

UNIVERZITA KARLOVA

Fakulta humanitních studií



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Nietzscheho filosof

Jan Rosenbaum

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Chavalka, Ph.D.

Praha 2021

Čestné 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:

.....

Podpis

Poděkování:

Děkuji panu Mgr. Chavalkovi Ph.D. za cenné rady a za vyjádřenou důvěru. Poděkování patří též mé rodině, přátelům, a především přítelkyni za neustálou podporu.

Abstrakt:

Práce se zabývá analýzou Nietzscheho textu *Lidské, příliš lidské*, a to s cílem vymezit roli, kterou bude v nové kultuře zaujímat filosof. Práce se zabývá postupným vývojem vědy v podobě kritiky dosavadní filosofické tradice, vůči níž se Nietzsche vymezuje, a staví k ní tak do kontrastu novou vědu postavenou za nových základech. Na konci práce se nachází vymezení této vědy vůči filosofii, čímž se filosof vyjeví jako odlišné a ojedinělé individuum nové kultury.

Klíčová slova:

Nietzsche, filosof, věda, svobodný duch, kultura, pravda

Obsah

Úvod	6
1 Počátek	10
2 Metafyzika	14
2.1 Metafyzika jako omyl.....	14
2.2 Prospěšnost metafyziky.....	17
2.3 Omyl morálnosti a mravu.....	18
3 Nová věda.....	22
3.1 Věda.....	22
3.2 Historická filosofie	23
3.3 Psychologické pozorování.....	26
3.4 Zájem o nejbližší věci.....	28
3.5 Přijetí nepravdy	30
3.6 Vztah vědy a života	32
4 Nová kultura a její člověk	36
4.1 Kultura	36
4.2 Svobodný duch	36
4.3 Vědec a Filosof.....	40
Závěr	47
Seznam použité literatury	48

Úvod

Nietzsche psal svá díla v tělesných i duševních bolestech. Existenci vnímal jako břímě. Toto břímě jej však inspirovalo a dovoľovalo mu zakoušet ty nejpoučnejší zkoušky v duchovně-mravní oblasti.¹ Jeho díla jsou zdárným důkazem těchto poučných zkoušek. Můžeme v nich vidět nesmírné množství zajímavých poznatků a témat hodných důkladného zkoumání.

Nietzsche nám jako autor nepodává výklad jakýchsi stálých pravd, ba právě naopak, zdůrazňuje jejich závislost na oku pozorovatele, zdůrazňuje antropomorfismus nejen věd, ale i běžného lidského myšlení, cítění i jednání, a to vše ve svébytném stylu vyjadřování. Od kritiky metafyzických hodnot a původu vši mravnosti, přes nespočet psychologických postřehů a filosofických interpretací se nám dostává mnoho dvojznačných, metaforických a umělecky psaných děl, ve kterých při důkladném čtení a opakovaném „přežvykování“² můžeme spatřit myšlenky génia. Myslím, že by bylo pošetilé se domnívat, že budeme schopni zcela porozumět jeho slovům, a to nikoli jen proto, že nám nikdy není znám celistvý kontext nebo přesné autorovo mínění, ale především proto, že jakési poznání „věcí o sobě“, včetně jasných myšlenek nejen druhých, ale dokonce i nás samotných, je vždy podmíněné osobností toho, kdo se hodnocení a interpretace dopouští. Vždyť i ten, kdo praví, že jakási absolutní pravda neexistuje, se dopouští jakéhosi absolutního tvrzení. Mohlo by se zdát, že jakékoliv hodnotové soudy nemohou o skutečnosti nic vypovědět, a tudíž postrádají na významu. Každé tvrzení, zdá se, můžeme nějak vyvrátit jiným. V Nietzscheho filosofii je sice podmíněnost pravd silně zdůrazňována, ale nihilismus, jakožto uvědomění si bezcennosti tohoto světa (ve smyslu absence absolutních hodnot a jakéhosi vyššího smyslu naší existence), nemá v životě vést ke vzdání se hodnocení, k úniku z každodenního života, či k askezi, nýbrž naopak k překonání tohoto nihilismu, k přitakání životu a k osvobození člověka od všech falešných pravd. Ze všech těchto nesporně úchvatných myšlenek mě však oslovila obzvláště jedna konkrétní: Nietzscheho vidina filosofa a jeho role v budoucím světě. Proč?

