

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Marek Vodička

**Pojmy dekadence a zdraví v Nietzscheho pozdní
filosofii**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **doc. Mgr. Aleš Novák, Ph. D.**

Praha 2020

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23. července 2020

Marek Vodička

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval doc. Aleši Novákovi za jeho podněty při psaní této práce, dále své rodině za její ustavičnou podporu, jak psychickou, tak materiální, Chau Nguyen za to, že mi dodávala odvahu a konečně Pavlovi Dlouhému a Viktorovi Labutinovi za poskytnutí zázemí pro relaxaci mysli.

Obsah

Úvod	1
Pojem <i>décadence</i> v Nietzscheho díle	4
1. Obecná charakteristika dekadence a zdraví	6
1.1. Exkurz: život jakožto vůle k moci, tělesnost a myšlení	6
1.2. Jistota a degenerace instinktů.....	11
1.3. Vliv dekadence a zdraví na způsoby myšlení a hodnocení	13
1.4. Nietzsche, diagnostik úpadku a vzestupu života.....	16
1.5. Nietzscheho projekt přehodnocení všech hodnot.....	19
2. Kapitola druhá: Diagnostika dekadence a zdraví – typy a symptomy	28
2.1. Čtyři typy dekadence, čtyři typy zdraví.....	28
2.2. Altruismus a soustrast jako instinkty dekadence	29
2.3. Demokratický vkus a moderní idea pokroku jako symptomy dekadence, patos distance jako typ zdraví	32
2.4. Záměna příčiny a následku, imoralismus jako symptom zdraví.....	36
2.5. Pesimismus jako symptom dekadence	42
2.6. Shrnutí typologie dekadence a zdraví.....	46
2.7. Morální ctnost a renesanční <i>virtù</i>	50
3. Kapitola třetí: Nietzscheho případové studie – archetypy dekadence a zdraví	53
3.1. Cesare Borgia jako archetyp <i>virtù</i>	53
3.2. Wagner a Bizet aneb dekadence a zdraví v estetice.....	55
3.3. Goethe jako ideál sebetvorby.....	66
3.4. Nietzscheho stylizovaná osobnost, stávání se nečasovým, <i>velké zdraví</i>	68
4. Závěr.....	73
5. Seznam literatury.....	75

Zkratky citovaných primárních zdrojů:

RV – Nietzsche, F. *Radostná věda*. Přel. Věra Koubová. Aurora, Praha 2001.

Z – Nietzsche, F. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Vyšehrad, Praha 2013.

MDZ – Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Přel. Věra Koubová. Aurora, Praha 1996.

GM – Nietzsche, F. *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Oikoymenh, Praha 2019.

PW – Nietzsche, F. Případ Wagner. In: *Případ Wagner*. Jazzpetit č. 21 – příloha bulletinu Jazz (8445/69), s. 231–265.

SB – Nietzsche, F. Soumrak bůžků. In: *Ecce homo*. Přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993.

A – Nietzsche, F. *Antikrist: [pokus o kritiku křesťanství]*. Přetisk vydání z roku 1905, jazykově upraveno. Bratislava: SandS, 1991.

EH – Nietzsche, F. Ecce homo. In: *Ecce homo*. Přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993.

NkW – Nietzsche, F. Nietzsche kontra Wagner. In: *Případ Wagner*. Jazzpetit č. 21 – příloha bulletinu Jazz (8445/69), s. 209–231.

WP – Kaufmann, W. & Hollingdale, R. J. *The Will to Power*. Vintage, New York 1968.

Abstrakt

Tématem práce jsou motivy dekadence a zdraví, které v Nietzscheho pozdním myšlení zaujímají prominentní pozici. Centrem zájmu práce jsou Nietzscheho díla z roku 1888, tj. *Případ Wagner*, *Soumrak bůžků*, *Antikrist*, *Ecce homo* a *Nietzsche kontra Wagner*, ovšem odkazů na ranější díla bude rovněž využito. Práce si klade za cíl prozkoumat, co motivy dekadence a zdraví pro pozdního Nietzscheho znamenají, jakou roli mají v rámci jeho filosofického projektu *přehodnocení všech hodnot*, a jak spolu vzájemně souvisejí. Práce se bude snažit uplatňovat tezi, že v Nietzscheho pozdním myšlení tyto dva motivy představují *protiklady*, totiž protiklady *míry* či „směru“ vůle k moci, která se v nich manifestuje – dekadence neboli tělesný úpadek reprezentuje v Nietzscheho chápání linii *upadajícího života*, která se vyznačuje nedostatkem vůle k moci, utrpením z „chudosti životem“, zatímco linie zdraví či zdařilosti reprezentuje *vzestupný život* vyznačující se přebytkem životní síly a rovněž tímto přebytkem trpící. Pojmy dekadence a zdraví tedy budou pojímány jako fyziologické manifestace těchto dvou *směrů* či, poněkud hrubě řečeno, „vektorů“ vůle k moci. Předmětem první kapitoly bude obhájení právě této základní teze, druhá kapitola se bude zabývat Nietzscheho diagnostikou konkrétní forem dekadence a následně v kontrastu s nimi budou prostřednictvím interpretace rovněž určeny symptomy zdraví, a finální třetí kapitola bude pojednávat o některých konkrétních historických osobnostech, které si Nietzsche volí jako ilustrativní příklady ideálních předobrazů zdraví či naopak dekadence.

Klíčová slova: dekadence, zdraví, život, vůle k moci, Nietzsche

Abstract

The thesis deals with the concepts of *decadence* and *health*, which feature prominently in Nietzsche's late thinking. The core sources of the thesis are Nietzsche's works from 1888, namely *The Case of Wagner*, *Twilight of the Idols*, *The Anti-Christ*, *Ecce Homo* and *Nietzsche contra Wagner*, although earlier works are occasionally cited as well. The thesis aims to explore what the motives *decadence* and *health* mean in the context of late Nietzsche's thinking, what role they play in his grand philosophical project of the *revaluation of all values*, and how they interplay with each other. A consistent motive is applied throughout the thesis, that of *decadence* and *health* being *opposites* in terms of "amount" or "direction" of will to power manifesting itself through them – decadence, or bodily decay, is taken to represent *a descending line of life* characterized by a lack of will to power, and suffering from "a lack of life", while health is taken to represent *an ascending line of life* which is

characterized as overflowing with life and suffering from it as well. The concepts of decadence and health are thus interpreted as physiological manifestations of these two *directions*, or, roughly said, “vectors” of will to power. The first chapter of the thesis provides a defence of this interpretation, the second chapter then covers Nietzsche’s diagnosis of concrete forms of decadence, and subsequently concrete forms of health are then interpreted in contrast to these. The third and final chapter discusses some concrete historical figures that Nietzsche uses as illustrative examples of ideal manifestations of health or decadence.

Keywords: decadence, health, life, will to power, Nietzsche

Úvod

Předmětem této práce je dvojice pojmů figurujících prominentně v dílech, která Nietzsche sepisuje v posledním roce své přičetnosti a myslitelské činnosti, tj. v roce 1888. Konkrétně jde o díla *Případ Wagner*, *Soumrak bůžků*, *Antikrist*, *Ecce homo* a *Nietzsche kontra Wagner*. Právě tato díla budou tvořit jádro této práce. Důvod je prostý – pojem *dekadence* se v Nietzscheho dílech poprvé objevuje až v *Případu Wagner*, tedy v díle, které sepisuje až onoho finálního roku 1888, a v dílech, která po něm v tomtéž roce následují, pojem dekadence náhle zaujímá téměř vůdčí postavení v Nietzscheho úvahách. Pojem zdraví se oproti tomu objevuje již v dřívějších Nietzscheho dílech, ovšem specifického významu nabývá právě v kontrastu s pojmem dekadence.¹ Tato práce se bude snažit uplatňovat tezi, že v Nietzscheho pozdním myšlení dekadence a zdraví představují *protiklady*, které spolu dohromady tvoří určitou dichotomii, jíž Nietzsche uplatňuje v rámci širšího motivu „stávání se tím, kým jsme“, tj. určité formy *sebeutváření*. Je nasnadě, že protikladem zdraví je samozřejmě *nemoc*. Ovšem, jak se tato práce bude snažit ukázat, Nietzsche chápe dekadenci jako „tendenci k tomu, být nemocný“, jako jakousi churavost či přesněji řečeno, *zdeděnou vyčerpanost*. Oproti tomu bude v této práci pojem zdraví interpretován jako *zdeděná síla* či, jak ji označuje Nietzsche na několika místech, „zdařilost“. Bude tedy ukázáno, že jde skutečně o dvě distinktivní *dědičné linie*, které prostupují dějinami lidstva. Rovněž bude ukázáno, že rozdíl mezi nimi není *ontologický*, tzn. nejde o jakési dva *typově* odlišné „druhy“ člověka, nýbrž že rozdíl mezi nimi je pouze rozdílem *míry*, tj. míry *vůle k moci*, která se v nich manifestuje – přesněji řečeno rozdílem míry *organizující síly*, která nastoluje řád, harmonii a proporčnost v tělesnosti člověka a vede jej ke stanovování si cílů a jejich uskutečňování – tedy, zkratkovitě řečeno, k nabývání pocitu moci skrze překonávání odporu a tím prostřednictvím k naplňování renesančního *virtú* neboli ctnosti pojaté bez „moralínu“, tj. ctnosti spočívající čistě v sebe-disciplinaci v rámci umění dosahování cílů a tím pádem v tom, co bychom moderně nazvali *seberealizací*. Dekadence neboli tělesný úpadek reprezentuje v Nietzscheho chápání linii *upadajícího života* (*das niedergehende Leben*), která se vyznačuje nedostatkem vůle k moci, utrpením z „chudosti životem“, zatímco linie zdraví či zdařilosti reprezentuje *vzestupný život* (*das aufsteigende Leben*) vyznačující se přebytkem životní síly a

¹ Motiv zdraví je jedním z hlavních motivů, jimiž se Nietzsche zabývá již od *Lidského, příliš lidského*, a podrobná analýza tohoto pojmu v rámci celku Nietzscheho díla by tak vydala na samostatnou práci. Tato práce se však zabývá pouze Nietzscheho díly z roku 1888 (a v omezené míře rovněž díly z dvou předcházejících let, tj. *Mimo dobro a zlo* a *Genealogií morálky*, neboť v nich si Nietzsche připravuje půdu pro rozvinutí problému dekadence, který je velmi prominentní v dílech z roku 1888). Motiv zdraví tak bude v této práci pojímán ve specifickém významu, kterého nabývá v kontrastu s pojmem dekadence teprve v roce 1888.

rovněž tímto přebytkem trpící. Pojmy dekadence a zdraví budou pojímány jako fyziologické manifestace těchto dvou *směrů* či, poněkud hrubě řečeno, „vektorů“ vůle k moci.

Obě tato směřování vůle k moci mají vliv na hodnotové soudy, které člověk *instinktivně* vynáší, tzn. na subjektivní preference a nevědomé potřeby člověka, které vedou jeho tělesnost k rozmanitým projevům zejména v tvůrčích oblastech jako je filosofická a umělecká tvorba a rovněž k preferenci určitých hodnot. Díky tomu může Nietzsche pracovat jako svého druhu *kulturní fyziolog*, jenž *diagnostikuje* symptomy oněch dvou směřování života, potažmo dekadence a zdraví, v různých filosofiích, uměleckých dílech či morálních hodnotách. Při této snaze pak Nietzsche dochází k poznání, že dosavadní hodnoty, jež lidstvo uznávalo jako nejvyšší, jsou právě výrazem upadajícího života, tj. dekadence, a že tak úpadková životní linie, instinktivně preferující *otrockou morálku* na úkor *panské*, má v historii lidstva výraznou převahu, je dominantní silou v rámci života a rovněž v oblasti kultury. Téměř celý *Soumrak bůžků* lze tak např. považovat za Nietzscheho úsilí sledovat genealogicky průběh dekadence a stopovat její kořeny až k Sokratovi.

Tato práce bude rozdělena do tří kapitol. V první půjde nejprve o obhájení základní teze, že dekadence a zdraví představují v Nietzscheho pozdním myšlení určitou dichotomii, jež se váže především na ony pojmy upadajícího a vzestupného života. Značný prostor bude následně věnován popisu dekadence, neboť ta v Nietzscheho pojetí představuje poměrně komplexní diagnózu s několika nejobecnějšími typy, které se však v konkrétních případech projevují mnoha rozmanitými symptomy. Pojem *zdraví* pak následně bude vymezen negativně vůči pojmu dekadence – práce se bude snažit ukázat, že zdraví lze v Nietzscheho pozdní filosofii opravdu chápat jako opak dekadence. Na příkladu samotného Nietzscheho však bude ukázáno, že tyto dva pojmy se vzájemně nevylučují. Nietzsche sám o sobě prohlašuje, že je *dekadent* a *zároveň* jeho opak – totiž, že v období svého uzdravování byl „v zásadě zdrav“, a že pouze jakýsi zvláštní, „skrytý kousek“ v něm byl v dekadenci. Tím bude utvrzena teze, že zdraví a dekadence nepředstavují rozdíl ontologický, nýbrž rozdíl stupně, totiž stupně životní síly neboli vůle k moci. Druhá kapitola se pak bude zabývat Nietzscheho diagnostikou konkrétní typů a forem dekadence. V centru zájmu bude stát především Nietzscheho notát, v němž vypisuje jakýsi krátký „seznam“ čtyřech nejobecnějších typů dekadence a jejich „nejočividnějších“ symptomů. Všechny čtyři typy a jejich symptomy budou dále rozvedeny a popsány a v kontrastu s nimi budou následně vymezeny čtyři typy zdraví, jež se, v souladu s tezí této práce, budou jevit jako *protiklady* oněch čtyřech typů dekadence. Tuto typologii zdraví Nietzsche nikde nevyjmenovává, a tak ji lze považovat za

rozšiřující, interpretační přínos této práce. Třetí kapitola se pak bude zabývat několika konkrétními „případovými studii“ historických osobností, které Nietzsche vykresluje jako určité ztělesněné „ideály“ buďto zdraví či dekadence a používá je k hlubší ilustraci této dichotomie. Konkrétně se bude jednat nejprve o italského renesančního knížete Cesara Borgiu jakožto „ztělesnění imorální ctnosti *virtù*“ (jež bude v kapitole předcházející této určena jako symptom zdraví), poté o hudební skladatele Georgese Bizeta a Richarda Wagnera – Bizeta jakožto metaforu zdraví a Wagnera jako „moderního dekadentního umělce *par excellence*“, následně o Goetheho, kterého Nietzsche v *Soumraku bůžků* oslavuje jako ideál osobního sebeutváření, a nakonec bude práce kulminovat v osobě samotného Nietzscheho, jenž bude reprezentovat ztělesnění *velkého zdraví*. Co se týče celkového teoretického rámce práce, v souladu se studií Marka² bude základní myšlenkou, že v souvislosti s dekadencí je cílem Nietzscheho filosofie především *léčba těla*, konkrétně *re-interpretace*,³ resp. *přehodnocení* přivtělených dekadentních způsobů hodnocení ve prospěch těch, která jsou odrazem zdraví potažmo vzestupného života.

Předchozí studie na toto téma, na něž se tato práce bude odkazovat, jsou především studie Hurrella,⁴ Morea⁵ a již zmíněná studie Marka. K interpretaci některých Nietzscheho myšlenek, jež s dekadencí úzce souvisí, konkrétně zejména tělesnosti a vůle k moci, budou využity rovněž studie Nováka,⁶ Chavalky⁷ a Conweye.⁸

² Marek, J. O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává. In: *Nietzsche o ctnosti*. Filosofický časopis: Mimořádné číslo 2/2018, s. 16–36.

³ K motivům re-interpretace a přehodnocení jakožto klíčových metodologických prvků Nietzscheho specifického typu filosofování viz.: Schacht, R. Nietzsche's kind of philosophy. In: Magnus, B. & Higgins, K (eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press 1996, s. 151–179.

⁴ Hurrell, D. *An Analysis of Nietzsche's Conception of Decadence*. Dizertační práce při The Open University, 2019.

⁵ More, N. D. The Philosophy of Decadence. In: Desmarais, J. & Weir, D. (ed.) *Cambridge Critical Concepts: Decadence and Literature*. Cambridge 2019. S. 184–199.

⁶ Novák, A. *Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafyzický obrat proti Platónovu programu péče o duši*. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Togga 2012, s. 41–53.

⁷ Chavalka, J. *Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*. Dizertační práce při FHS UK, 2015.

⁸ Conway, D. W. Life and Self-Overcoming. In: Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Oxford, Blackwell 2006. S. 532–548.

Pojem *décadence* v Nietzscheho díle

Pojem dekadence zaujímá v celku Nietzscheho filosofie poměrně zvláštní místo. Jak již bylo zmíněno v úvodu, poprvé se v Nietzscheho publikovaných dílech objevuje až v roce 1888. Do té doby se objevuje pouze v Nietzscheho soukromé korespondenci a jeho osobních zápiscích. V dílech předcházejících roku 1888, tj. zejména v *Mimo dobro a zlo* a v *Genealogii morálky*, Nietzsche pravděpodobně podniká určité přípravy k zahrnutí pojmu dekadence do svého myslitelského projektu, k čemuž nakonec přistupuje v *Případu Wagner*, a činí tak s poměrně velkou intenzitou: již v předmluvě totiž prohlašuje, že tím, co jej doposud *nejhlouběji* zaměstnávalo, je právě problém dekadence. Problém morálky, tvrdí, je pouhou jeho „odručou“.⁹ Morálka je však tématem, které Nietzscheho zaměstnává opravdu intenzivně od té doby, co v *Ranních červáncích* vyhlásí svou kampaň k podkopání základů morálního vidění světa, tudíž pokud Nietzsche prohlašuje, že dekadence jej zaměstnávala ještě hlouběji, jde opravdu o silné tvrzení. Tato intenzita je ještě podtržena tím, že Nietzsche dává najevo, že problém dekadence pro něj má i osobní význam, neboť, jak píše v *Ecce homo*, Nietzsche sám je dekadentem ovšem zároveň i „v zásadě zdravým“ člověkem, což mu umožňuje právě jeho unikátní pozici diagnostika dekadence a zároveň „znalce“ zdraví. Tomuto tématu se budeme věnovat v jedné z příštích podkapitol této práce.

Pojem dekadence je v rámci Nietzscheho myšlení zvláštní ještě z jiného hlediska, a to hlediska lingvistického. Nietzsche jej totiž vždy používá v jeho původní francouzské formě *décadence* a její modifikaci *décadent*. „Poněmčelou“ formu „Dekadenz“ nepoužije nikdy (je možné, že v té době ještě neexistovala). V téměř synonymických významech však používá německá slova *Entartung* („zvrhávání se“), *Niedergang* (úpadek), *Verfall* (rozklad) a *Degenerescenz* (degenerace).¹⁰ Poslední jmenované slovo si vypůjčuje z knihy *Degenerace a kriminalita* Charlese Férého, kterou Nietzsche četl čerstvě po jejím vydání v roce 1888.¹¹ Jako důvod, proč Nietzsche zachovává francouzský termín *décadence* ve své originální formě, je v literatuře uváděn fakt, že německý ekvivalent tohoto slova v té době zkrátka neexistoval, a jelikož jej Nietzsche přejímá od francouzského spisovatele a básníka Paula Bourgeta, jehož *Eseje ze současné psychologie*¹² četl v roce 1883, ponechává toto slovo v jeho originální

⁹ PW, Předmluva.

¹⁰ Nietzsche, F. *Twilight of the Idols*. Oxford University Press 1998. Přel. Duncan Large. Vysvětlivky, s. 127. Srov. viz.: Marek, J. O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává. In: *Nietzsche o ctnosti*. Filosofický časopis: Mimořádné číslo 2/2018, s. 16–36.

¹¹ Montinari, M. „Nietzsche lesen: Die Götzen-Dämmerung“, *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), 76.

¹² Giraud, V. *Paul Bourget: Essai de Psychologie Contemporaine*. Librairie Bloug et Gay, 1934.

formě. Patrně se může jednat i o letmé vzdání úcty francouzské literární tvorbě, obdivem k níž se Nietzsche ve svých dílech nijak netají.

1. Obecná charakteristika dekadence a zdraví

V jedné z velice sebevědomě nazvaných kapitol své proklamované autobiografie *Ecce homo*, totiž v kapitole nazvané „Proč jsem tak moudrý“, objasňuje Nietzsche, proč je tak moudrý, následujícím způsobem:

„Nehledě totiž na to, že jsem dekadent, jsem také jeho protiklad. Dokazuji to mimo jiné tím, že jsem vždy proti zlým stavům instinktivně volil *správné* prostředky: kdežto pravý dekadent volil vždy prostředky, jež mu jsou na újmu. Jako summa summarum jsem byl zdravý, skrytý kousek ve mně, něco zvláštního, bylo v dekadenci. Ona energie k naprostému osamostatnění a vymanění se z obvyklých poměrů, i to, že jsem se dovedl donutit, abych se vymkl pečování, posluhování, *lékaříčkování* – to vše prozrazuje naprostou instinktivní jistotu tím, čeho tehdy bylo především zapotřebí. Vzal jsem se do rukou sám, sám jsem se opět uzdravil: podmínkou pro to je – jak každý fyziolog připustí – *být v zásadě zdravý*. Bytost typicky morbidní se nemůže nikdy uzdravit, natož se uzdravit sama; pro někoho typicky zdravého může být naopak choroba dokonce i energické *stimulans* života, životního vzmachu.“¹³

Již v první větě tedy Nietzsche proklamuje dekadenci jako opak zdraví. Dekadenci definuje jako instinktivní volbu prostředků, jež jsou jejím nositeli „na újmu“, kdežto zdraví indikuje instinktivní *jistotu* ve volbě prostředků, které zdravému jedinci prospívají. Dekadence se tak ukazuje být v zásadě instinktivní *degenerací*, „zkažeností“ instinktů, způsobující, že instinkty vedou člověka k preferenci toho, co ještě prohlubuje jeho (již existující) úpadek životní síly, zatímco zdraví se vyznačuje právě onou instinktivní jistotou ve volbě prostředků, které jsou pro člověka „prospěšné“ (a tím pádem navyšují jeho životní sílu). Vyvstává nyní otázka: co je onou *životní silou*, o kterou zde jde?

1.1. Exkurz: život jakožto vůle k moci, tělesnost a myšlení

„Každé zvíře (...) usiluje instinktivně o optimum příznivých podmínek, za nichž může plně uplatnit svou sílu a docílit maxima pocitu moci; právě tak instinktivně a s citem, jenž je ‚nad veškerý rozum‘, odvrhne každé zvíře všechny rušitele a překážky, které se mu kladou nebo by se mohly klást do cesty k tomuto optimu (- cesta, o níž mluvím, *není* jeho cestou ke ‚štěstí‘, nýbrž cestou k moci, k činu a nejmocnějšímu konání, ve většině případů popravdě jeho cestou do neštěstí).“¹⁴

¹³ EH, Proč jsem tak moudrý, 2.

¹⁴ Tamtéž.

To, o co živá bytost usiluje *jako taková* (právě proto, že je živá), i navzdory tomu, že jí to může přivést do neštěstí, tj. do utrpení a bolesti, je právě ono „instinktivní usilování optimum příznivých podmínek, za nichž může plně uplatnit svou sílu a docílit maxima pocitu moci“, neboť život sám je pro Nietzscheho *vůlí k moci*:

„Fyziologové by si měli rozmyslet, zda je vhodné spatřovat v sebezáchovném pudu kardinální pud organické bytosti. Vše živé chce především *projevit* svou sílu – život sám je vůlí k moci: sebezáchova je toho jen jedním z nepřímých a nejobvyklejších důsledků.“¹⁵

Vůle k moci je tedy „kardinálním pudem živé bytosti“, což ji, podle Nietzscheho, prakticky ztotožňuje s životem. Život sám je tak pro Nietzscheho „instinktem pro vzrůst, pro hromadění sil, pro moc“ a platí tedy, že „kde chybí vůle k moci, je úpadek.“¹⁶ Onen úpadek se pak týká jak tělesnosti jak životní síly, protože:

„Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je pokaždé také fyziologický pokles, dekadence.“¹⁷

Dekadence se tak ukazuje být fyziologickou manifestací či *symptomem* úpadku vůle k moci. Z toho logicky vyplývá, že tělo a vůle k moci spolu musejí úzce souviset. Jaká však mezi nimi panuje spojitost? Zásadním citátem pro nás v této otázce je rozhodně následující Zarathustrova řeč:

„‘Tělo jsem a duše‘ – tak mluví dítě. A proč nemluvíti, jako mluví děti? Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle. Tělo jest veliký rozum, mnohost s jediným smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř. Nástrojem tvého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš ‚duchem‘; je to malý nástroj, hračka tvého velkého rozumu.“¹⁸

Je-li člověk pouze tělem a pranic více, tak je jeho *fysis*,¹⁹ totiž jeho „živá přirozenost“, skutečně vším, čím je, tj. jak jeho tělem, tak i myslí. Žádný dualismus těla a mysli podle Nietzscheho neexistuje, to je pouze zjednodušující myšlenka na úrovni lidové

¹⁵ MDZ 13.

¹⁶ A 6.

¹⁷ A 17.

¹⁸ Z, I, O těch, kdož povrhují tělem.

¹⁹ „Fysis (z řec. *fyó*, vznikat, růst, plodit; od téhož sanskrtského *bhu* je i české *býti*, něm. *bin* atd.) znamená živou přírodu, všechno to, co na světě vzniklo a vzniká, roste, množí se. (...) Ve filos. užití znamená f. často povahu, přirozenost věci, podobně jako lat. *natura*.“ Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, 1996, s. 299.

pověry, která nevystihuje skutečný stav věcí – myšlení nelze v žádném případě myslet odděleně od těla, naopak, *musí* se myslet jako z těla bytostně vyrůstající a jím determinované.

„Nám filosofům není dovoleno oddělovat duši a tělo, jako je odděluje lid (...). Nejsme žádné myslící žáby, žádné objektivizující a registrující aparáty se zmrazenými vnitřnostmi – musíme své myšlenky neustále rodit ze své bolesti a mateřsky jim dávat část všeho, co máme v sobě: krve, srdce, žáru, slasti, vášně, bolesti, svědomí, údělu, osudu.“²⁰

Zkrátka řečeno tedy:

„Ryzí duch znamená ryzí hloupost: odpočítáme-li nervový systém a smysly, smrtelnou schránku, přepočítáme se – nic víc!“²¹

Z těchto formulací již začíná být patrné, že pokud Nietzsche mluví o fyziologickém úpadku, nemá v žádném případě na mysli jakousi banalitu typu, že vlivem dekadence člověk slábne na hrubé tělesné síle, např. v tom smyslu, že uzvedne v průměru méně kilogramů, nýbrž že jde skutečně o úpadek *celé jeho bytosti*, jeho „živé přirozenosti“, který se zákonitě projevuje i v té oblasti, již běžně označujeme jako myšlení (jež je samo o sobě *orgánem* těla).²² Tělesnost v Nietzscheho filosofii zakládá myšlení, je tím, z čeho myšlení jako takové vyrůstá, a co jej podmiňuje. Tělo je oním „velkým rozumem“, jehož „hračkou“ je „malý rozum“, jež běžní lidé (tj. ti, kdo jsou podle Zarathustry dosud neprocitlí, nevědoucí) nazývají „duchem“. Proto tedy zákonitě platí, že pokud tělesnost upadá, upadá s ním i myšlení.

Tím jsme osvětlili bytostnou provázanost tělesnosti a myšlení v Nietzscheho filosofii, ovšem provázanost těla a vůle k moci dosud nikoli. Učiňme tak proto nyní. V souvislosti s dekadencí Nietzsche na mnoha místech mluví o úpadku *organizující síly*, který se jeví jako úpadek schopnosti těla organizovat *samo sebe*, tj. vtiskávat sobě samému charakter jednoty, udržovat sebe samé jako onu „mnohost s *jedním* smyslem“, jak bylo tělo popsáno Zarathustrou ve výše citovaném úryvku. Onou organizující silou se, jak hodláme ukázat, zdá být právě vůle k moci. K dokázání této teze se opřeme o interpretační postup, který provádí Novák:²³ prohlásí-li Nietzsche nejprve skrze postavu *Zarathustry*, že člověk je *pouze* tělem a

²⁰ RV, Předmluva k druhému vydání, 3.

²¹ A 14.

²² K metafoře myšlení jako orgánu těla viz. např.: Gerhardt, V. The Body, the Self, and the Ego. In: Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, s. 273–297.

