvláště Nový zákon byly Nietzscheho skutečnou, uvědoměnou předlohou; přejímaje některé jednotlivosti z jiných náboženských nauk, chtěl svým „Zarathustrou“ nahradit evangelia i pentateuch, či při nejmenším napsati k nim pendant. Syn kazatelův již od mládí se dobře vyznal v bibli, za svého sorrentského pobytu pak r. 1876 spolu s Réem Písmo svaté znovu studoval. Značný díl biblických ozvuků v „Zarathustrovi“ má účel polemický i parodistický. O vyvoleném národu mluví Zarathustra, pomýšleje ovšem na nadčlověka; nelíbí se mu země, kde máslo a strdí teče; Mojžíšovo přikázání „nebudeš míti bohů přede mnou“ označuje paradoxně příkazem bezbožným; v předůležitém oddílu o starých a nových deskách napodobuje zřejmě knihy Mojžíšovy; cituje hevel hevelim ze Šalamouna, vzpomíná Jonáše uvězněného v břiše velrybím. Hojnější nežli reminiscence starozákonné jsou stopy evangelií. Nadpisem i tónem napodobí Nietzsche kázání na hoře; nikoli Satana, nýbrž

žaludek jmenuje otcem strastí, přizpůsobuje tak biblickou demonologii svému Feuerbachovskému materialismu; pozměňuje evangelistovy přísliby: „velmi se mi zamlouvají chudí duchem, neb podporují spánek... Blahoslavení jsou ospalí, neb brzy budou klímat... Nepůjdeme-li do sebe a nebudeme jako krávy, nepřijdeme do říše nebeské... Nechte náhody přijít ke mně, nevinná je jak dětátko.“ Převrací slova kázání o lásce k bližnímu: „Máte-li nepřitele, nesplácejte mu zlé dobrým: neboť to by ho zahanbilo. Nýbrž dokažte mu, že vám prokázal něco dobrého.“ Přejímá doslova rčení jako: „Kdo uši má, slyš,“ „iné alfa i omega,“ „chatrč svou stavěti.“ Lutherův překlad o korunovaci spasitelově praví: „und sie flochten eine Dornenkrone und setzten sie auf sein Haupt;“ Zarathustra nahrazuje utrpení smíchem a pasivum aktivem: „Diese Rosenkranzkrone, ich selber setzte mir diese Krone auf.“

Nietzschův poměr k Písmu svatému ozřejmuje jeho nejvlastnější virtuosnost: běře známá pořekadla a staví je na hlavu. Jeho slovní novotářství, jeho zručnost v pointování myšlenek slaví tu své triumfy. Obrazy, jež Zarathustra přejímá odjinud, zůstávají neporušeny, mění se však osvětlení, jakož je Nietzsche vůbec mistrem odstínů; zvuk zůstane stejný, jinam však se posouvá přízvuk. Nietzsche spravuje zděděné statky, objeví nové, dotud nepovšimnuté jich půvaby; zkouší výzbroj svých předků, až na ní odkryje nové nějaké ostří. Projevuje v „Zarathustrovi“ svou zručnost, kdysi tak příznačnou pro „Poutníka a jeho stín“, že obraz lidového rčení dovede znovu osvětliti. Příklad: Je v němčině běžné rčení: „ich bin ganz

Ohr;“ Nietzsche k němu vymýšlí ilustraci — člověka, který skutečně je „ganz Ohr“, nesestává nežli z jediného toho ústrojí, a ihned tomuto obrázku podkládá filosofický svůj smysl, že znázorňuje genia s jediným orgánem plně vyvinutým. Tak dovede Nietzsche z jazykových možností těžití pro svou myšlenkovou soustavu a naopak, theoretická svá mínění podporuje stkvěle ovládanou mateřštinou. I nejdůležitější jeho hesla, jako „Über-Mensch“, „Wille zur Macht“, „Hinterweltler“ mají na sobě znaky suvereního jazykového virtuoství, vznikla částečně z uměleckého pudu, zahrávati si ustálenými pojmy jako barevnými míči. Na podkladě jazykovém dají se z valné části vysvětliti překvapující žerty, snižující se leckdy až ke calembourům; paradoxně vyhledává souzvuky, aliterace, rýmy, s dobrým vědomím efektu a síly užívá též hrubých přezdívek: „dem Reinen ist alles rein, dem Schweine wird alles Schwein.“ Značný díl hlubokého i posměšného učení Zarathustrova sestává z pestrých, únavných duchaplností, jež by obstály jako samostatné sentence úmyslně překrucující normální nějakou pravdu: „vždy jednou jeden — to dá posléze dva;“ „v samotě jsem se odnaučil mlčet;“ „má ruka se spálí na ledu;“ „slyš mne svýma očima;“ „kdo mezi lidmi chce si zachovati čistotu, uč se mýti také špinavou vodou;“ „mlčelivý, i když mluví;“ „hloupost dobrých lidí je nevyzpytatelně chytrá;“ k tomu ještě etymologické hříčky: „der beste und Böste“, „bessern und böser“, které jsou jakoby předehrou k vážným etymologickým výkladům „Genealogie morálky“.

A tak je Zarathustra knihou vážnou a frivolní,

„velce mluví o velikých věcech“, hluboce píše o půl-
noci, úctu vzdává slunci, větru a věčnosti a spolu
cinká relničkami; jest to mohutná, osvobozující
zpověď člověka, který se cítí filosofem i básníkem,
světcem i tanečníkem, je to strhující apotheosa ži-
votní radosti, jež prošla bolem. Je to lidská, příliš
lidská pout za novými zorami: vede vysoko na
vrcholky, kde fičí studený vítr poznání, vede do
mystického temna, v němž chtěla by rozžehnouti
světlo půlnočního slunce; vede svými „propast-
nými“ myšlenkami a omyly, ne sice vstříc velkému
poledni, ale vstříc novému a statečnému jitru. Ne-
být kdo přečetl a prožil Nietzschovu vášnivou
konfesi, neodává se klamu, že by byl veliké pro-
blémy tam obsažené našel dopověděny a rozře-
šeny: ale poznává, že sám se do světa dívá okem
omlazeným, odkrývá v životu novou sílu, hluboký
jeho bol a hlubší a věčnou jeho rozkoš.

Literatura. *Nietzschových spisů* sv. V., VI. a XII. (tento
v 2. vyd. z r. 1901). — „Radostnou vědou“ Provenčalů zabýval se
m. j. již Herder (Ideen z. Philos. d. Gesch. d. Menschheit, kniha
19, 5; 20, 2. Briefe z. Beförd. d. Humanität, list 84, 89, zvl. 90). —
O Stendhalovi, Spittelerovi a j. literárních analogiích: *Bernoulli*
(porůznu ve své monografii). — O nadčlověku: Důkladný, byť ne
definitivní rozbor u E. Förster-Nietzschové II 437 a j. — K Za-
rathustrovi: Čtyřsvazkový komentář G. Naumanna (1899—01); dle
něho O. Gramzow (1907). K stylistice, zvl. k srovnání s Písmem
svatým: H. Weicheltův komentář (1910). Detaily dle Eckertze a
Meyera. — Hodnocením i výkladem „věčného návratu“ odlišuji
se od celé dosavadní literatury o Nietzschovi; bližší zdůvodnění
v mém článku v Zeitschrift für angewandte Psychologie 5, 1911,
487 (srv. R. Henniga v Zeitschrift für Psychologie der Sinnes-
organe 63, 1913, 473). Soudobé analogie k Nietzschově víře ve
věčný návrat: v dodatku k Lichtenbergerovi (dle A. Rettého).
K chronologii Nietzschových výroků a plánů: E. Horneffer, N—s
Lehre von der Ewigen Wiederkunft (1900). O poměru věčného ná-
vratu k nadčlověku: O. Ewald, N-s Lehre in ihren Grundbegriffen
(1903).

PÁTÁ PŘEDNÁŠKA.

Nietzschův směr k vědecko-filosofické soustavě.

Kdyby běželo o to, ethos Nietzschova Zarathustry vyjádřiti heslem, nedoporučovalo by se žádné více nežli: požadavek vznešenosti. „Edel“, „vornehm“, „schenkende Tugend“, „frei“, ale i oba zdánlivé kontrasty „gütig“ a „hart“, všechna tato epitheta vztahují se na urozenou mysl, na příkaz povýšenosti a bezohlednosti z touhy po vypěstění nejšlechetnějších schopností; víra ve vrozenou noblesu, ve vyvolené tohoto světa, v blaho a sílu a zdraví lidí urozených mluví ze Zarathustrových mystických i polomystických náповědí a přípovědí. Se svého alpsky čistého hlediska zíral Nietzsche dolů do nížin, a nad slunce jasnější mu bylo přesvědčení o nerovnosti lidí, která nemůže býti odstraněna či smířena ani výchovou, ani lidumilností a soucitem; hierarchický poměr, dualistická rozeklanost vysokých a nízkých, to bylo jeho axiomem. Snad snil o tom, že ideální postavou svého proroka vytvoří kohosi, kdo v sobě dovede spojovati „římského Caesara s Kristovou duší“ a překlenouti „propast mezi údělem tvůrce, dobrotou

a moudrostí“ (XVI 353, XIV 286): ale nehledě k tomu, že již čtvrtá kniha „Zarathustry“ se odvrací od této synthesy, a že další Nietzscheova dráha vždy více se od ní vzdaluje, jest jasno, že onou dobrotou křesťanského spasitele stejně jako tvrdostí starověkého dobyvatele měla být symbolisována nejžádoucnější složka lidské bytosti: vznešenost.

Účel světi prostředky. Touha po nadčlověku omlouvá krutost páchanou na slabých a prostředních. Vzhůru se pnoucí úsilí ospravedlňuje bolest přítomné chvíle, žene do dobrodružství a dává smysl krvavým válkám. Vůle k moci jakožto nejživotnější instinkt káže „přemáhání sebe sama“; učí „tisíci a jednomu cíli“, to jest nauce o různorodosti morálního hodnocení u rozličných národů a v rozličných dobách; píše „nové hodnoty na nové desky“, dle nichž je bezprávím šetření svého bližního, dle nichž je nutno založiti novou šlechtu, dle nichž nepřítele smíme nenáviděti, nikoli však pohrdati jím. Cílem silných je nadčlověk, cílem slabých člověk poslední; a jako není přechodu mezi oběma těmi metami, tak není souvislosti mezi oběma typy, neboť lidé silní mají „vůli“, toť jejich nutnost a zbraň proti tisni („Notwendigkeit“ — „Wende aller Not“), toť jejich tvůrčí síla: „Wollen ist Schaffen“. Ba, jak Nietzsche formuluje na jednom z nejmělejších míst (p. 206), vůle silných má takovou kouzelnou, spasnou moc, že by byla s to, každé konstatování „bylo“ přetvořiti v poznatek „tak jsem tomu chtěl“. Tato fantasmie je srovnatelná s nadlidskou touhou Hebbelova Holoferna, jenž v okamžiku, kdy by blesk ho zasáhl, chce vztáhnouti ruku a pokynout mu, aby jej usmr-

til, poslušen velitelova rozkazu; tato nejvypjatější konsekvence Nietzschova požadavku vznešenosti byla i po „Zarathustrovi“ příležitostně načrtnuta: po první větou, že víru „tak a tak tomu bylo“ nutno přeměnit ve vůli „tak a tak má se státi“, po druhé větou, že „hloupé fyziologické faktum nutno převrátiti, aby se z něho stala morální nutnost. Žijme takovým způsobem, bychom též v pravý okamžik měli svou vůli k smrti!“ (XVI, 92, 315). Totéž, paradoxně mluveno, metafyzická úloha lidské vůle vůči minulosti. Její funkce, směřující k budoucnu, vyjádřená sumárním heslem nadčlověk, byla rovněž v pozdější době znovu precisována, a nikde se to snad nestalo přesněji nežli záznamem z r. 1887/8 (XVI 286), že nadčlověk jest podobenstvím pro vyšší odrůdu lidskou, vyznačující se jinými podmínkami než člověk průměrný: čímž Nietzsche opět, chtěj nechtěj, zesiluje onu stránku svého snu o nadčlověku, která ho přibližuje evolucionistům.

Již to, že dvě tak významné úlohy lidské vůle byly znovu podrobovány rozboru připínajícím se těsně k symbolům „Zarathustry“, dále pak faktum, že „vůle k moci“, v básnickém díle několikrát nadhozená, vyvíjela se autorovi v nejdůležitější kapitole jeho filosofie a určovala nadpis i obsah jeho nedohotoveného životního díla soustavného, ukazuje, že „Zarathustra“, jež jsme v mnohém ohledu po stránce obsahové shledali dovršením Nietzschova kriticizmu a zopakováním jeho dosavadního přemýšlení, obsahuje též východiska a zárodky nových, snad plodnějších principů, jež dráždily k bedlivějšímu propracování. Vyšed ze známých již předpokladů o relativnosti morálky,

docházel Nietzsche závěrů filosoficky důležitějších než mystická a poetická nauka o věčném návratu a nadčlověku, na níž si tolik zakládal. Jeho aristokratismus vnášel, jemu samému snad nepovědomě, nové prvky do jeho myšlenkového světa a volal po jeho opětném revidování. Ale tomu se stavěla na odpor celá forma „Zarathustry“. To, co „Zarathustru“ činí výsostným dílem uměleckým, dusí jeho vzněty myšlenkové, kalí jasnost jeho představ, a opět konstatujeme, jak se kříží, jak si odporují umělecké a filosofické sklony Nietzschovy, a dostáváme se k stadiu, kde jednostranné formální měřítko by prostě nevystačilo, a kde i „literární studie“ nutně dá přednost problémům noetiky a etiky před úzkým zájmem speciální estetiky, chce-li totiž pojmouti pod své rozšířené hledisko Nietzscheův zjev celistvý, nespokojujíc se vytčením jeho zvláštností spisovatelských, stylistických, výrazových. Není náhodou, že se právě v „Zarathustrovi“ zpívá ona píseň, později samostatně zařazená do dionysských dithyrambů (VI 433, VIII 409), která svým zvoláním „jen blázen, jen básník“ odmítavě kritizuje jednu z nejkrásnějších složek Nietzscheovy bytosti; a je míněno vážně, co v řeči o starých a nových deskách (VI 289) má na prvé přečtení vzhled vtipného, koketního přiznání: „und wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss!“ Básnické nadšení, které „Zarathustrou“ dostoupilo vrcholu, vyčerpalo se na ten čas a ustoupilo jiným požadavkům. Tak jako na nejednom místě „Lidského příliš lidského“, na konci „Zory“ a zvláště v době „Radostné vědy“ byl z podvědomí Nietzscheova vyvřel horký proud, jenž strhoval do svých vírů

jeho logiku a kritiku a ve zčeřené hladině zrcadlil jevy vůkolní v podivném, jako by magickém odrazu, tak nyní náhle opadly vlny a povrch se ztišil v křišťálově nepohnutou hlat, v níž se co nejbodavěji rýsovaly kontury, hrany a hroty. Jako kdysi, vyhojen z wagnerovské horečky, Nietzsche vystoupil do ostře šlehajícího vzduchu své kritické doby, tak mu nyní pathos, extase, vášeň i bombast zarathustrovských příměrů tuhly v chladnou pojmovou mluvu. Ale kdežto na rozhraní první a druhé periody byl si přechodu i nutnosti změny jasně vědom, tentokráte se klamal o metamorfose svého ducha, protože si svého Zarathustru příliš vášnivě zamiloval, netuše, že rozloučení s tajemnou jeho krajinou a atmosférou bylo diktováno nutností a vnitřní logikou jeho nesourodých vloh. Do té míry se klamal o sobě a své nejmilejší dílo tak velice přeceňoval, že nejenom v „Ecce homo“ liboval si ve velikášské chvále „Zarathustry“, nýbrž že v potlačené předmluvě ke sbírce aforismů „Mimo dobro a zlo“ (XIV 408) o této své „předehře k filosofii budoucnosti“ dovedl napsati: „Nepodává-li a nemá-li podávati komentáře k Zarathustrovým řečem, tedy obsahuje snad přece jakýs předběžný glosář, v němž se tu a tam vyskytují a v němž jménem jsou jmenovány nejdůležitější pojmové i hodnotní novoty té knihy — té události bez vzoru, příkladu a pódobenství ve vsí literatuře“! V nesprávné interpretaci celého životního působení rozvrhuje tak Nietzsche svou činnost na dvě půlky, rozdělené vyčnělým básnickým zjevem jedinečného „Zarathustry“ v předběžné prosaické komentáře a v dodatečné pomocné glosáře. Tato autosugesce není spraved-

livá. Ba, spíše by bylo lze hájiti opačného, neméně extrémního tvrzení: vývojová linie Nietzscheovy filosofie by se nezkřivila — — kdyby vůbec nebylo bývalo „Zarathustry“! „Mimo dobro a zlo“ ve svých zásadních partiích noetických, sociologických, ethických připíná se k popudům Nietzscheova kriticismu a racionalismu, ke stati o pravdě a lži, k pokusům o rozbor mravnostních pojmů, k charakterologii volného ducha a dobrého Evropana; od britké logičnosti vědeckých aforismů, shrnutých v pojednání o genealogii morálky, lze pohlížeti nazpět k „Zarathustrovi“ jako na překonané intermezzo mystického snění, z něhož se bdělý duch vytrhl k uctívání silné reality.

Ještě v jiné věci podléhá Nietzsche sebeklamu. Označuje vůli k systému za nemoc, nepoctivost, zvrácenost, dětinství; ohražuje se proti tomu, že by psal „pojednání“, neb ta jsou prý pro osly (XIV 353, 413, 355, VIII 64): a přece pojednání píše („Genealogie morálky“ je toho stkvělým důkazem), a přece, ať se k tomu přiznává či ne, bude pevnou soustavu. Proti němu samému i proti odpůrcům jeho aforistického myšlení nutno jej vzíti v ochranu. Počínaje sbírkou „Mimo dobro a zlo“ proniká Nietzscheovým myšlením snaha o systém v sobě uzavřený, stojící nepohnutě na vlastním podkladě. Již detail, že upouští od svého dávného zvyku a mistrovství, dávati jednotlivým sentencím zvláštní nadpis, a že je teď pravidelně pouze k sobě přiřazuje a opatřuje číslicemi, napovídá, že jednotlivé články nemají samy o sobě plného smyslu a oprávnění, že nechtějí se stkvíti svými facetami a navzájem snad kontrastovati, nýbrž pojiti se za částice a paragrafy v řetězec

povlovně se rozvíjející a logicky členěný. Po esaiistické formě „Genealogie morálky“ postupuje pak Nietzscheova spisovatelská činnost k velkolepému a celistvě myšlenému komplexu „Vůle k moci“, jehož přesně rozvržené plány netrpí ujmy tím, že nepřízeň osudu nepřála, aby dílo bylo úplně domyšleno a prokomponováno. Po vzruchu Zarathustrových modliteb a proroctví dostává se k dechu a slovu Nietzsche logik, Nietzsche systematick; třeba že i teď ještě pokračuje ve svých výpadech proti jednotlivým vědeckým oborům, přísná učenecká povaha domáhá se svého práva. Filolog v něm nikdy neusnul docela, teď filologie jest povyšována zas na nejvyšší místo; historik se nezapřel ani v horečce antihistorismu: teď studuje dějiny co nejbedlivěji, čerpá z nich nové poučení pro budoucnost a vytýká ostatním filosofům nedostatek historického rozhledu. S obrovským napětím sil, s ocelovou energií, na základě svého přebohatého knižního vzdělání a ze svých nevyčerpatelných fondů vlastních myšlenkových kombinací a indukcí, ale zase: bez přímého styku se sociální a jinakou životní skutečností staví Nietzsche vědeckou theorii, která má obsáhnouti zákony lidské mravnosti a společnosti a vyzpytovat dění budoucích století.

„*Mimo dobro a zlo*“ zve se prvá sbírka, tištěná r. 1886, již Nietzsche připravoval své stěžejní prosaické dílo. Vznik hlavních partií sbírky je přibližně současný s komposicí čtvrté knihy „Zarathustry“, která sama již stála na rozhraní mezi básnickým dithyrambem a radikální autokritikou. Asi z téže doby pak se datují první dispozice chy-

staného soustavného spisu („Vůle k moci“), jemuž „Mimo dobro a zlo“ samo mělo snad původně sloužiti za úvodní část, tak jako ještě hotové sbírce byl dán programatický podtitul „Předehra k filosofii budoucnosti“. Z vyjednávání s lipským nakladatelem (v. Biografii II, 606) vysvítá, že ohled byl Nietzschem brán též k předchozím spisům; uvažoval o tom, má-li nová kniha tvořiti druhou část „Zory“ nebo býti spojena s přepracovanými dvěma díly „Lidského příliš lidského“; poněmhu si teprv ujasňoval její poměr k „Radostné vědě“ a teprve r. 1887 odhodlal se, že epigramatickým úvodem a básní „An den Mistral“ opatří novou edici své „Gaya scienza“, kdežto je zprvu chtěl vsunouti do sbírky „Mimo dobro a zlo“: ve skutečnosti do této sbírky nepojal než závěrečnou báseň „S vysokých hor“, kterou své nové aforismy postavil takřka pod ochranu „přítele Zarathustry“. Vlastní dílo se rozpadá v devět hlav, z nichž pátá, sedmá, devátá zabývají se otázkami ethickými, a to methodou popisnou („K přírodopisu morálky“), kritickou („Naše ctnosti“) a normativní („Co jest vznešené?“). Druhé dva hlavní obory jsou pojaty do první a třetí části („O předsudcích filosofů“ a „Podstata náboženství“); svým heslem „Volný duch“ nadpisuje druhou knihu; čtvrtou jmenuje „Průpovědky a mezihry“ (to jsou aforismy, nejvíc upomínající na podobně nazvanou sbírku z r. 1879), osmá kniha má titul „Národové a otčiny“, šestá nese název, byť polemičtý, přece symptomatický pro toto celé období: „My učenci“.

Učenec Nietzsche stará se o to, aby pokud možno přesně vymezil obor a stanovil kompetenci

ethiky, ke které již v „Zoře“ jednostranně upíral svůj zrak. Ale „vědu o mravnosti“, k níž se zná soudobá Evropa, pokládá za příliš začátečnickou a neohrabanou a míní, že by se měla spokojiti označením skromnějším a též přiměřenější úlohou; prozatím prý nejde o to, vysvětlovati mravnost, nýbrž stačilo by ji popisovati, bylo by nutno trpělivě sbíрати materiál a teprve na jeho konkrétním základě methodou deskriptivní a srovnávací připravovati nauku o morálních typech (af. 186). Nietzsche poznává — a v tom tkví velká jeho zásluha —, že morálka v sobě obsahuje spoustu nerozřešených záhad, ba že sama o sobě jest velkým problémem, s nímž nelze se zdárně vypořádati bez nových, byť namahavých a mučivých method. Nestačí mu apriorismus, nýbrž snaží se nabýti co nejvíce údajů, jež by ozřejmovaly jeho these a požadavky. Činí logické závěry ze svého kriticistického údobí, v němž byl pro vědu vůbec stanovil význam jasné, přehledné deskripce, vyvyšuje ji i nad genetickou methodu. Převádí do praxe a činem dokazuje svou všeobecnější analýsu „lidského příliš lidského“, jež měla zvláštní cenu proto, že dovedla viděti problémy, kde pro jiného byla samozřejmost.

Také zde však předem protestuje proti tomu, aby byl „zaměňován“ s odborníky. Chce býti více: filosofem. Znovu vztyčuje ohradu mezi speciální vědou a filosofií. Pracovníci vědečtí, kteří chtějí své zákony, získávané pomalou indukci, oktrojovati filosofům, připomínají mu zástupce nižších tříd, již neuznávají aristokratického rozdělení a chtějí se vetřít mezi pány. Vědec-demokrat; filosof-vládnoucí: tak Nietzsche zjednodušuje po-

měr mezi dvěma typy myslitelů. Průměrný vědecký člověk selhává vůči nejvyššímu postulátu: nedovede tvořit, učenci se vyznačují neplodností starých panen; naproti tomu pravý filosof je „caesarským pěstitelem a člověkem násilí“, hledá nástroje, jež by sloužily jeho přemocným plánům: takové nástroje a otroky nalézá v učencích, kteří si říkají skeptikové a jako by z povolání pochybovačně se dívají na svět, ale ve skutečnosti tím zakrývají slabost nervů a poruchu vůle (af. 204-8). Také silní mohou a mají mít skepsi, ne však jakožto znak nemoci, nýbrž onu chladnou „skepsi odvážného mužství, která je nejbližší spřízněna s geniem válečnictví a dobytelsství“; jejich sklon ke kritice a k záporu i k ničení bude se vybíjeti tím, že budou muži experimentu. Kritikou však — tím míří na soudobý pozitivismus — není ještě vystižen smysl filosofie, třeba že byli velcí myslitelé, kteří se dále nedostali nežli ke kritisování: k nim čítá na př. Hegela, ježž teď běře v ochranu proti „neintelligentním“ invektivám Schopenhauerovým, i Kanta jakožto autora děl, tak příznačně jmenovaných „Kritikami“. Praví filosofové „káží ,tak státi se má!‘ . . . , tvořivou rukou sahají do budoucnosti, a vše, co jest a bude, stává se jim prostředkem, nástrojem, kladivem“. Úkolem filosofů bývá, vztyčiti ideál kontrastující s realitou, již ukazuje doba; a protože v současnosti prý je nedostatek velikosti, mají filosofové lidem na oči stavěti velikost člověka a pojem mohutnosti v celém jeho rozsahu. Ovšem, filosofem být se nikdo nenaučí, je nutno k tomu úkolu býti zrozenou (af. 209—213, 42): odtud požadavek dlouhé myslitelské tradice a genealogie, odtud Nietzscheva pýcha,

zdůrazněná po té v „Ecce homo“, že jest potomkem starého učeného rodu.

Filosofem budoucnosti mní sebe sama. Ku předchozím nemá valné úcty. Znovu se obrací proti Sokratovi (af. 191) a v současném záznamu (XIII 3) hrdopýšně dekretuje, že všechny dosavadní soustavy jsou překonány. Věnuje-li značnou pozornost svým předchůdcům, tedy mu neběží ani tak o zástupce jednotlivých směrů, ani o speciální bludy, nýbrž o to, co v prvním oddílu souhrnně jmenuje „předsudky filosofů“: Myslitelé jsou přesvědčeni a o sobě vyhlášují, že se pachtí za pravdou a zatím jen výmluvně obhajují větu předem stanovenou, která vyplynula z jejich nejvnitřnějšího přání, z jejich organisace; dodatečně shledávají důvody, jimiž by podepřeli pravdu zcela prostou, ale nedokázatelnou, právě svou vlastní pravdu. Filosofie je jakýsi druh soukromých pamětí, nic v ní (na rozdíl od vědy) není objektivní, vše je diktováno, „inspirováno“ touhami, hnutími, pudy svého původce, a konec konců je každý systém osobní zповědí, jež vydává svědectví o morálních a nemorálních sklonech určitého filosofa a nikoli o jeho ryzí touze po abstraktním poznání. Za vší logikou se skrývají úsudky hodnotní, a ty zase jsou podmíněny fyziologicky; od instinktů tedy závisí „pravda“ (af. 5 n., 3): ale, a v tom prý nová filosofova mluva zní nejcitěji, nesprávnost úsudku není ještě námitkou (af. 4): jest otázka, pokud který úsudek podporuje životnost, pokud zachovává rod či snad dokonce slouží k vypěstění rodu nového; „zásadně se kloníme k tvrzení, že nejnesprávnější úsudky jsou nám nejnepostrádatelnější“; bez nich by člověk nemohl být

na živu; zřící se jich, znamenalo by negovati život: a je tudíž nutno uznávati je za podstatnou podmínku života.

Nám ovšem, již známe Nietzschovu pozůstalost a z ní úvahu, tolikráte již citovanou, o pravdě a lži v mimomorálním smyslu, nezní tato mluva tak „cize“, jak Nietzsche se domnívá. Jest tu odvážně vyhocena pragmatistická filosofie, vznikší na rozhraní mezi prvním a druhým obdobím. Nechtě prý Kant svým základním poznatkem se mýlil; anebo nechtě jsou oprávněny námitky proti výkladům sensualistickým: přec onen objev uspíšil rozkvet německé filosofie, přec tyto theorie mají význam regulativních hypothes, snad i heuristického principu; abstraktním pojmům jako důvod a účinek, číslo, zákon, svoboda, účel, neodpovídají sice věci skutečného světa: ale jsou to naše výmysly a, jakožto užitečné fikce a pomůcky, mají svůj význam. Je nám třeba víry v určité soudy, byť se nedaly dokázati, protože k „perspektivní optice“ našeho života náleží zdání, klam, „Vordergrundsglaube“ (af. 11, 15, 21). Nietzsche klade mezi pojmy „Leben“ a „Irrtum“ takřka znamení rovnosti (af. 24) a v současných i pozdějších poznámkách rukopisných nadmíru často se vrací k svému důležitému poznatku. Skoro doslova parafrasuje své tvrzení o nutnosti falešných úsudků (XIV 16); za stejně oprávněné dva předpoklady života označuje vůli k oklamání v aktivu i pasivu (XIV 73); přiznává se, že nejdůležitější jest vůle ke zdání, stanovení perspektiv, zákon (životní) optiky, tedy tvrzení, že nepravdivé jest pro nás pravdivé (XIV 89). Se stejnou rozhodností tvrdí později (XVI 12, 78), že víra může býti životní podmínkou a

přes to být pověrou, ba že snad hodnota existence vzrůstá s kvantem ilusí: kterýmižto citáty ani z daleka není vyčerpána tato sporná, ale heuristicky dojista plodná Nietzscheova these o relativním prospěchu, plynoucím z nepravdy.

Odtud vede závěr skeptickým směrem k opatrnému stanovisku oproti zdánlivé realitě naší mysli, neboť kdo ručí za to, že také naše duševní dění není zbudováno na falši a klamu, že introspekce nám nezjednává poznatky křivé a scestné. Tvrzení na prvý pohled samozřejmé, na př. o vědomí lidského „já“, je snad jen pomůckou z nouze; soud „myslím“ je snad stejnou fikcí jako představa „věci o sobě“, cartesianské „cogito, ergo sum“ tudíž snad *πρωτων ψευδος* filosofie, tak jako na pouhé pověře se zakládá víra v t. zv. „bezprostřední jistotu“; a kde říkám „myslím“, měl bych snad (cosi podobného před Nietzschem tvrdil již Lichtenberg!) raději volit formulaci „es denkt“ (af. 16 n., XIV 6 a j.). Jediná pevná jistota, které lze nám dojít, jest vědomí o tom, že svět je pln bludů. Proč se ostatně proto trápit? Vždyť není než morálním předsudkem, tvrdí-li se, že pravda je cennější nežli zdání; vždyť není ani podstatného rozdílu mezi soudem „správným“ a „nesprávným“, nýbrž — tu se uplatňuje dávná Nietzscheova polemika proti učení o kontrastech — i zde jsou jen přechody čili, mluveno s malíři, různé valeury (af. 34).