Filosof se nám napříč minulostí objevuje v různých podobách, a přesto v něm vždy spatřujeme jakéhosi hledače moudrosti. Někteří v něm vidí člověka, který přemýšlí o věcech nepraktických, někoho, kdo se uzavírá před světem sám do sebe a řeší v tichosti nepodstatné otázky. Mnozí mi však snad dají za pravdu, že právě filosofové sehráli nesmírně důležitou

¹ MANN, T. *Konec měšťanské epochy*. s. 215.

² Odkazují na Nietzscheho komentář v: NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. s. 15.

roli při tvorbě světa takového, jaký je dnes. Rodíme se do společnosti ovlivněné tradičními hodnotami, do světa plného skrytých struktur a jasně formulovaných definic, kde má každá věc své jméno a svůj význam. Morální hodnocení jsou nám od malička vštěpovány jako něco stálého a nepodmíněného, vědecké objevy či náboženská přesvědčení jako něco neomylného a přesného. A byli to právě filosofové, kteří mnohdy tyto pevně stanovené a nezpochybnitelné řády narušili a vytrhli společnost z jejího dogmatického spánku.³ Právě touha po pravdě, po poznání světa, člověka a smyslu jeho existence, přispěla ke změnám společenských uspořádání, k rozvoji technologie, či k postupnému objevování záhadného vesmíru. Filosofii bychom však mohli pojímat i zcela opačně. Má na svědomí mnoho mylných přesvědčení a s tím spojených jednání, že ji nelze hodnotit jako ryze dobrou, špatnou, prospěšnou, či neprospěšnou. Nerad bych tak postavu filosofa idealizoval, či o něm dával zkrácené představy, neboť je nesmírně mnoho dalších faktorů, které vývoj civilizace ovlivnily, a proto doufám postací, řeknu-li, že postava filosofa má nejen v evropských, ale i celosvětových dějinách, důležitý význam.

Kým je ale filosof pro někoho, kdo je tak kritický vůči jakémukoli čistému poznání, jako je právě Nietzsche? Kdy se má takový filosof objevit a jaké bude jeho postavení vůči dřívější, současné a budoucí vědě? Jaká budou jeho morální stanoviska, jaké vlastnosti bude mít a jakou úlohu bude ve společenském životě hrát? V souhrnu tedy: kdo je pro Nietzscheho filosof?

Vzhledem k rozsahu práce se zaměřím na „*nebezpečnou knihu*“⁴ Nietzscheho tvorby, s níž se přidal k osvícenskému tažení proti dosavadní metafyzické a náboženské tradici, a to dílo s názvem *Lidské, příliš lidské*. Budu užívat obou dílů této knihy, ač většinu poznatků budu čerpat z dílu prvního. Tento výklad se pokusím doplnit vhodnou sekundární literaturou, především *Filosofii lidského, příliš lidského* od kolektivu autorů, která se, jak vyplývá z názvu, zabývá především touto knihou a jejím vztahu k celkovému vývoji Nietzscheho myšlenek, který bych sám přednést nedokázal.

Stojím tedy před úkolem vzít jednu konkrétní myšlenku, sledovat v Nietzscheho filosofii její vývoj, nejlépe se snažit vzít v úvahu okolnosti, které ke vzniku této myšlenky

³ Narážím zde na známá Kantova slova: KANT, I. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. s. 27.

⁴ V aforismu č. 58 v: NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 34., af. 58., se Nietzsche vyrovnává se čtenáři, kteří by o knize mohli říct, že její četba je nebezpečná. Nietzsche dodává, že nakonec si možná jednoho dne přiznáme, že právě tato kniha vynesla skrytou nemoc našeho srdce na světlo a dovolila nám přiblížit se nám samým. Nietzscheho *Lidské, příliš lidské* obsahující značnou kritiku dosavadních hodnot a přesvědčení jistě má tu sílu ovlivnit svého čtenáře i dnes.

vedly, a pokusit se k co nejlepšímu pochopení autorova textu, nahlédnout do jeho subjektivního myšlení, a přesto zachovávat chladnou, ač zdánlivou objektivitu. Je takový úkol vůbec možný?