²³ Novák, A. *Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafysický obrat proti Platónovu programu péče o duši*. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Togga 2012, s. 41–53.

ničím více (jak jsme již uvedli o stranu dříve), a poté na jiném místě²⁴ připodobní tělo k samotnému světu, jenž existuje na způsob vůle k moci jakožto „umělecké dílo plodící samo sebe“,²⁵ lze v těle spatřovat, jak píše Novák, nejpatrnější a pro nás nejbezprostřednější projev vůle k moci.²⁶ Tělo samotné, podle Nováka, představuje „sebe-organizující se komplexitu vůle k moci, která je stálá ve svých permanentních proměnách“,²⁷ jde tedy o jakousi neustále se proměňující mnohost – mnohost pudů, instinktů a afektů – která sebe samou udržuje v jednotě prostřednictvím vůle k moci, tj. *životní síly*, která je sama o sobě neustálým usilováním o vzrůst, hromadění sil a nabývání pocitu moci.²⁸ Tělesnost se tak ukazuje být jakýmsi konstantním tíhnutím k dosahování cílů a překonávání odporu, přičemž musí tato tělesnost svoje jednotlivé části integrovat a vtiskávat jim onen „jediný smysl“ či „organizující myšlenku“, aby samo sebe uspořádávalo a pohánělo k aktivitě. Přirozeným uspořádáním, které se tělo snaží tímto způsobem udržovat, se zdá, podle Nietzscheho, být uspořádání *oligarchické*²⁹ – vláda úzké menšiny dominantních instinktů, které udržují dlouhodobou kontrolu nad tělem a vedou jej ke konkrétním cílům v zájmu určité organizující myšlenky. Taková je, dle Nietzscheho, v podstatě funkce a definice *vůle*:

„*Slabost vůle*: to je podobenství, které může být zavádějící. Protože není žádná vůle a tím pádem ani žádná silná ani slabá vůle. Mnohost a disgregace³⁰ pudů, nedostatek systému v nich vyúsťuje ve ‚slabou vůli‘; jejich koordinace pod nadvládou jednoho z nich pak vyúsťuje v ‚silnou vůli‘; - v prvním případě jde o oscilování a nedostatek těžiště; v druhém o preciznost a jasnost směru.“³¹

²⁴ „Umělecké dílo tam, kde se ukazuje bez umělce např. jako tělo, jako organizace (pruský důstojnický sbor, jezuitský řád). Nakolik je umělec pouhým předstupněm. Co značí „subjekt“-? Svět jako umělecké dílo plodící samo sebe—“ KSA 12.2[102].

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Novák, A. *Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafysický obrat proti Platónovu programu péče o duši*. S. 2.

²⁷ Tamtéž, s. 3.

²⁸ A 6.

²⁹ GM, II, 1.

³⁰ „Disgregace (lat), rozehánání, rozptýlení (zástupu); ve fys. odloučení molekul postupným zahříváním.“ Zdroj: Nový velký ilustrovaný slovník naučný, svazek VI., Difthong – Elektrické vidění na dálku, Praha 1930. Dostupné online [URL]: https://archive.org/stream/slovník_naucny-6/slovník_naucny-6_djvu.txt

³¹ „Schwäche des Willens: das ist ein Gleichniß, das irrenführen kann. Denn es giebt keinen Willen, und folglich weder einen starken, noch schwachen Willen. Die Vielheit und Disgregation der Antriebe, der Mangel an System unter ihnen resultirt als ‚schwacher Wille‘; die Coordination derselben unter der Vorherrschaft eines einzelnen resultirt als ‚starker Wille‘; - im ersteren Falle ist es das Oscilliren und der Mangel an Schwergewicht; im letzteren die Präcision und Klarheit der Richtung.“ NF-1888, 14[219]. Všechny Nietzscheho nepublikované notáty jsou citovány dle *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (eKGWB), dostupné online na www.nietzschesource.org. Pro přehlednost však uvádíme vždy odpovídající označení podle Colli, G. & Montinari, M. *Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York, de Gruyter, 1967. A rovněž podle Colli, G. & Montinari, M. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*.

Vůle, jakožto *mohutnost*, podle Nietzscheho neexistuje, to je pouhé projektování příčinného pudu do skutečnosti, které skutečnost falšuje.³² Člověk není nadán jakousi metafyzickou schopností svým duchem příčinně působit na věci. Podle Nietzscheho vzniká vůle tak, že jeden pud či instinkt převezme vládu nad ostatními a podmaní si je ke svému účelu. Pokud není dostatečně silný, není ani vůle člověka silná, nedokáže např. dlouhodobě sledovat konkrétní cíle a tím pádem jeho život upadá, neboť vůle k moci skrze něj nedokáže nacházet optimum podmínek k maximalizaci pocitu moci.

Myšlenka těla jakožto metafory politického uspořádání se zdá zakládat i Nietzscheho politické smýšlení, alespoň v pozdní fázi jeho myšlení, kdy Nietzsche kritizuje demokracii jako dekadentní formu politické organizace právě na základě toho, že odporuje přirozenému, oligarchickému uspořádání lidského těla (jak si ukážeme o pár podkapitol dále).

„Rovnoprávnost v instinktech“, jejich neorganizovanost, anarchičnost, ponechání si každého instinktu, ať si žijí „vlastním životem“ je celkově jedním ze symptomů dekadence – je právě oním úpadkem organizující síly těla, k němuž směřovala naše úvaha z předchozích dvou stran. Onen úpadek se projevuje i navenek, a to zejména v uměleckém vyjádření. Tímto způsobem lze jeho podstatu dobře ilustrovat: umění, resp. estetiku, totiž Nietzsche považuje za přímý výraz fyziologie – estetika, dle jeho slov, není ničím jiným než „užitou fyziologií“.³³ Skrze estetiku (stejně jako skrze morálku) totiž promlouvá *vkus* (*Geschmack*) autora, jenž je sám o sobě, dle Nietzscheho, vyjádřením „nejjemnějších tónů jeho *fysis*“.³⁴ Ono německé slovo „*Geschmack*“ tuto tělesnou podstatu vkusu vystihuje, neboť, stejně jako anglické *taste*, znamená zároveň „chut“ jakožto smyslový vjem – vkus, ať už estetický či morální, tedy dle Nietzscheho doslova vystihuje, co dané tělesnosti *chutná*, co je jí „po chuti“. Díky tomuto fyziologickému založení vkusu, potažmo estetiky, lze dekadenci ilustrovat nejlépe na dekadentním uměleckém *stylu*, jak to Nietzsche činí např. v jedné pasáži *Případu Wagner*. Tato pasáž je přímou parafrází kapitoly „Teorie dekadence“ z Bourgetových *Esejů ze současné psychologie*, což je kniha, z níž Nietzsche přejímá pojem *décadent*, jak jsme uvedli na začátku této práce:

„Zdržím se tentokrát u otázky *stylu*. – Čím se vyznačuje každá *literární dekadence*? Tím, že život již nepřebývá v celku. Slovo se stává suverénním a vyskakuje z věty, věta nabývá převahy a zatemňuje smysl stránky, stránka nabývá život na úkor celku, - celek není již

³² A 14; SB, Čtyři velké omyly, 3.

³³ NkW, Kde činím námitky.

³⁴ RV 39.

celkem. A to je podobenství pro každý styl *dekadence*: pokaždé anarchie atomů, disgregace vůle, ‚svoboda individua‘, morálně řečeno, - na politickou teorii rozšířeno ‚stejná práva pro všechny‘. Život, *stejná* živost, vibrace a exuberance života stlačena zpět do nejmenších útvarů, zbytek *chudý* na život. Všude ochromení, útrapa, strnulost, *nebo* nepřátelství a chaos: obě vždy více bijící do očí, v čím vyšší formy organizace vystupujeme. Celek vůbec již nežije: je sestaven, vypočten, umělý, jest artefakt. – ³⁵

Opět se zde tedy setkáváme s motivem „disgregace vůle“ a anarchie „atomů“, tj. jednotlivých částí celku – v případě těla tedy pudů a instinktů. Dekadentní literární styl je projekcí anarchie mezi instinkty panující v tělesnosti autora a rovněž důkazem dekadence toho, kdo tento styl oceňuje, neboť to svědčí o tom, že je jeho vkusu „po chuti“. V třetí kapitole této práce, kde se budeme zabývat hudební tvorbou Richarda Wagnera jakožto exemplárního výrazu právě tohoto dekadentního stylu, uvidíme, že právě Wagnerův koncept „nekonečné melodie“ představuje pro Nietzscheho ultimátní výraz umělecké dekadence právě proto, že je koncem jakékoli *tělesnost-kultivující* struktury v hudbě, neboť naprosto popírá, v zásadě *tyranskou*, ideu *vůle* a podvoluje se dekadentním demokratickým afektům moderní doby – Wagnerova hudba podle Nietzscheho v zásadě popírá jakoukoli organizující strukturu, když každý několikasekundový úsek má „absolutní svobodu“, žije si „vlastním životem“ a nijak neslouží celku. Oproti tomu, jak uvidíme, Nietzsche oslavuje Bizetovu *Carmen* jako ideál lehké, strukturované, melodické hudby, která kultivuje tělesnost posluchače tím, že jej nutí *tančit* (zatímco Wagnerova hudba spíše hypnotizuje a nutí „plavat“ v moři extrémních afektů, které na posluchače chrlí). Tak je Wagnerova hudba ukázkovým příkladem dekadentního stylu favorizujícího úpadek organizující síly a anarchičnost jednotlivých částí, zatímco Bizetova hudba je v podstatě metaforou *zdraví*, neboť překypuje organizující silou a podléhá jasnému řádu, který rovněž přenáší na posluchače. O tom však pojednáme až ve třetí kapitole, prozatím zůstaňme u bližšího charakterizování motivů zdraví a dekadence.

1.2. Jistota a degenerace instinktů

Pokud Nietzsche určuje dekadenci jako „instinktivní preferenci pro to, co *rozkládá*, co urychluje zánik“, ³⁶ a zdraví jako naopak instinktivní *jistotu* ve volení prostředků, které *prospívají* nárůstu moci, lze se po uvedeném exkurzu domnívat, že se tyto instinktivní preference týkají právě působení na harmonizaci přirozeného uspořádání těla – dekadentní

³⁵ PW, 7.

³⁶ SB, Výlety nečasového, 39.

bytosť bude dávať prednosť tomu, čo umrtvuje organizačnú životnú silu v ní samé, a tak na ní pôsobí rozkladne, tj. napr. dekadentní literárny štýl, zatýmco zdravá bytosť bude dávať prednosť tomu, čo její životnú silu navyšuje, a tak její instinkty organizuje, napr. Bizetova hudba (opět viz. třetí kapitola). Lze tedy určit, že dekadence je v podstatě instinktivní preferencí pro disharmonii, disproporci, absenci hierarchie (tj. rovnoprávnost) a zdraví je naopak zaměřeno na organizující, hierarchický princip. Rozdíl mezi těmito dvěma póly se tedy ukazuje být právě v míře organizující síly, totiž vůle k moci, která se v nich manifestuje – nejde o rozdíl ontologický, tj. že by snad zdraví a dekadence byly dva různé principy či entity bojující o nadvládu nad lidským tělem. Spíše jde skutečně o rozdíl míry organizující síly, jak Nietzsche popisuje v následujícím notátu (používá v něm sice dichotomii zdraví a nemoci, ale my musíme mít na paměti, že dekadence je v podstatě *tíhnutím k nemoci*, instinktivní *preferencí* pro to, co přibližuje či prohlubuje nemoc):

„*Zdraví a nemoc* nejsou ničím podstatně rozdílným, jak se staří lékaři, a jak se i dnes někteří praktické domnívají. Nesmí se z nich dělat odlišné principy nebo entity, které mezi sebou soupeří o živý organismus a dělají si z něj své bitevní pole. To je stará hloupost a žvanění, jež již není k ničemu. Ve skutečnosti je mezi těmito dvěma typy životní existence pouze rozdíl míry: přehánění, disproporce, disharmonie mezi normálními jevy konstituuje chorobný stav (Claude Bernard).“³⁷

Claude Bernard, kterého Nietzsche uvádí, je slavný fyziolog 19. století, který se zasloužil o vznik pojmu *homeostáza* (Bernard konkrétně zformuloval pojem *milieu intérieur* a teprve na jeho základě ve 20. století vytvořil Walter Cannon pojem *homeostáza*). Je dost možné, že tento notát ve skutečnost není Nietzscheův, nýbrž že jde o excerptum či parafrázi právě z Bernarda, ovšem Nietzsche se jím evidentně nejméně inspiroval, pokud jej nepřijímá za vlastní úplně. O zdraví a dekadenci se Nietzsche totiž zdá mluvit právě v rámci určité homeostázy, tj. o zachování přirozené instinktivní harmonie (oligarchie) těla, díky níž je tělo samo o sobě *aktivní* a usilující o optimum podmínek k nabývání pocitu moci skrze překonávání odporu (do nějž spadá i *sebepřekonávání*). Právě v tomto smyslu se Nietzsche patrně vyjadřuje v jednom ze svých lehce kryptických, jedno-větných výroků:

³⁷ „*Gesundheit und Krankheit* sind nichts wesentlich Verschiedenes, wie es die alten Mediziner und heute noch einige Praktiker glauben. Man muß nicht distinkte Principien, oder Entitäten daraus machen, die sich um den lebenden Organismus streiten und aus ihm ihren Kampfplatz machen. Das ist altes Zeug und Geschwätz, das zu nichts mehr taugt. Thatsächlich giebst es zwischen diesen Arten des Daseins nur Gradunterschiede: die Übertreibung, die Disproportion, die Nicht-Harmonie der normalen Phänomene constitutieren den krankhaften Zustand.“ NF-1888,14[65].

„Formule mého štěstí: Ano, ne, přímá linie, *cíl*...“³⁸

Zdraví, tj. schopnost tělesnosti instinktivně si volit, s jistotou a rozhodností, co jí prospívá a co nikoli, spočívá v umění říkat jasné „ano“ tomu, co je s jistotou poznáno jako růstu života prospěšné, a „ne“ tomu, co je poznáno jako „droga“ – co se pouze „tváří“ jako stimul k životu, ovšem co slabou dekadentní tělesnost ještě hlouběji vysiluje. Zdraví podle Nietzscheho znamená být takzvaně „výběrovým principem“ a umět nechávat „mnohé propadnout“.³⁹ V této instinktivní disciplinovanosti, organizovanosti, rozhodnosti a jakési „ukázněnosti“ se zdá spočívat hlavní rozdíl mezi zdravím a dekadencí. Dekadent se totiž vyznačuje anarchií instinktů, názorně ilustrované na příkladu dekadentního literárního stylu. Jeho úpadek organizující síly způsobuje, že tělo není dostatečně silné k integraci instinktů do oligarchického uspořádání a vůle, která vede tělo, je tak „roztříštěná“, neukázněná a dekadentní člověk je tak bytostně *nejednotný* a v rozporu se sebou samým.

1.3. Vliv dekadence a zdraví na způsoby myšlení a hodnocení

Charakterizovali jsme tedy dekadenci a zdraví jako míru schopnosti, či naopak neschopnost tělesnosti organizovat sebe samu za účelem nabývání moci, a tuto (ne)schopnost jsme určili jako manifestující se v instinktivních preferencích těla, které tělo, v případě dekadence, vedou k prohlubování slabosti, a v případě zdraví k navyšování síly. Nyní je třeba přistoupit k další zásadní charakteristice našeho tématu, v níž ukážeme, jakým způsobem se tělesnost, potažmo dekadence či zdraví (v zásadě vyčerpaná či silná tělesnost), promítá do způsobů, jimiž člověk myslí a především *hodnotí*. Již výše jsme na citovaném úryvku Zarathustrovy řeči „O těch, kdož povrhují tělem“ ilustrovali fakt, že dualismus těla a duše u Nietzscheho nehraje žádnou roli, a že jej Nietzsche považuje téměř za lidovou pověru. Nyní dovedeme tuto myšlenku do důsledků tím, že vyložíme Nietzscheho koncepci, podle níž je tělo, potažmo vůle k moci, zdrojem *hodnot* a ctností.

Hodnoty nejsou v Nietzscheho filosofii produktem čistě teoretické činnosti ducha, která by se odehrávala kompletně izolovaně od vlivu tělesnosti. Naopak, Nietzsche tradiční koncepci čistě racionálního stanovování hodnot obrací naruby a určuje hodnoty jako bytostný výraz života, jež si *sám* stanovuje hodnoty tím, že *sám sebe prostřednictvím* člověka hodnotí:

³⁸ SB, Výroky a šípy, 44.

³⁹ EH, Proč jsem tak moudrý, 2.

„Když mluvíme o hodnotách, mluvíme o inspiraci, v optice života: život sám nás nutí stanovit si nějaké hodnoty, život se naším prostřednictvím sám hodnotí, *když* si stanovíme hodnoty...“⁴⁰

Jak jsme již určili, život se vyznačuje tím, že neustále vyhledává optimální podmínky pro maximalizaci svého růstu. Tím pádem se život jako takový ukazuje být *bytostně hodnotící*, totiž stanovující si své hodnotové preference podle toho, které ctnosti a ideály spatřuje jako prospívající svému růstu, a které nikoli, *skrze optiku* konkrétního typu tělesnosti, tj. dekadentního či zdravého, „silou překypujícího“ typu. Nietzsche hojně operuje s dichotomií *klesajícího* a *vzestupného života*, jíž se zdá chápat korelačně ve vztahu právě k oněm dvěma typům tělesnosti, a hodnoty rovněž považuje za projevy hodnotícího pudu života *přímo vyvěrající* z jednoho či druhého typu tělesnosti. Hodnoty tedy nejsou podle Nietzscheho něčím, co by si člověk stanovoval vědomě a „svobodně“, ani k čemu by docházel čistě na základě racionálního úsudku – naopak, podle Nietzscheho se rovnají *de facto instinktivním preferencím* určitého typu života, který se skrze jedincovu tělesnost manifestuje. Klesající život se projevuje ve vyčerpané, dekadentní tělesnosti, a jako takový dává přednost hodnotám *křesťanské morálky*, které „instinktivně *negují*“⁴¹ – koncepty jako jsou „bůh“, „onen svět“ a ctnosti jako jsou altruismus a soustrast, jež jsou v křesťanství považované za nejvyšší, jsou dle Nietzscheho obrazem instinktivní, tj. nevědomé, „pudové“, touhy těla o *sebe-zrušení*, a jako takové jsou projevem *vůle k zániku*, a tedy nihilismu. Jak určuje Nietzsche: „Křesťan se chce *zbavit* sebe.“⁴² Opět je však třeba zdůraznit to, že podle Nietzscheho v této záležitosti nijak nevstupuje do hry svobodná vůle či vědomý úmysl – není svobodným rozhodnutím křesťana, že vyznává křesťanské hodnoty, nevyplývá nijak z jeho svobodného rozhodnutí, že zkrátka *cítí*, že altruismus a soustrast pro něj představují nejvyšší ctnosti. Podle Nietzscheho jde opravdu o přirozený výraz jeho tělesnosti či přesněji řečeno o výraz jeho *nevědomých potřeb*, na něž ony hodnoty *odpovídají*. Typický křesťan se tak jeví jako exemplární typ slabé, *dekadentní* tělesnosti, která trpí *zchudnutím* života, a proto instinktivně vyhledává náboženství či filosofii „klidu, ticha, hladkého moře *nebo* opojení, křeče, omámení“.⁴³

Oproti tomu tělesnost, v níž se manifestuje vzestupný život, sice trpí *rovněž*, ovšem trpí *přebytkem* života, a žádá si proto „dionýského umění a rovněž tragického náhledu a

⁴⁰ SB, Morálka jako protipřirozenost, 5.

⁴¹ PW, Epilog.

⁴² Tamtéž.

⁴³ NkW, My antipodi.

pohledu na život“.⁴⁴ Nietzscheho filosofie, jejíž „pozitivní“ část (tj. ta část, která není pouze skeptickou kritikou dosavadních idejí, a naopak předkládá vlastní stanovisko) právě prosazuje dionýskou afirmaci života shrnutou v konceptech *amor fati* a myšlenice *věčného návratu téhož*, se tak zdá odpovídat právě na utrpení těch, kdož trpí přebytkem životní síly.

Nietzscheho filosofický projekt se zdá být spíše *podporou* tohoto „vznešeného“ (panského) typu člověka, skrze prosazování hodnot vzestupného života, spíše než úsilím o *potlačení* dekadentních způsobů hodnocení (křesťanské morálky), které v dějinách drtivě převažují.⁴⁵ Vzestupný život tak Nietzsche určuje jako korelující s hodnotovými pojmy *panské morálky*, která přirozeně vyrůstá ze „zdařilé“ tělesnosti, jež *instinktivně přitakává* a má za svůj princip života vůli k moci (oproti křesťanské vůli k zániku).⁴⁶ Zatímco křesťan se chce „zbavit sebe“, vznešená, panská morálka má naopak kořeny v „triumfujícím přitakání *sobě*, - je sebezpitakáním, sebeoslavením života, potřebuje rovněž sublimních symbolů a praktik, ale jenom „proto, že je její srdce příliš plné“.⁴⁷

Stejné interpretační pravidlo Nietzsche uplatňuje pro umění, resp. estetiku:

„Estetika je neodlučitelně připoutána k těmto biologickým předpokladům: existuje *dekadentní* estetika, existuje *klasická* estetika, - „krásno o sobě“ je chiméra, jako všecken idealismus.“⁴⁸

Jak zde dává Nietzsche najevo, tato redukce hodnotových a estetických soudů na soudy *vkusu* (*Geschmack*), který je, jak jsme již určili, jakousi „řečí“ tělesnosti, slouží k podkopání idealismu, jehož stoupenci mívají v oblibě postulování různých *ideálních* konceptů s koncovkou „o sobě“, ať už je to „věc o sobě“ či „krásno o sobě“. Je tak patrně jakousi Nietzscheho radikální přehodnocující reakcí na dosavadní historii filosofie, jež, dle Nietzscheho soudu, trestuhodně zanedbávala tělesnou stránku lidské existenciální zkušenosti, a odváděla tak člověka od svých vlastních instinktů, od životní síly, jež se v něm manifestuje, a tak jej de facto odcizovala od sebe samého – a byla tím pádem v podstatě symptomem dekadence: projevem instinktivní preference pro to, co „je na škodu“, co přispívá k úpadku životní síly, a to právě skrze odcizování člověka jeho vlastní tělesnosti, degradování jí na něco

⁴⁴ Tamtéž.

⁴⁵ O tomto celkovém zaměření Nietzscheho pozdního filosofického projektu promluvíme blíže v podkapitole 1.5.

⁴⁶ PW, Epilog.

⁴⁷ Tamtéž.

⁴⁸ Tamtéž.

podřadného a „otravného“, což nutně vede k učení o násilném potlačování instinktů a dávání přednosti naopak racionalitě „za každou cenu“.⁴⁹

Téma idealismu nás přivádí k další oblasti myšlení, v níž Nietzsche spatřuje projevy tělesnosti: k filosofii. Jak argumentuje např. v první kapitole *Mimo dobro a zlo*, filosofie samotná podle Nietzscheho není žádným hledáním a nalézáním „pravdy“ (či snad „pravdy o sobě“), která by byla jakýmsi způsobem „objektivní“, nýbrž každá filosofie je „vyznáním svého původce, jakýmsi druhem nechtěných a bezděčných memoárů“,⁵⁰ totiž memoárů jeho těla. Snad nejlepším příkladem, na němž lze tuto Nietzscheho myšlenku ilustrovat, je příklad Nietzscheho samotného – jak totiž uvádí zejména v předmluvě k druhému vydání *Radostné vědy* a v prvním oddílu *Ecce homo*, byla to jeho vlastní zkušenost s životními etapami úpadku a vzestupu životní síly, která ho dovedla k myšlence tělesného podmínění myšlení. Tato Nietzscheho cesta k jedné z jeho klíčových myšlenek je velmi důležitá pro záměry této práce, neboť nám ukáže nejen to, jakými způsoby ovlivňuje míra životní síly ten druh filosofie, který bude jedinec vyhledávat či pěstovat, nýbrž nám také zodpoví otázku, jak vůbec Nietzsche přišel k celé své teorii pudového zakotvení hodnotových a estetických soudů a filosofického myšlení. Proto si zaslouží samostatnou podkapitolu.

1.4. Nietzsche, diagnostik úpadku a vzestupu života

„Psycholog zná jen málo tak přitažlivých otázek, jako je otázka vztahu mezi zdravím a filosofií, a v případě, že sám onemocní, přináší s sebou do nemoci celou svou vědeckou zvědavost.“⁵¹

Byly to právě Nietzscheho dlouhodobé, a dosti závažné, zdravotní problémy, jež mu umožnily hluboký vhled do způsobů, jimiž proměňující se tělesnost podmiňuje ony „bezděčné odbočky, postranní cestičky, místa k odpočinku, slunečná místa myšlenky, k nimž jsou trpící myslitelé zaváděni a sváděni právě jakožto trpící“.⁵² Nietzsche skutečně zapadá do archetypu „trpícího myslitele“, jež utrpení, ať už tělesného či duševního rázu, provázelo téměř po celý život. Jak však sám Nietzsche tvrdí, ke svému chatrnému zdraví se naučil přistupovat s *vděčností* a s onou výše zmiňovanou „vědeckou zvědavostí“, když prováděl důkladnou

⁴⁹ Viz Případ Sokratův v *Soumraku bůžků*, v němž je Sokratova extrémní racionalita diagnostikována jako symptom dekadence. Racionalita obecně je Nietzschem určována jako princip potlačující instinkty, tudíž lze říct, že „kult rozumu“ vystihující hlavní linii evropské filosofické tradice lze již v tomto smyslu považovat za symptom dekadence.

⁵⁰ MDZ 6.

⁵¹ RV, Předmluva k druhému vydání, 2.

⁵² Tamtéž.

introspekci a sledoval při ní, co se děje s jeho vlastním myšlením, je-li vystaveno *tlaku* nemoci:

„Po takovém sebezpytování a sebezpytování se člověk naučí pohlížet na veškeré dosavadní filosofování citlivějším okem; (...) je už teď patrné, kam nemocné *tělo* a jeho potřeby nevědomě ducha tlačí, vrhají, lákají – ke slunci, tichu, míru, trpělivosti, léku, zkrátka v nějakém smyslu k osvěžení. Každá filosofie, která staví mír výše než válku, každá etika s negativní variantou pojmu štěstí, každá metafyzika a fyzika, která zná finále, konečný stav jakéhokoli druhu, každá převážně estetická nebo náboženská žádost po jakémisi ústraní, zásvětím, po něčem zcela ‚mimo‘ či ‚nad‘ opravňuje k otázce, zda filosofa neinspirovala nemoc.“⁵³

Tlak nemoci tedy podle Nietzscheho zavádí hodnotící pud myslitele k preferenci principů, jež mají myslitelé zprostředkovávat určitý *únik* od sebe samého a od okolního světa, k metafyzice a fyzice, která je *utěšující* v tom smyslu, že postuluje určitý „konečný stav“ vesmíru, k němuž vše spěje a jímž „všechno jednou skončí“, a rovněž k náboženským konceptům *zásvětí*, k nimž se trpící myslitel upíná, a v kontrastu k nimž hodnotí skutečný život jako celkově *horší* nežli ono zásvětí. V *Ecce homo* Nietzsche rovněž popisuje, jak ustavičná muka způsobená vážným zhoršením zdravotního stavu (paradoxně?) *zdokonalila* jeho rozumové kapacity:

„Uprostřed muk, jež přináší nepřetržitá třídní mozková bolest spolu s namáhavým zvracením hlenů – vládl jsem jasností dialektiků par excellence a promýšlel jsem velmi chladnokrevně věci, k nimž nejsem v zdravějším stavu dosti horolezcem, dosti rafinovaným, dosti *chladným*. Moji čtenáři snad vědí, jak dalece považují dialektiku za symptom dekadence; viz nejslavnější případ: Sokratův.“⁵⁴

I extrémní, „přebujelá“ racionalita, kterou Nietzsche diagnostikuje např. u Sokrata,⁵⁵ se Nietzschemu na základě jeho vlastních, protřpěných zkušeností ukazuje jako symptom dekadence, totiž úpadku životní síly, neboť, jak ukazuje v kapitole *Soumraku bůžků* věnované případu Sokrata, extrémní racionalita je jakousi fyziologickou reakcí vyčerpaného těla, které má *strach* z vlastních instinktů, jež kvůli své vyčerpanosti přestává zvládat, a uchyluje se tak k „rozumnosti za každou cenu“ jakožto k jinému „tyranovi“, jímž má v úmyslu *zkrotit* (tj.

⁵³ RV, Předmluva k druhému vydání, 2.

⁵⁴ EH, Proč jsem tak moudrý, 1.

⁵⁵ Podrobný rozbor poskytuje podkapitola 2.5.

spíše umrtvit, potlačit) rozbouřené instinkty. Filosofie, které tedy postulují principy typu „rozumnost za každou cenu“ opovrhují spontánností instinktů a pokládají tělesnost za něco podřadného či „obtěžujícího“. Z toho důvodu jsou dle Nietzscheho logiky rovněž symptomem dekadence, totiž úpadku životní síly a slábnutí těla.

