

5. FRIEDRICH NIETZSCHE

(15. 10. 1844 Röcken - 25. 8. 1900 Výmara)

I. Život

Friedrich Nietzsche se narodil v rodině protestantského (luteránského) faráře. V pěti letech mu zemřel otec, od té doby byl vychováván samými ženami. Gymnázium absolvoval na slavné Schulpfortě. V roce 1864, ač všestranně nadán (hudba, poezie), začal studovat klasickou filologii ("Toužil jsem totiž po protiváze k dosavadním měnlivým sklonům, po vědě, která by čerpala z chladné rozvahy, logické nepředpojatosti, rovnoměrné práci, nad jejímiž výsledky by se ti nemuselo rovnou svírat u srdce.") na univerzitě v Bonnu, o rok později přechází se svým učitelem Ritschlem na univerzitu v Lipsku. Jako student dosahoval mimořádných výsledků - už v roce 1870 byl jmenován řádným profesorem klasické filologie na univerzitě v Basileji. V Lipsku se náhodně seznámil se Schopenhauerovým hlavním dílem, což znamenalo zásadní převrat v jeho životě a orientaci - jeho první kniha vyvolala mezi filology pobouření, neboť překračovala rámeček filologie jako "přísné vědy" směrem k filosofickým otázkám. Seznámení s Richardem Wagnerem je počátkem rozporuplného celoživotního vztahu ("Jsme dvě lodě, z nichž každá má svůj cíl a svou cestu; můžeme se ovšem křížovat a oslavit pak společně svátek, ... Že jsme se museli odcizit, to je zákon, který je nad námi..."), tak typického pro jeho vztahy k jemu blízkým lidem. Od roku 1870 se začínají projevovat příznaky těžké nemoci (o její povaze se vedou spory, zřejmě šlo o progresivní paralýzu), což v roce 1879 vedlo k předčasnému

penzionování Nietzscheho. Penze mu do konce vědomého života umožnila nezávislost. V souvislosti se svými zdravotními obtížemi střídá místa pobytu (Itálie, Švýcarsko, Sicílie). V lednu 1889 se náhle zhroutil v Turíně, od tohoto okamžiku až do smrti žil v nevědomí. Starala se o něj nejprve jeho matka a po její smrti jeho sestra Elisabeth, která, ještě za jeho života, začala s falešnou a zavádějící interpretací jeho myšlenek (kompilát "Vůle k moci", příklon k ideologii nacionálního socialismu, resp. německého fašismu).

Nietzsche byl rozporuplnou osobností, pro kterou nebyla filosofie pouhou teorií, ale způsobem života; "velkým Bořitelem", jehož citlivé nitro a nekonečný boj s nemocí se skrývaly za maskami síly a přitakání "luciferskému vzdoru"; člověkem poznamenaným "nebezpečnou" a sebezničující poctivostí otázek, které kladl.

*

Nietzsche byl ovlivněn (zejména zpočátku) Schopenhauerovými myšlenkami, presokratovskou filosofií; nesoustavně a nesouhlasně i jinými (např. Sokratem, Platonem, Spinozou, Kantem).

II. Dílo

Zrození tragedie z ducha hudby (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik) (1872)

Nečasové úvahy (Unzeitgemäße Betrachtungen) (1873-76)

Lidské, příliš lidské (Menschliches, Allzumenschliches)
(1878)

Zora (Ranní červánky) (Morgenröte) (1881)

Radostná věda (Die fröhliche Wissenschaft) (1882)

Tak pravil Zarathustra (Also sprach Zarathustra) (1883-85)

Mimo dobro a zlo (Jenseits von Gut und Böse) (1886)

Genealogie morálky (Zur Genealogie der Moral) (1887)

Antikrist (Der Antichrist) (1888)

Ecce Homo (1888-89)

Soumrak bůžků (Soumrak model) (Götzen-Dämmerung) (1889)

Pozůstalost (Nachlaß) (1869-89) - kompilace z tohoto kritického vydání dříve známá pod titulem **Vůle k moci** (Der Wille zur Macht)

III. Přehled filosofické nauky

Tradičně bývá "celku" (nikoliv systému!) Nietzscheva myšlení rozuměno na základě chronologie jeho tzv. "tvůrčích období" ("romanticko-schopenhauerovské", "vědecko-positivistické" a období "vůle k moci"). Takovéto dělení odkazuje jen k vnějšímu kritériu, tj. chronologii. Zde budeme rozumět "celku" Nietzscheva myšlení jako **odkazujícím vztahu** mezi jednotlivými motivy (momenty) myšlení pozdního Nietzscheho. Těmito motivy jsou "nihilismus", "smrt Boha", "vůle k moci", "věčný návrat téhož", "kladení hodnost a perspektivismus" a

"nadčlověk". "Celek" tak má vždy interpretativní charakter daný tím, že jej stále uchopujeme prostřednictvím jednoho (či více) motivu, resp. perspektivy.

(Prvním zjevením interpretativní povahy Nietzscheho myšlení je forma, kterou se Nietzsche vyjadřuje. Tj. pomocí aforismů. Aforismus v sobě nese jisté zamlčené předpoklady i zamlčené závěry. Ač mu bývá někdy rozuměno jen jako derivátu Nietzscheho zdravotního stavu (a spojitost zde bezesporu je), intence, ke které forma výrazu míří, tkví hlouběji. Aforismus je modelem světa, který není beze zbytku uchopitelný ("nejsme soudci hodnot života, spíše stranou obžalovanou"), ve své fragmentárnosti je aforismus bezprostředním vymezením a zpředmětněním vždy stále spolupřítomného poukazu na okolí a jiné; fragmentárnost aforismu je stopou k zamlčené upřímnosti.¹⁾ Systém jako pokus uchopit celek jednou provždy podle Nietzscheho vždycky nakonec vyjadřuje osobnost systematickou, nehledě na to, že existuje řád otázek, které vyrůstají vně každého systému ("Proč máme systém?").)

S tím souvisí ještě jeden ohled, totiž mnohostranná víceznačnost Nietzscheho filosofování. Ne nadarmo hovoří jeden z velkých interpretátorů jeho díla o „filosofii zahalené maskami“ (množné číslo, ne maskou!) a o něm samotném jako o „člověku labyrintu par excellence“.²⁾ Nicméně ani forma, kterou se jeho filosofování děje, ani jeho víceznačnost neznamenaají, že by jeho filosofie byla prostá koherence.

III.1. NIHILISMUS

Počátky nihilismu klade Nietzsche identicky s tím, co je i jinými považováno za počátky evropské duchovní tradice v tom smyslu, že jí na dobu dvou a půl tisíce let dává základ rozvrhující problémy; a to tak silně, že celý pozdější pohyb filosofie bylo lze charakterizovat jen jako poznámky pod čarou k jednomu z mužů takového počátku (Whitehead). Nietzsche, na rozdíl od tohoto pozitivního smyslu, jej charakterizuje jako počátek úpadku, dekadence evropského filosofického myšlení.

Dějiny konstituce a sebedestrukce nihilismu Nietzsche sleduje v "Soumraku bůžků" ve slavné pasáži "Jak se "pravý svět" stal posléze bajkou (Dějiny jednoho omylu)".³⁾ Jejím účelem je ukázat, jak "nadsmyslnost, které Platon stanovil jako opravdové jsoucí je nejen přesazeno z vyššího místa na místo nižší, nýbrž jak klesá do neskutečnosti a nicotnosti."⁴⁾

První zárodky evropského nihilismu, resp. "starých desek hodnot" nachází Nietzsche u Sokrata, resp. Platona. Nejvyšší a celkový smysl světa se nalézá v ideách Dobra, Pravdy a Krásna. Predikáty těchto idejí jsou věčnost, neměnnost a stálost. Svět nejvyšších idejí stojí jako něco trvalého na rozdíl od světa smyslově vnímatelného, který je podroben změně. Nadsmyslový svět idejí (tedy i nejvyšších hodnot, protože dobrých a jako takových chtěných) se vymyká světu dění lidského života. Vymykajícího se světa transcendentních idejí lze přesto podle Sokrata dosáhnout jedinou cestou: "nejpronikavějším denním světlem, rozumností za každou cenu, životem prosvětleným, chladným, obezřelým, vědomým, bez

instinktů, v odporu vůči nim, ..., proti temným žádostivostem neustále stavět **denní světlo**-denní světlo rozumu."5)

Nejpodstatnější a základní lidskou aktivitou se stává **poznání**, cílem lidského konání a jednání je pak pravda a spravedlnost. Obojí lze uchopit jen jasným a nepochybným věděním, za správným poznáním musí následovat správné jednání.6) Ideálem člověka se stává **teoretický člověk**, kterého Sokrates charakterizuje rovnicí: "Rozum = ctnost = štěstí."7)

"Pravý svět, dosažitelný pro moudré, zbožné a ctnostné, - žije v nich, **je jimi**. (Nejstarší forma ideje, relativně chytrá, jednoduchá, přesvědčivá. Opis věty "Já, Platón, **jsem pravda**")."8)

U Platona, i přes ontologickou nesrovnatelnost obou světů, je smyslový svět v bezprostředním vztahu k nadsmyslovému jako k pozorovatelné ideji; pravý svět je ještě **dosažitelný** pro teoretického člověka. Základ k metafysice, které Nietzsche rozumí jako "učení o dvou světech" (dvousvětová koncepce světa), je zde teprve pokládán.

Nietzschův výklad Platona není interpretací Platona, ale platonismu. (Nietzsche občas nekladl příliš velký důraz na dějinně-filosofickou adekvátnost svých interpretací. To ovšem nijak nesnižuje jejich závažnost. Ve skutečnosti není vztah světa idejí a světa věcí u Platona s konečnou platností vyřešen, a tudíž je ještě živoucí a produktivní; nehledě na to, jak upozorňuje E.Fink, že rozvrh vztahu je spíše založen ve světě dění, smyslovém.9)

Platon (resp. platonismus) tradici evropského nihilismu **zakládá**, škodlivé a dekadentní podoby nihilismus nabývá teprve v rámci křesťanství - "platonismu pro lid".

Zde se celek světa rozpadá na dva odlišné a proti sobě stojící světy: **pravý svět** nejvyšších hodnot a idejí, transcendentno, (sféru božského); a **svět zdánlivý**, svět dění a zdání, určený jen jako odlika pravého. (K rozdělení na dva světy přistupuje jejich hodnocení, které podle Nietzscheho není výsledkem činnosti rozumu, ale určitým rozhodnutím životního instinktu.) Veškerenstvo, co do své hodnoty a své "jsoucnosti", se určuje odvozujícím vztahem k pravému, nadsmyslovému, **metafysickému** světu idejí.

Metafysickou tendenci evropského myšlení Nietzsche ztotožňuje s morálkou. Nerozumí jí v úzkém slova smyslu jako soustavě tradičních, závazných či ideálních norem. Chápe ji šířeji jako **morální výklad světa**. Takovéto rozumění světu umožňuje pevné založení všech hodnotových (rozumových) soudů, týkajících se konkrétních, jednotlivých situací. Konkrétní hodnoty odvozují svůj smysl od nejvyšších hodnot pravého světa, přičemž zprostředkovanost danou situací se opomíjí. Vzniká pyramida hodnot, která svými základy netkví v zemi (zdánlivý svět), nýbrž to, co ji podstatně určuje a zakládá, je její vrchol (pravý svět). Pyramida se ukazuje být obrácenou pyramidou, která má svůj základ ve svém vrcholu. Typickým příkladem morálního výkladu světa je tradiční rozumění tomu, co je to zlo. Je chápáno jako absence dobra, tudíž je jednosměrně definováno svým opakem. To, co skutečně jest, je dobro, zlo samo o sobě neexistuje.

V rámci takového pojetí jsou relativní a konkrétní hodnoty jednoznačně a jednosměrně podmíněny platností hodnot absolutních (nejvyšších idejí). Vede to k tomu, že svět lidského života se všemi svými iracionálními, temnými, pudovými, zdánlivými a proměnlivými stránkami je popřen ve prospěch světa opačných a ryzích hodnot. **Morální výklad světa je dělení světa na kategorie zbavené protikladů; vidění světa, které umožňuje jednoznačně určit, co je hodnotné a co není, co je a co není.** V tomto smyslu je pak metafysika pro Nietzscheho "učení o dvou světech", z nichž jen jeden v plném slova smyslu jest.

Další důležitou etapou dějin evropského myšlení je tak pro Nietzscheho **křesťanství**: "Pravý svět, nyní nedosažitelný, ale slíbený moudrému, zbožnému, ctnostnému (kajícímu se hříšníku). (Pokrok ideje: stává se jemnější, úskočnější, hůře uchopitelnou - **stává se ženou**, stává se křesťanskou...)"¹⁰⁾

Pravý svět - zásvětno - přestává být dosažitelným, stává se jen slibem. Podmínkou tohoto je "zamlžení", zfiktivnění pravého světa; pravý svět se stává tím více jsoucím, čím více se vzdaluje světu zdánlivému, stává se abstraktnějším a dokonalejším. Aby se transcendentní hodnoty staly neotřesitelným cílem, "má-li právě k nim svět směřovat a nalézat v nich svůj celkový smysl, pak musí být tyto hodnoty vskutku **ryzí, nezvratné**".¹¹⁾ Což znamená proces stále silnějšího vyprazdňování idejí transcendentního světa, jen tak lze zachovávat jejich ryzost a nezvratnost.

Křesťansko-platonsko-morální výklad světa vede k tomu, že nejvyšší hodnoty se stávají nedosažitelnými,

nevykazatelnými. Opěrný systém idejí, pojmů, logiky se začíná obracet proti člověku. Začíná proces **nihilace** pravého světa, to, co zbývá, je pak už jen **víra** v nejvyšší hodnoty - ta je ale jako bytostně mimorozumová popřením původního nároku nepochybného a jasného **vědění** vlastního teoretickému člověku. Pravý svět si na sebe bere novou podobu - podobu víry; přestože nedosažitelný a nevykazatelný, stále ještě zůstává osvědčený, spolehlivý a potřebný.

