

Návrat k původní jednotě jako dějinná perspektiva u H. von Kleista

JAN THÜMMEL, Katedra filozofie, Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci, Česká republika

THÜMMEL, J.: The Return to the Original Unity as a Historical Perspective in H. von Kleist
FILOZOFIA, 79, 2024, No 10, pp. 1111 – 1125

Around 1800, German philosophy and literature frequently discussed the topic of history. This study examines, from a philosophical perspective, the structure of history as presented by Heinrich von Kleist in his short story “On the Puppet Theatre” (1810). Since Kleist’s story is situated between literature and philosophy, it is essential to supplement his position with concepts from philosophy of his time. The interpretation will provide a model of falling away from the original unity grasped as indifference, the emergence of difference, and a backward movement towards the original unity grasped as identity. This process is the acquisition of self-consciousness, knowledge, and history. We interpret the return to the initial starting point as a circular movement, as a historical fulfilment of the difference, and as the gain of ultimate knowledge of the whole of reality. By making the subject and object of knowledge identical at the end, the difference between them ceases and the original unity is re-established.

Keywords: Heinrich von Kleist – identity – difference – German idealism – history

Společným zájmem německé filosofie a literatury kolem roku 1800 jsou mimo jiné dějiny. Předložená studie si klade za cíl z filosofického hlediska vypracovat dějinnou perspektivu, tak jak ji pojímá Heinrich von Kleist ve své povídce *O loutkovém divadle* (1810).¹ Jelikož se Kleistova povídka pohybuje na rozhraní literatury a filosofie, je třeba doplnit autorovu pozici o koncepty dobové filosofie. Tím,

¹ Některé zde představené problémy jsem předložil v předmluvě k překladu Kleistovy povídky (Thümmel 2023). V následujícím textu se pokusím tyto problémy rozpracovat.

že bude Kleistova povídka interpretována pomocí filosofie německého idealismu, vynikne jasněji její dějinná struktura. Výsledek interpretace představí model odpadnutí od původní jednoty, vznik diference a návrat k původní jednotě. Právě zařazením Kleistovy povídky do kontextu německého idealismu bude získán silný nástroj pro pochopení tohoto procesu. Tento proces uchopený jako odpadnutí a vznik diference je procesem nabytí sebevědomí, získání poznání a počátku dějin. Postupný návrat k původnímu východisku v kruhovém pohybu bude interpretován jako dějinné naplňování diference v poznání celé skutečnosti. Tím, že je nakonec subjekt poznání totožný se svým objektem, zaniká mezi nimi diference a obnovuje se původní jednota.

Cíl, jež tato studie sleduje, je filosofické uchopení Kleistova textu, ze kterého bude rekonstruována struktura dějin. Ono filosofické uchopení textu je kladeno do kontrastu k pouhé literární analýze díla. Nečiním si nárok určit jasné spojitosti mezi Kleistem a německým idealismem do té míry, že by se ukázalo, že Kleist dílo daných autorů četl, a tak se jejich díly zásadně inspiroval.² Postačím si s filosofickou rekonstrukcí struktury dějin, přičemž filosofie německého idealismu využiji jako *interpretamentu*. Kleistův přístup bude doplněn o argumentaci a zamlčené premisy. Samotný text obsahuje mnoho argumentačně nejasných míst, jež se pokusím vysvětlit filosofickými pojmy a postupy německého idealismu. Jako nejužitečnější interpretační nástroj mi poslouží Schellingovy myšlenky. Zaobírání se tématem dějin je jedním z mnoha úkolů, jejichž splnění si klade za cíl německá filosofická tradice kolem roku 1800. Její představitelé předkládají různé koncepce dějin, jejich trvání a konce (Kant 2016, 46nn; Schelling 2021, 313). Otázka po cíli dějin se vyskytuje v německých filosofických diskusích kolem roku 1800 zcela běžně (Horyna 2005, 23n). Při kladení této otázky není na škodu ptát se po srovnání filosofických pozic s literární či literárně-esejistickou tvorbou, zvláště pokud na sebe tyto navazují tak intenzivně jako v německé literatuře a filosofii dané doby. Předložená studie rozebírá takový literární text, který má silné filosofické přesahy. Někteří autoři jej dokonce řadí k čistě filosofickým spisům (Schmidt 2011, 312). Právě popsáním dějinné perspektivy mohou poukázat na blízkost německého idealismu a romantické literatury.

² Filosofické zdroje Kleistových myšlenek jsou dodnes diskutovány (Block 2003, 66; Moser 2000, 10; Wichmann 1988, 199).

1. Heinrich von Kleist: *O loutkovém divadle*

Kleist vydal svou povídku na pokračování ve čtyřech vydáních *Berliner Abendblätter* 12. – 15. prosince 1810. K tomuto literárnímu textu budu přistupovat z ryze filosofického hlediska a zaměřím se na jeho hlavní teze. Samotná povídka vybízí k mnoha interpretacím (Groß 1995, 136nn), a tedy různým přístupům. Text může být vyložen např. jako Kleistův odstup od myšlenek diference a jednoty pomocí konceptu romantické ironie (Fischer 1990). Stejně tak můžeme zvolený text číst z více filosofických perspektiv. Nabízí se srovnání s Reinholdem a jeho větou vědomí, s Fichteho systémem vědosloví či diference mezi tělem a myslí, kterou v novověké filosofii zavedl Descartes. V této studii se budu zabývat především myšlenkou dějin, jež zařadí zmíněné pojmy do struktury odpovídající vývoji odpadnutí od jednoty a návratu k ní. I když je cílem studie především analýza struktury dějin, připomeňme si nejdříve obsah samotné Kleistovy povídky.