Tyto Nietzscheho poznatky poukazují k širší tezi, že filosofie jako taková není čistě racionální disciplínou odehrávající se na rovině „čistého rozumu“, nýbrž že je bytostně tělesně založena, že dokonce není ničím jiným než v zásadě „transfigurací tělesných stavů do myšlenkových pojmů“:

„Filosof, který prošel a stále znovu prochází mnoha podobami zdraví, prošel i právě tolika filosofie: *nemůže* prostě jinak než svůj stav stále znovu překládat do nejduchovnější formy a dálky, - právě toto umění transfigurace *jest* filosofie.“⁵⁶

V důsledku toho pak rovněž zákonitě následuje, že „při veškerém filosofování nešlo dosud vůbec o ‚pravdu‘, nýbrž o cosi jiného, řekněme o zdraví, budoucnost, růst, moc, život...“⁵⁷ Díky této radikální reinterpetaci toho, co vůbec filosofie jako taková je, se Nietzschemu otevírá nové pole zkoumání, v němž již nejde o výsostně o (vy)nalézání „pravdy“, nýbrž o odhalování symptomů úpadku a vzestupu životní síly v různých typech filosofií, a stejně tak v různých typech hodnot a estetiky, jak bylo ukázáno výše, a o určování jejich *hodnoty* z hlediska *života* jakožto vůle k moci. Filosof Nietzsche se tak stává v zásadě *diagnostikem kultury* a nikoli již „hledáčem pravdy“. Toto nové pole zkoumání a rovněž specifický druh tázání, jež se k němu váže, Nietzsche oznamuje v předmluvě ke *Genealogii morálky*:

„...za jakých podmínek si člověk vynalezl ona hodnocení ‚dobré‘ a ‚zlé‘? a *jakou hodnotu mají tato hodnocení sama?* Potlačovala nebo podporovala dosud lidský růst? Jsou příznakem nouze, zchudnutí, úpadku života? Nebo se v nich naopak zračí plnost, síla, vůle života, jeho odvaha, jeho důvěra, jeho budoucnost?“⁵⁸

Nietzsche je na tento svůj originální způsob filosofování patřičně hrdý a považuje se za jeho „učitele par excellence“:

„Mám pro příznaky vzestupu a úpadku mnohem jemnější čich, než kdy který člověk měl, jsem právě toho učitelem par excellence – znám obojí, jsem obojím. (...) Vzhlížet z optiky

⁵⁶ Tamtéž, 3.

⁵⁷ Tamtéž, 2.

⁵⁸ GM, Předmluva, 3.

chorobné k *zdravějším* pojmům a hodnotám a zase naopak, shlížet z plnosti a sebejistoty *bohatého* života k utajené práci instinktu dekadence – to byl můj nejdelší výcvik, má vlastní zkušenost, jestliže vůbec v něčem, tedy v tomto jsem se stal mistrem.“⁵⁹

Toto unikátní mistrovství pak Nietzsche propůjčuje jedinečnou možnost stát se strůjcem *přehodnocení všech hodnot*, neboť právě díky tomu, že Nietzsche prošel oním „nejdelším výcvikem“ v rozpoznávání symptomů úpadku či vzestupu života v různých typech hodnocení, je on tím, kdo může započít přehodnocení dosavadních převládajících *úpadkových* hodnot ve prospěch hodnot, které *potvrzují* život a posunují jej *dále*:

„Mám nyní v ruce a mám ruku k tomu, abych *přestavěl perspektivy*: první důvod, proč snad mně jedinému je vůbec možné ‚přehodnocení všech hodnot‘.“⁶⁰

V projektu přehodnocení všech hodnot, do nějž spadá právě i diagnostika kultury, spočívá hlavní Nietzscheho filosofická „mise“ v jeho pozdním myslitelském období. Tento grandiózní projekt se úzce pojí s pojmy dekadence a zdraví, tudíž se nyní zaměříme na to, co zhruba tento Nietzscheho projekt obnáší, na jakou historickou situaci reaguje a co je jeho cílem. Nebudeme se však pouštět do hloubkové analýzy, neboť takový úkol by vydal na samostatnou práci. Spíše se budeme držet objasnění některých myšlenek, které jsou důležité pro účely této práce, konkrétně se bude jednat o myšlenky vysvětlující dějinnou podstatu dekadence, jak ji Nietzsche nastiňuje ve svých dílech a zápiscích z roku 1888.

1.5. Nietzscheho projekt přehodnocení všech hodnot

Tím, co má být v Nietzscheho projektu přehodnocení všech hodnot *přehodnoceno*, jsou *dekadentní hodnoty*, tj. hodnoty, plynoucí z instinktivní degenerace člověka, z jeho „instinktivního dávání přednosti tomu, co škodí“. Jinými slovy jde o hodnoty posvěcující symptomy úpadku životní síly jako ty nejvyšší, jako ty, které jsou „nejhodnější všech přání“. Takové hodnoty jsou dle Nietzscheho úsudku *protiživotní*, protože v podstatě posvěcují vidění světa, podle nějž jsou veškeré symptomy vzestupné životní síly považovány za *zlo*, a naopak symptomy úpadku života jsou považovány za dobro – jde tedy o typ hodnocení, který se bytostně obrací *proti* přirozené podstatě života jakožto vůle k moci. Podle Nietzscheho pak představují tyto dekadentní hodnoty doslova *veškeré hodnoty*, v něž lidstvo v současnosti věří. Jde tedy o skutečně závažné, hrozivé zjištění – v zásadě se tato Nietzscheho teze rovná diagnóze celého lidstva jako degenerovaného živočišného druhu – člověk je zvláštní zvíře,

⁵⁹ EH, Proč jsem tak moudrý, I.

⁶⁰ Tamtéž.

které se obrací proti své vlastní podstatě jakožto živočišného druhu a honosí se tím, že posvěcuje tuto svou „protiživotnost“ na nejvyšší hodnotu, na to, co je „nejvíce žádoucí“.

Nietzsche tuto svou tezi oznamuje s patřičnou dramatičností:

„Viděl jsem bolestné, příšerné divadlo: zdvihl jsem oponu nad zkažeností člověka. Toto slovo v mých ústech je chráněno aspoň jednoho podezření: že obsahuje morální obžalobu člověka. Je míněno – znovu bych to podtrhl bez moralínu: a to až do té míry, že pociťuji tuto zkaženost nejsilněji právě tam, kde se dosud nevědoměji aspirovalo na ctnost, na božskost. Uhodnete, že zkažeností myslím dekadenci: moje teze je, že všechny hodnoty, v nichž lidstvo nyní shrnuje, co je hodné všech přání, jsou hodnoty dekadentní. Zkaženým nazývám zvíře, druh, individuum, jestliže ztrácí své instinkty, jestliže volí to a dává přednost tomu, co je mu na škodu. Dějiny vyšších citů, ideálů lidstva – a možná, že je musím vyprávět – by mohly skoro také vysvětlit, proč je člověk tak zkažený. Život samotný je mi instinktem pro vzrůst, pro trvání, pro hromadění sil, pro moc: kde chybí vůle k moci, je úpadek. Moje teze je, že všem vyšším hodnotám lidstva tato vůle chybí – že vládnou pod nejsvětějšími jmény hodnoty úpadkové, hodnoty nihilistické.“⁶¹

Tento aforismus lze považovat za jakýsi neoficiální „manifest“ Nietzscheho teorie dekadence, v němž se dotýká všech jejích podstatných aspektů, a proto jsme jej zde uvedli v plném znění. Zběžná analýza tohoto aforismu nám otevře cestu k popsání dekadence tak, jak ji Nietzsche rozumí v celé své šíři, totiž jako *dějinnému procesu* fyziologické degenerace, který se v historii lidstva udržuje prostřednictvím *přivtělování si* dekadentních hodnot. Nietzscheho teorie hodnot jakožto projevů určitých typů tělesnosti tak získá svůj dějinný rozměr a rovněž Nietzscheho projekt přehodnocení všech hodnot nabyde jasnějších kontur, neboť začne být evidentní, co *má* (a co naopak *nemá*) být podle Nietzscheho vykonáno v boji proti dekadenci.

Hned na úvod si Nietzsche ve výše uvedeném aforismu dává záležet, aby zdůraznil, že z jeho úst nezazníávají slova o dekadenci jako „morální obžaloba člověka“, a že svoji tezi pronáší tzv. bez moralínu.⁶² Tím má na mysli, že pokud hovoří o „zkaženosti“ člověka, nečiní tak z morálního stanoviska – Nietzsche rozhodně není banální moralista, který by volal po jakési všeobecné nápravě mravů.⁶³ Naopak, Nietzsche je, jak jsme již ukázali, *diagnostik* a

⁶¹ A 6.

⁶² „Moralín, -u m. (6. j. -u) žert. *látka pobízející k moralizování*“. Zdroj: Slovník spisovného jazyka českého, dostupné online: <https://sujc.ujc.cas.cz/search.php?heslo=mor&sti=38791&where=hesla>

⁶³ Samotné zaujetí morálního stanoviska a vynesené oné morální obžaloby člověka by již totiž bylo symptomem dekadence, viz. podkapitola „Čtyři typy dekadence, čtyři typy zdraví“.

jeho slova o „zkaženosti“ a dekadenci jsou tak míněna v čistě fyziologickém smyslu. Nietzsche skutečně mluví o degeneraci instinktů člověka, o fyziologické zkaženosti zapříčiňující, že člověk (ať už na úrovni jednotlivce či celých národů) instinktivně „volí to a dává přednost tomu, co je mu na škodu“, tj. co je v rozporu s vůlí k moci – kardinálním pudem života.

Odkud se však tato degenerace vzala? Na tuto otázku ve výše citovaném aforismu Nietzsche pouze naznačuje odpověď, když prohlašuje, že „dějiny vyšších citů, ideálů lidstva (...) by mohly skoro také vysvětlit, proč je člověk tak zkažený.“ V předešlých dvou podkapitolách jsme již určili, že v Nietzscheho koncepci jsou hodnoty (tedy ony „vyšší city“ či „ideály“ lidstva) výrazem určitých typů tělesnosti. Co jsme však zatím nepopsali, je skutečnost, že tento princip funguje podle Nietzscheho i *opačně*, tj. že hodnotové soudy (určitá metaforická vyjádření tělesnosti), které v dané kultuře převládnu, získají normativní, autoritativní charakter a stanou se hodnotami, se rovněž zpětně „zapisují“ do tělesností jednotlivců tak, že si je daní jednotlivci *přivtělují*. Pokud tedy v určitém bodě v historii lidstva převládly dekadentní hodnotové soudy, získaly tím nadvládu nejen na poli kultury, nýbrž i na rovině tělesnosti člověka a nadále se udržují v rodu nejen prostřednictvím kulturní, nýbrž i tělesné dědičnosti. Právě o tom Nietzsche hovoří, když označuje lidstvo za dekadentní či „zkažené“ – jak popisuje v prvním pojednání *Genealogie morálky*, historickou skutečností se pro Nietzscheho ukazuje být fakt, že Židé, prostřednictvím revolty vůči svým pánům, prosadili historické vítězství dekadentní, otrocké morálky, na úkor morálky „zdravé“, tj. panské. Tím se stala v rámci lidstva dominantní, tj. hodnoty určující, dědičná linie *upadajícího* života, která převládla nad linií vzestupnou. Resentiment, který je tím, co u úpadkové otrocké morálky tvoří hodnoty, se tak stal historickou silou, která se prostřednictvím přivtělení úpadkových hodnot „zapisuje“ do těl všech jednotlivců, neboť, jak praví Nietzsche:

„Jednotlivec, ‚individuum‘, jak ho lid a filosof dosud chápali, je omyl: není nic pro sebe, žádný atom, žádný ‚článek řetězu‘, nic pouze zděděného z dřívějšíka – je celou jednou linií člověka až k sobě samému.“⁶⁴

Každý jednotlivý člověk si tak ve své tělesnosti nese *všechny* hodnoty a ctnosti, které se kdy kultury a národy snažily vyjádřit prostřednictvím metaforického přenesení vlastní

⁶⁴ SB, Výlety nečasového, 33.

tělesnosti do sféry hodnot. Pro bližší popis této Nietzscheho myšlenky se lze odkázat na studii Marka.⁶⁵ Marek cituje pasáž ze *Zarathustry*, jež tuto myšlenku vyjadřuje následovně:

„Ach, pokusem byl člověk. Ach, mnoho nevědění a bludu se v nás tělem stalo!

Nejen rozum celých tisíciletí – i jejich šílenství v nás propuká. Je nebezpečné býti dědicem.“⁶⁶

Jak píše Marek: „Tělo je somatickou pamětí pokusů o metaforické vyjádření. Znovu a opět se národy a kultury pokoušely vyjádřit jako hodnotu podobenství těla. A tyto hodnoty, ctnosti, podobenství, se zapouštěly, přivlastňovaly – staly se přivtělenými.⁶⁷ A tělo se připodobňovalo jim.“⁶⁸ V tom spočívá to, co Marek nazývá Nietzscheho svéráznou „psychosomatickou teorií kultury“: „kultura je v důsledku výrazem těla, převedením tělesné zkušenosti do jiného média, ale následně jsou kulturní metafory přivtělovány a zapouští se do tělesné tkáně.“⁶⁹ Mezi kulturou a tělesností tak probíhá dvojitý pohyb, v důsledku něž se dominantní hodnotové soudy pevně zakotvují jak v kultuře, tak v tělesnosti – úpadek, který v dějinách dominuje, je tak doslova „vepsán“ do tělesnosti člověka a je dále ještě utvrzován kulturním nastavením, které v lidstvu převládá již po staletí (tj. dominancí křesťanského typu morálky). V důsledku toho, že tato dekadence drtivě převažuje v dějinách lidstva nad „zdravými částmi organismu“, má moderní člověk ve své tělesnosti přivtěleny z většinové části dekadentní hodnotové soudy, a je tedy plnohodnotným nositelem oné „zděděné vyčerpanosti“,⁷⁰ kterou se dekadence vyznačuje. Problém dekadence má tedy hluboké historické kořeny, které ovšem zasahují i do Nietzscheho současnosti (a potažmo i do té naší): „*Co má být pochopeno: Že každý druh úpadku a onemocnění se trvale podílel na utváření všeobecných hodnotících soudů: že v těch hodnoceních, která nyní převažují, začala dokonce dominovat dekadence: že nemáme bojovat pouze s těmi podmínkami, jež má na svědomí současná nouze a degenerace, nýbrž že veškerá dosavadní dekadence, tedy i ta, jež předcházela našim časům, na nás byla přenesena, a zůstává tak aktivní silou.*“⁷¹

⁶⁵ Marek, J. O pokroku, degeneraci a Nietzscheho ctnosti, jež obdarovává. In: *Nietzsche o ctnosti*. Filosofický časopis: Mimořádné číslo 2/2018, s.16–36.

⁶⁶ Z, O ctnosti, jež obdarovává, s. 66.

⁶⁷ Pro zevrubnou studii motivu přivtělení viz. Chavalka, J. *Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*. Dizertační práce při FHS UK, 2015.

⁶⁸ Marek, *ibid.*

⁶⁹ Marek, *ibid.* S. 33.

⁷⁰ SB, Čtyři velké omyly, 2.

⁷¹ „*Zu begreifen: Daß alle Art Verfall und Erkrankung fortwährend an den Gesamt-Werthurtheilen mitgearbeitet hat: daß in den herrschend gewordenen Werthurtheilen décadence sogar zum Übergewicht gekommen ist: daß wir nicht nur gegen die Folgezustände alles gegenwärtigen Elends von Entartung zu kämpfen haben, sondern alle bisherige décadence rückständig d.h. lebendig geblieben ist.*“ NF-1887, 11[227].

Co však lze v takové situaci činit? Bojovat proti dekadenci samotné podle Nietzscheho nemá smysl. Ta je totiž nutnou součástí lidského rodu a snažit se o její kompletní potlačení by se rovnalo popírání života, a tedy vlastně dekadenci. Je přirozené, že v rámci lidstva existují úpadkoví jedinci, tj. takoví, kteří spíše, než k nadčlověku směřují k poslednímu člověku, takoví, jejichž hodnota z hlediska života je nízká, neboť život jejich prostřednictvím nečiní krok *dále*.⁷² Není ovšem v souladu s podstatou života jakožto vůle k moci, aby tito úpadkoví jedinci představovali dominantní mocenskou sílu v rámci lidského rodu – v takovém případě se lidstvo jeví jako „nezdravé“, resp. dekadentní, protože v něm převažuje to, co je „určeno k zániku“. Nietzsche v jednom ze svých zápisků naznačuje, že jeho představa lidstva se blíží představě obřího organismu, který však nemá charakter jednoty, nýbrž „nerozlučitelné mnohosti vzestupných a upadajících životních procesů“. V rámci tohoto makroorganismu pak představují dekadentní jedinci metaforu „odpadních látek“, které musí organismus průběžně „vyměšovat“, aby mohl růst:

„*Lidstvo* není žádný celek: je nerozlučitelnou mnohostí vzestupných a upadajících životních procesů (...). Dekadence, na druhé straně, přináležejí všem epochám *lidstva*: všude jsou výměšky a odpad, to je sám o sobě životní proces, vyměšování upadajících a odpadních útvarů.“⁷³

Stejně jako organismus nemůže žít, tj. *růst*, bez produkování a následného odbourávání odpadních látek, nemohlo by ani lidstvo prosperovat bez úpadkových jedinců – úpadek života je tak veskrze *nutný* dějinný fenomén, o jehož odmítání, odsuzování a potlačování nám podle Nietzscheho nepřísluší usilovat:

„*Pojem ‚dekadence‘: Odpad, úpadek, nezdařilost* nejsou ničím, co by mělo být odsouzeno: jsou nutnými důsledky života, životního růstu. Jev dekadence je pro život stejně nutný jako vzestup a pokrok: nepřísluší nám je *potlačovat*. Rozum nám naopak radí *zachovat jejich práva*...“⁷⁴

⁷² SB, Výlety nečasového, 33.

⁷³ „Sie ist kein Ganzes, diese *Menschheit*: sie ist eine unlösliche Vielheit von *aufsteigenden* und *niedersteigenden* Lebensprozessen — sie hat nicht eine Jugend und darauf eine Reife und endlich ein Alter. Nämlich die Schichten liegen durcheinander und übereinander — und in einigen Jahrtausenden kann es immer noch jüngere Typen Mensch geben, als wir sie heute nachweisen können. Die *décadence* andererseits gehört zu allen Epochen der *Menschheit*: überall gibt es Auswurf- und Verfall-Stoffe, es ist ein Lebensprozeß selbst, das Ausscheiden der Niedergangs- und Abfalls-Gebilde.“ KSA 11[226].

⁷⁴ „*Begriff ‚décadence‘: Der Abfall, Verfall, Ausschuß* ist nichts, was an sich zu verurtheilen wäre: er ist eine nothwendige Consequenz des Lebens, des Wachstums an Leben. Die Erscheinung der *décadence* ist so nothwendig, wie irgend ein Aufgang und Vorwärts des Lebens: man hat es nicht in der Hand sie *abzuschaffen*. Die Vernunft will umgekehrt, daß *ihr ihr Recht wird*...“ NF-1888 14[75].

Úpadkový typ člověka se nemá odsuzovat z toho důvodu, že odsuzování samotné je již symptomem dekadence, neboť popírá právě onu *nutnost*, se kterou se dekadence (či cokoli jiného) vyskytuje v rámci života.⁷⁵ Na druhé straně se však nemají ani vyvíjet snahy o to, onen úpadkový typ v rámci společnosti udržovat – stejně jako odpadní látky by měl i on v zájmu celého organismu být pravidelně *odbouráván*, a právě úsilí o jeho udržení (k němuž směřuje altruistická morálka)⁷⁶ se rovná popírání života, neboť:

„Slabí a nezdařilí mají zahynout: první věta naší lásky k člověku. A má se jím k tomu ještě pomáhat.“⁷⁷

Opak je však samozřejmě skutečností – úpadkové typy lidstvu dominují a jejich hodnotové soudy jsou ustanoveny v kultuře jako normativní. V Nietzscheho očích, jež by nejráději viděly lidstvo silné, vznešené, směřující k ideálu *nadčlověka*, je to smutný pohled:

„Nevidíme dnes nic, co chce být větší, tušíme, že stále ještě pokračuje pokles, pokles směrem ke všemu řídkšímu, dobrotivějšímu, chytřejšímu, pohodlnějšímu, průměrnějšímu, lhostejnějšímu, čínštějšímu, křesťanštějšímu – člověk, není o tom pochyb, je čím dál ‚lepší‘ ... A právě v tom spočívá neblahý osud Evropy – spolu se strachem z člověka jsme přišli i o lásku k němu, o úctu před ním, o naději v něj, ba o vůli k němu. Pohled na člověka už jen unavuje – co je dnes nihilismus, ne-li právě *tohle?*... Jsme znaveni *člověkem*...“⁷⁸

Vedle faktu, že dekadence v lidstvu převládá, spatřuje Nietzsche ještě další její poměrně beznadějný aspekt, totiž ten, že ji nijak nelze zastavit ani zvrátit – proces přivtělování je nezvratný, může probíhat pouze jedním směrem, a to *vpřed* směrem v čase. Úpadek se dále nakupuje v tělesnosti člověka, přivtělený „nános“ je čím dál tlustší a jakékoli vrácení se zpět do předchozího stádia je *fyziologicky* nemožné. Proto Nietzsche praví:

„Nic naplat: *musí se* kupředu: chci říci *krok za krokem dále v dekadenci* (to je *má* definice moderního ‚pokroku‘ ...) Tento vývoj lze *zadržovat* a tímto zadržováním nakupit, nahromadit zvrhlost samu – učinit ji vehementnější a nenadálejší: víc dělat nelze.“⁷⁹

Proto je Nietzscheho stanovisko v „boji“ proti dekadenci následující:

⁷⁵ Blíže k této myšlence pojednáme v druhé kapitole v úseku věnovaném imoralismu jakožto symptomu zdraví.

⁷⁶ Opět viz. druhá kapitola, úsek „Altruismus a soustrast jako instinkty dekadence“.

⁷⁷ A 2.

⁷⁸ GM, I, 12.

⁷⁹ SB, Výlety nečasového, 43.

„*Bojovat se nemá s dekadencí samou: je absolutně nutná a náleží ke každému věku a každému lidu. S čím je třeba bojovat živelně, je plíživá nákaza zdravých částí organismu.*“⁸⁰

Ovšem, jak dodává záhy:

„Děje se to? Děje se pravý *opak*. Přesně tímto způsobem se člověk staví na stranu *lidskosti*.“⁸¹

Onou lidskostí má zde Nietzsche patrně na mysli dekadentní lidskost, chápanou z perspektivy otrocké morálky – právě onu „dobrotivost, chytrost, pohodlnost, průměrnost“, kterou vidí převládat v moderní evropské kultuře, a která je téměř všeobecně považována za *hodnotu*. Právě tato stádní „lidskost“ je onou „plíživou nákazou“, která ohrožuje dosud „zdravé části organismu“, a před níž je dle Nietzscheho nutno onen zdravý typ člověka chránit. V tom tedy spočívá smysl Nietzscheho projektu přehodnocení všech hodnot – v ochraně onoho vzácného, vznešeného typu člověka, manifestace vzestupného života, „zdařilosti“ a zdraví, před „plíživou nákazou“ dekadentní, otrocké morálky, která v evropské kultuře dominuje. *Není* Nietzscheho záměrem snažit se o kompletní vymýcení dekadentních jedinců a jejich způsobů hodnocení,⁸² neboť to by bylo pošetilé – dekadence je, jak jsme již ukázali, nutnou součástí dějin a snaha o její potlačování by se rovnala popírání života, tedy dekadenci. Spíše jde skutečně o program jakési „prevence“ a *podpory* již „v zásadě zdravých jedinců“ před nákazou všudypřítomné dekadence. Tím, že Nietzsche rozvíjí svou teorii fyziologického zakotvení hodnot, podkopává autoritu převládajících dekadentních hodnocení, neboť ukazuje, že nejsou produktem čistě teoretické činnosti ducha, nýbrž že byly v historii *mocensky* prosazeny určitým typem člověka, tj. typem úpadkovým, který jakožto způsob revolty proti svým utlačovatelům provedl *přehodnocení* jejich panských hodnot do podoby hodnot otrockých a následně se tento úpadkový typ hodnocení prosadil v dějinách jako vítězný. Nietzsche tedy provádí *zpětné* přehodnocení ve prospěch vzestupného života, čímž má v úmyslu vypěstovat silnější typ člověka, který se objevuje pouze ve vzácných okamžicích v průběhu dějin:

„Problém, který tímto kladu, není vtom, co má vystřídat lidstvo v sledu bytostí (člověk je koncem), ale v tom, který typ člověka máme vypěstovat, máme chtít jako hodnotnější, důstojnější života, jistější budoucnosti. Tento hodnotnější typ se vyskytl již dost často: ale

⁸⁰ „Die décadence selbst ist nichts, was zu bekämpfen wäre: sie ist absolut nothwendig und jeder Zeit und jedem Volk eigen. Was mit aller Kraft zu bekämpfen, das ist die Einschleppung des Contagiums in die gesunden Theile des Organismus.“ NF-1888,

⁸¹ „Thut man das? Man thut das *Gegentheil*. Genau darum bemüht man sich seitens der *Humanität*.“ Tamtéž.

⁸² Jak tvrdí některé pomýlené interpretace spojující Nietzscheho se sociálním darwinismem.

vždy šťastnou náhodou, výjimkou, nikdy proto, že byl chtěn. Naopak, jeho se nejvíce obávali, byl dosud téměř vtělením hrůzy; - a ze strachu byl chtěn a pěstován typ opačný a také ho bylo dosaženo: domácí zvíře, stádní zvíře, nemocné zvíře, člověk, - křesťan...“⁸³

Tím bychom měli do značné míry hotovou charakteristiku Nietzscheho chápání dekadence jakožto dějinné fyziologické degenerace udržující se v rodu prostřednictvím přivtělování si dekadentních hodnotových soudů. Dosud jsme však o dekadenci (a potažmo o zdraví) mluvili takřkajíc z „formálního“ hlediska – popsali jsme zhruba původ dekadence, způsob, jakým se udržuje v dějinách lidstva, a jakým způsobem se k ní Nietzsche staví. O samotné charakteristice toho, *co* dekadence jako taková *je*, tj. jaké jsou její konkrétní typy a projevy, jsme však dosud neřekli mnoho. Pracovali jsme s definicí, podle níž je dekadence „instinktivní preferencí toho, *co* škodí“, popřípadě „zděděnou vyčerpaností“, v důsledku které upadá síla vůle člověka, zavládá anarchie v jeho instinktech, a ta se zpětně projevuje právě onou instinktivní preferencí škodlivého (neboli degenerací instinktu). Viděli jsme, že jde o motiv celkového úpadku *vitality* člověka, resp. schopnosti těla samo sebe organizovat za účelem nalézání optima podmínek k maximalizaci svého pocitu moci. Zároveň jsme ukázali, že dekadence se týká i úpadku hodnotícího soudu, což má za následek, že právě to, *co škodí* (tj. *co* ve skutečnosti neprospívá růstu životní síly), je interpretováno *mylně* jako to, *co prospívá*, a je to tedy považováno za *hodnotu*. Z této instinktivní degenerace tedy plynou dekadentní hodnoty vyvěrající z otrocké morálky.

Ovšem o jaké konkrétní hodnoty se jedná? Na které hodnoty útočí Nietzsche v onom 6. aforismu *Antikrista*, který lze považovat, jak jsme určili, za jakýsi neoficiální „manifest“ Nietzscheho teorie dekadence? Název samotného díla, v němž se tento aforismus objevuje, nám již samozřejmě napovídá, o jaké hodnoty půjde: totiž o hodnoty vycházející z křesťanství. Nebude se jednat ovšem *pouze* o křesťanské hodnoty, tedy primárně altruismus a soustrast, jež Nietzsche diagnostikuje jako symptomy dekadence – půjde rovněž o *demokratické* hodnoty, jmenovitě např. „rovnoprávnost všech“ a demokratické státní uspořádání (motiv rovnoprávnosti se již vyskytl v našich úvahách při popisu toho, *co* Nietzsche označuje za dekadentní styl – v příští kapitole bude dále rozveden). Demokratický hodnotový vkus totiž podle Nietzscheho na vkus křesťanský plynule navazuje, a to především v tom, že rovněž popírá *patos distance*. To z něj činí rovněž symptom dekadence, neboť *patos distance* je symptomem síly, zdraví a přitakání životu, a jeho popírání se rovná symptomu

⁸³ A 3.

