

## Nietzsche a Kleist

Heinrich von Kleist a Friedrich Nietzsche patří do řady oněch „nebezpečných“ mužů, kteří, zrozeni z ducha pohnuté doby, přece se své přítomnosti vzpírají; kteří obracejí nejostřejší osten proti vlastnímu duchu, a jako praví tragičtí hrdinové ztroskotávají na sobě samých. Kdo se příliš nezajímá o heroismus a patos, může na oba užít zlý aforismus z knihy *Lidské, příliš lidské* a tvrdit, že Kleistův a Nietzscheův osud je možno vysvětlit z jejich netrpělivosti: kdyby dokázali pěkně vyčkat, dostalo by se jim naplnění oněch ideálů, za něž padli; neboť obě tyto velké nečasové osobnosti stály svému času blíže, než chtěly připustit: vítězství národní ideje v druhém, vítězném tažení Nietzscheovy filozofie v posledním desetiletí devatenáctého století to s dostatek dokázaly. Nicméně po úspěchu je snadné být prorokem, a způsob tázání doporučený samotným Nietzschem: „Co by se stalo, kdyby to či ono nenastalo?“ – v daném případě: „Jak by se mohl Kleist, jak by se mohl také Nietzsche dále vyvíjet, kdyby zažili slávu svých idejí?“ – tento způsob tázání je neplodný a působí rušivě. Oba myslitelé padli jako bojovníci proti své době, tento čestný titul by se jim neměl upírat.

„Ta kniha je jedna z těch, které jsou s to pomalu roztrhat nepoddajnost času jako kořen skálu,“ těmito Kleistovými slovy uzavírá Erich Schmidt, užívaje je na jejich původce, charakteristiku pruského dramatika. Před Nietzschem varoval J. V. Widmann z Bernu příslovečnou větou: „Zde leží dynamit!“ Tam zdoluhavý proces přirozeného trhání – zde nebezpečí náhlé exploze: výrazy, které užili dva kritici na předměty svého výzkumu, se nehodí jen vzhledem k těžkopádné zbroji Branibora vyškoleného na Kantovi a plamenné dialektice dionýského blouznivce, nýbrž také s ohledem na postupně a pevně se prosazující zájem o Kleista a na paroxysmy Nietzscheova uctívání. Je třeba brát zřetel ještě na další věc. Nietzsche si byl svého revolučního zaměření vědom, zatímco Kleist následoval více instinktivní hlas svého ducha než halasně proklamovaný program. Dramatik vložil do svých děl „zvláštnost ducha“, jež nechal „rozvíjet se v nevědomé svobodě a spanilosti“; reflektující přehodnocovatel okolního světa a sebe samého se naproti tomu lačně chopil formule, jež byla vytvořena pro něj, a ve své autobiografii hrozivě zvolal: „Já jsem dynamit“, a právě tento svůj poslední spis označil v dopise Peteru Gastovi jako „nejvyšší superlativ dynamitu“, který dějiny lidstva roztrhne na dva kusy, zatímco ve velkolepém závěru *Antikrista* se tato hyperbola objevuje také v aplikaci na nenáviděné náboženství.

V čem spočívá výbušný prvek v Kleistově povaze? Asi především v bezpříkladné houževnatosti, s níž jako nepřítel všeho polovičatého sleduje ideu až do nejzazších důsledků a, s pominutím morálních, dokonce normálních estetických rozpaků, s jízlivým výsměchem společenským předpisům a ohledům ducha doby, nechává vyzužit pud, vykrváčet poznání. Jako herold Brandova smělého „Všechno, nebo nic!“, nicméně nepodobný spíše dialektické důslednosti Hebbelově, dokázal Shakespearův žák, v teorii i v praxi, v tvorbě i ve způsobu života, přinést vše ostatní v oběť neoblomné vášni; tak jako, následovav své noetické nutkání a jím podveden, upadl v hluboké zoufalství, tak jako později, sveden básnickým snem, ztratil životní oporu a nakonec, trýzněn mukami lásky i jiným soužením, odhodil život: tak se také nezalekl nechat vojevůdce při myšlence na smrt plakat, předvést proměnu člověka posedlého smyslem pro spravedlnost v lupiče a vraha, stupňovat erotiku uražené milenky v perverzní touhu po pomstě. Utrpení tohoto neústupně bojujícího ducha působí jako řada záchvatů horečky. „Kant“, „Guiscard“, „státní služba“, „Napoleon“, „Henriette Vogelová“ – tak znějí názvy některých vzájemně se horečnatě střídajících stavů, prožitých s vášní a zuřivostí, které vyměřují prostor od prudkého nadšení až k tupé depresi. „V světlo změním, po čem sáhnu, v uhel, z čeho se zas stáhnu: plamen jsem – to vím a znám!“ – tyto verše stojí v předešlé k Nietzscheově *Radostné vědě*, nicméně mohly by stát jako motto také nad Kleistovým životaběhem. Neustálý neklid, touha dojít až na konec, okoušení stavu myslí, dokud se opojení nepromění v hnus: to jsou znaky, kterými je proměnlivý Nietzsche ve svém vývoji bezuzdnému básníkoví povahově spřízněný. Z wagneriána se stává sarkastický parodista nekonečné melodie, podobně jako se proměnilo v nenávisť Kleistovo uctívání Goetha, přičemž ovšem rozhodující byly osobní motivy; přitahován a odpuzován rozličnými mysliteli a oblastmi vědění, prodělává Nietzsche na duchovním poli podobné krize jako, v životě a v politice, Heinrich von Kleist, jenž se jednou chtěl dát naverbovat Napoleonem a poté ohrožoval intrikami tyranovu osobní bezpečnost. Okruh Nietzscheovy činnosti byl přirozeně užší než okruh důstojníka, úředníka, básníka, badatele a publicisty Kleista, nemluvě o vnější jednotvárnosti života v akademických kruzích a na odpočinku ve srovnání se šlechticovou bouřlivou životní poutí. Ale působením ze své užší dráhy do širších sfér proklamoval Nietzsche tutéž bezohlednou důslednost, kterou osvědčoval ve svých dílech Kleist; rozhodnutí zřeknout se kariéry profesora bylo vnuknuto toutéž nenávisť vůči životní lži, jež Kleista vypudila z kariéry vojenské. Hodí se právě tak na Kleista jako na autora, když v *Soumraku model* pod nadpisem *K intelektuelnímu svědomí* následujícím způsobem horlí: „Čím se člověk dnes kompromituje? Je-li důsledný. Jde-li přímočárně. Je-li méně než pětismyslný. Je-li pravý ...“

