

Dějiny a sebetvorba

Jacob Burckhardt
jako Nietzsche
modelový čtenář

Jakub Chavalka

KAROLINUM

Dějiny a sebetvorba

Jacob Burckhardt jako Nietzscheův modelový čtenář

Jakub Chavalka

Recenzovali:

doc. Mgr. Aleš Novák, Ph.D.

doc. Mgr. Jiří Hoblík, Th.D.

Vydala Univerzita Karlova, Nakladatelství Karolinum

Praha 2018

Redakce Alena Jirsová

Edice Filosofie

Edici řídí Jaroslav Kotča

Grafická úprava Zdeněk Ziegler

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

© Univerzita Karlova, 2019

© Jakub Chavalka, 2019

ISBN 978-80-246-4237-6

ISBN 978-80-246-4287-1 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum 2019

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Prolog / 7

I. oddíl: Nedružná družnosť: nedovršiteľný antagonizmus duchovního „přátelství“ / 15

Kapitola 1 Kongenialita v rámci divergence / 17

Kapitola 2 Burckhardt a Nietzsche: sebrané anekdoty / 41

Kapitola 3 Burckhardt contra Wagner / 74

II. oddíl: Antikentaur a antiošel: Nietzscheův modelový čtenář / 113

Kapitola 4 Faktor Schopenhauer / 115

Kapitola 5 Nehistorické a dividualita dějin / 193

Kapitola 6 Sebetvorba jako rekonstituce apollinského / 235

Epilog / 296

Abreviace / 308

Summary / 310

Bibliografie / 313

Jakub Chavalka – vysokoškolský učitel filosofické antropologie / 324

Jmenný rejstřík / 328

Věcný rejstřík / 330

Prolog

Letos si připomínáme kulaté výročí Marxova narození. Oprávněně, protože všichni *nějak* tušíme, že jeho myšlení tak či onak ovlivnilo to, *kým* je dnes člověk. Jakási anketa uspořádaná ve Velké Británii dokonce značně překvapivě vyhlásila Marxe za nejvlivnějšího myslitele ne-li všech dob, tedy přinejmenším moderní epochy. Odhlédnu-li od otázky, nakolik lze právě Marxovi přičítat skutečnost, že se o filosofech pořádají ankety, nelze se divit, že se o něm i u nás opět stále více hovoří a přemýšlí, neboť postavil před člověka se vši vážnosti problém dějinnosti a ukázal, že dokud si neuvědomí a nepřisvojí temporální určenost svého bytí, nezbaví se existenciálního odcizení, do něhož se bez vlastního zapříčinění rodí.

Tato kniha ovšem není o Marxovi. Zmínil jsem se o něm vlastně pouze proto, abych uvedl jiného jubilanta, který se narodil o pouhých 20 dní později, a přestože se o něm alespoň u nás téměř vůbec nehovoří a nepřemýšlí, není nijak troufalé se domnívat, že jeho působnost měla na obraz lidství minimálně tentýž účinek a dopad, jako tomu bylo u Marxe. Nejde jen o to, že Jacob Burckhardt založil novou oblast historického bádání a že kulturní dějiny (*Kulturgeschichte*) se díky němu staly nedílnou perspektivou naší časovosti. Nejde rovněž pouze o to, že se stejnou vehemencí jako Marx kritizoval modernitu v její kapitalistické verzi a mnohdy viděl mnohem hlouběji a přesněji. Konečně nejde ani pouze o to, že na rozdíl od svého o kapánek staršího „sourozence“, narozeného pouhých 300 kilometrů od rodné Basileje, s nímž se mimochodem mohl střetnout na přelomu třicátých a čtyřicátých let při studiu v Berlíně, nevyhlašoval nutnost revoluce; podobné politické podniky se mu naopak ze srdce hnusily. V této knize nejde zkrátka o hledání alternativy vůči neoddiskutovatelnému významu Marxových analýz, ať už jej hodnotíme jakkoli.

Její hlavní záměr se obrací k jinému filosofovi světodějně důležitosti,¹ se kterým se Burckhardt prokazatelně setkal, ba co víc navázal s ním vztah, jenž daleko překračoval hranice styku mezi kolegy na basilejské univerzitě. Tuto Burckhardtovu známost nepomene zmínit snad žádná práce, jež se ho třeba i jen letmo dotýká, a přestože se o jejím průběhu a důsledcích stále vedou spory, s určitostí lze říci, že sehrála v následujících dějinách nejen německé kultury obzvláště určující roli. Přitom samotný průběh vztahu má velice podivuhodnou dynamiku. Zdá se totiž, že Burckhardt zlomil nad svým kolegou Friedrichem Nietzschem hůl nejpozději v době vydání Zarathustry a byl to naopak mladší z obou protagonistů, kdo se usilovně pokoušel udržovat kontakt.

O Nietzscheově vztahu k Jacobu Burckhardtovi, basilejskému profesorovi a jednomu z iniciátorů vědeckého zkoumání kulturních dějin, toho bylo napsáno již poměrně dost.² Není se ostatně čemu divit, neboť osobní styk významných osobností jakékoli doby

¹ Ve zmiňované anketě „obsadil“ až 10. místo.

² Mezi nejčastěji uváděné, avšak velice jednostranné patří kniha Alfreda von Martina *Nietzsche und Burckhardt: zwei geistige Welten im Dialog*, která vyšla ve 3. revidovaném a rozšířeném vydání v roce 1945; dále stejně jednostranná (třebaže s opačným, tentokrát Nietzscheho vyzdvihujícím důrazem) kniha Edgara Salina z roku 1938 *Jacob Burckhardt und Nietzsche*, v níž byla poprvé shromážděna vzájemná korespondence obou myslitelů; v roce 1959 vyšla její zkrácená verze *Vom deutschen Verhängnis. Gespräch an der Zeitenwende: Burckhardt-Nietzsche*; v roce 1938 rovněž vyšla poněkud pozapomenutá, krátká studie Heinricha Bartha *Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche* původně publikovaná v *Neuer Schweizer Rundschau*; z novějších titulů jsou významnější *Der Begriff der Kultur bei Warburg, Nietzsche und Burckhardt* od Yoshihika Maikumioho (1985) a *Burckhardt und Nietzsche Im Revolutionszeitalter* Emila Walter-Busche (2012); Třetí esej *Burckhardt and Nietzsche* v knize *The Importance of Nietzsche* Erica Hellera (1998); 6. kapitola *Burckhardt and Nietzsche: Two Critiques of Modernity* v knize Richarda Sigurdsona *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought* (2004) a kapitola *Die Kraft der „Krise“: Renan, Burckhardt und Nietzsche* v knize Giuliana Campioniho *Der französische Nietzsche*; z dílčích studií je třeba zmínit Martina A. Ruehla a jeho text „*An Uncanny Re-Awakening*“: *Nietzsche's Renaissance of the Renaissance out of the Spirit of Jacob Burckhardt* či Nikoly Regent A „*Wondrous Echo*“: *Burckhardt, Renaissance and Nietzsche's Political Thought*; a dále speciálněji zaměřené texty Hasso Hofmanna, *Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche als Kritiker des Bismarckreiches* a Duncana Large „*Our Greatest Teacher*“: *Nietzsche, Burckhardt, and the Concept of Culture*. Další tituly viz bibliografie.

vyvolává otázku po jejich vzájemném ovlivnění či inspiraci. V případě Burckhardta a Nietzscheho je snaha o postižení podobné souvislosti o to lákavější, že historická působnost obou myslitelů na pozdější myšlení vytváří dojem jaksi převrácené perspektivy. Tím má být řečeno, že zatímco v osobním styku byl dominantní spíše Burckhardt (Nietzsche se, jak řečeno, až do konce svého vědomého života – a de facto i o píd' za něj – v jistém smyslu nepřestával dožadovat jeho pozornosti), co do popularity, množství čtenářů i vlivu získal Nietzsche nad svým kolegou z univerzity nepochybně mnohonásobně navrch. K tomu se navíc pojí další okolnost, jež činí Burckhardta s ohledem na Nietzscheho výjimečným: na rozdíl od jiných významných lidí, se kterými byl Nietzsche nějakou dobu v kontaktu, tedy na rozdíl od tohoto zástupu v čele s Richardem Wagnerem, si Burckhardt dokázal udržet Nietzscheovu náklonnost.