„Morální předsudek“: sem směřuje též druhá dedukce, vycházející z premis noetických. Nepravda je nezbytná pro život, ačkoli logikové a mravokárci tvrdí opak: což tedy, kdyby stejně nepostrádatelné byly jiné vlastnosti, proti nimž

brojí oni zákonodárcové? Dejme tomu, že podmínka životní je stejně vázána na to, aby byly uchovány kaceřované afekty jako jsou nenávisť, závist, hrabivost, pánovitost; že k povznášení lidského typu slouží jevy jako: tvrdost, násilnost, otrokářství, nebezpečí na ulici a v srdci, pokušitelství a ďáblůvství všeho druhu, vše, co je na člověku zlé a hrozné a tyranské, vše šelmovité, hadovité; dejme tomu, že takovéto a podobné instinkty a fakta jsou skutečnými realitami a ne pouhými fikcemi, že tedy to, co cítíme nejsilněji, nejživotněji, totiž komplex našich pudů, také ve skutečnosti je pravou realitou, ba podkladem všeho dění (af. 23, 44): jaké že pocity se nás zmocní, jakmile začneme počítati s takovou eventualitou? Především cosi jako závrat; budeme trpěti; budeme se zpěčovati proti takové filosofii, kterou pocítujeme zprvu za cosi nebezpečného, povážlivého, škodlivého: ale ponenáhlu naše bolest osobní — „was liegt an uns!“ — bude ustupovati pocitu odpovědnosti, že tu neběží jen o naše soukromé zájmy, a pokud se chceme — tak mluví Nietzsche za své „volné duchy“ — co nejostřeji odlišiti od oněch povrchních „libres penseurs“, od moderních volných myslitelů, agitátorů, komunistů, bude nám třeba smířiti se s poznáním, jež zprvu se zdálo nehorázným: že tak řečené zlé pudy jsou nezbytně nutné pro silný a zdravý život. Nietzsche sám trpěl tímto poznáním, jež se mu vnucovalo, označoval tíhu svých pravd, jichž odpovědnost jemu jedinému jest nésti, za namáhavou, ba snad by je byl rád viděl vyvráceny někým jiným.

V téže potlačené předmluvě, z níž je vyčteno

toto poslední přiznání, Nietzsche přehledně sestavuje ony tíživé pravdy, kterými, vycházejí od představy života jakožto vůle k růstu, chtěl ve sbírce „Mimo dobro a zlo“ regulovati evropská hnutí v politice, kultuře a společnosti (XIV 410). Mimo o demokratickém rázu vši dosavadní vědy a o nevědomě morálních, tudíž lidových motivech vši filosofie, mluví tam o tom, že jednou by se doporučovalo, aby volní, t. j. imoralističtí duchové dokázali předsudek morálky a všech lidových ideálů; tvrdí, že morálka křesťanská poškozují silnější, mužštější typy, a že, jakožto průprava všeobecně demokratického smýšlení, podporuje vzrůst stádovité odrůdy lidské; posléze vyslovuje názor, že demokratická Evropa vede k sublimnímu pěstění otroků, kteří budou nutně ovládnuti silným pokolením, a že aristokracie vzniká jen pod dlouhým a tvrdým tlakem. Břítkým způsobem načrtl Nietzsche na tomto místě program svého učení o vzniku morálních pojmů, své kritiky náboženských představ a svých kulturně politických předpovědí.

Jestliže, dle Nietzscheovy základní poučky, i zdánlivě objektivní noetika i psychologie, a každá filosofická činnost se v pravdě zakládá na myslitelových pudech a na jeho sklonech mravnostních, nepřekvapí jeho vůdčí poučka o morálce samotné: že je rovněž subjektivní, že jest mluvou moralistových afektů (af. 186): jestliže, jak tomu u většiny dosavadních etiků, vrchol mravnostních příkázání se spatřuje ve všedních maxímách „nikomu neubližovati“, „jednej, jak si přeješ, aby s tebou jednáno bylo“, „miluj svého bližního“ atd., svědčí to prý o málo vznešeném a spolu ne-

hlubokém životním názoru toho, kdo zákon takový dával; novou však etiku nutno založiti na novém pocitu, na nové vášni. Dnešní moralisté sobě i světu namlouvají, že znají nejstarší tajemství života, vědouce prý, co je dobré a co zlé: ale distinkce, jež se udávají mezi oběma hodnotami, populárně pojímanými za protikladné, ukazují jen, že v dnešní Evropě vládne morálka stáda, čili jeden z bezpočetných druhů morálky, vedle níž, před níž a po níž jsou myslitelné a nutné morálky vyšší; dnes theoretikové jsou za jedno v tom, že mravnost vysvětlují ze soucítění s cizím strádáním, ale tím dokazují zase jenom něco osobního, totiž svou vlastní neschopnost, nechati někoho trpět a zůstatí při tom chladnými diváky: svou vlastní slabost promítají na venek a zakládají na ní mravnost, jež by chtěla býti závazná pro veškerenstvo! Naproti tomu Nietzsche, se svým zarathustrovským „hnu-sem“ z malého člověka, touží po velkém, odvážném pěstění a ukáznění lidí, kteří by se nepodávali takovým úpadkovým formám soucitu (af. 202 n.). Proti nudné, uspávající mluvě nivelisujících mravokárců a lidumilů, proti anglickým utilitářům, francouzským altruistům a německým socialistům přiznává se (obdobně jako ve čtvrté knize „Zarathustry“) k novému, vyššímu soucitu, k sympatii se silnými součástkami lidské bytosti, které za nadvlády dnešní morálky jsou nutně svázány a nečinné; vědom tvůrčích mocností lidské duše, shlíží útrpně na hedonismus, eudaimonismus a pesimismus; vědom nutnosti hlubokého utrpení, volá: „V člověku je spojen výtvor i tvůrce; v člověku je hmota, zlomek, nadbytek, hlína, kal, nemsyl, chaos; ale v člověku je též tvůrce, mistr

tvrdost kladiva, božství diváka a sedmý den“, a s těmito znaky dualistického systému lidského cítí soustrast, jim by chtěl dopomoci k velikosti (af. 227 n., 225).

Mezi člověkem a člověkem, tudíž mezi morálkou a morálkou jest odstup a poměr nadřazenosti, nikoli koordinace. Pro odstup užívá Nietzsche jednoho ze svých nově a odvážně ražených hesel: „pathos distance“ — zřídka (XIV 62): „afekt distance“ —; bez něho nebylo by myslitelné ono ještě tajemnější pathos, jehož je třeba k zušlechťování lidského typu, k postupnému přemáhání člověka člověkem. Pro poměr nadřazenosti užívá Nietzsche jiného svého, ne méně oblíbeného hesla: „Rangordnung“, které mu podává klíč takřka ke všem záhadám, ať na poli morálky, kultury či sociální politiky (af. 228, 257). V tom či onom smyslu jest nutno, aby byli otroci, to vyplývá z hierarchického rozřídění lidské společnosti, to Nietzschemu již v první periodě vyplývalo z jeho studií o řecké kultuře, která vyrůstala z nezbytného předpokladu helotských kast. Je dvojí morálka: jedna, závazná pro otroky; druhá, platící pro jich protiklad, „pány“: a vedle toho jsou ovšem smíšeniny obou těch protilehlých typů mravnosti, a ony to jsou, jež určují lidskou historii, ježto život a dějiny samy sebou již vedou k vzájemnému prolínání různých požadavků a sfér.

Paradoxon lidské historie pak tomu chce, že vládnoucí morálkou není ta, již vymysleli pánové, nýbrž že žijeme pod panstvím mravnosti rabské. Byli to židé, národ zrozený k otroctví, kteří provedli zázrak, že převrátili všechny hodnoty; jejich proroci smísili představu bohatství, bezbožnosti,

násilnictví a smyslnosti, oni první slovo „svět“ změnilí v potupnou urážku, kdežto „chudšasa“ pojímali za slovo souznačné s pojmem přítele a světce: v tomto skutku tkví význam židovského národa, jím se zahajuje „otrocká vzpoura v morálce“ (af. 195). Od té doby se zaměňovaly, přejinačovaly a falšovaly výrazy pro morální hodnoty a z oblasti sloužících přecházela k pánům označení pro dobro a pro jeho opak. Opakem dobra však (zde navazuje Nietzsche přímo na výsledky své druhé periody) u jedněch, totiž u silných, byl pojem „špatný“, kdežto otroci s dobrem kontrastovali „zlo“ (af. 260): staví-li se tedy autor již nadpisem své knihy „mimo dobro a zlo“, naznačuje dvojí: Předně, neuznává otrockého rozlišování dobra od zla, nýbrž hlásí se k aristokratické antinomii „dobrý: špatný“. Po druhé, vymyká se všem zákonům, které by měly stejnou platnost jak pro pány tak pro otroky, a žádá, aby byla stanovena dvojí morálka a dvojí předpisy; aby to, co je dovoleno vznešenému, nebylo proto ještě právem slabého; aby ctnost, která snad zdobí otroka, byla pojímána za příhanu, jakmile se zjeví u pána. Nevymezuje přesně své formulky „jenseits von Gut und Böse“, kterou operoval m. j. již v „Zarathustrovi“ a kterou výslovně označuje za nebezpečnou (af. 44): ale blíží se takřka definici výčtem vlastností, jichž je třeba k velikosti — třeba být nejosamělejším, nejskrytějším, nejodlišnějším, třeba být pánem svých ctností, mít přebohatou vůli; pregnantně vystihuje, že zlem se nazývá, co kdysi platilo za dobro („böse — Atavismus eines älteren Ideals“), a že skutky z lásky dějí se vždy mimo dobro a zlo; udává za výsadu rozených

vládců (a ne snad za právo lidí prostředních), že smějí mít povinnosti jen vůči rovným sobě, vůči cizím však mají jednat mimo dobro a zlo: kdo tak jedná, vymaní se z okovů morálky (af. 212 n. 149, 153, 56). Tak stává se heslo, jež volí za titul, symbolem Nietzscheova aristokratismu, jehož jednotlivé požadavky prozatím ještě nejsou formulovány zcela konkrétně.

Co je tedy ono „vznešené“, jež se tak odráží od všeho dnešního? Odpovědi, jež podává poslední oddíl, zasluhují téhož epitheta „nebezpečný“, jímž byla opatřena formule titulní. Neboť Nietzsche si bez šetrnosti přiznává, že až dosud kterákoli vyšší kultura měla tento počátek: „lidé s přirozeností přírodní ještě, barbari v každém smyslu slova, lidé loupežní, vládnoucí ještě nezlomenými schopnostmi volními a chtivostí moci“. vrhali se na mírnější, usedlejší, umravenější pokolení; vznešenější kasty byly s počátku vždy barbarské, byli to lidé celistvější, to znamená též celistvější bestie. Vznesení lidé mají srdce tvrdé — tak Zarathustra kázal: „werdet hart!“, tak starogermánští hrdinové děkovali, že Wotan jim tvrdost vložil do prsou —, vznesení lidé jsou ti, kdož vynalézají označení dobrých skutků, vznesení lidé jsou od přírody sobečtí, mají nepotlačitelnou snahu, sobě podrobiti své bližní, a svému egoismu dávají jméno spravedlnosti; vznesení lidé, zkrátka, vědí a nestydí se za své vědomí, že život je souznačný s nejmocnějším lidským pudem, totiž s vůlí k moci (af. 257, 260, 265). Tak jako své „Radostné vědě“ Nietzsche přidává zcela příbuzně založený imoralistický doplněk („My nebojácní“), tak nyní též její krásné heslo „gai saber“ identifikuje s muž-

ností a tudíž s odporem a lékem proti změkčujícímu, zženšťujícímu učení o soucitu (af. 293).

Ale ježto vezdy mu slast a bol šly ruku v ruce a dle hlubokého poznání jak „Radostné vědy“ tak „Zarathustry“ s intenzitou radostí vzrůstala schopnost utrpení, vyhrazuje tuto schopnost pro své aristokratické, vládnoucí, silné duše. Již Řekové ze „Zrození tragedie“ byli polo barbary a spolu národem, jenž z hloubky svého strádání vyvážil díla harmonické krásy: teď, neuznáváje bolest, mučení, trýzeň moralistických systémů za více nežli za formu sublimovaného ukrutenství, přiznává barbarsky silným račám nejenom rozkoš, nýbrž i bolest hlubší nežli stavu porobených a dle způsoblosti k strádání určuje hierarchický stupeň individuí: „Das tiefe Leiden macht vornehm; es trennt“; „es bestimmt beinah die Rangordnung, wie tief Menschen leiden können“ (af. 229, 270). Jsou mezi vznešenými lidé zdánlivě veselí, kteří chtějí, aby jim nebylo rozuměno a proto se nepřiznávají k svému nejvnitřnějšímu smutku; míti masku, jest znakem vznešeného člověka, jenž jí se odlučuje od nízkých, jenž jí používá za obranu proti dotěrnému pohledu a proti naléhání neodbytných psychologů. Tak i do těchto vývodů, které by chtěly být co nejkrutější, Nietzsche mísí poesii a něco mystiky ze svého vlastního životního utrpení a ze svého hlubokého, intenzivního životního pocitu, kolísajícího mezi závratnou radostí a propastí bolu. Není náhodné, že tento oddíl a s ním prosaická část celé knihy vyznívá tajemnými nápovědami o filosofii boha Dionysa a (v předposledním aforismu) bloudí labyrintem a blouzní o Ariadně.

Nejenom symbolem dionyským vrací se Nietzsche k svému literárnímu východisku, nýbrž opakuje se to, co by se snad mohlo nazvatí základním bludem stkvělé jeho psychologie. Již ve „Zrození tragédie“ polarita dvou typů, Apollona a Dionysa, vedla k schematisování a bohatou náplň myšlenek upravovala příliš jednoduše. Od té doby se Nietzscheovo pozorování stále víc obohacovalo a pestřilo, takže se skoro zdálo, že nelze ho sevřítí do průhledných formulek. Kriticismus druhého období dovedl diferencovati všechny, sebe podobnější případy, z nichž na každém objevil nový nějaký odstín. Mysticismus třetí periody obdařil myslitelův obzor tak překvapujícím množstvím nových nuancí a odlesků, že zde již dokonce by bylo selhalo jednoduché kriterium a naivní dualismus. Ale „Mimo dobro a zlo“, zpronevěřujíc se svému požadavku, že prozatím třeba trpělivě sbírat materiál a třídit jej dle srovnávací metody, předčasně vnáší do pozorování, ještě neověřených zevrubnou historickou a ethnografickou kritikou, autorovu vlastní morálku, vyznačenou jeho „pathosem distance“; počínajíc touto knihou, zříská se Nietzscheova psychologie snahy o vystižení jemných distinkcí, nanáší pastósní barvy a přebarvuje, ba mnohde používá jen dvou kontrastujících účinků: zde světlo, tam stín, zde páni, tam otroci, zde zákonodárce, tam stádo. Od věty, že není kontrastů, nýbrž že jsou jen ponenáhle přechody, vyšlo „Lidské příliš lidské“, vyšlo „Mimo dobro a zlo“: ale Nietzsche sám svými závěry opouští svou psychologickou premisu, sám stírá přechody, spojující dva typy, sám — podoben primitivnímu dramatikovi — rozvrhuje světové

dění ve dvě skupiny, v anděly a čerty. A že převrací vztahy, že ďáblové lidových pověr jemu se zdají ideálem a křesťanské nebe pro něj má příchut odpornou, nemění ničeho na konstatování, že si svým dualistickým principem celou matoucí náplň mravnostních i sociálních otázek zjednodušil a zpohodlnil.

Ale naprostého schematisování svých nejradikálnějších konců je přece ještě dalek. To zřejmě dokazuje svým rozborem podstaty náboženství, jež vedle křesťanství a židovství prováděl též na brahmanské víře (XIV 117 nn.). Stotožňuje sice povahu náboženství s neurosou a mluví, podobně jako dřív i později, o křesťanské nákaze, ale nedsílí se o povrchnost materialistických učenců, kteří prý nemají ani kdy zabývat se náboženskými problémy; vysoce si váží Starého zákona, vedle něhož evangelia se prý vyjmají jako „rokoko vkusu“, „rokoko duše“, ba cítí oddanou vděčnost za všechno to, co „duchovní lidé“ po dlouhá století pro Evropu konali (af. 47 n., 52., 58, 62; VII 462). Ale nedovede křesťanství odпустить, že, místo aby bylo mocným prostředkem, pěstícím a vychovávajícím lidstvo budoucnosti, samo sebe vyhlásilo suverenně za soběstačný účel; že svým kázáním soucitu a lásky k bližnímu všechny hodnoty postavilo na hlavu a zhoršilo evropskou raču. Křesťanství dávalo slabým i silným stejné právo, činilo je všechny rovnými před bohem, zkazilo, zlomilo své nejnádhernější vyznavače a vytvořilo „zmenšenou, takřka směšnou odrůdu, cosi dobrosrdečného, chorobného, průměrného“ — totiž dnešního Evropana.

V odporu proti Evropanu dnešnímu cítí se Nie-

tzsche Evropanem dobrým a Evropanem budoucnosti; „wir guten Europäer und freien, sehr freien Geister“, volá ke konci předmluvy podobně jako v „Poutníku a jeho stínu“; jinde (af. 214) označuje sebe a duševní své spřízněnce slovy: „my Evropané pozitřka, my prvotiny dvacátého století“. Co čeká od nastávajícího století? Nepraví to bez protimluvů. Předvídá, že bude postupovati staleté hnutí, směřující k zdemokratisování evropského lidstva, že tedy tendence francouzské revoluce budou i nadále uváděny v skutek: ale tytéž podmínky, jež nivelisují, přispějí prý k tomu, by se zrodil mocný jedinec, a tak „demokratisace Evropy je současně bezděčnou přípravou k vypěstění typu tyрана“; evropský problém, toť „vypěstění nové kasty, jež by nad Evropou vládla“, a tak tedy nutno se oddáliti od devatenáctého století, jež bylo věkem davu (af. 242, 251, 256). Kdežto století to bylo vlastní dobou rodícího se národnostního uvědomění — i národnostního „šilení“ —, projevuje se prý nyní tendence nová: „Evropa chce se stát jednotnou“, touží po mocné synthesi, po překonání jednotlivých otčin, chce se centralisovati. Konkrétního způsobu, kterak tento proces bude se vyvíjeti, Nietzsche nenaznačuje, a těžko si také u tak vysloveného militaristy, jež srdečně vítá zavedení všeobecné branné povinnosti, představit, že by pomýšlel na vítězný postup evropského pacifismu: „Minula doba malé potitiky: již příští století přinese zápas o vládu nad světem.“ Vždyť také nezavírá oči před pravděpodobnými novými boji račovními, ale snaží se hleděti dále do budoucnosti, až za ony národnostní války a nové říše, jež přinese blížká budoucnost. Co se

z nekontrolovatelných těch, v popředí stojících událostí vyvine, bude však dle Nietzschovy fantasmie vyplněním kosmopolitických snů naší doby, ježto se v době světového obchodu a světové dopravy nedá již udržeti dnešní podoba státu. Nietzsche předvídá buď součinnost germánského a slovanského plemene anebo rozdělení vlády mezi Anglosasy a Rusy anebo pouhé vítězství slovanského principu. Prvořadý kulturní význam přiznává Francouzům, ale s nimi, jakožto vážným činitelem „velké politiky“, po níž naléhavě volá, nepočítá, jak se zdá. Za to Angličany, vůči nimž si libuje v záštíplných výpadech jako vůči nejsprostšímu a nejploššímu národu, uznává za silný prvek státotvorný. S největší úctou však mluví o Rusku, onom „obrovském mezistátí, kde Evropa jakoby se nazpět přelávala do Asie“, kde je nahromaděno tolik nevybité, hrozivé energie (af. 208). Domnívá se, že Rusko nutně se zmocní obrovských asijských zemí a tam i v Evropě stane se pánem, ba jednou vyhláší dnešní německou říši za před-slovanskou stanicí, jež prý připravuje cestu panslavistické Evropě (XIII 359, 346).

Rozeznává, věren své tendenci polarisující, též v nauce o geniovi a ve filosofii národnostní dva druhy: jednak jedince a národy oplodňující, jednak takové, kteří se oplodnit dávají a rodí (af. 248). Tato theorie je pouze aplikací věty, již nedlouho před tím němečtí theoretikové dějin byli dokazovali povýšenost germánského kmene: ale rozvedení je Nietzschovým vlastnictvím a ukazuje, jak odlišnými cestami se brával a jak málo se sdílel o vlastenecké nadšení svých vědeckých druhů. K žensky přijímajícím národům čítá Řeky

a Francouze, kdežto za mužské oplozovatele pojímá Židy (jich problém, zvláště v poměru k modernímu státu, stojí takřka v popředí jeho politického zájmu), ke jménu Němců pak přidává skromný otazník. Ale v netištěných poznámkách vyjadřuje se o svém národě méně uctivě: přiznává, že Němci dovedli Evropu ovládnout svou filologií a svým válečnictvím, ale označuje je za národ služebný: je zajímavé, že dva Němci, spříznění spolu v leckterém ohledu (svou tvrdostí, svým voluntarismem, svým odporem proti demokracii), totiž Hebbel a Nietzsche, ze stejného filosoficko-dějinného předpokladu o mužských a ženských národech vyvodili tak kontrénní důsledky; nelze si takřka proti známým Hebbelovým veršům o služebnosti Slovanů myslet příkřejšího kontrastu nad Nietzscheovu poznámku: „Pohlédněte jen na tváře Němců. Všechno, co v sobě mělo mužsky překypující krev, odešlo do ciziny: blednému, doma zbylému obyvatelstvu, tomu lidu služebných duší (Bedientenseelenvolk) dostalo se zlepšení z ciziny, a to zvláště pomocí krve slovanské“ (XIII 346; srv. 13; XIV 343, 392). Jako své vlastní předky hledal v Polsku, tak i Bismarcka, jehož politiku podroboval kritice dílem uctivé, dílem malicherně kárající, pokládal za Slovana. S radostí vyhledával, čím by toho kterého slavného Němce mohl ponížit, u Luthera zdůrazňoval selský původ a selskou hrubost, velkoněmeckou politiku zval školou zhloupnutí, posmíval se německému idealismu a německým milovníkům mračen i mlhy a souhrnně praví o svých krajanech: vždy jsou to ti, kdož zůstali pozpátku! Nechce ulpívati na jedině osobě ani na jediném soucitu a tak se

těž chce oprostít od služby jediné otčiny (aforismus 41).

Ale podrobuje záhadu německví — a otázka: „was ist deutsch?“ je prý nevyčerpatelná — též podrobnějšímu rozboru. Při všem odporu proti pruské „říznosti“ má přece nedůvěru k pověstné hloubce i k nepřeložitelnému „Gemüt“ onoho národa „básníků a myslitelů“. Příliš mnoho úmyslné a vrozené nejasnosti a těžkopádnosti vadí mu na projevech jeho krajanů, kteří jen zřídka kdy se prý osvědčili pravými muži. Slovo, jehož Napoleon užil o Goethovi — „voilà un homme“ —, vykládá z překvapení, ježto velký dobyvatel očekával, že pozná Němce a nikoli muže. Goethe, Beethoven, Bismarck, to prý jsou doklady, že také Němci mohou hleděti vstříc silné budoucnosti. Je prý leccos hellenského v německé individualitě, a přemíra rozporů a komplikací Němce činí nejproblematictějším ze všech národů. Filosofů dosud nevytvořili, mají vůbec více nadějí než minulosti, nemají posud takřka žádného dneška (podobně Nietzsche dříve upíral Němcům nárok na klasickou literaturu). Myšlenka evolucionismu je — prý — ryze německá a zajišťuje Němcům evropský význam vedle jich hudby (a, jak zlomyslně dodává, vedle jich piva).

Obrovský význam Lutherovy bible („Zarathustara“ se k němu přiznal v praxi!) nemá prý sobě rovna v novější literatuře. Moderní básníci problémy spíš uváděli na přetřes, než aby je byli dořešili, tak na př. záhada Mefistofela je hlubší než byla vystižena Goethem, a vůbec „Faust“ nemá nároku na titul skutečné tragédie poznání (srv. af. 240 nn., 209; odd. „Kultura“ v sv. XIII

a j.). Vedle Goetha Německo vytvořilo jediného básníka, jenž ostatně byl Žid, totiž Heineho (XIV 173): Nietzschevi na něm, vedle bezohledného vtípu a protiněmeckých výpadů, imponovala asi především theorie o Nazarenech a Hellenech, schematicující stejně racionalisticky jako ono roztrídění, jež v evropských dějinách podnikal autor sbírky „Mimo dobro a zlo“. Nietzschevi vadilo nejvíce na stylu jeho krajanů, že byl vypočten pro oko místo pro sluch: Němci nedovedou čísti, nevyznají se v rytmických kvalitách slabik, nedovedou voliti sledu samohlásek a dvojhlásek. („O čtení a psaní“ měla se jmenovati hrdá z „Nečasových úvah“ a jmenovala se jedna kapitola „Zarathustrý“; z r. 1886 zachovaly se náčrtky k nové Nečasové úvaze s titulem „Deutsch“: XIV 342). Nietzsche nestrpí, aby byli dva mistři prósy spolu zaměňováni, liší-li se od sebe navzájem spádem své řeči; vystihuje účinky jejich stylu způsobem, jenž podává svědectví o jeho schopnosti, vcítit se do jiného autora a přizpůsobit se jeho tempu; cituje z nich „prvého, jemuž slova stékají dolů váhavě a chladně jakoby se stropu mokvající sluje: béře v počet jich dusný zvuk a ozvuk“, a druhého, „který svou řečí mává jak ohebným rapírem a od paže až k patě je proniknut nebezpečným štěstím chvějící se, příliš ostré čepele, jež touží kousat, bodat, zasyčet“ (af. 246); jinde (af. 40) vystihuje těžký rytmus životní plnými pomalými akcenty: „ich könnte mir denken, dass ein Mensch... grob und rund wie ein grünes altes schwerbeschlagenes Weinfass durch's Leben rollte“; má dvojnásob pozor na každé „staccato“ a „rubato“ své mateřštiny a vyvraceje své ne-

dávné tvrzení o lehké přeložitelnosti dobré literatury, poznává správněji, že tempo se z jedné řeči do druhé takřka vůbec nedá přenést, takže leckterý poctivě míněný převod místo náhrady za originál podává jeho zfalšování (af. 28).

Za nejlepší knihu celého devatenáctého století označuje vedle Eckermannových rozmluv, jimž už dříve vzdával svrchovanou úctu, Napoleonův deník ze Sv. Heleny (XIV 178): vyjadřuje tím jednak úctu onomu muži, jež pokládá za největšího vychovatele moderní Evropy k tvrdosti a moci a jež slaví jakožto protiklad Rousseauův, jakožto renesančního člověka, antického vládce a vzor klasicismu; spolu pak svou volbou naznačuje, jaké oblibě se u něho těší francouzská literatura a s ní celá francouzská kultura. Od lásky k francouzským moralistům a od nadšení pro radostnou vědu Provençalů učinil další významný krok: zabývá se intensivně četbou a excerpováním významů Napoleonových i dopisů „nejduchaplnějšího“ člověka osmnáctého století, abbého Galianiho; v Mériméeových novelách, u Balzaca a zvláště u dědice Napoleonova ducha, u „posledního psychologa“, Stendhala, odkrývá postavy svého vkusu a styl svého tempa; s ostrou kritikou Sainte-Beuvea, Flauberta, Zoly spojuje lásku, až modlářskou úctu ke galským svým vzorům; nepřijímá sice milieuové theorie uctívaného Hippolyta Tainea, „prvého ze žijících historiků“, obrací se proti sladkému abbéovství Renanovu a odmítá Goncourty i celou nauku o lidském dokumentu a naturalismu, Victora Huga staví do bezprostředního sousedství vedle Wagnera: ale pokládá Paříž za jediné směrodatné středisko nejduchovější, nej-

zjemnělejší Evropy, které by se mělo varovati germánských snižujících vlivů (srv. af. 254 nn. a j., ze sv. XIV pak oddíl „Umění a umělci“).

Řadou duchaplných charakteristik, jimiž stanoví svůj úsudek o francouzských autorech, vine se jakožto jednotlící páska odmítavá kritika romantismu: ani Baudelairea, jenž mu připadá spíše německým duchem, nevyznamenává zvláštním uznáním; svůj ideál dionysského umění jednou přímo nazývá protiromantikou, odvrací se od Shakespearea, abstraktní pojmovou dramatikou Corneilleovu pocituje za výron aristokratismu a tudíž za cosi sobě spřízněného; stanoviskem proti modernímu směšování uměn zase zdůrazňuje své očekávání nového klasicismu: Ale i celkový názor na uměleckou tvorbu nabývá, v poměru k předchozím jeho teoriím i k jeho praxi, čehosi úmyslně tvrdého, diktátorského, co vyplývá přímo ze základních ethických pouček „mimo dobro a zlo“. I v problému umělce má rozhodovati „Rangordnung“; též umělec má býti vznešený, má býti zákonodárcem. Každý umělec ví, jak nebezpečné jest povolití uzdu náladám a nápadům, jak ukázněná má býti obrazotvornost, jak také v tvorbě rozhoduje schopnost rozkazování a poslouchání; lze pozorovati nedostatek noblesy u oněch básníků, kteří své osobní zkušenosti vykořisťují do posledního zbytku; svou podstatou jsou si rovni dobyvatelé a umělci, neboť zde i tam převládá snaha, sebe vytvořiti do látky, uplatnit nejvyšší schopnost volní: odtud umělecký příkaz, chtít přetvořit svůj svět, aby se v něm dalo žiti (af. 188, 161, XIV 134). Ukázala-li se lidská noetika a každá morálka odvislou od pudů, afektů,

od ctižádosti, zbabělosti či síly, platí totéž neménšší měrou o činnosti umělecké. Kantovská esthetika o „bezzájmovém líbení se“, tedy pokus postavit vědu o krásnu na objektivní, neosobní základ, padá tím stejně jako bylo odsouzeno axioma „bezprostřední jistoty“ a přeceňování pravdy jakožto nejvyššího cíle theoretického poznání. Je nemožno oprostít se od „interesu“ a od svého já: naopak, vytvářející umělec prožívá rozkoš, že, oproštěn všeho cizího, smí se pohybovati ve svém vlastním světě, je tedy egoismus základem umění stejně, jako je základem všech vznešených pudů mravních (af. 33; XIV 132, XIII 177). Také umění — a umění zvláště! — stojí dle Nietzscheho „mimo dobro a zlo“; také umění jest, jak spíše naznačuje než zřejmě rozvádí, výrazem, stupňováním, sankcí lidských instinktů „dobrých“, to jest silných i dravčích: také umění jest projevem lidské „vůle k moci“.