1.1. Děj

Povídka zachycuje rozhovor autorského já s tanečníkem C. ve městě M. roku 1801. Autorské já ani C. nehrají v povídce zásadní roli. Jedná se o neurčité postavy, které posouvají příběh i předloženou myšlenku kupředu. Zdá se, že takovýto přístup byl Kleistovou intencí. Můžeme proto předpokládat, že autorovi nešlo v prvé řadě o děj, nýbrž o myšlenku (Wölfel 2011, 21). Téma rozhovoru je původní a posléze ztracený půvab, jinými slovy lehkost či grácie. Po expozici hovoří postavy o loutkách. Probírány jsou otázky po půvabu loutek, jež člověk nemůže napodobit, jakým mechanismem jsou loutky ovládány, diskutováno je spojení půvabu a mechanismu či to, jak je pasivní loutka spojena mechanismem s aktivním operátorem. Propojením mechanismu a operátora se dle C. vytváří spojení s duší. Loutka sama o sobě není oživena, avšak tím, že je ovládána, se z aktivního operátora přenáší do vztahu mezi aktivním činitelem a pasivní loutkou duše (Kleist 2023, 115f). Tomu rozumějme tak, že kdyby byla duše uzavřena jen v aktivním momentu (subjektivnu či mysli), nebyla by viditelná. Tím, že je přenesena do vztahu k pasivnímu momentu (objektu či tělu), je reálně poznatelná.

Na problematiku duše navazuje C. myšlenkou, že kdyby měl loutky vytvořené dle svého návodu, mohl by s nimi vytvářet původní a nezkažený pohyb plný půvabu. V rozhovoru jsou následně diskutovány vlastnosti takovýchto loutek (Kleist 2023, 116f). Kleist pomocí C. popisuje poznání lidské tělesnosti a to, že tělo je námi samotnými (subjektem, myslí) ovládáno jen jako objekt – tedy že člověk je v tomtéž vztahu své mysli ke svému tělu, jako je loutkář ke své loutce. Člověk, který poznáním diference mysli a těla ztratil původní půvab, nevyjadřuje ve svém pohybu původní lehkost, neboť poté, co pojedl ze

stromu poznání, je postaven do difference mysli a těla – je vyhnán z ráje původní jednoty a nemůže se zpět do tohoto stavu vrátit. Zmíněné je postaveno na předpokladu, že původní stav člověka je v jednotě těla a vědomí. Jediná možnost, jak může člověk dosáhnout zpět původního půvabu a původní jednoty, je „učinit cestu kolem světa a pokusit se do ráje dostat zadními vrátky, která možná budou otevřena“ (Kleist 2023, 118). Tento proces navrhuji uchopit jako proces poznání ve smyslu systémů německého idealismu, v nichž je jednota skutečnosti v její totalitě uzavřena a totožná se systémem poznání (Fichte 2007, 12; Schelling 1976, 117). Člověk se tak nevrátí k původní jednotě regresí k výchozímu bodu, nýbrž naopak musí oné jednoty dosáhnout „cestou kolem světa“, a to tak, že jednotu znovu vytvoří. Tomu odpovídá požadavek C., který chce, aby byly vyrobeny dokonalé loutky, jež ruší onu diferenci subjektu a objektu (loutkáře a loutky), a tím je znovu nabyt původní půvab, tj. harmonie subjektu a objektu. Toto zrušení difference neinterpretuji jako transcendentální akt či inteligibilní čin, nýbrž jako dějinný vývoj.

2. Struktura dějin

V této centrální části studie předložím a filosoficky uchopím dějinnou strukturu, tak jak je prezentována v Kleistově povídce *O loutkovém divadle*. Nejdříve popíšu výchozí stav dějin v původní jednotě, odpadnutí od původní jednoty a vznik difference. Poté se budu zabývat návratem do původní jednoty. Výše jsem již naznačil, jak text zavádí problematiku subjektu a objektu či jednoty a difference. Musíme mít neustále na paměti, že rozebíraný text je literárního charakteru. Kleist v něm sám neargumentuje a ani svým protagonistům neklade do úst plausibilní filosofické argumenty. Tyto argumenty je třeba domýšlet a ptát se po předpokladech, na nichž jsou autorem prezentované myšlenky vystaveny.

2.1. Výchozí stav a jeho ztráta

Než přistoupím k rekonstrukci struktury dějin, tak jak ji čtenáři předkládá Kleistův text, je třeba vypracovat pojmové předpoklady. Z Kleistovy povídky lze vyrozumět, že se člověk ve svém vývoji nejprve nachází v původním nevědomí, jednotě těla a mysli, a to tak, že vědomě neovládá své tělo. Tento stav můžeme nazvat *harmonii* (Kleist 2023, 117). Jak se však ukazuje, je problematické určit tuto harmonii jako *identitu* dvou rozlišitelných momentů. Pokud předpokládám v původním stavu jednotu jako *identitu*, musím odmítnout pozici reálné *difference*, neboť v ní se nachází dvojitost momentů. Pojem harmonie ale předpokládá diferenci, neboť je stavem vyváženosti dvou momentů – zde

těla a vědomí. Tento stav jednoty u člověka odpovídá zvířatům, která nevědomě a mechanicky reagují na pohyb (Kleist 2023, 119f). Jelikož není v Kleistově textu jednoznačně vysvětleno, jak by u člověka měla být zavedena diference mezi tělem a myšlením, interpretuji tento původní stav jako *indiferenci* (nerozlišitelnost) těla a mysli, která ještě není rozpracována do diference. Vyhýbám se tak pojmu *identita*, neboť z textu není zřetelné, že by se mělo jednat o *identitu* subjektivního a objektivního stavu v pravém slova smyslu, neboť je zmiňována pouze jejich nerozlišitelnost.