K tomu, co je pravé, patřila u obou bořitelů tížďost; a to, že přímá linie jejich dráhy nevedla k brzkému úspěchu, bylo jednou z nejbolestnějších zkuš-

ností jejich bojů. Zklamání způsobené Goethovým chladem vyvolalo v Kleistovi nenávisťné šprýmy, poměrná lhostejnost publika později pravděpodobně přispěla k jeho všeobecné zahořklosti. Ať se Nietzsche jakkoli často brání podezírání z autorské ješitnosti, je na chorobně pokřivených výrazech vlastního přeceňování možno vidět, že se přehnanou samochválou dbá odškodnit za nedostavování se slávu. Není přehnané, když se tvrdí, že Kleist se po celý svůj život hnal za idolem věnce: onoho věnce, se kterým si nechává pohrávat prince Homburského, onoho věnce, který by chtěl strhnout z Goethových skrání; vskutku v Kleistově stylu končí Nietzsche dechberoucí taneční píseň *Mistrál* hrdým výkřikem: „Vem si na věčnou už paměť toho štěstí jeho závět, tento věnec s sebou v výš! Hoď jej vzhůru, stoupej stále, po nebeských příčkách dále, na hvězdy – jej zavš jíž!“ Jestliže se touha zneuznaných, jíž samou již byli puzeni do opozičního postoje vůči současníkům, ztělesnila ve výmluvném symbolu věnce, usilovala také tvrdošíjná vytrvalost v povaze svěvládných samotářů po typickém výrazu, a opět je výsledek obdobný. „Na tom nesejde,“ zní „ceterum autem“ či „eppur“ Kleistových hrdinů, „nesejde na tom“ je obrat, kterým se dovolávají neochvějnosti svého citového života, když s jistotou náměsíčníka sledují neznámý cíl. Jako „Zarathustrovo přísloví“ je Nietzsche (v „opilé“ písni čtvrté knihy) znamená sentence: „Co na tom záleží?“, a nejedná se jen o ojedinělý nápad, naopak se to hemží, zvláště v době *Ranních červánků*, *Radostné vědy*, *Zarathustry* obraty jako například „co záleží na mně“, „co záleží na mém štěstí“, „co záleží na tobě“ apod., které jsou na jednom místě (*Nietzsche's Werke*, 1894–1913, sv. XII, s. 133) odvozeny z vlivu antické stoy: také autorovi *Prince Bedřicha Homburského* nebyl stoicismus cizí, v mládí přece hlásal odvážná slova, že „život má velkou cenu, když jím pohrdáme“. Možná není náhoda, že Nietzsche a Kleistova formule ožívá u Herberta Eulenberg, jednoho z nejnadanějších dramatiků dnešního Německa, který, mimochodem řečeno, vzhlíží k oběma svým mistrům s díky a opravdovým porozuměním.

Bezohledný protiklad vůči době, ve které se oba muži nacházejí, je podmíněn jejich stanoviskem k reflexi a činu. Navazují na Nietzscheovo dílo z mládí, na druhou *Nečasovou úvahu*: *O užitku a škodlivosti historie pro život*. Byla, vedle realizace antiteze mezi apollinským a dionýským, vedle tažení proti vzdělaneckým šosákům a vedle článku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, největším činem mladého Nietzscheho. Zde je také bod, kde naše pozorování musí opustit problémy všeobecného povahového příbuzenství Nietzscheho a Kleista, a obrátit se k otázkám možného a skutečného vztahu mladšího ke staršímu autorovi.