Jeho dílo by bylo nejlepší nahlížet s ohledem na dobu, v níž bylo vytvořeno „*a proti níž se dílo napřelo*“⁵. Vzhledem k rozsahu práce se však okolnosti jeho života, doby a další tvorby pokusím užít jen v minimální míře. Dále je třeba upozornit na to, že každá citace, již užiji a každá myšlenka, kterou pro své téma upřednostním před jinou, už nějak formuje výsledek mé analýzy textu. Není však možné ponechat myšlenky v jejich původní formě a v kompletním souladu s celistvostí textu, neboť to by nebylo žádné interpretace třeba a rovnou bychom knihu mohli sami číst. Proto doufám, že mnou vybrané literární drahokamy⁶ a jejich analýza bude odpovídat svému originálnímu účelu. Další problém může vyvstat v jazykové bariéře výkladu. Nakolik je možné se oprostit od předem daných forem a způsobů vyjadřování jazyka? Každé slovo je přeci předsudek.⁷ I přes všechny tyto překážky se pokusím zodpovědět mnou zadanou otázku a přinést nový pohled na myšlenky Nietzscheho velkého díla, neboť je to právě nová perspektiva, nikoli absolutní jistota, které člověk může v poznávání dosáhnout. Ostatně kdyby člověk mohl psát jen to, co ví s jistotou, nenapsal by vůbec nic! Přestože tedy nevěřím, že mohu, vzhledem k výše zmíněným argumentům, předložit jasně vymezenou, všezahrnující odpověď bez nutné, ať už ve větší či menší míře, subjektivní interpretace, pokusím se svým hledáním v Nietzscheho řádcích podat odpověď, doufám, co nejsprávnější.

Svou analýzu se pokusím vykládat chronologicky vzhledem k dějinám. Považuji to za rozumné proto, že se budoucí filosofie postaví na základech, které jsou již vybudovány, i kdyby jen tím, že se jim naopak myšlenkově vzepře. Nejdříve si tak představíme myšlenky, kterými Nietzsche nahlíží na dosavadní filosofickou tradici a poté si představíme jakousi novou „správnou“ filosofii. Tyto dvě roviny jsou se sebou těsně spjaty, neboť na sebe v Nietzscheho textu vzájemně reagují a filosofa budoucnosti mnohdy spatříme o to lépe, když si povšimneme kritiky filosofie minulosti či současnosti. Dostáváme se tak do spleťtého klubka provázaných myšlenek, které lze od sebe jen stěží oddělit. Budeme se tak stejně jako postavě filosofa věnovat pojmu vědy, svobodného ducha, metodě, či vzniku

⁵ Nietzsche upozorňuje, že pro pochopení významu díla v očích jeho současníků, je třeba jej nahlížet v dobovém kontextu. V: NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 183., af. 100.

⁶ Nietzsche upozorňuje na tendenci vybírat z textu myšlenkové klenoty a upozadit ostatní myšlenky, přestože jsou tyto myšlenky vyřčeny jako celek. V: Tamtéž, s. 186., af. 111.

⁷ Nietzsche uvádí, že každé slovo je předsudek. Jazyk, jak říká, představuje omezení pro duchovní svobodu. V: Tamtéž, s. 168., af. 55.

některých pocitů, které dosavadní i budoucí vědecké nebo filosofické zkoumání zásadně ovlivňují nebo ještě ovlivní.

Výklad začnu vysvětlením Nietzscheho kritiky Sokratovy filosofie, která způsobila zlom v tehdejší vědeckém vývoji. Pokládám za vhodné společně s tím osvětlit roli jazyka jakožto prostředku, jímž chce Sokrates nalézt skutečné poznání. Poté osvětlím Nietzscheho kritiku dosavadní metafyzické filosofie a věd na základě rozboru omylů, jichž se tyto oblasti společně s uměním i náboženstvím dopouští. Část práce věnuji také původu a vývoji morálky a mravnosti, neboť člověk se nemýlí jen v původu nejvyšších věcí, ale i v morálním aspektu života, který z představy o těchto nejvyšších věcech mnohdy vychází, a člověk se tak dopouští omylů i v praktickém morálním jednání. Tímto rozbohem navíc představím Nietzscheho metodu historické filosofie, které se následně v kontradikci s dosavadní kritizovanou metafyzikou budu věnovat. Rozeznávám zde mezi vědou, historickou filosofií, filosofií a psychologickým pozorováním, čímž počínám vytvářet obraz, do kterého filosofa budoucnosti zařadím. Dále představuji Nietzscheho vidinu nové kultury, v rámci níž (nebo možná pro níž?) se tato změna věd odehraje a povedu zde finální rozdělení postav této nové budoucí kultury. Tři postavy tak zde najdou svou pevnější, ač stále otevřenou definici, jež je odliší a zároveň poukáže na jejich společné vlastnosti: vědec, svobodný duch, a nakonec námi hledaný filosof.