Další podobou "ducha tíže" po platonismu a křesťanství je podle Nietzscheho **kantiánství**.¹²⁾ Pravý svět už není lidskou zkušeností (žitá víra křesťanství), stal se tím, co ji jako podmínka umožňuje: "...dokonce mimo jakoukoliv zakusitelnost a dokazatelnost je (nadsmyslové) požadováno jako nutně trvající, aby byl zachráněn dostatečný důvod pro zákonitost rozumu. O přípustnosti nadsmyslna cestou poznání se sice kriticky pochybuje, ale jen proto, aby učinila místo víře v požadavky rozumu."¹³⁾

Idea, nyní už jen myšlená jako podmínka možnosti zkušenosti vůbec, a tedy neskutečnější, nihilističtější, se začíná stávat tím, co už nemůže poskytovat útěchu (slib), začíná se ukazovat jen jako závazek, imperativ. Po překonání křesťanství se ujímá vlády jedna z jeho náhražek - morálka. Idea tak zde současně dochází k jednomu ze svých původních určení - je nejvyšším dobrem.

Další podobou "dějin jednoho omylu" se stává **pozitivismus**.¹⁴⁾ Nedosažený, nedosažitelný, neznámý, nepoznatelný pravý svět ztrácí i poslední opodstatnění, které ještě měl - svoji potřebnost. Jako nepoznatelný se stává lhostejným a nudným. Zůstává však ještě zachována

obecná dvousvětová koncepce (morální výklad světa), která zde naposled odhaluje svoje kořeny: svět je viděn stále a jen z hlediska poznání, tzn. že nadsmyslový, pojmový a rozumový svět zůstává nadřazený. Místa obou světů zůstávají zachována, byť pravý svět už jenom jako místo prázdné - pravý svět přestal být působící silou.

"Pravý svět" - idea k ničemu již nepoužitelná, ani nezavazující - idea, která se stala neužitečnou, nadbytečnou a v **důsledku toho** ideou vyvrácenou: odpravme ji! (Jasný den; snídaně, návrat zdravého rozumu a bujarosti; Platónovo uzardění ze studu; ďábelský povyk všech svobodných duchů.)¹⁵⁾ Pravý svět se stává nepotřebným. (Což zdůrazňuje ve své interpretaci M. Heidegger: "Nejvyšší hodnoty se však nyní znehodnocují již tím, že nahlížíme, že ideální svět nelze nikdy uskutečnit v rámci reálného. Vzniká otázka: k čemu tyto nejvyšší hodnoty, jestliže tyto zároveň neposkytují záruky, jestliže nezabezpečují cesty a prostředky k realizaci cílů, jež jsou v nich obsažené."¹⁶⁾) Místo dvou světů zůstává jen jeden - svět zdánlivý. Na prázdné místo pravého světa nastoupila nicota. Člověk znovuobjevuje smyslovost; přesto zůstává v zajetí světa zdánlivého, protože ještě není s to tvořit nové hodnoty. Posledním krokem ke "znehodnocení všech hodnot" proto musí být rozbití celého rozvrhu morálního výkladu světa (dvousvětové koncepce světa).

"Pravý svět jsme odpravili: jaký svět zůstal? snad zdánlivý?...Ale ne! S **pravým světem jsme odpravili i svět zdánlivý!** (Poledne; okamžik nejkratších stínů, konec nejdéle trvajícího omylu; vrchol lidstva, INCIPIIT ZARATHUSTRA.)¹⁷⁾

Nejvyšší hodnoty, v jejichž prospěch byl původně a postupně svět lidského života ponížěn v pouhé nic (skrytý, nedokonalý nihilismus), se samy vykazují jako nicotné. Propuká **otevřený nihilismus** - dějiny lidství se lámou ve dvě: "Objevení křesťanské morálky je událostí, jež nemá sobě rovné, je skutečnou katastrofou. Kdo o ní poučí, je force majeure, je osudem, - láme dějiny lidstva ve dvě. Žije se před ním a žije se po něm..." 18)

Smrt Boha (viz dále) pak značí okamžik propuknutí **otevřeného** nihilismu.

*

Zde je nutno zmínit, že Nietzsche není první, kdo zavedl od filosofie termín "nihilismus" (byť je s ním nejsilněji spjat). Jako první jej použil F. H. Jacobi, když upozorňoval na jisté důsledky vyplývající ze založení novověkého subjektu (počínaje Descartem) v sebejistotě vědomí vzhledem k otázce boží existence. Už ve své rané kritice I. Kanta upozorňuje, že transcendentální idealismus subjektivity jako "nejsilnější idealismus, který byl kdy hlásán"¹⁹⁾, musí vyústit v závěr, že "celé naše poznání... (neobsahuje) nic, vůbec nic,... co by mělo opravdu objektivní význam."²⁰⁾ Podobně i ve svém "Sendschreiben an Fichte" upozorňuje na to, že novověký autonomní rozum končí v aporii čistého rozumu, který musí "všechno mimo sebe proměnit v nic"²¹⁾. Skutečností rozumu se stávají jen konstrukce ze sebe samého; i Bůh není nic jiného "než myšlenka něčeho konečného, vymyšleného a vůbec ne nejvyšší, jen v sobě samé existující bytost..., a proto ztrácí člověk sám sebe, pokud se vzpírá, aby se našel v Bohu jako ve svém Stvořiteli způsobem svému

rozumu nepochopitelným; pokud se chce zdůvodnit pouze sám v sobě. Všechno se mu pak rozpouští v jeho vlastním Nic."²²

Proti takovéto sebeabsolutizaci subjektu poukazuje Jacobi na to, že "Bůh jest a jest mimo mne: živá, o sobě existující bytost - nebo jsem Bohem Já. Třetí možnost není."²³ (Jak uvidíme dále u Nietzscheho, existuje třetí možnost - identita Já vyústí v identitu prázdnou a nicotnou). Zrušení vztahu k transcendentnu tak podle Jacobiho vede k absolutizaci subjektu a tím zrušení skutečnosti.

*

Nietzsche ale nihilismu rozumí jinak než Jacobi (Schopenhauer, ruský nihilismus - např. Dostojevskij), u kterého se nihilismus objevuje až se ztrátou transcendentního vztahu člověka k Bohu. Podle Nietzscheho jsou dosavadní pojetí nihilismu založena na záměně příčin a následků. Nihilismus není pouhým opuštěním dosavadních hodnot a ideálů, ani není lhostejností vůči nim, ale vzniká právě naopak proto, že je člověk bere s plnou vážností do té míry, že jsou **fundamentem** jeho života i světa. Nihilismus v jeho pojetí není příčinou úpadku (ztráty transcendentního vztahu), ale protikladně - vyjevuje jeho **nutnost** a logiku právě z transcendentního vztahu, resp. nejvyšších hodnot a ideálů: "Neboť proč je propuknutí nihilismu teď **nutné**? Protože jsou to samy naše dosavadní hodnoty, které v něm vyvozují svou poslední konsekvenci; protože nihilismus je do konce domyšlená logika našich velkých hodnot a ideálů,..."²⁴)

Na což pregnantně poukazuje ve své interpretaci i M. Heidegger: "Nihilismus je..., dlouhodobá událost, v níž se

od základu mění pravda o jsoucím v celku, a v níž je vedena ke konci, který si sama tato pravda určila."²⁵⁾

Nihilismu tak Nietzsche rozumí ve více významových rovinách. Jednak jako **principu dějin evropského myšlení (koncepte dvou světů)**, jednak jako **pohybu sebedestrukce tohoto principu (nihilace pravého světa)**, a konečně jako **počátku dějinného procesu "přehodnocení všech hodnot" (rozklad dvousvětové koncepte světa)** v užším slova smyslu, tj. **tíhnutí světa k novým hodnotám. Nihilismus znamená, že nejvyšší hodnoty (pravý svět), v jejichž prospěch byl původně svět lidského života (zdánlivý svět) ponížen v pouhé nic, se samy postupně vykazují jako nicující. "Nihilismus: chybí cíl; chybí odpověď na otázku "proč?"..."²⁶⁾**

To, co je důvodem, že jsme ještě v okamžiku pokračujícího začátku procesu přehodnocení; ona nejasná ne-diference, která způsobuje, že nejsme s to rozlišit úzkostlivé a radostné důsledky "největší události novější doby", je fakt, že na světě zůstávají ještě relikty a stíny nyní už mrtvého Boha. Teprve ještě po destrukci a překonání paliativů absentujícího Boha, se člověk "stává tím, čím je". Teprve tady se ukáže radikálnost Nietzscheova převratu v dějinách myšlení - radikálnost, o jejíž nesamozřejmosti vůči jejímu výsledku i vůči sobě samotnému svědčí jedno z Nietzscheových osobních vyznání: **"Ke genezi nihilisty** - Odvahu k tomu, co vlastně **víme**, máme až pozdě. Že jsem byl až dosud od základu nihilista, to jsem si přiznal až před nedávnem: energie, radikalismus, v němž jsem jako nihilista šel dopředu, mě klamal v této základní skutečnosti. Jdeme-li vstříc nějakému

cíli, zdá se být nemožné, že by základní tezí naší víry byla "bezcílnost o sobě." (27)

A právě tato radikální nesamozřejmost je důvodem toho, že nihilismus není historicky ohraničen svými počátky (Sokrates, resp. Platon) a okamžikem svého sebevykázání - "smrtí Boha" coby propuknutím otevřeného nihilismu. Nihilismus sahá i do budoucnosti, do "tragického věku".

Takováto široká intenze a extenze nihilismu je podle Nietzscheho dána tím, že "extrémní pozice nebývají vystřídány umírněnými, nýbrž opět extrémními, ale **opačnými**... **Jedna** interpretace zanikla; protože však platila za **jedinou**, zdá se, jako by v bytí žádný smysl neexistoval, jako by vše bylo **marné**." (28) Avšak "marnost" je ještě **posledním** stínem boha; teprve její rozbití a překročení, sebedestrukce morálního výkladu světa, umožní "tragický věk", coby proměnu ne-diference v diferenci **před** a **potom** (spolu s jejími **bezprostředními** následky): "Zde (v nihilismu starých soudících hodnot, tj. ještě uvnitř morálního výkladu světa; pozn. J.K.) se vynořuje **problém síly a slabosti**: 1) slabé to rozdrť; 2) silní ničí to, co se samo nerozpadlo; 3) nejsilnější překonávají soudící hodnoty. - **to vše dohromady tvoří tragický věk**." (29)

Jestliže dříve vše odvozovalo svoji hodnotu a smysl od nejvyšších a ryzích hodnot, resp. od absolutního a celkového smyslu, pak nyní už nemá hodnotu nic, "ztráta totálního smyslu se rovná totální ztrátě smyslu" (30). Korelátlem této zkušenosti nesmyslnosti světa pro lidský život je přesvědčení, "že veškeré dění je marné a nesmyslné; a nemělo by existovat žádné nesmyslné a marné bytí". Takovéto řešení

Nietzsche odmítá, protože zde je ještě při díle koncepce morálního výkladu světa. Nihilismus je zde ještě v poslední své dekadentní formě **pasivního nihilismu**³¹⁾ a jako takový "představuje patologický **mezistav** (patologické je ono nesmírné zevšeobecnění, závěr na naprosto žádný smysl)..."³²⁾

Pasivní, extrémní nihilismus typu "nic nemá smysl" není podle Nietzscheho jediným nutným důsledkem bezsmyslnosti a hodnotové absence ve světě. V procesu "znehodnocování nejvyšších hodnot" se totiž zároveň ukazuje, že hodnoty nejsou nic jiného než lidské hypostazované ideje (významy, které člověk přikládá). Extrémní nihilismus "klade hodnotu věcí právě do toho, že této hodnotě neodpovídá a neodpovídala **žádná** realita, nýbrž pouze symptom síly na straně těch, kdo **hodnotu kladli**, simplifikace pro **účely života**".³³⁾ Hodnoty jsou tím, co klade člověk, resp. jeho vůle k moci; "konečný rezultat: všechny hodnoty, jimiž jsme se doposud snažili dodat světu na ceně a jimiž jsme jej nakonec **hodnoty zbavili**... všechny tyto hodnoty jsou, psychologicky vzato, výsledky určitých perspektiv užitečnosti udržení a stupňování mocenských útvarů člověka: a jen nesprávně jsou **promítány** do podstaty věcí."³⁴⁾ Neexistují hodnoty o sobě, věčné, ryzí a absolutní, hodnoty jsou vždycky vázány na člověka a to, jaký jest.

Teprve tady, když lidská aktivita a konání se vykazaly jako bytostně **hodnototvorné**, může dojít ke zlomu v evropských dějinách myšlení. Teprve tady se **nedokonalý, pasivní, extrémní, neklasický nihilismus**, který byl jako takovýto

dekadentním, může změnit v **nihilismus radikální, aktivní, dokonalý**, v **nihilismus síly**.