Nietzsche nešťastného básníka znal a oceňoval; ve svých publikovaných dílech i ve svých poznámkách se o něm několikrát vyjádřil s uznáním. Jako ve znalosti německé literatury vůbec, zvláště v zájmu studenta Nietzscheho a jeho druhů o romantiku, bude patrně i zde hrát roli podporujícího iniciátora výtečný učitel

August Koberstein; necht postačí poznámka, že Koberstein roku 1860 vydal Kleistovy dopisy Ulrice, které měly pro Kleistův duševní život, zvláště pro heroismus a osudovost jeho smýšlení tak důležitou roli. Důležitý střet s Kleistem se nachází v Nietzscheově třetí *Nečasové úvaze*; je pochopitelné, že Nietzsche, jako psycholog a noetik, byl Kleistovým vztahem ke Kantově filozofii ořesen; o pozdějším zaobírání se básníkem svědčí (kromě citátu z *Mimo dobro a zlo* uvedeného v rejstříku) místa jako III 100 (narážka na *Penthesileu*), XI 83 a 110 (Kleist a Wagner, Kleist a Goethe), XII 89 (Kleistova násilnická fantazie). Styčné body mezi Nietzschem a Kleistem leží hlouběji; nehlouběji tam, kde je Nietzsche sám necítil, přinejmenším nepřiznal. Nietzsche přesně nezaznamenával přijaté podněty; lidé jej proto občas odsuzovali, chtěli například nafouknout kapitolu Nietzsche–Stirner nebo také kapitolku Nietzsche–Spitteler a udělat z ní otázku kardinální. Vztahy ke Kleistovi, podle mého mínění podstatnější, jsou doposud neprozkoumány. Ze zkušené strany sice byla odhalena vlákna, která romantika konce devatenáctého století spojují s jeho romantickým počátkem, bádání se též několikrát zabývalo poučnou, ba napínavou paralelou mezi Nietzschem a Hölderlinem. Kleistem se zabývala, zvláště energickým způsobem, pouze Helene Zimpelová, jejíž článek *Dionýský Kleist* (Kleist der Dionysische, Nord und Süd, 1904, seš. 323), vzdor duchaplným studiím Ricardy Huchové a Hanny Hellmannové, je patrně tím nehlubším, co nějaká dáma napsala o básníkovi *Penthesilei*. Nicméně tento článek se zabývá spíše podněcovatelem nežli tím, jenž byl oplodněn, exemplifikuje spíše Nietzscheovu filozofii na Kleistovi než naopak, velmi zdařile sleduje zásadní hudební spřízněnost obou duchů, neobeznamuje ale čtenáře s historií a Nietzscheovým stanoviskem vůči historii.

Může to znít paradoxně: druhá *Nečasová úvaha*, jež má dokázat nedostatky historie, je sama historicky podmíněná, Nietzscheova nenávisť vůči dějinám má dlouhou literární prehistorii. Nietzsche vystupuje jako revolucionář a užívá týchž zbraní jako moc, proti které má namířeno. Bojuje jako teoretik proti teorii, jako vzdělanec proti vzdělání, jako filolog a historik proti filologii a historii. Se svou nechutí vůči příliš silnému zdůrazňování tradice, vůči umrtvení jednotlivosti ve jménu minulosti, vůči utištění života změtí vědomostí – a také se svým svěžím bořitelstvím nestojí zdaleka sám. Spíše toto buřičské smýšlení sdílí se všemi těmi, kteří chtějí přivolat duchovní převrat. Byly to v moderním Německu tři generace před Nietzsche, jež se věděním i vůlí vzepřely vládnoucí literatuře, aby obrodily písemnictví; a každý z těchto tří směrů – Sturm und Drang, romantika, Mladé Německo – proklamoval suverénní právo individua a tvůrce v protikladu k šedé teorii historického pozorování. První perioda Nietzscheovy tvorby vykazuje také podobnosti s předcházejícími literárními revolucemi, občas se zdá, jako by mladistvý zapálený duch vědomě navazoval na starší generace. Abychom začali hnutím Sturm und Drang: ne nadarmo upomíná po-

činající Nietzscheova tvorba na začátky Herderovy, ne nadarmo upomínají zvláště na sebe navazující *Nečasové úvahy*, plánované jako veliká série, pak zčásti potlačené, na „Kritické háje“, rovněž fragmentární, rovněž pojící invektivy s hymny. Posměch mladého Goetha: „Zabte ho, psa, je to recenzent,“ zní jednou tlumenějším, jednou zas bolestně zkřiveným způsobem právě tak z antihistorické, jako z antifilologické úvahy a u odpadlého učence, který ještě pochybuje o své svobodné tvůrčí síle, se občas stupňuje k hořké sebeobžalobě. Potěšení z činu, pravé opojení hnutí Sturm und Drang, osvobozující pocit blaženosti z vykonaného „krásného skutku“ vnukly Nietzschemu krásný popis onoho stavu, který v druhé *Nečasové úvaze* označuje jako „lůno každého pravého činu“ (I 289); tak mluví rovněž zde (I 318) zcela ve stylu období kultu génia o „božské rozkoši toho, kdo tvoří“; a když se ve své prvotně vysmívá vykladačům antiky, kteří si osobují právo být chytřejší než antičtí tvůrci sami, a potom ironicky volá (I 52): „Ó těch Řeků! Vždyť oni nám zvrátí naši estetiku!“ – není to, jako bychom slyšeli nějakého hlasatele jednoduchosti, třeba Gerstenberga horlit proti Batteuxovi?