V původním stavu tak zatím nevzniká diference, díky níž by člověk mohl nabýt sebevědomí. Zde se pohybujeme na pozadí romantismu a německého idealismu, kde může sebevědomí vzniknout jen diferencí (Karásek 2021, 84). To naznačuje i C. tezí, že sebevědomí vzniká reflexí v bodě, v němž se protínají dvě linie. Ty na obou stranách před protnutím a po něm směřují do nekonečna. Na jedné straně směřuje linie k absolutní subjektivitě – dle analyzovaného textu k nekonečnému vědomí, k Bohu – a na straně druhé k absolutní objektivitě – k nevědomí, k loutce, ke zvířeti (Kleist 2023, 120). Kladením důrazu na subjektivní či objektivní stranu vzniká míra diference, slovy Schellingovy filosofie identity potence či kvantitativní diference. Na rozdíl od Schellinga však nachází Kleistův text původní stav Boha a zvířete v absolutních pozicích subjektivna a objektivna. Schelling určuje – tedy v rozporu s Kleistem – původní stav v absolutní identitě subjektu a objektu (Schelling 2009, 125). Pokud se společně s Kleistem budeme pohybovat po liniích na jednu, či druhou stranu, narazíme na původní půvab, který byl v reflexi ztracen (Kleist 2023, 120). Původní půvab se tak nalézá buď v absolutním subjektivnu (Bohu), či absolutním objektivnu (zvířeti). Člověk však není zvíře ani Bůh. Svůj původní stav nemůžeme mít obsažen ani v jedné, ani ve druhé pozici. Proto kladu výchozí stav člověka u Kleista do *indiference, harmonie a nerozlišitelnosti subjektivního a objektivního stavu*. Boha pak mohu popsat jako čistě intelektuální bytost bez jakékoliv objektivní strany a zvíře jako ryze objektivní stvoření, které nemá žádnou subjektivní stranu. Nyní se již tedy nemohu opírat o Schellingovu koncepci identity, neboť v ní nemůže být nic mimo formu subjekt-objektového stavu. Bůh není čistá subjektivita, nýbrž absolutní identita subjektu a objektu (Schelling 2022, 17). Stejně tak není zvíře/příroda absolutní objektivitou, nýbrž představuje stupeň objektivity, který v sobě vždy zahrnuje subjektivitu (Schelling 2009, 201n). Naopak přínosné by mohlo být srovnání se Schellingovou filosofií z roku 1800, v níž nacházíme zcela objektivní stranu ve formě přírody a zcela subjektivní stranu jako inteligenci (Schelling 2014, 13).

Stav indiference subjektivního a objektivního momentu je podložen příkladem, který předkládá v Kleistově textu autorské já. Člověk se jako dítě nachází ve stavu původní indiference, nemá sebevědomí a neovládá tak vědomě své tělo. Tomu rozumím následovně: nerozvinuté sebevědomí neznamená, že je zvíře (není čistou objektivitou), nýbrž je indiferencí subjektivního a objektivního momentu, ve kterém nejsou oba momenty ještě rozlišeny. Dítě se nachází v původní jednotě. V jistém okamžiku lidského života však přichází moment, kdy se odlišuje mysl od těla a vzniká sebevědomí (Groß 1995, 170). Slovy autorského já: „Jeden mladý muž, kterého znám, ztratil svou nevinnost před mýma očima jen kvůli pouhé poznámce. Jeho ráj nevinnosti nebyl nikdy, ani přes všechno důvtipné snažení, opět nalezen“ (Kleist 2023, 118f). Takovouto reflexi je možné uchopit jako moment prozření a dospělosti člověka: já, které ještě neprohlédlo, tím, že se nahlíží jako něco objektivního, může samo sebe (své tělo) uchopit jako objekt, čímž vzniká *diference* mysli a těla a možnost *vědomé reflexe*, totiž *sebevědomí*. V příběhu, který vypráví autorské já, se chlapec pozoruje v zrcadle a snaží se reprodukovat figuru sochy. Tím vytváří vztah sám k sobě jakožto subjektu, který se snaží reprodukovat svým tělem (objektem) figuru sochy. To se mu však nedaří, neboť čistá reprodukce byla možná jen před onou reflexí, když jednal ryze v původním půvabu a nevědomém pohybu. Prozřením se mu otevřelo poznání *diference těla a mysli* a byl vyhnán z ráje nevědomí do světa sebevědomí.

Tanečník tuto strukturu vzniku sebevědomí vykládá na biblickém příkladě. Tím, že člověk pojedl ze stromu poznání, poznává svou tělesnost. „Oběma se otevřely oči: poznali, že jsou nazí. Spletli tedy fíkové listy a přepásali se jimi“ (Kleist 2023, 118, Gn 3,7). Člověk se tak vymaňuje z původní nevědomosti a diferencí se stává sebevědomým. Původní nevědomá *jednota* je nahrazena *vědomím diference* subjektu a objektu těla, totiž *sebevědomím*. Z původní *indiference* subjektivního a objektivního vystupuje jak subjektivní, tak objektivní moment *diference*. Jaká je tato *diference*? Jedná se o diferencii, v níž vzniká sebevědomí odlišením *subjektu vědomí* od reálného *objektu světa*, nebo vzniká jen *diference* v subjektu a vztah *subjektu sama k sobě jako k objektu*? V prvním příkladě jsme viděli, že se jedná o vztah subjektu, který nahlíží své tělo jako objekt, totiž chlapce, jenž se snaží sám sebe uchopit jako objekt. Druhý případ rovněž tematizuje poznání vlastní tělesnosti. Obě struktury sebevědomí jsou *sebe reflexivní* – vědomí se v nich obrací k sobě samému jako ke svému objektu. Pro vznik sebevědomí tak stačí vztah k sobě samému, i když ne čistě v oblasti intelektu, neboť pro vznik sebevědomí je zapotřebí *reálné tělesnosti*. V obou pří-

padech si jsou lidé vědomí sebe sama jako tělesného objektu. To již předpokládá existenci reálné objektivitu, světa jako prostoru, kde se může tento proces vzniku sebevědomí odehrávat. Samotný proces ale nevysvětluje vznik reálného světa jako takového. Kleistův text tak neodvozuje svět ze subjektivity, nýbrž ho zcela neproblematicky předpokládá.