Vůle k moci, několikráte výslovně uvedená, tvoří psychologické pozadí Nietzscheho systému. Nežli se však odhodlal, vyvoditi z ní nejzazší theoretické důsledky, bylo mu učiniti od sbírky „Mimo dobro a zlo“ dva kroky: jeden vzad a jeden vpřed. Do své minulosti upíraje zraky, psal předmluvy k svým spisům; s hledem obráceným k dobám příštím připojil k své „předehře filosofie budoucnosti“ polemickou dohru o genealogii morálky.

Retrospektiva byla od Nietzscheho mládí zálibou jeho přemítavého ducha, jenž měřil přítomné stavy dle stupňů překonaných a vydával si počet ze svých četných změn. V době „Mimo dobro a

zlo“, to jest krátce před soustavným »Přehodnocením všech hodnot“, účtování s minulostí má cenu stupňovanou: Nietzsche ve smyslu svého aforismu (280) „jde nazpátek jako každý, kdo chce se odvážit velikého skoku“. Autokritické *předmluvy* k „Zrození tragédie“, k prvnímu i druhému dílu „Lidského příliš lidského“, k „Zoře“ i „Radostné vědě“ vznikly r. 1886, větším dílem na podzim, a to z vnějších důvodů knihkupeckých. Zahajovaly se jimi nové, tenkrát vydané edice jmenovaných spisů. Nietzsche však uvažoval, nebylo-li by lépe, spojití pět oněch předmluv, k nimž snad mnil připojití další (v. XIV 373), ve zvláštní svazek, v jakousi to intelektuální autobiografii, jež by se tak byla stala předchůdkyní oddílu „Proč píší tak dobré knihy“ z „Ecce homo“.

Snad byl by Nietzsche vskutku lépe učinil, kdyby byl své předmluvy otiskl v souvislosti: neboť v souvislosti jsou myšleny, a jejich rozkouskování do pěti různých knih působí rušivým, tříštivým dojmem; tak na př. začátek předmluvy k druhému dílu „Lidského příliš lidského“ pojí se těsně k závěru předmluvy dílu prvního, a teprve za sebou čteny ukáží se tyto recenze vlastních děl v celé jednotě a kázni. Kromě toho pak byl by býval autor k svým starším výtvorům spravedlivější, kdyby byl od nich isoloval své stanovisko směřované pro rok 1886, nikoli pro léta dřívější. Neboť třebaže vývojově své spisy se svého hlediska správně zařadil, stížil předmluvami přístup k nim: kdo studium Nietzscheho počíná „Zrozením tragédie“ z r. 1872, nechť před dílem samotným nečte předmluvu, datovanou o čtrnáct let později a vnášejíci do mladistvého

spisu něco, co by z něho samého sotva kdo mohl vyčísti!

Tato předmluva k Nietzscheovu prvnímu samostatnému dílu je ze všech nejdůležitější. Uvádí do centra Nietzscheova přehodnotitelského myšlení. Nietzsche dává svému „kentaurskému“ pojednání, v němž kdysi vévodil ohled na hudbu, pregnantní podtitul „Hellenství a pesimismus“, jenž vystihuje jeho nynější významný problém: jak to, že tak silný národ jako staří Řekové mohl býti pesimistický? Lze předpokládati, že pesimismus není nutně znakem úpadku? jest myslitelný tento filosofický systém také jakožto symptom národního a individuálního zdraví, jakožto výsledek překypujících sil? Lze býti smuten, zoufalý a tragický z přílišné bujarosti? může šlenství se zmocniti též barbarsky zdravého národa, existují též neurosy zdravého stavu? Nietzsche těmto otázkám přisvědčuje. Vždyť takový dle svého soudu byl sám ve své první době: byl romantikem jen proto, že jeho mladistvé nadšení, zlákáno stkvělými vzory na scestí, nemohlo se vybiti jinou cestou, nebylo si ještě vědomo svých cílů a své ztajené harmonie. Chybil prý, že svého problému tenkrát se nezmocňoval formou buď přísně filologickou neb ryze uměleckou (tedy, dodáváme, formou, jež mu byla v plné čirosti nedostupna a jíž nenahradí ani pozdními marnými rekriminacemi), chybil též, že nepoznal, o jakou velkou otázku mu tenkrát běželo: Rozborem sokratovského principu se dotkl problému theoretického poznání a byl by měl vyjádřiti, že věda vzniká útekem před hrozícím pesimismem, že tedy je, paradoxně řečeno, zbraní proti pravdě; díval se v době své „arti-

stické metafysiky“ na vědu okem umělce, uhodl instinktivně velkou úlohu, hodnotit vědu prostředky uměleckými a hodnotit umění optikou života. Tím uvedl prý již tehdy do svého myšlení zákony perspektivismu, poznal, že nikoli v morálce, nýbrž v umění tkví metafysický smysl a oprávnění života, postavil se tím na půdu mimo dobro a zlo a odvážil se morálku samu vykládati nejen jakožto jev, nýbrž jakožto klam. Povýšil život na nejvyššího rozhodčího, vše absolutní pak pocítoval za nepřátelské životu, jenž přece spočívá na zdání, umění, klamu, optice, na nutnosti perspektivy a omylu a podstatou svou je cosi naprosto nemorálního. Morálka zápořem života: to se prý dá již čísti mezi řádky oné knihy, která o křesťanské víře zachovává nepřátelské mlčení a svůj antichristianismus jmenuje principem dionyským.

Kritická perioda, zahájená „Lidským příliš lidským“, pokračovala prý v pesimismu jiným směrem. Autor byl proniknut hlubokou nedůvěrou k jevům zdánlivě vznešeným a hleděl je přiblížiti lidským představám. Tak jako si ve své romantice vymyslíl ideál člověka dionysovského, tak, vyhojen z romantické choroby, vynalezl si ve své samotě jiný typus, jemuž rovněž ve skutečnosti nic neodpovídá, totiž typus svobodných duchů. Jím předkládal své odvážné hypotheses, jim troufal si navrhnouti, aby chápali relativnost všeho hodnocení, smířili se s očividnou nespravedlivostí života a poznali, že alfa i omega všech problémů jest hierarchický poměr jedinců i národů. Ostatně prý, jak se přiznává v předmluvě k druhému dílu „Lidského příliš lidského“, tyto myšlenky byly

už dávno v něm připravovány (odvolává se na svou rukopisnou stať o pravdě a lži), tak jako vůbec všechny jeho spisy s jedinou výjimkou („Zarathustry“?) nutno prý datovati o několik let dozadu. Potom však, když se mu představy vyjasnily tak, že mohl je jako ztuhlá a vlastně už překonaná stadia svěřovati čtenářům, nespěchal, neukvapoval se, nýbrž postupoval „lento“, a stejně požaduje, aby byl čten dle způsobu trpělivé, oddané filologie, vědy to, již dnes třeba více než kdy jindy: tak formuluje v předmluvě k své „Zoře“, k oné knize, začínající veliký proces, jímž morálka sama se uvádí ad absurdum. Proti evropskému idealismu či feminismu dovozoval její autor, jak prabídně se dosud v Evropě přemýšlelo o morálních hodnotách, jak obzvláště Kant, posedlý tarantulou morálky, Rousseauem, pouze ze zoufalosti podnikl svůj skok do nadsmyslného světa mravnosti, k věci o sobě.

Předmluva k „Radostné vědě“ odhaluje vášnivě osobní poměr filosofův k filosofii. Ta kniha, psaná řečí březnového větru, dovádívá, odporující si, vděčná, slaví prý uzdravení svého autora z předčasného stařectví, zrodila se tedy z choroby. Je z nejpoutavějších otázek pro psychologa, v jakém vzájemném vztahu jsou filosofie a zdraví, a dalo by se prý hájit tvrzení, že v dějinách lidského myšlení většina filosofů byla nemocná. Takřka každý systém má na sobě znaky choroby, ať aktuální, ať překonané. Ale zvláště filosofie, jež brojí proti válce, ethika, jež nesměřuje k robustnímu blahu, a každá metafysika zásvětí dává nám právo tázati se, zda nebyla inspirována stavem chorobným. Přechasto je filosofie neporozuměním těla,

ježto duch fyziologické potřeby přestrojil za cosi objektivního, ideálního, ryze duchového. Je-li však metafysika především symptomem těla (a jeho chtíčů a smyslů), pak přirozeně ve filosofování až dosud neběželo nikdy o tak řečenou pravdu, nýbrž o cos jiného, o zdraví, budoucnost, růst, o moc a o život. Vůle k moci (Nietzschem na tomto místě výslovně nejmenovaná) tedy též zde! Ale zde — jako v „Mimo dobro a zlo“ — též vznešenější, nejen fyziologické chápání lidské bolesti: teprve velký bol nutí filosofy, by vstoupili do svých nejhlubších tajů, a jest posledním osvoboditelem ducha; z našeho bolu je nám vždy znovu obrozovati naše myšlenky, neboť žítí znamená, neustále přeměňovati vše, čím jsme, v světlo a plamen. Ani tentokrát ovšem nevidí v pravdě posledního cíle filosofie; jakmile pravdě-ženě se rveme její sašdský závoj, přestala být krásnou, přestala být pravdou; mladický blud lásky ku pravdě pro pravdu se nám znechutil, chceme i tu zachovávat příkaz studu, chceme být, jako Řekové byli, „povrchní z hloubky“.

Snad spolupůsobila revise dosavadní činnosti, uložena v pěti předmluvách, k tomu, že Nietzsche nyní tak jasně vidí kontinuitu svého myšlení, a že dílo, které znamená energický krok do předu, totiž svou trojdílnou polemiku „*Ke genealogii morálky*“ z léta 1887, v nejednom ohledu připíná k své minulosti. Je to, po první „Nečasové úvaze“, první spis, výslovně označený za polemiku („Streitschrift“); zahajuje řadu prudčích invektiv z roku následujícího. Na zadní straně titulu udává Nietzsche, že tento nový spis přidává k sbírce „Mimo

dobro a zlo“ jako doplněk a objasnění a tím jej povznáší nad význam pouze negativní a destruktivní. Neboť byla-li ona kniha „předehrou“ hlavního filosofického díla, je autor zde o krok blíže onomu svému největšímu úkolu. Jako ve svých dodatečných předmluvách líčil vznik svého illusionismu a imoralismu, tak vypravuje v úvodě ke „Genealogii morálky“, která mu byl r. 1877 dán první popud, aby se problémem o genezi mravnosti zabýval; popud vyšel od Réeova „Vzniku morálních pocitů“, kde však byla přednášena domněnka, školená na theoreticích anglických a naprosto nedílená Nietzsche. „Lidské příliš lidské“ prý svou tvůrčí kritikou z části se obracelo proti pozitivistickým výkladům Réeovým a obsahovalo již pravou nietzschovskou theorii o původu morálky. Tam již (II 68) Nietzsche anticipoval svou úvahou o „dvojí předhistorii dobra a zla“ — ze sféry vznešených a z vědomí potlačených — leccos ze své pozdější kritiky; poznal, že „dobrý a špatný po jistou dobu znamená totéž co vznešený a nízký, pán a otrok“; ale — což ve své retrospektivě zamlčuje — domníval se ještě, že moderní mravnost vyrostla z půdy vládnoucích kmenů a kast, kdežto v době „Mimo dobro a zlo“ vykládá panující morálku z toho, že byla pánům vnucena od početně silnějších pariů; v téže časné sbírce aforismů (II 141) zabýval se Nietzsche otázkou askese, kterou teď v třetím, nejdůležitějším oddílu „Genealogie“ podrobí novému rozboru; tenkrát již spekoval o „mravnosti a mravu“ i o původu a významu trestu a spravedlivosti.

Chlubí-li se Nietzsche v předmluvě, že ho ani nebylo důstojno, vyvraceti cizí theorii, jejímž se

cítil protinožcem, nevystihuje správně své nynější intence, neboť mu vskutku běží o to, aby své odpůrce silnějšími argumenty odzbrojil, a právě tato polemická, postupně logicky vyvracející metoda náležel k znakům jeho vědeckého údobí, jež se nestává o nic méně vědeckým proto, že tak nevraživě a posměšně mluví o učencích a vědě. Svě odpůrce, proti nimž se obrací prvním pojednáním („Dobrý a zlý“, „dobrý a špatný“), jmenuje hned prvými slovy počátečního odstavce: jsou to angličtí psychologové. Dle svého způsobu, hledati filosofa za filosofii, táže se, z jakých asi pohnutek docházejí tito myslitelé svým rozbořením mravnostních hodnot k výsledkům, jež ponižují člověka; zda snad v nich samých žijí slabé pudů protikřesťanské a něco frivolnosti a prostořeké zvědavosti, že mají radost z toho, vidí-li člověka ponížena? Je-li — jak se v Anglii učí — dobrým nazýváno to, co původně bylo užitečné a co, když prvotní užitek již upadl v zapomenutí, jest ze zvyku, tedy z pohodlí, i nadále vysoko ceněno, tedy to ovšem znamená dle Nietzscheho, že veliké pojmy jako „dobro“ byly proměněny v něco malicherného, skoro náhodného a automatického. Ale základní blud této theorie je ten, že jména „dobrý“ nevynalezli lidé, kterým co dobrého prokazováno bylo, nýbrž ti, kteří sami sebe za dobré považovali: tedy páni, zdůrazňující svou distanci od masy. Tato etymologická stránka záhady je prý ukazatelem správné cesty. Nietzsche v závěrečné poznámce k prvému pojednání vybízí, aby nějaká učená společnost vypsala cenu na práci, jež by zodpověděla otázku: „Co vypovídá jazykověda, zvláště badání etymologické, o vývoji mo-

rálních pojmu?“ (R. 1911 byl takovýto konkurs stanoven lipskou společností Jablonowských, skončil však bezvýsledně.) Sám pak Nietzsche v 5. a 10. odstavci několika filologickými údaji o své újmě podporuje svou theorii.

Ve slovech, označujících vlastnosti „dobrého“ člověka, namnoze prý prosvítá původní jinaký význam. Latinské „bonus“ (pův. duonus) dosvědčuje příbuznost dobrého člověka s válečníkem (duo, duellum, bellum); německé „gut“ snad souvisí s „Gott“, ukazuje tedy na božský původ dobrého muže, řecké *ἔσθλος*, u megarského Theognida tak důrazně kontrastované se sprostým davem, vztahuje se na to, co jest, na to, co jest pravdivé a počestné: naproti tomu *κακός* a *δειλός* vyznačují zbabělost; „schlecht“ vzniklo ze „schlicht“, špatnost tedy ze sprostné, sprosté povahy; latinské „malus“ může býti uvedeno ve spojení s *μέλας* a tudíž — výklad poněkud fantastický — obsahovati zapomenutou narážku na černovlasého, předarijského obyvatele italského území atd. Kdož se cítili urozenými (*γενναῖος*), shlíželi na potlačovaného bez nenávisti, spíše s útrpností, a tak ona slova, jež značí spolu zbabělého, sprostého, zbarvovala se přízvukem soucituplným, značovala též „nešťastného“ (*δελταίος*, *πονηρός*). Naproti tomu potlačování sami převrátili smysl slov, utvořených od kasty silné. Usurpovali označení „dobrý“ pro sebe; zapomněli, že to původně značilo jasného, silného, božského; naopak, dobrým byl jim spíše ten, kdo je sláb a chudák a žebrák, kdo potřebuje pomoci. Kdežto silný člověk přál si míti silného nepřítele, s kterým by se měřil a jehož by si mohl vážit, vyna-

lezli si slaboši, nesprávně se zvoucí dobrými, protivníka, jemuž dávali atributy škůdnosti a za vinu kladli všechny stkvělé vlastnosti, jichž sami neměli: a neřikali o něm, že je „špatný“, nýbrž že je „zlý“. To je tvůrčí čin otroků, jenž ovšem je činem negativním. Tak to, co dnes se zove zlým, t. j. násilnickým a ukrutným, bojovným atd., původně bylo pocitováno za dobré. Otrokům se podařilo převrátiti celou společnost na ruby a přehodnotit hodnoty dobra i zla.

Je jasné, proč otroci si takto počínali. Nevedla jich síla, nýbrž nemohoucnost. Ne válečnická ctnost, nýbrž mstivost: ressentiment. Kněží, kteří jakožto „čistí“ snad také se čítali k „dobrým“ v původním smyslu, odporem proti bojovníkům a šlechticům brzy se zvrhli v kazatele nenávisti. Onen národ, který dle sbírky „Mimo dobro a zlo“ zahájil otrockou vzpouru v morálce, národ židovský dal vznik nejgeniálnějším nenávistníkům a položil též základ k perversnímu přehodnocení dobra i zla. Křesťanství je v tom ohledu judaismus nejčistšího zrna, neboť láska k bližnímu byla zase zvěstována z nenávisti proti zdravým a vládnoucím tohoto světa; je důkazem sublimní mstivosti, že Hebreové přibili na kříž hlasatele lásky k utlačovaným, aby tak celý svět přivedli na svou stranu; bůh na kříži — nejhrůznější, nejukrutnější, nejtajemnější všech lidských symbolů! „Otrocká vzpoura v morálce“ počala se tedy tím, že ressentiment sám se stal tvůrčím, že zplodil nové hodnoty, že svoje „ne“ učinil kladem; otrocká morálka nemůže jednati sama ze sebe, nutně se vzpírá čemus vnějššímu, potřebuje po- bídek, ostnů, popudů, neb její akce je navždy

odsouzena zůstatí pouhou reakcí (srov. zvl. 10. paragraf prvního oddílu).

Již „Mimo dobro a zlo“ stanovilo, že v aristokratickém člověku žije rudiment barbarských dob. „Genealogie“ jde dále: V každé šlechtěné rase dravčí instinkty touží čas od času se vybit, a vědomí škůdnosti jí nepůsobí výčitek svědomí. Perikles (anebo, jak stojí v nové předmluvě k „Zrození tragedie“: snad upravovatel jeho řeči, Thukydidés) chlubil se, že hellenská aristeia zřídila pomníky jak své šlechtěnosti, tak své zlobě. V hloubi duše rač vznešených se zahnízdila nádherná šelma: „plavá bestie“; postup civilizace je ten, že toto zvíře se krotí, to znamená: postup lidstva se rovná vývoji zpětnému. Kdo dnes má vyvinutý smysl pro velikost, trpí krotkostí domácího zvířete „člověk“, cítí skoro fysicky špatný vzduch, marně touží po příchodu velkých individuí a málem si znechutí celou lidskou odrůdu. Je bláhové — nehledě ani k tomu, že to je maloduché — vyčítati dravci jeho ničivou sílu a usurpátorovi jeho dobyteltví. Nikdo se nemůže volně rozhodovat, bude-li hodný či zlý, bude-li se lísat či bude-li kousat; není bytí, jest pouze kon a děj; kdo se zrodil silným, tomu není možno jednat jako holubice, tudíž není ani zásluhou, má-li kdo soucit a měkkou duši, když mu od přírody byla dána.

Mstivost otrockého stáda se ukazuje ve vynalézání „ideálů“, kromě toho pak vylhanými nádějemi a hrozbami; pokorní slibují ctnostným ráj a hříšným peklo, a obojí odplata jest výplodem základní nenávisti, ne snad (dle Danta) výtvozem nebeské lásky; vždyť sv. Tomáš Aquinský slibuje

blaženým blaženství tím větší, na čím hroznější muka pekelníků budou pohlížeti, a církevní otec Tertullian popisuje pekelné trýzně s visionářskou rozkoší ukrutného diváka.

Sšla se mstivosti, dvojice „dobro a špatno“ s dvojicí „dobro a zlo“ bojovaly tisíciletý zápas, historicky opsaný hesly „Řím proti Judeji“, „Judea proti Římu“. Kdo vyšel vítězem, o tom není sporu. Kdykoli se vyšvihl antický ideál, byl zase zdeptán křesťanskou reakcí: tak renesance podlehla mstivosti protestanských reformátorů a duch francouzského imperátorství rousseauovským ideám velké revoluce, tak Napoleon, tato směs netvora a nadčlověka (tedy plavé bestie a genia), byl podmaněn nivelisující Evropou. Nenadejde zas jednou doba, kdy se skříží oba ideály v novém zápase? Nietzsche se prozatím úmyslně zdržuje určité odpovědi.

Druhé pojednání se zabývá „vinou, špatným svědomím a podobnými jevy“. Vycházejí, jako v druhé Nečasové úvaze, od psychologie zapomínání, pozitivní to schopnosti, již je k životu nezbytně třeba, a vykládáje pamět jakožto reakci proti ní, Nietzsche pojednává o problému odpovědnosti, která může vzniknouti až na onom poměrně vysokém stupni, kdy je člověk s to, by se zaručil za své jednání pro budoucnost. Suverenní člověk jmenuje pocit odpovědnosti, jenž mu dává právo činiti sliby a předvídati své příští skutky, svědomím; vychovává sousedy a poddané bolestnými tresty k tomu, by také oni za své jednání odpovídali. Bolest jest nejučinnějším prostředkem mnemoniky, a středověcí národové vymýšleli si nejkřutější pokuty, jimiž neposlušné jednotlivce

nutili, býti pamětlivi předpisů, míti pamět. Není tedy původ lidského trestání v složité nějaké úvaze, že zločinec byl by mohl jednati správně a že svou neposlušností se prohřešil proti mravnosti, nýbrž poměr zákonodárcův k vinníkovi je podoben poměru pánovu k poddanému, poměru věřitele k dlužníkovi (Nietzsche si pohrává etymy „Schuld“ — „schulden“). Věřiteli přiznává se právo, by si za škodu, jež mu provinilcem vzešla, zjednal ekvivalent; takovou náhradu nalézají v pocitu blaženství, vznikajícího z pohledu na útrapy zločincovy, anebo ještě příměji z toho, že sám smí se opíratí o své právo silnějšího a na vinníkovi si schladiti žáhu, že sám ho smí tělesně ztrestat, po případě i zabiti. Působiti někomu trýzeň, to bylo pojímáno barbarskými národy za slast; ukrutnosti se páší s pocitem slavnostním, tak jako staří Řekové se domnívali, že krveproléváním, trojskou válkou, mukou svých bájeslovných hrdin připravují poctu a vzdávají hold svým ukrutným bohům, necitelným to a povznešeným divákům. Ještě Kantův kategorický imperativ páchne po krutosti; tragedie pak středověké, renesanční i moderní ukájejí pocity krutosti, tu brutálnější, tu zduchovělejší. Neběželo původně o to, by zájem celku byl hájen proti násilníkovi („Verbrecher“, „Brecher“, jak se tu etymologisuje ve stylu Zarathustrově), nýbrž o to, by silný člověk učinil zadost svému požadavku spravedlivosti, která nikterak nemá, jak se tvrdívá (u Dühringa na př.), původ v pomstě, v ressentimentu, nýbrž jest chováním positivním, vznešeným, panským.

Nietzsche projevuje na leckterém místě hluboké porozumění pro psychologii zločinců, jež

ukazuje jeho skeptickou a lidskou mysl. O tom problému se písemně dohadoval ještě v posledním roce své činnosti se Strindbergem, jenž mu vytýkal, že zločince přibližuje příliš typu genu (snad v tom Nietzsche podléhal Lombrosovi). V „Zarathustrovi“ kapitola „o bledém zločinci“ je prodchnuta tak hluboce chápaným citem, ba soucitem s jedincem, neuniknutelně determinovaným k zvrhlosti, že by bylo lze hádati na souvislost s „Raskolnikovem“ (přelož. do němčiny r. 1882), jakož vůbec Dostojevský svou psychologií a svými zápisky o životě trestanců měl na Nietzscheho hluboký vliv: Ale vykládá-li „Genealogie morálky“, že pohled na krvavé utrpení je požadavkem noblesy, pak vůči vznešenosti toho druhu máme zdůvodněnou námitku: neboť pak není rozdíl více než kvantitativní mezi takovouto radostí z cizího utrpení a dusnou rozkoší, kterou křesťanští asketi, Nietzschem zavržovaní, slibovali svým věřícím, až se dívají budou na děsná muka pekelníků. Také Nietzschevi aristokraté se kochají bolestmi svých bližních, „ut beatitudo illis magis complaceat“.

Nietzsche nedefinuje pojmu „trestání“, neboť definovati se prý dá jen, co nemá historie, pod rubriku mnohoznačného slova „trest“ však spadá příliš mnoho různých se případů, při nichž nutno rozlišovati, jakému účelu trest má sloužiti. Ale jakož veškero dění světa ústrojného spočívá na přemáhání, přepadání, na touze státi se pánem, tak i trestání bývá způsob, jak nabýti větší moci: vždyt „pokrok“ se měří podle množství toho, co musilo býti obětováno a vyhubeno, a je nesprávné, vykládati život ze spencerovské (pro Nietzscheho

ne dosti aktivní a tvořivé) maximy účelného působování se. Ale nechť má trestání dnes účely sebe rozmanitější, upřímný vykonavatel lidské spravedlnosti si nemůže namlouvat, že by trestaného chtěl polepšovat a vzbouzeti v něm výčitky svědomí: těm se v káznících a žalářích právě nejhůře daří! Naopak, trest pravidelně otupí, ochladí, zocelí trestaného, vznik pocitu viny trestem se spíše zarazí, a nejspíše se dostavuje u zločince lítost nad vlastní neprozřetelností, že se dal polapit. Špatné svědomí, „ona nejpršísernější a nejzajímavější rostlina naší pozemské vegetace“, vyrostla na pudě docela jiné. To tušil již Spinoza, jenž svým relativistickým chápáním dobra i zla stal se vlivným předchůdcem Nietzscheovým, a na nějž se Nietzsche v době svého „Přehodnocování“ rád a s důrazem odvolává. Špatné svědomí je zžíravá nemoc, již člověk nutně propadl, jakmile se náhle a jakoby skokem shledal sevřen v okovech lidského společenství a míru. Vznikem špatného svědomí, oné reminiscence na předhistorické stadium pudů vysloveně bestiálních, zahájilo se hluboké onemocnění, v němž člověk trpí člověkem, trpí sám sebou. Tím do dějin lidského pokolení dostalo se cosi nového, neslýchaného, rozvratného a slibného, tím se naprosto změnil celý aspekt země, tím po prvé přišla lidské odrůdě nezřetelná tucha, že člověk sám sobě není metou, nýbrž paprskem a mostem k čemusi vyššímu. Pud svobody, násilně změněný v pocit latentní, skrývá se ve spodních státních, jenž přirozeně nevznikl, rousseauovsky mluveno, z nějaké společenské úmluvy, než z přepadnutí, znásilnění a porobení.

I bůh i řada předků jeví se člověku nevědomě jako jeho věřitelé, jimž má splatiti dluh, vůči nimž má odpykati vinu. Křesťanství tohoto fakta využilo ke „geniálnímu kousku“, že boha-věřitele ztotožnilo s člověkem-dlužníkem, t. j. že spasitel vzal na se lidský trest: antika dle Nietzscheho cítila vznešeněji, její bohové nebrali na se trestů a smíru, nýbrž vinu, byli pokládáni za původ všeho zla, takže v Řecku nepotřebovali theodiceje. Ale ani onou božskou obětí nebyly hříchy lidské zbožštěny, nýbrž křesťanský člověk intenzivněji než kterýkoli jiný posuzuje svou přirozenost jako kletbu, na svou smyslnost pohlíží zlým pohledem, svoje instinkty si přiznává jen se „špatným svědomím“. Jako v otázce dobra i zla a v otázce dobra i špatnosti, tak také zde křesťanství převrátilo původní relace: a byl by tudíž myslitelný teď pokus opačný, že budou se špatným svědomím sbratřeny všechny ony ideály, jež dnes jsou uznávány za svaté. Nietzsche ještě se nepřiznává, že sám takový experiment podnikne, nicméně vyslovuje naději, že jednou nezbytně přijde vítěz nad bohem a nicotou, antikrist i antinihlista.

O svém třetím pojednání, stkvěle psaném a s mistrnou logikou myšleném („Co značí asketické ideály?“), praví Nietzsche, že je to vzorný příklad, kterak interpretovati aforismus. Aforismus stojí na začátku, a celé pojednání jej rozvádí, vysvětluje, opisuje, až se na konec vrací k svému východisku: že je lépe chtíti Nic nežli vůbec nechtít — quod erat demonstrandum.

Nietzsche rozlišuje asketický ideál dle tří činností a tříd, které se k němu hlásí; ptá se po

jeho významu u umělců, u filosofů (a učenců) a u kněží.

Umělcům neznamenaají asketické ideály nic; anebo ledacos různorodého. Příkladem: Wagner. Ve svém mládí přijímal Feuerbachovo mladoněmecké učení o radostné, statečné smyslnosti. Projektovanou operou „Lutherova svatba“, místo níž pak vypracoval „Mistry pěvce“, chtěl asi dokázati, že se cudnost a smyslnost dobře snášejí, jak toho důkazem bývají šťastná manželství, a jak to bylo v duchu německého reformátora. Ke konci své činnosti však v theorii i v opeře se přiznal k opačným ideálům, zavrhoval smyslnost, mysticky mluvil o spasitelově krvi a o spáse v odříkání. Ale je to nutno brátí vážně? není snad „Parsifal“ myšlen jakožto satyrská dohra tragického básníka? Lze-li z něho skutečně vyčíst autorovo pravé smýšlení, pak dle paradoxních vývodů Nietzschových to přece nebylo smýšlení autorovo. Neboť básníci vůbec nepodávají světového názoru svého, nýbrž jsou komorníky moralistických filosofů, od nichž přejímají problémy a jich řešení. Wagner od Feuerbacha přešel k Schopenhauerovi, jemuž kromě jiného vděčí též za svou metafysiku hudby a za své přeceňování tohoto umění. Otázka po významu asketických ideálů stáčí se tudíž s umělců na filosofy.