Nietzsche se také nepřímou vyjádřil k historii, resp. historickému smyslu, který představoval v poslední třetině 19. století význačné téma (viz Dilthey).*) (Konkrétně se to děje ve slavné druhé Nečasové úvaze nazvané O užitku a škodlivosti historie pro život.) Nietzsche protestuje proti historické výchově moderního člověka, který je nucen od mládí všechno historizujícím způsobem rozebírat, jako takovýto i se svým historickým smyslem pak patří do dějin nihilismu. K dějinám se člověk může chovat třemi základními způsoby. **Antikvární historie** je zcela pohlcena minulostí, člověk zde přejímá svoje úkoly z tradice, důležitá je vzpomínka a uctívání. **Kritická historie** oproti tomu je záležitostí přítomnosti, která vystupuje jako měřítko pro minulé (historické). Je kritikou a rozbíjením historie. **Monumentální historie** je pak zaměřena na budoucnost, inspiruje přítomnost, zejména velikány, kteří v ní nalézají smysl pro svoje činy. **)

Avšak „*nehistorické i historické je stejnou měrou potřeba pro zdraví jednotlivce, národa i kultury.*“ ***) Všechny tři způsoby chápání historie ale trpí převahou historického smyslu.

Řešení Nietzsche vidí v zaujetí **nehistorického** a **nadhistorického pohledu**, pro které je typické umění zapomínat a pohled na historii jako něco, co je součástí věčnosti, co je produktem dějin, který se však v přítomnosti rozplývá a ve své konkrétní (tehdejší) podobě už nepůsobí.

III.2. SMRT BOHA

Křesťanství Nietzsche charakterizuje jako nejvyšší zbloudění lidského myšlení. To, zdá se, musí implikovat Nietzscheho negativní hodnocení křesťanství a náboženství vůbec. Přesto Nietzsche nachází i rysy tohoto "ducha tíže" ospravedlňující. Ani zde Nietzsche nechce, a ani nemůže být jednoznačný. Jeho kritika tudíž nemůže být považována za jednostrannou a zjednodušující. Za typický příklad Nietzscheho rozlišování různých úrovní a momentů týkajících se problému křesťanství (a tím i jejich různého hodnocení) může posloužit ostrá distinkce mezi jeho interpretací původního (učení) Ježíše Krista a podobou, kterou mu posléze vtisknul sv. Pavel, a kterou už Nietzsche chápe jako institucionalizaci, čili zároveň už určitou proměnu, křesťanství.

Původní Ježíš Kristus nepřichází podle Nietzscheho s nějakou novou podobou **víry**, ale s novou životní **praxí**, s jeho objevením dochází k proměně života: „křesťan jedná, odlišuje se **jiným** jednáním“.³⁵ Křesťan přisvědčuje světu v té podobě, v jaké jej nachází, což znamená, že na jedné straně jej nechce měnit, protože ví, že svět ho přesahuje; na straně druhé má svět, právě protože ho přesahuje, charakter božského, z čehož vyplývá, že ve vztahu k božskému není zapotřebí víry, ale postačí žít: „Hluboký pud pro to, jak se musí **žít**, aby se člověk cítil „v nebi“, aby se cítil „věčným“...“³⁶ Podle Nietzscheho tedy původní křesťanství znovu sjednocuje platonismem ustavenou dualitu světa. Svět ve

kterém člověk žije (zdánlivý svět) je zároveň světem pravým, zkušenost božského je zakoušena v aktualitě: „„Království nebeské“ je stavem srdce – ne něčím, co přijde „nad zemí“ nebo „po smrti“... „Říše boží“ není ničím, co se očekává; nemá včerejšku a pozítřku, nepřijde za „tisíc let“ – je to zkušenost srdcem; je tu všude, není tu nikde...“³⁷⁾ (To, mj., znamená, že zlo přísluší ke světu jako jeho neoddelitelná součást a produktivní moment.)

Do opozice vůči tomuto nároku původního křesťanství staví Nietzsche křesťanství v podobě instituce, tj. jako **církev**. Dochází ke znovuobnovení duality světa ve prospěch světa pravého: „Pavel přeložil prostě těžiště onoho celého bytí **za** toto bytí.“³⁸⁾ A tato podoba křesťanství se stává předmětem Nietzscheovy kritiky.

Bylo by lze nalézt ještě i jiné podoby Nietzscheova oceňování křesťanství, zejména jako dějinného fenoménu, který umožňuje přežití evropského lidstva v krajně nepříznivých obdobích, protože tvoří jedinou možnou záruku určitého základního smyslu a řádu. Umocnění a podpoření životních podmínek bezmocného člověka v nejisté, náhodné a nesmyslné Evropě bylo umožněno jistými „výhodami“, které „skýtala křesťanská morální hypotéza“. Propůjčovala člověku absolutní hodnotu v protikladu k jeho smrtelnosti, ponechávala charakter dokonalosti světu plnému zla a utrpení, a konečně dávala adekvátní poznání, protože umožňovala vědění o absolutních hodnotách; „byla **prostředkem záchovy**; in summa: morálka byla důležitým **protilekem** na praktický i teoretický **nihilismus**.“³⁹⁾ Křesťanství sice vzniká na základě antického světa a rozvíjí se v jeho kontextech, ale zároveň už podle Nietzscheho

představuje jeho upadlou a dekadentní formu. Principem, který tak od tohoto okamžiku řídí dějiny evropského myšlení a kultury, se stává **dualismus** pravého a zdánlivého světa, resp. „světa“ a „zásvětí“, „pozemského světa“ a „světa božského“, apod.; který už není beze zbytku nahlédnutelný lidským rozumem. Přitom, jak už bylo ukázáno, pro vztah obou těchto oblastí je charakteristický jejich ostrý **protiklad**, v rámci kterého vystupuje pravý svět jako sféra nejhodnotnější, nejvýznamnější a v ontologickém smyslu nejsilněji jsoucí, zatímco sféra světa zdánlivého je jejím opakem, chápaným co do svých (morálních) důsledků jako něco „zlého“, jež je nutno popřít a překonat.

Kořen Nietzscheovy kritiky náboženství (křesťanství) tkví v tom, že náboženství chápáné jako pravý svět zásadním způsobem **oslabuje život**. Podrývá totiž všechny skutečné hodnoty a produktivní síly života a na jejich místo dosazuje jedinou pravdu, která platí pro všechny, všude a vždy: „„Co znamená „mravní světový řád“? Že existuje, jednou pro vždy, vůle boží, co má člověk činiti, čeho má zanechat; že se hodnota národa, jednotlivce měří podle toho, jak mnoho nebo jak málo se poslouchá vůle boží; že se v osudech národa, jednotlivce projevuje vůle boží jako **vládnoucí**, to jest jako trestající a odměňující, dle stupně poslušnosti.“⁴⁰⁾

Takovýmto **křesťansko-morálním** viděním světa rozumí Nietzsche jednoznačné vidění světa, v rámci kterého se věří v obecnou rozhodnutelnost světa, v jeden pro vždy daný absolutní smysl. Světu je rozuměno jako zbavenému protikladných hodnot - typickým příkladem může být právě křesťanská theodicea (ospravedlnění zla, jehož faktická existence odporuje

predikátům boha, kterými jsou všemohoucnost a láskyplnost). Zlo je pak definováno jako (pouhý) nedostatek, absence dobra, což znamená, že to, co skutečně jest, je pouze dobro, zatímco zlo jest jen v negativním slova smyslu (tedy nejest) jako chybění toho, co jest. Takovéto rozumění světu umožňuje pevné založení všech hodnotových soudů, týkajících se konkrétních, jednotlivých situací. Konkrétní hodnoty odvozují svůj smysl od nejvyšších pevně fixovaných hodnot: „Fatální důsledky víry v **realitu nejvyšších morálních kvalit jako boha**: tím byly všechny skutečné hodnoty popřeny...“⁴¹⁾

Křesťansko-morální vidění má fatální důsledky pro porozumění (a žití) lidskému životu, kdy veškerý jeho smysl je založen zásvětnem, což znamená popření váhy a hodnoty pozemské lidské existence: „Pojem „bůh“ vynalezen jako protipojem k životu, - vše škodlivé, otrávené, pomlouvačné, veškeré smrtelné nepřátelství vůči životu je v něm uvedeno v děsivou jednotu! Pojem „onoho“, „pravého“ světa vynalezen jako prostředek znehodnocení **jediného** světa, který existuje - aby nezůstal jediný cíl, jediný úkol, jediný smysl naší pozemské skutečnosti!“⁴²⁾

Od tohoto pojetí světa jsou odvozeny určité představy a fenomény, které degradují lidskou existenci. Představa **nesmrtelnosti** zakrývá fakt dvojznačnosti času pro člověka. Čas sice na jedné straně ničí - člověk je bytost konečná, ale na druhé straně je produktivní silou, protože cokoliv člověk učiní, rozhoduje o všem, či-li je podstatné (věčný návrat stejného, viz dále). Zároveň je člověk zbaven odpovědnosti za své činy a své svobody, protože se orientuje na základě představ o **vině a trestu**.

Křesťanství patří do dějin nihilismu a stejně jako jeho ostatní etapy je podřízeno sebedestrukci v rámci které dochází k nihilaci pravého světa. Konkrétně se ale jako nejdůležitější ukazují tendence k sebedestrukci a sebepřekročení vzniklé na půdě křesťanství samotného. Křesťanství prostřednictvím své sebereflexe (v theologii) vyvolává až dogmatickou potřebu pravdivosti: „Zánik křesťanství - způsobený jeho morálkou (jež je neoddělitelná), která se obrací proti křesťanskému Bohu (smysl pro pravdivost, křesťanstvím tak rozvinutý), si hnusí falešnost a prolhanost celého křesťanského výkladu světa a dějin. Věta „Bůh je pravda“ se zvrátila ve fanatickou víru „všechno je nepravdivé“.“⁴³⁾ Dopusud skrytý nihilismus se vyjevuje jako otevřený nihilismus.

Propuknutí otevřeného nihilismu se děje jako **smrt boha**.

*

Termín "smrt Boha" není objevem Nietzscheho. Vyskytuje se už v tradiční theologii jako označení pro smrt Ježíše Krista na Kalvárii.

Co se týká filosofického vypracování, je tento motiv předjímán u B.Pascala v podobě "skrytého Boha" ("Vere tu es Deus absconditus." - "Vpravdě jsi ty skrytý Bůh".) Jako skrytý je bůh současně přítomný i nepřítomný. Takto vstupuje do lidského vztahu k Bohu paradox - Bůh je pro člověka jen možností, která se nikdy neuskutečňuje. Přitom takovýto transcendentní vztah, nikdy nenaplnitelný, je pro člověka konstitutivní. To, k čemu míří Pascalova intence, je smrt Boha pro člověka, ale v této smrti a jen v ní je Bůh přítomný v podobě svého prostředníka Ježíše Krista.

Nekončící smrt Boha (ukřižování) je podoba boží přítomnosti na světě, pokud je viditelná ve světě. Boží přítomnost je zachytitelná jen jako smrt Boha, resp. umírání Boha. "Stín Boha" je tak u Pascala jedinou možností, kterak Boha "zachytit" a prožít, smrt Boha coby stín sebe sama je Bůh sám.

Důvod takovéhoho pojmání člověka u Pascala spočívá v tom, že člověk (a svět, ve kterém žije) je příliš slabý na to, aby mohl žít sám. Nietzsche klade problém jinak - stav slabosti člověka není příčinou, ale naopak důsledkem křesťanství, resp. morálního výkladu světa. Podobně i vůči Jacobimu - síly skryté v transcendentním vztahu musí vésti k rozpadu jeho samotného a tím (teprve) k (možné) absolutizaci subjektu, "neboť je zde při díle nutnost sama".

*

Motiv smrti boha se u Nietzscheho poprvé objevuje ve slavném aforismu „Pomatenec“ v „Radostné vědě“: „ Kam se poděl Bůh? Vzkřikl, já vám to povím! *My jsme ho zabili*, - vy i já! My všichni jsme jeho vrahy! ... Bůh je mrtev! Bůh zůstane mrtev! A my jsme ho zabili!... Není na nás velikost tohoto činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni? Ještě nikdy nebylo většího činu, - a kdokoli se zrodí po nás, patří kvůli tomuto činu do vyšších dějin, než byly celé dějiny dosavadní!“⁴⁴⁾ Ten, kdo ostatním zvěstuje **smrt Boha**, je současně **pomatenec** i **božím vrahem** (příčemž se oba tyto významy vzájemně kříží).

Že je božím vrahem znamená, že teprve u něj se ukazuje, že bůh byl od začátku až do konce své „existence“ lidskou hodnotou, byť v průběhu dějin nihilismu skrytou. Obecně

řečeno, Nietzsche rozpouští určitou podobu dosavadní pravdy (Bůh) do hodnoty, která sama zase představuje určitou podobu, výraz vůle k moci, jejíž personifikací a tvůrcem je nadčlověk (viz dále).

Přítom je zvláštní, že ti, kterým je tato převratná myšlenka určena, už v boží existenci nevěří nebo jim je existence boha lhostejná. To znamená, že žitý „živý“ bůh křesťanské tradice je už dávno mrtev, zároveň to implikuje otázku po tom, smrt kterého (jakého) boha má pomatenec na mysli? Podle Nietzscheho jde o smrt boha morálky, kterého chápe šířeji než tradičního boha křesťanského: „...jména Bůh a křesťanský Bůh jsou v Nietzscheově myšlení používána k označení nadsmyslového světa vůbec. Bůh je název pro oblast idejí a ideálů.“⁴⁵⁾ Bůh je identický s „pravým světem“.

Propuknutí nihilismu není řešením ani výsledkem světa po smrti boha, ale spíše začátkem. Ti, kterým pomatenec zvěstuje smrt boha, tj. ti, kterým je už bůh lhostejný, zároveň nejsou s to, domyslit **všechny důsledky**⁴⁶⁾ této světodějně události: „Kam se pohybujeme my? Pryč od všech sluncí? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdný prostor? Neochladilo se? Nepřichází neustále noc, stále více noci? Nemusíme zapalovat svítilny již dopoledne?“⁴⁷⁾ Důvod spočívá v tom, že si ti, jímž je smrt boha zvěstována, na místo smyslu opuštěné Bohem kladou ještě jeho stíny: „**Nové boje.** - Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, - strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak

je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. - A my - my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!"⁴⁸⁾ Jedná se o paliativy, jež mají boha zastoupit.