Tato kniha se pokouší ukázat, co mohlo Nietzscheho na Burckhardtovi tolik fascinovat. Základní hypotézu napovídá již název. Předpokládám, že důvody Nietzscheovy setrvalé snahy vzbuzovat Burckhardtův zájem neměly osobní či psychologické příčiny, mnohem spíše v nich lze vidět důvody existenciálně literární. Považoval jej totiž za natolik vnímavého a vzdělaného, že jej pasoval na jednoho z mála svých „opravdových“ čtenářů. Odtud ona úpěnlivá vazba, kterou Nietzsche s takovou živostí prožíval. Burckhardt pro něj představoval někoho, ke komu může hovořit, uši stvořené k tomu, aby mu naslouchaly. S Burckhardtem již zkrátka nebyl Nietzsche obklopen tak bezvýchodnou samotou, začal si s ní naopak s jistou ambivalencí pohrávat. Spíše než břemeno, na něž je třeba si bez ustání stěžovat, pro něj najednou vyvstal problém navíc.³

Jako autor je Nietzsche zcela jistě zajímavý tím, že *touží* po čtenáři. Tato touha jej situuje do výjimečné pozice: nespokojuje

³ K tomu např. dopis Rese von Schirnhofner z června 1885: „Dosti, mám podezření, že by to se mnou již nikdo nevydržel. Třebaže mi to poskytuje mnoho důvodů, abych si přál ‚dobrou společnost‘. Ach, kdo zná mých ‚sedm samot!‘“ SB, 7, s. 59. Motiv „sedmé samoty“ se nachází v RV, 285 a 309, Zarathustrově promluvě *O cestě tvůrčího*, předmluvě k *Antikristovi*, básních *Znamení ohně* a *Slunce se sklání z Dionýských dithyrambů* atd.

se s pouhým vedením čtenáře po cestě svého myšlení, neboť to již předpokládá předběžnou srozuměnost mezi čtenářem a čteným a stejně tak předzjednanou harmonii mezi autorem a jeho dílem. Stačí se však podívat na každý jeden poslední aforismus Nietzscheových knih, aby bylo jasné, že o obou těchto předem zjednaných stanoviscích hluboce pochybuje. Uvedu pouze jeden příklad za všechny:

„Ach, co se z vás stalo, vy moje napsané a namalované myšlenky! Není tomu dávno, co jste byly ještě tak pestré, mladé a zlobné, plné ostnů a tajuplných kořených vůní, až jste mě přiměly kýchat a smát se – a teď? Už jste svou novost odložily, a některé z vás se chystají, obávám se, stát se pravdami: tak nesmrtelně už vypadají, tak zoufale pořádně, tak nudně! A bylo to kdy jinak? Jaké věci vlastně opisujeme a omalováváme, my mandarínové s čínským štětcem, my zvěčňovatelé věcí, jež se *dají* psát, co svedeme sami omalovat? Ach, vždy jen to, co se právě chystá uvadnout a počíná páchnout! Ach, vždy jen odcházející a vyčerpané bouře a žluté pozdní pocity! Ach, vždy jen ptáky, kteří se unavili letem a zbloudili a k jejichž polapení stačí teď natáhnout ruku – *naši* ruku! Zvěčňujeme to, co už nemůže dlouho žít a létat, jen věci znavené a sešlé! A jen pro vaše *odpoledne*, vy mé napsané a namalované myšlenky, jen pro ně mám barvy, možná mnoho barev, mnoho pestrých něžňůstek a padesátero žlutí a hnědí a zelení a červení: – ale nikdo z toho neuhádne, jak jste vypadaly zrána, vy náhlé jiskry a zázraky mé samoty, vy mé dávné milované – *zlé* myšlenky!“⁴

Napsané se vždy již opožďuje samo za sebou, v okamžiku psaní propuká pustošivá temporalita, jež myšlenku, kterou mělo psaní vyjádřit, uvězní v záhybech liter. Napsané již nezachycuje přítomnost autora, naopak jej znepřítomňuje a z této absence jej může vysvobodit jedině čtenář, jenž *uhádne*,⁵ co se v napsaném skrývá. Odtud i jeho nepřítomná obvyklá představa, že knihy by měly vycházet bez jména autora na titulním listu.

⁴ MDZ, 296, s. 189; srv. KSA, 5, s. 239–240.

⁵ Viz pozn. 721.

„Pokud jsou totiž dobré, jsou cennější než osoby – jakožto jejich kvintesece; jakmile se však autor v titulu prozradí, je kvintesece čtenářem opět zředěna osobními, ba nejosobnějšími příměsemi, a účel knihy se tak zmaří. Ctižádostí intelektu je nejevit se už jako individuální.“⁶

Nietzsche netouží po jakémkoli čtenáři, nýbrž jak řečeno, jedi- ně po čtenáři, který jej dokáže uhádnout, a tím jej uvolnit z pout „anonymity“ autora. Touží po čtenáři, jenž sám od sebe nemůže existovat; takový čtenář musí teprve sám sebe nalézt.

Nejexplicitněji popisuje Nietzsche vztah mezi autorem a čtenářem v Předmluvě k prvnímu dílu *Lidského, příliš lidského*. Otevřeně přiznává, že si z *nouze* vymyslel figuru „svobodného ducha“, aniž by k němu měl jakoukoli předlohu, neboť „takových ‚svobodných duchů‘ není, nebylo“.⁷ Aby vůbec mohl psát, musel si Nietzsche vytvořit imaginárního čtenáře, k němuž se obrací. Nutnost či potřeba psaní v něm vyvolává nouzi, v níž touží po čtenáři. Svobodný duch se mu takto vynořuje z hlubin touhy, třebaže jím doslova nikdo není. Vzápětí však Nietzsche dodává:

„Že by takoví svobodní duchové jednou existovat *mohli*, že naše Evropa mezi svými syny zítřka a pozítřka takové bystré a smělé mladíky mít bude, tělesně a hmatatelně a nejen, jako v mém případě, v podobě šablon a poustevnické stínohry: o tom já sám pochybuji nejméně. Vždyť už je vidím *přicházet*, zvolna, pozvolna; a třeba jejich příchod o něco urychlím, jestliže již napřed popíšu, za jakých okolností je *vidím* vznikat, po jakých cestách *přicházet*?“⁸

Stěží lze pochybovat o tom, že na otázku: odkud se dosud neexistující svobodní duchové vzali?, by Nietzsche odpověděl: vzešli z mé knihy, v ní je započat jejich *zrod*. Text Předmluvy, napsaný zhruba o deset let později než samotná kniha, totiž pokračuje zevrubnou analýzou *velkého odpoutání*, v níž je v jednotlivých kro-

⁶ LPL, II, VM, 156, s. 64; srv. KSA, 2, s. 443.

⁷ LPL, I, Předmluva, 2, s. 10; srv. KSA, 2, s. 15.

⁸ Tamtéž, s. 10–11.

cích zachycena genealogie „svobodného ducha“ jakožto fáze jeho vnitřního utváření.

Nietzsche tedy svého čtenáře vytváří, takřka jej modeluje a v každém aforismu vynáší na světlo jednu z faset jeho tvářnosti. A naopak: čtenář, jenž dosud neexistuje, vzejde do toho, kým *má* být, pokud z Nietzscheho textu uhádne sám sebe. Touha po čtenáři pro Nietzscheho neznamena, že čtenáře dovede k pochopení. V touze po čtenáři Nietzsche modeluje obraz lidství, jenž ve čtenáři četbou jeho textů vzchází. V tomto ohledu lze na Nietzscheho knihy nahlížet jako na transformativní antropologii.