1 Počátek

V sedmém aforismu nás Nietzsche seznamuje s tím, kdy se filosofie odlišila od vědy. Bylo to v okamžiku, kdy se začala ptát po užitečnosti lidského poznání, tedy od dob Sokrata. Otázka prospěchu věd pro lidské štěstí tu zůstává dodnes.⁸ Čím se však Sokrates odlišil od svých předchůdců? Před zodpovězením této otázky hodnotím jako podstatné vyložit úlohu jazyka ve vědě, jelikož právě uchopení jazyka jako nástroje poznání bude mít na tento zlom významný vliv.

Jazyk hraje v rozvoji kultury zásadní roli, neboť právě jím vedle sebe člověk postavil druhý vlastní svět. Ale jak? Jazyk je prostředek, kterým jsme označili věci okolo sebe, přidali jim jména a vytvořili si s jeho pomocí kategorie, kterými jsme tato jména či pojmy uspořádali. Mezi takto vytvořenými pojmy pak nacházíme vztahy, které ve smyslovém světě vůbec existovat nemusí. Člověk jako tvůrce jazyka nebyl dostatečně skromný, aby si pamatoval, že věcem propůjčuje pouhá označení a přiřadil namísto toho pojmům jakousi roli mimo jazyk existujících věcí a vše, co mohl pojmenovat, postavil jako abstrakci samostatně do světa „věcí o sobě“. Věda na základě jazyka vytváří nové pojmy a pohřbívá tak pod nimi původní smyslové názory. Vytváří tedy cosi neexistujícího, nezachytitelného.⁹ A domnívám se, že to byl právě Sokrates, kdo přenesl vědu formou jazyka do oblasti idejí, mimo tento svět, pryč od člověka, ač kvůli člověku.

Ve *Filosofii lidského, příliš lidského* dochází k osvětlení těchto myšlenek srovnáním se spisem *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, kde můžeme dobře spatřit další bod kritiky, která se zaměřuje na samotný komplex pojmové stavby, která byla dosud vytvořena a pod níž člověk skrývá své vědění. Antropomorfní chápání světa tak z pojmů tvoří vědu a zakrývá přitom ony pravdy, které leží skryté pod tímto systémem vědy, tedy všechny pudy, které vedly k samotné tvorbě takových metafor (zájem o tyto pudy bude mít zásadní význam nejen v pojetí nové vědy, kterou si zde později představíme, ale i v celé Nietzscheho filosofii). K tvorbě vědy a pojmového uchopování je u člověka třeba dvou kroků, které jsou zřetelné jak v tomto spisu, tak i v *Lidském, příliš lidském*. Zaprvé člověk musí neustále identifikovat to, co o sobě identické není, a zadruhé musí zapomenout jak na svou roli při této tvorbě, tak na samotné rozdíly mezi „identickými“ věcmi. Důležité je upozornit na to, že člověk tak zapomíná na sebe jako na subjekt umělecky tvořící. Zapomíná, že pravdy jsou

⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 20., af. 7.

⁹ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 41.

jen označeními, metaforami a iluzí.¹⁰ Metaforická povaha pravdy tkví ve dvou procesech, kterými zprostředkováváme skutečnost. Prvně je to mezi obrazem nějaké věci a naším nervovým smyslovým aparátem. Podruhé je to v přenesení tohoto vjemu prostřednictvím nervového systému ze smyslové soustavy do naší mysli v podobě slov. Původní věc je tedy pozměněna třemi různými médii. „Věc o sobě“ se tak nedá vyvrátit, ale zároveň nám vždy zůstává nevyhnutelně zprostředkována. Přirozeně však o tomto procesu nepřemýšlíme, tudíž se pro náš tento obraz stává pravdou.¹¹ Doufám, že jsem dostatečně, byť jistě neúplně, osvětlil Nietzscheho postoj k jazyku a zároveň tak zhruba objasnil jeho kritiku Sokratova dialektického postupu.