Vertikální transcendence je tak nahrazena horizontální transcendencí („stíny mrtvého Boha“). Jejich základními podobami jsou zachování „náboženství“ bez boha (pozitivismus) nebo ideologie, světové názory, popř. „pokrokové“ ideje, které mají v té či oné formě zaručit dosažení štěstí, popř. vysvětlit celek světa jako místo budoucí přítomnosti štěstí: darwinismus, věda, romantika, socialismus, anarchismus, nacionalismus apod. Proti nositelům takové degenerované a dekadentní podoby smyslu („poslední člověk“) klade Nietzsche svoji vizi „nadčlověka“ (viz dále).

Zároveň se obrací k tradici předkřesťanského polytheismu: „K zániku náboženství vede víra v morálku: křesťansko-morální bůh je neudržitelný: tudíž „atheismus“ - jako by nemohli existovat jiní bohové.“⁴⁹⁾ Antičtí bohové, které má Nietzsche na mysli, byli radikálně jiného charakteru než bůh křesťanského monotheismu, chápaný jako suma celkového bytí a dobra: „Dvě tisíciletí téměř a ani jediný nový bůh! Nýbrž stále ještě a jako právoplatně trvajících, jako **ultimatum a maximum** bohotvůrčí síly, **creator spiritus v** člověku, tento politování hodný bůh křesťanského monotono-theismu!“⁵⁰⁾

Polytheismus oproti tomuto sebou nese mnohost bohů, kteří vstupují do vzájemných různorodých vztahů (podřízení, spolupráce ale i boje), světu tedy nevládne jedna jediná jednotná moc, ale suma jednotlivých vztahů **božských mocí**.

„Božské“ se pak projevuje jako významné, které zároveň není zá-světne, nadpřirozenem či transcendencí, ale je součástí prožívaného světa. Jinak řečeno, na místo jediného křesťanského Boha nastupuje **svět**, neboť božské v rámci polytheismu je vlastně zvýznamněním a vyjevováním nejvýraznějších a nejdůležitějších sil (mocností) skrytých v nitru světa. Vše ve světě i lidském životě má význam a smysl. To mj. umožňuje chápat existenci zla jako něco, co ke světu neoddělitelně patří. Svět lidského života tak má mnohoznačnou podobu, antický člověk, právě protože uznává takovouto nejednoznačnost smyslu, neočekává od božského spásu a také před ním nepocituje vinu.

Nietzsche se zdůrazňováním pozitivních stránek polytheismu, spolu s vizí „nadčlověka“, snaží nalézt základ pro takové pozitivní překonání nihilismu, které by umožňovalo smysluplnou přítomnost založenou v sobě samotné; zároveň je mu polytheismus možností překonání „pouhého“ moderního ateismu, který je podle Nietzscheho založen jen popíráním a negací různých podob theismu, a v tomto smyslu na něj vždycky odkázán. (Čímž mimo jiné míří také na osvíceneckou kritiku náboženství.)

Význam Nietzscheho kritiky náboženství tak nespočívá v první řadě v tom, že vyhláší **fakticitu** smrti boha a určitým způsobem ji odůvodňuje - viděli jsme, že smrt boha je zvěstována těm, kteří už nevěří -, ale v tom, že se snaží promýšlet důsledky smrti boha a najít určitá řešení umožňující smysluplnost lidské existence ve odbožštěném a zprozařčeném světě. (V tomto smyslu je předchůdcem

určitých filosofických směřování 20. století (zejména filosofie existence).)

III.3. VŮLE K MOCI A VĚČNÝ NÁVRAT TÉHOŽ

Viděli jsme, že zakoušení otevřeného nihilismu jako nihilismu typu "nic nemá smysl" setrvává v tradičním rozvrhu platonsko-křesťansko-morálního výkladu světa. Nietzsche tuto pozici charakterizuje jako "vůli k nicotě", "vůli ke konci", protože "člověk raději chce ještě chtít nic, nežli **nechtít** ..."⁵¹). V této větě se sbíhá Nietzscheovo pojetí podstaty člověka a světa se zásadní kritikou pojetí Schopenhauerova. Pro oba dva představuje vůle základní charakter života, ale konkrétní rozumění tomuto motivu se liší.

Nietzsche sice ze Schopenhauerova pojetí vůle, které ve svých důsledcích charakterizuje jako "vůli k nicotě", vychází, ale podstatně jej proměňuje. Vnější se to děje už samotným pojmenováním, když Nietzsche odmítá termín "vůle k životu": "Ten ovšem nezasáhl pravdy, kdo po ní střílel slovem o "vůli k bytí": takové vůle - není!

Neboť: co není, nemůže chtít: co však v bytí již jest, jak by to ještě mohlo k bytí mít vůli!

Jen kde je život, je také vůle: nikoliv však vůle k životu,..."⁵²) Vůle ve Schopenhauerově pojetí tak podle Nietzscheho přestává být tím, čím je: jestliže se vůle ukazuje základní charakter života, nemá smysl, a není to ani možné, se proti ní stavět, protože ona sama je život.

Avšak základní rozdíl obou pojetí spočívá v tom, že Nietzsche vůli **přitaká**. Schopenhauerova "vůle k životu", která se vykazuje jako "vůle k nicotě", je dle Nietzscheho pouhou lineární vůlí směřující k vykoupení, sebeuspokojení, ke klidovému stavu a popírající tak svůj volní charakter. Pozice Schopenhauera se tak u Nietzscheho stala jednou z etap pohybu nihilismu. Nietzsche ji nazývá nihilismem typu "nic nemá smysl", "extrémním nihilismem", "schopenhauerovským pesimismem", nebo "romantickým pesimismem".

V Nietzscheho pojetí se "vůle k životu" proměňuje ve **vůli k moci** ("Der Wille zur Macht"): "...chcete **jméno** pro tento svět? **Rozluštění** všech jeho záhad? **Světlo** i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejbojácnější, nejpůlnočnější? Nuže: **Vůle k moci je tento svět - a jinak nic!** A i vy samotni jste touto vůlí k moci - a jinak nic!"⁵³

Podle Nietzscheho sice člověk vždy byl vůlí k moci, ale nevěděl o tom. Nechtěl sám sebe, svoji vlastní moc - člověk tak popíral sám sebe i základ světa. Jak jsme viděli, postupně se nihilismus (pád pyramidy hodnot do nicoty), resp. pohyb evropského myšlení, nutnou logikou svého dosavadního vývoje zviditelnil - stal se otevřeným. Vůle tak ztratila s nejvyššími hodnotami také jakýkoliv cíl, účel; a protože nemůže přestat chtít, chce "to" poslední, co jí zbývá, svoji nicotu. Na druhé straně musí Nietzsche zachovat to, že člověk jako **výraz** vůle k moci je ten, který hodnoty, smysl, cíle a účely vždycky klade (i tehdy, když o tom neví, resp. jeho hodnoty proti němu vystupují jako ne jeho, ale jemu odcizené). Vůle k moci má pak dvojnásobný charakter -

jednak je vědomým výrazem ji kladoucího člověka, na druhé straně vyjádřením ne-lidského světa nerozumné nutnosti. Proto Nietzsche hovoří o vůli **k moci**, jinak chápaná vůle směřuje jen k zastavení sebe samé a tím i popření sebe samé. Vůle **k moci** musí stále chtít, a nikdy nemůže přestat chtít - každý "cíl", kterého dosahuje, je jen záminkou, **předpokladem** pro další činnost. Pokud by tomu tak nebylo, spočíval by cíl, účel, v něčem mimo ni, tedy vůle k moci by byla podrobena ještě **jiné moci** (či jiným mocnostem) a nebyla by pak vůlí - **k moci**.

Cíle, které si vůle k moci klade jsou předpokladem i výsledkem jejího **nutně stále pokračujícího pohybu**. Její podstatou je to, že stále znovu a znovu **překračuje sama sebe**: "A toto tajemství život sám mi projevil: " Hled', " pravil, "jsme tím, **co vždy samo sebe musí přemáhati.**" 54) Vůle k moci tak nemá cíle mimo sebe samotnou.

Při každém překročení sebe samotné se opět **vrací** do sebe samotné. Sebe samotnou jako svoji podstatu tak nemůže nikdy ztratit, zároveň neztrácí charakter sebepřekračování; je tedy pohybem a zároveň uzavřeným celkem. A protože je takto sama v sobě, nemůže čerpat odjinud (nemůže jí přibývat, vzrůstat, ubývat), je tedy **konečná**.

Součástí koloběhu vůle k moci je člověk. Zprvu nevědomou a odcizenou, posléze v podobě nadčlověka vědomou personifikací a jejím koncentrovaným výrazem. Přitom ani nadčlověk, resp. člověk, ani vůle k moci sama jako základní určení jsoucího v celku, nejsou vůlí k moci chápanou jako abstraktní vůle, ale vždy jako souhrn **jednotlivých konkrétních** vůlí k moci.

Tyto konkrétní vůle k moci se neustále střetávají, protože jenom tak mohou osvědčit svůj charakter **chtění něčeho (mocenský charakter)**. Výsledkem střetávání a boje ale není nějaká verze "konečného řešení", tj. možnost vítězství jedné z těchto vůlí a nihilace jiné (ostatních). Naopak se ukazuje významnost **vzájemné odkázanosti a uznání opodstatněnosti** soupeřících vůlí, která je podmínkou vzestupu a produktivity jak jednotlivých vůlí k moci, tak jejich celku: síla a velikost vůle k moci se vyjevuje a osvědčuje silou a velikostí jejího odporu.⁵⁵⁾ Smyslem boje je prohlubování distancí (jednotlivých vůlí), ale ne vytváření protikladů (v rámci morálního výkladu světa, kdy jeden ruší druhý).⁵⁶⁾

V tomto smyslu není vůle k moci **cílem**, resp. je paradoxně pojatým cílem, který je totiž zároveň svým popřením, je bezcílností. Jediným cílem vůle k moci je ještě více moci, moc je pro moc jediným cílem. "Vůle k moci je bytostně vůlí k vůli."⁵⁷⁾

Svět je tak "hra", "vlnění sil", jejich "příliv a odliv", je to "**dionýský** svět věčného sebesamatvoření a sebesamaboření, ... tajemný svět dvojznačných chtíčů, ..."mimo dobro a zlo", bezcílčný, není-li cíle ve štěstí kruhu, bez vůle, nemá-li kruh dosti na své dobré vůli - ..."⁵⁸⁾

Jestliže je vůle k moci (neuchopitelným) souhrnem jednotlivých konkrétních vůlí k moci, padá rozdíl mezi vůlí jako "věcí o sobě", podstatou a základem světa, a tím, čím o sobě dává vědět, resp. tím, co ji zakrývá. Nietzsche tak opouští Schopenhauerovu diferenci mezi vůlí a představami. Identicky jako u Schopenhauera má vůle k moci charakter

iracionální - je přímo nevyložitelná, protože smysluprázdna a nerozumná.

Problém přístupnosti vůle Nietzsche předjímá už ve "Zrození tragédie z ducha hudby" jako rozpor mezi poznáním a jednáním: "V tomto smyslu podobá se dionýský člověk Hamletu: oba jednou vrhli pohled do pravé podstaty věcí, oba **poznali**, i hnusí se jim jednat; neb jejich jednání nemůže pranic změnit na věčné podstatě věcí, i pocítují to za něco směšného či potupného, žádá-li se na nich, aby napravovali svět, jenž je vymknut z dráhy. Poznáním se zabíjí jednání, k jednání je třeba být zahalenu v šláň iluze - toť pravé naučení hamletovské a nikoli ona laciná moudrost o pečoválském snilkovi, který z přemíry reflexe, z jakéhosi nadbytku možností nedostane se k jednání; ne reflektování, ne! - ale pravé poznání, pohled do tváře děsné pravdy, toť, co váží víc než všechny motivy, jež nutkají k jednání; tak tomu s Hamletem, tak tomu s dionýsovským člověkem."⁵⁹⁾

Nietzsche upozorňuje na pomýlení vlastní "teoretickému člověku" spočívající v přesvědčení, že "za správným poznáním musí následovat správné jednání."⁶⁰⁾ Identifikace poznání a jednání zavádí v tom, že jednání je něco jiného, než co o sobě ví (poznává); že poznání jednání je spíše záležitostí post-porozumění (ztotožnění s výsledkem jednání) než před-porozumění; a že v jednání hrají ne nemalou úlohu složky nevědomé; a konečně, v jednání se vystavujeme spolubytí, které zamýšlený (poznáný) cíl jednání většinou podstatně modifikuje.

Řešení problému je v tomto období ještě poplatné Schopenhauerovi. Pesimismus jako vědomí nepoznatelnosti

světa je zrušen cestou splynutí poznávajícího (hledajícího) s pravulí. Splynutí se děje pomocí "tragického umění" , jež tak nabývá charakteru "umění metafysické útěchy" ("artistické metafysiky")⁶¹). "Život a svět jsou ospravedlněny pouze jako jevy estetické."⁶²)

Tragické umění, resp. svět, vysvětluje Nietzsche jako vzájemné doplňování dvou principů (živlů): apollinského a dionýského. Dionýsos je bůh opojení, splynutí s prajednotou a utrpení; jeho projevem v tragedii je hudba, prostřednictvím které posluchač vystupuje z mezí své individuality. Splývající nahlédnutí prapodstaty jako utrpení vede k přání popřít vůli. Oproti tomuto stojí Apollón jako bůh snu, individuace a krásna, který staví proti utrpení krásu formy a tím vyrovnává první princip. Prostřednictvím tragického **umění** tak člověk zakouší tragickou povahu skutečnosti (srovnej pozn.), a zároveň je s to ji žít. Koncem tragického smýšlení je podle Nietzscheho Euripidés, resp. Sokrates, kteří jsou nositeli netragického (teoretického) vidění světa (viz vysvětlení počátků nihilismu). Nietzsche je v tomto konceptu tragického světa ještě silně ovlivněn Schopenhauerem, i když jej už zároveň překračuje, zejména tím, že neakceptuje jednoznačnost pesimistického pohledu na skutečnost.