Analysa Schopenhauerova odporu proti smyslnosti má alespoň jeden pozitivní výsledek: že asketa namnoze je asketou proto, by se zbavil muk, jež mu jeho vlastní smyslnost působí. Schopenhauer přijímá v esthetice kantovskou formulku „interesseloses Wohlgefallen“, proti které již „Mimo dobro a zlo“ se bylo obrátilo; ale přejinačuje

si ji dle svého, to jest zbarvuje ji sexuálním pesimismem: patrně trpěl autor „Světa jakožto vůle a představy“ přespříliš svou „vůli“, svými tělesnými chťící totiž, a blahoslavlil uklidňující účinky umění, protože jen ono ho dle vlastního přiznání na určitou dobu zbavovalo tantalovských útrap (srv. též XIII 16). Tím ovšem ničeho nevypovídá o podstatě krásna ani o podmínkách esthetického vnímání, neboť je vůbec nesprávně, vycházeti od přijímacího místo od tvořícího ducha, a u tohoto, jak Nietzsche prozatím letmo nadhazuje, umělecké pudy pramení z fyziologické organisace, z překypující smyslnosti. Ani jinak poměr filosofů k askesi nevede k pravému rozřešení záhady. Neboť hlubocí myslitelé — zde mluví Nietzsche sám za sebe — skoro všichni se znají sice k třem hlavním podmínkám asketického života, k chudobě, pokoře, cudnosti, netouží po přízni knížat ani po zlatu ani po lásce žen, a zvláště jejich tělesné potřeby jsou stlačeny na nejmenší míru: ženatý filosof by patřil do veselohry, pohlavní obcování takřka vylučuje geniální myšlenkovou práci. Asketická životospráva však je filosofovi prostě nutná, je výsledkem jeho vůdčího instinktu tvořivého, je nezbytnou obranou proti povrchnosti, současnosti, proti světu a scestí, je to tedy askese umělá, úmyslně zvolená, vypěstěná, není to askese jakožto prvotní životní pud. S tou setkává se Nietzsche leda u kněží.

Veliká monotheistická náboženství jako židovství, buddhismus a křesťanství vytvořila tisíce a tisíce asketických kněží; jejich vůle k askesi, k trýznění, k opakům vší životnosti a naivního zdraví je z nejpodivnějších věcí na světě, je to

u živoucích tvorů vlastně *contradictio in adiecto* — neboť jak může žijící si přátí nežít a přece zůstatí na živu? —, je to pomalé, důsledné odumírání a cosi tak tajemného a příšerného, že to snad určuje nejzvláštnější odchylku zvířete „člověk“ od všech ostatních zvířat a diferencí naší země od všech ostatních hvězd. Že však se tento jev tak absurdní a paradoxní opakuje stále a stále v dějinách náboženství, nemůže býti náhodou, nýbrž vnuká podezření, zdali se tu neuskutečňuje obranná vůle života samotna, zdali není tohoto asketického ideálu a živoření třeba — ne v zájmu slabých, nýbrž k prospěchu silných. Nesčíslný počet lidí chorých, degenerovaných, znetvořených v sobě chová ohromné nebezpečí proti normálním, krásným a mocným existencím. Na dně duší onoho nepřehledného davu se skrývá touha po pomstě; hledají někoho, koho by učinili odpovědným za své neštěstí, na kom by si vylili svou zlobu, aby tak usmířili výčitky svého vrozeného špatného svědomí. A tu je světově historické poslání asketických kněží, že mstitelským instinktům stáda vykazují nový směr, že obracejí nenávisť chorého proti němu samému, že káží: život je špatný, zdraví je hříšné, člověk je zrudou, od narození zatíženou nezaviněnými vinami. Asketičtí kněží, sami nemocní, jsou lékaři nemocných; starají se o to, aby vyvoleným jedincům nebylo se rozčilovati péčí o tisíce chorých, a tak od nich odvracejí zlo; neboť bylo by zkázou, kdyby urození vcházeli ve styk se zvrhlými, deklasovanými; je třeba rozšířiti propast mezi oběma typy života; obě největší pohromy lidstva, totiž hnus z člověka znetvořeného a soucit s trpícím, nesmějí se vplí-

žiti do duší bohatých, favorisovaných, nihilismus nesmí se smířiti s pýchou, velikostí a zdravím.

Tím však, že postavil všechno utrpení pod perspektivu hříchu, asketický kněz překročil svou pravomoc. Dal sice chorým smysl života; zachránil je, vnuknuv jim alespoň vůli „k ničemu“, k smrti, tedy přece nějakou vůli; beze sporu je polepšil, to znamená zkontroloval, ochočil, oklestil. Ale tím chorobu chorých jen ještě stupňoval. Ba způsobil hotové nákazy, které zachvacovaly leckdy takřka celou Evropu, strhnuvše ji do zmatků, špíny a puchu davových epidemií: Za doby procesů s čarodějnicemi, ve čtrnáctém století ve dnech flagellantů a svatovítských maniaků (ty Nietzsche kdysi srovnával s lidmi dionysuskými!), v sedmnáctém věku po třicetileté válce i v jiných dobách rozproudil se jed žilami evropského lidstva a zažral se tak škodlivě do krve jako jiné dva nejnebezpečnější jedy: nákaza alkoholická a syfilis. Asketický kněz vydráždil city věřících a nepřímou i nevěřících k zuřivým výstřednostem a stal se nejnebezpečnějším hlasatelem lživých ideálů, travičem a penězokazcem instinktů. Asketické ideály, vzniknuvše z ochranných a léčivých pudů života degenerujícího, zachvacují život vzestupný.

Za spásu se vyhlašuje vědecké smýšlení. Ale věda, sobě samé nepovědoma, sleduje tytéž cíle jako askese. Nejen svou methodou, od života odvrácenou, svou trpělivostí a oddaností, svým nedostatkem odvahy k určitému Ano či Ne, svým soběstačným rovnáním malých a menších faktů (pro takové „petits faits“ měla by se, vtipkuje Nietzsche, zváti fatalismem): nýbrž věda jest nábožensky asketická též proto, že zmenšuje sebe-

vědomí člověka. Od Koprníka stále více se vzmáhá přesvědčení, jak nepatrný je lidský tvor, ba stává se kvantitou, na níž celkem nezáleží. Asketickému nazírání blíží se věda dále, vyhláshujíc pravdu za absolutní a řídíc se, v domnění, že sama jest „nepředpojata“, ryzím pudem po poznání. Zde se Nietzscheova mluva vzruhuje; odvolává se na nedávno přidanou pátou knihu „Radostné vědy“, zvedá hlas k ráznému protestu proti eunušství historiků i noetiků, vyhláshuje za úděl příštích dvou století, že přijde veliká revoluce, kdy se počne pochybovatí o hodnotě pravdy a morálky, jež podporuje nejnebezpečnější lidské sklony, tíhnoucí k ideálům asketickým.

Tak postupuje „Genealogie morálky“ v důležitém ohledu nad „Mimo dobro a zlo“. Kde se tam mluvilo o silných a slabých, o dobrých a špatných, vsouvá „Genealogie“ pojmy fyziologické: zdraví a choroba, a biologické: vzrůst a úpadek. Ale jako onde mezi hodnotami morálními, tak zde se dogmaticky rozlišuje mezi formami fyzické zdatnosti: jako by nebylo ani přechodu mezi zdravím a nemocí; jako by autor sám nebyl pádným dokladem toho, kterak obojí formy mohou postupovati tímže životem a myšlením. Je s podivem, že relativista Nietzsche, jenž přece všechny lidské kategorie: prostor, čas a příčinnost, číslo a pravdivost a morálku vyložil z perspektivismu jakožto nezbytného předpokladu naší optiky, nechal nedotčenu kategorii vyjádřenou slovy zdraví, síla, moc, že tyto veličiny nechal strměti v celé jich naivně dogmatické velkosti a hrůze, k nim vzhlížeje jako k svému absolutnu a božstvu. Nechtě sebe hlasitěji Nietzsche se hlásil k ateismu: Jemu,

jenž přežil svého „genia“ a volného ducha, svého nadčlověka a „mrtvého boha“, vzrůstal z trosek a skepse bůh nový. Pokřtil jej jménem: vůle k moci.

V předposledním odstavci své kritiky asketických ideálů Nietzsche poznamenal, že se k otázce vrátí ve zvláštním pojednání o dějinách evropského nihilismu, jež pojme do chystaného díla „*Vůle k moci*“. Rovněž na obálce své „Genealogie“ ohlašoval tento svůj hlavní filosofický spis. Chystal se k němu od doby koncepce „Zarathustry“ a pracoval o něm po sedm let, až do posledních měsíců r. 1888. Nejdůležitějšími mezníky průpravných studií k „*Vůli k moci*“ jsou léta 1885/6 a 1887/8: z oné doby obsáhlý materiál se vyhranil ve sbírku „Mimo dobro a zlo“, v této době vzrostla především „Genealogie morálky“, kteréžto dva spisy ovšem ani zdaleka nevyhovovaly obrovským obrysům, jimiž Nietzsche mínil nastíniti celkovou svou filosofickou soustavu. Nejstarší záznam, jež pro dílo lze reklamovati, pochází z r. 1882; vztahuje se na „proroctví o tom, co přijde“ a rozvrhuje práci na čtyři velké oddíly. Po té byl plán vystřídán konceptem spisu o věčném návratu, pak se vyskytuje již „*Vůle k moci*“ jakožto hlavní nadpis, jemuž přidán podtitul „Přehodnocení všech hodnot“. Ale ani tehdy ještě nestála „*Vůle k moci*“ zcela v popředí Nietzscheova zájmu, nýbrž vyskytuje se rovnoprávně vedle mnoha jiných projektů, a teprv od sbírky „Mimo dobro a zlo“, výslovně označené za „předehru“, ustálila se odvážná koncepce. Druhého září 1886 ohlásil sestře do Paraguay, že nastávající

čtyři léta budou vyplněna vypracováním čtyřdíl-
ného hlavního díla, jehož titul prý již působí strach
a k němuž by potřeboval všeho: zdraví, samoty,
dobré míry, ba snad i ženy. V lednu 1887 založil
si první rejstřík předmětů, o nichž chtěl pojednat,
v únoru byl v Nizze tak zahloubán do svého filo-
sofování, že se nedal vyrušiti ani zemětřesením,
v březnu načrtl přehlednou disposici, dle níž chtěl
postupovati a dle níž také nyní v definitivním vy-
dání „Vůle k moci“ je seřazeno jejich 1078 afo-
rismů. Ještě jednou však nastala pronikavá změna
v celkovém rozvrhu, převrátil se totiž poměr mezi
titulem hlavním a vedlejším, takže revolučnímu
heslu „Přehodnocení všech hodnot“ byla dána
přednost před pozitivním programem, vyjádřeným
slovy „Vůle k moci“; a tak, když r. 1888 Nietzsche
se odhodlal, že některé speciální problémy pro-
běře ještě před vydáním celkového díla, publiko-
val svého „Antikrista“ jakožto první díl „Přehod-
nocení všech hodnot“.

Jak by se byl nadále utvářel poměr mezi „Pře-
hodnocením“ a „Vůlí k moci“, nelze určit; jisto
jest, že onen plán ze 17. března 1887 (v. XV 134),
stanovící čtyřdílnot komposice, má do sebe sílu
a přehlednot a vnáší v chaotickou směs náčrtků
a záznamů jasné světlo i třídící princip. Jeho slovní
znění jest toto: „Vůle k moci. Pokus o přehodno-
cení všech hodnot. Prvá kniha: Evropský nihilis-
mus. Druhá kniha: Kritika dosavadních nejvyšších
hodnot. Třetí kniha: Zásada nového stanovení hod-
not. Čtvrtá kniha: Kazeň a pěstění“ (nepřeložitelně:
„Zucht und Züchtung“).

Veliké věci vyžadují, aby se o nich mlčelo anebo
velce mluvilo; velce, to znamená cynicky a s ne-

vinuostí. Tak Nietzsche, obdobně svému dithyrambu „Sláva a věčnost“, zahajuje předmluvu k životnímu svému filosofickému dílu, jež zůstalo torsem. Svým úkolem označuje, vypravovati historii dvou příštích století, ve kterých evropský nihilismus (jemuž je věnována první kniha) dostoupí vrcholu. Nietzsche pohlíží již jakoby nazpět na věk dvacátý a jedena-dvacátý, předbíhá tedy svou dobu o celých dvě stě let a vyjadřuje „vůli k moci“ ono hnutí, které zvítězí jednou nad evropským nihilismem, a kterým jej sám v sobě již překonal.

Nietzschův „zemřelý přítel“ Galiani konstatoval v 18. století, že války bývají zaviňovány touhou lidstva, by předvíдали a řídili běh událostí do budoucnosti; Nietzsche, zapřísáhlý odpůrce mírumilovnosti, již proto by si přál míti dar pro-rocký a uhodnouti smysl dvacátého století, aby uspišil jeho válečný rozklad, jeho antithetické tendence demokratické a tyranské (v. poslední aforismy první knihy). Předvídá za vůdčí znak příštích dob vzrůst evropské mdloby. Je-li již dnešní společnost vyčerpána a rozvrácena, budou potomci nynějšího pokolení ještě chorobnější; vždyť není pravda, že vývoj člověka je pokrokem: spíše vede nazpátek; celkový pohled na lidstvo je podívaná na ohromnou pokusnou dílnu, v níž se nekonečně mnoho experimentů končí nezdarem a v níž není pořádku ani logiky (af. 52, 90). Zvláště však historie posledních desítiletí není nikterak povzbuzující, lidstvo není dále než bylo v osmnáctém století, ba mělo by se rozhodně vrátiti před osudné rozhraní z polovice onoho věku, kdy zdravý Voltaireův princip podlehl destruktivnímu revolučnímu sentimentálnímu Rousseaua; již od konce

18. století datuje se úbytek právě bezstarostnosti, počíná se doba evropského „zachmuření,“ a romantika stejně jako realistická reakce proti ní, darwinismus stejně jako liberalismus jsou znaky evropského nihilismu (af. 69, 91, 100).

Nejhmatatelnějším symptomem nihilistického myšlení jest pesimismus, a o něm nutno poznamenati, že v Evropě jest teprve ve svých prvních, takřka básnických začátcích, neprošed tolika vývojovými stupni a nedospěv tak bolestné hloubky jako na př. v Indii; nicméně však valná část dosavadního myšlení byla pesimistická (af. 31, 82): vedle „ruského“, esthetického, kulturního a noetického pesimismu jmenuje Nietzsche jeho odbočku morální a za jejího představitele udává — sám sebe: „Že jsem až dosud byl venkoncem nihilistou, přiznal jsem si teprve nedávno: energie a radikalismus, s nimiž jsem si ve svém nihilismu počínal, oklamaly mne o tomto základním faktu“ (af. 25, z roku 1887); běží-li o to, v jakém smyslu Nietzsche takto může vysloviti ortel nad svou dosavadní činností, nutno si as především vzpomenouti jeho definice, že v extrémním perspektivismu, tedy v popírání jakéhokoli „skutečného“ světa, leží nebezpečí krajního nihilismu (af. 15). Ale nevyslovuje ortele nad sebou a nad vším dosavadním myšlením bezpodmínečně. Jako nadhodil v důležité předmluvě ke „Zrození tragedie“, že jeho mladistvý pesimismus, podoben domnělému pesimismu starých Hellenů, byl důkazem vnitřní síly a překypujícího zdraví, tak hlásá zde (af. 59, 10, 22 n.) svoje „nejhlubší rozlišení“: zda tvořivým se stal hlad či nadbytek; zda pesimismus vznikl ze síly či je symptomem úpadku, zda

jest aktivní či pasivní, tedy značí-li stupňovanou schopnost ducha či jeho skleslost.

Všeobecný nihilismus evropský však, celkem vzato, pramení ze slabosti, z choroby, z křesťanství, z morálky; pokud věříme v mravnost, ať v jakoukoli její podobu, odsuzujeme existenci; již to, že si vůbec klademe, že si můžeme klásti otázku, zda je lepší být či nebýt, je symptomem nemoci a nihilismu. Co až dotud bylo pokládáno za důvod dekadence, tak zní jedna z vudčích Nietzscheových thesí, to samo jest již následkem úpadku: tak na př. neřesti a sklon k nim, nemoc a dispoice k ní, zločin a zločinnost, celibát a neplodnost, hysterie a poruchy vůle, alkoholismus, pesimismus, anarchismus (af. 6, 41 nn.). Dekadence, zkrátka, jest základní fyziologická skutečnost, z níž pochází celá slabost a spolu všechen boj proti ní; ale jako asketický ideál byl uznán nezbytným pro život silných, tak ani dekadenci není upřeno právo existenční, nýbrž jest hodnocena ve svém ohromném, sotva vůbec přecenitelném významu biologickém, pokud ovšem nezpůsobí nákazu a nevnikne také do života lidí silných a zdravých. Na jiném místě (XIV 240) Nietzsche stanoví — jakoby doplňoval slavnou Rousseauovu poučku o rozkladném vlivu lidského vzdělání —, že civilisace má v zápětí fyziologický úpadek račy. Ve „Vůli k moci“, v níž několikrát, namnoze polemicky, se odvolává na Rousseauovy theorie (na př. af. 382), činí radikální závěry ze svého poznatku o fyziologickém zeslabení a vyčerpání, jemuž lidstvo podlehllo ať následkem civilisace či z jiných důvodů: blahoslaví svůj úděl, že mu bylo přáno, po celých tisíciletích bludu a zmatku naléztí opět cestu,

která vede ke kladu i k záporu; hlásá zápor ke všemu, co zeslabuje a vyčerpává, hlásá „ano“ ke všemu, co zásobuje silou a ospravedlňuje její pocit. Po dlouhém přemýšlení o fyziologii mdloby došel překvapujícího výsledku, že lze všechny nejvyšší hodnotící soudy, jež lidstvem vládou, redukovat v soudy lidí umdlených. „Z pod nejsvětějších jmen jsem vytáhl tendence ničivé; jmenovali bohem, co zeslabuje, co káže slabost a infikuje slabostí; shledal jsem, že ‚dobrý člověk‘ jest forma, již dekadence sama sobě přisvědčuje; soucit, tak jsem vyšetřil, je nebezpečnější než kterákoli neřest . . . Lidské pokolení je zkaženo — ne svými neřestmi, nýbrž svou nevědomostí; je zkaženo, že v mdlobě nepoznalo mdlobu: záměny fyziologické jsou původem všeho zla“ (af. 54).

Jak vyběřiti z této nemoci a bídy? Nietzsche mnoho si slibuje od svého učení o věčném návratu, jemuž připisuje význam výchovný: slabému člověku myšlenka, že se nekonečněkrát bude opakovati jeho trýzeň, nutně se stane nesnesitelnou, přivede ho k zoufalství, a nejchuravější budou nejvíce stenati pod kletbou této představy (af. 55 nn.). Konkrétnějším prostředkem proti dekadenci jest vojenská výchova, příprava na velkou evropskou válku a boj proti zženšťujícím tradicím osmnáctého století, proti humanitě, idylickému chápání přírody a revolučnímu egalitářství (af. 109 nn.). „Dobří Evropané“ nechť podporují své sklony atheistické a imoralistické, svou nečasovost a svůj odpor proti civilisaci; nechť se učí časem myslit a jednati „nadevropsky“ a připravují se k tomu, by se stali zákonodárci budoucnosti a pány země: oni sami či aspoň jejich děti.

Druhá kniha kritizuje a popírá dosavadní nejvyšší hodnoty: náboženství, morálku a filosofii, tři nejtýpější to projevy „dekadence“. Z hrdého Zarathustrova hesla, že není bohů, protože, kdyby byli, člověk by nesnesl sám bohem nebýti, mluví jasné vědomí, že není člověk výtvořem božím, nýbrž bůh výmyslem naším, čili, mluveno s úvodem k této kritice náboženství: Člověk svým kultem nadpřirozených mocností sám se ochuzoval; jeho největší nezištností bylo, že se podívoval a že se kořil a při tom si zatajil, že vlastně sám byl tvůrcem toho, co zbožňoval. Primitivní náboženství tudíž vzniká z toho, že člověk svou vlastní činnost rozkládá v několik složek, z nichž jednu jmenuje božskou: bůh jest dvojníkem člověka, náboženství pak se redukuje v jakousi „poruchu osobnosti“ — kterýžto výraz i pojem upomíná na francouzskou psychologii (Ribot? Jeho „Choroby osobnosti“ vyšly r. 1885). Nietzsche již nevytýká podstatně nových znaků na všeobecné záhadě náboženství, za to podniká kroky tím důležitější ve svém speciálním rozboru křesťanské víry, jímž se ocitá na samém prahu „Antikrista“. Vybočuje ze své dráhy pokusem o odmítavou kritiku Manuova zákoníka, jímž se intensivně zabýval již dříve: odpor proti důsledkům kněžské brahmanské morálky vede ho až k odsudku, naprosto nezodpověditelnému v souvislosti s celkovou soustavou, že to byl prý arijský prvek, jímž zkažen byl svět (af. 142): k odsudku tím nepochopitelnějším, ježto přece na tolika jiných místech tutéž výčitku metá ve tvář zástupcům živlu semitského. A i zde pokračuje ve své polemice proti křesťanství jakožto odnoži židovského ducha. Nový zákon — kodexem

pro čandaly; pohanství — naturalistické, křesťanství — proti přirozenosti; pohanství — zdravé a křesťanství — choré; židovská luza semenišťem prvotní církve; křesťané v odporu ke všemu mužnému, zvláště k Nietzschovu ideálu, divokým Korsům; víra v zázraky a zanícení světců jakýmsi druhem epileptických záchvatů; celá kultura křesťanstvím pošpiněna: v této tonině, s dostatek již známé, mluví o typické křesťanské dekadenci, o jejích protikladech a projevech.

Důležitější jest, že zdůrazňuje, patrně poučen historiky prvotní církve jako Renanem a j. a ve smyslu své „Zory“, světově historickou úlohu, kterou hrál apoštol Pavel, dle Nietzscheho ovšem největší škůdce evropského lidstva, jenž prý ničeho nemá společného se vznešenějším Buddhou, a jenž z tendence po pomstě ve jménu stáda smířil svou židovskou chytrostí orientální základ církve s hellenistickým nátěrem doby, čímž z křesťanství učinil jakousi nauku o pohanských mystériích. Prvotní učení spasitelovo nemělo tajemného, demagogického rázu, jenž křesťanské víře byl vtisknut sv. Pavlem, nebylo to vůbec pravé učení, nýbrž životospráva, praxe. I v přítomnosti je myslitelné křesťanství, jež by nebylo vázáno na nižádné dogma, na žádnou metafysiku a askesi: „křesťanství nás poučuje, jak jednat, nikoli v co věřit“. Kdo by teď prohlásil, že nechce sloužit na vojně, nechce se starat o soudy, nechce ničím porušiti vnitřního svého míru: ten by byl pravým křesťanem. Církev zesvětštila prvotní prostou křesťanskou obec, ba zbarbarštila ji (af. 159, 195 n., 212 n. a j.). Tento názor na křesťanství byl posilován liberálním Overbeckem, krom toho snad

velkým Nietzscheovým antipodem, s jehož psychologí ruského mužika a s jehož pesimismem se nejednou vyrovnává, Lvem Tolstým totiž, hlasatelem evangelické prostoty a kritikem bible, z níž (obdobně některým Nietzscheovým tendencím) vylučoval domněle pozdější příměsky. (Tolstého veliký obrat byl se udál koncem let sedmdesátých; v osmdesátých letech jeho vliv pronikal již do západní Evropy).

V praktických důsledcích Nietzsche nedospěl ještě zcela jednoznačných požadavků svého fanatického radikalismu. Dle záznamu z r. 1887 (af. 361) vyhláší válku chudokrevnému ideálu křesťanství a všemu, co s ním souvisí, nikoli však proto, by jej zdeptal, nýbrž ze sebeobranu, aby učinil přítrž jeho samovládě a umožnil pauství robustnějších ideálů; ani by si nepřál, aby křesťanství neexistovalo, neboť jest ho nezbytně třeba jakožto folie oněch silných ideálů, které se vztyčují z odporu proti němu. „My imoralisté potřebujeme vlády morálky: náš pud sebezachování chce, by naši odpůrci zůstali silni, — chce se jen státi pánem nad nimi.“ Toť asi mluva přechodné doby „Genealogie morálky“, v níž asketickým ideálům byla příznávána platnost paliativní, reaktivní. Nesmířitelněji formulován je poměr ke křesťanství v záznamu z r. 1888 (af. 246): křesťanství, pojato za princip nesrovnalý se zákonem výběru, staví se na odpor zdravému vývoji lidstva. Odrůda člověk potřebuje zániku degenerovaných exemplářů, ale křesťanství jakožto síla konservující přispívá k stupňování pudu slabých, jenž je ušetří a uchovává a navzájem posiluje. To je však nejhornější nemravnost, to je zločin páchaný na ži-

voucím těle lidstva; kdo soudí jinak, sám náleží k „nemocné rotě“ a sdílí se o její instinkty. Pravá láska k bližnímu je tvrdá a vyžaduje, by slabí a nemocní byli vydáni v šanc.

Posuzována jakožto celek, zastavuje se „Vůle k moci“ na onom mírnějším stadiu, které počítá s křesťanstvím a morálkou jakožto nezbytnými, ba prospěšnými zly. Ještě v jednom z nejpozdnějších a nejdůležitějších záznamů (af. 401, z r. 1888) Nietzsche formuluje určitě, že by si nepřál vyhlazení slabých se světa, protože žádoucími se zdají účinky jejich jemnosti, ohleduplnosti, duchovosti a pružnosti. Tragika světového dění spočívá v tom, že početně silnější zástupcové slabosti zvítězili nad numericky slabšími, ale kvalitativně nepoměrně silnějšími zástupci moci a jedinečnosti života. Degenerovaní chtějí prosadit hodnotní soudy, jež by byly nejpříznivější jejich nedostatkům; toť historie morálky, onoho hnutí, jež dusí všechno úsilí přírody o vytvoření vyššího typu; příroda zase má opačnou tendenci, zbaviti se „moralinu“, znovu stanoviti ideál renesanční, mužně hříšné „virtu“. Faktum jest, že instinkty úpadku až dosud vítězily nad pudy života vzestupného, vůle k ničemu nabyla vrchu nad vůlí k životu, a není možný kompromis v onom boji světovém, životním, takřka kosmickém, vyjádřeném devisou: Dionysos proti ukřížovanému (v. též af. 1034, 1052). A přece Nietzsche, ač pocituje tísnivý tlak mravnostních zákonů, zachovává si vůči nim hlubokou vděčnost.

Nedovede si představití morálky bez víry v „onen svět“, ve svět realit, tedy ani bez náboženství ani bez metafysiky a odmítá moderní (an-

glické) pokusy, zbudovati ethiku na pouze lidských pocitech mravnosti, na zákonech svědomí bez ohledu na transcendentno. Jako rozvrhl pesimismus na dvě eventuality, tak i při morálce se táže, vznikla-li ze skleslosti (jako křesťanství) či z odporu proti ní (jako stoicismus). Obyčejné pak morálce, opsané požadavkem lásky k bližnímu, nemůže zapomenouti, že jejím cílem je veškerenstvo a nikoli jedinci; pravou metou „pěstění“ lidského pokolení však může a smí býti jen individuum, jen silnější typus (v. zvl. af. 269 a 398). Od individualistické morálky, na př. od Stirnerovy filosofie „Jediného a jeho majetku“, jehož výrazům se leckdy, byť zřídka, přibližuje, oddaluje ho základní jeho přesvědčení o nutnosti dualismu i v morálce, o existenci nadřazených ideálů pro nadřazené a stádovitých ideálů pro stádo (af. 287). Zvláštní paradoxon pak (a paradoxů ani „Vůle k moci“ nemůže se nasytiti) tomu chce, že všechna tak řečená morálka ve své praxi si počíná usurpátorsky, násilnicky, nemravně, ježto praxe, jako všechno v pravdě životní konání, jest podrobena vůli k moci a je tudíž neměřitelná měrou mravnosti. I pro vládu morálních hodnot čili předsudků platí tudíž politika, macchiavellismus; největší moralisté theoretičtí bývají v praxi nejmravnější, napodobujícíce svůj nedostižný vzor, totiž „dobrého boha“, jenž svými skutky jest nejhorším imoralistou (af. 304). Soudce, na něž se odvolávají zastancové morálky, jest svědomí: ale to jest veličina negativní, není s to hodnoty tvořiti, nýbrž svým káravým hlasem, svým zavrhováním určitých skutků pouze opakuje naučené maximy. Zavrhnouti a zcela odvrhnouti ostatně nelze skutku pražád-

ného, neboť jsou všechny věci tak železně spolu spiaty, že kdo odmítne faktum jedno, odmítá všechny jeho předpoklady a následky, neguje tedy celý svět (af. 293 n.).

Je třeba ctnost bráti v ochranu proti jejím kazatelům, kteří jsou jejími nejzarytějšími protivníky, ježto ji doporučují za cíl dostupný komukoli, odnímající jí tedy půvab vzácnosti, aristokratické její kouzlo. Je známkou málo vznešené duše, chce-li kdo zevšeobecniti svůj ideál (Nietzsche mluvívá skromněji o „Wünschbarkeit“) a dělá-li mu propagandu, místo aby se heroicky raději vůbec nestaral o potřeby davu a tím více si hleděl vypěstění své ryze individuální ctnosti, kterou by hledal sám, bez ohledu na zděděnou konvenci dobra i zla. Pokud se obrací proti růstu a životu, jest morálka instinktem životní negace a jakožto taková má býti zničena, tím spíše, že všichni velcí lidé byli podstatou zlí, a není myslitelná moc a síla bez dávky imorálnosti (af. 317, 330, 343, 349). Přírozenému člověku je nutno spojovat obojí, lásku a zášť, vděčnost a mstivost, dobrotivost a hněv, zápor a klad: je dobrý jen za tu cenu, že dovede býti též zlý, že neokleští (dle idealistických příkazů) svůj robustní naturel o škodlivé, leč silné výhonky; zásadní dobrota je polovičatost a vede k záporu žití, důsledný soucit vychází z chorobných afektů a je jevem pathologickým: cizí utrpení nás nakazí, soucit sám je nákaza (af. 351, 368). „Ideál“, toť jedový výpar, jenž kalí jasnou realitu a svádí k touze po nirvâně, skutečný člověk se všemi svými chybami stojí realističtí Nietzschevi nepoměrně výše nežli vysněný, vytoužený jedinec, ozdobený všemi pohádkovými ctnostmi.