úpadku životní síly. Tato tematika nám otevírá plynulý vstup do další části této práce, v níž se budeme zabývat rozšířením a upřesněním významu pojmů dekadence a zdraví prostřednictvím popisu jejich *konkrétních projevů a typů*, které Nietzsche diagnostikuje ve svých dílech z roku 1888. Ačkoli Nietzsche věnuje znatelně více úsilí diagnostikování symptomů dekadence a o symptomech zdraví toho neříká mnoho, budeme se snažit obhajovat tezi, že konkrétní symptomy zdraví lze považovat v zásadě za *opačné* symptomům dekadence. Uvidíme rovněž, že tyto symptomy v *nejobecnějším smyslu* Nietzsche rozlišuje *čtyři*, přičemž v této práci jsme dosud pracovali pouze se dvěma typy (instinktivní preference škodlivého a úpadek vůle), tudíž bude naše kategorizace symptomů rozšířena o dva nové typy dekadence a v kontrastu s nimi i zdraví.

2. Kapitola druhá: Diagnostika dekadence a zdraví – typy a symptomy

2.1. Čtyři typy dekadence, čtyři typy zdraví

Tvrzení, že Nietzsche rozeznává nejméně čtyři nejobecnější typy dekadence, se opírá o notát z roku 1888, v němž si Nietzsche sám právě tyto čtyři typy zaznamenává. Soudě podle obsahu děl z roku 1888 je očividné, že Nietzsche se této typologii opravdu drží, a my ji tedy můžeme považovat za spolehlivé vodítko k rozšíření a upřesnění toho, co pojem dekadence (a potenciálně i pojem zdraví, jak budeme tvrdit dále) v Nietzscheho pozdní filosofii znamená:

„*Nejvšeobecnější typy dekadence:*

(1) Ve víře, že jde o léčbu, jsou voleny prostředky, které pouze prohlubují vyčerpání; - to je případ křesťanství (aby byl vytyčen ten nejvíce do očí bijící příklad omylného instinktu); - rovněž je to případ ‚pokroku‘.

(2) *Síla odolávání* stimulům upadá – náhoda vládne: události jsou zveličovány a natahovány, dokud se nejeví jako monstrózní... ‚odosobnění‘, dezintegrace vůle; v této oblasti můžeme zmínit celou jednu třídu morálky, morálku altruistickou, tu, která neustále káže soucit, a jejíž nejbystrostnější charakteristikou je slabost osobnosti, takže *souzní* a, stejně jako příliš citlivá struna, nepřestává vibrovat... extrémní popudlivost.

(3) Příčina a následek jsou zaměněny: dekadence není chápána fyziologicky a její následky jsou považovány za příčiny toho, že se člověk cítí špatně: - toto platí pro veškerou náboženskou morálku.

(4) Stav, v němž utrpení skončí, je vyžadován; život je považován za příčinu všech strastí – *nevědomé* a necitlivé stavy (spánek a synkopa) jsou hodnoceny neporovnatelně výše nežli stavy vědomé; odtud také *metoda* života.“⁸⁴

⁸⁴ „*Allgemeinste Typen der décadence:* 1) man wählt, im *Glauben*, Heilmittel zu wählen, das, was die Erschöpfung beschleunigt – dahin gehört das Christenthum –: um den größten Fall des fehlgreifenden Instinkts zu nennen; - dahin gehört der ‚Fortschritt‘ –: 2) man verliert die *Widerstands*-Kraft gegen die Reize, - man wird bedingt durch die Zufälle: man vergrößert und vergrößert die Erlebnisse ins Ungeheure... eine ‚Entpersönlichung‘, eine Disgregation des Willens – dahin gehört eine ganze Art Moral, die altruistische die, welche das Mitleiden im Munde führt: an der das Wesentliche die Schwäche der Persönlichkeit ist, so daß sie *mitklingt* und wie eine überreizte Saite beständig zittert... eine extreme Irritabilität... 3) man verwechselt Ursache und Wirkung: man versteht die *décadence* nicht als physiologisch und sieht in ihren Folgen die eigentliche Ursache des Sich-schlecht-befindes – dahin gehört die ganze religiöse Moral. 4) man ersehnt einen Zustand, wo man nicht mehr leidet: das Leben wird thatsächlich als Grund zu *Übeln* empfunden, - man taxirt die *bewußtlosen*, gefühllosen Zustände (Schlaf, Ohnmacht) unvergleichlich werthvoller als die bewußten: daraus eine *Methodik*...“ NF-1888,17[6].

První dva typy dekadence jsme již tedy zběžně charakterizovali. Jde také o typy, které Nietzsche zmiňuje nejčastěji, a které téměř pokládá za definující dekadenci. „Instinktivní dávání přednosti tomu, co škodí, co rozkládá, urychluje konec“ je Nietzsche na několika místech podáno jako archetypální „formule“ pro dekadenci⁸⁵ a „úpadek organizující síly“ a „disgregace vůle“ se téměř vždy objevují po jejím boku. Vidíme však, že jako exemplární příklad obou těchto typů dekadence Nietzsche stanovuje křesťanství, resp. altruistickou morálku, jež stojí v jádru křesťanství. Ještě předtím, než se zaměříme na ony dva nové typy dekadence, o nichž dosud v této práci nebyla řeč, tedy na typ třetí a čtvrtý, je nutné věnovat pozornost příkladu křesťanství jakožto „nejvíce do očí bijícího příkladu omylného instinktu“ a určit, *proč* je podle Nietzscheho právě křesťanství, potažmo altruistická morálka, oním exemplárním případem degenerovaného instinktu. To samé poté učiníme v případě moderní ideje „pokroku“, kterou Nietzsche rovněž považuje za symptom prvního typu dekadence. Tím se nám zodpoví otázka, kterou jsme doposud v této práci nezodpověděli, a sice otázka „jaké konkrétní hodnoty jsou podle Nietzscheho úpadkové?“ Uvidíme, že jde právě o hodnoty vyvěrající z křesťanství, mezi něž Nietzsche řadí rovněž hodnoty demokratické.

2.2. Altruismus a soustrast jako instinkty dekadence

„*Kritika dekadentní morálky.* – ‚Altruistická‘ morálka, v níž sobectví *chřadne* – zůstává za všech okolností špatným znamením. To platí o jednotlivcích i (a to zejména) o národech. Nedostává se nejlepšího, začne-li se nedostávat sobectví. Instinktivně si volit to škodlivé, být *váben* ‚nezištnými‘ motivy, to je takřka formule pro dekadenci. ‚Nehledat *svůj* užitek‘ – to je pouze morální fikový list pro zcela jinou, totiž fyziologickou skutečnost: ‚nedokážu už svůj užitek *najít*‘... Disgregace instinktů! Když se člověk stane altruistou, jde to s ním z kopce. – Místo toho, aby prostě řekl ‚nemám už cenu‘, promlouvá ústy dekadenta morální lež: ‚Nic už nemá cenu – *život* nemá cenu‘... Takový soud nakonec zůstává velkým nebezpečím, působí nakažlivě, - na celé morbidní půdě společnosti brzy vypučí do tropické pojmové vegetace, hned jako náboženství (křesťanství), hned jako filosofie (schopenhauerovství). Podle okolností otráví taková z hniloby vyrostlá vegetace jedovatých stromů svými výpary *život* na tisíciletí...“⁸⁶

Pokud spatřuje živá bytost altruismus neboli „jednání čistě ve prospěch druhých“ jako *hodnotu*, tj. jako to, kde se „nejvědoměji aspiruje na ctnost, na božskost“, jako to, co je podle

⁸⁵ Např. SB, Výlety nečasového, 35; 39; A 6.

⁸⁶ A, Výlety nečasového, 35.

jejího subjektivního hodnotového soudu „hodné všech přání“, jde podle Nietzscheho o fyziologický symptom toho, že ona živá bytost nedokáže nalézat své optimum podmínek k maximalizaci pocit moci, a *jakožto* živá bytost tedy upadá, směřuje k svému zániku, neboť popírá svůj „kardinální instinkt“, tj. vůli k moci. Nedokáže totiž naplňovat svou vitální podstatu spočívající v nacházení *svého* užitku a překonávání sebe samé, protože jejím dominantním instinktem není vůle k moci („instinkt pro vzrůst, pro hromadění sil“, *přítakání* sobě samému), nýbrž vůle k *sebepopření* – jak jsme již uvedli, podle Nietzscheho se křesťan chce především „zbavit sebe samého“. Proto je podle Nietzscheho křesťanství dekadentním náboženstvím *par excellence*, neboť tuto v podstatě ne-moc, slabost a živočišnou degeneraci, jež je shrnuta v radikálním odmítání sobeckosti, povyšuje na ctnost. Křesťan samotný však nepoznává sebe samého jako dekadenta, právě proto, že svou dekadenci vnímá jako ctnost, a jelikož si v důsledku toho skrze něj již život *nemůže přitakat*, obrací se život skrze křesťana *proti sobě samému*, čímž vzniká nihilismus – popírání života, vůle k zániku, projevující se např. v asketickém ideálu či, právě, ve vyzdvihování altruismu jako nejvyšší ctnosti.

Nihilismus je tak v tomto ohledu v podstatě *popírání sebe samého*, je usilováním člověka o potlačení života v sobě samém skrze *nehledání* optima podmínek k maximalizaci pocitu moci, tj. právě např. naprostým odmítáním sobeckosti či opovrhováním tělesností a asketismem. Filosofickou manifestací tohoto v podstatě fyziologického, degenerativního „mechanismu“ je, vedle křesťanství, rovněž Schopenhauerova filosofie. Obě tyto nauky mají jedno společné – velebí soucit či soustrast (*Mitleid*) jako základ veškeré etiky. I v tomto ohledu Nietzsche spatřuje naprosto evidentní symptom dekadence, neboť:

„Soustrast je v protikladu k tonickým afektům, které zvyšují energii citu života: působí depresivně. Soustrastí ztrácíme sílu. Soustrastí se ještě množí a násobí ztráta síly, kterou již strast o sobě přináší životu. Strast sama se stává soustrastí nakažlivou...“⁸⁷

Opět je třeba mít na paměti, že Nietzsche zde mluví o soustrasti jakožto *hodnotě*, jakožto ctnosti vyzdvižené na piedestal a uctívané jako to, co je, jak jsme již citovali, „nejhodnější všech přání“. Právě tato skutečnost představuje pro Nietzscheho v podstatě bizarní fenomén, pokud je na člověka nahlíženo primárně jako na živou bytost, jejímž kardinálním pudem je vůle k moci, a jež, zdá se, nemůže činit jinak než ve prospěch rodu.⁸⁸ Právě z tohoto rodového hlediska se soustrast Nietzschemu ukazuje jako zvláštnost,

⁸⁷ A 7.

⁸⁸ RV 1.

idiosynkrasie (ve fyziologickém smyslu), protože jde v podstatě o instinkt, který míří k uchování toho, „co již došlo k úpadku“:

„Měříme-li soustrast hodnotou reakcí, které zpravidla vyvolává, zjeví se její ráz životu nebezpečný ve světle ještě mnohem jasnějším. Soustrast zhruba křížuje zákon vývoje, kterými je zákon selekce. Udržuje, co došlo k úpadku, brání se ve prospěch vydeděnců a odsouzců života, dává i životu ponurý a pochybný vzhled množstvím nezdařilostí všeho druhu, které v něm udržuje.“⁸⁹

Soustrast je tak v zásadě protiživotním instinktem k udržování „nezdařilých“, úpadkových jedinců, kteří by v zájmu lidstva měli být ponecháni k zániku. To je však řečeno z pohledu vznešené morálky, která ctí patos distance, tedy *bytostný* rozdíl mezi „zdařilými“ a „nezdařilými“ zástupci lidského rodu, který se *nemá* překlenout, nýbrž se má udržovat jako žádoucí. Z perspektivy tohoto typu morálky je soustrast nikoli ctností, nýbrž jednoduše slabostí.⁹⁰ Schopenhauer, typický příklad nihilistického filosofa prosazujícího popření života, pak podle Nietzscheho dovedl uctívání soustrasti ještě dále, když z ní učinil nejen pouhou ctnost, nýbrž „vtělenou ctnost, základ a původ všech ctností“,⁹¹ což Nietzsche spatřuje jako potvrzující symptom Schopenhauerovy čistokrevné dekadence.

Mimoходом, mezi ony „vydeděnce“ a „odsouzence života“, které křesťanská soustrast udržuje v rodu, Nietzsche počítá patrně celkově typy lidí, jež se vyznačují „slabou vůlí“ potažmo „vyčerpanou tělesností“, konkrétně např. ty, co propadnou závislostem, ať už na alkoholu či jiných drogách, nebo jedince, kteří jsou často nemocní a celkově slabí, rovněž také zločince a „anarchisty“. Tyto „nezdařilé“ jedince pokládá Nietzsche rovněž za následky dekadence:

„*Následky dekadence*: neřest, neřestnost; nemoc, churavost; zločin, kriminalita; celibát, sterilita; hysterismus, slabost vůle, alkoholismus; pesimismus; anarchismus.“⁹²

Debatu, zda lze tyto negativní sociální jevy skutečně vysvětlit čistě na základě „zdeděné vyčerpanosti“ bez zahrnutí vlivů, které na člověka působí za jeho života, ponechme

⁸⁹ A 7.

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² „*Folgen der decadence*: Das Laster, die Lasterhaftigkeit; die Krankheit, die Krankhaftigkeit; der Verbrechen, die Criminalität; das Coelibat, die Sterilität; der Hysterismus, die Willensschwäche, der Alkoholismus; der Pessimismus; der Anarchismus.“ NF-1888, 14[73].

stranou a zakončeme výklad motivu soustrasti jakožto symptomu dekadence tímto Nietzscheho zdůrazněním:

„Ještě jednou: tento depresivní a nakažlivý instinkt kříží ony instinkty, které míří na udržení života a zvýšení jeho hodnoty: je jedním z hlavních nástrojů k stupňování dekadence, jakožto násobitel bídy a stejně jakožto konzervátor všeho bědného - soustrast přemlouvá k Ničemu!...“⁹³

2.3. Demokratický vkus a moderní idea pokroku jako symptomy dekadence, patos distance jako typ zdraví

Křesťanská morálka a její vyvyšování altruismu a soustrasti přispívají společně s všeobecným nárůstem blahobytu a technologickým pokrokem, který čím dál více ulehčuje modernímu člověku život, k prohloubení celkového *ochabování* člověka, jeho slábnutí a „změkčilosti“, která je dle Nietzscheho naprosto symptomatická pro modernitu. Demokratický vkus, jemuž se zamlouvá rovnoprávnost, „brání ohledů na všechny“ a celkový důraz především na *pohodlný* život strávený prací a hromaděním majetku, se Nietzschemu jeví jako bytostný charakter *slabé* doby, tj. doby úpadku. K tomuto tématu se pojí celý 37. aforismus kapitoly „Výlety nečasového“ *Soumraku bůžků*, jenž je nadepsaný „Zdali jsme se stali morálnějšími“. Nietzsche v něm polemizuje s všeobecně přijímanou tezí moderní doby, že člověk 19. století je zákonitě „morálnější“ a současně i „lepší, silnější nebo vyšší“⁹⁴ nežli např. člověk renesance. Konkrétní příklad renesance si Nietzsche vybírá proto, že tato dějinná epocha pro něj představuje *silnou* dobu, téměř pravý opak *slabé*, dekadentní modernity. Reaguje tím tak, mimo jiné, na moderní ideu pokroku, podle níž představuje lidstvo určitý jednotný celek, který v průběhu historie postupuje neustále lineárně *vpřed*, tj. k neustále vyšším, lepším, potažmo, hegelovsky řečeno, *svobodnějším* stádiím svého vývoje, a každá následující historická epocha tedy musí být zákonitě „lepší“ než epocha předchozí, zejména v ohledu *morálním*. Podle Nietzscheho nejenže není tato idea pravdivá, nýbrž je samotná *symptomem dekadence*, neboť právě pouze dekadentní dějinná epocha může sebe samu považovat za dosavadní „vrchol dějin“ *právě proto, že je dekadentní*, a „volí tedy instinktivně to, co je jí na škodu“, tj. např. to, že považuje sebe samu – epochu, která si nejvýše považuje nihilistických, život popírajících ctností – za „morální vzor“ nadřazený všem dosavadním

⁹³ A 7.

⁹⁴ A 4.

dějinným epochám co se týče morálnosti. Podle Nietzscheho je skutečnost (nahlížena ze *zdravé* perspektivy) taková, že:

„Lidstvo nepředstavuje vývoj k lepšímu nebo silnějšímu nebo vyššímu tak, jak se tomu dnes věří. Pokrok je pouze moderní idea, to znamená idea falešná. Dnešní Evropan je svou hodnotou hluboko pod Evropanem renesančním; vývoj prostě není nutné zvýšením, stupňováním, zesílením. V jiném smyslu se trvale vyskytují jednotlivé případy na nejrůznějších místech Země a z nejrůznějších kultur, případy, kterými se skutečně projevuje vyšší typ: něco, co je v poměru k celku lidstva jakýmsi nadčlověkem. Takové šťastné případy velikého zdaru vždy byly možné a snad budou vždy možné. A dokonce celé rody, kmeny, národy mohou být po případě takovou výhrou.“⁹⁵

Idea pokroku je tedy pro Nietzscheho falešná a určitý pokrok představují pouze vzácní jedinci (či celé rody, kmeny a národy), kteří se v kontrastu ke zbytku jeví jako *silnější typ*. Pouze ti jsou nositeli pokroku, pouze jejich prostřednictvím lze říct, že dějiny *stoupají*, zatímco ostatní jednotlivci jsou spíše obrazem úpadku a mají z hlediska života nízkou hodnotu:

„Každý jednatel smí být nahlížen podle toho, zda vykazuje stoupající nebo klesající životní linii. (...) Vykazuje-li linii vzestupnou, je jeho hodnota vskutku výjimečná – a vzhledem k celkovému životu, který jím dělá krok *dále*, smí být péče o vytvoření a udržení jeho optima podmínek extrémní. (...) Vykazuje-li sestupný vývoj, úpadek, chronické znetvoření, onemocnění (nemoci jsou zhruba řečeno až následky úpadku, ne jeho příčinami), přísluší mu málo hodnoty a v zájmu spravedlnosti má zdařilým *ubírat* jen tak málo, jak je možné. Je pouze jejich parazitem...“⁹⁶

Tu samou logiku lze podle Nietzscheho uplatňovat nejen na jednotlivce, nýbrž i na celou *dobu*:

„Silná období, *vznešené* kultury vidí v soucitu, v ‚lásce k bližnímu‘, v nedostatku osobitosti a sebevědomí, cosi opovržlivého. Období je třeba měřit podle jejich *pozitivních sil* – a pak se ona tak marnotratná a osudová doba renesance ukáže jako poslední *velká* doba a my, my moderní, s naší úzkostlivou péčí o sebe a láskou k bližním, s našimi ctnostmi práce, nenáročnosti, práva, vědeckosti – hromadící, ekonomizující, machinující – jako *slabá* doba. Naše ctnosti jsou podmíněné – jsou *vyvolávány* naší slabostí... ‚Rovnost‘, určité faktické

⁹⁵ Tamtéž.

⁹⁶ SB, Výlety nečasového, 33.

připodobnění, jemuž se dostává vyjádření pouze v teorii ‚rovných práv‘, bytostně patří k úpadku: propast mezi člověkem a člověkem, stavem a stavem, mnohost typů, vůle být sebou, pozvednout se, to, co nazývám *patosem distance*, je vlastní *silné* době.“⁹⁷

Zde již narážíme na klíčový motiv, který do značné míry zakládá Nietzscheho diagnostiku modernity jakožto dekadentní – motiv *patosu distance*. Jak jej Nietzsche popisuje v prvním pojednání *Genealogie morálky*, patos distance je „trvalý a dominantní, celkový a základní pocit vyššího vládnoucího druhu vůči druhu nižšímu, vůči všemu, co je ‚dole‘“.⁹⁸ Jde tedy o základní „pocit“ panské morálky, o dominantní afekt aristokratického elitismu, který dle Nietzscheho diagnostiky vystihuje onen „zdařilý“, silný typ člověka, v kontrastu k demokratickému, rovnostářskému cítění dekadentního typu. Patos distance je v zásadě uznáním přirozených rozdílů mezi lidmi a *přítakáním* jim. Současně s tím je také instinktivním *odmítáním* snahy o překonání těchto rozdílů, o jejich vymazání či snad ignorování, jak se dle Nietzscheho snaží demokratismus se svou teorií ‚rovných práv‘. V tom právě tkví zásadní *nebezpečí* demokratického hnutí pro Nietzscheho filosofický projekt šlechtění silnějšího typu člověka: tím, že demokratismus smazává rozdíly mezi dekadentními a vznešenými typy, nebezpečně přibližuje tyto dva typy *k sobě*, čímž hrozí ona „nákaza zdravých částí organismu“, tj. hrozí to, že se dekadentní hodnotové soudy a způsoby myšlení přenesou na vznešené jedince (tím, že si je přivtělí), a oni pak budou v ohrožení, že „onemocní“ otrockým resentimentem:

„Bezpochyby tehdy, až by se jim podařilo *vpravit do svědomí šťastných* svou vlastní bídu, veškerou bídu vůbec: takže ti by se jednoho dne začali za své štěstí stydět a možná by si mezi sebou říkali: ‚Je to hanba být šťastný! *existuje příliš mnoho bídy!*‘ ... Ale nebylo by většího a osudnějšího nedorozumění, než kdyby šťastní, vydaření, mocní tělem i duší počali takto pochybovat o svém *právu na štěstí*. Pryč s tímto ‚zvráceným světem!‘ Pryč s touto ostudnou změkčilostí citu! Aby nemocní *nepřenesli* nemoc na zdravé – a právě tím by taková změkčilost byla –, to by mělo být nejvyšším hlediskem na Zemi: - k tomu však především patří, aby zdraví zůstali od nemocných *odděleni*, uchráněni dokonce i pohledu na nemocné, aby se s nemocnými nezaměnili. Nebo by snad mělo být jejich úkolem stát se ošetřovateli či lékaři?“⁹⁹

⁹⁷ SB, Výlety nečasového, 37.

⁹⁸ GM, I, 2.

⁹⁹ GM, III, 14.

Je tedy potřeba v zájmu pěstování silnějšího typu člověka a stupňování kultury udržovat patos distance, díky němuž budou vznešení jedinci ochráněni zhoubného vlivu úpadkových jedinců, a na tomto ohledu spočívá nesmírná důležitost, neboť právě pouze vznešení jedinci jsou „zárukou budoucnosti, jen oni mají vůči budoucnosti člověka *závazek*. *Jejich* možnosti a *jejich* povinnosti by nikdy neměli mít nemocí...“.¹⁰⁰ A proto Nietzsche radí, aby se tito jedinci udržovali na „dobrém vzduchu“, „ pryč z blízkosti všech blázců a chorobinců kultury“, aby udržovali „dobrou společnost, *naši* společnost! Nebo samotu, museli to být!“, aby se uchránili přede dvěma nejhoršími pohromami, které jsou modernímu člověku přichystány, totiž před „*velkým hnusem z člověka*“ a před „*velkou soustrastí s člověkem*“.¹⁰¹

Patos distance se tedy jeví jako protikladný pud jak k demokratickému vkusu, tak ke křesťanskému altruismu a soustrasti. Lze jej tedy považovat za symptom zdraví do té míry, do jaké lze považovat demokratický vkus a křesťanské hodnotové soudy za symptomy dekadence. Je rovněž poměrně zajímavé zamyslet nad tím, do jaké míry se Nietzsche zdá tento princip uplatňovat jak na rovině „vnější“, tj. společenské, mezilidské, tak na rovině „vnitřní“, tj. na rovině individuálního jáství a těla (či zarathustrovsky řečeno: mnohosti pudů a instinktů s *jediným* smyslem). Pokud je dle Nietzscheho zapotřebí „dát styl svému charakteru“¹⁰² neboli přehlédnout „všechny síly a slabosti, jimiž se vyznačuje [naše] povaha,“ a zapojit je do „uměleckého plánu, takže každý element vyhlíží jako plod umění a rozumu, a ještě i nedostatek potěší naše oko“, nelze toho rozhodně dosáhnout tím, že ponecháme našim instinktům demokratickou „rovnoprávnost“, neboť to by pak znamenalo, že se člověk nemá *v moci* – vystihovala by jej ona „disgregace vůle“, již jsme několikrát zmínili. Pokud je totiž vůle podle Nietzscheho pouze dominancí jednoho instinktu nad ostatními, tak by se rovnost mezi instinkty vlastně rovnala jejich *anarchii* a tím pádem jakési kompletní „rozháranosti“ (slabosti) charakteru. Naproti tomu, pokud je mezi instinkty zachován patos distance, tzn. některé instinktivní systémy jsou kompletně *paralyzovány* za účelem toho, aby jiným bylo umožněno nabýt sil, zesílit, vládnout,¹⁰³ rovná se toto úsilí prakticky posilování vůle a tím pádem vtiskávání stylu vlastnímu charakteru, což by se jedním slovem dalo vyjádřit jako *sebeutváření*. I v tomto ohledu rozlišuje Nietzsche perspektivy slabých a silných povah: zatímco při ctení patosu distance mezi instinkty „budou prožívat svou nejvybranější radost

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² RV 290.

¹⁰³ SB, Výlety nečasového, 41.

povahy silné, panovačné; vášni jejich mocného chtění se ulehčí při pohledu na každou stylizovanou přírodu, na veškerou přírodu ovládnutou a sloužící; i když mají stavět paláce a zakládat zahrady, je jim proti mysli ponechat přírodě volnost“,¹⁰⁴ tak na druhé straně „Slabé charaktery (...), jež nemají sebe samy v moci, vázanost stylu nenávidí: cítí, že kdyby jim byl tento trpký a krutý tlak uložen, musely by podlehnout a stát se nízkými: jakmile slouží, mění se v otroky, a nenávidí tedy službu. Takoví duchové – a mohou to být duchové prvořadí - neustále usilují o to, aby sebe samy a své okolí utvářeli nebo vykládali jako volnou přírodu - divokou, svévolnou, fantastickou, nepořádnou, překvapivou...“¹⁰⁵

Slabé charaktery se tak podobají dekadentnímu literárnímu stylu, jenž jsme popisovali v druhé podkapitole této práce – v důsledku slabosti vůle již „život nepřebývá v celku“ a je naopak stlačen do jednotlivých atomů, tj. instinktů, jímž je ponechána naprostá volnost. Opět zde tedy máme motiv úpadku sebe-organizující síly těla, jenž je typickým projevem dekadence – tentokrát aplikovaný na individuální sebetvorbu. Úpadek vůle způsobuje, že tělo nedokáže udržovat své přirozené oligarchické uspořádání a stává se chaotickým, disharmonickým. Pokud je zdraví Nietzschem chápáno jako „instinktivní jistota ve volbě toho, co prospívá“, jako schopnost spolehlivě „rozeznat lék od drogy“, můžeme opět utvrdit naši tezi, že zdraví spočívá ve volbě toho, co pomáhá nastolovat onen oligarchický řád v těle, tj. co ctí patos distance mezi instinkty a vede jednotlivce k vtiskávání stylu vlastního charakteru, čímž popírá demokratický cit rovnoprávnosti mezi instinkty, neboť ten mezi nimi nastoluje anarchii.

2.4. Záměna příčiny a následku, imoralismus jako symptom zdraví

Nyní, když jsme probrali „nejočividnější“ projevy prvního, a současně s ním i druhého, typu dekadence a podali jsme i potenciální návrh toho, co by mohlo v kontrastu s nimi být symptomem zdraví, je čas přistoupit ke třetímu typu dekadence, který Nietzsche ve svém shrnujícím notátu vyjmenovává. Onen třetí typ se týká toho, že „příčina a následek jsou zaměněny“, v důsledku čehož „dekadence není chápána fyziologicky a její následky jsou považovány za příčiny toho, že se člověk cítí špatně“. Co tím Nietzsche myslí?

Záměna příčiny a následku je v podstatě chybný způsob interpretace skutečnosti spočívající v nepochopení role těla při podmiňování myšlení a jednání, jež Nietzsche podrobně analyzuje zejména v kapitole „Čtyři velké omyly“ v *Soumraku bůžků*. Skutečnost je

¹⁰⁴ RV 290.