V Předmluvě ke "Zrození tragédie z ducha hudby" z roku 1886 Nietzsche upozorňuje na to, čím se od Schopenhauera už v této knize liší: umění mu není jen předstupněm pravého - pojmového - poznání, ale tím oč (a zároveň prostřednictvím čeho) běží: poznání je **estetický vztah**, tedy vztah náznakový, přenos. Schopenhauer nachází cestou umění

uklidnění, Nietzsche proniká pomocí uměleckého a intuitivního k "podstatě" světa, se kterou člověk splývá a stává se jejím spolutvůrcem (a jako spolutvůrce světa nemůže člověk setrvat v klidu).

Pozdější a konečné řešení je ještě více předznamenáno v úvaze "O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním", kdy lidský intelekt je už chápán jen "jako pomůcka", sloužící zájmům a udržení života⁶³), a jako "prostředek k uchování individua"⁶⁴).

Později vystupuje u Nietzscheho nevyložitelnost vůle k moci chápáné jako dění ve formě protikladu mezi pojmy bytí ("Sein") a dění ("Werden"), resp. protikladu mezi lidským a mimolidským (kosmologickým, kosmicko-fyzikálním) pohledem na svět. Bytí je **nutná iluze**, která slouží zájmům života, je to prostředek zachování života. Jako iluze svědčí o tom, že není možno poznat svět, ale, a to je Nietzscheovo řešení, je možno jej žít, spoluprožívat a vytvářet. To, co je možné spoluprožívat a vytvářet je dění. Spojení obou perspektiv (poznání a jednání, bytí a dění, mimolidského a lidského) se pak děje jako **služba vůli k moci**, kterou je lidská, hodnoty kladoucí činnost.

*

Jediné nepodmíněné, které zůstává, je vůle k moci. Věčné chtění vůle sebe samu a zároveň věčné překračování sebe samotné, jež se děje tak, že vůle k moci si klade svoje podmínky zachování a překračování, je jediná nepodmíněnost, jež je dána. Tato nepodmíněnost nemá jen charakter gnoseologický, ale zároveň i ontologický, protože vědění

její perspektivnosti není jen poznání podmínek vůle, ale také samotný pohyb vůle.

Ukazuje se, že vůle k moci má kruhovou strukturu v tom smyslu, že je svým východiskem i závěrem. Jako takto uzavřený celek (kruh) je konečná a zároveň se nekonečně překračuje; musí se navracet to, co překročila, překračuje (a bude překračovat) nekonečněkrát. To, co se takto navrácí, je vůle k moci samotná. Tak je **vůle k moci zároveň věčným návratem téhož** ("ewige Wiederkunft des Gleichen"), je děním, jež má povahu věčného návratu téhož. Podle M. Heideggera tak věčný návrat stejného a vůle k moci patří k sobě; jestliže vůle k moci je bytostným určením všeho jsoucího, tvoří jeho esenci ("co"), pak věčný návrat stejného tvoří jeho existenci, říká "jak" toto jsoucí jest. Což je také důvod, proč Heidegger přiřazuje Nietzscheho ještě do tradice metafysiky.⁶⁵⁾

Myšlenka věčného návratu téhož jako zosobnění prožitku cesty od propasti nejhlubšího nihilismu k počátku jeho překonání je spjata s nejumělečtější Nietzscheovou knihou **"Tak pravil Zarathustra"**. **Zarathustra** (viz dále) je prorokem a hlasatelem této stěžejní, nejosobitější a zároveň nejkontroverznější Nietzscheovy myšlenky. A protože člověk je u Nietzscheho personifikací vůle k moci⁶⁶⁾, je věčný návrat téhož Zarathustrou vždy hlásán ve významové vztáženosti k životu člověka.

Návrat, opakování zde vystupují jako věčné. Okamžiku lidského života je připínán predikát **věčnosti**, zatímco v dosavadní tradici příslušel zászvěti - lidský život jako kontinuum pouze nedokonalých a pomíjivých okamžiků byl

etapou mezi věčností a věčností jako něčím podstatným. Věčný návrat téhož je tak popřením nejvýraznějšího bodu vývoje dosavadní metafyziky (nihilismu) - křesťanství.

Při prvním promýšlení věčného návratu sedí Zarathustrovi na ramenou "duch tíže", "půl krtek, půl trpaslík". Symbolizuje tradiční pojetí věčnosti (času) coby nekonečného kontinua bodů "ted", směřujících z minulosti do budoucnosti.⁶⁷⁾

Věčnost zde ještě patří do zázemí odděleného od okamžiku. "Duch tíže", ještě nerozumí času/věčnosti jako lidskému **těžišti**, nechává člověka opuštěného světovým časem.

Základní podmínkou (nikoli dostačující) pro překonání tradičního pojetí času (negativních rysů otevřeného nihilismu) a tím i pro změnu člověka, je sebepochopení člověka jako časové bytosti; tj. chtění celku času jako určité jednoty (identity a difference) všech tří časových dimenzí (tradičně chápaných) minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Teprve přijetí času jako časovosti spjaté vnitřně s člověkem umožňuje vykoupení od "ducha tíže".

Přijetí celku času ovšem není jednoduchým a jednoznačným procesem, protože v jeho průběhu se ukazuje, že zde zůstává "cosi", jež se vůli po uchopení a osvojení celku času vzpírá. Přijetí věčnosti ztroskotává na minulosti - člověk může chtít přítomnost i budoucnost, avšak minulost se jeho chtění vždy vymyká, protože už jednou provždy byla a nelze ji odestát. "Tak se vůle, osvoboditelka, stala škůdkyní: a na všem, co může trpěti, mstí se za to, že nemůže chtít nazpátek. To, ano to jediné, je pomsta sama: nevole vši vůle proti času a jeho "Bylo"."⁶⁸⁾ (Nenávist vůle k minulu

vystupuje na úrovni lidského života jako fenomén viny a trestu.)

Teprve přijetí minulosti jako něčeho chtěného, žádaného, umožní věčnost myšlenou jako lidské těžiště: "Aby vše minulé na člověku vykupovali a každé "Bylo" přetvářeli až promluví vůle: "Ale tak jsem tomu chtěla! Tak tomu budu chtít -"69).

Věčnosti zde už Nietzsche nerozumí jako nekonečnosti minulých a budoucích bodů "teh", "nyní", ale jako středu, který je všude. Nekonečnost je Nietzschem myšlena jako **všeobsažnost**, tedy celek času. Pokud je celý, nemůže v něm nic chybět, vše, co mohlo být, se už určitě stalo. Je-li celý čas v minulosti, musí být i v budoucnosti, stejně tak v přítomnosti. Střed času je všude, ale protože z přítomnosti se nikdy nemůžeme vyvázat, stává se privilegovaným místem času i lidského života přítomný **okamžik**, který tak dostává podobu absolutního okamžiku. Protože střed času může být všude, jakékoliv lidské rozhodnutí rozhoduje o celku času a světa: "'Ó Zarathustro", odpověděla zvířata, "těm, kdo smýšlejí jako my, všechny věci samy od sebe tančí: přichází to vše a podává si ruku a směje se a prchá - a vrací se. Všechno přichází, všechno se vrací; věčně běží kolo jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá; věčně běží rok jsoucna. Všechno se láme, všechno se spravuje; věčně se staví stejný dům jsoucna. Všechno se loučí, všechno zdraví se zas; věčně si zůstává věren prsten jsoucna. Každým okamžikem počíná se jsoucno; kolem každého "Zde" se otáčí koule "Tam". Střed je v každém bodě. Křivá je stezka věčnosti..."70)

Přijetí myšlenky věčného návratu téhož ve formě okamžiku, který rozhoduje o všem, znamená současně i **přítakání** celku

všeho. Nihilistická absence posledního smyslu a hodnoty tak nevede k absolutnímu skepticizmu a relativismu, protože každý okamžik je okamžikem věčnosti, a jako takový je nositelem absolutního smyslu. **"Každý základní charakteristický rys,** který je v základě **každého** dění, který se vyjadřuje v každém dění, by musel, kdyby jej individuum pocítovalo jako svůj základní rys charakteru, pudit toto individuum k tomu, aby triumfálně schvalovalo každý okamžik obecného jsoucna. Šlo by právě o to, abychom tento základní charakterový rys pocítovali u sebe jako dobrý, hodnotný, se slastí."⁷¹⁾

To, co bylo uměleckým stylem načrtnuto v "Tak pravil Zarathustra", mělo být přesně pojmově vyjádřeno v následujícím období. Sem spadá druhá linie argumentace týkající se věčného návratu téhož - přírodovědný důkaz této myšlenky. (I přesto, že je v současnosti tento důkaz celkově pokládán jako zobecnění stavu tehdejších přírodních věd za diletantský (Löwith), poukazuje ke druhému aspektu věčného návratu stejného. Je jím zdůvodnění bezcílnosti a bezesmyslnosti (jako absence celkového smyslu) světa; věčný návrat zde vystupuje ve své kosmologické (fyzicko-kosmické) dimenzi.)

"Dříve se myslelo, že k nekonečné činnosti v čase patří **nekonečná** síla, která nemůže být spotřebována žádným použitím. Nyní mysleme sílu jako vždy stejnou, a nemusí už být **nekonečně velká**. Je věčně činná, ale nemůže už vytvářet nekonečné případy, musí se opakovat: to je **můj** závěr."⁷²⁾ Svět tedy může být myšlen jen jako určitá velikost sil a určitý počet center síly. Počet kombinací mezi těmito centry

je konečný, a děje se v nekonečném čase. Z toho vyplývá, že v nekonečném čase musela **každá** možná kombinace nastat. Přitom svět nemá počátek ani cíl: "Svět trvá; není to nic, co by se teprve stávalo, nic, co by zanikalo. Nebo spíše: stává se, zaniká, ale nikdy nezačal nastávat a nikdy nepřestal zanikat, - uchovává se v obou... Žije sám ze sebe: jeho exkrementy jsou jeho potravou."⁷³⁾

To, na co Nietzsche miří, je pojem bytí. Bytí, tak jak mu dosavadní tradice v převládající míře rozuměla, je podle Nietzscheho "konečný stav" "rovnováhy sil". Kdyby takovýto stav mohl nastat, muselo by ho už být dosaženo. "Ale není ho dosaženo: z čehož plyne...To je naše jediná jistota, kterou máme v rukou a která nám může sloužit jako korektiv proti velkému množství hypotéz o světě, které jsou o sobě možné."⁷⁴⁾

Svět je tedy neustálý a nekonečný pohyb vznikání a zanikání, svět má povahu dění. Lidské poznání je pak vztah k takovému pohybu, je vyjevováním diferencí. Konečný stav (rovnováhy sil) je myslitelný jako bytí, trvání, ale není dosažitelný, protože kdyby ho bylo dosaženo, musel by trvat neustále, avšak tomu odporuje současný stav, který je právě neustálou nerovnováhou sil.

Přesto musí být dění (Werden) vtisknut charakter trvání = bytí, jinak by bylo nevyslovitelné a nepoznatelné. Člověk se nemůže vyhnout nutné iluzi bytí, logiky, tj. podle Nietzscheho **stejnosti**. Bytí v podobě stejnosti (trvání) zde vystupuje jako nutná iluzivní analogie či metafora, koloběh se vymyká rozumovosti a vůbec možnosti predikování: (Koloběh) - "Zajisté, objevuje se v něm nejvyšší stupeň

nerozumu právě tak jako jeho opak: ale podle toho se nedá měřit, rozumovost a nerozumovost nejsou **žádnými** predikáty veškerenstva."⁷⁵⁾

Svět není ani mechanismus (jež je definován cílovostí), ani ničím stvořeným, neboť to by znamenalo sílu, která neomezeně zvětšuje sebe samotnou, a je s to se uchránit nebo je neschopná opakování.⁷⁶⁾

Nietzsche se zde ocitá na hranicích dosavadního metafyzického myšlení: bytí je jednak něco, co je člověkem vtiskováno dění, a současně je prázaknem veškerenstva, kosmu: "**Koloběh** není nic nastavšího, je to prázakon právě tak jako je prázakon množství síly, bez výjimky a překračování."⁷⁷⁾

Svět má povahu dění, věčného vznikání a zanikání, které nemá žádný poslední smysl a cíl; dění je svou povahou "nevinné". Predikáty světa nejsou záležitostí jeho samotného, ale lidské poroučející vůle a perspektivy, která v každém **okamžiku** rozhoduje o světě a o člověku samotném. Střed a těžité mohou být všude, člověk tak buduje v jakémkoliv okamžiku "stejný dům jsoucna"⁷⁸⁾.

V koncepci věčného návratu téhož se sráží dvojí základní pojetí času vlastní evropské filosofické tradici: času jako kruhu ("prstenu věčnosti") a času jako jednosměrného pohybu z minulosti do budoucnosti, kontinua bodů "ted", "nyní".

Identita času je založena ve věčné plnosti **okamžiku**, v řadě (absolutních) okamžiků, z nichž každý určuje minulost a budoucnost; k diferencii poukazuje **absence kontinua** těchto okamžiků, kterou vyžaduje potřeba myslet bez-cílnost dění, ze kterého nelze nikam vystoupit. Celek času jako určitá

jednota (identity a difference) nese jméno věčnosti, resp. bytí. Jméno má povahu zástupného označení, protože bytí, je iluzí nutnou vzhledem k možnosti uchopení.