Jsou to především bohatství a překypující mladistvá síla, jež Nietzscheovým *Nečasovým úvahám* propůjčují sílu přesvědčivosti; je to také mládí, na něž se výslovně obrací ve své antihistorické úvaze. Týž myslitel, který se krátce poté odváží spisem *Lidské, přiliš lidské skoku* do drsné mužnosti a střizlivosti, se prozatím vyžívá ve chvalořeči na mládí, prohlašuje (I 370), že chce „zuby nehty bránit právo svého mládí“, a volá (I 372) v myšlenkách na mládí: „Pevnina! pevnina! ... důvěřuji mládí, že mne vedlo dobře... Člověk musí být mlád, aby tomuto protestu porozuměl, a možná, že sotva může být dost mlád, aby ještě cítil, proti čemu se zde vlastně protestuje.“ Ve jménu mládí bojuje autor za vzdělání Německa. Také on tedy usiluje o jistý druh „Mladého Německa“. Plamenná rétorika, která vyšlehla o čtyřicet let dříve v *Estetických taženích* Ludolfa Wienbarga („Tobě mladé Německo věnuji tyto řeči...“), zde pravděpodobně sloužila za vzor. Jestliže poukazují na přibuzenství Nietzscheho s vůdčími hlasy třetí literární revoluce, neodvolávám se tolik na velikou úctu, kterou Nietzsche až do svých posledních dnů prokazoval Heinově „božskému“ cynismu (zatímco Gutzkow se mu jevil jako odporné stylové monstrum), nýbrž používám jemného poukazu, který podal Arne Novák ve svém – v Německu bohužel málo povšimnutém – spise o *Menzelovi, Börnovi, Heinovi a počátcích kritiky mladoněmecké* (1906): týž Ludolf Wienbarg předjímal totiž, kromě uctívání mládeže, také druhou hlavní komponentu Nietzscheova polemického spisu, totiž hněv vůči vyčerpávajícímu účinku historizování, a ve svých *Estetických taženích* (s. 35) vyjádřil svou touhu „žít mezi oněmi lidmi bez historie, kteří za sebou nevidí nic nežli své vlastní stopy a před sebou nic než prostor, volný prostor pro svou sílu“; už Wienbarg hovoří (s. 32) – výrazem známým nám z Nietzscheho – o „protestování proti historii“.

Sturm und Drang a Mladé Německo tedy svými antihistorickými tendencemi působily na antihistorického Nietzsche. Zbývá hnutí mezi nimi, romantika. Ta ovšem paradoxnímu aforistovi připravovala cestu ve své bohaté literatuře fragmentů, v duchovních šlezích Friedricha Schlegela, Novalise, Schleiermachera, ale – tak by mohla znít námitka – stavěla se také romantika vůči historické metodě nepřátelsky? Vždyť byla přece tak hluboce zakořeněná v úctě k národní minulosti, vždyť produkovala nejen historické romány a dramata, nýbrž konzervativní, ba zpátečnické tendence, podporovala a ovlivňovala historizující disciplíny! A přece: také zde došlo ke sporu mezi tradicí a přítomností, mezi teorií a pulsujícím životem. Jmenuji korespondenci Achima von Arnim s Jacobem Grimmem, abych upomenul na typický a ani romantickými maximami nezastíratelný kontrast mezi jedním uvažováním zaměřeným na praktickou tvorbu a druhým založeným na srovnávacím studiu, aniž bych přirozeně z tohoto kontrastu chtěl vytvořit bezprostřední spojení s Nietzscheovým ideovým světem. Naproti tomu jmenuji právě Heinricha von Kleista jako toho, jenž jako hluboce romantická, avšak stranou stojící osobnost se nicméně neztratil ve spekulacích o umění, či dokonce v umělecké ironii, nýbrž hlásal hlubokomyslně naivní evangelium činu a vyhlásil válku reflexi, tedy nepřimo i hloubání nakaženému historii.

Nietzscheovu averzi vůči historii je možno odvodit z jeho zášti vůči převaze teorie jako takové. A tato základní idea Nietzscheovy mladistvé filozofie mi připadá zbarvená velice kleistovsky. Nietzsche horlí proti škodlivosti historie; zaměřuje se na jeden zvláštní případ Kleistovy všeobecnější diagnózy; neboť Kleist poznal škodlivost reflexe. Spojení mezi Nietzschem a Kleistem bude možno vytvořit nejsmysluplněji skrze poukaz na předstupeň k Nietzscheově *Nečasové úvaze*. V Nietzscheově pozůstalosti se našel koncept datovaný 1870 s nadpisem *Poznání a jednání* (otištěn X 435 nn.); zní následovně:

*Dokonalé poznání zabíjí jednání: ba když se vztahuje na poznání samé, zabíjí sebe sama. Člověk nemůže pohnout jediným údem, pokud chce nejprve dokonale poznat, co k pohnutí údu náleží. Leč dokonalé poznání je nemožné, a proto je také jednání možné. Poznání je šroub bez konce: v každém okamžiku, kdy je nasazeno, začíná nekonečno: proto nemůže nikdy dojít k jednání. – Toto vše platí pouze o vědomém poznání. Zemřu, jakmile se pokusím dokázat poslední důvody nadechnutí, dřív nežli je učiním.*

*Každá věda, která si činí nárok na praktický význam, ještě není vědou, například národohospodářství.*