¹⁰⁵ Tamtéž.

podle Nietzscheho taková, že myšlení a jednání je bytostně fyziologicky podmíněno (jak jsme již ukázali výše v citované Zarathustrově řeči „O těch, kdož povrhují tělem“ – tělo je „velký rozum“, pro kterého je „duch“, tj. malý rozum, pouhou „hračkou“). Nietzsche se v tomto ohledu patrně zdá zastávat pozici určitého „fyziologického determinismu“ mající blízko až mechanistickému pojetí člověka podobného tomu, jež zastával Descartes:

„Pokud se zvířat týká, Descartes první se odvážil, s úctyhodnou smělostí, chápat zvíře jakožto stroj: celá naše fyziologie usiluje o důkaz této věty. Nestavíme také, a to je logické, člověka stranou, jak to dělal ještě Descartes: co je vůbec dnes z člověka pochopeno, jde právě tak daleko, jak je pochopen mechanicky. Kdysi dávali člověku věnem z vyššího řádu svobodnou vůli: dnes jsme mu vzali i vůli v tom smyslu, že se tím nesmí rozumět žádná mohutnost. Slovo vůle je pouze k tomu, aby označovalo výslednici, jistý způsob individuální reakce, která následuje nutně na množství popudů částečně protichůdných, částečně souhlasných: - už neplatí, že vůle působí, pohybuje...“

Výše v této práci jsme již citovali Nietzscheho notát, v němž zpochybňuje platnost konceptu „vůle“ jakožto mohutnosti člověka působit na věci a pohybovat jimi. Takové pojetí totiž předpokládá, že vůle je jakousi metafyzickou „duchovní příčinou“, ovšem skutečnost je podle Nietzscheho taková, že „nejsou žádné duchovní příčiny!“.¹⁰⁶ To znamená, že koncepty jako „já“, „vůle“ (chápaná jakožto *mohutnost* ducha) či právě „duch“ a konečně „svobodná vůle“ jsou podle Nietzscheho pouze vyfabulovanými, imaginárními *duchovními* příčinami, které ve skutečnosti neexistují¹⁰⁷ – jsou produkty právě oné záměny příčiny a následku a jako takové jsou tedy *symptomy dekadence*.

O jakou záměnu příčiny a následku však konkrétně jde? Podle Nietzscheho jde o to, že namísto toho, aby člověk považoval za příčinu své úpadkovosti (např. mravní úpadkovosti v podobě alkoholismu, „oddávání se neřestem a přepychu“ či zločinnosti) svou *zdeděnou vyčerpanost* (tedy „skutečnou“ dekadenci), považuje její *následky*, tj. samotnou svoji mravní zhýralost za *příčinu* své vyčerpané fyziologie, neschopné odolávat stimulům a potřebující neustále častější a silnější „dráždění“. Sami již možná cítíme, jak nesmyslně tento kauzální omyl zní, avšak podle Nietzscheho je to právě tento omyl, z něž vyrůstá veškerá morálka, která *odsuzuje*¹⁰⁸ – člověk, v důsledku zděděné, fyziologické slabosti, začíná věřit, že *on sám*

¹⁰⁶ SB, Čtyři velké omyly, 3.

¹⁰⁷ Skeptickou dekonstrukcí těchto konceptů se Nietzsche podrobně zabývá zejména v prvním oddílu *Mimo dobro a zlo* a rovněž v kapitole „Čtyři velké omyly“ v *Soumraku bůžků*. V této práci se k této problematice také vrátíme podrobněji v kapitole věnované dekadenci a morálce.

¹⁰⁸ SB, Morálka jako protipřirozenost, 6.

je příčinou *své vlastní* zkaženosti, tj. začíná věřit, že je vlastně „causa sui“,¹⁰⁹ tedy příčina sebe samé neboli osoba nadaná „svobodnou vůlí“. Tím pádem je, vlivem dekadence, člověk přesvědčen, že si za svou mravní zkaženost, laicky řečeno, může sám. Přesně takovýmto způsobem podle Nietzscheho vznikají koncepty *viny, trestu a vědomého úmyslu*, jež zakládají *morální vidění světa*. Tím také vzniká *morální* pojetí dekadence chápající dekadenci jako určitou „hříšnost“ (jak je slovo „dekadence“ často chápáno i dnes, totiž právě ve smyslu určitého „oddávání se neřestem“ či úpadku mravů, kterého se však člověk účastní ze své „svobodné vůle“ a lze jej tak člověku dávat za *vinu*). Tuto rétoriku dle Nietzscheho používá např. církev při svém volání po nápravě mravů:

„Církev a morálka říkají: ‚lidské plémě, národ se neřestmi a přepychem řítí ke zkáze‘. Můj *obnovený* rozum říká: když národ upadá, fyziologicky degeneruje, *přináší to* s sebou neřest a přepych (tzn. potřebu stále silnějších a častějších dráždivel, jak ji zná každá vyčerpaná povaha).“¹¹⁰

Je to právě Nietzscheho „obnovený“ rozum, tj. rozum *imoralistický*, stojící „mimo dobro a zlo“, který napravuje onu záměnu příčiny a následku vyvěrající z dekadence. Tím, že Nietzsche shledává příčinu morálního úpadku (jehož faktickou existenci nijak nepopírá) v dědičné, fyziologické dekadenci, zbavuje člověka *viny* za svojí morální úpadkovost (vlastně podkopává koncept *viny* jako takový) a reinterpretuje ji pouze jako „neschopnost odolat stimulu“ v důsledku zděděného *nervového vyčerpání*. Proti tomu lze dle Nietzscheho bojovat prostřednictvím *školení k duchovnosti*, které má být v podstatě tím, čemu se říká výchova. Cílem výchovy pak má být vznešená kultura, k jejímuž dosahování se člověk učí *vidět, myslet, mluvit a psát*:

„Učit se *vidět* – uvyknout oko klidu, trpělivosti, schopnosti nechat si k sobě přiblížit; odsunout soud, (...). To je *první* předběžné školení k duchovnosti: *nereagovat* na podnět ihned, nýbrž ovládnout zdržující, odlučující instinkty. Učit se *vidět*, jak to chápu já, je skoro totéž, co se v nefilosofické řeči nazývá silnou vůlí: podstatné na ní je právě *ne ,chtít‘, moci* zadržet rozhodnutí. Veškerá neduchovnost, veškerá obyčejnost spočívá v neschopnosti odporovat podnětu – člověk *musí* reagovat, musí následovat každý impuls. V mnoha případech je taková nutkavost už nemocí, úpadkem, symptomem vyčerpání – téměř všechno,

¹⁰⁹ MDZ 21.

¹¹⁰ SB, Čtyři velké omyly, 2.

co nefilosofická hrubost označuje názvem ‚neřest‘, je pouze ona fyziologická neschopnost *nereagovat*.“¹¹¹

Veškerá „neřest“ je tedy Nietzschem reinterpretována jako fyziologická neschopnost odolat reakci na stimul, jíž se lze *odnaučit* určitou sebekultivací (pokud je k ní člověk dostatečně silný – zakládajícím předpokladem je opět vitalita, vůle k moci). Klíčem k této sebekultivaci je především zduchovnění vnitřního nepřátelství s vášněmi, tedy jakési umění vést válku se sebou samým. Zduchovnělé nepřátelství, umění „milovat svého nepřítele“ tak, aby obě strany díky onomu rivalství rostly, je typickou nietzschovskou ctností, jež má v jeho filosofii vysokou hodnotu, 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... Nic se nám nestalo tak cizím jako ono dřívější, *křesťanské* přání ‚pokoje duše‘; nic si nezávidíme méně než morálku krávy a tučné štěstí klidného svědomí. Člověk se zříká *velkého* života, když se zříká války...“¹¹²

V tomto Nietzscheho sdělení je obsažena *vděčnost*, jež cítí ke svým nepřátelům (tj. zejména ke křesťanství a ke své vlastní dekadenci), neboť ty ho udržují ve *válce*, a tedy v mládí, kreativě, *živosti*. Není v zájmu Nietzscheho nového způsobu hodnocení *odsoudit* a *zničit* nepřítele, jak to činí náboženská morálka v případě vášni, když se snaží o jejich naprosté umrtvení, a staví se tak proti životu. V Nietzscheho logice není jakýmkoli způsobem přítomno *odsuzování*, ani jakékoli *obviňování*, špatné svědomí či resentment, ona „jedovatá nenávisť“. Jde naopak o kultivaci zduchovnělého nepřátelství, které necílí na zničení soupeře, nýbrž na růst skrze vzájemnou rivalitu. Stejně tak Nietzsche smýšlí i v případě moralizování: jeho koncepci naprosto odporuje ona arogantní autorita moralizujícího stanoviska, která si nárokuje právo na „vědění“, že „člověk by se *měl* chovat tak a tak“, a je mu to tedy *třeba* přikazovat, aby se „umravnil“. Nietzscheho imoralistické stanovisko chápající jednání jako fyziologicky podmíněné a nikoli jako vycházející z „duchovních příčin“ jako je „svobodná vůle“ tak vlastně, možná paradoxně, umožňuje přistupovat k člověku s mnohem vyšší úctou a respektem než stanovisko morální, neboť se snaží pouze o jeho *šlechtění*, o vyvýšení jeho přirozenosti, nikoli o její „nápravu“ podle jakési bledé morální autority. Moralizující stanovisko je dle Nietzscheho samo o sobě naivní, a dokonce *popírá život*:

¹¹¹ SB, Co schází Němcům, 6.

¹¹² SB, Morálka jako protipřirozenost, 3.

„Konečně ještě zvažme, jaká naivita je vlastně ve výroku: ‚člověk by *měl být* takový a takový!‘ Skutečnost nám ukazuje nepřeborné bohatství typů, bujnost marnotratných her a střídání forem: a nějaký v koutě stojící chudá moralista k tomu řekne: ‚Ne! Člověk by měl být *jiný?*‘ ... Dokonce tento ubožák a pokrytec ví, jaký by měl být. Sám sebe maluje na zeď a říká k tomu ‚ecce homo!‘ ... Ale i když se moralista obrací pouze k jednotlivci a říká mu ‚takový a takový bys měl být *ty!*‘, nepřestává se zesměšňovat. Jednotlivec je kus osudu, zepředu i zezadu, znamená zákon navíc, nutnost pro všechno, co přijde a co bude. Říkat mu ‚změň se‘ znamená žádat, aby se změnili všichni, dokonce ještě se zpětnou platností...“¹¹³

Opět zde narážíme na motiv toho, že individuum ‚není nic pro sebe‘, nýbrž že je ‚celou jednou linií člověka až k sobě samému‘.¹¹⁴ Nietzsche jej rozvíjí ještě o kapitolu dále:

„*Člověk je* nutným kusem osudovosti, patří k celku, *je v celku* – není nic, co by naše bytí mohlo řídit, měřit, srovnávat, soudit nebo s ním dělat něco jiného, neboť by to znamenalo totéž dělat s celkem...! *Ale není nic mimo celku!* Že nikdo už nemůže být činěn zodpovědným, že způsob bytí nemůže být převeden na nějakou *causa prima*, že svět není jednotou jako sensorium ani jako ‚duch‘, *teprve to je velké osvobození* – teprve tím se znovu ustavuje *nevinnost dění*...“¹¹⁵

Člověka tedy nelze soudit za jeho jednání, neboť toto samotné odsouzení by se rovnalo odsouzení celku života. Člověk je nutnou součástí celku a nelze jej z něj jakýmkoli způsobem vyjímat. Morálka, která tak činí (tedy v podstatě každá morálka, která byla dosud hlásána), je pak sama o sobě *protipřirozená*, neboť se obrací *proti* instinktům života a drze je odsuzuje.¹¹⁶ Oproti tomu existuje podle Nietzscheho *přirozená morálka*, tj. morálka ‚naturalistická‘ neboli *zdravá*, která je ovládána nějakým instinktem života. Skrze ni život přirozeně vede člověka k tomu, co se ‚má‘ a ‚nemá‘ podle principu vůle k moci, tj. onoho vyhledávání optima podmínek, za nichž může člověk nabývat maxima pocitu moci – vede jej tedy k vrcholné aktivitě, k překonávání odporu a sebezpřekonávání i za cenu utrpení. Vede člověka k tomu, aby jednal instinktivně neboli tak, jak sám *musí*, čímž do svých ‚vztahů k lidem a věcem vnáší svůj fyziologický řád‘.¹¹⁷ Takový člověk je pak podle Nietzscheho svobodný, neboť:

¹¹³ SB, Morálka jako protipřirozenost, 6.

¹¹⁴ SB, Výlety nečasového, 33

¹¹⁵ SB, Čtyři velké omyly, 8.

¹¹⁶ SB, Čtyři velké omyly, 4.

¹¹⁷ SB, Čtyři velké omyly, 2.

„Všechno *dobré* je instinktem – a následkem toho lehké, nutné, svobodné. Trampoty jsou námitkou, bůh je typicky odlišný od hrdiny (mým jazykem: *lehké* nohy jsou prvním atributem božskosti).“¹¹⁸

...a rovněž šťastný:

„*Muset* potírat instinkty – to je formule dekadence; pokud je život *na vzestupu*, štěstí se rovná instinktu.“¹¹⁹

Podle Nietzscheho je tedy pouze důsledkem instinktivní degenerace člověka, že je příliš slabý na to, aby se touto svou přirozenou morálkou (tedy jinými slovy *jistotou instinktu*) dokázal řídit, a že se musí sám sebe vůbec ptát „jak by *měl* jednat?“. Již samotná tato otázka je podle Nietzscheho symptomem dekadence, tedy právě degenerace oné jistoty instinktů, jak je patrné z následujícího Nietzscheho notátu z roku 1888:

„‘Jak by měl člověk jednat?’ – Uvážíme-li, že máme co do činění se suverénně vyvinutým typem, jenž ‚jedná‘ již po nespočet tisíciletí, a v němž se vše již stalo instinktem, prospěšností, automatismem, fatalitou, tak ona naléhavost této morální otázky nám musí znít až směšně. (...) ‚Jak by měl člověk jednat?’ není příčina, nýbrž následek. (...) to, že se objevují morální skrupule (jinými slovy: uvědomování si hodnot, podle nichž jedinec jedná), již prozrazuje určitou churavost; silné doby a národy se nezamýšlejí nad svými právy, nad principy, podle nichž jednají, nad svými instinkty a důvody. Uvědomování je již známkou toho, že skutečná morálka, tj. instinktivní jistota v jednání, jde k čertu – Pokaždé, když je utvořen nový vědomý svět, jsou moralisté známkou škody, ochuzení, neorganizovanosti. (...)“¹²⁰

Podle tohoto notátu tak Nietzsche chápe dekadenci již jako moment, kdy se člověk nad svým jednáním začne *vědomě* zamýšlet a naruší tím onu animální jistotu instinktu, kterou v něm evoluce utvrzovala po tisíce let. V tomto smyslu je tedy dekadentní snad každý člověk. Co z toho však plyne, je, že snaha o léčení dekadence, tedy vůle ke zdraví, spočívá v podstatě v instinktivním jednání, v podvolení se nutnosti a „nechávání se dít“. Dekadence jako taková v tomto smyslu spočívá v potlačování vlastní přirozenosti, v odmítání nutnosti a v přehnané racionalizaci. Jak ukazuje Nietzsche na příkladu Sokrata, tato, z živočišného hlediska, „extrémní“ racionalita, která musí být nutná, tedy musí být racionalitou „za každou cenu“, se

¹¹⁸ Tamtéž.

¹¹⁹ SB, Problém Sokratův, 11.

¹²⁰ WP 423.

ukazuje být jakousi fyziologickou reakcí na anarchii mezi instinkty vzešlou z celkového zeslábnutí těla, které je již přestává zvládat a uchýlí se k racionalitě jako k jinému tyranovi, aby instinkty potlačila, neboť „instinkt jest oslaben, racionalizuje-li se: neboť tím, že se racionalizuje, oslabuje se“.¹²¹ Na případu Sokrata Nietzsche ukazuje:

„Když se má za nutné udělat tyrana z *rozumu*, jak učinil Sokratés, vzniká nemalé nebezpečí tyranie z jiné strany. Rozumnost se tehdy, jako *zachránkyně* uhodla, stát se rozumnými nebylo vůlí Sokrata ani jeho ‚nemocných‘. Bylo to *de rigueur, poslední* prostředek.

Fanatismus, s nímž se celé řecké uvažování vrhlo k rozumnosti, prozrazuje stav nouze: člověk byl v nebezpečí, měl jen jednu volbu: buď zahynout, nebo být *absurdně rozumný*...“¹²²

2.5. Pesimismus jako symptom dekadence

Zmíněný příklad Sokrata a jeho dobového Řecka nám poslouží jako oslí můstek k poslednímu, čtvrtému nejobecnějšímu typu dekadence, který Nietzsche vyjmenovává. Pro připomenutí je zde:

„Stav, v němž utrpení skončí, je vyžadován; život je považován za příčinu všech strastí – *nevědomé* a necitlivé stavy (spánek a synkopa) jsou hodnoceny neporovnatelně výše nežli stavy vědomé; odtud také *metoda* života...“

Nietzscheho diagnostika dekadence u Sokrata (potažmo *většiny* filosofů, kteří kdy žili), již provádí v první kapitole *Soumraku bůžků*, zapadá poměrně přesně do tohoto popisu. Sokratés je v ní poznán jako „typický“ filosof – člověk plný pochyb a zádumčivosti, člověk znavený životem, plný odporu k životu a odsuzující život jako zdroj všeho utrpení. Jak Nietzsche uvádí:

„Sám Sokratés, umíraje, řekl: ‚Žít znamená být dlouho nemocen: jsem spasiteli Asklépiovi dlužen kohouta.‘“¹²³

¹²¹ PW, Dodatek.

¹²² SB, Problém Sokratův, 10.

¹²³ SB, Problém Sokratův, 1.

Ačkoli je toto Nietzscheho čtení pasáže z Platónova *Faidóna*¹²⁴ dosti diskutabilní,¹²⁵ Nietzsche jej považuje za dostatečný důvod k tvrzení, že Sokratés „trpěl životem“,¹²⁶ a *musel* se proto resentimentálně na životě mstít. To z něj v Nietzscheho očích činí pesimistu, což, přeneseně řečeno, v nietzscheovském „žargonu“ znamená v podstatě „schopenhauerovce“: člověka pod vlivem asketického ideálu spatřujícího hodnotu v potlačování tělesných pudů, instinktů a celkového *pocitu života* v sobě samém, což Nietzsche diagnostikuje jako symptom toho, že onen člověk životem trpí, a tudíž jde o *úpadkový typ*. Sám Sokratés je tedy Nietzschem poznán jako trpící myslitel, který neoplývá dostatečnou mírou života k tomu, aby své utrpení vnímal jako *stimul* k životu (což by bylo symptomem zdraví), nýbrž který, z důvodu své úpadkovosti, vynáší nad životem záporný hodnotový soud, totiž že život „*není k ničemu...*“.¹²⁷ Jako správný fyziolog a diagnostik se Nietzsche přirozeně ptá: „Co to *dokazuje?* K čemu to *poukazuje?*“¹²⁸ Soudy o hodnotě života totiž mohou být, podle Nietzscheho, považovány *pouze* za symptomy, nemohou být nikdy pravdivé, protože člověk nikdy nemůže „vystoupit“ ze života a hodnotit jej vskutku nezáujatě jakoby „zvnějšku“ – člověk je vždy součástí života, a pokud jí není, tak je mrtvý a soudit již nemůže o ničem: „Odsouzení života živoucím přece jenom zůstává symptomem určitého způsobu života: otázka, zda právem nebo neprávem, tím vůbec není vyřčena. Člověk musí stát *vně* života a přitom ho znát tak dobře jako nikdo, jako mnozí, jako všichni, kteří žili, aby se vůbec směl dotknout problému *hodnoty* života: dostatečný důvod k pochopení toho, že tento problém je pro nás nepřístupný.“¹²⁹

Jediný způsob vysvětlení, který zůstává, je tedy ten, že Sokratovo odsouzení života může být pouze hodnotícím soudem „úpadkového, oslabeného, unaveného, zavrženého života“,¹³⁰ tedy života, který se obrací *proti sobě samému*. V Sokratovi tak Nietzsche již spatřuje zárodek asketického ideálu, který bude stát u zrodu křesťanství, a v podstatě označuje Sokrata za dekadentní typ podléhající resentimentální, nihilistické, pesimistické otrocké morálce. Sokratův údajný hodnotový soud odsuzující život jako bezcenný, je tak pro

¹²⁴ Faidón, 118a.

¹²⁵ Duncan Large upozorňuje v oxfordském vydání *Twilight of the Idols* na kritiku německého klasického filologa Ulricha von Wilamowitz-Moellendorfa (1848 – 1931), který tuto Nietzscheho interpretaci kategoricky odmítá a namísto ní tvrdí, že Sokratés mluví o daru z vděčnosti Asklépiovi za to, že dříve vyléčil jednoho z členů Sokratovy rodiny. Viz: Nietzsche, F. *Twilight of the Idols*. Transl. Duncan Large. Poznámky, s. 84.

¹²⁶ RV 340.

¹²⁷ SB, Problém Sokratův, 1.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ SB, Morálka jako protipřirozenost, 5.

¹³⁰ Tamtéž.

Nietzscheho prvním jasným příznakem toho, že tento muž stojící u zrodu samotné západní filosofické tradice byl *úpadkovým typem*, tj. „nezdařilým“ typem člověka, jehož zděděný nedostatek životní síly zapříčiňoval, že trpěl životem a odsuzoval jej.

Ruku v ruce s odsuzováním života jdou v Sokratově případě i další typické symptomy dekadentní, vyčerpané tělesnosti, která sama sebe nemá v moci:

„K Sokratově dekadenci poukazuje nejen přiznaná zputlost a anarchie instinktů, právě k ní také poukazuje *superfoetace* logického a *rachitická zloba*, kterými se vyznačoval.“¹³¹

Opět zde narážíme na motiv „anarchie instinktů“ tedy určité „nedisciplinovanosti“ těla způsobené úpadkem jeho sebe-organizující síly neboli vůle k moci. V důsledku ní bylo, dle Nietzscheho, na Sokratovi všechno „přepjato, buffo, karikatura“ a zároveň „skryté, zámyslné, podzemní“¹³² – Sokratés jako by nebyl, podle Nietzscheho, *poctivý k sobě samému*, jako by nemohl jednat spontánně a instinktivně, *právě proto*, že jeho instinkty byly v anarchii – jeho vyčerpaná tělesnost trpěla úpadkem vůle, která by mohla instinkty integrovat a vtisknout jim jednotný charakter, čímž by Sokratés dosáhl určité vlády nad sebou samým. V předcházejícím aforismu je Sokratés Nietzschem dokonce označen za „lůzu“, za patřícího původem „k nejnižšímu lidu“ a rovněž za „šeredu“,¹³³ což se v Nietzscheho logice jeví buďto jako výraz „nějakého kříženého, křížením *potlačeného* vývoje“ anebo jako „vývoj *spějící k zániku*“.¹³⁴ Sokratés svou instinktivní anarchií trpěl, ovšem konkrétně u něj vyústilo toto utrpení ve specifickou *idiosynkrasii* neboli fyziologickou zvláštnost – právě v onu zmíněnou „superfoetaci“¹³⁵ logického či jinými slovy extrémní racionalitu. Ta se Nietzscheho diagnostickému úsudku jeví, jak jsme již zmínili, jako v podstatě fyziologická reakce *strachu* před vlastními rozbouřenými, nekontrolovatelnými instinkty a jako snaha o jejich potlačení skrze „racionalitu za každou cenu“. Právě tak si Nietzsche vykládá onu Sokratovu rovnici „Rozum = Ctnost = Štěstí“, jež nazývá „nejbizarnější rovnicí, která existuje“¹³⁶ – jako akt *zoufalosti*, strachu před vlastní přirozeností, snahy o sebezáchovu. Namísto toho, aby byl týrán svými rozháranými instinkty, si Sokratés, resp. Sokratova vyčerpaná *fyzilogie*, udělala tyrana z rozumu, a tím zoufale dosáhla jakési sebevlády. Jak ovšem Nietzsche prohlašuje, jde o druh sebevlády, jenž je typický pro *upadající život*, neboť ten se vyznačuje oním

¹³¹ SB, Problém Sokratův, 4.

¹³² Tamtéž.

¹³³ Sokratova ošklivost byla skutečně známá, viz Alkibiadův proslov v Platónově *Symposionu* (215b).

¹³⁴ SB, Problém Sokratův, 3.

¹³⁵ „Přeoplodnění“ neboli „otěhotnění v průběhu těhotenství“.

¹³⁶ SB, Problém Sokratův, 4.

zchudnutím vůle k moci, které má na svědomí anarchii instinktů. V takovém případě pak člověk má pouze jedinou volbu: „buďto zahynout, nebo být *absurdně rozumný*...“.¹³⁷

Tento druh úpadku nebyl v rámci Řecka typický pouze pro Sokrata. Jak totiž tvrdí Nietzsche:

„Stejný druh degenerace se potichu připravoval všude: staré Atény spěly ke svému konci. (...) Ve všech instinktech vládla anarchie... všude bylo pár kroků k excesu (...). „Pudy chtěly zavést tyranii; musel se najít *protityran*, který by byl silnější...“¹³⁸

Proto tedy:

„Moralismus řeckých filosofů počínaje Platónem je podmíněn patologicky; (...). Rozum = Ctnost = Štěstí znamená jen to, že je třeba napodobit Sokrata a proti temným žádostivostem neustále stavět *denní světlo* – denní světlo rozumu. Člověk musí být za každou cenu chytrý, zřetelný, prosvětlený: každá povolnost instinktům, nevědomému, vede *dolů*...“¹³⁹

Sokratés tedy trpěl zchudnutím života, které jej vedlo k absurdní racionalitě jakožto poslední naději na získání alespoň nějaké vlády nad sebou samým, a zbytek Atén jej následoval, neboť na tom byl, podle Nietzscheho, stejně. V Sokratovi spatřovali lékaře, který ukončí jejich utrpení, ovšem, jak Nietzsche dodává, extrémní racionalita a pohrdání instinkty není žádným „lékem“ dekadence, nýbrž pouze *jinou podobou* dekadence:

„Že už válkou proti dekadenci dekadenci unikají je sebeklamem filosofů a moralistů. Vystoupení z ní je nad jejich síly: to, co si zvolili za záchranný prostředek, je samo jen výrazem dekadence – *změní* její podobu, ale nezavírá se jí. Sokratés byl nedorozuměním; *celá morálka napravování, i křesťanská, byla nedorozuměním*... Nejpronikavější denní světlo, rozumnost za každou cenu, život prosvětlený, chladný, obezřelý, vědomý, bez instinktů, v odporu vůči nim, byl sám jen nemocí, jinou nemocí – a proto nebyl žádným návratem k ‚ctnosti‘, ke ‚zdraví‘, k štěstí...“¹⁴⁰

Sokratés a jeho dobové Atény tak spadají i do prvního typu dekadence, jež Nietzsche vyjmenovává, totiž v tom smyslu, že „nerozeznají lék od drogy“, a že „v domnění, že jde o lék, volí prostředky, jež pouze urychlují zánik“. Ve čtvrtém typu dekadence, tj. ve „vyhledávání stavu, v němž utrpení skončí“, v „odsuzování života“ (pesimismu) a

¹³⁷ SB, Problém Sokratův, 10.

¹³⁸ SB, Problém Sokratův, 9.

¹³⁹ SB, Problém Sokratův, 10.

¹⁴⁰ SB, Problém Sokratův, 11.

„preferování nevědomých stavů na úkor vědomých“ se však Sokratův případ poněkud vymyká (je zvláštní idiosynkrasií), neboť nepreferuje nevědomé stavy, nýbrž ty vědomé, ale zato *bezvýhradně* a absolutně – vše instinktivní, nevědomé, je interpretováno jako cesta do záhuby. To však Nietzschemu nijak nebrání v tom, určit Sokratův specifický typ hodnocení jako projev upadajícího života potažmo dekadence:

„*Muset* potírat instinkty – to je formule dekadence...“¹⁴¹

... a v kontrastu s tím prohlásit, že:

„...pokud je život *na vzestupu*, štěstí se rovná instinktu.“¹⁴²

Život na vzestupu se tedy v tomto případě manifestuje jako zdraví v tom smyslu, že jedná instinktivně, nenuceně, ale přitom nutně (tj. tak, jak *potřebuje*), a právě v tom spatřuje *štěstí* – v povolném „nechání se“ být (resp. *vznikat*), neboť si to, nietzschovsky řečeno, může *dovolit* – vzestupný život oplývá dostatečnou organizující silou (tj. vůlí) k tomu, aby zvládal své instinkty, a „automaticky“ tak spěl k překonávání odporu, k optimu podmínek pro maximální nabývání pocitu moci, a prostřednictvím toho ke *stávání se tím, kým je*. Nemá zapotřebí stanovovat si maximy typu „Rozum = Ctnost = Štěstí“, neboť se šťastně přirozeně *cítí*.¹⁴³ U Sokrata, podobně jako u lidí resentmentu, jak Nietzsche popisuje v prvním pojednání *Genealogie morálky*, vystupuje štěstí v podstatě jako „narkóza, omámení, klid, mír, „sabbat““,¹⁴⁴ totiž jako klid od „rušivého“ elementu instinktů, které slabá tělesnost nemá v moci. Stejný typ interpretace štěstí od něj následně přebírá křesťanská morálka, neboť i ona je podmíněna upadajícím životem a tím pádem i dekadencí. Oproti tomu život na vzestupu přijímá utrpení jako *stimul* k dalšímu životu, neboť je veden principem vůle k moci, který jej vede *nikoli* ke „štěstí“ (v otrockém smyslu onoho „míru“ či „sabbatu“), nýbrž „k činu a nejmocnějšímu konání“, což je ve většině případů ve skutečnosti „cestou do neštěstí“.