Nietzsche dále dodává, že lidé tento omyl jazyka začínají chápat, ale naštěstí se vývoj rozumu, spočívající na této víře, již nedá zvrátit.¹² Z těchto slov lze soudit, že nám tento omyl také něco přinesl, k tomu se však dostaneme později. Jazyk je podle mého tedy jakýmsi nástrojem změny, kterou Sokrates způsobil. Tuto změnu lze spatřovat v tom, jakým způsobem sjednotil vědu, která představuje vůli odmítnout nelogická zobecnění, a moudrost, která dokáže jednotlivé poznatky skládat do celků a směřovat tak k jakémusi celistvému výkladu světa. Presokratický mudrc dokáže jedním podněcovat druhé, zatímco Sokrates tyto dva prvky sjednocuje a tendenci vyložit svět jako dobrý tak narušuje chladný přístup, který by měl ve vědě být.¹³ Právě tento morální aspekt užitečnosti poznání je dalším cílem Nietzscheho kritiky, k němuž jsme se snažili prostřednictvím osvětlení role jazyka dojít.

Opět přihlédněme k interpretaci *Filosofie lidského, příliš lidského*. Přesněji k části, kde se nachází srovnání se *Zrozením tragédie*. Původní postoj praktického pesimismu, kterému odpovídala antická tragédie, hleděl na nemilosrdný charakter lidského života a pochyboval o jeho hodnotě. Od Sokrata se však objevuje přesvědčení, že přírodu, jak již bylo řečeno, je možné poznat a pravým poznáním se její bolestivý charakter vyléčí. Stejně jako umění má tato věda „radost z toho, co jest“. Věda tak má za úkol poznat svět, jaký je a zároveň ho poznat jako dobrý. Předpokládá, že jeho poznáním ho bude moci ospravedlnit. Věda rozvíjí svou metodu poznávání, čímž ale vyžaduje stále složitější způsob výkladu. Myšlenková síť, snažící se dojít k výsledku v podobě dobrého světa, se tak neustále rozrůstá.

¹⁰ Tamtéž, s. 27-33.

¹¹ Tamtéž, s. 39-41.

¹² NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 22., af. 11.

¹³ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 26-27.

Sokrates se snažil rozporuplnost tohoto světa transformovat do své víry v jeho jednotu a dobrotu, což se od alexandrijské kultury táhne až dodnes v podobě morálních nároků na poznávaný svět. Kritika sokratovského projektu s nemožným nárokem po poznání přinášejícím blaženost je tedy ve *Zrození tragédie a Lidském, příliš lidském* velice podobná.¹⁴

Toto Sokratovské chápání vědy tak vede, jednoduše řečeno, k jakémusi odhlédnutí od života, který obsahuje pouhé obrazy věcí. Poznávat je pro Sokrata možné formou dialektiky, v níž pracujeme s oněmi stálými pojmy, idejemi. Tím Sokratovské morální jednání odsuzuje člověka tělesně pudového, tedy plného vášní, a upřednostňuje jeho domnělou neviditelnou složku.¹⁵ Dle Nietzscheho je Sokrates archetyp tzv. teoretického člověka, který pohrdá nevědomými instinkty a velebí jasné vědomí. Od něj pochází kultura, která se vzdaluje od života, kultura uznávající víru v samotný rozum.¹⁶ Člověk teoretický, jako byl Sokrates, je otrokem své přítomnosti. Klade si v ní totiž nárok na totálně zaručené pravdy a jimi hájí své veškeré jednání, jako by bylo tím nejlepším, čímž přenáší svou odpovědnost na tyto pravdy, z nichž činí autoritu, která ho převyšuje a na níž se může odvolat.¹⁷

V aforismu s názvem *Tyrani ducha* se Nietzsche k životu Řeků vyjadřuje znovu. Řeky vždy doprovázel mýtus. Řečtí filosofové od něj však dokázali odhlédnout. Ale proč? Hledali v podstatě jen větších jistot. Nalézali ji ve svých pravdách, které byly tehdy ještě mladé a mohli si dovolit věřit, že se svým poznáním dotýkají celého světa. Každý z nich se snažil přesvědčit o této své pravdě ostatní, vytvořit podle ní svět okolo sebe, stát se tyranem tohoto vlastního světa. Díla těchto tyranů měla krátká trvání. Věda dosahovala vrcholů své doby a hned se zase ztrácela. Po částech postupovala rychle, byť se dynamicky proměňovala. Byl to výše zmíněný Sokrates, který tento vývoj filosofické vědy zlomil. Nebýt toho, možná že by Platón v návaznosti na šesté a páté století př. n. l., s potenciálem dosavadní rychlosti vývoje vědy, objevil jakýsi nový typ filosofického života.¹⁸ Nebylo mnoho důkladných a vážných řeckých duchů. Řekové, počínaje Homérem až po sofisty třetího století n.l., tíhli k přeměně světa v krásné zdání, k uměleckému klamu. Musíme se však zaměřit a ocenit „*velikost oněch výjimečných Řeků, kteří vytvořili vědu!*“¹⁹

¹⁴ Tamtéž, s. 23-26.