Lze polemizovat, že sebevědomí nemůže vzniknout v souladu s předchozím výkladem u zvířat ani u Boha, neboť zvíře ani Bůh v sobě neobsahují diferenci stejně jako její možnost. Původní jednota se tak v Bohu a u zvířat nemůže rozvinout do difference, a to jednoduše proto, že nemá možnost protikladného momentu, na jehož základě by vznikla difference. Zvíře nemůže získat vědomí, stejně tak jako Bůh tělesnost. Zvláště u Boha vzniká – pokud domýšlím Kleistův text – rozpor. Bůh sám sebe nemůže uchopit jako objekt, protože neobsahuje objektivní moment, a tudíž nemůže získat sebevědomí, jelikož sebevědomí je dosaženo – dle konceptu v Kleistově textu – jen diferencí subjektu vědomí a objektu tělesnosti. Z toho důvodu nemůže být Bohu připisováno sebevědomí, ale jen jednota vědomí. Otázka, kterou lze ze zmíněného odvodit, zní, jak je v těchto případech možný původní stav půvabu. Domyšlením Kleistovy pozice vznikají dokonce tři původní stavy. *První* původní stav je zvířecí. Nyní je možné znovu klást otázku, do jaké míry zde lze mluvit o harmonii. Zvíře žije v jednotě svého objektu se sebou samým. Není nijak vystaveno vědomí a ani se neocitá v možnosti dosáhnout sebevědomí, a to jednoduše proto, že mu chybí subjektivní, vědomá část, díky které by mohla proběhnout difference a reflexe. Popsat tento stav jako harmonii je problematické, neboť tento stav neobsahuje dva momenty, které by si byly navzájem harmonické. Naopak ve *druhém případě* je u člověka Kleistem popisován stav půvabu dítěte, v němž je jedinec ještě v harmonii, a to v harmonii svého těla a vědomí, které není rozvinuto do sebevědomí. *Za třetí* můžeme předpokládat paralelně ke zvířeti a jeho původnímu stavu božský stav původního půvabu. V tom je Bůh uzavřen sám do sebe ve svém vědomí. Nejedná se o harmonii dvou stavů v Bohu, nýbrž o *jednotu* sama se sebou. Pozice sebe-vztahu Boha, ve které bychom mohli zachytit jeho sebevědomí, překračuje možnosti Kleistem nabízeného konceptuálního aparátu.

Po vyjasnění pojmových předpokladů mohu popsat výchozí stav člověka a jeho odpadnutí. Původní stav člověka je plný půvabu, jednoduchosti, krásy a preciznosti. Jednoduchosti, jelikož odpovídá lehkosti pohybu, krásy, neboť není zkažen zprostředkováním, a preciznosti, protože jedná automaticky a přirozeně. Tento stav je však narušen vědomím. „Odpověděl jsem, že

dobře vím, jaký nepořádek v přirozeném půvabu člověka dokáže učinit vědomí“ (Kleist 2023, 118). Chyby jsou zapříčiněny ztrátou původní jednoty. „Takovéto chyby, dodal, jsou nevyhnutelné poté, co jsme pojedli ze stromu poznání“ (Kleist 2023, 118). V původním stavu se člověk nemůže mýlit, neboť v něm není nadán sebevědomím. Nabytí sebevědomí diferencí stojí na předpokladu, který je vlastní celému německému idealismu. Tak je tomu i v Reinholdově větě o vědomí, kde si je sebevědomí vědomo difference subjektu a objektu vědomí (Karásek 2021, 84). Tam, kde žádná diference není, nemůže být ani vědomé jednání. „Zasmál jsem se. – Duch se jistě nemůže mýlit tam, kde žádný není, přemýšlel jsem“ (Kleist 2023, 118). Kleist toto ilustruje na příkladu, který je tanečníkovi nejvlastnější, tj. na tanci. Snaží-li se tanečník o ovládnutí svého pohybu – vztahu vědomí, které chce tančit, a těla jakožto nástroje vyjádření tance –, dochází vinou ztráty bezprostřednosti (*harmonie*) k nedokonalostem, dle autora až ke komickým figurám (Kleist 2023, 118).

Člověk je kvůli vědomí difference mysli a těla – slovy Bible – vyhnán z ráje a je mu zakázáno se vrátit. „Ráj je však uzavřen a cherubín stojí za námi“ (Kleist 2023, 118). Nemůže se již vrátit do původní jednoty a indiference, nemůže znovu ztratit sebevědomí. Ráj je mu uzavřen a cherubín mu brání vrátit se zpět. Nabytí sebevědomí, vznik difference je (stejně jako nábožensky-dějinná událost či psychologický vývoj člověka) nezvratná událost. Z analyzovaného textu můžeme vyčíst, že zmíněný pohyb z jednoty do difference je vnímán jako úpadek, neboť jeho vinou člověk ztrácí původní půvab a je vystaven nedokonalostem. Z daného hlediska lze Kleistem nabízený model interpretovat jako popis vývoje lidstva.