2.6. Shrnutí typologie dekadence a zdraví

Na začátku této kapitoly jsme uvedli Nietzscheho notát, v němž vyjmenovává čtyři nejjobecnější typy dekadence. Tyto typy a některé jejich symptomy jsme popsali a následně jsme v kontrastu s nimi vymezili opačné charakteristiky, o kterých soudíme, že je lze

¹⁴¹ SB, Problém Sokratův, 11.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ GM, I, 10.

¹⁴⁴ Tamtéž.

považovat, z pohledu Nietzscheho pozdní filosofie, za symptomy zdraví. Nyní si je pro přehlednost shrňme.

První typ dekadence se týkal „preference pro to, co škodí“ či „nerozeznání léku od drogy“ v tom smyslu, že dekadentní bytost trpí degenerací instinktu, v jejímž důsledku mylně poznává podmínky, které urychlují její zánik, jako podmínky, za nichž může maximalizovat svůj pocit moci. Nejočividnějšími symptomy tohoto typu dekadence jsou pro Nietzscheho křesťanská morálka, konkrétně její nejvyšše ceněné ctnosti altruismus a soustrast, a rovněž demokratický vkus a moderní idea pokroku. Na samém začátku této práce jsme citovali pasáž z *Ecce homo*, kde Nietzsche charakterizuje zdraví jako instinktivní *jistotu* ve volbě toho, „co prospívá“, tj. co prospívá individuálnímu růstu dané živé bytosti. Zdraví se tak jeví jako v určitém smyslu *výběrový princip*. „Zdařilý člověk“ se dle Nietzscheho pozná tak, že:

„...lahodí našim smyslům: že je vyřezán ze dřeva tvrdého, a zároveň jemného a voňavého. Chutná mu jen to, co mu prospívá; jeho záliba, jeho chuť pomíjí, je-li překročena míra prospěšnosti. Rozezná lék od drogy, využívá zlých náhod ve svůj prospěch; co ho neusmrtí, to ho posílí. Sbírá instinktivně ze všeho, co vidí, slyší, prožívá, *svou* položku: je principem výběrovým, mnohé nechá propadnout.“¹⁴⁵

Zdravý člověk tedy instinktivně neustále *vybír*á dle svého vytříbeného vkusu, nenechá na sebe dolehnout „jen tak něco“, není tedy rozhodně člověkem demokratickým, jež by přisuzoval rovná práva všem a všemu, nýbrž naopak *musí* (v zájmu svého růstu) klást rozdíly a musí je ctít, neboť mu tak v podstatě poroučí život, jež se skrze něj manifestuje v překypující, vzestupné formě. Nietzsche životu přisuzuje organizující sílu, která se projevuje jako síla „oddělující, propasti rozevírající, podřazující a nadřazující“.¹⁴⁶ Život je tak sám bytostně „anti-demokratický“, sám přirozeně činí rozdíly, protože je bytostně *hodnotícím*, a právě proto výběrovým principem – vždy hledá optimální podmínky k maximalizaci potenciálního stupně moci. Tím vede (zdravého) člověka přirozeně k vybíravosti, prostřednictvím níž se následně uskutečňuje seberealizace, sebeutváření, překonávání sebe samého, stávání se tím, kým člověk je. Proto je život, a stejně tak zdraví, bytostně *sobeckým*, vznešeným principem. Altruismus a soustrast se jeví jako zvláštní odchylka, idiosynkrasie, degenerace, *nízkost*, stádnost, ztráta osobitosti – rozhodně ne jako symptomy zdraví. Organismus, který si nejvyšše cení jednání čistě ve prospěch druhých na úkor sebe samého, a

¹⁴⁵ EH, Proč jsem tak moudrý, 2.

¹⁴⁶ SB, Výlety nečasového, 37.

pro nějž představuje soustrast neboli „násobení utrpení tím, že se sdílí a tím přenáší na druhé“, *ctnost*, je organismus dekadentní, tj. směřující k úpadku nikoli ke vzrůstu. Stejně tak organismus, který nerespektuje přirozené rozdíly mezi lidmi (mezi „nezdařilými“ a „zdařilými“) a myšlenkami (mezi „zdravými“ a „dekadentními“ pojmy a hodnotami). Proto jsme určili *patos distance* jako symptom zdraví – schopnost cítit přirozené rozdíly, které život vytváří, a nesnažit se je smazat či ignorovat je totiž naprosto klíčová pro tak delikátní *výběrový* princip, jakým je nietzscheovské zdraví.

Druhý typ dekadence byl popsán jako „úpadek síly odolávat stimulům“, „odosobnění“ (*Entpersönlichung*), „disgregace vůle“. Mezi symptomy byly uvedeny zejména morální úpadek, již jmenovaný altruismus (v případě odosobnění) a „anarchie instinktů“. Určili jsme rovněž, že zdraví v tomto ohledu míří zejména na posílení oné (sebe)organizující síly těla prostřednictvím výchovy, tj. učení se „zadržování rozhodnutí“, a rovněž zachováváním *patosu distance* ovšem směrem *dovnitř*, což se v podstatě rovná šlechtění některých instinktů na úkor jiných, čímž se v důsledku vtiskává individuální charakter a posiluje se vůle (neboť jeden druh instinktů tak snadněji získává převahu nad ostatními).

Třetí typ dekadence se týkal „záměny příčiny a následku“ a „morálního chápání dekadence“ namísto chápání fyziologického. Samotná morálka byla určena jako symptom dekadence a Nietzscheho imoralismus, podkopávající koncepty viny a svobodné vůle, byl spatřen jako symptom zdraví v tom smyslu, že napravuje onu záměnu příčiny a následku zakládající morální vidění světa – Nietzscheho „obnovený“, imoralistický rozum, se tak jeví jako zdravý rozum, protože procitl z dekadentní iluze toho, že existují „duchovní příčiny“ umožňující vinit člověka z jeho morálního úpadku, a zaujal perspektivu zdraví, která je dle Nietzscheho taková, že morální úpadek je zapříčiněn zděděnou, fyziologickou dekadencí, a nikoli jeho vlastní „hříšností“. Perspektiva zdraví je rovněž taková, že každý individuální člověk je nutnou součástí celku života, tudíž soudit jej by se rovnalo souzení veškerého života (což je znak nihilismu), a zároveň je každý člověk naprosto unikátním jedincem, jehož unikátnost je třeba cítit, a ne se jí snažit naivně potlačovat tím, že mu budou vnucovány moralizující normy. Zdravý člověk tedy, podle Nietzscheho, *neodsuzuje*, neboť chápe vše jako nutné, což je první předpoklad k tomu, aby této nutnosti přitakal a naučil se ji milovat.

Poslední, čtvrtý typ dekadence byl Nietzschem popsán jako „žadonění po stavu, v němž utrpení skončí“ a „obracení se proti životu“. Za typický příklad tohoto typu byl určen Sokratés, jenž je Nietzschem poznán jako dekadent trpící životem v důsledku své úpadkové tělesnosti, která nemá sebe samu v moci a její instinkty jsou v anarchii. Tato fyziologická

degenerace Sokrata dovedla k jeho absurdní rozumnosti, která se tak z Nietzscheho perspektivy jeví jako nutná, zoufalá reakce sebezáchovy, nikoli jako proklamovaný „návrat k ,ctnosti‘, ke ,zdraví‘, k štěstí“. Za symptom zdraví v tomto ohledu byl poznán stav, kdy je utrpení vnímáno jako stimul k životu a je mu tedy přitakáno – zdraví se vyznačuje tím, že vítá utrpení, neodmítá jej a nesnaží se jej kompletně odstranit. K životu jako takovému pak zdraví rovněž přistupuje s přitakávajícím patosem, ovšem právě díky tomu, že zdraví je podmíněno fyziologickou „zdařilostí“ a přebytkem životní síly – jde o vzestupný typ života, který instinktivně sobě samému přitakává.

Tímto souhrnem jsme dále utvrdili tezi této práce, že dekadence a zdraví představují v Nietzscheho pozdní filosofii protiklady. Poslušní této myšlence bychom mohli dokonce sestrojít obdobu Nietzscheho notátu se čtyřmi typy dekadence, v níž by byly shrnuty čtyři typy zdraví, které jsme negativně vůči dekadenci vymezili. Mohl by vypadat např. takto:

Nejběžnější typy zdraví:

- 1) Instinktivní jistota ve volbě toho, co prospívá nárůstu pocitu moci. Rozeznání „léku od drogy“. Typické projevy: zdravé sobectví, patos distance, rozlišování silných a slabých historických epoch oproti moderní ideji „pokroku“.
- 2) Pevnost v odolávání stimulům, „ano, ne, přímá linie, *cíl*“, tj. jednoduchost a *styl* charakteru, „silná vůle“ (lidově řečeno) – filosoficky řečeno, oligarchická hierarchie v instinktech. Typický projev: opět zdravá sobeckost, patos distance.
- 3) Dekadence je chápána fyziologicky a nikoli morálně. Typický projev: imoralismus.
- 4) Utrpení je považováno za energické *stimulans* života. Životu je přitakáno, nepopírá se.

Na rozdíl od dekadence Nietzsche žádnou konkrétní typologii zdraví nikde neuvádí, a tak lze tu, jež zde předkládáme, považovat za interpretační přínos této práce. Tato typologie je rovněž, jak je patrné, v souladu s tezí této práce, totiž že dekadence a zdraví představují rozdíly v míře či „směřování“ vůle k moci (úpadek a vzestup) v tom smyslu, v jakém je vůle k moci chápána jako (sebe)organizující síla těla neboli jednoduše řečeno jako *vůle*. Zatímco typy dekadence (doslova „sestupné kadence“ vůle k moci) všechny poukazují k úpadku vůle, tj. k neschopnosti odolat stimulům, neschopnosti správně určit, co prospívá a co nikoli, k absenci vyhraněného charakteru apod., poukazují typy zdraví k pravému opaku, totiž k „silné vůli“ projevující se symptomy toho, že jednotlivec *má sám sebe v moci* – pomalost reakcí, pevná jistota v rozpoznávání toho, co prospívá jednotlivcově růstu a co nikoli,

schopnost odvrhovat vše, co růstu neprospívá a držet se pouze toho, co ano, v důsledku čehož vzniká *stylizovaný*, plně „ovládnutý“ charakter, apod.

Pokud tedy v důsledku jde v podstatě o „sílu vůle“¹⁴⁷ či míru životní, (sebe)-organizující síly manifestující se v dané tělesnosti, lze již dojít k určitému závěru o tom, kam celá problematika dekadence a zdraví v posledku směřuje: k motivu *sebeutváření* neboli schopnosti (či v případě dekadence naopak *neschopnosti*) budování vlastního charakteru na způsob *uměleckého díla* skrze stanovování si cílů a jejich efektivní dosahování bez ohledu na jakékoli morální skrupule či konvence. Dekadentní jednotlivci, oplývající nedostatečnou mírou vůle k moci, tohoto, jak se zdá, nejsou v plné míře schopni, a proto *potřebují* morálku, aby je jejich vlastní instinkty nepřivedly do záhuby – jak již bylo totiž ukázáno na čtyřech hlavních typech dekadence, dekadentní jedinci jsou v ohledu individuální, autonomní sebetvorby v podstatě „nesvéprávní“: jejich instinkty je vedou k preferenci toho, co ještě prohlubuje jejich resentment vůči sobě samým a světu, jejich vůle je příliš slabá na to, aby dokázala odolat škodlivým stimulům a odvrhnout je, a život samotný je jim zdrojem všeho utrpení, k němuž se staví odmítavě, tj. nihilisticky. Je pak naprosto evidentní, že tito dekadentní, „nezdařilí“ jednotlivci *potřebují* (stádní) morálku, aby je „utvářela“ za ně. Oproti tomu zdraví, „zdařilí“ jedinci jsou nadaní onou instinktivní jistotou ve volbě správných prostředků k vlastnímu růstu – konvenčí morálka je pro ně ve výsledku svazující. Tím se pak dostáváme k otázce, jakou podobu bude mít *ctnost* u zdravých jedinců, kteří nahlížejí na svět imoralisticky – jak může vypadat taková imorální ctnost?

2.7. Morální ctnost a renesanční virtú

Jak jsme ukázali, vedle slabosti a síly vůle se zdraví a dekadence promítá rovněž do způsobů myšlení a hodnocení. Dekadence byla ukázána jako zakládající morální vidění světa, zatímco perspektiva zdraví byla ukázána jako imoralistická. Zdravé oko neodsuzuje, neboť chápe vše jako nutnou součást celku, a své hodnotové soudy zakládá pouze na rozpoznávání „zdařilých“ (zdravých) a „nezdařilých“ (dekadentních) jednotlivců a způsobů myšlení. V tomto druhu nahlížení světa není zahrnut žádný morální soud – jde pouze o sledování fluktuujících kvant vůle k moci a způsobů, jimiž se různě manifestují v konkrétních jednotlivcích a jejich myšlení a jednání. Je to právě z této perspektivy, z níž Nietzsche prohlašuje své nechvalně známé, pro moderní uši bezohledně znějící stanovisko, v němž

¹⁴⁷ Uvozovky jsou použity záměrně, neboť Nietzsche sám hovoří o „silné“ či „slabé vůli“ jako o zjednodušujících lidových předsudcích. Ve skutečnosti označuje sousloví „silná vůle“ pouze dominanci jednoho instinktu nad ostatními, a „slabá vůle“ naopak jejich rovnoprávnost a anarchičnost.

prohlašuje své imorální vidění světa založené pouze na kategoriích síly a slabosti, totiž vzestupu či úpadku vůle k moci:

„Co je dobré? - Všechno, co v Člověku zvyšuje cit moci, vůli k moci, moc samotnou. Co je špatné? - Všechno, co pochází ze slabosti. Co je štěstí? - Cítit, že moc vzrůstá – že překonáváme překážku. Ne spokojenost, ale vůle k moci; ne mír, ale válka; ne ctnost, ale zdatnost (ctnost v renesančním stylu, *virtù*, ctnost bez moralínu).“¹⁴⁸

Právě takto nahlízejí na svět oni zdraví či silní („zdařilí“) jedinci, jejichž pozici chce, jak se snažíme ukázat v této práci, Nietzsche svou filosofií podpořit na úkor dominující většiny slabých, dekadentních jedinců, kteří nahlízejí na svět morálně. Zaměříme se nyní na to, co Nietzsche zmiňuje v závorce, totiž, že z této perspektivy se ctnost jeví spíše jako „zdatnost“ chápaná jako renesanční koncept *virtù* neboli ctnost, která je tzv. „bez moralínu“. V čem konkrétně spočívá ono *virtù*? Na rozdíl od morálního pojetí ctnosti, v němž je ctnost chápána v podstatě jako „jednání konformní k určitým schváleným standardům či záměrům“, je imoralistické pojetí ctnosti určeno pouze jako „schopnost jednání (či jednajícího) být efektivní při dosahování požadovaných cílů“.¹⁴⁹ *Virtù* (odvozeno od latinského *virtus* znamenající „mužnost“) je tak specificky „mužnou“ ctností spočívající čistě ve schopnosti dosahovat individuálně vytyčených cílů, tedy, přeneseně řečeno, ve schopnosti dostatečné sebedisciplinace a sebevlády za účelem autonomního sebeutváření. Jakákoli konformita ke vnějším morálním normám zde nehraje roli, není považována za ctnostnou, naopak, spíše za známku slabosti. Jak píše Seigel v článku věnovaném vývoji konceptu *virtù* v renesanci a dále, v Machiavelliho pojetí, které Nietzsche do jisté míry obnovuje, spočívala ctnost v „moci nad sebou samým a nad svým okolním prostředím; závisela na harmonii jáství s přírodním, biologickým světem a jednou z jejích zásadních komponent byla individuální svoboda či nezávislost.“¹⁵⁰ *Virtù* tak cílí přímo a pouze na individuální růst nezávisle na jakýchkoliv morálních normách. Učí spatřovat hodnotu v sebepoznávání a kultivaci vlastní přirozenosti i za cenu toho, že jedinec bude v tomto svém úsilí překračovat morální normy své společnosti. Jakékoli mocenské cíle jsou tak ve *virtù* posvěceny jako ctnostné, neboť právě tím, že člověk nabývá moc, ať už nad sebou samým či nad svým okolím, jedná, v Nietzscheho koncepci, podle kardinálního principu života, podle vůle k moci, čímž se harmonizuje s přírodou a

¹⁴⁸ A 2.

¹⁴⁹ Seigel, J. E. (1973). *Virtù in and since the Renaissance*. *Dictionary of the History of Ideas*, 5, 1973-1974. Dostupné online: <https://sites.google.com/site/encyclopediaofideas/human-nature/virtu-in-and-since-the-renaissance>

¹⁵⁰ „Tamtéž.“

aktualizuje svou vlastní svobodu a potenciálně i autenticitu – právě v tom pak spočívá ctnost jakožto *virtù*. Toto pojetí ctnosti silně rezonuje s Nietzscheho celkovým filosofickým projektem, jak shrnuje Seigel:

„Nietzscheho pojetí ctnosti vyvěrá z lidského pátrání po svém pravém já ukrytém pod mnoha vrstvami konvencí a nátlaku; jeho nový člověk či ‚nadčlověk‘ (*Übermensch*) je tím, kdo se ‚stal tím, kým je‘, jak je uvedeno v podtitulu Nietzscheho knihy *Ecce homo*. Pravá ctnost přispívá k lidskému růstu, ovšem musí být ostře odlišena od konvenční morálky.“¹⁵¹

V naší práci se s touto Seigelovou tezí do jisté míry shodujeme. Ctnost pojatá jako *virtù* směřuje k ideálu nadčlověka, který lze v tomto smyslu chápat jako ideál (ve smyslu kantovské regulativní ideje – nikdy ve skutečnosti plně dosažitelné) autenticity a individuálního sebeutváření, tedy onoho „stávání se tím, kým jsme“, absolutně nezávisle na konvenční morálce. Nietzscheho zdraví jedinci jsou pak ti, kteří tento ideál následují instinktivně, jsou to jedinci natolik „zdařilí“, že si mohou *dovolit* odvrhnout morální normy a hodnoty, a spolehnout se na svou vlastní *přirozenou* morálku, kterou jim stanovují jejich instinkty, neboť ty jsou u nich, na rozdíl od většiny ostatních lidí, jisté a spolehlivé – dovolují zdravým jedincům se podle nich řídit, aniž by je zavedly do záhuby, např. do alkoholismu, povalečství, nihilismu apod. Takoví jedinci jsou Nietzscheho „cílovou skupinou“, jsou oněmi zdravými částmi organismu, jež je třeba chránit před plíživou nákazou dekadence, která na ně číhá v morálním vidění světa, potažmo v dominantní, stádní morálce, jež hrozí bránit jejich růstu.

¹⁵¹ Tamtéž.

3. Kapitola třetí: Nietzscheho případové studie – archetypy dekadence a zdraví

Nietzsche si ve svých dílech bere za příklad mnoho konkrétních historických osobností, na nichž ilustruje své myšlenky týkající se toho, jak přemýšlí a jedná *typicky* zdravý či naopak dekadentní člověk. Tuto závěrečnou kapitolu budeme věnovat právě těmto Nietzscheho menším či větším „případovým studiím“. Díky nim doufáme získat ještě hlubší vhled do podstaty toho, co pro Nietzscheho znamená dekadence a zdraví.

3.1. Cesare Borgia jako archetyp *virtù*

Určitým ztělesněným ideálem imorální ctnosti *virtù*, o níž jsme mluvili v předešlé kapitole, je pro Nietzscheho italský renesanční kníže Cesare Borgia (1475 – 1507), jehož si bere za předlohu rovněž Niccolò Machiavelli ve svém *Vladaři* (1513).¹⁵² Nietzsche se o Borgiovi zmiňuje v několika aforismech a používá jeho kontroverzní osobu k ilustraci právě onoho instinktivního, fyziologického podmínění morálního souzení, které je inherentní silné (zdravé) či slabé (dekadentní) době. Nietzsche Borgiu vykresluje podobně jako je vykreslován běžně – jako archetyp silného, cílevědomého člověka, který ve své kariéře dosáhl velkých mocenských úspěchů, ovšem za použití metod, jež se právě v závislosti na typu morálního hodnocení inherentního dané historické epoše mohou zdát buďto bezohledné, či až *zlé*, anebo naopak ctnostné. Borgia, poslušen machiavelliánskému ideálu *virtù*, je archetypem vznešeného muže, jenž se rozhodně nebál tzv. „jít přes mrtvoly“ ve sledování svých mocenských cílů. Z perspektivy „změkčilé“ moderní, dekadentní morálky, se tak jeho osoba, podle Nietzscheho, *nutně* jeví jako nemorální, či dokonce *zlá*, protože moderní doba (tj. Nietzscheho současnost) je *pokročilejší* dobou ve smyslu pokročilosti jejího úpadku oproti renesanci – dekadence se již „vepsala“ mnohem hlouběji do těla člověka 19. století, což se dle Nietzscheho projevuje celkovým úbytkem „nepřátelských a nedůvěřivých instinktů“ v moderním člověku v důsledku všeobecného úpadku *vitality*.¹⁵³ Ovšem lidé renesance, kteří, dle Nietzscheho, znali ještě život „jiný, plnější, marnotratnější, překypující“, si mohli, fyziologicky řečeno, *dovolit* díky své vyšší vitalitě instinktivně vyznávat *virtù* jako ctnost a to, co je v modernitě nazýváno ctností, by snad nazývali „zbabělostí“, „ubohostí“, či „babskou

¹⁵² Machiavelli, N. *Vladař*. Přel. Josef Hajný. XYZ, Praha 2009.

¹⁵³ SB, Výlety nečasového, 37.

morálkou“.¹⁵⁴ Na příkladu Cesara Borgii tak Nietzsche názorně ilustruje fyziologicko-historickou podmíněnost morálních soudů.

Poprvé se o Borgiovi v tomto smyslu zmiňuje ve 197. aforismu *Mimo dobro a zlo*, kde Borgiu metaforicky přirovnává k „nejzdravějšímu tropickému dravci“, jehož zvířata „mírného pásma“ (tj. dekadentní, moderní moralisté) považují za „chorobného“:

„Dravce a dravého člověka (například Cesara Borgiu) vůbec nechápeme a nechápeme ani ‚přírodu‘, dokud v základu těchto nejzdravějších ze všech tropických netvorů a rostlin stále ještě hledáme jakousi ‚chorobnost‘ nebo dokonce nějaké jim vrozené ‚peklo‘, jak dosud činili téměř všichni moralisté. Zdá se, že moralisté nenávidí prales a tropy? A že ‚tropický člověk‘ musí být za každou cenu diskreditován, ať už jako choroba a degenerace člověka, ať už jako vlastní peklo a sebemučení? Proč ale? Ve prospěch ‚mírných pásem‘? Ve prospěch mírných lidí? Lidí ‚morálních‘? Průměrných? — Tolik ke kapitole ‚Morálka jako ustrašenost.‘“¹⁵⁵

Zde je dobře cítit onen morální relativismus, pomocí něhož Nietzsche znehodnocuje moderní křesťansko-demokratickou morálku – ukazuje, že její hodnotové soudy vycházejí v podstatě z „ustrašenosti“ a sebezáchovného pudu „mírných“, slabých jedinců před takovými „dravými“ zvířaty, jako je Cesare Borgia. Tím, že však tyto mírní jedinci odsuzují dravce za to, že *je* dravec, a v jeho dravosti shledávají něco „chorobného“, odsuzují život jako takový, neboť v Borgiovi se, dle Nietzscheho, život zračí ve své nejzdravější podobě. Dominanci tohoto dekadentního typu hodnocení Nietzsche pocíťoval na vlastní kůži, když se setkával s kritikou mířící právě na jeho vyzdvihování Cesara Borgii jakožto *morálnějšího* typu člověka nežli člověka 19. století:

„Především mi bylo dáno zvážit ‚nepopíratelnou převahu‘ naší doby v mravních soudech, námi zde skutečně dosažený *pokrok*: že takového Cesara Borgiu naprosto nelze ve srovnání s *námi* vyzdvihovat jako nějakého ‚vyššího člověka‘, jako druh ‚*nadčlověka*‘, jak to dělám já...“¹⁵⁶

Onen „pokrok“, o němž Nietzsche v tomto úryvku mluví, je nepochybně pokrok ve smyslu pokročilejšího *úpadku* neboli dekadence. V tomto pokroku, jak praví Nietzsche dále v tom samém aforismu, spočívá právě onen úbytek nepřátelských a nedůvěřivých instinktů typický pro modernitu. Být *pozdnější* v historickém smyslu je totiž fyziologicky

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ MDZ 197.

¹⁵⁶ SB, Výlety nečasového, 37.

„namáhavější“: „stojí stokrát větší námahu a prozíravost prosadit tak podmíněné, tak pozdní bytí“,¹⁵⁷ patrně proto, že člověk má již *přivtěleno* mnohem více dějinného, instinktivního, kulturního „nánosu“. Proto ani není v našich možnostech se stavět či vmýšlet do situace renesance, neboť, jak praví Nietzsche, „naše nervy by takovou skutečnost nesnesly, nemluvě o našich svalech“.¹⁵⁸ Přesto se Nietzsche ve svých snahách o revitalizaci kultury renesancí inspiruje, neboť v jeho očích představuje tato poslední *silná doba* rovněž „poslední velikou kulturní sklizeň, kterou mohla Evropa dostat pod střechem“¹⁵⁹ (ovšem o kterou ji připravilo Německo, potažmo Luther, tím, že zažehli hnutí reformace). Renaissance pro Nietzscheho představuje „přehodnocení křesťanských hodnot, pokus podniknutý všemi prostředky, všemi instinkty, veškerou geniálností, aby byly protichůdné hodnoty, vznešené hodnoty dovedeny k vítězství...“¹⁶⁰

Není tedy proto divu, že její „otázku“ plně přebírá za svou vlastní:

„Byla dosud jen tato veliká válka, nebyla dosud položena otázka rozhodnější nad otázku renesance, moje otázka je její otázkou – : nebylo také nikdy zásadnější, přímější formy útoku, ani přísněji vedené na celé frontě a přímo do centra!“¹⁶¹

V onom „centru“ je pak třeba „dosadit vznešené hodnoty na trůn, lépe řečeno vpravit je do instinktů, do nejspodnějších potřeb a žádostí těch, kteří tam sedí...“.¹⁶² V tom spočívá Nietzscheho úsilí o přehodnocení všech (tj. křesťansko-demokratických) hodnot ve prospěch hodnot vznešených. Nietzschemu se tak naskýtá z jeho pohledu přímo magická vize:

„Vidím před sebou možnost zcela nadpozemského kouzla a nadpozemské hry barev: - zdá se mi, že se třeptá všemi hrůzami rafinované krásy, že v ní pracuje umění, tak božské, tak ďábelsky božské, že bychom hledali v celých tisíciletích marně druhou takovou možnost; vidím divadlo, tak důvtipné, tak zázračně paradoxní spolu, že by všichni bohové olympští byli měli, proč se dát do nesmrtelného smíchu – Césare Borgia papežem...“¹⁶³

3.2. Wagner a Bizet aneb dekadence a zdraví v estetice

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ Tamtéž.

¹⁵⁹ A 61.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ Tamtéž.

¹⁶² Tamtéž.

¹⁶³ A 61.