Tento zápis šestadvacetiletého mimořádného profesora v Basileji reprodukuje v prvním odstavci podstatu Kleistovy životní filozofie. Ano, první věty by mohly pocházet od Kleista samotného, tak niterně se v nich zachycený protiklad mezi „poznáním“ a „jednáním“ stýká s hlavními principy listu Berliner Abendblätter

z roku 1810, především s názory Kleistových článků *O uvažování (paradox)* a *O loutkovém divadle*, a také s několika jeho vyjádřeními v korespondenci a literárních dílech. Oba jmenované časopisecké články (které byly přístupné v Nietzscheových mladých letech díky Bülowově a Köpkeově vydání z roku 1848 a 1862) formulují ono pro Nietzscheho určující stanovisko slovy: „Věť, že čas pro úvahu je mnohem vhodnější po činu nežli před ním. Jestliže vstoupí do hry před okamžikem rozhodování nebo přímo při něm, jako by pouze mátl, brzdila a potlačovala sílu nutnou k jednání, prýšticí z onoho nádherného pocitu“ a „Vidíme, že v organickém světě též tím zářivěji a výlučněji vystupuje grácie, čím více slábne a temní uvědomělá reflexe.“ Zde není místo pro objasnění, jak je na těchto maximách založen celý silný svět člověka a básníka Kleista, musel bych opakovat, co jsem se pokusil vyložit v časopise *Euphorion* (16, 1909/10, s. 747 nn.): naproti tomu jsem zavázán podat důkaz, že v onom rukopisném zápisku Nietzscheově se nalézá zárodek k pozdějším vývodům, že také hotová pojednání operují s Kleistovými myšlenkami.

Příbuznost druhé *Nečasové úvahy* z roku 1874 s poznámkou z roku 1870 není v žádném případě rozpoznatelná na první pohled. Neboť kolem protikladu poznání a jednání se seskupily příliš rozdílné složky. Nemá teď jít přímo o tento rozpor, nýbrž o neslučitelnost historického poznání se zdravým životem; kromě toho je tento antagonismus prohlouben skvělým, typicky nietzschovským pokusem o psychologii vzpomínky, při kterém poznání, historické poznání, je identifikováno s lidským puzením rozpomínat se, nebo spíše neschopností zapomenout. Ale přece jen se na několika místech dere na povrch primitivnější, kleistovská konfrontace jednání a reflexe. Tak se zde říká (I 290), že jednajícím je vždy nevědomý, tak je namítáno (I 359) „přehrdému Evropanu devatenáctého století“ rousseauovským způsobem: „Tvé vědění nezavršuje přírodu, nýbrž jen zabíjí tvou vlastní přirozenost“, tak se říká (I 339): „Náboženství, které má být až do dna vědecky prohlédnuto, je na konci této cesty zároveň zničeno.“ Zvláště ní kleistovský ráz s sebou nese rovněž řeč úvahy. Nejenom, že se v jedné větě (I 297: „naučení, že ten, kdo žije nejkrásněji, života nedbá“) objevuje obměněný známý výrok ze hry *Rodina Schroffensteinova*: Nietzsche si přisvojil také pro Kleista tak typickou terminologii o zmatení citu vědomím: I 321 „zničil a ztratil svůj instinkt...“ a zvláště I 324: „To proto, že [historické vědy] cit a pocit matou...“ (srov. také třetí *Nečasovou úvahu*, I 415: „protože u nich nebyl cit myslitele jako u nás zapleten do sváru“). Nietzsche dokáže určit léčbu pro zmatený cit (I 379): „Neduh je hrozný, a přesto! Kdyby mládí nemělo jasnovidného daru přírody, nikdo by nevěděl, že jde o neduh a že ráj zdraví byl ztracen. Totéž mládí však léčivým instinktem též přírody také uhodne, jak lze tento ráj opět nalézt;“ přesněji vyjádřeno: ti, kteří doufají ve své uzdravení, budou v určitém okamžiku „nevědomější než ‚vzdělanci‘ přítomnosti; neboť se mnohému odnaučí, a ztratí dokonce

vlechnu chuť ohlížet se po tom, co oni vzdělanci chtějí vědět především; jejich známku bude – z hlediska oněch vzdělců – právě jejich ‚nevzdělanost‘, jejich lhostejnost a uzavřenost vůči mnohým slavným věcem, ba i vůči mnoha věcem dobrým. Ale stanou se, dosáhnuvše úplného vyléčení, opět lidmi...“ (I 382). Cesta tedy, kterou Nietzsche předpisuje, vede z pokaženého vědění naší doby skrze nevzdělanost k lidštějšímu stavu a zároveň oklikami zpět k onomu „ráji zdraví“, ze kterého lidstvo vyšlo. Musím znalcům Kleista říkat, že se tento názor přesně, i v jeho symbolickém podání, shoduje s hlubokou filozofií pojednání *O loutkovém divadle*? Také Kleist vidí budoucí vývoj kultury jako kruh, také on považuje rozličné přehmaty za nevyhnutelné, od té doby co jsme (IV 137) „okusili ze stromu poznání. Avšak ráj je pro nás uzavřen a cherub za našimi zády; musíme se vydat na cestu kolem světa a hledět, zda snad není někde vzadu pootevřen.“