Domnívám se a v celé knize se snažím prokázat, že Jacob Burckhardt v této grandiózní konstituci čtenáře odhaluje jistou Nietzscheho „slabinu“. Nachází se totiž, s vysokou mírou pravděpodobnosti nevědomě a proti své vůli, v místě, které je svou povahou paradoxní. Je tím, kdo se má teprve zrodit, a přesto se na něj Nietzsche se svým psaním obrací. Je nepřítomností budoucího, které již nastalo. Takto se k Nietzscheho vrací z budoucnosti, která opakuje již nastalé. Je Nietzscheho modelovým čtenářem ještě před vymodelováním jeho čtenáře, a schraňuje v sobě tudíž věcný návrat tohoto čtenáře. Jacob Burckhardt garantuje Nietzscheho čtenáře, a třebaže se z této garance záměrně a vědomě vymanil, ztělesňuje Nietzscheho touhu po čtenáři. Odtud Nietzscheho snaha vždy znovu Burckhardta oslovit; musel se mu podvolit, aby vůbec mohl psát. A je možná posledním důkazem Burckhardtovy velikosti, že všechno Nietzscheho úsilí ponechával bez povšimnutí. V odpovědi, ať již uznávající či odmítavé, by totiž vyschl pramen Nietzscheho touhy po čtenáři, zanikl by jeho modelový čtenář, který měl v jeho psaní teprve povstat.

Modelový čtenář zajisté Nietzscheho vždy uniká. Nemůže tomu ani být jinak, neboť jeho bytostně temporální povaha (nepřítomnost budoucího, které již nastalo) mu brání v tom, aby Nietzscheho touhu po čtenáři zaplnil trvalostí bytí. Toto mínění, které ovšem nevyklučuje opakování setkání, bylo i Burckhardtovým osudem. Stopu Nietzscheho rozhodnutí, že právě a jedině on *nemá* být z možnosti tohoto opakování vyloučen, nacházíme ve dvou na sebe odkazujících rukopisných poznámkách z doby koncipování knihy

pro „svobodné duchy“ (rukopis dorazil ke korekturám v polovině ledna 1878⁹). První z nich pochází z přelomu jara a léta 1877; jde o rytmizovaný zápis nadepsaný „Jacob Burckhardt“:

„Od té doby, kdy mi vzešla tato kniha, vládne mi touha a
zahanbení,
Dokud Ti jednou taková rostlina nevykvetе stokrát bohatěji.
Již nyní jsem okusil to štěstí, že následuji
někoho většího,
Když nese zlatý výtěžek, raduje se sama sadba.“¹⁰

Na podzim téhož roku si pak Nietzsche načrtává „Epilog“ k připravované knize:

„Epilog. – Zdravím vás všechny, mí čtenáři, již záměrně nehledíte do této knihy falešnými a šilhavými očima, vás, kteří jste v ní schopní rozpoznat spíše bláznovu chatrč, v níž je karikatuře a úšklebku duchovní svobody vnuceno uctívání. Víte, co dávám a jak dávám; co mohu a o kolik více chci – totiž sepnout elektrický oblouk nad stoletím, od smrtelného lože až ke kolébce nové svobody ducha. Můžete nyní na všem dobrém i špatném, co jsem řekl a učinil, vykonat krásnou odplatu! Jsou mezi vámi tací, kteří mohou odplácet malé velkým a chtěné uskutečněným: – s jakým pocitem jsem na každého z nich myslel, mohu zde na konci knihy vyslovit jako rytmizovaný/rýmovaný pozdrav:

Od té doby, kdy mi vzešla tato kniha, trápí mě touha
a zahanbení,
Dokud Ti jednou taková rostlina nevykvetе bohatěji a krásněji.
Již nyní jsem okusil to štěstí, že následuji
někoho většího,
Když nese zlatý výtěžek, raduje se sama žeň.“¹¹

⁹ Srv. KSA, 15, s. 80.

¹⁰ KSA, 8, 22[81], s. 393.

¹¹ Tamtéž, 24[10], s. 480.

Nenaznačuje se zde, že skutečným adresátem knihy, tím, koho Nietzsche vidí přicházet, třebaže jeho podmínka možnosti nebyla dosud nikdy naplněna, tudíž existuje navzdory své výhradně budoucnostní povaze a vrací se k sobě jakoby z budoucnosti, byl míněn doslovně Burckhardt? Vždyť v tomto nakonec nevyužitém „posledním slovu“ (ale co to koneckonců mění?) se v pocitu, s nímž myslel na svého čtenáře, bezprostředně zrcadlí Burckhardt první citované poznámky! Běží však pouze o stopu, která má nevypočitatelně daleko k čemusi takovému jako faktickému důkazu, či dokonce empirické jistotě.

Tato kniha je pokusem vydat se po stopách této stopy a vymodelovat v Nietzscheově předpokládané intenci Burckhardta coby jeho modelového čtenáře.

Dopsáno 25. 5. 2018

I. oddíl

**Nedružná družnost: nedovršitelný
antagonismus duchovního „přátelství“**

Kapitola 1 Kongenialita v rámci divergence

„Komuna a požár v Louvru jej hrozivě znepokojily, což možná vedlo k vytvoření mnoha nových myšlenek o zvláštních symptomech naší kultury. Přemožen těmito zprávami pospíchal za Jacobem Burckhardtem, který zase hledal jeho, minuli se, a když se konečně setkali, byli schopni si pouze potřást rukama, protože pro slzy nemohli mluvit.“¹²

Obdobné rádobý legendární historky, tradované o soužití Jacoba Burckhardta a Friedricha Nietzscheho, mají posílit výše naznačené intuitivní tušení, že mezi oběma výraznými osobnostmi, které jsou obecně pokládány za formativní pro historickou, potažmo filosofickou imaginaci¹³ dnešní doby, muselo dojít k jakémusi „kongeniálnímu jiskření“, jehož stopováním a mapováním bychom mohli odhalit ledasco důležitého o povaze současného myšlení. Tušení kongeniality se zdá mít v daném případě velmi solidní předpoklady. Jak Burckhardt, tak Nietzsche se osvědčili coby bystří diagnostikové, kteří přesným pozorováním symptomů kulturního, společenského a politického dění dokázali zdánlivě jasnozřivě předpovědět, jakým směrem se bude ubírat člověk příštího (či příštích) století. Lékařský slovník je zde užít zcela záměrně: Nietzsche hovoří o svém myšlení přímo jako o symptomatologii, Burckhardt zase pokládá určité epochy, pochopitelně především renesanci, ale kupříkladu i věk Konstantina Velikého, za svého druhu duchovní metastáze. Terminologie vztažená k léčení pak do značné míry determinuje povahu jejich myšlení; je laděno základním pocitem, že vše, co se děje, prostupuje všudypřítomná

¹² E. Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche*, s. 281.

¹³ Imaginací jsou zde míněny hranice toho, co je vůbec myslitelné, ačkoli to vůbec nemusí být reprezentovatelné, a proto představitelné.

choroba, která v tichosti pracuje na rozkladu každé životaschopné bytosti, ať už je do ní projektována rostlina, nebo vesmír, a tím připravuje atentát na člověka a jeho budoucnost.

Nemocí takto temperovaný výhled na to, čím je člověk (totiž rozkladem, a tudíž smrtí ohroženým bytím), a jak se má ke světu, ve kterém na něho smrt v nejrůznějších podobách číhá, profiluje u Burckhardta i Nietzscheho specifickou kritiku jevů, které se úzce váží k přítomnosti chápané jako modernost: materialismu a konzumerismu, „masově“ demokratické kultuře, racionalismu, neomezenému individualismu, banalitě, průměrnosti a ošklivosti jejich doby, národnímu státu, dehumanizaci, odcizení, filistrovství, totalitarismu a posedlosti moderního světa rovností představující vážné ohrožení svobody. Právě odtud vycházejí předpoklady pro kongenialitu obou myslitelů, jejíž výsledek, jakož i průběh poukazující podobným vyústěním na nutnost vzájemného působení, lze shrnout pod epiteton: antimoderní.