Dosud jsme v této práci věnovali většinu prostoru popisu symptomů dekadence a zdraví v oblasti morálních hodnotových soudů. Ty dle Nietzscheho spadají pod soudy *vkusu* (*Geschmack*), jak jsme již určili v první kapitole. Vedle morálních soudů však do vkusu spadají i soudy estetické. Vкус již byl určen jako jakýsi druh řeči vyjadřující „nejjemnější tóny fysis“ a estetika tedy rovněž nemůže být v Nietzscheho pojetí ničím jiným než „užitou fyziologií“.¹⁶⁴ Symptomy dekadence a zdraví tak přirozeně lze spatřovat i v umělecké činnosti, přičemž ze všech druhů umění Nietzscheho pozornost zdaleka nejvíce upoutává hudba, neboť Nietzsche sám byl klavíristou a skladatelem. Ve svých dílech z roku 1888, především v *Případu Wagner a Nietzsche kontra Wagner*, aplikuje Nietzsche svůj diagnostický „šestý“ smysl na hudbu Richarda Wagnera a poznává v ní téměř dokonalý výraz moderní dekadence – dokonalý v tom smyslu, že Wagner, dle Nietzscheho slov, modernost *resumuje*,¹⁶⁵ shrnuje ji a je jejím nejtypičtějším produktem, díky čemuž přesně ví, jak na pozdní, vyčerpanou fyziologii svých posluchačů působit tak, aby se jí co nejvíce zalíbil. Wagner tak pro Nietzscheho představuje *moderního umělce par excellence*.¹⁶⁶ Wagnerova epická, intenzivními vášněmi nahuštěná hudba, kompletně postrádající přísnou architektonickou strukturu starších děl a nahrazující ji rozvolněným, hypnotizujícím konceptem „nekonečné melodie“, je Nietzscheho diagnostikována jako přesně to, co moderní člověk instinktivně vyžaduje: čím dál silnější *dráždidla* fungující jako jakési „morbidní opium“ pro jeho předrážděnou nervovou soustavu. Moderní člověk je, jak Nietzsche často uvádí, člověk *pozdní*, což znamená, že k jeho udržení je zapotřebí o mnoho více životní síly nežli člověka dřívějších období, tudíž mu již nezbyvá tolik přebytečné vitality k zachování citlivosti, delikátnosti a vybíravosti nervové soustavy člověka dřívějších epoch. Moderní člověk je ve své pokročilejší úpadkovosti již inherentně více „předrážděný“ než člověk dřívější, a má tedy zapotřebí čím dál silnějších dráždivých látek k tomu, aby u něj vůbec vznikla nějaká afektivní odezva. Podobá se tak člověku v pokročilém stádiu závislosti na návykové látce – potřebuje *víc*, aby vůbec něco cítil.

Pojetí uměleckých děl, potažmo celku kultury, jakožto souboru určitých druhů „dráždivých látek“ se v Nietzscheho myšlení datuje již ke *Zrození tragédie z ducha hudby*.¹⁶⁷ Nietzsche se tak zdá pevně držet teze, že umění působí na člověka čistě sensualisticky –

¹⁶⁴ NkW, Kde činím námitky.

¹⁶⁵ PW, Předmluva.

¹⁶⁶ PW 5.

¹⁶⁷ V 18. kapitole praví, že: „Z těchto dráždivých látek se skládá vše, co jmenujeme kulturou: podle poměru, v němž jednotlivé prvky jsou přimíšeny, máme kulturu převážně sokratovskou, uměleckou, tragickou; anebo, abychom jména brali z historie: je kultura buď alexandrijská, buď hellenská, buď indická (brahmanská).“

prostřednictvím dráždění jeho smyslů, potažmo nervové soustavy. Jakkoli se tento způsob přemýšlení o umění může snad zdát povrchní, opak začne být pravdou, jakmile se uvede do kontextu Nietzscheho hodnocení estetických typů podle dichotomie dekadence a zdraví. Zatímco dekadentní hudba (tedy hudba Wagnerova) *prohlubuje* dekadenci, tedy nervové vyčerpání a úpadek organizující síly těla, tím, že v podstatě podává (již dekadentnímu) posluchači „drogu“, která jej zahltí excesivními smyslovými vjemy a afekty a násilně jej *donutí* na několik hodin zapomenout na svou životní mizérii, zdravá hudba posluchače *kultivuje*, činí jej lepším – tím, že jeho tělu *vtiskává* určitý hierarchický *řád* prostřednictvím *rytmu* (který, dle Nietzscheho soudu, Wagnerova hudba absolutně postrádá a potlačuje) a nutí ho *tančit* (a nikoli *plavat* jako nutí Wagnerova hudba). Zdravá hudba, kterou se dle Nietzscheho názoru zdá být hudba Georgese Bizeta, člověka *energizuje*, posiluje jeho vitalitu, tedy onu (sebe)organizující sílu těla, a tím v podstatě posiluje jeho *vůli*, zatímco dekadentní hudba prohlubuje již existující úpadek vůle inherentní modernosti člověka. Zdravá hudba, tedy hudba melodická, jasně strukturovaná a rytmická, přenáší svou řeč fyziologické uspořádanosti na posluchače, čímž v podstatě vtiskává onu uspořádanost jeho tělesnosti, tj. jeho sebe-organizující se komplexitě vůle k moci, a tím jej kultivuje, tzn. posiluje jeho vůli. Na druhé straně hudba dekadentní vůli oslabuje, neboť přenáší na posluchače *absenci* fyziologického řádu, anarchii instinktů, a prohlubuje tak nemoc a nihilismus moderního posluchače. Na afektivní bázi pak zdravá hudba podává člověku skutečný „lék“ proti nihilismu – radost, lehkost, nenucenost, existenciální přístup typu *gaya scienza* – zatímco dekadentní hudba podává skutečně pouze „drogu“ – pohlcující exces, chaos, hypnózu, pesimismus, těžkost a nouzi.

Je zřejmé, že Nietzsche tuto interpretaci fyziologických typů hudby odvozuje ze svého vlastního vkusu a svých vlastních instinktivních potřeb. Stejnou metodu, kterou ohlašuje v předmluvě ke *Genealogii morálky*, tak zde aplikuje sám na sebe – zatímco v *Genealogii* jeho metoda spočívá v ptaní se, zda jsou dané typy hodnocení „příznakem nouze, zchudnutí, úpadku života“¹⁶⁸ či naopak plnosti, síly a vůle života, ptá se Nietzsche v tomto případě *sám sebe*...:

„... co *chce* vlastně celé mé tělo od hudby vůbec? *Neboť* duše neexistuje... Myslím, že své *ulehčení*: jako by měly být všechny animální funkce lehkými, odvážnými, rozpustilými, sebejistými rytmy urychleny; jako by měl kovový, olověný život ztratit zlatými, něžnými

¹⁶⁸ GM, Předmluva, 3.

melodiemi, podobnými oleji, svou tíží. Moje těžkomyslnost chce si odpočinout v úkrytech a propastech *dokonalosti*: k tomu je mi hudby třeba.“¹⁶⁹

Nietzsche poznává svou vlastní přirozenou „náuru“ jako těžkomyslnou – patrně ještě umocněnou léty adorování Wagnerova morbidního romantismu. Zatímco však v předešlých letech, tj. již dříve před rokem 1876, kdy byl ještě pevně pod vlivem Wagnerovy dekadentní magie, žil Nietzsche dle svého svědectví ve vědomí, že romantický pesimismus mu „prospívá“, zpětně se mu tato předešlá léta jeví jako perioda dekadence, v níž právě „vyhledával drogu, která pouze prohlubovala jeho úpadek“, tj. živila v něm nihilismus – úpadek vitality a negaci života. Ve své fázi „uzdravení“, v níž od sebe odvrhává vše, co je nasáklé romantickým pesimismem (a rovněž stádní morálkou)¹⁷⁰ a vystavuje proti tomu své životu přitakávající dionýské stanovisko, tak Nietzsche začíná již vyhledávat to, co mu *skutečně* prospívá, protože se stává skutečně zdravým. Jak píše John W. Klein ve své eseji¹⁷¹ z roku 1925 na toto téma:

„Frau Förster-Nietzsche opakovaně prohlašuje, že její bratr toužil po hudbě, která by byla plná štěstí, pýchy, dobrého naladění a moci, ovšem která by současně byla držena na uzdě těmi nejvyššími zákonitostmi stylu. Jeho hořká zkušenost s Wagnerovým uměním ‚glorifikované nespoutanosti‘ ho však okradla o veškerou radost z této jeho oblíbené volnočasové aktivity. Od bayreuthského festivalu v roce 1876 si tvrdě zakazoval veškerou hudbu romantismu, vykalkulovanou tak, aby působila morbidně a depresivně na jeho mysl (...). Skutečně se obával, že kdyby se jen na jediný moment oddal své ohromné vášni pro zvuk, okamžitě by znovu upadl pod kouzlo wagnerovského umění, tudíž nás nepřekvapí, že považoval za nutné vzdát se veškerého čtení hudby a hraní na klavír celkově. Nicméně, potají pořád doufal v příchod hudebníka, který by byl dostatečně odvážný, rafinovaný, zlomyslný, jižanský a zdravý k tomu, aby vykonal nesmrtelnou pomstu na onom druhém typu hudby – na oné ‚wagnerovské hudbě, která je dnes tak populární‘.“¹⁷²

Oním typem hudebníka, na něhož Nietzsche tajně čekal, se ukázal být právě Georges Bizet. Kultivující vliv jeho opery *Carmen* Nietzsche opěvuje v prvních několika kapitolách *Případu Wagner*:

¹⁶⁹ Tamtéž.

¹⁷⁰ PW, Předmluva.

¹⁷¹ Klein, J. W. Nietzsche and Bizet. In: *The Musical Quarterly*, Vol. 11, No. 4 (Oct. 1925), s. 482-505.

¹⁷² Tamtéž, s. 482. Překlad je můj.

„Tato hudba zdá se mi dokonalou. Přichází lehce, ohebně, se zdvořilostí. Je roztomilá, *nepotí se*. ‚Dobro je lehké, všechno božské běhá na útlých nohách‘: první věta mé estetiky.“¹⁷³

Nietzsche zde naráží na svou formuli ze *Soumraku bůžků*, v níž ztotožňuje instinkt s dobrem: „Všechno *dobré* je instinktem – a následkem toho lehké, nutné, svobodné. Trampoty jsou námitkou, bůh je typicky odlišný od hrdiny (mým jazykem: *lehké* nohy jsou prvním atributem božskosti).“¹⁷⁴ Lehkost se tak zdá být pro Nietzscheho hlavním kritériem nejen dobra, nýbrž i estetiky. Bizetova „lehká“ hudba je metaforou božskosti v tom, že je *nenucená*, plyne svižně a vesele a působí „nevtíravě“ – nesnaží se posluchače násilně strhnout přívalem extrémních afektů, nýbrž se jeho sluchu podává, jak říká Nietzsche, „se zdvořilostí“. Svou ódu na Bizeta Nietzsche rozvíjí dále:

„Jak takové dílo zdokonaluje! Člověk se tu stává sám ‚mistrovským dílem‘. – A skutečně připadal jsem si pokaždé, když jsem slyšel *Carmen*, více filosofem, lepším filosofem, než si připadám jindy: že jsem se stal tak shovívavým, tak šťastným, tak indickým, tak *usedlým*... Sedět pět hodin: první etapa svatosti! – Smím říci, že Bizetovo znění orchestru je téměř jediné, které ještě snesu?“¹⁷⁵

Výrokem, že Nietzsche snese téměř pouze Bizetovo znění orchestru, se Nietzsche patrně snaží poukázat na své vlastní pevné zdraví, totiž jistotu instinktu ve volbě toho, co prospívá – co posiluje vitalitu a harmonický řád těla, a nikoli co prohlubuje vyčerpání. Bizetova hudba se svou strukturovaností, lehkostí a uměřeností (v porovnání s Wagnerem) působí, dle Nietzscheho, skutečně jako kultivující prostředek, neboť:

„Je bohatá. Je precizní. Staví, organizuje, dospívá ke konci: tím tvoří protiklad k polypovi v hudbě, k ‚nekonečné melodii‘.“¹⁷⁶

Tím se dostáváme k Nietzscheho kritice Wagnerovy hudby. Je to právě jeho koncept nekonečné melodie, v němž Nietzsche spatřuje zásadní *nebezpečí* pro hudbu a *zdraví* posluchačů (v dílech z roku 1888 již Nietzsche skutečně argumentuje, že Wagnerova hudba je zdraví nebezpečná, neboť v podstatě šíří a prohlubuje chorobnost, tj. dekadenci) – nekonečná melodie totiž znamená téměř kompletní potlačení rytmu ve prospěch „moře tónů“, v němž je posluchač nucen plavat, namísto toho, aby *tančil* do rytmu. Tím Wagner, dle Nietzscheho slov, kompletně převrátil fyziologický předpoklad dosavadní hudby – je-li hudba „užitou

¹⁷³ PW 1.

¹⁷⁴ SB, Čtyři velké omyly, 2.

¹⁷⁵ PW 1.

¹⁷⁶ Tamtéž.

fyzologií“, tak Wagner přenáší na posluchače fyziologický „řád“, který v podstatě není žádným řádem, nýbrž spíše *anarchií*, chaosem, postrádajícím jakoukoli hierarchii a strukturu:

„Záměr, který novější hudba sleduje tím, co se nyní, velmi hlasitě, ale nejasně, nazývá ‚nekonečnou melodií‘, pochopíme, když jdeme do moře, pomalu ztrácíme jistý krok a posléze se živlu vzdáváme na milost a nemilost: máme *plavat*. Ve starší hudbě bylo v půvabném nebo slavnostním nebo ohnivém sem a tam, rychleji nebo pomaleji, nutno něco zcela jiného, totiž *tancovat*. (...) Richard Wagner (...) převrátil fyziologický předpoklad dosavadní hudby. Plavat, vznášet se – už ne jít, tancovat... (...) Z napodobení, z vlády takového vkusu by pro hudbu povstalo takové nebezpečí, že si nelze většího představit – úplné zvrhnutí rytmického citu, *chaos* místo rytmu... Nebezpečí dosahuje vrcholu, opírá-li se taková hudba vždy těsněji o zcela naturalistické, žádným zákonem plastiky neovládané herectví a umění posunků, jež chce účinek, nic více... *Espressivo* za každou cenu a hudba ve službách, v otroctví atitudy – *to je konec*.“¹⁷⁷

Vedle nekonečné melodie představuje Wagnerova hudba další nebezpečí pro hudbu jako svébytný druh umění – Wagner nakládá s hudbou pouze jako s *doprovodem* k divadlu a hudba je tak redukována na pouhý „účinek, nic více“, musí vždy hrát „*espressivo* za každou cenu“ a vždy být v otrocké službě „atitudy“ právě probíhající divadelní scény. Nietzsche se nijak netají svým bytostným odporem k divadlu – pokládá jej za nivelizující, čistokrevně plebejský, stádní druh umění, naprosto potlačující individualitu umělce:

„Do divadla nepřináší nikdo nejjemnější smysly svého umění, nejméně umělec, pracující pro divadlo, - schází samota, nic dokonalé nesnese svědků... V divadle se stanete lidem, stádem, ženou, farizejem, hlasovacím dobyt看em, patronátním pánem, idiotem – *wagnerovcem*: tady podlehne i nejosobnější svědomí nivelizujícímu kouzlu velkého počtu, tady vládne souseď, tady se *staneme* souseďem...“¹⁷⁸

Právě svou teatralností, svou dynamikou „*espressivo* za každou cenu“, svým usilováním pouze o účinek a nic více, se Wagnerova hudba Nietzschemu jeví jako typicky *masová*, jako pravý opak vznešené hudby. Té se blíží právě spíše hudba Bizeta s její uměřeností, lehkostí a „zdvořilostí“. Nietzsche se, stejně jako v případě vyzdvihování Cesara Borgii nad člověka 19. století, i zde dostává do konfliktu s jeho soudobou veřejností, která byla extrémností Wagnerovy hudby unesena:

¹⁷⁷ NkW, Wagner jako nebezpečí, 1.

¹⁷⁸ NkW, Kde činí námitky.

„Ale vy míníte, že (...) všechna hudba musí vyskočit ze stěny a posluchačem až do jeho útroh otrást?... Tak teprve že působí hudba! – Na koho tu působí? Na něco, na co vznešený umělec nikdy nemá působit, - na masu! Na nezralé! Na blazeované! Na churavé! Na idioty! Na wagnerovce!“¹⁷⁹

I v hudbě se tedy má, dle Nietzscheho, dodržovat patos distance – vznešený umělec by se vůbec neměl snažit tvořit pro masu, protože by se mohl nakazit jejím upadlým vkusem (a tedy i její dekadentní fyziologií, neboť ta se ve vkusu obráží). Wagner však není žádným vznešeným umělcem, je naopak moderním umělcem *par excellence*, což znamená umělcem nízkým, umělcem mas – Wagner, jak jsme již uvedli, *resumuje* modernitu, je jejím hlavním protagonistou, je ukázkovým příkladem pozdního, moderního dekadenta, a proto má ve své době (a patrně i v době dnešní) takový úspěch. Přesně totiž ví, co jeho posluchači, resp. jejich dekadentní fyziologické konstituce, a vyčerpané, předrážděné nervové soustavy, potřebují – moře tónů, v němž by mohli sami na sebe zapomenout, v němž by se mohli na několik hodin „rozpustit“. Nietzsche vykresluje Wagnerovu hudbu jako dokonalé opium pro nemocné masy:

„Kladu napřed toto hledisko: Wagnerovo umění je chorobné. Problémy, které přivádí na jeviště – samé problémy hysteriků – konvulzivní jeho afekty, jeho předrážděná senzibilita, jeho chuť, toužící po kořeních, stále ostřejších, jeho instabilita, kterou přestvojoval za principy, ne v nejmenší míře volba jeho reků a rekyň, pojmáme-li je jako fyziologické typy (- galerie chorobných – !): všechno dohromady představuje obraz choroby, nepřipouštějící nijaké pochybnosti. *Wagner est une névrose*. (...) Právě proto, že není nic modernějším, než toto celkové onemocnění, tato pozdnost a předrážděnost nervového ústrojí, je Wagner *moderním umělcem par excellence* (...). V jeho umění je nejsvůdněji smíšeno, čeho dnes celý svět nejvíce potřebuje – tři velká stimulantia vyčerpaných, *brutálnost, umělost a nevinnost* (idiotská).“¹⁸⁰

Monstrózní efekt Wagnerovy hudby je dle Nietzscheho ještě umocněn tím, že používá dekadentní styl, který jsme v této práci již popisovali v první kapitole. Dekadentní styl, podobně jako dekadentní tělesnost, trpí nedostatkem organizující síly, což se v uměleckém díle projevuje tím, že „život nepřebývá v celku“, nýbrž že je „stlačen“ do jednotlivých atomů.¹⁸¹ Wagnerova hudba tak, dle Nietzscheho, nepůsobí uceleně, celistvě, nýbrž jako uměle seskládaný, vypočítaný sled na sebe jen chabě navazujících miniatur, z nichž každá na

¹⁷⁹ NkW, Wagner jako nebezpečí, 2.

¹⁸⁰ PW 5.

¹⁸¹ PW 7.

sebe strhává nejvyšší pozornost a důraz tím, že se snaží co nejvíce zapůsobit. Nietzsche tak v podstatě o Wagnerovi tvrdí, že jakýkoli styl *postrádá*, neboť není schopen „organicky utvářet“ hudební motivy do stylizovaného celku a namísto toho je pouze zoufale skládá jeden za druhý, ovšem zato do každého z nich nahustí co nejvíce emoční působnosti.¹⁸² Tato na první pohled čistě muzikologická kritika, kterou Nietzsche na Wagnerovi provádí, si s sebou neustále nese podtón fyziologické diagnostiky, protože Nietzsche si je jistý, že Wagner ani jinak komponovat *nemůže*, neboť toho v důsledku své dekadence není schopen – jak jsme již určili, estetika není ničím jiným než užitou fyziologií. Navíc, opět v důsledku dekadence, Wagner povyšuje svůj „styl“ na *princip*, čímž v podstatě vyzdvihuje a potvrzuje to, co prohlubuje dekadenci – to, co Nietzschemu, tedy jeho vznešené a v roce 1888 již plně uzdravené tělesnosti, připadá jako *absence* jakéhokoli stylu, bylo Wagnerem prohlašováno za jeho osobitý „dramatický styl“. Popularita, kterou tím za svého života sklízel a i po smrti sklízí nadále, je pak pro kulturního fyziologa, jakým je Nietzsche, jasným důkazem dekadence většinové moderní společnosti, která si svým nadšeným poslechem Wagnerovy hudby „klade ke rtům to, co jí ještě rychleji sráží do propasti“, a chová se tak podobně jako anemik či cukrovkář, který si sám sobě předepisuje *régime*.¹⁸³ Wagner je ideálním skladatelem pro tuto v zásadě nemocnou moderní populaci, neboť, dle Nietzscheho diagnostiky, Wagner nekomponuje z přebytku životní síly, jako by to činil zdravý umělec, nýbrž komponuje z *nouze*,¹⁸⁴ z úbytku vitality. Proto se jeho hudba vyznačuje dekadentním „stylem“, který z Nietzscheho pohledu vůbec žádným stylem není, protože postrádá všechny vyšší zákonitosti skutečného, *velkého* stylu, kterým tvořili umělci dřívějších, méně dekadentních období. Nietzscheho diagnostickému úsudku se Wagnerův dekadentní styl zdá jakoby „rozkouskovaný“, necelistvý, zoufale kladoucí důraz na každou jednotlivou pasáž, neboť Nietzsche instinktivně cítí, že Wagner nemá dostatek organizující, formy-vtiskávající životní síly na to, aby udržel životnost skladby v celku, aby ji dokázal celou „vyřezat z jednoho dřeva“, jak to dokázali starší, „silnější“ skladatelé, z nichž Nietzsche jmenuje např. Händela či Rossiniho.¹⁸⁵ Proto Nietzsche Wagnera označuje v podstatě za *miniaturistu*:

„Ještě jednou řečeno: podivuhodný, roztomilý je Wagner pouze ve vynalezení nejmenšího, ve vyběsnění detailu, - máme na své straně všeccku pravdu, proklamující jej za mistra prvního řádu, za největšího německého *miniaturistu* hudby, jenž vtěsná na nejmenší prostor

¹⁸² Tamtéž.

¹⁸³ PW 5.

¹⁸⁴ PW 7.

¹⁸⁵ PW, Druhý dodatek.

nekonečnost smyslu a sladkosti. Jeho bohatství barev, polostínů, tajemností odumírajícího světla zhýčkává tak, že se člověku potom zdají téměř všechny ostatní hudebníci příliš robustními.“¹⁸⁶

Wagnerova úpadková skladatelská praxe však není dle Nietzscheho názoru žádnou výjimkou v moderní kultuře. Naopak, dekadence vládne: „Úpadek je všeobecný. Choroba tkví v hloubi.“¹⁸⁷ To, co platí pro Wagnera, platí podle Nietzscheho stejnou měrou pro drtivou většinu ostatních moderních skladatelů: „Co lze dnes dobře dělat, mistrně dělat, je pouze malé. Zde jedině je možná ještě poctivost.“¹⁸⁸ Na formy velkého stylu jsou současní dekadentní skladatelé již příliš slabí, postrádají onu mohutnou organizující životní sílu, díky níž by jim bylo fyziologicky umožněno komponovat tak, aby „život nepřebývala v nejmenším“, aby se jejich skladby neřídily principem „afektu za každou cenu“, a aby nepůsobily jako uměle vykalkulovaný, poskládaný artefakt, nýbrž jako organický celek „vyřezaný z jednoho dřeva“.¹⁸⁹ Nietzscheho závěr však není takový, že by veškerou dekadentní hudbu *odsuzoval* – to by se samotné rovnalo symptomu dekadence, jak jsme již v této práci určili. Nietzsche spíše nabádá k *poctivosti*, totiž k tomu, aby dekadentní umělci nadále bez okolků tvořili ve svém úpadkovém stylu – ovšem aby se přitom *nesnažili napodobovat staré formy velkého stylu*, pro něž právě nejsou dostatečně zdraví. V takovém případě se totiž jedná o „penězokazectví“, o znehodnocování oněch starých, velkých forem, o porušování patosu distance, který musí být zachován mezi dekadentním a vznešeným stylem – *potazmo* mezi instinkty otrocké a panské morálky, které se do skládání hudby promítají, protože estetika je, jak již víme, užitou fyziologií neboli metaforickým vyjádřením instinktů. Přesně toto penězokazectví však Nietzsche u moderních skladatelů – nejen u Wagnera – diagnostikuje. A právě proti tomu je podle Nietzscheho třeba se bránit:

„Proti čemu jedině jest se bránit, je falešnost, instinktivní dvojjazyčnost, *nechtějící* protikladů pociťovat jako protiklady: jako to byla například Wagnerova vůle, jež v takových falešnostech měla nemalou mistrnost. Pošilhávat za panskou morálkou, *vznešenou* morálkou (- islandská pověst je jejím téměř nejdůležitějším dokladem -) a přitom mít v ústech protinauku, nauku o ‚evangelii nízkých‘, o *potřebě* spásy!...“¹⁹⁰

¹⁸⁶ Tamtéž.

¹⁸⁷ PW, Druhý dodatek.

¹⁸⁸ Tamtéž.

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ PW, Epilog.

Wagnerovo propojení islandské Ságy o Vølsunzích s křesťanskými motivy v *Prstenu Nibelungově* je pro Nietzscheho zjevně skandálním výrazem sprostého *popírání* protikladnosti nízkého a vznešeného, otrockého a panského, dekadentního a zdravého. Jako takové je tak výrazem *falešnosti*, nepoctivosti. Jak praví Nietzsche: „Nejsme-li bohati, máme být dosti hrdi k chudobě!“¹⁹¹ Jinými slovy, jsme-li dekadenty (jako byl Wagner), máme být alespoň na to *hrdi* a být k sobě poctiví tak, že budeme tvořit „čistokrevné“ dekadentní umění a nebudeme se snažit předstírat, že dekadence a zdraví, potažmo vitální bohatost a chudoba, nejsou protiklady – tím bychom se totiž oba póly života pokoušeli *nivelizovat*, snažili bychom se srovnat výši a níží do jedné roviny. Proti takovéto tendenci je potřeba bojovat, neboť ta je v podstatě *popíráním života*, tj. popíráním toho, že vůbec existují ony fluktuace vůle k moci, o kterých Nietzsche celou dobu mluví, totiž vzestupný a klesající život. Vznešená morálka, jež je dle Nietzscheho zachycena v Sáze o Vølsunzích, vyvěrá ze vzestupného života a má své kořeny „v triumfujícím přitakání *sobě* – je sebezpitakání, sebeoslavením života“, zatímco otrocká morálka vyvěrá z klesajícího života a způsobuje, že „křesťan se chce *zbavit* sebe. *Le moi est toujours haïssable*.“¹⁹² Wagner tak mísí dohromady dvě naprosto protichůdné instinktivní struktury, jednu životu přitakávající a druhou život popírající, což svědčí o bytostné falešnosti k sobě samému, kterou se vyznačoval.

Ovšem i tato falešnost je podle Nietzscheho fyziologicky podmíněna – opět nejde o nic, co by Wagner vykonával „z vlastní svobodné vůle“. Fyziologickým základem, z něž nutně vyplývá, je podle Nietzscheho *instinktivní rozpornost* moderního člověka – fakt, že moderní člověk představuje v podstatě hybridní útvar, v němž se různou měrou mísí přivtělené otrocké a panské instinkty, které si odporují a vzájemně se ruší.¹⁹³ Nietzsche tímto prohlášením zakončuje svůj *Případ Wagner*:

„Moderní člověk představuje, biologicky, *rozpor hodnot*, sedí na dvou židlích, říká jedním dechem ano a ne. Což divu, že se zrovna za našich časů stala falešnost sama tělem a dokonce géniem? Že *Wagner* ‚mezi námi dlel‘? (...) Ale my všichni máme proti vědě, proti vůli hodnoty, slova, formule, morálky *protilehlého* původu v těle, - jsme, fyziologicky vzato, *falešní*...“¹⁹⁴

Toto tvrzení rozvíjí ještě ve 200. aforismu *Mimo dobro a zlo*:

¹⁹¹ PW, Druhý dodatek.

¹⁹² PW, Epilog. Překlad francouzské fráze: „‘Já’ je nenávidné.“

¹⁹³ SB, Výlety nečasového, 41.

¹⁹⁴ PW, Epilog.