Nietzsche nepřichází s novou ucelenou koncepcí času, ale klade důraz na jistý aspekt času. Je jím zdůraznění uchopovacího ohledu času, tedy zdůraznění vztahu času k bytosti, která jako jediná je s to čas mít (ve smyslu vztahu k času) - k člověku: "Čas o sobě je nesmysl: pouze pro pociťující bytost existuje cosi takového jako čas."⁷⁹)

Čas u Nietzscheho je "nedějinnou přítomností", "širokou přítomností", "plností okamžiku", "spojením věčnosti a okamžiku".

(Spojení věčnosti a okamžiku není v evropské tradici něčím novým. Vůči podobným konceptům času (Herakleitos, Plotinos, Hegel, Kierkegaard) spočívá Nietzscheho vnos v myšlenku opakování. Ta je zároveň nejproblematictější místem, neboť opakování je opakováním stejného (téhož), což předpokládá kritérium (měřítko) rozlišení, kterým by měla být kontinuální časová řada. Ta se pak ale vymyká opakování, což vede k tomu, že věčný návrat téhož je (z)rušen tím, co jej teprve umožňuje.)

V přijetí myšlenky věčného návratu téhož, kde jakékoliv lidské rozhodnutí rozhoduje o celku veškerenstva, se skrývá nebezpečí nesprávného porozumění - akceptování věčného návratu je dvojznačné. Způsob (podoba) přijetí této myšlenky pak podle Nietzscheho určuje, zda-li věčný návrat téhož vystupuje jako produktivní či neproduktivní.

U Zarathustry jako kazatele myšlenky věčného návratu téhož vystupuje tento problém jako difference "posledního člověka"

("dobrého člověka", "malého člověka", "vyšších lidí") a "nadčlověka" (k této podobě difference viz následující subkapitola); u Zarathustry samého jako difference možných vlastních vztahů k myšlence věčného návratu téhož.

Tato "propastná" myšlenka vzbuzuje u Zarathustry hnus a omrzelost, protože je také věčným návratem nejnižšího a nejubožejšího, v opakování se nenavrací jen nejvíce chtěné, ale i nejnižší a nejméně chtěné. Zarathustrovi proto nemůže stačit **pojmové**, racionální přijetí věčného návratu, protože ponechává nezodpovězenou otázku po **návratu** "posledního člověka". Zarathustra je zde stále ještě kazatelem, který vyčnívá z celku dění; v tomto smyslu je "obtížený vinou", protože ještě moudrý. Musí se teprve naučit **lásce** k věčnosti, a tedy i všemu, co je v ní obsaženo. Lásku lze jen vyzpívat, jejím domovem je zpěv, tanec, hudba a smích. (Takovéto vystoupení z filosofie je **vystoupením**, a ne "smíchovou **formou**", jak je vlastní některým postmoderním interpretacím.) Symbolem, který značí tuto - poslední - podobu přijetí myšlenky věčného návratu stejného je černý had, který vlezl do hrdla pastýři a rdousí jej. Osvobození od hada je možné jen rázným činem, jediným aktem, který rozhoduje o všem: "Ale pastýř kousal, jak mu radil můj výkřik; kousal a dobře kousal! Daleko od sebe vyplívl hlavu hadí: - a vyskočil. - Ne již pastýř, ne již člověk - kdosi proměněný, ozářený, jenž se **smál**! Nikdy ještě na zemi nesmál se člověk jako **on**!"⁸⁰) Poslední podoba vztahu k myšlence věčného návratu téhož je u Zarathustry láska k věčnému návratu.

Avšak v této redukci, resp. ve vystoupení z pojmového, ve vystoupení z filosofie, se skrývá výše zmíněné nebezpečí. Plné přijetí každého okamžiku, které je zaručeno absolutní platností každého okamžiku, implikuje nalezení (ne nalézání) smyslu danosti jako **daru**, jako něčeho, co není vlastním **výkonem**. Přijetí myšlenky věčného návratu stejného jako rozhodujícího činu, rozkazu vůle ("tak tomu chci") zdá se být v rozporu s vlastním obsahem toho, co bylo takto přijato. Přijetí času v jeho celku ústí v rozkazu "miluj, co je nutné", "miluj svůj osud"⁸¹). Zdá se tedy, že ve věčném návratu stejného se střetává dvojí možná pozice přístupu k celku - **voluntarismus** a **fatalismus**. (Rozpor není tak silný, jak okamžik a místo textu implikuje - v obou dvou Nietzsche rozlišuje pravou a nepravou, resp. produktivní a neproduktivní, podoby.)

Nietzsche v této souvislosti rozlišuje dva druhy fatalismu - fatalismus "Turků" a fatalismus "ruského vojáka". Turecký fatalismus znamená protiklad člověka a jeho osudu; člověk jako konečná bytost rezignuje před nekonečností času a nepřímá jej; osud je redukován na pouhou skutečnost. Naopak fatalismus ruského vojáka zdůrazňuje produktivitu času jako něčeho, co je otevřeno a nabízí (stále nové) možnosti. Přijmout svůj úděl znamená ztotožnit se s tím, co nabízí náhoda, a na tomto základu tvořit.⁸²) První fatalismus je spjat s osudem, jako s něčím, co (nás) soudí; druhý s údělem, tedy s tím, co je uděleno a jako takové očekává, jak s ním bude naloženo.

Turecký fatalismus je předobrazem pozice, kterou zaujímá "poslední člověk", fatalismus ruského vojáka předobrazem "nadčlověka".

III.4. NADČLOVĚK

Poslední člověk ("der Letzte Mensch"), což je podle Nietzscheho typ člověka, který naprosto převažuje ve všech dějinných etapách, setrvává v místě propuknuvšího otevřeného nihilismu v tom smyslu, že jej není s to uchopit jako okamžik; je přitakáním pouhému bodovému "teď", "nyní". Jeho síla spočívá v jeho množství a v jeho nerozlišitelnosti. Pouze živoří a vegetuje, jeho vůle je rozptýlená a stále těká; v tom, že si nepřipouští sám sebe, spočívá jeho sebeuspokojení a pohodlnost. Spočívá stále v rozvrhu morálního výkladu světa, jehož pohybem nihilismu vyprázdněná původní místa vyplňuje náhražkami. Vertikální transcendence je u něj nahrazena buď pouhým přítomněním, které nevystupuje ze sebe samotného anebo horizontální transcendencí. Jejich základními podobami jsou zachování "náboženství" bez boha, pouhý ateismus nebo - u horizontální transcendence - ideje, které mají v té či oné formě zaručit dosažení štěstí, popř. vysvětlit celek světa jako místo přítomnosti štěstí: darwinismus, věda, romantika, socialismus, anarchismus, nacionalismus. Oba tyto základní způsoby sebezapomnění "poslední člověk" nedotazuje v jejich oprávnění či neoprávnění, protože to jediné, co je s to jej fascinovat, je vidina štěstí, pohodlného a nenáročného života, zbaveného utrpení a námahy, bez rizika a nebezpečí. V tomto smyslu je

"poslední člověk" šťastný. Nežije ze sebe sama, ale ze společenství, které není společenstvím individuí a osobností, ale těch, kteří jsou si rovni ne ve vzájemné nerovnosti, ale právě v tom, jak se sobě všichni navzájem podobají.

Počátkem překračování (tedy ne překročením) typu posledního člověka jsou "vyšší lidé". Vyšší lidé už žijí v zakoušení otevřeného nihilismu, jsou osvobozeni **od** dosavadních podob celkového smyslu a nejvyšších hodnot o sobě. Ztratili cíl života a tím i cestu⁸³⁾, nevědí jak žít⁸⁴⁾.

Zproblematictění všeho je přivádí k Zarathustrovi, aby u něj našli zakotvení, jehož absence je přivádí k zoufalství opovrhování sebou samými. Na rozdíl od posledního člověka nejsou stejní, protože jejich hledání se odehrává různými způsoby.

Zarathustra potkává postupně devět "vyšších lidí": dva králové s oslem (parodie tří biblických králů), svědomitý člověk (učenec, vědec), kouzelník (herec a básník), poslední papež (pouhý ateista bez transcendence), nejohybnější člověk (pesimistický nihilista a boží vrah), dobrovolný žebrák (Kristus-aristokrat) a stín (destruktivní alter ego Zarathustry). Už dříve se Zarathustra setkal s věštcem (nihilista). Zarathustra se zprvu domnívá, že "vyšší lidé" jsou jím hledaným jiným typem člověka, že jsou mosty směřujícími za dosavadního člověka ("posledního člověka"), že jsou nejen negativně svobodní (svoboda **od**), ale už i pozitivně (svoboda **k**).

(Zarathustra je hlasatelem příchodu nadčlověka, ale už jako takový se liší od svého vzoru. Původní Zarathustra

(Zoroastr) byl prorokem staroperského náboženství parsismu, které vykládalo svět jako místo střetávání dvou základních principů: dobra a zla, světla a tmy. Nietzscheův Zarathustra je "synem" perského proroka, a jako správný "syn" evropské tradice neguje a překonává svého "otce". Proto se u Nietzscheho už na začátku své cesty nachází ve světě, který je bezsmyslný a bezhodnotný, ve světě "mimo dobro a zlo".)

Ukazuje se ale, že "vyšší lidé" jsou ještě stále těmi, kteří hledají jenom **smíření**. Neakceptují smrt boha, protože "**smrt** jest u bohů vždy pouhý předsuděk"⁸⁵). Jejich pozice je identická s pozicí Zarathustry před konečným přijetím myšlenky věčného návratu stejného. "Vyšší lidé" vědí, že nejsou ničím, že jejich hodnota spočívá v tom, že jsou přechodem a mostem k něčemu, co sami nejsou. Co je tímto cílem a ideálem nevědí, a tak krůček před ním ztroskotávají. V tomto smyslu jsou zároveň lidmi heroickými.

Vyšší lidé, stejně jako poslední člověk, nepřekračují dosavadní tradici evropského nihilismu. Smyslem jejich existence je podle Nietzscheho být mostem, přechodem k něčemu, čím sami nejsou: "Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem - provaz nad propastí.

Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka.

Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovat na člověku, jest, že je **přechodem a zánikem**."⁸⁶)

Ideál, který pro Nietzscheho představuje řešení, je nadčlověk.

*

Termín "hyperanthropos" lze nalézt ve spisech Luciana ve 2. stol. n. l. V němčině byl "Übermensch" užit H. Müllerem ("Geistliche Erquickungsstunden", 1664), Herderem, Jeanem Paulem a především Goethem v básni "Zueignung" a ve "Faustovi", kde v 1. dílu připomíná duch země Faustovi jeho lidství a výsměšně jej proto pojmenovává nadčlověkem. Goethův nadčlověk znamenal výjimku, která je povznesena nad lidský řád a spřízněna s bohy a titány. Za předchůdce nadčlověka lze u Goetha označit Promethea a Fausta.

*

Novou nietzschova koncepcí člověka nese jméno "**nadčlověk**" (**Übermensch**): "**Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán?**" 87)

V první řadě má být překonáním ("Überwindung") všech podob dosavadního člověka (poslední člověk, dobrý člověk, vyšší lidé), který je s to "nalézt" sebe sama jen v nějaké formě sebezapomnění a sebeztracení; který je výrazem, produktem a předpokladem metafysiky jako učení o dvou světech, resp. morálního výkladu světa. Sebeztracení dosavadního člověka se děje jako hledání jistoty, naproti tomu, nadčlověku je vlastní život chápáný jako intelektuální poctivost (svědomí): "Zkušenost všech přísných, všech hluboce založených duchů učí **opaku**. Každého kroku pravdy museli jsme vydobýti na sobě samých, museli jsme za to vydati všanc téměř vše, na čem jinak lpí naše srdce, na čem lpí naše láska, naše důvěra k životu. Je k tomu třeba velikosti duše: služba pravdě je nejtvrďší službou." 88) Pravdou se zde nerozumí nárok držet pravdu za každou cenu a jednou provždy,

ale věčný návrat tázání se, nejistoty, mnohoznačnosti, tedy **cesta** (ne od odněkud někam, ale bezcílná, neboť je konstituována právě svým putováním) či-li labyrint.

Možností objevení se nadčlověka je člověk, který překračuje sám sebe - to, co musí být vykonáno, aby byl současný člověk překonán, je sebezpřekonání jeho samotného. V nadčlověku tak dochází k **syntéze ideálu a reality**, protože to, k čemu má současný člověk směřovat, je zároveň tím, jak k tomu směřovat. Odpověď na otázku po tom, kdo je nadčlověk, resp. současný člověk, bude tedy odpovědí na to, kam má člověk směřovat, a současně i odpovědí na to, jak se to má dít.

Takto chápané překračování se u Nietzscheho konkrétně děje tvorbou, resp. experimentem coby nezakotveným činem. Jejím nositelem je Nietzscheho tvůrce; resp. dítě, které je bytostně bez paměti a nevinnou hrou⁸⁹), zapomenutím na všechna předcházející rozhodnutí, věčným návratem téhož, tj. nulového bodu rozhodování (hodnocení); které vstupuje do každé situace vždy znovu a poprvé; a v tomto smyslu je intelektuálně poctivé. Hrou tvorby, která nenalézá nějaký pravý a podstatný svět (jak tomu bylo ještě v rámci konceptu tragického umění), ale sebe samu tím, že nachází a osvědčuje svoje bytostné síly.

Nadčlověk přitaká nevinnosti i tragičnosti světa bez celkového smyslu a absolutních hodnot, zároveň jej překračuje tím, že jej tvoří. (Jestliže věčný návrat téhož nalézá smysl v přítomnosti, pak těžiště nadčlověka leží v překročení pouhé přítomnosti. Oba motivy se vzájemně doplňují tak, že každý z nich je negací negativních rysů

druhého.) Je smířením obou pólů, ale toto smíření nemá statický charakter, je vždy produktivním napětím.