Tím ale není řečeno téměř nic, natož aby tím bylo řečeno něco o vztahu Burckhardta a Nietzscheho a jejich případném vzájemném působení. Je jistě lákavé prohlásit současnou dobu za postmoderní a pak retrospektivně oslavovat jako hrdinné předchůdce všechny, kteří již o století dříve nahlédli nástrahy a léčky modernity. Oč je to lákavější, o to je to lacinější, nehledě na to, že Burckhardt i Nietzsche považovali podobný postoj (pro ně ovšem reprezentovaný rozličnými verzemi hegelianství) za myšlenkově plochý a jalový. Z toho však nelze usuzovat na jakoukoli kongenialitu, spíše je třeba již z opatrnosti pohlížet na takový souhlasný postoj jako na náhodný a vyvěrající z odlišných zdrojů. Jakoby se něco vysvětlilo tím, že Burckhardt působil na Nietzscheho a ovlivnil ho, či že Nietzsche působil na Burckhardta a ovlivnil jej. Vysvětleno tím není nic proto, že předně na Burckhardta i Nietzscheho mohla stejně tak dobře působit a oba je ovlivnit pekařka, u které si (každý zvlášť či společně) cestou na univerzitu kupovali pečivo, a pak zejména proto, že v předpokládaném vzájemném působení a ovlivňování (třebaže nepochybně probíhalo) žádné vysvětlení obsaženo není; jedná se pouze o popis jejich opakovaných setkání a touhu vypořádat se se dvěma jedinečnými génii tím, že budou re-

dukování na kongenialitu. Protože Nietzsche potkal Burckhardta a naopak, mohli se stát *jakoby* sebou samými a pak každý sledovat svou vlastní myšlenkovou cestu. Burckhardt je vysvětlen setkáním s Nietzschem, Nietzsche setkáním s Burckhardtem, tím je již postíženo vše podstatné. Kdyby se nesetkali, nedošli by k natolik podobným závěrům o charakteru své doby. Tak získává tušená kongenialita poslední a konečné zpečetění. O povaze Burckhardtova a Nietzschova myšlení již netřeba dodávat nic elementárnějšího než prostý fakt, že se potkali v Basileji a pocítili k sobě téměř okamžitě vzájemné sympatie. V mnohém se samozřejmě posléze lišili a Nietzsche dokonce považoval pozdější Burckhardtovu smířlivou spokojenost za masku neslučitelnou s jeho „opravdovým pesimismem“;¹⁴ ale v zásadě již na sebe zůstali trvale odkázáni jako dva body, mezi nimiž vede jedna a právě jedna úsečka, přičemž neúprosně nápadně odlišnosti možno smést ze stolu připomínkou, že po Nietzschově abdikaci na profesorské místo žili přece jen příliš odloučení. Přidržíme-li se geometrické metaforiky, úsečka se změnila v kruh se středem v Basileji (Burckhardt) a oběžnicí na různých místech Itálie, švýcarských Alp a Německa (Nietzsche), avšak vzájemná odkázanost se tím nijak neporušila, dostalo se jí pouze jiného prostorového uspořádání.

Představa o nevyhnutelné kongenialitě, tedy o jakési svébytné chemické reakci, v níž se dva samostatné prvky transformují do sloučeniny, která vykazuje vlastnosti, popřípadě skupenství zcela odlišné od původní samostatnosti, a to se silou přírodního zákona, nabývá povážlivé trhliny, podíváme-li se blíže na téměř hagiografickou historku uvedenou na začátku našeho pojednání. Ačkoli dle všeho běží o jednu z „věrohodnějších“ informací Nietzschovy sestry Elisabeth, kterou jí pravděpodobně osobně vyprávěl a má dokazovat schopnost obou myslitelů povznést se nad odlišnost svých povah danou jaksi přirozeně jejich věkovým rozdílem (Nietzsche byl o 26 let mladší, což Lama – jak Nietzsche svou sestru s oblibou přezdíval – neopomene na jiném mís-

¹⁴ A. Dru, *Letters of Jacob Burckhardt, Introduction*, s. li.

tě zdůraznit¹⁵), stala se právě Elisabeth nechtěnou protagonistkou komického výstupu, jenž způsobil, že se o Burckhardtovi již vždy vyjadřovala s lakonickým odstupem a případná kongenialita, která navíc měla Burckhardta zahrnout jako součást geniality jejího bratra, jí tak už vůbec nepřišla na mysl. Když se totiž na podzim roku 1895 vydala za v té době již proslulým a uznávaným historikem, aby doplnila prázdná místa v chystané Nietzschově biografii (ta mimochodem několikrát, dlužno dodat neúspěšně, aspirovala na Nobelovu cenu za literaturu¹⁶) o léta jeho basilejské profesury, sehrál před ní Burckhardt postavu senilního a nic nechápajícího starce a ze zamýšlené oslavy bratrovy velikosti tak nakonec nebylo nic.¹⁷ Burckhardt se tedy stáhl a jakoukoli podobnost či spřízněnost s Nietzschem zcela záměrně popřel.

O několik let později svou pozici, tentokrát vážně a bez komediálnosti, znovu potvrdil v dopise svému příteli von Pastorovi, jenž jej vyzval, aby reagoval na text v *Historisch-Politischen Blättern für das katholische Deutschland*,¹⁸ který se týkal jeho poměru k Nietzschovi:

¹⁵ „Co se týče jeho přátelského vztahu k Burckhardtovi, neměli bychom zejména zapomínat, že můj bratr byl o 26 let mladší než Burckhardt, a že jej tudíž považoval spíše za respektovaného učitele než za rovnocenného přítele. Navzdory všemu proto stále neměl příležitost na klidný, důvěrný rozhovor, v němž by vyjádřil své osobní pocity z Basileje a jeho obyvatel. To byl důvod, proč tak úzkostně vyhlížel návštěvu, kterou jsme u něj s matkou vykonali v létě 1870.“ E. Förster-Nietzsche, *Der junge Nietzsche*, s. 262. Elisabeth zřejmě nemohla Burckhardtovi jeho taškařici odpustit.

¹⁶ Poprvé v roce 1908, viz H. F. Peters, *Zarathustra's Sister*, s. 195; potřetí v roce 1922, viz tamtéž, s. 210. K výročí 75. narozenin dostala od univerzity v Jeně za své literární dílo čestný doktorát, viz B. Macintyre, *Forgotten Fatherland: The Search for Elisabeth Nietzsche*, česky *Ve službách germánského ducha*. Elisabeth Nietzscheová a poslední árijská kolonie, s. 182.

¹⁷ A. von Martin, *Nietzsche und Burckhardt*, s. 180–181. Příhodu zmiňuje rovněž např. David Venetz ve své diplomové práci *Die Italienische Renaissance Zwischen Philosophie Und Kunstgeschichte: Die Auffassungen nach Jacob Burckhardt und Friedrich Nietzsche*, s. 51.

¹⁸ Jednalo se o text Georga Gruppy *Friedrich Nietzsches Geistesentwicklung und Geistesphilosophie* (č. 116, Mnichov 1895, s. 823nn.).