¹⁵ CAMUS, A. *Člověk revoltující*. s. 75.

¹⁶ MANN, T. *Konec měšťanské epochy*. s. 221.

¹⁷ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 83.

¹⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 158., af. 261.

¹⁹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 22., af. 21.

Je důležité poznamenat, že dnes se naivní ryzí tyranský řecký duch skoro vytratil. V době nastávající vyšší kultury se objeví oproti těmto tyranům ducha noví duchové, oligarchové ducha. Ti budou tvořit pospolitou společnost. Nepodrobí se veřejným míněním určeným pro masy, a to bez ohledu na jejich příznivost. Stále budou setrvávat svobodní a bojovat za svá vlastní vítězství, přesto se navzájem nadnesou nad veškerou okolní společnost polovičnických duchů a vzdělců a budou si tak schopni podat „přátelskou“ ruku.²⁰ Kdo mají takoví lidé být? Jakou kulturu zde Nietzsche míní? Jaké duchy zde oproti antickým filosofům staví? K těmto otázkám se dostanu později, ale nejdříve bude třeba osvětlit, jak to s filosofií, s vědou a s člověkem bylo poté, co se vývoj původní antické vědy kvůli Sokratovi „zastavil“.

²⁰ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 158., af. 261.

2 Metafyzika

2.1 Metafyzika jako omyl

Otázka, kterou filosofie v různých formách řeší, zůstává v podstatě stejná, jako tomu bylo před dvěma tisíci lety. Jak se věci mohou rodit ze svých protikladů? Metafyzická filosofie popírá vznikání těchto protikladů jednoho z druhého, namísto toho označuje tyto protiklady jako zázračně vzniklé a v jádru samostatné, jako tzv. „věci o sobě“.²¹ Všichni filosofové tak opakují stále dokola jednu a tu samou chybu: pohlíží na současného člověka jako na něco v podstatě neměnného a věří, že jeho prozkoumáním pochopí člověka všech údobí. Hledí na něho jako na *aeterna veritas*²², která zůstává ve svém jádru stejná.²³ Stejně tak se domníváme, že hlubokými city pronikáme hlouběji do nitra světa, ale náš vnitřní svět plný pestrostí je ve skutečnosti jen silný cit doprovázený hlubokou myšlenkou. Myšlenky se však vztahují k lidské perspektivě. Samotný silný cit nedokazuje pravdivost asi stejně, jako silná víra poukazuje pouze na sílu svého přesvědčení, a nikoliv na pravdivost svých představ. Přenesení pojmů vnitřku a vnějšku na podstatu a zjev světa je asi stejně nevhodné jako přenesení Demokritových pojmů *nahoře* a *dole* na nekonečný prostor vesmíru, kde námi určené směry neplatí.²⁴ Jsou platné opět jen na zemi, kde cítíme tíži způsobenou gravitací a které jsme jako organismy uzpůsobeny, nebo spíše pro níž naše pojmové uchopení slouží.

Filosofové berou život jako obraz, který je již hotov. Je plně rozvinut a nyní zbývá si jej pouze správně vyložit. Přísnější logikové na druhou stranu poukazují na to, že předmět metafyziky je nepodmíněný, a tudíž nepodmiňující, čímž zamítají jakoukoli spojitost mezi světem „věcí o sobě“ a námi známým věcem. Obě strany však opomněly možnost, kterou Nietzsche nabízí: že by onen obraz, tedy nám známý a prožívaný život postupně vznikl a stále vzniká, proměňuje se a nelze tak na něj hledět jako na pevnou veličinu, a z ní vyvozovat pevné měřítko, na jehož základě lze vynést neomylné soudy. Hleděli jsme na svět s touto slepou náklonností a vášní jej poznat, uchopit, cítit se jím jisti, až jsme tomuto světu sami propůjčili význam, oduševnělost a pestrost. Svět je pro nás ve skutečnosti uskupením myšlenek a omylů, které vznikly během vývoje organismů. Tyto omyly nám byly „*odkázány jako poklad nashromážděný celou minulostí – jako poklad: neboť v něm spočívá hodnota našeho lidství*“. Lze si zde povšimnout, že tedy nejde jen o ústně předávané tradiční

²¹ Tamtéž, s. 17., af. 1.