Původní půvab je výchozí stav nevědomí, ve kterém je člověk v původní jednotě, indiferenci. Tuto jednotu ztrácí reflexí na vlastní tělesnost, diferencí subjektu a objektu, díky níž vzniká sebevědomí. Nabytím sebevědomí ztrácí původní půvab a je vydán nedokonalosti. Tento koncept je dle C. třeba pochopit, neboť bez toho se nemůžeme pohybovat dále v úvahách. „Kdo nezná tuto první periodu veškerého lidského vzdělání, s tím nemůžeme mluvit o následujících, a o to méně o té poslední“ (Kleist 2023, 118).

2.2. Návrat do původní jednoty

Člověk však nemusí zůstat ve vědomí difference. Tanečník nabízí možnost, jak lze diferencí obejít. „Musíme proto učinit cestu kolem světa a pokusit se do ráje dostat zadními vrátky, která budou možná otevřena“ (Kleist 2023, 118). Co se skrývá za touto formulací? Abychom si ji přiblížili, je potřeba zrekonstruovat obraz světa, tak jak ho podává tanečník: „Jen Bůh se v této oblasti může měřit s materií. Zde je onen bod, kde se dotýkají oba konce prstencového světa“

(Kleist 2023, 118). Tento bod se nachází tam, kde se vědomí (ve své absolutní potenci jako Bůh) dotýká materie, a leží na protilehlé straně od nejvyšší diference těla a vědomí, tedy od nejvíce rozvinutého sebevědomí. Toto nejvíce rozvinuté sebevědomí v diferenci je naopak umístěné na protilehlé straně prstence od ráje, původního stavu. Představme si tedy výchozí bod prstence jako ráj, původní jednotu. Pohybujeme-li se po prstenci na jednu stranu, dostáváme se do určitého bodu, který je nejvzdálenější od bodu výchozího. Pohybem od prvního bodu ke druhému se diference naplňuje až do krajnosti v onom nejvzdálenějším bodě plně rozvinutého sebevědomí.

Nyní však přichází další pohyb v původním směru. Zde již domýšlím Kleistovu povídku. Tímto pohybem se neustále blížíme zpět k ráji a původní jednotě. Avšak dle Kleistova textu se takto dostaneme do výchozího bodu jen zadními vrátky. Průběh dějin lidstva má kruhovou strukturu, začínající v indiferenci a pokračující přes vznikající diferenci až po diferenci zcela naplněnou, která odpovídá jednotě. Tomuto procesu rozumím tak, že není možný návrat k původní indiferenci, protože cílem dějin není ztráta vědomí, nýbrž vědomé nalezení identity. Nemožnost návratu k indiferenci lze přirovnat k nemožnosti dospělého člověka stát se znovu dítětem. Takovéto dějiny jsou možné jen u člověka. Bůh a zvíře, jelikož jsou v neustálé jednotě a nemožnosti vzniku diference, nemohou procházet změnou, která by se stávala dějinami.

Proces návratu se děje cestou vědomí rozvinutého v sebevědomí, jež prahne po původním půvabu. Toho však nemůže dosáhnout vytvořením *indiference*, neboť se již pohybuje v *diferenci*. Původní jednotu může, tak rozumím Kleistově myšlence, opětovně získat vytvořením jednoty, chápané jako *identita* subjektu a objektu. Tento pohyb není cestou tam a zase zpět, neboť zpáteční cesta nevede toutéž stezkou jako cesta k diferenci. Zvolená cesta zpět musí být jiná než původní pohyb odpadnutí. Nejedná se tedy o *rekurz k původní jednotě*, ve které by byl člověk sentimentem či reakční snahou hnán zpět. Člověk se pohybem kupředu po *kruhové linii* vývoje dostává znovu k výchozímu bodu.³

³ Zmíněnou pozici stavím proti Frederickově interpretaci Kleista a Heideggera (Frederick 2013, 375 – 379). Dle předložené interpretace vede cesta přes diferenci až po naplnění diference v jednotě právě dějinami, nikoliv intuitivním náhledem původní jednoty. Kleista tak nezařazují do tradice mystického nahlížení původního stavu – v extrémní pozici ztráty vědomí –, nýbrž do tradice naplnění sebevědomí poznáním. Konečná ztráta sebevědomí je logickým důsledkem překonání diference, neboť sebevědomí je dosaženo jen v diferenci. Možnému intuitivnímu náhledu rozumím v rámci Kleistovy povídky jako zpětnému náhledu do indiference. Tím se v rámci domýšlení povídky vypořádávám s možností cíle dějin jako rekurzivní ztráty vědomí, které by člověka vrátilo do původního nevědomého stavu.

Tento pohyb se podobá pohybu hnaným pudem k identitě, o němž mluví Fichte (Fichte 1971, 33). Takovýto kruhový pohyb také nelze interpretovat jako věčný návrat téhož – vzpomeneme-li na Nietzscheho (Nietzsche 1999, 200) –, neboť onen návrat k původnímu je poslední kapitolou dějin světa, a tudíž ho nelze opakovat (Kleist 2023, 120). Otázka, která se nyní nabízí, je: jak uchopit tento návrat k původní jednotě?