Jasně názory druhé *Nečasové úvahy* se odrážejí od tajuplného pozadí; boj proti historické deformaci je jenom jedno speciální použití zásadního odporu proti „teoretickému člověku“, jak byl vylíčen ve *Zrození tragédie*, a vyzdvihování života „teoretického člověka“, jak byl vylíčen ve *Zrození tragédie*, a vyzdvihování života „teoretického člověka“, jak byl vylíčen ve *Zrození tragédie*, a vyzdvihování života „teoretického člověka“, jak byl vylíčen ve *Zrození tragédie*. Na jednom místě Nietzscheovy prvotiny nacházím (I 55) myšlenku, která, směřující k druhé *Nečasové úvaze*, hluboce souvisí s náčrtem *Poznání a jednání*. Jako znak dionýského stavu je zde udáván „letargický živel“, „do něhož se ponořuje vše, co bylo prožito v osobní minulosti“; „V tomto smyslu podobá se dionýský člověk Hamletu: oba jednou vrhli pohled do pravé podstaty věcí, oba poznali, i hnuší se jim jednat...“ Jistě, spolupůsobily také zde další úvahy: mysticky, indicky, schopenhauerovsky laděné myšlenky o závoji bohyně Maja a jiné; ale já zde slyším především Kleista. Ono pregnantní „poznali, i hnuší se jim jednat“ upomíná na hluboce pronikavý výkřik v zoufalství z jednoho Kleistova dopisu (Wilhelmině, 3. června 1801; zveřejněný již Bülowem): „Tak se ve mě sváří jednání a cit – Ach, je odporné žít –.“ Jestliže ale Nietzsche pokračuje (I 56): „Poznání zabíjí jednání...“, prozradil nám patrně impuls ke svému názoru. Tak by bylo mezi dionýským člověkem a Kleistem zajištěno ještě niternější spojení, než se domnívala Helene Zimpelová; nyní také chápeme z tohoto úhlu hluboký odpor, který v autorovi *Zrození tragédie* vzbuzuje slovo „věducí“, nebo dokonce definice „ctnost je vědění“. On, který považoval nynější etiku a umění za odvozené z temně vládnoucího instinktu, je přímo předurčen být opovrhovatelem Sókrata: „Kdežto“ (I 95) „u všech lidí instinkt je právě tou silou tvořivě přesvědčující a vědomí má vzezření kritiky a výstrahy, stává se u Sókrata instinkt kritikem a vědomí tvůrcem – věru, pravá monstrosnost *per defectum!*“

*Zrozením tragédie* a *Nečasovými úvahami* proběhlo první stadium Nietzscheova vývoje, odvrácení od Wagnera a Schopenhauera přirozeně podmiňuje také odcizení od ostatních mladických ideálů. Tak jako nyní v knize *Lidské, příliš lidské* vynáší Voltaira proti Rousseauovi a, ve jménu mužnosti, se trpce zřídá mládí, tak se

také více či méně zřetelně loučí s hodnotami, které tak ctil Kleist. Jako parodie působí nepřesný citát z *Penthesilei* ve 100. aforismu *Smíšených názorů a výroků*, vpravdě drsně je obrat „neměli bychom nedůvěřovat svým citům“ označen a odbyt jako „ženský“ (tamtéž, aforismus 279), a přibližně ve stejné době vzniklý zápis (XI 28) praví, vskutku již v protikladu s náčrtem *Poznání a jednání*: „obratné pohyby nohy ... nejsou výsledkem slepě působícího, leč účelného instinktu, nýbrž jednou jsme se je naučili, jako pohyby prstů při hře na klavír.“ Jestliže i nyní Nietzsche zůstává Kleistovu smýšlení blízky, není to při úvahách o géniovi a citu, nýbrž v bodech, kde se Kleistovo myšlení stýká se skepsí a materialismem. Nietzsche i Kleist jsou příliš komplikované povahy, než aby je bylo možno určit jedním jediným směrem; jestliže už byly podniknuty úspěšné pokusy přiblížit Kleistovu tvorbu a zvláště jeho řeckost dionýskému chápání světa (to učinil např. S. Lublinski ve 20. roč. časopisu *Nation*), tak je myslím dovoleno rozhlédnout se rovněž po tom, co by Nietzscheovi na Kleistově myšlení mohlo připadat lidské, příliš lidské; jinými slovy, realismus Kleistových děl nezůstal bez vlivu na Nietzscheho, který se stal pozitivistou. Kleistovi hrdinové pohrdají patosem; jeho Achilles si počíná velice lidsky, abychom neřekli střízlivě; princ Homburský trpí jako člověk, ne jako mytický hrdina; a *Malířův dopis synovi* (IV 145; přetištěný u Köpkeho z *Berliner Abendblätter*) poskytuje pro vznik obrázků svatých tak velice lidské vysvětlení, že by lepší nemohla poskytnout ani zcela nemystická mysl. Náhlý přechod k „svobodnému duchu“ se u Nietzscheho připravoval velice záhy. Když ve své prvotině (I 96) hovoří o „přirozené hrůze ze smrti“, setkává se s básníkem *Prince Bedřicha Homburského*; ještě více se mu přibližuje v krásném pojednání *My filologové* (X 351), které bohužel zůstalo torzem: „Není vůbec pravda, že Řekové pohlíželi pouze na tento život. Trpěli rovněž strachem ze smrti a z pekla. Ale žádná lítost a zkroušenost“ – slova, která by mohla stát jako motto nad životním dílem Nietzscheova přítele z mládí Erwina Rohdeho, *Psyché!* Co se dále týče Kleistova *Malířova dopisu*: 73. aforismus Nietzscheovy právě tak bohaté jako dokonalé sbírky *Poutník a jeho stín* formuluje pod titulem *Počestné malířství*, rovněž ve spojitosti s obrazem madony, zcela obdobné názory.