Nadčlověk je produktivním napětím mezi přitakáním a překračováním. Lépe apelují na tento rys "spojování nespojitelného" jiná pojmenování, která Nietzsche používá, když hovoří o nové podobě člověka: "Ukřižovaný Dionýsos", "César s duší Krista".

"Takovýto **osvobozený** duch stojí s radostným a důvěřivým fatalismem uprostřed vesmíru s **vírou**, že zavržitelné je pouze jednotlivé, že v celku se všechno vykupuje a potvrzuje - **už nic nepopírá...**"⁹⁰⁾ Zároveň je to "ideál ducha, který si naivně, tedy spontánně a z překypující plnosti a síly hraje se vším, co se dosud zvalo dobrým, nedotknutelným, božským; pro kterého by to nejvyšší, čím lid měří spořádaně hodnoty, znamenalo totéž co nebezpečí, úpadek, ponížení, nebo přinejmenším odpočinek, slepotu, dočasné sebezapomnění; ideál lidsky-nadlidské blaženosti a blahovůle, který se bude zdát často **nelidský...**"⁹¹⁾

Nadčlověk je koncentrovaným výrazem vůle k moci - často pak bývá charakterizován jen z hlediska tohoto **ohledu**, přičemž se apeluje na jeho domněle "násilnický", "mocenský" charakter. Vůle k moci se ovšem děje jako věčně se navracející překonávání sebe samotné - nadčlověk pak jako koncentrovaný výraz vůle k moci je překonáváním sebe samotného. Spojuje se v něm přitakání plnosti okamžiku jako důsledek přijetí věčného návratu téhož a překračování sebe samotného jako výrazu volního ohledu nadčlověka.

Sám Nietzsche si byl vědom možnosti převážení "mocenského" ohledu v nadčlověku. Takového člověka nazýval "**silným**

člověkem", který je netvorný, když "přepjatá žádostivost vzrůstu, uvolnění vnitřního napětí v nepřátelských činech a představách se stanou jen překračováním."⁹²⁾

Nietzsche občas hovoří o nadčlověku jako o typu⁹³⁾, tedy o určité pravidelnosti formy, jednotě stylu (právě vůči ostatním typům). Nadčlověk je pak vztažen k ostatním, což implikuje často opakovaná tvrzení o darwinistické inspiraci či dokonce o nadčlověku jako produktu nutného dosavadního vývoje. Nietzsche podezření z darwinismu odmítal: "tento hodnotnější typ byl tu již dosti často: ale jako šťastná náhoda, jako výjimka, nikdy jako **chtěný**."⁹⁴⁾ Nadčlověk je individuální variací, které se objevují až tehdy, když určitý druh zvítězil, teprve tehdy se rozvíjí boj "egoismů, které se navzájem obracejí proti sobě, které jako by vybuchovaly, bojující navzájem o slunce a světlo."⁹⁵⁾ Nehledě na to, že "pokrok" a "vývoj" jsou moderní - a tedy podle Nietzscheho falešné ideje.⁹⁶⁾ A konečně, ten kdo bude vždycky převládat nad nadčlověkem je současný člověk, protože je ho většina a je chytřejší (lépe česky: chytráctější) v tom smyslu, že má více ducha⁹⁷⁾.

(Nadčlověk je určen individuálně, není tedy ani "plavou bestii" norimberských rasových zákonů, nadčlověk není určen třídě, rasově či národnostně. Stejně tak byl Nietzsche spíše přesvědčeným anti-antisemitou a anti-Němcem, nelze jej proto interpretovat jako jednoho z "duchovních otců" ideologie nacionálního socialismu (fašismu). Ač vnějšně, co do pojmenování, můžeme nalézt řadu identických termínů ("nadčlověk", "vyšší rasa", "plavá bestie", "panská morálka", atd.), jejich význam je rozdílný.)

*

Vztah mezi nadčlověkem a posledním člověkem (resp. vyššími lidmi) Nietzsche také charakterizuje jako diferenci mezi **pánem a rabem** (resp. mezi panskou a rabskou (otrockou morálkou)). Ve své známé interpretaci se tento vztah pokouší G. Deleuze myslet jako pendant vztahu pána a raba u Hegela tak, aby se jednalo o nedialektickou, nonkontradickou diferenci,; pokouší se nahradit hegelovské pojetí „negace negace“ (nesamostatnosti) filosofií afirmace.⁹⁸⁾

Pán a rab vytvářejí svoje hodnoty odlišnými způsoby, u pána se jedná o **afirmativní diferenci** a u raba o **negativní diferenci**. Pán vychází z premisy „Jsem dobrý, tedy ty jsi zlý.“ Je to postoj vycházející přímo z jeho slasti, v rámci kterého se nemusí srovnávat s někým jiným; k rabovi se vztahuje jako k jinému. Jeho suverenitu vytváří absence jakéhokoliv protikladu. Pán se tady afirmuje sám ze sebe, difference je u něj jinakost.

Oproti tomu hodnocení raba vychází z pána, je obráceným hodnocením panských hodnot. Rab nemá sílu stvrzovat se ze sebe sama, vychází tedy z toho, že neguje hodnoty a postoj pána. Domnívá se, že je ze strany pána negován (ve skutečnosti je jím afirmován jako jinakost a ne negován), proto také musí negovat pánovy hodnoty. Jeho afirmace tak má povahu negace negace. Jeho difference od pána je tady založena jako afirmace negace, protikladu.

Dialektika je proto u Nietzscheho ideologií resentimentu,⁹⁹⁾ je afirmací dějící se jako negace negace. Otrocká morálka je reaktivní, zatímco panská morálka je výrazem aktivity sil, tudíž vytvářením nových hodnot.

*

Jestliže bylo lze charakterizovat nadčlověka jako **napětí**, ztrácí charakter něčeho pevného a jednou provždy daného ve smyslu substance či člověka chápaného v novověkém smyslu jako subjekt. V těchto souvislostech proto některé postmoderní interpretace hovoří o "smrti subjektu" (Foucault), popř. "Začlověku" (Vattimo). Takovéto pojetí nadčlověka, resp. rozbití tradičních kategorií jako je subjekt nebo substance, je založeno na určitých ontologicko-metodologických předpokladech, konkrétně v určitém pojetí hodnoty; resp. v novém způsobu hodnocení.

III.5. KLADENÍ HODNOT A PERSPEKTIVISMUS

V nihilistickém procesu sebedestrukce hodnot o sobě, resp. v propuknutí otevřeného nihilismu, se ukazuje, že hodnoty nejsou ničím jiným, než významem, který přiřkládá člověk. (Je nutno upozornit na to, že Nietzsche nevytváří ucelenou teorii hodnot (axiologii). Za zakladatele filosofické axiologie je považován H. Lotze (1817-1881). V práci "Mikrokosmos" (1856-64) jako první zavedl do filosofie systematickým způsobem termín "hodnota". Na Lotzovu představu dvojí říše - pravdy a hodnot, později navázali novokantovci bádenské školy. Samotný termín "axiologie" se poprvé objevilo r. 1909 v díle W. M. Urbana: "Valution: Its Nature and Laws".)

Hodnoty jsou tedy vázány na člověka, který je klade; a protože člověk může a nemusí přispívat k vzestupu celku života, jsou tak hodnoty **podmínkou** (co do vyjevování) i **produktem** (co do konkrétní podoby vyjevování) toho, jaký,

resp. kdo člověk je¹⁰⁰) (a s tím, jak se mění člověk, mění se i hodnoty).

To, co umožňuje a orientuje hodnocení je na individuální úrovni "tělo", "tělesnost", "instinkt", "instinktivnost", "pud", na úrovni celku hovoří Nietzsche o "optice života".

"Tělo" ("jsem tělo") je základním určením člověka, "duch" ("mám tělo") je funkcí těla, tělesnosti. Tělo je bojiště sil a tendencí, "společenství mnoha duší"¹⁰¹), duše a vědomí "já" není záležitostí předchůdného porozumění, ale naopak stávajícího výsledku boje, o kterém nevíme. "Já" je ztotožňování s tímto výsledkem, není totožností se sebou samým. Neznamena to, že by Nietzsche jen prostě **obrátil** dosavadní "kentaurskou metafyziku Západu" , a na místo duše (ducha, rozumu) jako důvodu význačnosti člověka dosadil druhou složku - tělo. Neexistuje radikální protikladnost obou těchto "složek", protože tělo je mocný vládce, moudrá neznámá bytost, která představuje jádro a nejvlastnější terén každé bytosti.¹⁰²) Tělo je "velký rozum" a tvoří bytostný ráz každého člověka, duch je "malý rozum", který je služebníkem těla. Služebnost duše spočívá v tom, že je s to rozlišovat vzájemné síly a tendence a jejich rozložení a sílu, je **diferencí**, a potud se pak síla člověka rovná síle ducha¹⁰³).

Diference v podobě vůle k diferencii anebo vůle k zakrývání diference pak vystupuje jako kritérium (optika) hodnocení a zároveň rozhodování (se) mezi dvěmi základními podobami života, životem jako vzestupem, růstem a životem jako úpadkem, pouhým živořením. Jenom a teprve z tohoto hlediska lze soudit a oceňovat život. Jednoznačný výklad světa

(morální výklad světa, skrytý nihilismus) pak svědčí o přijetí sestupné podoby života, o přebývání v oblastech "stínů" mrtvého boha či-li o **nihilismu slabosti**, zatímco přijetí a prožití zkušenosti bezesmyslného světa a absence hodnot o sobě je znakem vzestupu života či-li **nihilismu síly**.

Nihilismus síly, resp. rozumění lidské aktivitě jako podstatně hodnototvorné, vede často k interpretacím, které zdůrazňují, že "není-li bůh, je člověku všechno dovoleno" (Dostojevskij). Lidské aktivitě je pak rozuměno jako svobodné, kde svoboda je ztotožněna s naprostou libovůlí. Místem a úlohou člověka pak je, jak takovéto tvrzení implikuje, být jediným měřítkem všeho.

"Klást sebe sama jako smysl a míru hodnot věcí" Nietzsche odmítá jako "hyperbolickou naivitu člověka"¹⁰⁴) s poukazem na život jako perspektivnost a boj. Boj jako "střetávání mocenských útvarů života" nesměřuje v Nietzschevě pojetí k nějaké verzi "konečného řešení", ale ke vzájemné odkázanosti toho, co se střetává. Nezakládá možnost ukončení boje, jeho výsledkem je nový kontext či situovanost soupeřících sil. Znovuobnovování kontextu sil v rámci stálé vzájemné odkázanosti je podmínkou vzestupu života, neboť "člověk je **plodný** jen za cenu toho, že je bohatý na protiklady; zůstává **mladý** jen za předpokladu, že duše není v klidu, nebaží po míru..."¹⁰⁵) Kritériem a měřítkem všeho se tak stává boj sil.

Hodnoty mají tedy povahu **hodnot situovaných**, jsou bezprostředně odkázány na kontext. Hodnoty mohou vždy, aniž by změnilly samy sebe, změnit význam; mezi protikladnými

hodnotami není, řečeno slovy tradiční metafyziky, rozdíl rodu, ale jen stupně. (Hodnota je dána situací, ve které se člověk nalézá: dobrý člověk by měl - někdy plnit povinnosti, ale jindy naslouchat hlasu svého srdce; - být ohleduplný, ale i přítel pravdy; - být dobromyslný, ale i bojovný, atp. Oba dva sloupce hodnot, jež by měly býti vlastní dobrému člověku, jsou samy o sobě pozitivní, ale vzájemně se vylučují. Rozhodnutí pro tu či onu pozici je záležitostí okamžité situace.)

Situovanost neumožňuje jednu absolutní hodnotu, která by zakládala všechny konkrétní a relativní hodnoty. To se koneckonců, ač netématizovaně, dělo i v rámci morálního výkladu světa, kdy formálně bezprostřední vztah mezi otázkou po hodnotě v konkrétní situaci a absolutní orientující hodnotou byl vždy ve skutečnosti zprostředkovaný, protože konkrétní situace musela být nejprve **zvážena**, aby mohla být patřičně při-dělena. Přitom vážení se dělo "nereflektovaně" a samozřejmě jako předchůdné rozhodnutí rozumu o svých pravidlech. Z tohoto vyplývá že hodnoty musí mít "jen" **orientující charakter**.

Z neexistence jediné platné a závazné perspektivy dále vyplývá neexistence všemi sdílené, tj. obecné, hodnoty. Hodnota je tak vždycky **individuální**. (Ne subjektivní, protože tradiční chápání difference subjekt/objekt je záležitostí morálního výkladu světa.)

Viděli jsme, že život, resp. optika života, tvoří kritérium hodnocení a rozhodování, které předchází jakémukoliv vědění. Přesto musí člověk podle Nietzscheho zachovávat určitý odstup od svého hodnocení, Nietzsche jej nazývá

"pathosem distance". Poukazuje tím k dvojímu nebezpečí, které tkví ve vázanosti (kontextuálnosti, situovanosti) hodnot.

Jednak, hodnoty nejsou ve své nové esenciální samozřejmosti něčím, co má charakter vytváření jen "teď" a "tady", nýbrž jsou vázány na určité předpoklady, které stále ještě nemusely být dotazovány. Člověk musí nahlédnout to, zda jsou hodnoty zděděné po předcích anebo jsou jeho vlastním vhladem; musí se naučit rozlišovat, jestli vypovídá o tom, "co věci znamenají" či o tom, "co jsou"¹⁰⁶). Zkrátka, musí být s to odlišit vlastní hodnototvorný výkon od přejatého (S čímž souvisí ještě další fenomény - zapomenutý původ hodnot, řeč, logika, výchova...) Kritický historický smysl musí být spolupřítomen každému hodnotovému soudu; protože hodnota má vždycky **dějinný** charakter.