Autorské já přichází v samotném závěru se zarážející myšlenkou: „Takže, řekl jsem poněkud roztržitě, musíme znovu pojít ze stromu poznání, abychom upadli zpět do stavu nevinnosti?“ (Kleist 2023, 120). Má být, v souladu s tím, co bylo zatím vyloženo, zavedena ještě jedna diference, poznání něčeho nového, analogická k prvnímu požití ze stromu poznání? Domnívám se, že se nejedná o vznik nové diference, nýbrž o ilustraci dovršení sebevědomí v poznání. Zatímco bylo první požití ze stromu poznání důvodem ke vzniku diference, má ono druhé požití význam naplnění diference, respektive jejího rozpuštění v identitě subjektivna a objektivna. Nejedná se však o absolutní vědomí, tak jako to popisují jiní interpreti (Köpke 2006, 252). Proces, který Kleistův text prezentuje, není lineární, nýbrž kruhový. Výsledek tohoto procesu není něco nového, vyššího, neboť se jedná o *návrat do výchozího bodu*. Tak interpretuji i onu cestu kolem celého světa. Člověk je prvním poznáním, zavedením diference a sebevědomím, postaven do pozice, kdy může reflektovat nejen sám sebe jako objekt, ale je mu dáno takto reflektovat dokonce celý svět. Otevírá se mu tak možnost poznání. Ta je nutně vedena v subjekt-objektové formě: já jako subjekt poznávám svět jakožto objekt. Tato diference může být naplněna až v onom bodě, ve kterém bude *vše objektivní zároveň subjektivním*, kde bude vše objektivní zcela poznáno a převedeno na společný identický bod. Člověk zde sice ztrácí diferenci (z logiky Kleistova konceptu i sebevědomí), ale získává znovu původní půvab a harmonii. Harmonie subjektu a objektu je znovuvytvořená jednota. Touto jednotou je ráj, do kterého se musíme dostat tzv. zadními vrátky.

Druhé požití ze stromu poznání interpretuji jako metaforu pro poznání celé skutečnosti. Jen pokud je celá skutečnost zcela poznána subjektem, mohu zde znovu mluvit o původní jednotě, neboť stejně jako v původní indiferenci není ani v nabyté identitě rozdíl mezi subjektem a objektem. Skutečnost, že samotný Kleist považoval vzdělání za cíl lidstva, k němuž je třeba se stále přibližovat, můžeme nalézt v jeho dopisech (Kleist 2001, 633). Diference subjektivního a objektivního se ruší v celku poznání, neboť objektivno je zcela uchopeno subjektivnem, tj. člověkem. Člověk se již nenachází v diferenci mezi subjektivním a objektivním. Tím, že je vše poznáno, se tato diference stírá a je získán původní půvab. To se nám v textu tanečník snaží naznačit příkladem dokonalých loutek (Kleist 2023, 117). Když je

dosažen dokonalý vztah subjektu a objektu, přičemž subjekt zcela ovládá objekt (v kognitivní rovině ho zcela poznává) a objekt je zcela pod kontrolou subjektu, vzniká původní bezprostřednost, jednota a půvab. Tanec je tak zcela bez chyb a zcela přirozený. Analogicky k tomu se má poznání. Není-li diference mezi poznávajícím a poznávaným (neboť poznávané je v identitě s poznávajícím), je znovu dosaženo původního půvabu, tj. ráje.

3. Závěr

Kleistův text nám kvůli svému esejistickému charakteru nenabízí dopodrobna rozpracované koncepty – ty jsou v něm jen naznačeny. Pro vyjasnění výkladu jsem se pokusil v rámci nabízeného konceptu pozici domyslet. Dospěl jsem k názoru, že Kleistova povídka obsahuje pozici, ve které poznání celé skutečnosti povede ke znovunabytí původní jednoty. Je možné zde nabídnout porovnání Kleistova konceptu s romantickou teorií umění a kladení poetické jednoty (Schelling 2014, 253), nebo lze uvažovat o konstrukci poznání v idealistických systémech (Schelling 2019, 135), avšak tyto potenciální diskuse nemají v Kleistově textu pevný základ. Zdá se, že protagonistům povídky nejde o fikci buď poetickou, či teoretickou, nýbrž o skutečné naplnění lidského poslání. Pokusy interpretovat Kleistovu nerozvinutou pozici velmi precizně rozpracovanými systémy Fichteho či Schellinga by vedly k otázkám pramenícím právě z jejich koncepcí. Pro argumentační nedostatky Kleistova textu nemůže být detailněji popsána vize, kterou má náš autor před očima. Na základě předložené interpretace však můžu tvrdit, že poznání celé skutečnosti je obsaženo v původním určení vývoje lidstva. Kleist sám nebyl filosofem ani vědcem, proto se nesnažil vybudovat systém poznání jako vědy po vzoru již zmíněných idealistů.⁴ V této studii si postačím s obecným tvrzením, že se intence postav Kleistova textu shodují s programem německých idealistů, jenž zahrnuje vytvoření systému poznání, který by obsahoval vše a v němž by v konečném důsledku zanikala diference. Myšlenka poznání celé objektivní skutečnosti se v romantické literatuře objevuje například v díle Chamissa, kde se stejně jako v analyzovaném textu objevují motivy cesty kolem světa jakožto cesty poznání. Tato cesta se odráží v poznávání celé přírody (Chamisso 1981, 151 – 159, 169). Stejně tak lze hovořit o blízkosti k Schellingově myšlence teleologie dějin, která směřuje k návratu do původního stavu, a to nejen ve zde zmiňované filosofii identity, ale ve filosofii svobody (Schelling 2022, 69, 76, Schelling 2010, 62). Z hlediska romantické filosofie vidíme

⁴ I když se Kleist pokoušel o vědecké zkoumání, jednalo se spíše o sporadické, a nikoliv úspěšné plány (Blamberger 2013).

podobnost v pojmu reflexe a snahy uchopit jednotu (Janke 1997, 13f, Jaeschke, Arndt 2015, 112 – 119, 126). Tyto podobnosti by bylo ale třeba jasněji rozpracovat, přičemž by se také ukázaly rozdíly, které činí Kleistovu pozici specifickou.