Nemoc polepšuje: a proto je snad těsný svazek mezi morálkou a chorobou: láska vzniká ze zrudného rozviti pudu pohlavního, spravedlnost z nesprávně vykládané mstivosti (tím Nietzsche ovšem potírá theorii své „Genealogie“ o pozitivním významu spravedlnosti), ctnost zakládá se na radosti z odporu atd. Morálka je jakoby zvěřinec, jenž polepšuje jednak železnými tyčemi, oddělujícími zlé pudy od ostatního světa, jednak krutými krotiteli, t. zv. kněžími; ale člověk, zavřený do klece, stává se karikaturou, trpí a je fysicky nemocen (af. 390, 395, 255, 397).

Morálka není Nietzschevi kriteriem pravdy: ale je mu dělidlem pro ty, kteří se po pravdě hnali. Ježto filosofické myšlení všechno je zdůvodněno fysiologickými podmínkami a praktickými potřebami, odpovídá též řešení nejvyšších metafysických problémů na otázky ethické: buď se v existenci nadsmyslného světa věří anebo jest brána v pochybnost a neguje se, to znamená: myslitelé buď potřebují boží ochrany pro své myšlenky anebo se jí zříkají; ale ti, kdož uznávali „pravý“, nám nedostupný svět, zavírali oči před světem nám daným a nechtěli rozuměti základnímu faktu, že celý život ve všech svých projevech je nemorální, protimorální. Vynalézáním oněch metafysických dogmat neučinili nic jiného, nežli že se mstili na životu a tak projevovali svou slabost a dekadenci: vždyť historie filosofie jest tajným určením proti předpokladům života, proti hodnotním pocitům života, proti obhajování života; filosofie až dosud byla velikou školou pomlouvání a tak velký vliv měla na naše myšlení, že pod jejím dojmem podnes se oddáváme (kantovskému)

bludu o fenomenech a věci o sobě (af. 411, 461): Tyto vývody, rozvedené brzy po té v „Soumraku bůžků“, vedou přirozeně k důsledku, že bylo sebeklamem filosofů, domnívali-li se, že bojují proti úpadku, kdežto sami pak přiznávali, že jsou přímluvčími dekadence a jejími výplody (af. 435). Z nejzřejmějších symptomů dekadence bylo tvrzení, že pravda je prostředkem i cílem lidského poznání, kdežto ve skutečnosti pud poznání, stejně jako všechny jiné projevy života, jest instinktem, touhou, přisvojit si, podrobit si realitu; uvědomování kalí sílu a impulsivnost (tak připíná se tento krajní výběžek Nietzscheovy psychologie k předpokladům uloženým v druhé Nečasové úvaze), tudíž znovu a s nebyvalou prudkostí se opakuje polemika proti sokratovskému principu, oné hluboké perversi řeckého ducha, onomu vítězství, oné pomstě davu, kontrastující se vznešeným požadavkem smýšlení tragického, mythického (af. 423, 430 nn.): zaznívají tudíž znovu vůdčí motivy „Zrození tragedie“ a pro rozkladný účinek theoretického poznávání alexandrijské učenosti užívá Nietzsche svého nyní nejpádnějšího hesla „dekadence“, odlišuje učence od filosofů jakožto maličerné tartuffovské duchy.

Od sebe a od jiných „psychologů budoucnosti“ očekává, že se nedají na scestí degenerované metody, jež vede k detailní introspekci; zákony vlastní osobnosti ho takřka nezajímají; vděčen za velkolepou iniciativu německé filosofie, jež z pantheismu a idealismu došla zákonů vývojových, ale byla nespravedlivě postavena do služeb státních, pamětliv úkolu a významu svého národa, jenž jal se uskutečňovat ideály antiky, chce na příště pře-

měníti celkový aspekt filosofie; hodlá dosavadní noetiku nahraditi učením o perspektivismu a hierarchii afektů, místo metafysiky pak chce hlásati svou myšlenku věčného návratu a pěstění vyššího typu (af. 416, 419, 462). Za své předchudce uznává Schopenhauera, napoleonskou generaci, činitele velké evropské politiky a Helleny; spolupracovníky hledá všude tam, kde vládne smýšlení vznešené, počítající s otroctvím a s mnoha stupni poddanství a poroby.

Třetí kniha obsahovati měla theoretickou část pozitivní, pojednávajíc o principu nového hodnocení v noetice, v přírodních vědách, v sociologii a esthetice. V těchto čtyřech různých oborech redukuje se veškerý pud v nezákladnější hnutí lidského života a světového dění vůbec: ve „vůli k moci“, zásadu to, která se Nietzscheovi stává posledním a jediným rozřešením kosmických, biologických, ryze lidských problémů. Již „Zarathustra“ podával v poetických symbolech filosofické zdůvodnění základní té skutečnosti duševního života, na jejíž označení byl Nietzsche připadl v době svého „Lidského příliš lidského“; „Mimo dobro a zlo“ pak a zvláště „Genealogie morálky“ uváděly, prolepticky, tuto přesně posud nevymezenou představu do diskusí o vzniku a platnosti mravnosti. Daleko určitěji než v hoto-
vých dílech vypořádal se Nietzsche s životní svou otázkou v současných rukopisných záznamech, knižně nespracovaných: Pravým označením reality (t. jevů) jest „vůle k moci“, pokud přihlížíme k procesům postupujícím z nitra na venek; vše-
chen organický vývoj až dosud byl řízen nejsilnějším ze všech pudů, totiž vůlí k moci; člověk

je souhrnem celé řady jednotlivých vůlí k moci; též neústrojný svět jest ovládán stejným principem, takže hranice mezi organickým a neorganickým mizí; vůle k pravdě stojí v službách vůle k moci; naše instinkty všechny na ní se zakládají, neboť vůle k moci jest posledním faktem, k němuž vůbec nám lze proniknouti (XIII 50, 66, 70, 80; XIV 322 nn.)

Nietzsche ve své theorii o vůli k moci vychází od zdůrazňovaného, snad samozřejmého faktu, že souhrn „fenomenů“ jest naší realitou; o „věcech o sobě“ vůbec netřeba prý mluvit, a ježto nelze rozhodnouti, co jest „bytí“, „jistota“, „poznání“, je nemožná jakákoli kritika poznávacích našich schopností: jak by vůbec intelekt sám o intelektu mohl pronášeti úsudky, jak lze poznáním kritisovati poznání! Také pro pozorování vlastního nitra platí zákon fenomenalismu, dle něhož vůbec nejsou „fakta“ vědomí, nýbrž i zde pouhé jevy (af. 473 nn.). Co vchází v naše vědomí, je námi zjednodušováno a schematisováno, ale pravý kausální nexus mezi city, myšlenkami, snahami, mezi subjektem a objektem jest nám nepoznatelný, ba příčina nám vstupuje do vědomí později nežli účinek: je naivní, chtít ke každému pocitu naléztí též jeho důvod, ale stává se pravidelně, že nějaký duševní stav si přiznáme až tehdy, kdy miníme, že pro něj známe jakoukoli příčinu. Duch, rozum, „já“ atd. jsou pouhé užitečné fikce, a jediným nám dostupným faktem jest, že poznání se vzmáhá s každým kvantem moci; míra touhy po poznání je závislá od vzrůstu vůle k moci, zmocňujeme se tolika reality, nad kolika můžeme být pány, poznávati znamená podrobovat své vládě, učinit nástrojem

a přinutiti k službě. Proti positivismu, jenž počítá s fakty, nutno zduraznit, že si všechno interpretujeme dle svého; dle svých pudů, to jest dle své vládychtivosti.

Tak jako naše poznání je regulováno vůlí k moci, tak se podřizuje ve svých projevech požadavkům naší fyse, a i zde třeba převrátiti nauku uznávaných psychologických systémů. Neřídit se život dle ducha, nýbrž jediné dle těla, neznamenať duch dokonalost, nýbrž naopak: je-li bůh souznačný s „duchem“, značí to, že boží dokonalost je popřena. Duše je méně pravdivá než tělo, východiskem vši psychologie, ale též noetiky, má býti nauka o fysiologických potřebách (af. 491 n.). „Naše tělo je cosi mnohem vyššího, jemnějšího, složitějšího, dokonalejšího, mravnějšího nežli všechny lidské vztahy a souhrny,“ je projevem nejdokonalejší krásy, je zárukou morálky budoucnosti, je dokonalejší než ostatní příroda; nová těla si vytvoří novou a vyšší duši, zvýšené pocity tělesné jsou podmínkou zvýšených kultur (XIII 167 nn., 175 nn.). Svým způsobem dává Nietzsche za pravdu staré větě, že nic není v intelektu, co nebylo ve smyslech, dekretuje-li (af. 488), že „všechny kategorie našeho rozumu jsou původu sensualistického, jsou vyčteny z empirického světa“. A tak jako tělo chce novou duši, novou mravnost, chce výš, tak tento neklidný dynamismus ovládá celou Nietzscheovu noetiku. Jde o cosi, co mu stojí výše nežli pravda, co touží překonat a zničit statickou existenci a proměnit všechno bytí ve vznikání nových a nových hodnot. Touha po pravdě je touha po světu, jenž neklame a neodporuje, v němž není změny ani bolesti, je to touha po stálém a

strnulém, je to odpor proti růstu a metamorfosám, z nichž ovšem průměrnému člověku vzniká jen utrpení; prvotním motivem bývá, že schází víra ve vývoj, a odtud teprve, jakožto negativní hodnota, povstává víra ve jsoucno, ale to je víra trpícího, životem znaveného člověka, kdežto zdravé individuum ani nepotřebuje ničeho stálého a má radost z náhlých přechodů; vůle k pravdě, zkrátka, je mdlobou, nemohoucností vůle k tvoření, neboť každé tvoření nutně předpokládá negaci toho, co tu již jest; víra, že svět takový, jaký býti by měl, již existuje, toť typická pověra lidí neproduktivních, kteří svého světa nedovedou realizovati (af. 585): tak potvrzuje se i touto analytickou cestou výsledek, získaný methodou prvých dvou knih, že filosofie, stejně jako morálka a náboženství, jest znakem dekadence. Konstatování fakt i rozdílů mezi pravdou a nepravdou podstatně se liší od tvůrčího stanovení, které jest úkolem nastávající filosofie moci, a ta, jak Nietzsche mlčky předpokládá, nepramenila by z nihilismu, nýbrž z pocitů stupňované životnosti; neběží v našem poměru k jevům ať vnějšího či vnitřního světa o pokorné a pomalé poznávání, nýbrž — to je zdůrazněno též v posledních odstavcích partie noetické — o vybití našich pudů a tedy (jak možno Nietzschevu thesi doplnit) o dramatické jakési uplatnění naší vůle, která se nespokojuje pasivními zákony klidného bytí, ale vnáší do dění boj a svár: princip „agonu“, dramatický to prvek, obsažený již v mladistvém Nietzschevu romanticismu, určuje v jeho theorii o vůli k moci zákony lidského myšlení.

A též zákony dění vůbec. Tak jako Schopenhauer v kuriozním a pro psychologa nad jiné vý-

znamném spisku svých mužných let („Über den Willen in der Natur“) vnesl voluntaristický svůj princip do přírodních procesu, do světa neústrojeného, tak Nietzsche rozšiřuje kompetenci své „vůle k moci“ rovněž do života všeorganického i na tak zvanou mrtvou přírodu. Přiznává se, že tendence vůle k moci prochází všemi jeho dosavadními spisy a že zlidšťovati světové dění znamená stupňovati pocit, že jsme pány všeho života (af. 614, 616): v partiích o „vůli k moci v přírodě“ shrnuje své dříve již připravené názory a zdůrazňuje svůj osobní, vládcovský pocit moci vůči jevům jej obklopujícím. Nevyhovuje mu mechanistický výklad světa, nestačí mu pojmy jako náraz, tlak a síla, pokud se jim nepřipíše vnitřní tvůrčí pud, pokud všechny pohyby, jevy a zákony nebudou pojímány za symptomy nitrného dění, pro něž dlužno se ohlížeti po analogii v životě lidském. Přitahování a odpuzování dvou předmětů nedovedeme si představit, aniž bychom předpokládali, že obojí, akce i reakce, řízeno jest účelem a imanentním pudem; nemluvme o chemických zákonech, kteréžto slovo má nepříjemnou moralistickou příchut, nýbrž snažme se všude odkryti relace moci a projevy snah; odvykněme si též, theoretisovati o příčině a účinku, když přece běží jen o nové uspořádání sil, jež se navzájem chtějí ovládnouti, o vůli, znásilňovat a o vůli, proti znásilnění se bránit. Ani představa „jednoty“ není reální, nýbrž námi utvořena dle (nesprávného) pocitu našeho já; eliminujeme-li však libovolné příměsky, jež sami jsme do dění vložili, nezbudou „věci“, nýbrž dynamické kvantity s určitým napětím proti jiným rovněž dynamickým veličinám,

a všechno bytí se promění ve vznikání a tím v pathos; každé těleso touží po tom, rozprostranit se po celém prostoru, státi se tedy jeho pá-nem: toť jeho vůle k moci (af. 618—639). Život je dle materialistického Nietzscheho názoru, podpo-rovaného francouzskými theoretiky, množstvím sil, spojovaných společným pochodem výživy, je trvajícím útvarem procesů, jimž jsou podrobeny různé konstelace oněch sil, a duch, jak vyplývá již z noetických předpokladů, jest ponižován k úkolu pouhého nástroje. Pohlavní pud je nej-vyšším projevem moci, a život není snad přizpů-sobováním vnitřních podmínek podmínkám vněj-ším, nýbrž jest aktivní, expansivní, jest usurpátor (af. 641 nn., 659, 680 n.). Z fyziologických před-pokladů vyplývá nejedna významná duševědná poučka: 1. Není prý pravda (v. af. 670), že du-ševní hnutí vyvolávají tělesné reakce, nýbrž na-opak, afekty samy, na př. hněv i bolest, bývají pravidelně způsobovány změnou v organismu, ná-valem krve; náš vnitřní stav je tudíž interpretací stavu tělesného: domněnka to, již se Nietzsche stává předchůdcem sensualistické theorie o výra-zech pocitů, zastávané na př. Dánem Langem a Američanem Jamesem. 2. Lidská pamět není ryze psychologickým jevem, nýbrž jen určitým přípa-dem všeorganické schopnosti, opakovati některý z dřívějších stavů: tato analogie, naznačená ně-kolika narážkami a náběhy (af. 646; srv. XIII 232, 237, 251), činí Nietzscheho předchůdcem ma-terialistického výkladu Semonova a staví jej v ostrý odpor proti Bergsonovu dualismu paměti a hmoty. 3. Co psychologové až dosud učili o „vůli“, bylo neoprávněným zevšeobecněním, ježto abstraktní

vůle jakožto takové vůbec není (srv. af. 692): Zarathustrova poetická řeč zde se parafrasuje, komentuje učenou prósou, opakuje-li se polemika proti Schopenhauerově „vůli k životu“, místo níž lze uznati jediné samospasitelnou „vůli k moci“.

4. Je povrchní, tvrdí-li se, že slast vzniká z uspokojené vůle; právě naopak: tím, že zbylo v duši ještě nějaké residuum nevybité touhy, tím že je tu ještě stimulans vůle, že trvá nespokojenost, uvádí se mysl ve zvláštní chvění a vzrušení, v životní štěstí (af. 696 nn.): slast je rytmus malých popudu bolestných, bolest pak není jejím vysloveným opakem, nýbrž obsahuje v sobě zas mnoho blaha a touhy, protože neuspokojení.

Nietzsche byl si vědom, že svým principem vůle k moci leckomu mohl vnuknouti představu, že hájí „práva silnějšího“ ve smyslu Darwinova „survival of the fittest“ a „struggle for life“, a proto, ačkoli hrdě prohlašoval, že nechce býti v dohledné budoucnosti pochopen (XIII 167), přece se vši žádoucí přesností vymezil diferencí, ba kontrast svého učení proti anglickému selekcionismu. V záznamech (af. 647 nn), přibližně současných se „Zarathustrou“, dovozoval, proti Darwinovi, že účel určitého orgánu nepoučuje v ničem o jeho vzniku; že užitečnost je jiná vzhledem k trvání rodu a vzhledem k jeho síle; že i nedostatek, i degenerace může v určitých případech přispívati k sesílení odrůdy, že i nouze zvyšuje existenci, posléze že vliv vnějších okolností od biologů bývá nesmyslně přeceňován, kdežto zanedbávají vnitřní, tvůrčí sílu (Nietzsche tedy zdůrazňuje vitalistickou stránku problému, ale nepřiznává se, jak velice jest povinován Lamarckovi

a lamarckovcům, s nimiž se pohříchu vůbec nevypořádal); darwinovci jmenují užitečným to, co přináší prospěch v boji o život: „mně však zdá se pokrokem již stupňovaný pocit (života), pocit vzrůstu a zesilování: teprve z toho pocitu vzniká vůle k boji“. V úvahách pak nad jiné důležitých, pocházejících z r. 1888 a programaticky nadepsaných „Anti-Darwin“ (af. 684 n.), jež z části přešly do „Soumraku bůžku“, dotvrzuje Nietzsche, že jeho theorie jest pravým opakem učení anglického. Darwinismus mylně počítá s neustálým vzrůstem dokonalosti; přehlíží, že v boji o život náhoda slouží slabým stejně jako silným. Ve skutečnosti nelze konstatovati pokroku lidského plemene, neboť třeba že se občas dosáhne vyššího typu, neudrží se, a niveau rodu se nezvýší. Člověk jakožto species nepředstavuje pokroku ani v poměru se zvířetem, zvířena a květena se nevyvíjí od nižších druhů k vyšším, „nýbrž všechno se vyvíjí současně a přes sebe a bez ladu a proti sobě. Nejvyšší a nejsložitější útvary nejsnáze zahynou: jenom nejnižším je dána zdánlivá trvalost“. Čím výše vyvinutý rod a jedinec, tím více je vysazen nebezpečí úpadku, tím spíše sám je zjevem úpadkovým; genius jakožto stroj nejvznešenější je též nejkřehčejší, tudíž i kultura je nebezpečným přiblížením se k degeneraci a „zlý“ člověk návratem k přírodě, záchranou proti zkáze. „Nechť to zní sebe podivněji: nutno existenci silných hájiti proti slabým, nutno šťastných se zastávati proti nezdařeným, zdravých proti degenerujícím a dědičně zatíženým.“ „Ukrutnost přírody, o níž se tolik mluví, je v tom, že je ukrutná proti dětem štěstěny, že šetří a chrání a miluje ,les hum-

bles'. Úhrnem: vzrůst moci určitého rodu je zajištěn nadvládou šťastných a zdravých méně, než nadvládou středních a nižších typů. V těchto je větší plodnost a trvání; s oněmi vzrůstá nebezpečí, rychlé pustošení, rychlý úbytek početní.“ Věru, není již přechodu od darwinismu, jenž kdysi spolu vytvořil symbol nadčlověka, k Nietzschevě vůli k moci, jako selhávají pokusy, smiřující kolektivismus s aristokratismem. Ethika anglických biologů se snáší s příkázáním soucitu a lásky k bližnímu: Nietzsche nutně káže vyhlazení davu a může mít soucit leda se silnými, v jejichž zájmu chce obětovat tisíce trpících.

Z těchto biologických předpokladů vyplývá praktický požadavek Nietzschevy sociologie. Mít soucit s degenerovanými, se stádem, to by znamenalo hřích proti přírodě; naopak, nutno ony přebytné vyloučiti z lidské společnosti, a měl by býti vydán zákaz, aby nemocní nesměli mít děti (af. 734); rovněž zločincům by se mělo zabrániti plození, po případě by měli býti kastrováni (af. 740, jinak 746). Rozváděje popudy své „Genealogie morálky“, zabývá se Nietzsche znovu filosofií práva, která prý neleží ani v plenkách ještě, kritizuje moderní zákoníky, v jejichž smyslu je prý, aby zločinci trestem byli pošpiněni, kdežto v starém trestním právu, založeném náboženštěji, měli jim býti očištěni. Svou kritiku socialismu doplňuje v ten smysl, že by dělníci měli žádat honoráře a nikoli platu a že by, uskrovníce se a spokojující se poměrnou chudobou, měli podporovati vnitřní svůj cit moci; ostatně čítá socialismus k agitacním prostředkům individualismu, jenž je prý skromnou a posud neuvědomělou odrůdou vůle k moci

(af. 742 nn., 763 n., 784): vyznavači individualismu stačí, oprostí li se od nadvlády společnosti, i zastupuje práva všech jednotlivců (a nejen vyvolených) proti obci, proti státu (proti této „organizované nemorálnosti“ čili, jak formuloval Žarathustra, tomuto „nejchladnějšímu všech netvorů“): tak tedy individualista se instinktivně pokládá za rovna každému jinému jednotlivci, nebojuje za sebe jakožto osobu, nýbrž za množství lidí sobě rovných.

Společnost, jež se hroutí; stát pastvištěm stáda; dosavadní filosofie, náboženství, morálka pouhými projevy úpadku... Je hrůzný ten svět pozdního Nietzscheho, dvojnásob příšerný, protože všechna negace má jediný silný protiklad ve víře: já sám jsem síla, já sám jsem zdraví, teprve ode mne se počne náprava, já prvý se správnou diagnosou přináším chorým záchranný lék. Je však přece jedno hnutí, od kterého Nietzsche čeká obrodu, nepodloženou jen jeho osobními city a tendencemi, jest jediný směr, a tím-li se lidstvo dá, znikne nástrahám dekadence: to jest umění, ovšem: nietzschovské umění, a to znamená teď projev života překypujícího šťavami, či přesněji, oplývajícího bohatstvím smyslovým, smyslným, rozžhaveného pudy pohlavními. Spása je v těle, a čím se umění, jako ryzí projev vůle k moci, zmocňuje svých vyznavačů, jsou svádivé hlasy krve a jara, mládí a lásky, bez nichž by nezbylo v básnictví a hudbě nic než fádní *l'art pour l'art*. Nietzsche se vrací k svému nejprvnějšímu rozdělení dle principu dionyského a apollinského, ale kdežto se mu původně obě říše naprosto rozpadaly v nesouvislé okrsky ducha, teď podkládá jak orgiastic-

kým tak visionářským stavem sexuální a rozkošnictví. Pocit opojení odpovídá většímu kvantu síly, ohyzdnost značí dekadenci určitého typu, cudnost je pouhou uměleckou ekonomikou; ve své podstatě pak je hudba přeměněným způsobem plození a Rafael by nebyl myslitelný bez předdráždění pohlavního systému. Neprosloveným předpokladem i tu jest ještě polemika proti Kantovi: jak proti dogmatickému učení o absolutní kráse, již není, tak obzvláště proti oné theorii, potírané již v „Mimo dobro a zlo“, o „neinteresovanosti“ jakožto znaku uměleckého tvoření i vnímání. K smíchu!, myslí si Nietzsche, jenž proti Kantovi (a Schopenhauerovi) dříve (VII 408) citoval Stendhalovu definici „le beau est une promesse de bonheur“; k smíchu! jaký by to byl umělec, jehož by látka nerozněcovala; jak jinak o těch věcech soudil Pygmalion, zamilovaný do své sochy, jak pedantický byl by divák, posluchač, čtenář, jenž by se uměleckým požitkem nestával šťastnějším, dravějším, žhavějším, rozhodně tedy „interesovanějším“! Každé pravé umění jest „tonické“, zvyšuje sílu, rozněcuje slast a působí především na tělo, teprve nepřímě na t. zv. duši. Dosud nebylo lze se o tom poučit, ježto o umění nepsali umělci, což ostatně nemá být nijak řečeno v jejich neprospěch.

„Tonickým“ prostředkem jest také tragedie. Má účelem dodati básníkovým vrstevníkům odvahu, aby se přiznali k své krutosti a k své touze po moci, nemá však ničeho společného s oněmi dvěma deprimujícími pocity bázně a soucitu, z nichž ji vykládal Aristoteles, snižuje ji tak na úroveň umění pesimistického. Ale umění a pesi-

mismus: zdaž nejsou to ryzí kontradikce? Zdaž jest myslitelné, aby umělecké dílo vzniklo též z nechuti k životu, tedy z choroby, ze zoufalství, z nihilismu, z pocitu obrany proti silnějším jevům? Nietzsche luští i v oboru umění svůj velký problém a jako jinde tak i zde dospívá dichotomie. V každém jednotlivém případě nutno se ptáti, co bylo podnětem k tvorbě, zda touha po pomstě, ressentiment, zlobná nenávisť, či vítězný jas a klad a bohatství. Z oné eventuality vzniká umění, jež se obrací proti životu a svými účinky skličuje: umění romantické; ze síly rodí se umění klasické. (Podobně učil Nietzsche již v době „Lidského příliš lidského“, jenže nyní s pojmy zdraví a úpadku spojuje význam daleko důležitější a svým ortelem přiřazuje romantiku k morálce a ke křesťanství.) Silné pokolení neleká se krutých a tragických účinků, miluje děs i hrůzu, anebo se oddává též mírným, teplým a jasným pocitům, jež vyplývají z dosažené harmonie. Slabé, romantické doby naproti tomu si libují buď v mazlivých titěrnostech a barokní komplikaci anebo uměle se dráždí k tak zvaným „velkým vášním“ a k dutému pathosu. Zdalí však hudba, přes Beethovena, je vůbec schopna velké klasické linie, bylo by teprve dokázati, aspoň třeba nadhodit otázku, není-li hudba jakožto taková již výrazem — uhodneme nejoblíbenější a tak mnohoznačné heslo Nietzscheho — : výrazem dekadence. Ale — a zde je patrný Nietzscheův protimluv — jakožto hotový umělecký výtvar nezná se dílo již vůbec k pesimismu, svou pouhou existencí přitakává: Kniha Jobova není pesimistická, a moderní realismus rovněž svědčí o kladu a souhlasu, totiž o radosti

pocitované z ohyzdnosti: čili, mluveno řečí „Soumraku bůžků“ (VIII 117): „Zola = oder die Lust zu stinken“. Jednou tedy Nietzsche vyvozuje všichni uměleckou tvorbu z radostného přijímání daných okolností, po druhé definuje romantika, chtěje ho ponížiti pod typus klasický, jakožto umělce, ježž inspiruje velká nechut k sobě samotnému: mezi těmi dvěma póly kolísá oddíl „Vůle k moci v umění“ (af. 794—853), aniž se autor dostal k jednoznačné formulaci svých přebohatých myšlenek, jimiž jako jednotící páska vine se ona představa, prostupující Nietzscheovým životním dílem od „Zrození tragedie“ po „Vůli k moci“, že zdánlivě pathologické symptomy (orgiasmus, řecký tragický pesimismus, stupňovaná smyslnost, značný díl umění vůbec) jsou ve skutečnosti projevem zdravých a silných duší: je to jakoby apologie vlastní činnosti, vůči níž sám si leckdy předkládal otázku, pokud v ní jsou obsaženy prvky destruktivní a dekadentní.

Také ve čtvrté, poslední as ze zamýšlených knih svého filosofického systému, v „Zucht und Züchtung“, přiznává se Nietzsche (af. 1009), že k jeho zásadním hlediskům náleží dilema: „Ob krank aus Krankheit oder aus überschüssiger Gesundheit?“, ale ani o této knize (rozdělené od vydavatelů na tři oddíly: „Rangordnung“ — „Dionysos“ — „Die ewige Wiederkehr“) nelze tvrditi, že by byla jednoznačná, ba zde se vnucuje krom toho ještě jiná, důležitější námitka: jak málo nového tu v podstatě jest obsaženo. A to jest kardinální vada, rozhodující takřka o významu Nietzscheova díla: třetí kniha stanovila nový princip hodnocení a provedla jej, byť jednostranně, s imponující dů-

sledností a tvrdostí v nejrůznějších oborech lidské myšlenky; ale spokojovala se úkolem, sloužiti za theoretický podklad. Teď běželo by o to, po začáteční diagnose nihilismu korunovati opus předpovědí nového člověka a cesty, kterak se k němu dostat — a právě teď, příznejme otevřeně, Nietzscheův systém selhává. Ani ozvuky filosofie „nadčlověka“, ani známé nám již programaticky akademické očekávání, že slabé račy budou vymírat, protože nesnesou příliš krutého učení o návratu všech věcí, ani krásné symboly dionyssského člověka nejsou přece s to, aby otevřely lidstvu v pravdě nové dráhy a přispěly k „vypěstění“ nového typu. Zde bychom čekali praktické návrhy a kulturní biologii nejvyššího stylu, je nám se však spokojiti novými parafrazemi dosavadních Nietzscheových výkladů, jež, byť sebe konciséji a pathetičtěji podány, nejsou odškodněním za zklamou naději.