„Mnohokrát děkuji za Vaši přívětivou nabídku uvést na pravou míru slova, která se objevila v *Historisch-Politischen Blättern*. Nicméně, myslím, že bude nejlepší, když ji nevyužiji. Staří a nemocní lidé se především dobrovolně odvracejí od každodenního shonu, vyrovnávají se se světem a připravují se na zcela jiné věci. A pak, jméno Nietzsche samo o sobě není v současnosti pouze druhem moci, nýbrž také novinářskou senzací, jež si nepřije nic jiného než neustále rokování a vyhlášení pro a contra. Kdo však, jako já, začal studovat, když se v centru pozornosti nacházel Hegel, mohl od té doby zažít vzestup a pád mnoha nauk a naučit se vyrovnat s nahodilostí i těch nejlepších z nich. Jelikož v sobě nadto nemám filosofické nadání, uznávám z Nietzscheho přijetí na tomto poli, že mu můj styk s ním nemohl v *jeho* smyslu nic poskytnout, a tak zůstalo u nikoli častých, ale vážných a klidných rozmluv. O násilnících (*Gewaltmenschen*) jsem s ním nikdy nemluvil, nevím také, zda tyto ideje zastával již tehdy, když jsem jej ještě vídal častěji; od počátku jeho nemoci jsem jej však vůbec vídal pouze již vzácně. Pokud jde o mě, nikdy jsem nebyl ctitelem násilníků a vyhoštěnců v dějinách, považoval jsem je také spíše za flagella Dei a přesný popis jejich psychologického uspořádání jsem rád přenechal jiným, neboť se při něm lze obdivuhodně zmýlit. Věnoval jsem se více tomu, co je radostně tvořivé, oživující, a to jsem, jak věřím, rozpoznával spíše na jiném místě.“¹⁹

Burckhardtova zdrženlivost nemůže být výmluvnější. Pozoruhodná je také její komplexnost; pohybuje se od výmluv na stáří, připomínající „komedii s Lamou“, a jak uvidíme dále, velmi časté sebeironie ohledně vlastních schopností zaobírat se tím, co nazýval filosofickou spekulací, až k velice naléhavým a závažným formálním i obsahovým námitkám. Především ale zcela jasně vykazuje, jak intenzivně pociťoval růst Nietzscheho kultu, a o to razantněji se na něm odmítá podílet. Teprve v této perspektivě nabývá jeho neochota poskytnout jakékoli informace Nietzschevě sestře ostřejších kontur: nejednalo se o stařeckou rozmařilost, nýbrž o promyšlenou strategii, jež měla zabránit tomu, aby se jeho jméno stalo jednou z dalších ozdob nietzschovské módy. Prozře-

¹⁹ Dopis z 23. 1. 1896, JBB, X, s. 263–264; LJB, s. 247–248.

telně rozpoznal, že se z Nietzscheho pod rukama Elisabeth stává určitý „druh moci“, a v tom okamžiku se v něm vzbouřila jeho historická senzibilita, která mu neomylně ohlašovala variaci na v dějinách nespočetněkrát rozehrané téma geneze velikosti. V dopise proklamovaný nezájem o to, co nazývá *Gewaltmensch*, je tichým a skrytým protestem proti Nietzscheově dobovému obrazu. O tom, nakolik byla i v tomto případě Burckhardtova diagnóza přesná, svědčí mimo jiné nelichotivě míněná pasáž jedné z mnoha knih napsaných o Nietzscheovi o pár let později:

„Celý svět dnes mluví o Nietzschem a posuzuje ho; dokonce i lokální deníky se začaly zabývat Nietzscheovou naukou; netřeba se obávat námitek, jestliže prohlásíme: Nietzsche je módním filosofem dnešních dní.“²⁰

Burckhardt se tedy nikterak nehodlal vyhřívat na výsluní rostoucí Nietzscheovy popularity. Tušená kongenialita obou myslitelů se totiž soustředila do jediného ohniska, v němž se jako v magic-kém tyglíku promísily jejich údajné základní ideje do pevného bloku, a z tohoto úhelného kamene se posléze dala konstruovat celá stavba jejich myšlení. Burckhardt naprosto přesně věděl, nakolik je takto zažehlé ohnisko kongeniality zkratkovité, ploché a neadekvátní, Nietzsche už se k tomu vyjadřovat nemohl. Vše se ještě umocnilo tím, že polem fundamentální souznačnosti nebyla ani historie, ani filosofie, problém se všemi svými politickými, sociálními a kulturními konsekvencemi nalezl těžiště v antropologické spekulaci. Jakoby se Burckhardt s Nietzschem během svých setkání tajně dohodli na tom, kým je člověk, a ve vzájemné konspiraci pak každý svým způsobem rozvíjel takto získanou perspektivu. Inkrimovaný článek Georga Gruppa odhaluje Burckhardtův a Nietzscheův antropologický konsensus poprvé: „Nietzsche chce nastolit vládu několika *Gewaltmenschen* – možná byl v tomto ohledu ovlivněn stykem se svým basilejským kolegou, historiografem

²⁰ A. Lang, *Nietzsche und die deutsche Kultur*, Köln am Rhein 1901, s. 3.

renesance, Jacobem (sic!) Burckhardtem.²¹ Je nasnadě, že od *Gewaltmensch* je už pouze krůček k *Übermensch* a že z této zcela neodůvodněné a takřka ideologizované homonymie pramení Burckhardtova resistance vůči každému sebemenšímu náznaku duchovní příbuznosti s Nietzsche. S touto antropologickou zkratkou, jež snad z jisté zvukové iluze bezmyšlenkovitě ztotožňuje renesančního tyрана (*Gewaltmensch*) s nadčlověkem (*Übermensch*),²² se lze překvapivě často setkat i dnes. Původní katolická propaganda, která falešnou identifikací záměrně dehonestovala spolu s hlasatelem „smrti boha“ i jeho pomyslného předchůdce, se ustálila do tradovaného obrazu pojímaného jako relevantní a seriózní interpretační schéma: „Mezi Burckhardtovým chápáním možného ‚vyššího člověka‘ a slavným Nietzscheovým nadčlověkem ... existuje hluboká spřízněnost.“²³ Jinde se blízkost Burckhardtovy a Nietzscheovy antropologie formuluje opatrněji, připouští se nicméně jako možná a pochopitelná:

„Burckhardt byl tudíž z Nietzscheova užívání jeho zobrazení renesančních tyranů jako prototypu pro *Übermensch* spíše rozpačitý. ... Burckhardtovo vyličení renesance je nicméně tak dvojznačné – kolísá mezi zděšeným odsouzením neomezeného subjektivismu a fascinovaným obdivem vitality a kreativity i těch nejstrašnějších figur tohoto období – že může být snadno chápáno jako okouzlení tyranu a bandity (*Gewaltmenschen*), které si Nietzsche vybral za politický model svého nadčlověka.“²⁴

²¹ G. Grupp, *Friedrich Nietzsches Geistesentwicklung und Geistesphilosophie*, s. 871.

²² Stejnou pozici zaujal i jeden z prvních „kanonických“ vykladačů Burckhardta Carl Neumann: „Abychom zbytečně neopakovali samozřejmé: za poselstvím o širokých kruzích společnosti a o myšlenkovém světě každodenních názorů a novinek se roztahuje Nietzscheova postava a kázání o násilnících a nadlidech jako vyšším typu lidství. Přemírou vzorů a příkladů se nenaskytlo vhodnější údobí světových dějin než italská renesance.“ C. Neumann, *Jakob Burckhardt, Deutschland und die Schweiz*, s. 50. Později sice své tvrzení mírní, avšak pouze v tom smyslu, že Burckhardt se dokázal, na rozdíl od Nietzscheho, od obou figur v soukromém životě distancovat.

²³ A. Rhodes, *Jacob Burckhardt: History and the Greeks in the Modern Context*, s. 64.

²⁴ R. Sigurdson, *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*, s. 212–213.

Interpretační imaginace postavená na pevné antropologické figurě se již nezastaví před ničím; dochází až k tak absurdním nápadům, jako dokazovat, že Burckhardt byl předobrazem Nietzscheva Zarathustry.²⁵ Předpokládaná kongenialita tedy plodí výše zmíněnou redukci opřenu o mechanickou reprezentaci privilegovaného antropologického obrazu.