„Člověk období rozkladu, které mísí rasy, má v těle dědictví rozmanitého původu, to jest protikladné a často dokonce nejen protikladné pudy a hodnotová měřítka, jež spolu zápasí a zřídka si dopřejí klidu; takový člověk pozdních kultur a lomených světél bude v průměru člověkem slabším: jeho nejzákladnější tužba směřuje k tomu, aby válka, kterou sám jest, už jednou skončila...“¹⁹⁵

A v *Soumraku bůžků*:

„Svoboda, kterou *nemíním*...“ – Je-li člověk v takových dobách jako dnes ponechán svým instinktům, je o jedno dopuštění navíc. Tyto instinkty si odporují, navzájem se ruší a ničí; *moderní* jsem už definoval jako fyziologický rozpor. Rozumná výchova vyžaduje, aby přinejmenším jeden z těchto instinktivních systémů byl pod železným tlakem *paralyzován*, aby jinému bylo umožněno nabýt sil, zesílit, vládnout. Dnes je individuum možné jen tak, že je *přitesáno*: možné zde znamená *celé*... Děje se opak: nezávislost, svobodný rozvoj, *laissez aller* si nejhorkokrevněji nárokují právě ti, pro něž by žádná uzda *nebyla dost přísná* – to platí v politice i v umění. Ale to je symptom *dekadence*: náš moderní pojem ‚svobody‘ je jen důkaz navíc pro znetvoření instinktu.“¹⁹⁶

Dle našeho čtení vyplývá z těchto úryvků, že modernímu člověku je v důsledku jeho dekadence, potažmo přivtělené instinktivní rozpornosti, znepřístupněna skutečná poctivost k sobě samému či *celistvost* individuálního charakteru – což je v zásadě to, k čemu směřuje nietzschovský ideál zdraví. Zdraví, do té míry, do jaké je pojímáno jako jistota instinktu ve volbě toho, co prospívá růstu, jako posilování (sebe)organizující síly těla, jako následování ideálu imorální ctnosti renesančního *virtú*, vždy směřuje k utváření jednotného, celistvého, stylizovaného charakteru, jedním slovem k *sebeutváření*, a to je možné jedině pokud je jedinec *poctivý* k sobě samému, tzn. pokud jedná podle svých instinktů. Instinkty moderního člověka jsou však v rozporu, a nemohou jej tedy vést k celistvosti, tudíž se jimi moderní člověk nemůže v zájmu svého zdraví řídit. Jediná možnost, kterou Nietzsche spatřuje, je ve výchově spočívající v tvrdém paralyzování jedné instinktivní struktury, aby mohla druhá převzít absolutní moc nad jedincem. Jedině tak je možno u člověka docílit celistvosti, tj. poctivosti k sobě samému, a násilím tak přebít falešnost, již má přivtělenou. Podobná, ovšem možná ještě bezvýhodnější, situace panuje dle Nietzscheho v hudbě:

¹⁹⁵ MDZ 200.

¹⁹⁶ SB, Výlety nečasového, 41.

„Nic však nemůže vyléčit hudbu v hlavní věci z hlavní věci, z fatality, aby nebyla výrazem fyziologického rozporu, - aby nebyla *moderní*. Nejlepší vyučování, nejsvědomitější školení, zásadní intimita, ano i izolace ve společnosti starých mistrů – to vše zůstane jenom palliativním – přísněji mluveno – *iluzorním*, ježto již nemáme v těle předpokladů pro to: buďsi to již silní rasa takového Händla, buďsi to překypující animalita takového Rossiniho. – Ne každý má *právo* na každého učitele: to platí o celých staletích.“¹⁹⁷

Realita a závažnost dekadence je taková, že již není v našich fyziologických možnostech vrátit se o staletí zpět a nabýt zpět naši životní sílu, díky níž bychom mohli být *hodni* velkého stylu Händla či Rossiniho. Instinktivní rozpornost však žene moderní umělce k ještě nižší věci, totiž k falešnosti, v níž se snaží o mrzké napodobení, a tím pádem znehodnocení, velkého stylu, k němuž nejsou dostatečně bohatí, což si ale oni sami *neuvědomují*, neboť dekadence v nich již postoupila tak hluboko, že v jejich vidění smazala rozdíly mezi panskými a otrockými instinkty – dekadenti svou falešnost vnímají jako poctivost. V takovém fyziologickém nastavení není možná instinktivní „čistota“, tj. vláda pouze jedné instinktivní struktury nad tělem, což by se rovnalo celistvosti individua a tedy poctivosti.

Přesto Nietzsche projevuje jistou naději. Nikoli v nápravě úpadkových jedinců – ta je prakticky nemožná – nýbrž v existenci vzácných výjimek, na něž moderní dekadence, tj. *slabost doby*, nezanechala takovou (či potenciálně *žádnou*) stopu:

„O sobě není vyloučena možnost, že existují kdesi v Evropě ještě *zbytky* silnějších pokolení, typicky nečasových lidí: odtud by bylo možno ještě se nadít také pro hudbu *opožděné* krásy a dokonalosti. Čeho můžeme ještě v nejlepším případě zažít, jsou výjimky. *Z pravidla*, že zkáza převládá, že je zkáza fatalistická, nezachrání hudbu žádný bůh.“¹⁹⁸

Jednou z takových výjimek, ovšem nikoli v oblasti hudby, se Nietzsche ukazuje být postava Goetheho.

3.3. Goethe jako ideál sebetvorby

„*Goethe*. – Žádná německá událost, nýbrž evropská: velkolepý pokus překonat osmnácté století návratem k přírodě, výstupem k přirozenosti renesance, jakési sebezpřekonání ze strany tohoto století. (...) Co chtěl, byla *totalita*; potíral odloučení rozumu, smyslů, citu a vůle (v

¹⁹⁷ PW, Druhý dodatek.

¹⁹⁸ Tamtéž.

odstrašující scholastice kázané Kantem, Goethovým antipodem), ukázněval se do celistvosti, *tvořil se...* (...) Goethe koncipoval silného, vysoce vzdělaného, ve všem tělesném zručného člověka, který by sama sebe držel na uzdě a měl sebeúctu a který se směl odvážit dopřát si celý rozsah a bohatství přirozenosti, člověka, jenž by byl pro tuto svobodu dosti silný; člověka tolerance ne ze slabosti, ale ze síly, protože to, na čem by průměrná povaha zhynula, dovede ještě využít ve svůj prospěch; člověka, pro něhož už není nic zakázáno, leda *slabost*, ať už se nazývá neřestí nebo ctností...¹⁹⁹

Takto vylíčená postava Goetheho se zdá být kulminací téměř všeho, co bylo zde v této práci o *zdraví* napsáno. Goethe je pro Nietzscheho ideál člověka nadaného „silnou vůlí“, který má sám sebe kompletně v moci a dokáže sám sebe *tvořit*. Všimněme si, že tato schopnost jde podle Nietzscheho nutně ruku v ruce s něčím, co připomíná renesanční *virtú*, totiž, že pro takového člověka „už není nic zakázáno, leda *slabost*, ať už se nazývá neřestí nebo ctností“ – Nietzsche vykresluje Goetheho jako imoralistu, který nahlíží na svět pouze v relacích klesajících a vzestupných sil. Pouze slabost je pro něj zakázána, neboť ta zamezuje v prosazování vlastní moci nad sebou samým a nad svým okolím – slabost je v rozporu s ideálem *virtú*. Stejně tak Nietzsche hovoří o Goethovi v předcházejícím aforismu jako o vznešeném typu, přirozeně ctícím patos distance, jemuž se nízký demokratický vkus, který se manifestoval ve Velké francouzské revoluci, instinktivně hnusí:

„Učení o rovnosti!... Není jedovatějšího jedu: neboť se zdá, že je káže sama spravedlnost, zatímco spravedlnost jím *končí*... ‚Rovným rovné, nerovným nerovné‘ – *to* by byla pravá řeč spravedlnosti: a co z toho plyne, ‚nerovného nikdy nedělat rovným.‘ – Že se kolem onoho učení o rovnosti odehrálo takové krvavé divadlo, to dodalo této ‚moderní ideji‘ par excellence jakýsi druh glorioly a ohnivého žáru, takže revoluce jako *divadlo* svedla i nejušlechtilejší duchy. To ale vůbec není žádný důvod více ji ctít. – Vidím jen jednoho, který vnímal, jak být vnímána má, *s hnusem* – Goetha...“²⁰⁰

Sebevláda a sebeutváření tak podle Nietzscheho jde nutně ruku v ruce s patosem distance, anti-demokratismem a aristokratickým elitismem, a taková spojitost není překvapivá – za účelem získání vlády nad sebou samým musí totiž jedinec k některým *svým vlastním* instinktům (pravděpodobně k těm otrockým) přistupovat s patosem distance. Musí je vnímat takové, jaké jsou – nízké a nikoli jako „rovnoprávné“ s instinkty panskými (jak to činí

¹⁹⁹ SB, Výlety nečasového, 49.

²⁰⁰ SB, Výlety nečasového, 48.

moderní dekadenti s jejich demokratickým vkusem). Sebeutvářející se jedinec tak musí uplatňovat svůj elitismus i „dovnitř“ a nejen „navenek“. Ovšem předpokladem pro to se zdá být právě onou výjimkou, u níž se moderní instinktivní rozpornost neprojevuje tak silně či dokonce vůbec. To znamená nutnost být, nebo se *stát, nečasovým* či *bezdobým*.

3.4. Nietzscheho stylizovaná osobnost, stávání se nečasovým, velké zdraví

Kulminací této práce a zároveň jakýmsi ideálem zdraví, potažmo sebeutváření, což se ukázalo být tím, k čemu zdravý jedinec přirozeně spěje, je nakonec Nietzsche sám, resp. jeho *osobnost*, kterou si ve svých vlastních knihách utváří coby svébytné umělecké dílo, a to především v *Ecce homo*. Jak píše Nehamas:²⁰¹ „Nietzsche sám je bytostí... žijící ve svých vlastních textech,“ snaží se „vytvořit umělecké dílo ze sebe samého, literární postavu, která je filosofem.“²⁰² Tuto Nietzscheho autostylizaci lze zároveň považovat za kulminaci motivu sebekultivace a sebetvorby, který prostupuje většinou jeho děl jako „to jedno, čeho je zapotřebí“ – totiž „dát styl svému charakteru“.²⁰³ Nietzscheho osobnost, kterou si buduje ve svých dílech, je tak sama v podstatě ideálem Nietzscheho vlastní filosofie – ideálem zdraví.

Jak lze však zdraví nabýt, když sám přiznává v *Ecce homo*, že i on sám je (resp. byl) dekadentem? V předmluvě k *Případu Wagner* mluví o svém „největším zážitku“, jímž mu bylo právě *uzdravení*. Toho, dle svých slov, docílil právě tak, že se díky obrovské sebekázni dokázal zbavit všeho, co v něm představovalo „současnost“, jeho dobové prostředí, které Nietzsche, snad v jakémsi „záblesku“ zdravoti instinktu, poznal jako dekadentní. Od této zkušenosti pak odvodil maximu pro každého filosofa obecně:

„Čeho požaduje filosof na prvním a posledním místě od sebe? Aby překonal svou dobu, aby se stal ‚bezdobým‘. S čím tedy jest mu vybojovat nejtvrďší zápas? S tím, v čem je právě dítětem své doby. Nuže! Já jsem zrovna tak jako Wagner dítě této doby, chci říci *dekadent*: jenomže jsem to pochopil, jenomže jsem se proti tomu bránil. Filosof ve mně se proti tomu bránil.“²⁰⁴

Nietzsche sám svůj filosofický pud poznává jako vůli po zdraví, *vůli k životu*, celou svoji filosofii vnímá jako vzešlou právě z této vůle.²⁰⁵ Jak sám říká, a jak jsme určili již na

²⁰¹ Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1985.

²⁰² „Nietzsche himself . . . is a creature of his own texts’; he makes an ‘effort to create an artwork out of himself, a literary character who is a philosopher’ . . .“ citováno z: Nietzsche, F. *Ecce homo. How to Become What You Are*. Transl. by Duncan Large. Oxford: Oxford University Press, 2007. Úvod napsaný Duncanem Largem, s. xxii.

²⁰³ RV 290.

²⁰⁴ PW, Předmluva.

²⁰⁵ EH, Proč jsem tak moudrý, 2.

samém začátku této práce: „Nehledě na to, že jsem dekadent, jsem také jeho protiklad. (...) Jako summa summarum jsem byl zdravý, skrytý kousek ve mně, něco zvláštního, bylo v dekadenci.“²⁰⁶ Nietzsche se tak zdá být unikátním příkladem kombinace zdraví a dekadence v jednom člověku, je tím, kdo zná oba póly vůle k moci nejlépe, neboť si je oba do sytosti prožil. Proto je právě jemu umožněno být učitelem nauky o vzestupu a úpadku životní síly, a proto rovněž mohl úspěšně sám sebe uzdravit ze své částečné dekadence. Jak jsme již určili, dekadence u něj vyplývala ze všeho, v čem byl Nietzsche „dítětem své doby“, a proto mu k uzdravení bylo zapotřebí toto vše překonat:

„K takovému úkolu bylo mi třeba sebekázně: - postavit se *proti* všemu nemocnému ve mně, počítaje v to Wagnera, počítaje v to Schopenhauera, včetně celé moderní ‚lidskosti‘. – Hluboké odcizení, ochladnutí, vystřízlivění ke všemu časnému, časovému: a nejvyšším přáním bylo oko *Zarathustrovo*, oko, které celý ten fakt ‚člověk‘ přehlídí z ohromné dálky, - vidí *pod* sebou... Takovému cíli – která oběť by nebyla přiměřena? Které ‚sebepřekonání‘? Které ‚sebepopření‘!“²⁰⁷

Nietzsche si skutečně striktně zakázal jakýkoli kontakt nejen s Wagnerovou romanticky-pesimistickou hudbou, nýbrž i se Schopenhauerovou filosofií – jak píše v *Ecce homo*: „instinkt sebeuzdravení mi *zakázal* filosofii chudoby a malomyslnosti...“²⁰⁸ – a patrně i s běžnými lidmi, z nichž pocíťoval onu moderní „lidskost“, tj. stádní morálku. Ideálem, který jej však při tomto úsilí vedl, byl ideál Zarathustry, jež jej nevedl k odmítání či odsuzování toho, čeho se Nietzsche stranil, naopak jej učil nahlížet vše z *výše*, odkud je „vše nutné“ a „ve smyslu *velké* ekonomie, také užitečné o sobě“.²⁰⁹ Tato Zarathustrova perspektiva, přehlížející veškeré dění světa s božským klidem a odstupem, zpřístupňuje člověku *celistvost*,²¹⁰ jak prostorovou, tak časovou, a vyprošťuje jej z relací jeho současnosti. Konfrontuje jej s harmonií celku života, jehož je, stejně jako každý jiný člověk, součástí, a nabádá jej nejen ke „snášení“ tohoto celku, nýbrž k tomu, aby se jej naučil *milovat*.²¹¹

„Má formule pro lidskou velikost je *amor fati*: Nechtít nic jinak, do budoucna, do minula, ani na věky věků. Nutné nikoli jen snášet, tím méně zatajovat (...), nýbrž milovat.“²¹²

²⁰⁶ Tamtéž.

²⁰⁷ PW, Předmluva.

²⁰⁸ EH, Proč jsem tak moudrý, 2.

²⁰⁹ NkW, Epilog.

²¹⁰ K motivu celistvosti viz Novák. A. *Filosofie smíru aneb o nápravě lidské mysli*. Togga, 2014.

²¹¹ Motiv *amor fati* by si zasloužil hlubší analýzu, ovšem ta by již vydala na samostatnou práci.

²¹² EH, Proč jsem tak chytrý, 10.

Právě tento princip Nietzsche považuje za svou „nejniternější povahu“ a vděčí mu za své uzdravení.²¹³ Díky *amor fati* se totiž člověk začíná učit *vděčnosti všemu*, včetně toho, co je u něj v dekadenci – co mu brání v růstu a co jej „táhne dolů“, co jej nutí obracet se proti životu a život nenávidět. Vděčnost mu pak umožní si se svou churavostí začít pěstovat vztah zduchovnělého nepřátelství, který mu umožní ji neodmítat, neodsuzovat (a tím pádem se vyhýbat odsuzujícím dekadentním instinktům), nýbrž ji vnímat jako *stimul k dalšímu růstu*. Tak se filosofovi zpřístupní to, čemu Nietzsche říká *velké zdraví*, tedy takové zdraví, které se „nejen ‚má‘, nýbrž také neustále nabývá a musí nabývat, protože se stále dává všanc, musí dávat všanc...“²¹⁴ O velkém zdraví Nietzsche hovoří následovně:

„A co se týče mé dlouhé churavosti, nejsem-liž jí povinován za nevýslovně více než svému zdraví? Jsem jí povinován za *vyšší* zdraví, takové, které sílí vším, co je nezahubí! *Děkuji jí také za svou filosofii...*“²¹⁵

Velké zdraví je tak vyjádřením Nietzscheho slavného principu „co tě nezabije, to tě posílí!“ Marta Faustino interpretuje tento koncept následujícím způsobem:

„V tomto smyslu je velké zdraví to, které, namísto toho, aby bylo oslabeno svým zdánlivým protikladem – nemocí – je jím naopak posíleno a upevněno. V tom se ve skutečnosti odráží struktura organismu (...): stejně jako každá síla v organismu potřebuje své protisíly, odpory a překážky, aby se mohla manifestovat a sama sebe upevňovat, zdraví rovněž potřebuje překonávat svůj opak za účelem toho, aby se mohlo stát větším, silnějším, bohatším a hlubším. V tomto smyslu, nejenže by se člověk neměl obávat nemoci a vyhýbat se jí za každou cenu, nýbrž by ji naopak měl vítat: člověk by dokonce měl vyhledávat nemoc jakožto nejsilnější prostředek k navýšení zdraví.“²¹⁶

V této práci se s touto interpretací shodujeme, ovšem namísto pojmu nemoci dosazujeme pojem dekadence, který je v podstatě „směřováním“ či „tendencí k nemoci“ neboli „churavostí“, jak jsme již několikrát určili.²¹⁷ Jsme toho názoru, že v tomto případě lze užít tyto dva koncepty zaměnitelně. Pro přesnost by možná bylo vhodnější používat namísto termínu „zdraví“ spíše „vůle ke zdraví“ či „uzdravování se“, aby byl dostatečně postihnut onen smysl *procesu* či *směřování*, který v naší dichotomii panuje. Nicméně, pro koncept

²¹³ NkW, Epilog.

²¹⁴ EH, Proč píšu tak dobré knihy, Tak pravil Zarathustra, 2.

²¹⁵ NkW, Epilog.

²¹⁶ Faustino, M. Philosophy as ‚Misunderstanding of the Body‘ and the ‚Great Health‘ of the New Philosophers. In: *Nietzsche on Instinct and Language*. De Gruyter, 2011. s. 214.

²¹⁷ I Nietzsche činí tuto distinkci, např. zde: SB, Výlety nečasového, 33.

velkého zdraví panuje logika totožná, neboť se nejedná o stav, který je jedincem nabyt jednou a provždy, nýbrž o *dynamický proces* probíhající právě mezi zdravím a nemocí, resp. mezi onemocněním a uzdravováním – neboli dekadencí a vůlí ke zdraví. Velké zdraví spatřuje nemoc potažmo dekadenci jako posilující stimul a tím je známkou onoho silného typu, který se Nietzsche snaží v lidstvu vypěstovat.

Odcitujme na závěr znovu 200. aforismus *Mimo dobro a zlo*, jenž jsme o podkapitolu výše odcitovali pouze v částečné formě. V kontextu s velkým zdravím poslouží zbytek tohoto aforismu jako vhodný závěr této práce:

„Člověk období rozkladu, které mísí rasy, má v těle dědictví rozmanitého původu, to jest protikladné a často dokonce nejen protikladné pudy a hodnotová měřítka, jež spolu zápasí a zřídka si dopřejí klidu; takový člověk pozdních kultur a lomených světél bude v průměru člověkem slabším: jeho nejzákladnější tužba směřuje k tomu, aby válka, kterou sám jest, už jednou skončila (...). Pokud však na takovou povahu působí protiklad a válka ještě jako půvab a podnět života navíc a pokud na druhé straně zároveň s mocnými a nesmiřitelnými pudy zdělila a vypěstovala si také vlastní mistrovství a rafinovanost ve vedení války se sebou, tedy sebeovládání, sebezpřelstívání: pak vznikají oni kouzelní lidé, nepochopitelní a nevymyslitelní, lidé hádanky, předurčení k vítězství a svůdcovství, jejichž nejkrásnějším výrazem jsou Alkibiadés a César (k nimž bych rád přiřadil i prvního Evropana podle mého vkusu, jímž je Hohenštauf Fridrich II.), mezi umělci snad Leonardo da Vinci. Objevují se přesně v týchž dobách, kdy onen slabší typus, se svou žádostí po klidu, vystupuje do popředí: oba typy patří k sobě a vznikají z týchž příčin.“²¹⁸

Moderní člověk je právě člověkem onoho „období rozkladu“, ovšem, jak Nietzsche konstatuje, vyskytují se ony „kouzelné, nepochopitelné“ výjimky, pro něž je inherentní utrpení, které je vlastní tak pozdnímu útvaru, jako je moderní člověk, dalším podnětem k životu navíc – právě ti jsou Nietzscheho vzorem, ideálem zdraví, dokonce *velkého zdraví*, díky němuž se tito „zdařilí“, vyšší lidé stanou nositeli dějin lidstva a povedou lidstvo vstříc ideji nadčlověka. Péče o vytvoření jejich optima podmínek k tomu, aby mohli dojít maxima své síly, tj. virtú v renesančním stylu – od moralinu osvobozené ctnosti – smí být *extrémní*, neboť na ní závisí budoucnost lidského rodu. Zbytek lidstva, tj. převážně „nezdařilá“, dekadentní masa instinktivních následovatelů ideálu *posledního člověka*, by měla nadále

²¹⁸ MDZ 200.

zůstat masou a oněm zdařilým jedincům by měla, v zájmu spravedlnosti, *ubírat* jen tak málo, jak je možné – neboť „je pouze jejich parazitem...“.²¹⁹

²¹⁹ SB, Výlety nečasového, 33.

4. Závěr

Práce se zabývala dichotomií dekadence a zdraví v Nietzscheho dílech z roku 1888. Byla obhajována teze, že oba tyto pojmy představují protiklady v míře či směřování vůle k moci – jedná se o úpadek a vzestup života. První kapitola poskytla základní argumenty pro obhájení této teze, dále přichystala teoretické zázemí pro smysluplnost zbytku výkladu celé práce (tj. zejména Nietzscheho pojetí tělesnosti jakožto „sebe-organizující se komplexity vůle k moci“ a teorii fyziologické ukotvenosti myšlení) a dále popsala, jakým způsobem figurují pojmy dekadence a zdraví v Nietzscheho pozdním myšlení z „globálního“ či „formálního“ hlediska – jak podmiňují hodnotové soudy člověka, jak se dekadence stala historickou silou a jaký je Nietzscheho obecný postoj k dekadenci – totiž, že je pošetilé se pokoušet o její potlačení či zastavení, neboť jde o nevyhnutelný a nezastavitelný historický proces.

Druhá kapitola se pak zabývala popisem nejvýraznějších symptomů a typů dekadence, které Nietzsche diagnostikuje ve svých pozdních dílech. Viděli jsme, že Nietzsche rozeznává nejméně čtyři nejjobecnější typy dekadence: zkaženost instinktu, úpadek vůle, morální vidění světa a pesimismus (potažmo nihilismus). Za nejočividnější symptomy těchto typů byly v souladu s citovaným Nietzscheho notátem určeny křesťanství, demokratický vkus, moderní idea pokroku, morální chápání dekadence (tj. obviňování z neřesti) a Sokratův extrémní racionalismus jakožto fyziologická reakce strachu před anarchií instinktů. Následně byly, jakožto interpretační přínos této práce, vymezeny čtyři typy zdraví v protikladu ke čtyřem zmíněným typům dekadence – jistota instinktu ve volbě toho, co prospívá růstu, „síla vůle“, imoralismus a afirmace života. Za symptomy bylo určeno sobectví, patos distance, fyziologické vysvětlování chování a myšlení a Nietzscheho afirmační patos dionýství.

Finální třetí kapitola provedla rozbor několika historických osobností, které si Nietzsche bere za příklad k ilustraci fyziologické podmíněnosti hodnotových soudů – tj. k ilustraci toho, jak dekadence a zdraví bytostně zakládají myšlení člověka. Šlo o příklady Cesara Borgii, jenž byl popsán jako ztělesněný ideál renesanční, imorální ctnosti virtú, dále nešlo primárně o osoby, nýbrž o hudební tvorbu Georgese Bizeta a Richarda Wagnera, jež byly interpretovány jako metafora zdraví a dekadence – Wagnerova hudba pak byla popsána jako projev instinktivní rozpornosti, která vystihuje fyziologii moderního člověka, a zabraňuje mu v poctivosti k sobě samému, totiž v tom, aby jednal podle svých instinktů bez toho, aniž by ho to přivedlo „do záhuby“. Ideálem sebedisciplinace a sebetvorby je naopak Goethe, jímž se kapitola zabývala dále. Nakonec práce kulminovala v osobnosti samotného Nietzscheho,

jenž se dokázal uzdravit ze své dekadence tím, že se stal bezdobým a resentmentálním přístupem ke své vlastní churavosti se vyhnul tím, že dokázal nabýt tzv. velkého zdraví, díky němuž si dokázal vytvořit se svou vlastní dekadencí zduchovnělý vztah vznešeného nepřátelství, prostřednictvím něž dokázal proměnit svou nemoc ve stimul k dalšímu růstu.

5. Seznam literatury

Colli, G. & Montinari, M. *Friedrich Nietzsche, Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York, de Gruyter, 1967.

Colli, G. & Montinari, M. *Nietzsche Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin/New York, de Gruyter, 1975.

Conway, D. W. Life and Self-Overcoming. In: Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Oxford, Blackwell 2006. S. 532–548.

Faustino, M. Philosophy as ‚Misunderstanding of the Body‘ and the ‚Great Health‘ of the New Philosophers. In: *Nietzsche on Instinct and Language*. De Gruyter, 2011. s. 203–219.

Gerhardt, V. The Body, the Self, and the Ego. In: Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Oxford: Blackwell, 2006, s. 273–297.

Giraud, V. *Paul Bourget: Essai de Psychologie Contemporaine*. Librairie Bloug et Gay, 1934.

Hurrell, D. *An Analysis of Nietzsche's Conception of Decadence*. Dizertační práce při The Open University, 2019.

Chavalka, J. Přivtělení a morálka. Pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho. Dizertační práce při FHS UK, 2015.

Kaufmann, W. & Hollingdale, R. J. *The Will to Power*. Vintage, New York 1968.

Klein, J. W. Nietzsche and Bizet. In: *The Musical Quarterly*, Vol. 11, No. 4 (Oct. 1925), s. 482-505.

Machiavelli, N. *Vladař*. Přel. Josef Hajný. XYZ, Praha 2009.

Marek, J. O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává. In: *Nietzsche o ctnosti*. Filosofický časopis: Mimořádné číslo 2/2018, s. 16–36.

Montinari, M. ‚Nietzsche lesen: Die Götzen-Dämmerung‘, *Nietzsche-Studien*, 13 (1984), 76.

More, N. D. The Philosophy of Decadence. In: Desmarais, J. & Weir, D. (ed.) *Cambridge Critical Concepts: Decadence and Literature*. Cambridge 2019. S. 184–199.

Nehamas, A. *Nietzsche: Life as Literature*. Cambridge, Mass., and London: Harvard University Press, 1985.

- Nietzsche, F. *Antikrist: [pokus o kritiku křesťanství]*. Přetisk vydání z roku 1905, jazykově upraveno. Bratislava: SandS, 1991.
- Nietzsche, F. *Ecce homo*. In: *Ecce homo*. Přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993.
- Nietzsche, F. *Ecce homo. How to Become What You Are*. Transl. by Duncan Large. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Nietzsche, F. *Genealogie morálky*. Přel. Věra Koubová. Oikoymenh, Praha 2019.
- Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Přel. Věra Koubová. Aurora, Praha 1996.
- Nietzsche, F. Nietzsche kontra Wagner. In: *Případ Wagner*. Jazzpetit č. 21 – příloha bulletinu Jazz (8445/69), s. 209–231.
- Nietzsche, F. Případ Wagner. In: *Případ Wagner*. Jazzpetit č. 21 – příloha bulletinu Jazz (8445/69), s. 231–265.
- Nietzsche, F. *Radostná věda*. Přel. Věra Koubová. Aurora, Praha 2001.
- Nietzsche, F. Soumrak bůžků. In: *Ecce homo*. Přel. Ladislav Benyovszky. Naše vojsko, Praha 1993.
- Nietzsche, F. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. Otokar Fischer. Vyšehrad, Praha 2013.
- Nietzsche, F. *Twilight of the Idols or How to Philosophize with a Hammer*. Transl. Duncan Large. Oxford University Press 1999.
- Nietzsche, F. Ptáček, L. (ed.) *Zrození tragédie z duch hudby*. Gryf, Praha 1993.
- Novák, A. Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafysický obrat proti Platónovu programu péče o duši. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Togga 2012, s. 41–53.
- Novák, A. *Filosofie smíru aneb o nápravě lidské mysli*. Togga, 2014.
- Seigel, J. E. (1973). Virtù in and since the Renaissance. *Dictionary of the History of Ideas*, 5, 1973-1974. Dostupné online [URL]: <https://sites.google.com/site/encyclopediaofideas/human-nature/virtu-in-and-since-the-renaissance>
- Schacht, R. Nietzsche's kind of philosophy. In: Magnus, B. & Higgins, K (eds.). *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge University Press 1996, s. 151–179.

Sokol, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Vyšehrad, 1996