Protiklad mezi poznáním a jednáním, zachycený ve spisech z mládí, byl ale v Nietzscheově duchovním životě zakořeněn příliš hluboko, než aby později zcela zmizel. Vztah života a reflexe je osvětlován a obracen rozličným způsobem; nebylo by těžké, tak jako v mnohé jiné otázce, i zde odkryt zdánlivé rozpory neúnavného myslitele. Uvedený problém přece patří k základním otázkám etiky a noetiky; a palčivým se stává u Nietzscheho, který zápasí o subsumování poznání a praktického jednání pod společný zákon. Vybírám z Červánků čísla 116 a 519, z *Radostné vědy* aforismy 8 a 11, z přípravných prací k posledně jmenovanému dílu zvláště místa jako 12, 152 a 154, abych demonstroval, jak horlivě Nietzsche usiloval o zodpovězení této otázky. Je tu rozvedeno učení o iluzi z jeho raného článku

*O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním* a klíčová slova jeho antihistorické úvahy jako „historická nemoc“ a „život vyšší než poznání“; nezdíka vedou ke stanovisku, které by bylo možno nejlépe označit jako „relativismus“ či moderním termínem „pragmatismus“. Občas ale zůstává Nietzsche věrný dřívějšímu, kleistovskému stanovisku. Verše s nadpisem *Vzhůru* z předešlého k *Radostné vědě*: „Jak bych já ten vrchol slez? – Nedumej a vzhůru lez!“, by bylo možno k tomu započíst, nebo třeba ve stejné knize překrásný aforismus 16 *Přes stezku*, ve kterém je úchvatně vyjádřen – též pro Kleista charakteristický – strach před hlasitým pojmenováním skrytého duševního stavu. To nejsubtilnější, co Kleist na základě své životní filozofie chtěl a mohl naznačit, se nachází podle mého mínění v anekdotě o zrcadle jeho článku *O loutkovém divadle* v symbolickém hávu; podle ní je nebezpečné spatřit vlastní obraz, to znamená poznat se. Na třech místech se u Nietzscheho nalézají shodné přesvědčení: v jedné přípravné práci k Červánkům (XIII 297), pravděpodobně s postranním pohledem na Wagnera: „Génius je zneuznán a zneuznává sám sebe, a to je jeho štěstí! Běda, když se pozná! ...“; v č. 15 *Radostné vědy*: „Možná znáš lidi ve své blízkosti, kteří sami na sebe mohou pohlížet jen z určité dálky ..., od poznání sebe samých je třeba je odrazovat;“ nejobširněji a nejosobněji v oddílu *Proč jsem tak chytrý* autobiografie *Ecce homo* (s. 46 nn.): „Dejme tomu totiž, že úkol, určení, osud úkolu značně přesahuje průměrnou míru, pak není většího nebezpečí nežli spatřit sebe sama s tímto úkolem. Stát se tím, čím jsme, předpokládá, že čím jsme, ani dost málo netušíme ... Projevuje se v tom velká chytrost, dokonce chytrost nejvyšší: kde by bylo nosce te ipsum návodem ke zkáze, stává se sebezapomnění, neporozumění sobě, sebezmenšení, sebezúžení, zprůměrnění, moudrostí samou ... Pozor i před každým velkým slovem, každým velkým postojem. Vesměs nebezpečí, že instinkt sám příliš brzy, si porozumí.“

V návaznosti na tyto myšlenky se pokouší autobiograf dokázat, že všechny jeho schopnosti „zralé, ve své poslední dokonalosti, znenadání vyskočily na světlo dne“; chybí mu vzpomínka na to, že by se kdy o něco snažil; není prý možno prokázat v jeho životě žádný náznak zápasu; je opakem heroické povahy. My, kteří nyní na základě zveřejnění pozůstalosti můžeme nahlédnout do mnohaletého Nietzscheova zápasu, dokážeme posoudit, jak nesprávně se těmito svými slovy charakterizuje, jestliže chce, ve snaze vyhnout se heroismu, svůj život vidět z hlediska lehké hry, náhlého zjevení. Dokonce bych tvrdil, že, ačkoli nevědomky dále utváří část Kleistova myšlenkového systému, právě tak nevědomky se pokouší líčit osobnost, která je diametrálně odlišná od typu zápasníka, duchovního hrdiny typu „Kleist“: u Nietzscheho všechno bez námahy a jako z Boží milosti, u Kleista děsivé zápasy s látkou k *Robertu Guiscardovi*. U Nietzscheho „něco, chtít“, o něco „usilovat“, mít na očích nějaký „účel“, „přání“ – nic z toho neznám ze zkušenosti ... Neměl jsem žádné přání. Někdo, kdo může po svém čtyřiačtyřicátém roce říci, že nikdy neusiloval o *pocty*, o *ženy*, o *peníze* ...“ – a u Kleista? Je příliš

smělá domněnka, že Nietzsche, právě těmito slovy – vědomě nebo instinktivně – reagoval na životní ideál Kleistův – jenž své štěstí přece stále znova dává do závislosti na splnění tří přání (dítě, čin, báseň)?