Prostý pohled do náležitých textů přitom odhaluje, že všechny podoby antropologické redukce vycházející ze ztotožnění tyрана a nadčlověka působí přinejmenším skandálně. Burckhardt užívá v *Kultuře renesance v Itálii* explicitně výraz *Gewaltmenschen* pouze jedinkrát, a to v kontextu, který nemá s postavou politického tyрана nic společného. „Dříve než se podíváme na jednotlivé zájmy, které tehdy vládly životu a vzdělání, měli bychom zde, na prahu 15. století, věnovat místo Leonu Battistovi Albertimu.“²⁶ Následuje výčet charakteristik, které z Albertiho vskutku činily „všestranného člověka“, a ztělesňoval proto v Burckhardtových očích jeden z mnoha vrcholů své doby: hovoří se o Albertiho sportovních výkonech, o tom, jak snožmo skákal lidem přes ramena, o tom, že byl uznáván za výtečného hudebníka, ačkoli byl samouk, o jeho znalostech práva, matematiky, fyziky i řemesel; poté jsou zmíněny jeho výtvarné schopnosti i jeho spisovatelská činnost obnášející jak teoretická pojednání o umění a architektuře, tak umělecká díla nejrůznějších žánrů:

„latinské básně v próze, novely atd., z nichž některé byly pokládány za díla starověku, a také žertovné řeči u stolu, elegie a eklogy; dále italské dílo ‚o rodině‘ ve čtyřech knihách a dokonce i pohřební řeč, kterou složil na počest svého psa“;²⁷

za nejhlubší zdroj jeho bytosti považoval Burckhardt vysokou míru soucítění a intenzitu soužití s druhými lidmi i jeho mimo-

²⁵ Podobná tvrzení zmiňuje a posléze zavrhuje Alexander Dru v Předmluvě k *Letters of Jacob Burckhardt*, s. xlix.

²⁶ KRI, s. 107.

²⁷ Tamtéž, s. 107–108.

řádnou citlivost pro krajinu, která ho v době nemoci svou krásou nejdnou uzdravila.

„Není divu, že ti, kdo poznali, jak tajuplně dovede v nitru obcovat s vnějším světem, mu připisovali i dar předtuchy. Na celou řadu let dopředu prý správně předpověděl krvavou krizi domu Este, osud Florencie i papežů, stejně jako dovedl kdykoli nahlédnout do nitra člověka a dozvědět se leccos z jeho fyziognomie. Je samozřejmé, že celou jeho osobnost prostupovala a integrovala mimořádná síla vůle; stejně jako velikáni renesance říkal i on: ‚Lidé dokážou sami ze sebe všechno, jen když chtějí.‘“²⁸

Celá pasáž končí povzdechem nad tím, že podobná biografie nebyla zachována o Leonardovi da Vinci, který se k Albertimu choval „jako znalec k začátečníkovi, jako mistr k diletantovi“,²⁹ tedy jakýmsi vybidnutím, aby se čtenář pokusil představit si, jakým *Gewaltmensch* musel Leonardo být.

Nyní je snad již zřejmé, že pro Burckhardta ona antropologická redukce neplatí. *Gewaltmensch* nepředstavuje primárně tyрана, který může případně omlouvat své zločiny a krutosti prospěchem celku, je to mnohem spíše člověk, který tyranizuje sám sebe ve smyslu sebeovládání a dosahování dokonalosti ve všem, co se obecně pokládá za chvályhodné. Takový *l'uomo universale* překračuje všechny meze privátního sobectví a vymaňuje se tak z umělé a hloupé dichotomie tyran–lidumil. Jeho působnost spočívá především ve všestrannosti, takže vždy najde své přívržence i ty, které může potěšit či obdarovat. Zcela příznačně pak Burckhardt zdůrazňuje Albertiho schopnost předvídat budoucí události na základě kontemplace, která se skrývá ve formuli „jak tajuplně dovede v nitru obcovat s vnějším světem“. Burckhardt na tomto místě do jisté míry odhaluje metodu svého historického bádání, v němž, jak uvidíme, kontemplaci vždy řadil vysoko nad spekulaci. V popisu Leon Battistyovy osobnosti pokradmu do textu

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž.

vpašoval svou představu o tom, co vše by měl naplňovat historik, má-li dostát svému úkolu. Odvažme se proto hypotézy, že pro Burckhardta je *pravým* historikem podobný *Gewaltmensch*, jenž se profiloval z rozmanitosti duchovního bohatství renesance, pouze přesazený do podmínek 19. století. Ve stylizaci historika jakožto *Gewaltmensch* se zcela samozřejmě ztrácí veškeré odkazování na tyrany a jejich násilnosti. Historik se pohybuje v mase dějin a jedine z pevně vydobyté perspektivy, kterou nelze tuto masu nikdy úplně překročit, může jí (násilně) vnutit určitý tvar. *Gewaltmensch* jako skutečný historik nepůsobí jako tyran, který svého protivníka ničí, musí se mnohem spíše stát tvůrcem, jenž nechává dějiny promlouvat, a proto již nevystupují v podobě nepřítele. Než ovšem dějiny promluví historikovými ústy, předchází dlouhá fáze kontemplace, která znamená usebranou přípravu k tvorbě. *Gewaltmensch* není politickým tyranem, nýbrž historickým tvůrcem.

Z Burckhardtovy strany tudíž ztrácí antropologická redukce založená na identifikaci *Gewaltmensch* s *Übermensch* své opodstatnění. Vede totiž k vysloveným paradoxům, resp. k naprostému nesmyslu. Je-li *Gewaltmensch* chápán jako všestranný člověk, jehož výchova je prvním úkolem historika a takřkajíc experimentem na sobě samém, pak nemůže odpovídat ani tomu nejvulgárnějšímu pojetí nadčlověka, neboť ten má teprve přijít, a to dokonce jako překonání člověka. Nehledě na to, že představa, podle níž by si Burckhardt ve svém nároku na historika jakožto *Gewaltmensch* zároveň nárokoval i nadčlověka, je dokonalé *contradictio in adjecto*. Jak se to ovšem potom má vzhledem k Nietzschevi? Koherence jeho myšlení zajisté neztrácí na pevnosti tím, že jsme podkopali jeden z falešných pilířů možné interpretace. Stejně tak s podloženou představou kongeniality nemizí afinita mezi ním a Burckhardtem. Je pouze třeba odhlédnout od ve zlomyslnosti zavedené antropologické redukce a pokusit se navázat přetrženou nit v místě, kde se oba myslitelé stýkají důvěrněji než doposud. A třebaže se podobné místo může zdát velmi vzdálené, je neustále přítomno v jakési interpretační lakuně, jež byla vytvořena důrazem na nyní již zpochybněnou antropologickou redukci. Opravdu totiž nemusíme hledat nová témata, která by dala zaznět ozvěně Burck-

hardtových analýz u Nietzscheho, stačí se jakoby pouze otočit a v jakési „přetočené projekci“ vymazat antropologickou redukcí tím, že se obě optiky překryjí. Prakticky řečeno to znamená, že již nebudeme primordálně ztotožňovat renesančního tyrana s nadčlověkem, nýbrž že obrátíme pozornost k tomu, jak sám Nietzsche hovoří o *Gewaltmensch* a zda v tom vykazuje významné shody či nepřekonatelné rozdíly vůči Burckhardtovi. Není mi známo, proč tento zcela jednoduchý a prostý krok nebyl ve mně dostupné literatuře dosud vykonán. Možná byla interpretační imaginace natolik přehlcena antropologickou redukcí, že na tento posun perspektivy nepřipadla. Rozhodně se díky němu mnohé vyjasní a přinejmenším budou vymezeny podmínky možnosti každé případné kongeniality mezi oběma autory.