Kleistův text vykazuje několik rovin. Může v něm být odkryt *antropologický* model, který popisuje vývoj člověka, stejně tak v něm lze najít *dějinný* model, jenž demonstruje vznik a směřování dějin. Pokud bychom chtěli, můžeme v textu klást důraz na *estetický* model, který se zabývá krásou v jednoduchosti. Všechny tři modely pracují se stejnou strukturou *prelaptického stavu jednoty*, samotného *lapsu* a pokusu znovu nalézt *jednotu prelaptického stavu*. Samotný náboženský model hraje v textu spíše ilustrační roli. Podíváme-li se na prostřední část struktury, vyhnání z ráje, zjistíme, že zcela neodpovídá Kleistově textu. Člověk není vyhnán z ráje Bohem, nýbrž člověk ráj ztrácí sám. V antropologickém modelu se odpadnutí děje kvůli vzniku sebevědomí, v dějinném modelu kvůli vzniku vědomého lidstva a v estetickém modelu je příčinou zkaženosti zavedení subjekt-objektové diference. Důvodem lapsu je diference, nikoliv Bůh.⁵ Tomuto můžeme rozumět jako potvrzení předložené interpretace. Pokud prezentovaný dějinný model odpovídá všem rovinám textu, není pochyb, že jej tak Kleist zamýšlel. To, že používá nikoliv zcela přiléhavou biblickou ilustraci, vysvětlují literární formou textu. Ilustrace není argumentem, nýbrž literární figurou, kterou diskutovaný autor v textu aplikuje. Neustále musíme mít na paměti, že jelikož se jedná o literární text, jenž disponuje filosofickými přesahy, pohybuje se neustále na pomezí příběhu a argumentace.

Jak je patrné z výše uvedeného, text rozlišuje původní stav *indiference*, stav *diference* a předpokládá stav *znovunabyté identity*. Tento vývoj je vývojem člověka a lidských dějin. Kleistův text dokonce tvrdí, že v naplnění tohoto vývoje se jedná o poslední kapitolu světa. Z předchozího výkladu rozumím tomuto naplnění vývoje jako poslední kapitole lidství. Neboť svět, chápeme-li jej jako zcela objektivní, nemá žádné kapitoly a neprobíhají v něm dějiny vzniku a zániku diference. Stejně tak bychom nemohli uchopit dějiny světa jako propojení všeho zcela subjektivního (Boha) a zcela objektivního (přírody), neboť vztah

⁵ Je-li Bůh popsán jako jednota svého vědění, pak nemá Bůh na vnější svět vliv. Bůh je jednotou subjektu a není schopen zasahovat do dějin. To odpovídá i skutečnosti, že sám nevyhnal lidi z ráje. V Bohu tak není možný akt jednání. Naopak člověk v diferenci je schopen jednat vědomě. Otázkou zůstává, jestli i zvířata v pravém slova smyslu jednájí, neboť i ona jsou – stejně jako Bůh – v jednotě, byť v jednotě jiného druhu. Chování zvířat v rámci domýšlení Kleistova textu chápou jako nevědomé jednání, neboť tato nejsou vybavena vědomím. Zvíře ani Bůh nejsou schopni vědomého jednání, neboť jsou v jednotě se sebou samým – přestože má Bůh vědomí a zvíře jedná, není ani jeden z nich schopen překročit svou jednotu, a tedy konat vědomě.

mezi Bohem a přírodou nelze v rámci Kleistova textu označit jako diferenci, a z toho důvodu z ní nemohou vyplývat žádné dějiny. To jediné, co může podléhat vývoji a dějinám, je člověk, který odpadl z původní jednoty (v náboženské rovině byl vyhnán z ráje), a vyvázal se tak z původní jednoduchosti sebevědomím. Takovéto určení dějin lidstva je v souladu s předloženou interpretací vždy spojeno dějinami sebevědomí člověka. Teleologie dějin se odehrává ve struktuře *indiference* (původní půvab) – *diference* (sebevědomí) – *identita* (znovunabytý půvab). Skutečnost, že se dějiny ubírají ke svému cíli, je dána tím, že stav difference a sebevědomí není dokonalý. Kleistův text hovoří o stavu půvabu jako o ráji. Není proto divu, že se člověk do něj chce navrátit. Bohužel v samotné povídce nelze nalézt zřetelnější důvod pro tento pohyb, než že dějiny a vývoj člověka mají prstencový tvar, po kterém se pohybují. Dle textu povídky dokonce musí člověk danou strukturu pochopit, aby mohl dovršit své určení v poslední kapitole lidstva. Tím lze odmítnout i možnou interpretaci Kleistova modelu jakožto pouhého modelu transcendentálních dějin vědomí. Tento přístup sice není v rámci německého idealismu neobvyklý (Vrabec, 2013), avšak protože Kleist klade důraz na reálné dějiny s výhledem na budoucnost a cíl lidstva a pro nabytí vědomí předpokládá již reálnou skutečnost, interpretuji tuto strukturu *reálně dějinně*. Avšak možnost interpretovat strukturu dějin jako transcendentální dějiny ducha se ukazuje jako jeden z možných přístupů či momentů prezentovaného konceptu. Tím by byla spojitost Kleista s německým idealismem ještě posílena. Pokud ale uchopíme Kleistův koncept čistě jako koncept transcendentálních dějin vědomí, ochudíme jej o reálně-dějinnou, estetickou a náboženskou část.