Takováto domněnka předpokládá, že znalost Kleista nepředstavovala pro autora knihy *Ecce homo* náhodně získaný statek, nýbrž mu takřka přešla do krve. A to je právě mé přesvědčení. Kleist nebyl v Nietzscheově životě jen hezkou náhodou – jako Stendhal, jako Dostojevskij –, nýbrž základem jeho vzdělání. Stopy je možno ověřit v Nietzscheově způsobu psaní. Mistr přednášky a řeči, jímž Nietzsche byl, neosvědčil svou genialitu jen novotvary a originálními řešeními, nýbrž také přisvojením a asimilací převzatých prvků, citlivé ucho slyší ze *Zarathustry*, kromě Nietzscheho, ještě mnohé jiné tóny, z nichž jako by zazníval Hölderlin a Ossian, Novalis, Wagner, Francouzi a Židé. Tak můžeme předpokládat, že v Nietzscheově řeči nalezneme také součástky Kleistova způsobu vyjadřování. Připojuji ještě následující doklady: IX 309 a 399 (z raných přednášek *O budoucnosti našich vzdělávacích ústavů*): „sám třeptivý Rýn, držící v objetí ostrov Nonnenwörth“ – a personifikace přírody, zvláště Rýna, v Kleistových dopisech. – III 335 (*Poutník a jeho stín*): „Roky, kdy člověk velebí den navečer, když je u konce a přitom si stírá pot s čela“ – a *Princ Bedřich Homburský*, v. 1036, „A v tomto koloběhu lopoty čekat, až jednou večer přijde smrt.“ – VI 192 (*Zarathustra*): „Pravda bosa až po krk“, zvláště VI 383: „červenaje se až nahoru po svůj bílý vlas“ – a nesmírné hyperboly, kterými jsou v *Penthesilee* a *Katynce* líčeny tělesné stavy, zvláště rdění. – VIII 307 (*Antikrist*): „Nihilista a vyznavač Krista: to se rýmuje“ – a *Penthesilea*, v. 2981: „Rety hravé, zuby dravé, to se rýmuje.“

Možná by bylo radno rozmnožit otazníky; rozhodně bych chtěl varovat před ukvapenou honbou za motivy: že ve fragmentu z mládí *Empedokles* právě tak jako v pokračování *Zarathustry* měl do dramatického děje zasáhnout mor, může sice, ale také nemusí být srovnáváno s *Guiscardem*; motiv bičování v proslulém oddílu *Zarathustry O starých i mladých ženkách*, má, podle vyprávění paní Förster-Nietzscheové, původ v nevinné události, tudíž vskutku ne v postavách Strahla a Katynky; časté variace protikladu srdce : hlava v aforismech mají svůj protějšek spíše než u Kleista u francouzských moralistů a u Nietzscheova přítele Paula Réeho.

Aby tato paralela nepoklesla ke snižování básníka *Zarathustry*, chceme na závěr naznačit radikální odlišnost obou myslitelů, která se ale nedotýká konstatované shody v otázce „poznání a jednání“. Hovořili jsme už o Kleistově článku *Malířův dopis synovi*. Zamlčeli jsme nicméně jeho pointu; zní: „Člověk... je vznešený tvor; a přece, když jej tvoříme, není zapotřebí, abychom to, s mnohou svatostí, měli na mysli“; bezmyšlenkovité objetí je účelnější než předsevzetí zplodit světu vznešené stvoření. Není možno si představit žádný příkřejší protiklad k Nietzscheově myšlení, než když konfrontujeme Kleistův dopis malíře s evangeliem *Zarathustry*: „Vaše [oněch žen] naděje se jmenuj: kéž porodím nadčlověka!“, „Ne-

jenom rozrůstati se máš, nýbrž růsti vzhůru!“; „Vzhůru jde naše cesta; od rodu vede k rodu vyššímu“; „A tak miluji už pouze svých dětí zem. Na svých dětech napravím, že jsem dítětem svých otců“. Nietzsche je teleolog: „Osvobozen od čeho? Co Zarathustrovi po tom! Jasně však nechť mi věstí tvé oko: osvobozen k čemu?“ Kleist stíhá pedagogické plány své doby a výchovu vůbec sžíravým posměchem, Nietzsche volá už ve svém mládí (X 373): „Jednou v budoucnu nebude existovat žádná jiná myšlenka nežli výchova.“ Od oné třetí *Nečasové úvahy*, která má charakteristický titul *Schopenhauer jako vychovatel*, staví Nietzsche své myšlenky do služeb budoucí, vytoužené kultury a směřuje k cílům, o které se impulsivní Kleistově filozofii ani nezдалo. Prohlašoval, jako kdyby mu šlo přímo o polemiku s malířovým dopisem, stále znova a stále s větším důrazem, jak velký význam přikládá přemýšlení o rozmnožování, jaká zodpovědnost leží na výchově člověka, a takřka s doslovným názvukem na potíraný názor podtrhuje vědomost a vědomou vůli při aktu plození: „Předpokladem plození by měla být vůle mít obraz a pokračování milované osoby“ (XII 341).

Tak se rozdělují cesty mužů, kteří se v mnohém bodě a ve vášnivosti svého mravního charakteru shodují. Oba zrozeni nečasově, a přece z času, věnují své síly zásadně odlišným epochám: Kleist se zajímá o bezprostřední přítomnost a nemá v bouřích osvobozenecy války příležitost ani čas, aby se staral o něco jiného než o vlast. Nietzsche naproti tomu je naplněn touhou po přicházející době; ve svých mýtech o nadčlověku a o věčném návratu se dotýká věčných hodnot. Kleist, silnější umělec, působí jako nesrovnatelné drama německého duchovního života. Avšak Nietzscheho, opovrhovatele národními mezemi, nechceme nechat zešvýcarštět, znaumburštět nebo zdurynštět, jeho reklamujeme jako událost evropskou.

Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und für die Pädagogik, sv. 37 (1911), srpen