U Nietzscheho narazíme na výraz *Gewaltmensch* stejně zřídka jako u Burckhardta. V knihách vydaných za Nietzschova vědomého života zazní pouze ve čtyřech aforismech³⁰ a v každém se s určitou zřejmostí ukazuje distinkce mezi *Gewaltmensch* a tyranem. Poprvé se s „dobrodružnými násilníky“ setkáváme v aforismu 189 *Ranních červánků*, tedy v době, kdy Nietzsche již opustil Basilej a s Burckhardtem víceméně přerušil osobní kontakt. Název aforismu *O velké politice* by mohl při povrchním čtení evokovat spojitost s násilnou a svévolnou uzurpací moci. Ta je sice opravdu stěžejním tématem aforismu, avšak rozhodujícím momentem výkladu se stává problém, *kdo* si pro sebe moc získává:

„Třebaže ve *velké politice* může silně působit prospěch a ješitnost jak jednotlivců, tak národů: nejmocnějším přívalem, který ji žene vpřed, je *potřeba pocitu moci*, která čas od času vyráží z nezastavitelných zdrojů nejen v duších knížat a mocných, nýbrž v nemalé míře právě v nižších vrstvách národa.“³¹

³⁰ Pro nedostatek výkladového prostoru opomíjíme báseň 17 z „rýmované přede hry“ k *Radostné vědě* nazvané „Žert, lest a pomsta“, která zní: „Heslo člověka moci. (Gewaltmesch – přidal J. Ch.) Nikdy nepros! Upušt od žebrání! / Ber vše, prosím tebe, na setkání.“ RV, s. 18; srv. KSA, 3, s. 356.

³¹ RČ, 189, s. 116; srv. KSA, 3, s. 161–162.

Ve velké politice jde nepochybně o růst pocitu moci, který později v Nietzscheově terminologii splyne s vůlí k moci jako její neomylný indikátor, avšak přebytek síly se vůbec nevztahuje na konkrétní individuum, jež by poté slulo *Gewaltmensch*. Lze tak mnohem spíše označit celé společenství, ba dokonce masu a *Gewaltmensch* pak představuje určité rozprostření pocitu moci, který ve skrytu krystalizuje v mezerách společenského uspořádání a ustavuje tak vzájemný vztah mezi lidmi, nikoli individuum jako takové. Velkým dobyvatelem Nietzsche míní takového vládce, který *uhádne* podobné naladění společenství a dokáže „podepřít své *neprávo* (zdůraznil J. Ch.) dobrým svědomím lidu“.³² Nalezne tak *de facto* i *de iure* možnost nové soudržnosti a nové pouto, jež mezi lidmi dřímá, čímž uvede potenciální vůlí k moci do běžného života. V zásadě jde o „vynález“ nového či jiného smyslu, v jehož záři se nyní koupe svět i člověk v lákavějších barvách než dosud. Dochází k přeměně samotného člověka, v jakémisi přepsání antropologie se od nynějška chápe docela jinak to, kým člověk je a čím má být. Právě tehdy, a Nietzsche zdůrazňuje, že

„stále znovu nadchází hodina, kdy masa *je ochotna* nasadit život, jmění, svědomí, ctnost za to, aby dosáhla onoho nejvyššího požitku a jakožto vítězný tyranicky svévolný národ ovládla jiné národy (nebo si myslela, že ovládla). Zde pramení rozhazovačné, sebeobětovné, doufající, důvěřivé, opovážlivé, fantastické pocity v takovém přebytku, že ctižádostivý či zchytrale prozíravý vládce může snadno rozpoutat válku...“³³

Jistěže ctižádostivost a zchytralá prozíravost nemusí být poctovány jako příliš lichotivé vlastnosti, představují však pouze okolnosti v situaci, jejíž bytostné určení pochází z jiného zdroje: z povznesení masy a člověka vůbec.

V tomto kruciólním bodě dochází v aforismu k předělu, který mění perspektivu. Jestliže se dosud hovořilo o podmínkách velké politiky, přičemž se ukázalo, že za *Gewaltmensch* nelze považovat

³² Tamtéž; srv. KSA, 3, s. 162.

³³ Tamtéž.

jakékoli konkrétní individuum, nýbrž spíše kolektivní naladění společenství, jehož úplným výrazem je stav povznesenosti, přechází se teď jakoby na druhou stranu a ono povznesení, které vždy vyžaduje pouze nejpatetičtější a nejpovznešenější řeči, je nyní nahlíženo z hlediska těch, *proti* nimž je povznesení masy a člověka vůbec namířeno. Z perspektivy těch, kteří pocítují růst moci, se přechází do perspektivy těch, na nichž je moc vybíjena. Přechod perspektiv je indikován změnou žánru: od analýzy podmínek velké politiky k morálnímu souzení. Z výše citovaného vyplývá, že Nietzsche pokládá vládcem iniciované rozpoutání války za *neprávo*, avšak za *neprávo*, jež svou legitimnost získává v „dobrém svědomí lidu“. Vládce vystupuje jako koncentrace sil, které promlouvají v kolektivním *Gewaltmensch*, a *neprávo* se posvěcuje patetickou řečí ctnosti:

„Velcí dobyvatelé vždycky promlouvali patetickou řečí ctnosti: vždy měli kolem sebe masy, které byly ve stavu povznesení a chtěly slyšet jen tu nejpovznešenější řeč.“³⁴

V morálním ohledu to znamená, že vládce přesvědčuje masu povznesenou rostoucím pocitem moci o tom, že je dobrá, a tak zdůvodňuje zahájení spravedlivé války. Jakožto nejvyšší reprezentant onoho kolektivního *Gewaltmensch* se na něj však v pohledu těch, proti nimž je válka vedena, soustředí veškerá pozornost a on sám je nyní považován za původce všeho zla a utrpení, které z války pochází. Je označen za tyranského *Gewaltmensch*, který svedl hloupé a nevinné masy do záhuby, neboť válka nepochybně přinese utrpení a smrt především masám, samotný *Gewaltmensch* z toho má v případě vítězství bezprostřední prospěch, v případě prohry přinejmenším jistý druh slávy. Sám tedy neriskuje téměř nic, pouze přemluvil ostatní, aby se podíleli na jeho sebeadoraci. Proto je nevyhnutelně *zlý*.

³⁴ Tamtéž.

„Podivná pomatenost morálních úsudků! Jakmile člověk dosáhne pocitu moci, cítí a nazývá se *dobrým*: a právě tehdy ho ostatní, vůči nimž musí svou moc *užít*, vnímají jako *zlého* a také ho tak nazývají!“³⁵

Téměř hmatatelně můžeme cítit, jak se již v tomto relativně raném spisu ozývají názvuky analýz panské a otrocké morálky z *Genealogie*. Této analogii se budeme zanedlouho věnovat. Nyní si však povšimněme toho, jak podivuhodně se popis válku vyvolávajícího vládce pohybuje mimo dobro a zlo.

Bylo řečeno, že „dobrý vládce“, který se má stát velkým vojevůdcem, musí uhodnout v mase vzrůstající pocit moci a zformovat tohoto dřímajícího kolektivního *Gewaltmensch* do zcela konkrétní životní formy, kterou nabídne svým „poddaným“ jako nový smysl života a člověka. V tom se připodobňuje zakladatelům náboženství, jak o nich Nietzsche hovoří o dva roky později v *Radostné vědě*:

„Originálním vynálezem zakladatelů náboženství je za prvé: že začnou prosazovat určitý způsob života a každodenních mravů, který působí jako disciplína voluntatis a zároveň zahání nudu; a za druhé: že potom *interpretují* právě tento život tak, aby byl ozářen nejvyšší hodnotou, takže se stává statkem, za něž se bojuje a za určitých okolností i pokládá život. Druhý vynález má ovšem ve skutečnosti zásadnější význam, neboť první, totiž způsob života, byl už obvykle zde, avšak vedle ostatních způsobů života a bez vědomí toho, jaká hodnota v něm tkví. Význam, originalita zakladatele náboženství se obvykle projevuje tím, že jej opravdu spatří, že jej *zvolí*, že poprvé uhodne, k čemu může být použit, jak interpretován.“³⁶

Nenechme se mýlit, i zakladatel náboženství vyvolává k životu ohromný potenciál vůle k moci, neboť právě tím, že vtiskne dosavadním formám mravnosti mravů novou formu a volní disciplínu, přetvoří to, co v nich skrytě doutnalo na živoucí oheň.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ RV, 353, s. 213; srv. KSA, 3, s. 589.