Velmi důrazně Nietzsche odlišuje znovu „typus života vzestupujícího“ od „typu úpadkového“ a vyslovuje svou parolu, že vyznavač hierarchicky odstupněné morálky nutně se bude vyhýbat proudům individualismu (af. 857, 859); blahodárně formuluje (af. 871) svůj odsudek lidí pouze neřestných a bezuzdných, kteří by se rádi chtěli stožniti s lidmi bezohledné vůle k moci; zase (af. 886, 891 a j.) zdůrazňuje, že nutno stále rozšiřovati propast mezi vznešeným a nízkým, tudíž všechny rozpory sociální a mravnostní, a že smír není možný; abstraktně mluví o podmínkách, jichž třeba ke zplození silnější species, a o nastávajícím úkolu, „spravovati veškeru zemi jakožto celek“ (af. 898, 957); pádně dovozuje podobnost

mezi stavem učeným a vojenským, která záleží v společné nejvyšší ctnosti poslouchání a rozkazování (af. 912), překrásně a s tvrdostí kamene lličí (af. 910 n.) „typus svých žáků“, jimž přeje „útrapy, opuštěnost, chorobu, trýznění, ponížení“; přeje jim, „by jim nezůstalo neznámo nejhlubší pohrdání sebou samým, muka nedůvěry k sobě, bída přemoženého: nemám s nimi soucitu, protože jim přeji ono jediné, co dnes může dokázati, má-li kdo cenu či ne, — totiž zda dovede vytrvati“; velký vychovatel měl by míti tolik síly a neúprosné energie, by celou račů spokojenců vbičoval do neštěstí — z čehož by jistě m. j. vyplynul ukázněující a ozdravující význam světové války. Dlouhým výčtem (af. 943 z r. 1885) obnovuje otázku posledního oddílu svého „Mimo dobro a zlo“: „Was ist vornehm?“ a podává jaksi stupňovanou etiku svého „Zarathustry“ a pathos svého životního snažení. Vyjadřuje, přes svůj odpor k individualismu, své individualistické hodnocení lidských dějin, dle něhož jedinec může být ospravedlněním celých tisíciletí (af. 997 a j.), a s tragickým akcentem sebepoznání píše o svém velkém osobním údělu (af. 1000): „Uhodl jsem, jak se domnívám, leccos z duše člověka nejvyššího; — snad zahyne každý, kdo jej uhodne: ale kdo jej zahlédl, nechť pomáhá, umožniti jeho příchod.“

Jako v době „Radostné vědy“ měl spíše touhu po vidění nežli vidění samo, tak se přiznává nyní, že vytoužený nový typus vytušil, nikoli snad, že by sám již k němu náležel. Ale zde, kde si Nietzschova filosofie znovu přivolává na pomoc mythus — teď vědecky vykládaný — o věčném návratu, mění se jeho nedohotovený systém znovu

v jakési náboženství, a na sobě konstatuje hlubokou pravdu (af. 1038), že se božství již v přeromanitých podobách zjevovalo jemu, „v němž zhusta v nepravý čas se k životu hlásí instinkt náboženský, to jest ten, který vytváří bohy“. Tento instinkt, páře se s jinými jeho hlubokými pudy, s kritikou poznání a umění a s pathosem imoralismu, bera na se leckdy tvářnost zrudného hnut a s hlasitou extasí namnoze podáváje výsledky myšlení destruktivního, vyvolal v posledních měsících Nietzscheova působení řadu spisů, které svým způsobem usilovaly o úkol, nevyplněný fragmentární čtvrtou knihou „Vůle k moci“, o úkol, by zaopatřily „na konec ohromná závaží a trumfy, by zajistily samá jasná Ano i Ne“; těmito spisy chtěl Nietzsche podporovati thesi, již mínil zakončiti své veliké dílo filosofické: »Tento svět jest vůlí k moci — a jinak ničím víc! A také vy sami jste touto vůlí k moci — a jinak ničím víc!“ —

Neběží zde o to, podati detailní kritiku této závěrečné věty, v níž Nietzsche shrnuje všechnu pádnost a spolu všechnu zaujatost a předpojatost svého životního díla filosofického. Ale aspoň na třech důležitých větách Nietzscheovy „Vůle k moci“ lze ukázati, jak jeho celé dílo bylo podmíněno osobním nazíráním, aniž má nároku, jež mu autor přikládal, býti základem obecné filosofie budoucnosti, filosofie síly. — Předně. V noetické partii svého díla (af. 481) konstatoval Nietzsche: »Naše potřeby jsou to, jež vykládají svět: naše pudy a jejich pro a contra. Každý pud jest jistý druh vládyčtivosti, každý má svou perspektivu, již by jakožto normu rád vnutil všem pudům ostatním“: Jestli o kom, platí tato maxima o Nietzscheovi samot-

ném, a je v jeho smyslu, tvrdíme-li, že Nietzscheův systém „Vůle k moci“ jest výsledkem jeho pudů, jeho snahy, jeho vůle k vládě a síle a zdraví. — Po druhé. V úvodní úvaze o nihilismu odvolává se Nietzsche na objev slavného fyziologa Claude Bernarda, na němž zakládá se též část poznatků esthetických (af. 47, srv. 812), že jest zastaralé a neudržitelné, stavěti proti sobě zdraví a nemoc jakožto dva naproste kontrasty, když přece je mezi nimi povlovný přechod a jsou rozdíly jen co do stupně: na tomto přehnaném dualismu však, jenž byl naznačen již ve sbírce „Mimo dobro a zlo“ a nyní byl přenesen na pole biologické a fyziologické, jest vystaven takřka celý systém „Vůle k moci“, jejíž podklad tudíž je příliš slabý, aby unesl celou komplikovanou budovu Nietzscheovy filosofie. — Po třetí. Ve svých vývodech sociologických (af. 776) nadhazuje Nietzsche myšlenku, že u lidí nejsilnějších, nejbohatších, nejneodvislejších, nejodvážnějších projevuje se vůle k moci v podobě lásky k člověčenstvu: ale v podstatných částech svého systému nepočítá, zdá se, s možností, že by sociální instinkty, altruistické zákonodárství a sympatie s potlačovanými mohly vyplývatí též z duše silné, vědomé svého bohatství, hrdé na svou neodvislost a mohutné dost, aby směla slabší a méně šťastné povznášeti k sobě. Tímto zanedbáváním však Nietzsche sám vnuká nám otázku, zdali jeho ideál tvrdého držitele moci vyplynul ze síly či ze slabosti. Hledáme rozřešení problému ve spisích z r. 1888.

Literatura. *Nietzscheových spisů* sv. VII. XIII (1903), XIV (1904), XV (2. vyd. 1911), XVI (2. vyd. 1911). — O Zarathustrovi jakožto synthesi dobroty a síly: L. Borský, p. 109. — Princip

„polarity“ parafrasuje S. *Friedlaender* ve své „intelektuální monografii“ (F. N., 1911). — O *Hebbelovi* a Slovanech v. Přehled 11, 1913, 369; je příznačno, jak Nietzsche soudil o šovinismu Wagnerovu proti Francouzům: „es war eine wirkliche Schlechtigkeit Wagner's, Paris 1871 in seiner Agonie zu verhöhnem“ (VIII 196). — Korespondence se *Strindbergem* publikována teprve roku 1913 (K. *Streckerem* v „La Revue“ 24, 310). — O *synthesu* N-ho se *Spencerem* pokouší se C. F. *Selle* (Lipsko 1902). — O *Spinozovi* jakožto předchůdci N-ova „egoistického perfekcionismu“ G. A. *Dernoscheck* v lipské disertaci z roku 1905; these o souvislosti obou mužů pádně dokumentována příznáním Nietzscheovým z 30. července r. 1881 (v bedávně publikovaném dopise F. Overbeckovi: v. Neue Rundschau 1913, str. 343), jímž N. se cítí spřízněn pouze se Spinozou, tímto „nejabnormnějším a nejosamělejším“ myslitelem. — Souvislost s individualistickou etikou romantika *Schleiermachera* konstruuje G. R. *Klepl* (v dis. lipské z r. 1901). — Stanovisko (odmítavé) *anglických etiků* k Nietzscheovým vývodům vyplývá z řady článků v 18. - 20. ročníku International Journal of Ethics (1908—10), z nichž nejvýznačnější (a poměrně nejsympatičtější) jest pojednání A. W. *Benna*, The Morals of an Immoralist. — K metafysice a noetice srv. R. *Eislera* (1902), k noetice F. *Rittelmeyera* (1903), k ethice P. *Schwartzkopffa* (Arch. f. Gesch. d. Philos. 17, 1904, 94). — O biologickém principu nietzscheovského myšlení: L. *Borský* v 3. části; o relativní hodnotě „zdraví“ a „choroby“ (proti Nietzscheovi): Přehled 10, 383. — „*Vůle k moci*“, vydaná v první edici svazku XV. od bratrů *Hornefferových*, měla 483 aforismy; v novém uspořádání a obohacena o více než polovinu čísel, vyšla r. 1906 ve „vydání kapesním“. V hlavním vydání ji uspořádal O. *Weiss*, jenž v úvodě i doslovu pojednává o její genezi. — Protiklad Nietzscheho a *Tolstého* schematicky rozvádí N. J. *Grot* (český překlad: 1902 a 1912). — K otázce částečné odvislosti od *Stirnera*: *Bernouilli*, 1, 135. — O *francouzských předchůdcích* systému *Vůle k moci*: *Seilliére*, pag. 122 nn. (*Helvétius*). O odvislosti od *lamarckovců* (jež byla prý silnější než odvislost od darwinovců): Claire *Richter*, l. c., zvl. v 1. polovině spisu. O poměru ke *Guyauovi* poučují rukopisné glosy, jež N. vepsal do svého exempláře „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction“: vydány v něm. překladu tohoto Guyauova díla (1909).

ŠESTÁ PŘEDNÁŠKA.

Nietzschův radikalismus.

Není přesné hranice mezi Nietzschovým obdobím vědecko-filosofickým a Nietzschovým radikalismem. Radikální, ba fanatická jsou leckterá místa již ve „Vůli k moci“, kteréžto dílo bylo ostatně z části redigováno v polovině roku 1888, námi označeného za dobu radikalismu. Na druhé straně stěžejní některé partie přešly z „Vůle k moci“ skoro bez změny do spisů vypracovaných v posledním roce Nietzschovy činnosti. Práce o „Vůli k moci“ vede bezprostředně k těmto knihám definitivně účtujícím se záhadami uměleckými, mravnostními a náboženskými. Jestliže je nicméně odlišujeme od Nietzschových příprav vědeckých, děje se tak z důvodu vnějšího i vnitřního, pro jich svéráz jak stylistický tak biograficko-filosofický. Především jsou to spisy, autorem samým dohotovené, tudíž určitěji formulované a nesmiřitelněji pointované než náčrtky a průpravný materiál k velkému a nedokončenému dílu soustavnému; kromě toho obsahují spíše výsledky Nietzschova myšlení nežli jejich zdůvodnění, o něž se s takovou důkladností a učeností pokoušely reflexe od

„Mimo dobro a zlo“ po „Vůli k moci“; a již tím je řečeno, že tyto systematické úvahy jsou vlastní básí a předpokladem spisů z roku 1888. Protože pak v posledních studiích mu již nešlo tak o teorii jako o praxi, mohl se snadněji zřící učeního aparátu, mohl svůj výraz stupňovati k fortissimu i k tempu furiosu, mohl koncipovati vášnivě proklamace, jimiž hodlal „rozpoltiti celý svět ve dvě polovice“, mohl „filosofovati kladivem“ a ohrožovati nenáviděné mocnosti morálky i náboženství svými „atentáty“, jež s literaturou v obyčejném slova smyslu nemají prý ničeho společného. V protestech a konfesích svého posledního roku pozdvihl Nietzsche svůj hlas ke kladu a záporu tak bezpodmínečnému, k pathosu tak velitelskému a ničitelkému jako nikdy před tím, a tak se činnost tohoto roku odlučuje od celého dřívějšího působení. Dosavadní zarathustrovská mystika ustupuje, byť se učení o věčném návratu hlásalo hromovým hlasem; dosavadní kriticismus i vědeckost mizí, třeba že se výsledky druhého a čtvrtého Nietzscheova období intelektualistického a soustavotvorného předkládají v celé své nahé krutosti; dřívější romanticismus je zatlačen, třeba že se teď filosof na nejzazším konci myslitelské své dráhy cítí pokrevně spřízněn s bohem svého mládí, Dionysem. Vše jest nyní přehlušováno a umlčováno povely imperátorskými a zlobou kautického sarkasmu; satyrská komedie a (v Nietzscheově smyslu) krvavě krutá tragika směšují se v invektivách, pamfletech a hymnech; bohové jsou zabíjeni a nad jich hroby se tančí kankán; ideály a idealismus nejsou již „kladeny k ledu“, nýbrž jsou obětovány, jakoby za živa pečeny a barbar-

sky pojídány; z plamenných útoků a z jedovatého výsměchu mluví křečovitý hlas kohosi, kdo sebe pokládá za vyvoleného a málem za boha, hlas velikášského tyrana, hlas zuřivého titana — a, čeho u Nietzscheho nebývalo, hlas demagoga, oslňujícího efekty.

Běží o šest literárních podniků, o nichž autor pracoval v neuvěřitelně krátké době sedmi měsíců, od května do prosince 1888. V květnu, za svého prvního turinského pobytu, koncipoval polemiku proti Wagnerovi, již dokončil do konce července a již v srpnu přidal ještě dva dodatky a epilog; brožura vyšla v září s hlavním titulem „Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem“, s vedlejším nadpisem „Turiner Brief vom Mai 1888“ a s mottem, pozměňujícím citát horácovský, „ridendo dicere severum“. — V létě, v Sils Maria, Nietzsche přepracoval veršované tři básně svého „Zarathustry“, přidal jim šest čísel stejným duchem nesených a stejně volně rytmovaných a těmto „písňím, jež Zarathustra sám sobě prozpěvoval, aby snesl poslední svou samotu“, určil úhrnný název „Dionysos-Dithyramben“. — V druhé polovici srpna započal a již 3. září v Sils Maria dokončil spis, pojmenovaný původně „Müssiggang eines Psychologen“; v říjnu doplnil rukopis několika podstatnými částmi a mezi tiskem změnil název pojednání v „Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert“; vydána však byla „Götzen-Dämmerung“ až několik dní po Nietzscheho onemocnění, v lednu 1889. — V září 1888 odhodlal se Nietzsche v Sils Maria, že místo chystaného díla „Vůle k moci“ uveřejní raději čtyři knihy pojednání, pojmenova-

ného heslem „Umwertung aller Werte“; za několik týdnů dokončil v Turině prvou knihu, kterou s titulem *Der Antichrist. Versuch einer Kritik des Christentums* poslal do tisku jakožto předmluvu a prvou knihu svého „Přehodnocení všech hodnot“; k vypracování dalších knih tohoto díla, jež mělo patrně v novém spořádání obsáhnouti materiál jeho „Vůle k moci“, se již nedostal: v knize druhé („*Der freie Geist*“) hodlal podati kritiku filosofie jakožto hnutí nihilistického; v knize třetí („*Der Immoralist*“) kritiku nejosudnějšího druhu nevědomosti, morálky; v knize čtvrté („*Dionysos*“) filosofii věčného návratu. — 15. října 1888, v den svých čtyřiačtyřicátých narozenin, Nietzsche začal v Turině psáti svou autobiografii, již dokončil za tři týdny, dne 4. listopadu, a kterou pojmenoval „*E c c e h o m o . W i e m a n w i r d , w a s m a n i s t*“; v následujících dvou měsících ji v maličkostech ještě přepracovával, stanovil m. j., které z dionysovských dithyrambů sem mají býti pojaty, ještě 2. ledna 1889, tedy bezprostředně před vypuknutím šílenství (anebo bezprostředně po něm), staral se o tisk a úpravu tohoto díla, které však, stejně jako „*Götzen - Dämmerung*“, bylo tehdy od Nietzscheových přátel ponecháno v rukopise. — V polovině prosince r. 1888 vznikla poslední Nietzscheova kniha, jejíž vydání pro ten čas bylo rovněž potlačeno; byla nadepsána „*N i e t z s c h e c o n t r a W a g n e r . A k t e n s t ü c k e e i n e s P s y c h o l o g e n*“.

Ze šesti spisů roku 1888 zabývají se tedy dva (prvý a poslední) problémem uměleckým; „*Dithyramby*“ se připínají k Nietzscheově činnosti básnické; „*Götzen-Dämmerung*“ je věnována přede-

vším kritice morálky, „Antikrist“ polemice proti křesťanství; »*Ecce homo*« reviduje celý Nietzscheův život a chce podati introdukci k dalším stadiím, jichž ve skutečnosti už nebylo. Tak, jak se posledních šest Nietzscheových spisů zachovalo, je v nich obsaženo velkolepé a hrozné finale jeho velebného a tíživého životního snažení. Kdyby byl věděl o blížícím se konci — a 16. prosince přiznal se Gastovi, ovšem v jiném smyslu, že spisem „*Ecce homo*“ zahájí se tragická katastrofa jeho života —, nebyl by se mohl rozloučiti s životní svou prací způsobem podmanivějším, s pádnějšími akcenty a drtivější tragikou.

„*Případ Wagnerův*“ obsahuje na svých jednapadesáti stránkách vedle hlavního „turinského dopisu“ ještě předmluvu a neméně než tři doušky, pod čarou pak. proti Nietzscheovu zvyku, tři poznámky; není tu tedy — patrně pro dopisovou formu — tuhé kompoziční kázně, kterou se vyznamenávají sbírky Nietzscheových aforismů skoro bez výjimky. Ani co do svého tónu není to produkt jednotný. Neboť autor kolísá mezi filosofickou vážností a frivolním vtipkováním, brzy „si popřává malého občerstvení“, brzy se vrací zas k těžkým přízvukům i obžalobám. Základem ovšem i nejspřymovnějších a nej cyničtějších partií, které tu hýří zlomyslnou duchaplností, jest nadmíru vážná myšlenka, zásadní to myšlenka Nietzscheova systému, totiž doktrína o dekadenci a zdraví, o nesmiřitelném protikladu dvou životních a uměleckých typů. Kdo kontrastů nechce uznati za kontrasty — tak horlí Nietzsche ve svém slovu, zapomínaje na svůj částečný souhlas s Claude-

Bernardovou polemikou proti učení o kontrastech —, kdo směšuje živly vzestupujícího a sestupujícího života, ten se dopouští neodpuštělné nepravosti a popouzí ryzího filosofa k nejostřejším výpadům. Pohříchu celá moderní doba je prý v tomto smyslu polovičatá; je morbidní ve své podstatě a nicméně pošilhává po zdraví a chce se přehlušiti vášní a silnými účiny. I na sobě konstatuje Nietzsche znaky své doby, přiznává se v předmluvě, že je dekadentem právě tak jako Wagner: a právě proto „případ Wagnerův“ mu vnuká tolik hrůzy a strachu, protože se bojí náказы, a protože mu běží o akt sebeobranu. Ale odtud prý pochází též nesmírná důležitost tohoto případu: Wagner se Nietzschevi jeví typickým směšovatelem dvou různorodých principů, je mu symbolickým představitelem moderní chudokrevné doby, jež nadšením pro sílu chce zatajiti svou slabost a dovede jedním dechem horovati pro pohanství islandských sag i pro středověkou askesi a mystiku. Wagner je tudíž psychologovi nepostradatelným objektem studia a neocenitelnou výstrahou, Wagner je přímo štěstím pro filosofa, jenž na jeho jedinečném případě může podati diagnosu celé moderní nepravosti a stanoviti fyziologickou zvrhlost, zvrácenost, neucelenost soudobého lidstva, okouzleného Wagnerovým zjevem a Wagnerovou hudbou.

Je Wagner vůbec hudebník? Je Wagner vůbec Němec? Je Wagner vůbec člověk? Tyto tři paradoxní otázky nadhazuje ironický polemik, a aniž na ně odpovídá přesně, naznačuje, že nejpravděpodobnější odpovědi ve všech třech případech by bylo: Wagner je nemoc. Proti hudebníkovi volá

na pomoc umění románské, ale nesrovnatelně Wagnera přece vyvyšuje nad soudobou hudbu v Německu, na př. nad Brahmsa. Proti Wagnerovu německví, jež leptavě kritisoval na konci osmého dílu „Mimo dobro a zlo“ básni „Ist Das noch deutsch? . . .“, nadhazuje nesprávnou domněnku o semitském jeho původu (z otce Geyera) a uvádí jeho neněmecký způsob myšlení. Proti předpokladu jeho ryzího a vyššího lidství pak dovozuje rafinovanost, afektaci, křečovitost, zkrátka romantismus a chorobnost jeho výrazu i jeho intenci. Wagner jest mu dokladem speciální odrůdy moderní dekadence, typu hereckého totiž, u něhož na počátku stojí „halucinace posunků, ne tónů“, a u něhož všechno je vypočteno pro účinek, pro divadlo zkrátka. Nietzsche však je vysloveným odporcem všeho theatrálního: „divadlo je jakousi úctou k luze ve věcech vkusu, divadlo je vzpourou davu, je plebiscitem proti dobrému vkusu“. Tři požadavky a výstrahy, jež vyslovuje na konci vlastního pojednání, znějí, by se divadlo nestalo pánem nad uměními, by se herec nestal svůdcem lidí neporušených, by se hudba nestala uměním lháti. Velikost přiznává Wagnerově hudbě tam, kde je pravá, to jest, kde chce býti chorou, přejemnělou svůdkyní k pesimismu, v nevyrovnatelně krásných finesách, vyplňujících asi pět až patnáct taktů; velikosti však proti své vůli nedovede upříti ani Wagnerovu „Siegfriedu“, a dle dvou tajuplných narážek (p. 12 a 15) se zdá, že se nemůže rozloučiti se svou zamilovanou domněnkou, že sám sloužil za model onomu pohansky germánskému „imoralistovi a svobodnému duchu“, což odpovídá dobře celkovému přepjatému sebevědomí autora

„Případu Wagnerova“: vždyť se chlubí, že dal Němcům nejhlubší jich knihy, vždyť svoji „Genealogii“ vyhláší za nejrozhodnější událost v dějinách náboženského a mravnostního poznání.

Bez míry a bez spravedlivosti, namnoze bez vkusu jsou také urážky, jež metá ve tvář Wagnerovi a wagnerovcům, třeba že nutno uznati pádnost, parátnost a hýřivé bohatství těchto aristofanovských nápadů. Probíhá stupnicí od laciných slovních hříček („Bayreuth — bereits bereut“) ke karikatuře Wagnerovy psychologie (jeho hrdinky — moderní hysterické ženy; Parsifal — kandidát bohosloví) a k frivolnímu překrucování dramatické motivace (tragika Lohengrina — nechodte ve svatební noci pozdě spat! morálka Holanďana — vykoupení genia šťastným manželstvím) a osvědčuje bravuru a zlobu, kterou stupňuje ještě výroky o idealistických „Mondkälber“ a o vzdělaných „cretinech“ (tedy ne již pouze „vzdělaných šosácích“) bayreuthské obce. Nietzscheva invectiva náleží k nejvtipnějším výtvorům německé literatury satirické, ale schází jí — zvláště, uvážíme-li, že běží o útoky na bývalého a milovaného přítele — distance a noblesa, požadovaná na př. v krásné Zarathustrově řeči „Vom Vorübergehen“. Nietzschevy vzteklé nájezdy jsou jistou formou maskované lásky, tak jako dle jeho přesvědčení, několikrát opakovaného, láska, zvláště pohlavní láska, je přestrojená nenávisť. Že „Případ Wagnerův“ neobsahuje závěrečného Nietzscheva úsudku o umění velkého jeho přítele, o tom by poučilo srovnání s paralelními místy z „Ecce homo“; ostatně je příznačno pro záludný způsob Nietzschevy satiry, že v současných dopisech, po-

slaných hudebníkům Gastovi a Karlu Fuchsovi, dovedl vzdávati na př. „Tristanovi“ všecken hold a tvrdil, že svého uctívání hudby Bizetovy nemíni vážně, nýbrž že právě jen potřebuje „ironické antithese proti Wagnerovi“. O svém „turinském dopise“ napsal nejsprávnější slovo 18. listopadu 1888 z Turina: „Der Fall Wagner ist Operetten-Musik“, což nikterak neznamenal sebeironii, ježto při vši antipatii proti vídeňskému Straussovi a proti německému humoru, spojovanému se sentimentalitou, cenil si v operetách románských čehosi, co odpovídalo jeho vkusu a jeho espritu.

„Případ Wagnerův“, prvý mezi Nietzscheovými spisy po „Lidském příliš lidském“, vzbudil v Německu sensaci. Byl v bayreuthském oficiálním orgánu vášnivě odmítnut, za to nadšeně uvítán v bernském „Bundu“ a v drážďanském „Kunstwartu“: ale ani redaktor tohoto vlivného časopisu, Ferdinand Avenarius, netušil, kdy vlastně došlo k Nietzscheovu odpadnutí od Wagnera, nýbrž domníval se, že teprve „Případem Wagnerovým“ odloučil se Nietzsche od svého mistra. Aby nadále znemožnil takové pokořující neporozumění, svědčící o naprosté neznalosti jeho nejdůležitějších spisů, odhodlal se Nietzsche, že pravý svůj poměr k Wagnerovi dokumentárně doloží citáty z dřívějších svých děl. Tak jako „Lidské příliš lidské“ mělo původně čtenáře mystifikovat přijatým pseudonymem, tak nyní chtěl nevděčnou obhajovací práci svěřiti svým přátelům a obrátil se na Karla Spittelera, autora příznivých referátů v „Bundu“; krom toho si přál, by Fuchs a Gast o sporu Nietzsche contra Wagner společně vy-

dali spisek „Případ Nietzsche“: neuskutečnil se žádný z těchto dvou plánů, nýbrž Nietzsche sám sestavil proti Wagnerovské citáty z dřívějších svých spisů ve zvláštní brožurku „*Nietzsche contra Wagner*“, z níž vyloučil i báseň i nové pojednání, původně pro ni určené.

Nevyloučil však z těchto „dokumentů psychologových“ jiné tendence, přibližující jeho někdejší spisy stanovisku nynějšímu asi v tom smyslu, jako předmluvami z roku 1886 vnesl do dřívějších svých publikací teorii o dekadenci a vůli k moci. Spis „*Nietzsche contra Wagner*“ je sestaven z dvanácti výňatků, jež dle předmluvy sahají na zad až do roku 1877: ale jen čtyři pocházejí z publikací časově poněkud odlehlejších (z druhého dílu „*Lidského příliš lidského*“ a z „*Radostné vědy*“), všechny ostatní jsou vybrány z nedávných předmluv a z nedávných sbírek (z „*Mimo dobro a zlo*“, z „*Genealogie*“, z páté knihy „*Radostné vědy*“). Kdyby byl Nietzsche citoval ze svých rukopisných studií o Wagnerovi, měl předem vyhráno; ježto se držel sbírek tištěných, byla jeho posice ovšem stížena. Ostatně necituje přesně: je dokladem jeho neklidného ducha, vyvíjejícího se a tvořícího i při čtení starších výroků, že citované partie nejen stylisticky přepracovává, nýbrž že do nich vkládá nové věty, svědčící vesměs o jeho smýšlení skrz na skrze radikálním. Tak přidává (p. 187, 196) narážky na mladého císaře Viléma II, jenž v červnu 1888 byl nastoupil na trůn a jehož první kroky Nietzsche sledoval se zájmem a ne beze strachu: je to důležité proto, že v posledních svých měsících Nietzsche rád míšval do svých filosofických spisů poznámky o vy-

soké politice, chtěje snad nabyti vlivu u evropských panovníku a vyhrazuje si, ve smyslu předmluvy k „Nietzsche contra Wagner“, kritiku německé říše i trojspolku (znovu utvrzeného Crispim) a právo k výstrahám i dvojsmyslným radám; ostatně byl tehdy přesvědčen, že dříve či později dojde ke konfliktu mezi hlasatelem vůle k moci a německou censurou policejní. Na jiném místě (p. 195) vyhlašuje sebe, ve stylu svého „Ecce homo“, za pouhou náhodu mezi Němci, jinde aplikuje články svého nového učení a sardonicky zacstřuje svou polemiku proti Wagnerovi a jiným dekadentům: tak ve smyslu svého chystaného soustavného díla filosofického stotožňuje (p. 187) esthetiku s fyziologií; wagneriány staví na roveň idiotům a „Parsifala“ označuje za dobrou látku k operetě (p. 190, 199); kontrastuje Goetha jakožto umělce, jenž tvořil z nadbytku, s Flaubertem jakožto reprezentantem nenávisti proti životu, tudíž hlasatelem nihilismu (p. 194, 200, srov. 66). Jako „Případ Wagnerův“ měl býti daleko více než kapitolou z hudební esthetiky, tak i citát-epilog umístěný na konci „Nietzsche contra Wagner“ má dosah a význam obecnější, pojednává o problému umělecké radosti a bezstarostnosti a ukazuje tudíž na spojitost s jedním z někdejších vůdčích Nietzscheových pojednání, o hellenské harmonii.

„*Soumrak bůžků*“, bohatá sbírka aforismů, z nichž některé jsou opět označeny zvláštními hesly, nemá ocelové struktury ani plamenné vášnivosti, jíž se vyznačuje závěrečná Nietzscheova invektiva („Antikrist“) a konfese („Ecce homo“). Hlavní titul, nastoupivší místo původní „Zahálky psycho-

logovy“, na niž, jak se zdá, definitivní text naráží ještě tu a tam (na př. p. 60, 111), vypovídá, že autor hlásá nepřátelství proti všem dosud uznávaným bohům, již pro něj ovšem jsou pouhými bůžky: že běží spolu o travestii Wagnerova „Soumraku bohů“, naznačil Nietzsche v dopise Gastovi z 27. září. Podtitulu „Kterak se filosofuje kládívem“ dostalo se pádného zdůraznění tím, že na konci knihy citována z oddílu „o starých a nových deskách“ třetího „Zarathustry“ hluboká rozmluva diamantu a kuchyňského uhlu, zakončená příkázáním „Staňte se tvrdými! Po „Genealogii“ a po fragmentární „Vůle k moci“ působí sbírka aforismů volně seřazených dojmem návratu k někdejšími Nietzschevým oblíbeným formám, jest to očividně kniha průpravná, kterou autor chtěl vzbuditi u čtenářů chut na četbu svého „Přehodnocení hodnot“, to jest na „Antikrista“ (srv. dopis Gastovi z 12. září); pochopitelno, že právě zde (ke konci předposledního oddílu) znovu, a teď s nezbytnými velikášskými akcenty, podává teorii své oblíbené spisovatelské formy: „Aforismus a sentence, v nichž já prvý mezi Němci jsem mistrem, jsou útvary věčnosti; mou ctižádostí jest, bych v desíti větách řekl, co každý jiný poví v knize, — co v knize žádný jiný nepoví.“ V následující větě velebí se Nietzsche, že on, autor nejhlubší knihy, dá lidstvu záhy knihu nejneodvislejší. „Soumrak bůžků“ sám, stojí na cestě od „Vůle k moci“ k „Přehodnocení“, sděluje ledacos z „nejneodvislejších“ myšlenek Nietzscheva pokusu o jednolitou soustavu filosofickou, ba své vůdčí názory z něho prostě vybírá, takže jsou konfrontováni s fragmenty otištěnými v 15. a 16.

svazku, podává po stránce obsahové jen málo nového: leda že, ve smyslu a tónu Nietzscheova radikalismu, leckterou partii znovu propracovává, přebarvuje a přiostrňuje.