²² Přeloženo z lat. jako *věčnou pravdu*

²³ Tamtéž, s. 18., af. 2.

²⁴ Tamtéž, s. 26., af. 15.

společenské hodnoty a zvyky. Jde o mnohem hlubší a dlouhodobější proces, který se táhne vývojem člověka nikoli v jednotlivém lidském životě, ale napříč celými dějinami. Nejde zde tedy o pouhé dodržování například rodinných zvyklostí, ale o zakořeněný způsob chování, poznávání světa, o pudovost, která je naší neoddělitelnou součástí. Ani věda, kterou Nietzsche hodlá představit nás od takových návyků v cítění zbavit nemůže, dokonce, jak sám Nietzsche píše, to není ani žádoucí, přesto pro ni budou zcela klíčové.²⁵

Existenci metafyzického světa podle Nietzscheho sice nelze vyloučit, nelze ji však ani dokázat. Na svět pohlížíme skrze naše smysly, naši tělesnost, která je neodmyslitelná, a tak zbývá vědě otázka, co by ze světa zbylo, kdyby naši tělesnost z našeho aktu poznávání vynechala. Nelze myslet svět bez lidské perspektivy a tělesnosti, a přesto se metafyzické hypotézy jeví jako tak pravdivé a hodnotné. Je tomu tak z lidské vášně a sebeklamu, z té nejhorší metody poznávání. Je absurdní zakládat štěstí lidského života na světě, o němž nemůžeme nic vypovědět – na hodnotách a mírách, jejichž poznání překračuje možnosti lidského rozumu.²⁶ Člověk se domnívá, že čím hlouběji myslí, čím intenzivněji cítí, čím výše se hodnotí, a tak se vzdaluje od ostatních zvířat a staví se nad ně, tím více proniká ke skutečné podstatě světa. Cítí se jako ojedinelý a nad ostatní organismy výjimečný. Tento omyl učinil člověka samého hlubokým a vynalézavým a jako květ světa tak nechal vzkvést umění a náboženství, které má ovšem k podstatě, k těmto kořenům světa, velice daleko. Je to právě svět jako představa a omyl, který je tak hluboký, záračný a významuplný, jež nese v sobě všechna štěstí a neštěstí lidského života.²⁷ V těchto aforismech se nám konečně plně ukazuje, že důležitou roli zde hraje život, a v životě hraje nesmírně důležitou úlohu omyl. V aforismu *Jazyk jako zdánlivá věda*, kde Nietzsche kritizuje jazyk, také dodává „*lidem svítá, že svou vírou v jazyk šířili nesmírný omyl. Naštěstí je příliš pozdě, aby se tím dal zvrátit vývoj rozumu*“.²⁸ Nyní se nám tak snad více osvětluje, proč zároveň vyzdvihuje roli jazyka, kterou má na vývoj rozumu, přestože zamítá jazyk jako nástroj pravého poznání. Omyl se zde neobjevuje jako cosi špatného, protikladného k dobrému poznání. Nietzscheho pohrdání náleží každému, kdo zůstává ve svém nevědění vědomě a je mu i lhář milejší než snílek, který lže nejen druhým, ale i sobě samému. Lže ten, kdo ví, že neříká pravdu. Je si jí tedy

²⁵ Tamtéž, s. 26., af. 16.

²⁶ Tamtéž, s. 21., af. 9.

²⁷ Tamtéž, s. 36., af. 29.

²⁸ Tamtéž, s. 22., af. 11.

vědom.²⁹ Mohli bychom snad ale spíše říct, že si je vědom svých omylů a tím si je vědom pravdy?