Tím samozřejmě učiní život, který se dlouhým působením určité morálky může jevit jako mechanický a rutinní, bohatší o nové lákadlo, čímž vyvolá ve svých příznivcích rostoucí pocit moci. V tomto smyslu by se dalo i o zakladatelích náboženství hovořit jako o *Gewaltmensch* a možná o mnoho oprávněněji, než je tomu v případě vládců. O těch ovšem jistě platí charakteristika, kterou Nietzsche citovaný aforismus uzavírá:

„K zakladateli náboženství patří psychologická schopnost neomylně rozeznat určitý průměrný druh duší, které ještě *nepoznaly* svou sounáležitost. On je navzájem spojuje; založení náboženství se tak vždy stává dlouhou slavností vzájemného poznávání. –“³⁷

Vládce rovněž rozzehuje podobnou „slavnost vzájemného poznávání“ a z již tak povznesené masy se pod jeho rukama stává ke všemu odhodlaný prostředek dobývání. Kolik vlastností a schopností je ale zapotřebí, aby k náležitému *uhádnutí, interpretaci, volbě a životní praxi* došlo! Vládce musí provést tisícero politických a strategických kroků, a pokud je úspěšně zvládne, získává tím v očích těch, jimž dal takto hodnotu jednoty, za niž jsou ochotni obětovat vše, co mají, včetně života, zdání jaksi nadlidské velikosti. V jejich očích se musí jevit nevyhnutelně dobrý. V očích těch, proti nimž se ovšem takto povzbuzená jednota obrací, se jak řečeno musí naopak jevit jako nevyhnutelně zlý. Jak se ovšem bude jevit v našich očích, když oba morální úsudky o téže osobě můžeme a v jistém smyslu musíme uznat jako právoplatné a zdůvodněné velmi pádnými argumenty? Zde Nietzsche později zavádí svou formuli „mimo dobro a zlo“, neboť vskutku nemůžeme rozhodnout, zda dotyčného vládce odsoudit jako zločince, či oslavovat jako dobrodince. Hodnocení vždy závisí na perspektivě, kterou při posuzování zaujmeme. Vládce ponoukající k válce zřejmě způsobil mnoho utrpení a bolesti na všech stranách, v jistém ohledu zavinil zpusťování mnoha životů a obrovské ztráty majetku; na druhou stranu odvedl napětí vzrůstající v určitém národě

³⁷ Tamtéž, s. 214; srv. KSA, 3, s. 590.

a nikde není dáno, že bez tohoto „osvobozujícího“ zásahu by ono napětí nepropuklo s mnohem ničivější silou. V tomto ohledu byl dobrodincem nejenom těch, které sjednotil, ale možná dokonce i napadených. Zaujetí perspektivy je zde opravdu rozhodující. A i když přistoupíme na perspektivu napadených a budeme útočícího vládce nazývat *Gewaltmensch*, je to totiž vskutku obranná perspektiva, která se pokouší vyložit kolektivního *Gewaltmensch* povznesené masy na jedince, jehož by ráda interpretovala jako ztělesněné zlo, nelze mu z historického hlediska upírat jistou sumu „dobrých“ věcí, které pod jeho vedením vznikly. Kupříkladu to, že vtiskl mase silnou působnost disciplíny, a tím ji učinil potenciálně mravnější. Pozice mimo dobro a zlo jednotlivých *Gewaltmensch* proto u Nietzscheho neodráží bezohlednou a sobeckou krutost, kterou tento jednotlivec využívá nejprve pro ovládnutí a tyranizování vlastního národa a posléze ji expeduje na národy okolní, znamená mnohem spíše nerozhodnutelnost historického významu oněch jedinců a úzkou propletenost perspektiv, z nichž lze soudy „dobrý“ či „zlý“ vůbec vyslovit. *Gewaltmensch* tedy v žádném případě nepředstavuje svévolného tyrana uzurpujícího moc, ale jemně soudícího jedince, který dokáže hledět *za* své spoluobčany a uhádnout nejzávažnější a nejmocnější touhy jejich těla a srdce. Proto jej lze možná označit za vyššího člověka, nikoli však za nadčlověka; celý výklad velké politiky totiž nemíří *nad* člověka, nýbrž se pohybuje ve velmi lidských parametrech. Běží zde o nové hodnoty *pro* člověka a o nově definované lidství, které z přebytku vlastní moci přitakává sobě samému, a proto odlišné antropologické formy neguje. Otázka, na niž se zde odpovídá, zní: jak být opravdovým či dobrým člověkem?, nikoli jak být nadčlověkem. Výraz *Gewaltmensch* nelze ztotožnit s myšlenkou *Übermensch*.

O tom, že se v Nietzschově později zavedené formuli „mimo dobro a zlo“ nemluví o bezohledných despotech, kteří násilně a tyranicky uvalují svou libovůli na vše, co se kolem nich nachází, jako by v jakémsi stupňování *Gewaltmensch* mělo náhle dojít k přeměně v *Übermensch*, vypovídá zcela jasně závěr aforismu *O velké politice*:

„V báji líčící věky lidského rodu vykreslil Hesiodos jediný věk, věk homérských hrdinů, dvakrát za sebou a z *jednoho* udělal *dva*: v pohledu těch, kdo se nalézali pod ocelovým, příšerným tlakem těchto dobrodružných násilníků³⁸ či o něm věděli od svých předků, se jevil jako *zlý*: avšak potomci rekovných rodů v něm ctili *dobrý* starý, blaze poloblážený čas. Tady si básník neuměl poradit jinak, než jak učinil – měl asi kolem sebe posluchače obého druhu!“³⁹

Diferenci mezi dobrem a zlem určuje, jak vidno, „pozice posluchače“: *Gewaltmensch* může být na jedné straně nahlížen jako příšerný tlak, který byl uvalen na jisté společenství, aby přetvořil jeho životní formu, nebo může být naopak vykládán jako tvůrce dlouhé disciplíny vůle, jež přináší blaženost. Nepochybně s odkazem na pojednávaný aforismus píše Nietzsche o sedm let později:

„Poukázal jsem jednou na Hesiodovy rozpaky, když vymýšlel pořadí kulturních údobí a pokusil se je vyjádřit pomocí zlata, stříbra a bronzu: s rozparem, který mu skýtal nádherný, ale právě tak děsivý a násilnický svět Homérův, se nedokázal vypořádat jinak, než že z jednoho věku udělal dva, které pak zařadil po sobě – nejprve věk hrdinů a polobohů z Tróje a Théb, tak jak onen svět utkvěl v paměti vznešených pokolení, jež v něm měla své vlastní předky; poté věk železný, jak se tentýž svět jevil potomkům zhanobených, oloupených, zmučených, odvlečených, prodaných: jako věk bronzu, jak řečeno, tvrdý, chladný, krutý, bez citu a svědomí, vše drtící a zalévající krví.“⁴⁰

Ačkoli zde výraz *Gewaltmensch* explicitně nezazní, narážka je více než zřejmá. A je o to významnější, že v celé pasáži se hovoří o slavné „plavé bestii“, jež byla a stále je vykládána jako model politického typu nadčlověka, ba dokonce jako nadčlověk samotný. Máme-li však stále na paměti, co bylo dosud řečeno o *Gewaltmensch*, vyjeví se zcela jasně, z jaké perspektivy se zde promlouvá: je to perspektiva těch Hesiodových posluchačů, kteří byli pod

³⁸ Zde je užito výrazu *Gewaltmensch*.

³⁹ RČ, 189, s. 116; srv. KSA, 3, s. 162.

⁴⁰ GM, I, 11, s. 29–30; srv. KSA, 5, s. 276.