Kleistův text nalézá výchozí stanovisko dějin v původním půvabu, jež jsem interpretoval jako indiferenci subjektivna a objektivna. Tato indiference nevychází z absolutního pojmu identity, nýbrž naopak z parciálního pojmu indiference subjektivního a objektivního momentu v člověku. Vůči této indiferenci jsem vytyčil stav jednoty v Bohu a u zvířat. Odpadnutí z oné indiference probíhá zavedením difference, a tím vzniku sebevědomí. Tato difference je hnána blíže neurčenou touhou k návratu do jednoty. Kleistův text navrhuje kruhový návrat k jednotě naplněním difference a znovuzavedením jednoty. V souladu s předloženou interpretací se tento návrat děje obsažením celé objektivity v subjektivitě, čímž je opětovně zavedena jednota obou. Toto jsem popsal jako snahu o vytvoření všeobjímajícího systému poznání, naplnění difference a její završení v identitě. Zmíněný proces návratu k jednotě je procesem

dějin, který je hnán touhou po jednotě. Avšak završení daného procesu je postaveno na předcházejícím poznání tohoto modelu skutečnosti, neboť Kleistův text předpokládá, že onen proces je zřejmý jen těm, jež mají skutečné poznání.

Literatura

- BLAMBERGER, G. (2013): Science oder fiction? Des Projektmakers Kleist Passagen von der Wissenschaft zur Literatur. In: Sevin, D. – Zeller, Ch. (eds.): *Heinrich von Kleist: Style and Concept*. Berlin – Boston: De Gruyter, 17 – 34. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110270501.17>
- BLOCK, E. (2003): Heinrich Von Kleist: “On the Puppet Theater.” The Broken Jug, and Tensions in the Romantic Theatrical Paradigm. *European Romantic Review*, 14 (1), 65 – 79. DOI: <https://doi.org/10.1080/10509580303675>
- CHAMISSO, A. von (1981): *Podivuhodný příběh Petra Schlemihla*. Praha: Odeon.
- FICHTE, J. G. (1971): *Pojem vzdělance*. Praha: Svoboda.
- FICHTE, J. G. (2007): *Základ všeho vědosloví jako rukopis pro vlastní posluchače*. Praha: Oikoymenh.
- FISCHER, B. (1990): Irony Ironized: Heinrich von Kleist’s Narrative Stance and Friedrich Schlegel’s Theory of Irony. *European Romantic Review*, 1 (1), 59 – 74. DOI: <https://doi.org/10.1080/10509589008569933>
- FREDERICK, S. (2013): A Bursting Zero of Unknowing: Overcoming the Paradox of Infinite Knowledge in Heinrich von Kleist’s “Über das Marionettentheater” and Robert Walser’s “Jakob von Gunten.” *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory*, 88 (4), 375 – 390. DOI: <https://doi.org/10.1080/00168890.2013.842871>
- GROß, T. (1995): “...grade wie im Gespräch...” *Die Selbstreferentialität der Texte Heinrich von Kleists*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HORYNA, B. (2005): *Dějiny rané romantiky. Fichte, Schlegel, Novalis*. Praha: Vyšehrad.
- JANKE, W. (1997): Fichte, Novalis, Hölderlin: Die Nacht des gegenwärtigen Zeitalters. *Fichte-Studien*, 12, 1 – 24.
- JAESCHKE, W. – ARNDT, A. (2015): *Německá klasická filosofie II: Od Fichta po Hegela*. Oikoymenh.
- KANT, I. (2016): *Studie k dějinám a politice*. Praha: Oikoymenh.
- KARÁSEK, J. (2021): *Diference jako princip vědomí a její překonání. Analýzy a interpretace k problematice vědomí a sebevědomí v německé filosofii od Wolffa po Hegela*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- KLEIST, H. von (2001): *Sämtliche Werke und Briefe II*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- KLEIST, H. von (2023): O loutkovém divadle. *Reflexe*, 64, 115 – 120.
- KÖPKE, W. (2006): Mezi klasikou a romantikou. In: Bahr, E. (ed.): *Dějiny německé literatury II*. Praha: Karolinum, 211 – 263
- MOSER, C. (2000). Angewandte Kontingenzen. Fallgeschichten bei Kleist und Montaigne. *Kleist-Jahrbuch 2000*. Stuttgart – Weimar: Verlag J. B. Metzler, 3 – 32.
- NIETZSCHE, F. (1999): *Also sprach Zarathustra*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SCHELLING, F. W. J. (1976): *Historisch-kritische Ausgabe, Band I, 1*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- SCHELLING, F. W. J. (2009): *Historisch-kritische Ausgabe, Band I, 10*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.

- SCHELLING, F. W. J. (2010): *Filosofické zkoumání svobody*. Praha: Oikoymenh.
- SCHELLING, F. W. J. (2014): *Systém transcendentálního idealismu*. Praha: Oikoymenh.
- SCHELLING, F. W. J. (2019): *O konstrukci ve filosofii*. In: Karásek, J. – Kollert, L. (eds.): *Recenze, kritika, ironie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 127 – 150.
- SCHELLING, F. W. J. (2022): *Filosofie a náboženství*. Praha: Oikoymenh.
- SCHMIDT, J. (2011): *Heinrich von Kleist. Die Dramen und Erzählungen in ihrer Epoche*. Darmstadt: WBG.
- THÜMMEL, J. (2023): Kleistova povídka „O loutkovém divadle“. *Reflexe*, 64, 109 – 113. DOI: <https://doi.org/10.14712/25337637.2023.25>
- VRABEC, M. (2013): *Fichtovy pragmatické dějiny lidského ducha*. Praha: Togga.
- WICHMANN, T. (1988): *Heinrich von Kleist*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler.
- WÖLFEL, K. (2011): „Über das Marionettentheater“. In: Hinderer, W. (ed.): *Interpretationen. Kleists Erzählungen*. Stuttgart: Reclam, 17 – 42.

Tato studie vznikla za podpory MŠMT ČR udělené UP v Olomouci (IGA_FF_2022_029).

Jan Thümmel
Katedra filozofie
Filozofická fakulta
Univerzita Palackého v Olomouci
Křížkovského 12
779 00 Olomouc
Česká republika
e-mail: jjthummel@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2897-3755>