Tak činí „Soumrak bůžků“ přístupnějším — a skoro lze říci: tak popularisuje — složité učení o fyziologické dekadenci, jež jest příčinou a ne následkem tělesných, duševních, kulturních nemocí; tak rozvádí nauky o morálce a filosofii jakožto symptomech úpadku, o křesťanství jakožto protikladu vznešeného kastovníctví brahmanského, o umění a jeho poměru k stavům opojení, o bludech metafysiky, která zanedbává smysly a realitu, o mluvnicí jakožto svůdkyni k filosofickým bludům, o tom, že kdo popře křesťanství, nesmí si ponechat ani víru v morálku, o filosofovu rozporu s darwinismem, o nadějích ruské říše atd. atd. S celou prudkostí svého bezkompromisního smýšlení Nietzsche ve zvláštním oddílu obnovuje svou analysu „problému sokratovského“, která se mu stává přesným protějškem k „případu Wagnerovu“. Co dokazoval ve „Zrození tragedie“ filologicko-uměleckou methodou a s pesimisticky romantického stanoviska, teď dokládá fyziologicky; označoval-li nedávno Wagnera, poněkud hrubě, za vděčný objekt pro psychiatry, poslal by teď i Sokrata nejraději do nemocnice pro jeho sluchové halucinace („daimonion“) a pro jeho celkovou degenerovanost, projevující se prý na př. ironií, dialektikou i instinkty davovými; jako se tázal, byl-li Wagner vskutku Němcem, vyslovuje zcela obdobně pochybnost: „War Sokrates überhaupt ein Grieche?“ Reviduje v závěrečném oddílu svůj poměr k antice a dochází významného

výsledku, že řecké kultuře vděčí poměrně málo; vyjímá ovšem svého milovaného filosofa Herakleita jakožto hlasatele boje a změny; vyjímá dionysuský princip Hellady, ježž on prvý odkryl, objeviv tak spolu orgiastický a sexuální podklad řecké antiky, který naprosto unikl Goethovi a Goethově době; vyjímá posléze Thukydidu, jenž vedle italské renesance, representované zvláště Macchiavellim (a jeho Caesarem: Cesarem Borgia), stal se mu nejvyšším učitelem lásky k realitě. Podle tvrdého poměru k skutečnosti hodnotí teď literaturu i kulturu, sofisty miluje jakožto realisty, ale celkem shledává mnohem více smyslu pro životní potřeby ve starém Římě než ve staré Helladě, a proto vyznává, že největší vděčnost chová k epigramatické zhuštěnosti historika Sallustia i k pregnanci Horácově. Nejsilnější dojmy v něm vyvolává Řím; o pravém klasicismu poučuje, k dobrému a jasnému psaní vychovává jen literatura latinská, a imperium Romanum Nietzschevi se stává souhrnem síly, zdraví a moci, nejvyšším z dosažených dosud cílů jak v politice tak v kultuře vůbec.

Co se týče kultury soudobé, Nietzsche odvolává na sklonku své činnosti leccos z trpkého skepticismu, jímž stíhával projevy civilisace, pokud neodpovídaly jeho předpojatým požadavkům, a přiznává se mezi řádky, že podřizuje celé své snažení měřítkům filosofie kulturní. Z přílišné starosti o kulturu budoucnosti brojí proti státu jakožto jejímu domněle zapřísáhlému odpůrci; z lásky ke kultuře Německa ostře kritizuje očekávání a přání, vzbuzené nedávným založením německé říše a posílením německého imperialismu

Tvrdí — on, ctitel římského imperia a římské kultury! —, že všechna velká údobí kulturní jsou dobami politického úpadku a pokračuje tak přímo v protiněmeckých a ve vyšším smyslu přece tak patriotických invektivách svých Nečasových úvah: není náhodné, že důležitý oddíl, v němž se ve smyslu své Vůle k moci vypořádává s německou, francouzskou i anglickou kulturou, nadpisuje heslem „Zájezdy nečasového“. Ba vrací se i k speciálnějším vývodům svého mládí, především k požadavkům svých basilejských přednášek o budoucnosti vzdělávacích ústavů: obnovuje (p. 112) pedagogický svůj stesk „Erzieher tun not, die selbst erzogen sind“, odvozuje úpadek národní z nedostatku vychovatelů, zdůrazňuje aristokratický postulát vzdělání exklusivního. Proti svým rodákům, proti „Deutschland-Flachland“, jež ho nechápe (p. 111, srv. 183), vyslovuje znovu řadu námitek, vytýká Němcům zvláště, že se nenaučili myslet, dívat se a čísti.

Množí řadu svých literárních antipatií a ze svých „nemožných“ běře na mušku zvláště: zastance pathosu jako Carlylea, s jehož uctíváním hrdin hlasatel nadčlověka se nestotožňuje; dále představitele mlhavého myšlení jako Jeana Paula a idealistické směšovatele dobra a krásna jako Schillera, tohoto „trubače morálky“. Ale že ani naturalistické tendence soudobého umění se nesrovnávají s jeho očišťujícím a povznášejícím realismem, zbarveným touhou po klasicismu, to dokazuje nejen narážkami, mířícími, ve stylu předchozích spisů, na sbírání lidských dokumentů, nýbrž i krásnými a hluboce pravdivými slovy proti kopiím dle přírody (p. 122 n.): „Rozený psycholog se instinktivně strěží vidět

věci jen za tím účelem, aby je viděl; rovněž tak rozený malíř . . . Příroda, hodnocena umělecky, není modelem: Přehání, zkresluje, nechává mezeru. Příroda je náhoda . . . Viděti to, co jest, vyznačuje duchy protiumělecké . . . Umění, toť nutnost, proměňovati věci v dokonalost“: patrno, že „realistovi“ Nietzscheovi běží o vyšší skutečnost než o tu, jež je dosažitelná pouze smyslům, byť se i sebe hlasitěji ohražoval proti každému spiritualisování; realitu, o niž mu jde, označuje svým heslem „Vůle k moci“, a nyní po prvé vidí ji ztělesněnu v umění, dosud jím poměrně zanedbávaném, totiž v monumentální architektuře.

Radikalismus Nietzscheova smýšlení jest v „Soumraku bůžků“ uveden na směrodatnou formuli; neprojevuje se tím, že poslední věta knihy, jak kdysi učinila Zarathustrova zvířata, vyhlašuje filosofa „učitelem věčného návratu“, tedy prorokem cílů, platných spíše pro nekonečnost než pro tento život: nýbrž radikalismus projevuje se zřejmě v polemice proti pohodlnosti současné doby, kdy inteligent smí beztrestně kolísati mezi různými názory, aniž má přesnou povinnost, přiznati barvu (p. 130); Nietzsche naproti tomu žádá bezpodmínečné Ano či Ne a krutost k sobě samému: „Snášelivost k vlastní osobě dovoluje míti několik přesvědčení najednou, jež spolu žijí ve svornosti a v obavě, kterou trpí celý svět, aby se žádné z nich nekompromitovalo. Čím pak se dnes člověk kompromituje? Tím, že má důslednost. Že kráčí rovnou linií. Že je méně než pětiznačný. Že je poctivý.“ Nietzscheova jednoznačně vytčená linie prozatím sice ještě se snáší s jakous takous tolerancí k nenáviděnému křesťanství, ježto, v odporu k „Anti-

kristu“ a v souhlasu s „Vůlí k moci“, nemíni kázati fanatického a praktického nepřátelství proti církvi, nýbrž poznává, že imoralistům a Antikristům existence křesťanského náboženství je poměrně prospěšna (p. 86, 90): Ale jak jednosměrné jest jeho nazírání, jež vede ke zničení všech bůžku a konec koncu k proklamaci vlastního božství filosofova, patrně z hrdého, hlubokomyslného a geniálně vrženého capriccia, z něhož už mluví nastávající autor „Antikrista“ a „Ecce homo“: „Kterak t zv. pravý svět posléze se stal bajkou. (Historie bludu)“ V šest oddílů rozvrhuje tuto historii, jež má vystihnouti vývoj celého lidského myšlení. Linie vede od Platonova idealismu přes křesťanskou askesi ke Kantově metafysice, odtud k pozitivismu, k ironii svobodných duchů a posléze — k Nietzschevi, jenž spolu s pověrou o světě nadsmyslném odstranil mylný kontrast reality a fenomenů: „Poledne; okamžik nejkratšího stínu; konec nejdelšího bludu; vrcholný bod lidstva; incipit Zarathustra.“

A spolu: incipit comoedia divina, incipit traegodia humana. Zahajuje se vskutku vrcholná fase Nietzscheva vývoje, která však současně je tou, jež ho uvrhne do zkázy. Nejvyšší odvaha a excessy bezbožnosti, touha po bohu a šílenství sebezbožnění, toť, co si podává ruku v Nietzschevě myšlení, vyjádřeném jeho výtvoř nejvzrušenějšími a nejtragičtějšími, výtvoř blasfemickými a fanatickými, popřávajícími v zdánlivé své harmonické vznešenosti blažený oddech před neuniknutelnou katastrofou.

Dějinné historické konstrukce a proticírkevní obžaloby Nietzschova „*Antikrista*“ pozvedají se věru k „světově historickým akcentům“, a tak, jak dílo jest zbudováno, byť stálo na hroučících se základech a hrozilo, že svého stavitele pohřbí ve svých ssutinách, podává svědectví o jeho plamenné vášni, vystavěti cosi nebyvalého, stvořiti cosi „aere perennius“, co by svou pouhou existencí zničilo staletou víru, a co by křesťanského boha zbavilo vlády. Teď nepřiznává křesťanům, těmto prý nezhojitelným neduživcům, ani podmíněného práva na život. Ještě v „*Soumraku bůžků*“ a ve „*Vůli k moci*“ jich existenci přímo postuloval v zájmu lidí silných a i v „*Antikristu*“ mluví na př. o tom, že indická ethika vznešených by se neobešla bez čandalů, přiznává, že vedle výjimečných jedinců je třeba převážné většiny lidí průměrných (p. 302 n.): ale křesťanům a křesťanství vyhlašuje boj na nůž, oddává se naději, že se dožije sám ještě posledního křesťana (p. 280) a pokládá vydání svého „*Antikrista*“ za mezník, jímž se počne nová éra protikřesťanská, pohanská, imoralistická. Zde tkví prvá zásadní nesrovnalost, k níž vede zaslepený Nietzschův radikalismus (a popisuje sám, p. 295, kterak přesvědčení se mění ve fanatismus a kterak místo důvodů nastupují posuny): Nietzschovy předpoklady jsou venkoncem dualistické dle dvojic dobrý-špatný, jedinec-stádo; jeho kulturně ethické sny se zvedají na podkladu požadavků morální hierarchie, jeho vývody postulovaly vesměs dvojí mravnost, různou pro pány a raby: ale v horlivosti svého radikalismu zapomíná na nutnou rozdvojenost lidské společnosti a s aristokratickou tendencí přehodnocuje hodnoty platné

pro lidstvo veškero, jehož nerozrůžňuje pro budoucnost v silné a slabé. V „Soumraku bůžků“ vyhlásil za železný zákon neodvlehlého myslitele, že má míti odvalu hlásiti se k jednému přesvědčení: v „Antikristu“ však snižuje přesvědčení k úloze pouhého prostředku a stěžuje si na tísnivá jeho pouta. V „Soumraku bůžků“ horlil, věren svému mladistvému idealismu, proti učenosti a theoretickému poznání, v „Antikristu“ křesťanskému smýšlení však vyčítá jeho nevědeckost, nepřesnost a badatelskou nepoctivost, volaje do zbraní proti němu dva zapřísáhlé nepřátele všeho dogmatismu, totiž filologii a lékařskou vědu. Vše, co má v sobě zdravou krev, co nebylo ještě nakaženo křesťanskou infekcí, má se sraziti v jediný šik proti upřovitě víře křesťanské.

Přirozeně, ani „Antikrist“, do něhož rovněž přešly celé partie z „Vule k moci“, nepřinášá po stránce obsahové mnoho nového, nýbrž snažil se jen o to, aby dosavadní vývody, zbavené opatrných „snad“, skeptických „ale“ a jemných distinkcí, rozvedl daleko slyšitelnou mluvou a se zřetelností takřka hmatatelnou. V jednom ohledu však vyniká nad dosavadní Nietzschevy náboženské kritiky a invektivy, ježto je doplňuje o kapitolu, dříve jen zběžně naznačovanou, totiž o významnou psychologickou analysu osobnosti a typu křesťanského spasitele. Titulním heslem navazuje sice na velkolepé starokřesťanské i středověké fantasie, které chiliasticky snily o příchodu spasitelova protivníka a osobního protivníka, Nietzsche však není Antikristem ani ve smyslu ďábla ani ve smyslu nepřátelském osobě vykupitele samého. S představou o satanovi nechce míti ničeho spo-

lečného, protože i ona jest prý výplodem dekadence; osobním odpůrcem Kristovým pak nikterak se necítí: ba naopak, ctí Krista; tvrdí, že teprve on a jemu spříznění volní duchové doveďou si v pravdě vážiti té vznešené a mírumilovné bytosti, která neznala vášně a sama prý v jistém smyslu náležela k volným duchům: miluje Ježíše, jako ho miloval ve svých dětských letech, má s ním soucit, provází ho s porozuměním a účastí pozemskou poutí a vyjímá jej (jakož i římského Piláta) z nesympatické prý společnosti Nového zákona. Ovšem, pojímá spasitele za člověka nemocného, jenž byl ovládán dvojím instinktem: prvním, že se stranil vši životní reality, druhým, že nechoval vůbec žádného nepřátelství. Prvý pud měl za následek, že žil pouze vnitřním životem a všechny své výroky o království nebeském, o lásce, o blaženství mínil symbolicky, duševně, bez ohledu na svět. Druhý pud vedl k požadavku „neodpírati zlému“, nejhlubší to prý větě evangelí. Byl tedy křesťanský spasitel dle Nietzscheovy interpretace protikladem vši síly a tvrdosti, všeho individualismu, byl pasivní, nesl v sobě zárodek smrti, byl dekadent, byl nesobecký a prodchnut vše-láskou, a to pro svůj chorobný fyziologický základ; jeho nauka, či vlastně jeho praxe, byla zjemněným hedonismem, podmíněným morbidní organizací, byla to, mluveno s heslem Wagnerova „Parsifala“, jehož Nietzsche stále a stále teď užívá, „reine Torheit“, naprosto tu však scházely znaky, Kristovi připisované na př. Renanem, znaky ať hrdinství či fanatismu.

Dle této psychologie spasitelovy, jež zaujímá ústřední část díla, rozvrhuje Nietzsche celou hi-

storii křesťanské věrouky. Předcházející vláda židovské hierarchie a následující panství křesťanského kleru, obě tyto prý ryze judaistické formy života, byly v ostrém rozporu s osobností Ježíšovou, neboť měly základem instinkty mstivosti. Původně silný a národní bůh Jahve byl mstivými Židy přeměněn v hlasatele krvelačné odplaty, původně mírný a trpný Kristus byl potlačovanými a mstivými Židy i křesťany, především oním degenerovaným a rabínsky zlobným Pavlem, změněn ve fanatika, fariseje, theologa, ponížen k úloze obět-ního beránka, jenž na se běře hříchy lidstva a vytrpí smrt mučednickou ne za vlastní chorobnost, nýbrž ke spáse veškerenstva. Teprve obec tak řečených prvých křesťanů, kteří ve skutečnosti křesťany nebyli — neboť jediný pravý křesťan vydechl na kříži —, teprve ona družina, ona „sebranka“ lidských vyvrhelů, podobná takovému prostředí, jaké se ličí v moderních ruských románech, teprve rota degenerovaných žebráků změnila Kristovo poselství blaha v dysangelium, hlásala odplatu na „onom“ světě a nenávisť proti smyslům, žádala odměnu za ctuosti, tykala si s bohem, osobovala si nadvládu nad lidmi silnými a prohlásila v Pavlově epištole ke Korintským morálku vydědenců, lačnicích, čandalů, těmito slovy: „Což bláznivého jest u světa, to vyvolil bůh, aby zahanbil moudré; a to, což jest u světa mdlé, vyvolil bůh, aby zahanbil silné; a neurozené u světa a za nic položené vyvolil bůh . . .“ Teprve tehdy bylo nutno sáhnouti k „literárnímu falšování“ a vyhlásiti Písmo svaté za inspiraci boží, teprve tehdy na počátek evangelií položena „amfitryonská historie“ o záletnictví boha, kterou Nietzsche jindy

karikoval epigramem o „Gottes Ehebruch“, teprve tehdy byl spasitel pojmán za revolucionáře a demagoga.

Při vzpomínce na Nový zákon stává se Nietzsche obětí křečovitého vzteku, proti němuž je bezmocný. V čem je kapka krve theologické, to prý samo sebou je lživé a zvrácené; je prý nutno před lektyrou evangelií obléknouti rukavice, neboť běží o to, seznámiti se se zločinem páchaným na všem životu; Nietzsche užívá slov jako „nezbadatelná sprostota“, „nejkoruptnější korupce“, ale vedle přezdívek sahá též k jiné své zbrani, zvlášt oblíbené v době radikalismu: k cynismům a blasfemiím. Posmívá se, že obyčejný nábožný člověk ve svém bohu ctí původce náhodných událostí, jako by to byl jeho listonoš; travestuje Matoušův výrok o bohu, jenž odívá věřící, slovy „Gott als Schneider“, překrucuje slovo montheismus v „monotontheismus“, libuje si v paradoxním seřazování i podřazování různorodých pojmů, jako „Pietisten und andre Kühe“: ve všech těchto stylistických zvláštnostech, k nimž se řadí obdobné výrazy ze „Soumraku bůžků“ i z „Ecce homo“ („medi-cynisch“, „panem et Circen“, „ex ungue Napoleonem“ a p.), jakož i v oněch ironických otázkách, byl-li Wagner vůbec člověk, a zde v tvrzení, že křesťanství je nemoc, ve všem tom jeví se pozdní Nietzsche pokračovatelem a žákem stejně vtipných jako rozkladných cynismů H. Heineho.

Závažnější a důstojnější jest ethos závěrečných kapitol. Zde Antikristovi došel vtip a také vzteklá nálada. Běží o víc: Zdvihá proti křesťanství hluboce vážně míněnou obžalobu, že zničilo nejpyš-

nější sen lidstva, totiž antickou kulturu; zardousilo velkolepé římské imperium, otrávil jeho nebyvalý, bezpříkladný smysl pro realitu. A všechny pokusy, vrátiti lidstvu velikost a odvahu, selhaly. O svém pohanském předchudci, jenž marně se snažil zadržeti kolo dějinného vývoje, o Julianu Odpadlíkovi Nietzsche podivným způsobem vůbec nemluví, reklamuje však za spřízněné svým intencím hnutí islamu, jež bylo ze západní Evropy vytlačeno nečistším křesťanstvím, jmenuje svým předchůdcem císařského skeptika, Friedricha II. Hohenstaufského, vyhlašuje se za dědice a obnovitele směru renesančního, zadržného svého času německým národem, jenž má na svědomí retardaci evropské kultury, zadržného totiž německými reformátory, kteří zabránili, by renesance naprosto nesplynula s křesťanstvím a neabsorbovala jeho jedu: Kdyby nejsilnější a nejlistivější muž renesance, Cesare Borgia, byl se domohl hodnosti papežské, mohl být tisíciletý blud a s ním zkázonosný „judain“ i „moralin“ rázem zničen. Antická kultura; římské imperium; kultura islamu; sny renesance: všechny tyto kapitoly nebyly tedy než episodami, všechny se končí bezvýsledně, a to vinou křesťanství. „Tuto věčnou obžalobu proti křesťanství budu psáti na všechny stěny, kde jen stěny jsou, — mám písmena, bych i slepce učinil vidoucími. Nazývám křesťanství jediným velkým prokletím, jedinou velkou nejvnitřnější zkažeností, jediným velkým instinktem msty, jemuž žádný prostředek není dosti jedovatý, skrytý, podzemský a malý — nazývám je jedinou nesmrtelnou skvrnou lidstva.“ Kdy přijde náprava, nepraví určitě: vyjde od jeho „Antikrista“, ale

netroufá si tvrditi, kdy že jím bude lidstvo zrevolucionováno, neboť připisuje sobě účinek, sahající do předu ne na léta, než na staletí a tisíciletí, a ví, že někteří lidé přicházejí na svět jakoby „posthumně“. K nim čítá sebe.

Jaká to tragická podívaná na Nietzscheho v boji s Kristem! Na počátku dráhy, ve „Zrození tragédie“, jen nepřátelské mlčení o problémech křesťanství a morálky, po té vyhlášení boje, doprovázeného vždy novými a hlasitějšími proklamacemi, v nichž jásá, že boj se skončil porážkou božského odpůrce. V „Radostné vědě“ byl bůh zavražděn, a co z božství snad ještě zůstalo na živu, tak by se zdálo, dobil Zarathustra. A teď, na sklonku činnosti, nový zápas a nová hesla bitevní a nové volání „victoria“! Nietzsche se klamal; anděl, s kterým zápolil, mu nežehnal, bůh, jež měl za odbyt, mu strojil nová nepřátelství. Nedobojoval náboženských bojů hoch a vítězně jich nedobojoval ani muž. Krátce před „Antikristem“ znovu spořádal a doplnil své „*Dionysovské dithyramby*“, nerýmované to, volně rytmované verše, jejichž vznik namnoze spadá do počátku let osmdesátých, a jejichž metafory i příměsky krajinné i symboly atmosferické ukazují na styl „Zarathustry“; jsou to odvážné básně výčitek, vzděchů a extasí, užívající u vědomém odporu proti konvenční poetice zcela konkrétních představ a tělesných vztahů (něžná obuv, malá ouška, řeřavé uhlí, vemená mračen a p.); snaží se vystihnouti nekonečnost a nepopsatelné stavy animálními pohyby a ryze lidskými relacemi a usilují především o to, by dramaticky zachytily muka

i křeče, v nichž se svíjí člověk, zápasící se svým bohem. Tak jako hoch při loučení s Schulpfortou věnoval báseň svému „neznámému bohu“, tak muž obnovuje nyní, pod symbolem lásky Ariadny k Dionysovi, svůj zarathustrovský dithyrambus, kde bůh, „nestoudný, neznámý, zlodějský“, loupi lidské srdce a mučí je, hraje si s ním na schovávanou, požaduje, by člověk se mu celý dal v obět, honí je, pouští na svobodu a v krutosti je trhá; tak připadá si básník, dosud „nimrod boha“, pojednou opuštěn, zrazen, zavržen bohem i světem; a ten, jenž nedávno byl poustevníkem bez boha, dvojediným samotářem s ďáblem, ten, jenž byl purpurovým princem každé svévole a spolu synem prince nadbytku a tichého smíchu, procítá jakoby v strašidelné skalní pustině, sevřen mezi prázdnotou a dravými ptáky, se srdcem bez naděje, s poznáním sebe sama a sám sebe trýzně pro nemožnost další víry.

Také poslední samostatná práce filosofa Nietzscheho, jeho autobiografie „*Ecce homo*“, vznikla ze zápasu s křesťanským bohem, končí se výzvou k dalšímu zápolení na život a na smrt a jest celá nesena vášnivým odporem proti tomu, jehož protinožcem a vyvrácením Nietzsche se cítí. „*Ecce homo!*“ Těmi slovy Nietzscheův uctivaný Říman Pilatus projevil dle evangelia Janova svou účast se spasitelem, ozdobeným trnovou korunou, zmučeným a vedeným na smrt. Nietzsche s imperátorským gestem ukazuje na sebe: ejhle člověk, jdoucí k vítězství, žijící životem požehnaným, zahajující novou lidskou éru. Jako v „Zarathustrovi“ blasfemicky převracel slova Nového zákona, jako

„Soumrakem bůžků“ travestoval nábožensky mythologickou představu, tak se úmyslně rouhá svým novým titulním heslem, jež není jeho výmysl, nýbrž citát — tak jako citátem byly názvy „Zora“, „Radostná věda“, „Antikrist“. Dvojice nadpisů: „Antikrist“ a „Ecce homo“, mezi jichž smyslem Nietzsche klade jakoby znamení rovnosti, vystihuje plně jeho velikášskou snahu, by kultem své vlastní osoby zatlačil vzpomínku na zakladatele křesťanství. Proto má zde ještě větší platnost než pro „Zarathustru“, konstatujeme-li, že Nietzsche úmyslně napodobí biblický sloh: Běželo mu dle počátečních slov předmluvy o to, aby jeho existence nezůstala bez svědků („unbezeugt“), jak praví se zřejmým poukazem na svědky života spasitele; rozhlíží se (p. 7) dokola a do dálky a vidí samé dobré věci, tak jako bůh se rozhlédl po svém stvoření a viděl, že jeho svět jest dobrý; po dokončení velké práce (p. 107) slaví „vítězství, sedmý den, zahálku boží“; chlubí se (p. 29), že u něho duch se vznáší nad vodami a označuje se (p. 117) za zvěstovatele radostného poselství, to jest za evangelistu.

Ze všech Nietzscheových spisů tento poslední výtvor stojí nejvýše co do slavnostního přednesu, zjasněného, hymnického blaženství a opojivého blouznění. Ani „Sanctus Januarius“ ani třetí „Zarathustra“ se nerovnajíc této jedinečné autobiografii, neboť v nich bylo nejasné zanícení pro přání a cíle daleké budoucnosti, kdežto zde neskonalá sladkost životního kladu, slavnost důkuvzdání a sebezbožnění má zcela konkrétní smysl, zde se přitakává k prožité minulosti, k vlastnímu nadání, k vlastní tělesné organisaci, též k vlastním

chorobám a především k vlastním dílům literárním, a teprve z těchto již osvědčených a ověřených skutečností vyplývá sama sebou úloha pro dobu budoucí, vyplývá výsledek, že ten, kdo žil tak šťastný a moudrý život, sám jest osudem a osudností. Jako svátečně zvučící zvony, tak hlaholí „Ecce homo“; jako vysoko kroužící orel, tak se vznáší; jako jásavý paprsek slunce, tak tančí dithyrambický jeho pathos, nábožný a rouhavý, vítězný a harmonický, šilící a vděčný, směle vyzývavý — a přece chorobný skrz na skrz.

Nad zuřivou tou proklamací nové války a nového božství klene se jasný, bohatý, sladký den zlatého podzímku, kdy bobtná hrozen a kdy zraje vše; o bezstarostném plýtvání jeseně, o průhledných, barvami žhoucích, nejkrásnějších dnech září a října mluví tu básník, sám syn a zbožňovatel jeseně. V současných zprávách Petru Gastovi nemůže se vynachváliti krás přírody a města, dobroty počasí a lidí, s nimiž mu jest jednati, a na nichž na všech, ať to třeba hokynářka či sklepník, odkrývá krásné lidské vlastnosti a plno laskavé pozornosti. Jaký tedy div, že je nadšen sám sebou: ať čte ten onen svůj starší spis, ať nahlédne ve zbožné úctě do „Zarathustry“, ať pomyslí na úkol, jenž je mu přidělen, zachvívá se jakoby v horečce sebeobdivování, připadá si vyvoleným, jedinečným, zázrakem: a v takové náladě vypravuje si svůj život.

Chtěl jej skutečně zprvu vyprávěti sám sobě a leda svým nejbližším známým. Mezi prací však mění svůj úmysl. Odhodlává se, že vydá životopis hned ve dvou vydáních, v dražším a lacinějším, dá uspořádati současně dva překlady, a pro

Francii počítá s nákladem jdoucím do statisíců výtisků. Neboť nemá to býti důvěrné vyznání, nýbrž proklamace před celým světem, jež ho „představí“, jež znemožní, aby ještě déle byl zaměňován; bude to mohutná předehra k dílu, jímž předstoupí k veškeru lidstvu se svým nejtěžším požadavkem. Začátkem, nikoli koncem, úvodem a ne sčítováním je tudíž míněno „Ecce homo“, a neběží tu dle autorova mínění o jeho soukromé záležitosti, nýbrž o věci dosahu světového, byť i zdánlivě vykládal o nepatrných jednotlivostech svého osobního života. Jiní velcí autoři vlastních životopisů ohlíželi se po uražené cestě až na sklonku činnosti a v očekávání blížícího se úpadku sil, Augustin, Rousseau a Goethe podávali konečný výsledek svých zkušeností: ale zde titánské zápolení se starými hodnotami, filosofování rapírem a kladivem, obrazoborectví invektiv a přehlušující pathos „Antikrista“, rafinovaná zlomyslnost „Případu Wagnerova“, vědecká kritika v „Genealogii morálky“, radostná věda o znovu zrozeném umění, visionářské očekávání nadčlověka, heroismus víry ve věčný návrat — summum těchto bojů, básní a bájí mělo býti východiskem. Nietzsche nadpisuje čtyři oddíly svého životopisu hesly, v nichž čteme doklady jeho přemrštěné sebechvály („Proč jsem tak moudrý“, „Proč jsem tak chytrý“, „Proč píši tak dobré knihy“, „Proč jsem osudností“) a co krok se rozplývá ve velikášském nadšení nad sebou samým. „Zarathustru“ znovu vyhlašuje za největší dar, poskytnutý lidstvu; jím autor se prý vyšvihl vysoko nad Goetha, Danteho i skladatele Vedů: a Nietzscheův vlastní popis Zarathustrova stylu je vskutku nejhlubší a

nejpádňější, co o tomto díle kdy bylo napsáno, a jeho slova o inspirovaném stavu básníka „Zarathustry“ jsou neocenitelná pro psychologa uměleckého i náboženského tvoření; prohlašuje, že teprve nyní je hoden, by rozuměl některým ze svých dřívějších spisů, a v poznámkách o nich, jež psychologickou bravurou a jasnovidností převyšují i nedávné jeho „Předmluvy“, pronáší (na př. o 3. a 4. Nečasové úvaze) slova směrodatná pro každou recenzi budoucí, ježto odkrývá, kterak měnící se jeho soustavy byly výrony osobní jeho dočasné vůle, vždy znovu se obrozující. Zmiňuje se vděčně o Ritschlovi, zástupci filologické vědy, i o Lou Salomé jakožto autorce hymnu na život (kdežto o sestře, o idealistické přítelkyni Malwidě a o svém druhu Rohdovi zachovává mrazivé mlčení), mluví o někdejších stycích s Réem a poznává, že kde Réeevi vyslovoval souhlas, anticipoval vlastně již své „Přehodnocení“. Zamlčuje, jak trpěl tím, že byl neuznáván a ignorován; zapomněl, zdá se, na bolestný přízvuk básně „Der Freunde harr' ich“, jíž kdysi vítal mladého, „nedopustitelně mladě“ zemřelého přívržence-odpadlíka; bagatelisuje pocit své osamocení, očekává, že budoucnost napraví, čím se minulost na něm prohřešila. Tak povznáší vše, co souvisí s osobou a typem, s osudností „Friedrich Nietzsche“, na úroveň dějinné události; ať běží o prabábu, kterou snad znával Goethe, či o otce jenž vyučoval čtyři princezny; ať se zmiňuje o své kariéře dělostřelecké či o filologických svých prvotinách, o stycích s cizinou, o četbě francouzské literatury, o svém domněle slovanském původu, všude mísí do vypravování hlasitou pýchu, vy-

slovuje slůvko já s nabubřelým důrazem a staví se alespoň mezi dvě zrcadla. Se zvláštní péčí zdržuje se u otázek, jež jsou prý důležitější než obvyklé diskuse o morálce, totiž u otázek výživy a podnebí, u všech fyziologických potřeb, které zdůrazňuje též při problémech uměleckého tvoření: „tělo jest nadšeno“ — k duši nepřihlíží; těžce vyčítá křesťanské věrouce, že její vinou starost o tělo, o dietu, o klima ustoupila péči o blaho duševní; jako pravý stoupenec lamarckovského učení o přizpůsobování se organismu vnějším podmínkám bedlivě vypočítává, co mu kdy svědčilo a co ne, ba sděluje kuchyňské recepty a, podoben v tomto ohledu romantikovi z počátku 19. století, Adamovi Müllerovi, podává hygienu a hotovou filosofii různých klimatických míst. S hlubokou vděčností mluví o tom, co děkuje francouzské kultuře a dvěma německým autorům, Heinovi a Wagnerovi; a svědčí jistě o harmonickém smýšlení, že dává nezapomenutelným dnům tribschenským zazářiti zase v plném slunečním jasu, že o umělci, jež stíhal jedovatými travestii, mluví uznale a vřele a o rozchodu s ním jako o nevyhnutelné nutnosti.