Druhé nebezpečí, které se skrývá ve vázanosti hodnoty, tkví v tom, že pohlcení jednoho pólu druhým se může dít negativně prostřednictvím hypertrofie nasazování sil jednoho vůči druhému. Výsledkem je pak zdánlivé vítězství, kde skutečnost - porážka - se děje jako přistoupení na pravidla hry toho druhého, vtažení do jeho pole diskurzu. Ukazuje se, že jsme vždy vnitřně odkázáni na to, co negujeme; pathos distance zde pak vystupuje jako nutnost vědomí této odkázanosti. Charakteristické způsoby této podoby distance označuje Nietzsche jako "zamrzávání" či "vybledání" toho, vůči čemu se nasazujeme: "Ideály nevyvracím, jen si před nimi navlékám rukavice."¹⁰⁷)

Z kontextuálnosti a orientačního charakteru hodnot vyplývá vědomí nutné **perspektivnosti** každé možnosti pohledu na

celek. Člověk není arbitrem soudu o celku, ale jen stranou či nejspíše objektem sporu o celek.¹⁰⁸⁾ "Celek" skutečnosti je tak uchopitelný jen prostřednictvím jednotlivých perspektiv: neexistuje žádná "věc o sobě", "bytí", "jednota" apod. Perspektiva je vždy situovaná a pro někoho, "pravda" perspektivy, tj. ten, pro koho aktuálně jest, tvoří celou skutečnost ("celou" zde znamená vždy onu právě aktuální perspektivu), pravda je tak "ne už pokorný obrat "je to všechno **jen** subjektivní", nýbrž "je to i **naše** dílo - budme na ně hrdí!"¹⁰⁹⁾

Z perspektivistického charakteru skutečnosti vyplývá, že pravda nemůže být definována klasickou adekvační teorií, stejně tak ji ale nelze vázat na jistotu (R. Descartes). Nietzsche nevypracovává případnou novou koncepci pravdy, ale táže se na to, jaká je hodnota pravdy a jakou funkci hraje "vůle po pravdě". Pravda je takto vztažena ne k sobě samotné, ani k její případné adekvaci se skutečností, ale k něčemu, co ji překračuje a co jí dává smysl - k životu. Jakkoliv vágně formulovaný pojem **života**, jako pravdu přesahující, se stává kritériem pro přijetí či nepřijetí pravdy; z perspektivy života pravda vystupuje jako dvojnásobný pojem: "Nepravdivost soudu pro nás není ještě žádnou námitkou proti němu... Otázkou je, nakolik podporuje a udržuje život."¹¹⁰⁾ Hodnota pravdy je poměřována tím, jak může přispívat či škodit pohybům života. V tomto smyslu se ruší tradiční přesvědčení o pozitivitě pravdy a negativitě nepravdy (lži, omylu): "**pravda je druhem omylu**, bez něhož by určitý druh živých bytostí nemohl žít."¹¹¹⁾, je zjednodušením, schematizací¹¹²⁾, slovo je pak výrazem začátku

nevědomosti a horizontem možného poznání, ale ne žádnou pravdou¹¹³⁾. Pravda/nepravda tak v Nietzschově pojetí umožňuje orientaci ve světě života a to tím, že jej zároveň **spolukonstituuje**.

Každé "aktuální pravdě" je tak vždy rozuměno ve vztahu k spolupřítomným ne-aktuálním nepravdám (či snad lépe - pravdám, protože v rámci perspektivismu ztrácí ostrá dichotomie pravda/nepravda smysl), jistota pravdy je tak "vždy a všude" **ne-jistá** "-Abychom mohli žít, musíme hodnotit. Něčeho si cenit **má za následek** přijetí **všeho**, tedy i toho, čeho si neceníme, od čeho se distancujeme: tzn. zároveň si cenit i necenit."¹¹⁴⁾

*

Ač Nietzsche neměl bezprostřední následníky, je vliv jeho myšlení na filosofii, kulturu a ideologii 20. století nesmírný. Vychází z něj filosofie života (L. Klages, Th. Lessing, O. Spengler), zejména španělský filosof Ortega y Gasset; mnohými jeho motivy se inspirovala filosofie existence (K. Jaspers); M. Heidegger oceňoval Nietzscheho zejména v souvislostech nihilismu, které zařadil do svého pojetí dějin evropského myšlení, resp. dějin bytí. U nás převzali některé nietzschovské motivy např. F. X. Šalda a S. K. Neumann.

Poznámky

- 1) Srovnej např. Derrida, J.: "Edmond Jabés a otázka knihy" in "Texty k dekonstrukci", Archa, Bratislava 1993, str. 315-16
- 2) Fink, E.: Filosofie Friedricha Nietzscheho, OIKOYMENH, Praha 2011, str. 7, 10
- 3) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 37
- 4) Heidegger, M.: Nietzsche I., Pfullingen 1961, str. 234
- 5) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 31
- 6) Nietzsche, F.: Morgenröte, Kröners Taschenausgabe Bd. 73, Leipzig 1930-32, str. 102
- 7) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 29
- 8) Tamtéž, str. 37
- 9) Fink, E.: Hra jako symbol světa, ČS, Praha 1993, str. 100
- 10) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 37
- 11) Kouba, P.: Znamení nihilismu, KS 4/92, str. 9
- 12) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 37
- 13) Heidegger, M.: Nietzsche I., Pfullingen 1961, str. 237

- 14) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 37
- 15) Tamtéž
- 16) Heidegger, M.: Holzwege, Frankfurt a/M., 1950, str. 206
- 17) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 37
- 18) Nietzsche, F.: Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 154
- 19) Jacobi, F.H.: Über den transcendentalen Idealismus, Breslau, 1787, str. 229
- 20) Tamtéž, str. 226
- 21) Jacobi, F.H.: Werke, Leipzig 1816, str. 20
- 22) Tamtéž, str. 48
- 23) Tamtéž, str. 44
- 24) Nietzsche, F.: KSA 13, VIII 11/411, str. 189n., cit. dle FČ 4/92, str. 637, (překl. P. Kouba)
- 25) Heidegger, M.: Nietzsche II., Pfullingen 1961, str. 33
- 26) Nietzsche, F.: KSA 12, VIII 9/35, str. 350-352, cit. dle FČ 4/92, str. 631, (překl. P. Kouba)
- 27) Nachlaß, VIII 9/123/; KSA 12, 407 (WM §. 25)
- 28) Nietzsche, F.: KSA 12, VIII 5/71, str. 211-217, cit. dle FČ 4/92, str. 628, (překl. P. Kouba)
- 29) Tamtéž, KSA 12, VIII 9/107, str. 396
- 30) Kouba, P.: Nietzsche. Filosofická interpretace., ČS, Praha 1995, str. 149
- 31) Nietzsche, F.: KSA 12, VIII 9/35, str. 350-352, cit. dle FČ 4/92, str. 632, (překl. P. Kouba)

- 32) Tamtéž
- 33) Tamtéž
- 34) Tamtéž. KSA 13, VIII 11/99, str. 46-49
- *) Konkrétně se to děje ve slavné druhé Nečasové úvaze nazvané O užitku a škodlivosti historie pro život.
- **) Nietzsche, F.: Nečasové úvahy, (ATHENAEUM, Londýn, 1988), str. 96-108.
- ***) Tamtéž, str. 90.
- 35) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str. 41
- 36) Tamtéž, str. 42
- 37) Tamtéž, str. 43
- 38) Tamtéž, str. 51
- 39) (Nietzsche, F.: KSA 12, VIII 5/71, str. 211-217, cit. dle FČ 4/92, str. 627; k oceňování významu křesťanství blíže viz např. Mokrejš, A.: Odvaha vidět. (Friedrich Nietzsche - myslitel a filosof.), H&H, Jinočany 1993; Kouba, P.: Nietzsche. Filosofická interpretace., ČS, Praha 1995)
- 40) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str. 32
- 41) Nietzsche, F.: Nachlaß 1887, VIII 10/152/; KSA 12, 541
- 42) Nietzsche, F.: Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 154
- 43) Nietzsche, F.: KSA 12, VIII 2/127, str. 125-127, cit. dle FČ 4/92, str. 626, (překl. P. Kouba)
- 44) Nietzsche, F.: Radostná věda, ČS, Praha 1993, str. 124
- 45) Heidegger, M.: Holzwege, Frankfurt a/M., 1950, str. 199

- 46) Nietzsche, F.: KSA 13, VIII 11/411, str. 189n., cit. dle FČ 4/92, str. 637, (překl. P. Kouba)
- 47) Nietzsche, F.: Radostná věda, ČS, Praha 1993, str. 124
- 48) Tamtéž, str. 112
- 49) Nietzsche, F.: Nachlaß 1885-1886, VIII 2/107/; KSA 12, 114
- 50) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str. 23
- 51) Nietzsche, F.: Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 142
- 52) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 95
- 53) Nietzsche, F.: O životě a umění, Jan Pohořelý, Praha 1943, str. 10
- 54) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 95
- 55) Nietzsche, F.: Nachlaß 1887, VIII 2/159/; KSA 12, 143 (WM §. 620)
- 56) Tamtéž, VIII 10/63/; KSA 12, 494 (WM §. 891)
- 57) Heidegger, M.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1959, str. 82
- 58) Nietzsche, F.: O životě a umění, Jan Pohořelý, Praha 1943, str. 10.
- 59) Nietzsche, F.: Zrození tragédie z ducha hudby (dále jen ZT), Gryf, Praha 1993, str. 29
- 60) Nietzsche, F.: Morgenröte, Kröners Taschenausgabe Bd. 73, Leipzig 1930-32, str. 102

- 61) Nietzsche, F.: Zrození tragédie z ducha hudby, Gryf, Praha 1993, str. 6
- 62) Tamtéž
- 63) Nietzsche, F.: O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním (dále jen PL), FČ 4/93, str. 679
- 64) Tamtéž, str. 680
- 65) Heidegger, M.: Nietzsche II., Pfullingen 1961, str. 38, 287
- 66) Nietzsche, F.: O životě a umění (dále jen ŽU), Jan Pohořelý, Praha 1943, str. 10
- 67) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra (dále jen Z), VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 131-2
- 68) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 117
- 69) Tamtéž, str. 185
- 70) Tamtéž, str. 182
- 71) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens I., Kröners Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str.45
- 72) Tamtéž, str. 464
- 73) Nietzsche, F.: Der Wille zur Macht, Kröners Taschenausgabe Bd. 78, Leipzig 1930-32, str. 694
- 74) Tamtéž, str. 695
- 75) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens I., Kröners Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str. 472
- 76) Tamtéž, str. 468

- 77) Tamtéž, str. 472
- 78) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 182
- 79) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens I., Kröners Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str. 64
- 80) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 150
- 81) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens I., Kröners Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str. 357
- 82) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens II., Kröners Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str. 492
- 83) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 229
- 84) Tamtéž, str. 240
- 86) Tamtéž, str. 261.
- 83) Tamtéž, str. 11
- 87) Tamtéž, str. 9
- 88) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str. 64
- 89) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc 1992, str. 21
- 90) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 80
- 91) Nietzsche, F.: Radostná věda, ČS, Praha 1993, str. 257
- 92) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha 1993, str. 32

- 93) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str. 8
- 94) Tamtéž, str. 8
- 95) Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, Kröners
Taschenausgabe Bd. 76, Leipzig 1930-32, str. 192
- 96) Nietzsche, F.: Antikrist, SandS, Bratislava 1991, str.
8;
- 97) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha
1993, str. 62
- 98) Viz Deleuze, G.: Nietzsche a filosofie, Hermann &
synové, Praha 2004, str. 207-213, 304-328
- 99) Tamtéž, str. 211
- 100) Heidegger, M.: Nietzsche II., Pfullingen 1961, str.
283, 285
- 101) Nietzsche, F.: Jenseits von Gut und Böse, Kröners
Taschenausgabe Bd. 76, Leipzig 1930-32, str. 26-27
- 102) Nietzsche, F.: Tak pravil Zarathustra, VOTOBIA, Olomouc
1992, str. 27
- 103) Nietzsche, F.: Die Unschuld des Werdens I., Kröners
Taschenausgabe Bd. 82 (II. Bd. 83), Leipzig 1930-32, str.
340-41
- 104) Nietzsche, F.: Der Wille zur Macht, Kröners
Taschenausgabe Bd. 78, Leipzig 1930-32, str. 16
- 105) Nietzsche, F.: Soumrak bůžků, in Ecce Homo, NV, Praha
1993, str. 39
- 106) Nietzsche, F.: Menschliches, Allzumenschliches I. (dále
jen MAM), Kröners Taschenausgabe Bd. 72, Leipzig 1930-32,
str. 171-3

- 107) Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, NV, Praha 1993, str. 92
- 108) Nietzsche, F.: *Soumrak bůžků*, in *Ecce Homo*, NV, Praha 1993, str. 28
- 109) Nietzsche, F.: *Nachlaß 1887*, VII 26/284/; KSA 11, str. 225 (WM §. 1059)
- 110) Nietzsche, F.: *Jenseits von Gut und Böse*, Kröners Taschenausgabe Bd. 76, Leipzig 1930-32, KSA 3, str. 18
- 111) Nietzsche, F.: *Nachlaß 1887*, VII 34/254/; KSA 11, str. 506 (WM §. 493)
- 112) *Tamtéž*, VIII 11/113; KSA 12, str. 53 (WM §. 477)
- 113) *Tamtéž*, VIII 5/3/; KSA 12, str. 10
- 114) *Tamtéž*, VII 26/118/; KSA 11, str. 181