Hyperboly a superlativy, jimiž častuje svá díla, nevystihují ani z daleka příšerného napětí Nietzschevy sebeúcty, sebelásky, chorobného sebepřeceňování. Vyhláší se za nejhrůznějšího člověka, jenž kdy žil, tvrdí o sobě, že s ním nadešel sedmý rozhodný okamžik světových dějin, a parafrazuje heslo, jež o něm nedlouho před tím vynalezl bernský spisovatel J. V. Widmann, volá: „Já jsem dynamit,“ hrozí, že vyhodí do povětří zpuchřelé lidstvo a vývoj člověčenstva rozdělí ve dvě půlky. Vidí se v póse spasitele, vyznamená-

vajcího i tenkrát, vyslovuje-li se o někom hrubě, oblažujícího, když někoho vůbec uzná za hodna, by s ním skřížil zbraně. Útočí-li na koho, je to prý důkaz blahovůle, krom toho vysoká pocta, protože bojuje pouze s rovnými sobě: útočí-li na křesťanství, činí tak a smí tak činiti proto, že — prý — od něho nikdy nezakusil fatalit a překážek, proto, že — prý — ani v dětství se nezabýval pověrami o duši, nesmrtnosti a bohu.

Ke konci knihy obnovuje věrně boj svého „Antikrista“ a sráží se s nenáviděným náboženstvím, opakuje obžaloby proti jeho dekadentní morálce a proti jeho chorobným symptomům. Třemi závěrečnými oddíly, jež zahájeny jsou stereotypním „Hat man mich verstanden?“ stupňujícím se k mohutnému účinku, shrnuje svůj názor o onom zločinu páchaném na lidské fyziologii a chrlí ve dvou pádných větách všechn svůj hněv proti křesťanské víře, nad níž si troufá zvítěziti: Po prvé volá s Voltairem, jež, jako sebe sama, označuje pravým grandseigneurem ducha, slavnou parolu proticírkevní váiky: „écrasez l'infâme!“ Po druhé formuluje odvěký spor dvou principů maximou, kterou utvořil již ve „Vůli k moci“ a již teď uzavírá své poslední původní dílo: „Dionysos proti ukřižovanému.“

Neuplynuly dva měsíce po dokončení „Ecce homo“, a Nietzsche se podpisoval na listech, svědčících o propuknuvší chorobě duševní, střídavě jmény „Dionysos“ a „Ukřižovaný“. Jeho duch se zmítal mezi oběma extrémí, a lze i z tohoto fakta souditi na to, co se nám ukázalo pravděpodobným z analýsy jeho dřívějších spisů, že ukřižovaný bůh mu ani ve zdravém stavu nebyl přestal býti realitou.

a protivníkem hrozícím, vyzývajícím, nepřekonatelným a pro něj nepřekonatelným. Sotva že tedy dokončil dva svoje nejrouhavější manifesty, sotva se přiznal k své antithesi dionysství a křesťanství, mohl, tak zdá se, i tento Apostata volati v zoufalství a křeči: „Zvítězil jsi, Galilejský . . .“ Ale blízkost abnormálních duševních stavů, v níž se ocitá původce díla, ukládá nám otázku, není-li „Ecce homo“ vůbec výplodem bláznovým, a není-li jeho filosofie a s ní celá filosofie posledního Nietzscheova období svědectvím choroby, symptomem jeho degenerace a dekadence?

Je pro laika příšerná podívaná na umírajícího, jenž blouzní o svém zdraví, je tragické, pozorovati, kterak Nietzsche bezprostředně před nevyčísitelným onemocněním viní celý ostatní svět z chorobnosti a blahoslaví svoji tělesnou i duševní organizaci. Ten, jenž zápasil s nasazením všech svých sil o svoje poslání, děkuje teď osudu, že prý mu vše šlo lehce a hravě, a že bojů a námahy vůbec nepoznal; ten, jenž metá křesťanské víře a svým krajanům do tváře nejtěžší urážky, tvrdí, že v jeho bytosti marně by kdo hledal jediný rys fanatismu; ten, jenž klesá již pod tíhou své nemoci, vyhlašuje se za protipól vší dekadence, volá v paroxysmu svého blaha: „es fehlt jeder krankhafte Zug an mir“, vysvětluje svá díla, především „Zarathustru“, z excesů svého zdraví, tak jako pojímal výtvořky řeckého umění za výplody překypujících životních šťav. Je na výsost pravděpodobno, že, posuzovány s vyhlídkou na již již propukající nemoc, jsou blažené nálady, z nichž rodila se Nietzscheova autobiografie, stavy tak zvané euforie, které předcházejí děsné deprese a zá-

chvaty paranoikovy: ale nicméně je jisto, že logika tu není ani jednou porušena, že běží o knihu s předpoklady sice chorobně velikášskými, ale bez porušení myšlenkového sledu, ba s přesně dodržanou, přehlednou disposicí, dokonce i bez rušivých exkursů a se znaky nejzralejšího Nietzscheho stylu, s řečí, kterou nese jediná mohutná překotná vlna k hřebenům, zpěněným, bouřícím a vymršťujícím se, a k strhujícímu víru.

Vedle oněch jednoznačných tvrzení o svém naporušeném zdraví zaujímá však Nietzscheho autobiografie, která v ničem nezadá dřívějším mistrným pokusům psychologickým, hned v úvodních partiích též jiné stanovisko, hloub založené a spravedlivěji hodnotící, k problémům autorových tělesných i duševních disposicí. Tak jako ve „Vůli k moci“ sám sebe čítal k nihilistům a v „Případu Wagnerovu“ k dekadentům, zde i tam ovšem k lidem šťastně vyhojeným z dobové nákazy, tak vychází též v „Ecce homo“ od svých původně morbidních sklonů a znaků, zděděných prý po přejemnělém otci, a stanoví dvojklanost své individuality, jež prý v sobě chová obé, zárodky jak nejvyššího zdraví, tak nejpříživějších nemocí, takže si sám připadá typem smíšeným, reprezentantem dekadence a spolu představitelem života vzestupného. Proto prý jest předurčen, státi se filosofem úpadku i theoretikem vůle k moci, ježto z životních zkušeností zná optiku nemoci i zdraví a dovede stavy jedny hodnotiti dle perspektivy stavů kontrétních. Tvrdí, že teprve v smrtelných svých nemocech ozdravěl, že v letech své nejnižší životnosti překonal pesimismus, a tak právě proto, že je jakýmsi „dvojníkem“ života, měl v sobě

schopnost, překonati dekadenci a státi se jejím protikladem. Svou filosofii založil prý na své vůli ke zdraví, na své vůli k životu.

Těmito závažnými postřehy svého pronikavého psychologického zření a nikoli snad prorockým hlásáním své nastávající nesmrtelnosti, jasnovidný znalec duše své, duše cizí, duše národa i doby podal pravý klíč k porozumění své poslední, nejradikálnější periody a spolu k ocenění své celé záhadné bytosti. Analýsa vědeckého Nietzscheho systému vedla nás k pochybnosti, uplatňuje-li se v hlásání bezohledné krutosti spíše síla či slabost, spíše zdraví či choroba. Bylo by naivní, kdybychom z mohutných slov přímočaře soudili na stejně mohutnou duši; bylo by levné a bylo by kopii dle Nietzscheho, chtít celého filosofa vykládati z „dekadence“ a v jeho touze po síle neviděti než projev životní chabosti. Nikoli. Pro tohoto hlasatele bezpodmínečného kladu i záporu neplatí svaté Ano a neodvolatelné Ne, neplatí zákon prosté linie a jediného cíle. Nietzscheho duše je příliš složitá; jeho bytost je smíšeninou síly a touhy po síle, je spolu souhrnem chorobných znaků i snahy po jich zakrytí. Zdali zdědil svou chorobu po otci a své zdraví po matce, jak naznačuje v autobiografii, jest lhostejno; zdali a do jaké míry vyslala jeho duševní choroba symptomy své dozadu do posledních jeho literárních výtvorů, jest nerozhodnutou otázkou odborně psychiatrickou: Mně však se zdá, že celá Nietzscheho činnost byla postupována křížícími se živly ducha jasného, svobodného, přísně logického a ducha rozbolestněného, rozvráceného, morbidního — třeba že ne

morbidního ve smyslu fyziologickém. Tak jako podstatu Nietzscheova spisovatelství hledáme v jeho podvojném nadání umělecko-vědeckém a v jeho plurálních schopnostech filosofických, bohotvorných a jiných, tak i tajemství jeho osobnosti tušíme v pocitech komplexních, ne primitivních, ne naivních, v pocitech zdraví, které ví o častých svých chorobných reakcích, a nemoci, která sama se pojímá za protiklad vytouženého míru a dychtí ze své bolesti vyvážit lásku k životu a heroický klad.

Několikrát opakuje Nietzsche v posledním svém období větu, že o imorálních pudech vší životnosti svědčí okolnost, že také zakladatelé soustav mravnostních stávají se tvrdými imoralisty, jakmile svou theorii jnou se převáděti v praxi. O něm samotném však platí opak. Tento hlasatel krutosti žil život světce a krutě se choval ve své dobrovolné askesi leda sám k sobě; tento zastance práv smyslnosti byl samotář vzdálený světa a přes mondenní tón, jemuž rád by se naučil v posledních svých knihách, nedal se nikdy strhnouti do víru lomozných dobrodružství; tento korybant orgiastického kultu cítil se zhnusen, když se ho dotýkal horký dech náruživosti, tento Dionysos kráčel Kristovou stopou! A přece zbožňoval život. Ba, čím více byl ho dalek, tím více se opájel jeho představou; ba, čím dále, tím pevněji v něm vzrůstal instinkt, že život, klamavý život, život-žena jest jediné pravé božství, dle jehož měnícího se vzhledu nutno zaříditi měnící se filosofii. Zarathustra se přiznal otevřeně, že v podstatě miluje pouze život. Ale totéž, s krátkou výjimkou, platí též pro předchozí a následující Nietzscheův vývoj.

Zprvu bojoval o svůj ideál uměleckého života, jež zval dionysským a jímž mínil stupňovaný pocit vitální: proti němu konstruoval typus kontrastující, člověka theoretického, a potíral tento typus proto, že v něm bylo příliš mnoho reflexe a málo bezprostředního styku s božstvím, jehož pozemské vtělení očekával od hudby budoucnosti Pak nabyla polemi-ka určitého obsahu. Klasický filolog vyhlásil válku vědě, z níž vyšel, a tepal vědecké své druhy proto, že se cize tvářili vůči realitě, že žili odvozeným, vylisovaným životem, kdežto v antické kultuře proudila rudá krev, kdežto v duchu athenského obyvatelstva a jeho básníků, tedy u předmětů chladné vědy, dál se zázrak přepodstatňování a dionysského osvobození. Zřejměji ještě vykládal o výhodách a škodlivosti nazírání historického pro život, a to v úvaze, která již svým titulem podávala takřka trest Nietzscheva myšlení: kriticismus, dějinný smysl, ohled na minulost jsou nepřáteli živé přítomnosti a mají proto býti potlačeny. Současně vytvářel v úryvkovité stati o pravdě a lži, prvé to náběhu k filosofické soustavě, důsledný svůj relativismus, jímž theoretické poznávání výslovně podrobil požadavkům a zákonům života, uznávaného v každém ohledu za pána rozhodčího. Ani v době svého intelektualismu, kdy z důvodů duševní „vivisekce“ byl by rád někdy život a přítomnost obětoval experimentující odvaze, neodvrátil se od svého idolu docela, třeba že mu podkládal nový smysl: nepožadoval již, aby se zmnožený život projevoval utrpením; čím kdo jasněji se dívá na svět, tím intensivněji projevuje svou životnost — tak zdálo se Nietzschevi v době, kdy sám se octl nejbliže smrti — ale moderní kom-

plikovanost a německá zmatenost všechnu radost spíše dusí než aby ji stupňovala. Především v hudbě a v básnictví hledal osvěžení, bezstarostnost, dávaje přednost výtvorům, které neluštily problémů, nýbrž vyjadřovaly jas a životní vášeň. Když pak Nietzsche sám se stal opakem myslitele naivního a upadl do svých krásných mystických snů, důraz v jeho fantasiích a proroctvích spočíval opět na magickém a tak mnohoznačném slovu „život“: *War das das Leben? Wohlan, noch einmal! Ná-* sobil si, ve své sedmeré samotě, životní ilusi dvakrát, stokrát, nekonečněkrát, aby mohl žít, být v utrpení, přec od věčnosti do věčnosti. Víra v život mu vnukla víru v nadčlověka, s životem si zahrával Zarathustra, a život to byl, jenž ho inspiroval k taneční písni půlnoční. Co zbylo po opadnutí mystických vln, slulo opět „život“, byť mělo nyní méně tajemné a tvrdší vzezření. Za základní poučku své noetiky a tudíž celé filosofické soustavy prohlásil teď nepokrytě, že běží o to, do jaké míry je nějaké tvrzení s to, by podporovalo život; dle toho prý se též určuje relativní jeho správnost. Jedině ohled na život může a smí tudíž rozhodovati v říši mimo dobro a zlo. Tak se připravuje dogmatický dualismus, který, podrobiv ethické hodnoty nemilosrdné kritice, nalézá nové měřítko a schematicky dekretuje: co životu slouží, je dobré; co život dusí, je zjev úpadkový a má býti potíráno. Zdůrazňuje svůj smysl pro realitu a dle něho přehodnocuje svoje nazírání na antiku, vyvyšuje římské imperium jakožto reálnější a životnější nad Helladu. Znovu přivolává na pomoc svůj mythos o věčném návratu, by posílil svou theorii o blahodárné moci života. Jedinou správnou

a spolu nejživotnější, života nejdůstojnější složkou duševního i tělesného dění, organického i neorganického světa jest mu vůle k moci; přijímá ji za zásadní vysvětlení všech jevů mravnosti, společnosti, náboženství a umění. Křesťanství oklestilo zdravé lidské pudy, proto budiž vymýceno; sokratovský princip je zkázou naivnosti a intuice, proto buď vyhlášen boj vši morálce; Wagner vyšel z nezdravého romantismu a zapředl nás do mlh středověké metafysiky, proto jeho umění budiž odmítnuto. A protijedem proti morálce, chorobě, mystice pocituje Nietzsche ve chvílích nejrouhavějších sám sebe jakožto inkarnaci zdraví, jakožto nejvyšší myslitelný vrchol života.

Posuzovati Nietzscheho s jeho vlastního extrémně dualistického stanoviska, neuznávajícího než absolutní zdraví a absolutní chorobu, znamená, zlomit nad ním hůl. Že skončil šílenstvím, nemluví sice proti jeho systému, ale vnuká rozhodně nedůvěru k hygieničnosti jeho učení a života, jím tolik vychvalované, i k celému jeho vývoji; že byl skoro po celý život churav, že tolik trpěl neduhem očním a žaludečním i bolestmi hlavy, vyvrací jeho vychvalování vlastního zdraví a může tomu, kdo by chtěl o něm soudit stejně nešetrně, jako sám soudil o Wagnerových afektech a o Sokratových halucinacích, vnuknouti podezření proti celému jeho životnímu dílu, podmíněnému tělesnou chorobou. Ale dále: ten, kdo v mládí tak intenzivně prožíval romantickou horečku, k ní čítaje kult noci a podvědomí; jenž v mužném věku byl zapředěn do mystických snů o nadčlověku a věčném návratu a svou činnost skončil fantasiemi o mystice dionysovské, ten přece nebyl tak jasný,

přímočarý, ocelový či křemenný duch? Jak od-
 rážejí se od jeho tichého života, končícího se v di-
 thyrambech na život a opojení, životy mužů, kteří
 prošli prachem i sluncem pozemské dráhy a od-
 nesli si z lásky posvěcení a ze zápasů jizvy! Slunný milenec života, Goethe, ve svém stáří ká-
 zal filosofii odříkání; Richard Wagner, jenž rov-
 něž se dočkal slávy, lásky a knížecího lesku, ob-
 dobnou resignací dal vyznání životnímu svému
 dílu; myslitelé a básníci, v leckterém ohledu s Nie-
 tzschem spřízněni, jako Strindberg a Ibsen, na
 sklonku života buď putovali do Damašku aneb od-
 volávali své umělecké ideály; Tolstoj, prošed rá-
 jem, očištěm a peklem smyslnosti, zvrátil své na-
 zírání v křesťanskou pokoru a svůj život v pro-
 stotu evangelickou. Cítil Nietzsche tak mnoho-
 násobně svůdnější taj života, že právě on se mu
 nikdy nemusil státi nevěren? Či, spíše, nepřestal
 po životě nikdy — toužit? Dalo by se uvést, že
 jsou smysloví milenci a požívači života, kteří až
 na konec svého vývoje si uchovají živelnou lásku
 k životu a právě při loučení ji vyjádří nejhymnič-
 těji (na př. Vrchlický): ale s takovými, naivně
 horoucími a samozřejmě vděčnými vyznáními lásky
 k životu, credo Nietzscheovo nemá mnoho společ-
 ného; je příliš hlasité, křečovité, jakoby vynucené,
 je to vyznání na vzdory a z odporu proti bolesti.
 Co ve svém mládí volal o Řecích a ve své auto-
 biografii též o Shakespeareovi — jak hluboce as
 bylo jim trpěti, že mohli stvořit tak jasné umění
 a že dovedli být šašky! — platí s obměnou též
 o něm. Jak tragicky bylo mu trpěti, že z hlubin
 jeho rozbolestněného nitra mohl trysknouti tak
 hymnický obdiv života, že jeho bojovné nazírání

mohlo se smířiti s tak nadějným a dobrovolným vzdáním se ve vůli pozemské věčnosti!

Posuzována s druhého, humánnějšího hlediska Nietzscheva, jež jsme přijali za své a dle něhož se u něho nemoc a chorobnost prostupují ne jakožto kontrasty, než jako povlovné přechody, nabývá filosofova činnost pohnuté tvárnosti, typické pro nálady a stavy „fin de siècle“, kdy se čekalo nové náboženství, kdy, tu „z hladu“, tu „z nudy“, vzrůstala choroba, dekadence, únava, spleen a spolu se rodily velké, silné a kruté možnosti života vzestupného a politické i individuální vůle k moci. Kde se končí robustní síla a kde nastupuje chorobná reakce, je těžko rozeznati a rozhodnouti, jisto však zdá se býti, že nejmarkantnější Nietzschevy myšlenky stojí na přechodu od jedné veličiny ke druhé, ba že v této podvojně povaze jsou založeny jejich svéráz a jejich přesvědčivost. Zcela zřejmě dá se to stopovati na př. na druhé Nečasové úvaze, jejíž autor se přiznává, že trpí chorobou „moderní osobnosti“ a chce z ní vyléčiti dobu i sebe; též na mystickém učení o věčném návratu, k jehož abnormální genesi přistupuje touha po vypěstění zdravého, tvrdého pokolení; nebo na mythu nadčlověka se vším jeho hnusem z chvíle přítomné a s touhou po vyšší realitě; posléze, nejzřejměji, na fanatických spisech jako „Antikrist“, „Případ Wagnerův“, „Ecce homo“, v nichž ovšem vždy více pronikají symptomy myšlení nezdravého.

Otázka zdraví a choroby zasluhuje v Nietzschevě případě takové pozornosti proto, že on sám na ní vybuďoval svůj závěrečný systém, a protože hlavní jeho filosofická myšlenka o vzestupném a sestup-

ném životě padá, padne-li kontrast, násilně jím vytyčený. Nuže, Nietzschev osobní vývoj podal důkaz, že jeho biologické principy pro zákony dění duševního platnosti nemají. Není, ve filosofickém a zvláště uměleckém ohledu, pojmů relativnějších nad zdraví a chorobu; co on jmenuje zdravým, jmenuje leckdo jiný chorobným a naopak; nutno v Nietzschev zájmu proti němu samému konstatovati, že důkaz částečné chorobnosti nějaké myšlenky není ještě důkazem její méněcennosti. Co patologického se skrývá na dně mystických věr! z jak nevšedních podmínek tělesných, z jak mimoprůměrných (abnormálních) duší rodí se velká část nejzářivějších uměleckých vytvořů! jak komplikované jsou fyziologické předpoklady vyznání pesimistických a též jim odporujících! Jakmile si odmyslíme vše chorobné, vše, co z toho či onoho důvodu za chorobné vyhlášeno býti by mohlo, popřeli jsme nepoměrně velký díl, ba patrně většinu toho, čemu se podivujeme v umění, čemu se koříme ve filosofii a co nás oslňuje v kultuře, popřeli jsme bohotvorné instinkty člověčenstva, jeho orgiasmus, jeho idealismus, jeho nejšlechetnější vzněty, jeho lásku ke kosmu a k bezúčelné kráse — a co zbude? Zbude zde člověk bestie a tam bildungsphilister, zbude Anti-Nietzsche.

Odmítáme-li vůdčí Nietzschevu thesi a tudíž i rigorosnost jejích důsledků náboženských a ethických, zbývá povinnost, bychom na půdě, ležící mimo jeho filosofický systém, položili si otázku, čím Friedrich Nietzsche jest a může býti dnešní kultuře, co je z něho živo a co hledí k budoucnosti. Kdo chce být Nietzschevým epigonem, nechť

přisahá na jeho vůli k moci, na jeho víru v nadčlověka a věčný návrat i tehdy, nemá-li shodné s ním síly osobnosti ani souběžného průběhu vzdělání: nám, jimž běží o to, kriticky se postaviti k jeho zjevu a i proti němu, jest nicméně předem jasná převyšující jeho velikost a příkladnost jeho vývoje: Především proto, že v něm ctíme ryzí projev bezpodmínečné upřímnosti a heroismus sebekázně; že se podivujeme imanentnímu rytmu jeho osobnosti, rytmu, jenž strhuje vše tuhé a tuhnoucí v pohyb a proud, rytmu, jenž nezná stálého bodu a podřizuje jsoucno zákonům dění, vznikání, přeměny. Naší době, pokud smím a dovedu mluvit za jiné, nejbližší a nejdražší jest odvaha, s níž vyplouval do neznámých moří myšlenkového světa, odvaha, s níž sahal na problémy, ostatními filozofy zanedbávané, s níž se obracel proti vlastní minulosti, rozbíjeje, co bylo přežilou modlou. Příkladná je nám jeho touha po čistotě, nepostrádatelném to jeho živlu životním, z něhož pramenila nenávisť k věcem spleteným, ať k syntaxi theologa Strausse, ať k dusné erotice Wagnerově, ať k záhadám dogmatickým; z důvodů životní čistotnosti, by nesloužil dvěma pánům, vzdal se akademického úřadu a veřejné činnosti vůbec, z důvodů životní čistotnosti odloučil své cesty od těch, kdož na něm žádali jakoukoli modloslužbu či zpronevěru vlastním cílům. Čistý, řídký vzduch se třese nad jeho velehorskou a mořskou samotou. Čistý, svobodný duch dýše z jeho vědeckých pojednání stejně jako z jeho rytmické prósy a z jeho dionysských dithyrambů; volný a burácející dech vichru mu vnukl nenávisť ke všemu kalnému a zpuchřelému. Zbožným pohledem, proniknutým

důvěrou a nadějí, zíral k budoucnosti: ať mythicky mluví o nadčlověku, ať výchovně blouzní o zemi dětí nezrozených, vždy proniká statečný idealismus (to slovo ovšem bylo Nietzschevi proti chuti), idealismus, neptající se, nýbrž vědoucí, proč žítí a k čemu býti svobodeni; všude se uplatňuje konsolidovaný názor teleologický, jenž postřehuje sřetězení věcí za určitým a nesmírně lákavým cílem. Sílou a blaženství může dáti Nietzschevo přesvědčení o faktu, jež nejednoho myslitele před ním drtilo, totiž, že není pravd, leda těch, které sami si teprve utvoříme. Nelze pohodlně přejímati život a poklady poznání z rukou kulturních předků, nestačí ruce složit v klín a pokojně čekati, až tradice předá těm, na něž došla řada, hotovou výzbroj pro životní zápas: nýbrž naopak, sami, vlastní silou a rukou, máme sahati po svých zbraních a po svém bohatství, my je teprve máme kouti a raziti a třeba sami je zas odhoditi, sami se máme prodíratí k své vlastní podstatě a „státí se tím, čím jsme“. Proti kvietismu, proti askesi, proti línému rozkošnictví a proti jakémukoli dogmatismu: obrnit se proti všem pohodlnostem, nepřirozenostem a stagnacím káže Nietzscheva filosofie, noetika, morálka a Nietzschevo umění.

Jistě, Nietzsche natropil hodně zla u těch, kdo povrchně napodobili jeho aforistický styl a odkoukali vnější lesk jeho dialektiky. Ale opatřil moderní umění a myšlení novým smyslem, vychoval je k nové statečnosti. Učí bodavě ostrému myšlení, vnuká lásku k bezohledné realitě; káže nešetřit předsudků a nedat se zastrašit malichernými ohledy, naplňuje nám duši úctou k těm, jež považujeme za větší než jsme sami, sílí v nás po-

cit těžké odpovědnosti za každý náš podnik, obrací naše zraky k dalekému budoucnu; podává nám zářivý štít své radostné vědy a sršící blesky zžehujících, očišťujících pravd, nápadů, polopravd; vzněcuje naše zanícení a tuchu nového náboženství; je nám vzorem člověka, který se bije za svou pravdu, byť ho i ničila, a neváhá na se vzítí úděl hrozivého osamocení v ovzduší, kde tuhne a kde se zatvrzuje vše, co by chtělo být nedůstojné a sentimentální. Učí nás věci, nad niž není významnější, totiž, bychom byli každý tvrdý k sobě, tvrdý k své minulosti, tvrdý k svému změkčujícímu romantismu, bychom hrdě bojovali za své myšlenky a za ně třebaš i padli.

Ale nechce z nás učiniti kámen a led a neplodnou ztuhlost. Dráždí nás, bychom se s ním vypořádali a překonávali jej, hledající své vlastní duševní podnebí a nalézající sebe samy. Ukládá nám povinnost, bychom zkoumali a třeba zavrhovali jednotlivé jeho poučky. Nabádá nás, bychom na něho aplikovali krutou jeho větu, že jest cosi většího než všecka filosofie, totiž filosof, jenž se za ní skrývá. Větší než Nietzscheova kritická noetika, větší než jeho tvůrčí psychologie a než jeho vznešené umění, jest osobnost, která za nimi stojí: Osobnost, která chce kolem sebe rozšířiti chladnou, velebnou, halkyonskou atmosféru a jest přece ztělesněný oheň; která naši mysl rozpoutává svým zákonem vývoje a věčného neklidu i svým ruchem jižního vichru; osobnost, která nás znepokojuje, sužuje, rozohňuje, pálí a dráždí, bychom jednou směli o sobě užiti slov, do kterých Nietzsche vložil poznání své nejvnitřnější, vítězné své bytosti:

Ano, vím já, kterak sluji.
 Žitlivě já vyšlehuji,
 sebe zžírám plamenem.
 Vzplane, co má ruka schvátí,
 čeho nechá, zuhelnatí:
 dojista, já plamen jsem. —

Literatura. *Nietzschových spisů* sv. VIII a XV (tento ve 2. vydání z r. 1911); *Nietzschovy korespondence* sv. IV s *Gastovými* poznámkami. — K pojmu „radikalismu“: *Bernouilli* na počátku 2. svazku. — O spise „*Nietzsche contra Wagner*“: *C. Spitteler*, *Meine Beziehungen zu F. N.* (1908). — K „*Antikristu*“: *E. Arnold*, *Urchristliches und Antichristliches im Werdegang F. N-s* (1910). S katolického stanoviska: *A. Podlaha*, *F. N.* (1903), kde citovány též starší české články*) o N-ovi. Kuriosní pokus, učiniti z N-ho „vůdce ke křesťanství“: *H. Gallwitz*, *Preuss. Jahrbücher* 1896, 324. Dějinnou konstrukci, vyznačenou heslem „Řím proti Judei“, rozbírá *J. Šusta* v *Lumíru* 36, 1908, 106. — O poměru k *Macchiavellimu*: *E. Caffi* (1912). — K N-ově lyrice: *R. M. Meyer*; *P. Friedrich* (1906). — K poměru *Widmannovu* k N-ovi srv. polemické drama švýcarského básníka „*Jenseits von Gut und Böse*“ (1893). K recepci N-ových teorií u jiných kritiků a básníků let devadesátých: *H. Landsberg*, *F. N. und die deutsche Literatur* (1902). — K „*Ecce homo*“ srv. předmluvu *O. Weissovu*. K otázce po chorobných symptomech: *E. Förster-Nietzsche* 2, 898; *J. P. Möbius*; *M. Nordau*, *Entartung* 2, 353; *A. Drews*, *N-s Philosophie* (1904), 515. (Většinou stranicky; poslední slovo ani od psychiatrů ani od historiků v této věci ještě nebylo řečeno a zde, jako jinde, lze leccos čekat od badání budoucího.)

*) Dodatkem k str. 59.: O *Nietzschovi* v *Čechách* pojednává *Arne Novák* v *Nár. Listech* z 21. dubna 1912.

OBSAH.

	Strana
První přednáška. Životopis	3
Druhá přednáška. Nietzscheva romantika	60
Třetí přednáška, Nietzschev intelektualismus	130
Čtvrtá přednáška, Nietzscheva mystika	180
Pátá přednáška, Nietzschev směr k vědecko-filosofické soustavě	232
Šestá přednáška, Nietzschev radikalismus	314