Původní obecný zákon poznávajícího subjektu spočívá v nutnosti poznat předměty takové, jaké skutečně jsou, tedy „samy o sobě“. Jenže i tento zákon vznikl! Organismus, při svém vývoji a stále rozmanitějších podnětech způsobujících potěšení, začal tyto podněty odlišovat a přiřknul jim atribut určený na základě jeho vztahu k takovému podnětu. Organickou bytost, včetně člověka, původně nezajímá na věci, při prvních vnitřních emočních úsudcích, založených na výsledku počitků příjemnosti a bolesti, nic jiného než její poměr k ní, který se vždy týká rozkoše nebo bolesti. V období nižších organismů zdědil člověk víru ve stejnost věcí, což až zkušenost formovaná nejvyšší vědou popírá. V momentech, kdy necítíme stavy afektu, máme vůči prostředí neutrální vztah. Nietzsche poukazuje na to, že pro rostlinu jsou okolní věci klidné, a tak všechny totožné. Jak můžeme tuto větu ale pojímat? Přirozeně si tvoříme afekty vůči okolí, které naše smysly zachycuje. Předměty, které způsobují potěšení či bolest, si tak snáz pamatujeme a snáz odlišujeme. Oproti tomu věci nepotřebné, nezajímavé a nepůsobící afekt mnohdy ztotožňujeme právě tak, jako by rostlina ztotožnila nás s pevnými skalami. Zdá se, že člověk přeci dosáhl vyššího stupně tohoto vnímání, a tak se u nás tato tendence nevyskytuje, ale pokusím se užít malého příkladu z oblasti psychologie³⁰, který mi přijde příhodný: Lidé žijící na severním pólu rozdělují mezi několika druhy sněhu. Vnímají je jako samostatné věci, pro metafyziku bychom tak snad mohli říct „věci o sobě“, neboť pro jejich život je to zcela rozhodující. Pro Evropana oproti tomu bude existovat pouze „sníh“, jehož různé druhy nerozlišuje a ani nepředpokládá, že nějaké jsou, neboť jeho světu postačí vnímat sníh jako jednotný celek. Stejně tak rostlina nemá tendenci rozlišovat mezi zvěří, člověkem, či kameny, neboť vůči nim nemá vytvořen jakýkoli vztah. Nemá takové smyslové ústrojí, které by ji umožnilo je rozlišit. Podstatnější však je, zda by ji takové rozlišení k něčemu bylo. Naše slovní pojetí reality je též platné pouze ve svém vlastním systému, který je založený na omylu o jeho absolutní platnosti. Nejvzdálenější tomuto prastupní logiky založeném na stejnosti věcí je myšlenka kauzality. Dokonce i dnes se domníváme, že naše pocity a počiny jsou svobodné, jako kdyby nesouvisely s čímkoliv předchozím a budoucím, a my jsme se mohli volně rozhodovat v tom, co činíme. Víra ve svobodnou vůli je, stejně jako uplatňování logiky na stejnost věcí, původní omyl všeho organického. A byla to právě celá metafyzika, která se

²⁹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 18., af. 6.

³⁰ WHORF, B. L. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. s. 216

těmto tématům přednostně zabývala jako věda. Až na to, že tyto největší omyly člověka pokládala za největší pravdy.³¹

Stejně tak je tomu s omylem mnohosti, založeném na omylu stejnosti věcí, na jehož základě jsme vytvořili číselné zákony, které předpokládají, že existuje několik stejných věcí, nebo alespoň „věcí“. Ale ty se nám jeví v prostoru a času tak, jak nám to umožňuje lidský rozum. Čísla by bez lidského světa nebyla, jsou výplodem našeho rozumu, kterým námi interpretovaný svět a jeho zákony uchopujeme. Jiný živočich by, jak už bylo řečeno, neuchopoval dva předměty, které my lidé rozlišujeme, jako dvě kvalitativně odlišné substance existující o sobě. V aforismu *Číslo* je dobré si povšimnout zmínky o konstantnosti, díky které získávají vědecké poznatky přesnost a jistotu, přestože jsou založeny na omylech. Zákony čísel jsou nepoužitelné ve světě, který není naší představou, neboť tam čísla neexistují: čísla existují pro nás a námi představovaný a uchopovaný svět.³² Kladu si otázku, co může takové tvrzení znamenat například pro matematiku? I logika samotná spočívá na omylech v nás zakořeněných. Až díky těmto omylům je nám umožněno vytvářet logické postupy.³³

2.2 Prospěšnost metafyziky

Nietzsche v textu zmiňuje i nespornou výhodou námi vybájené existence metafyzického světa. Jedinec se nezatežuje krátkou dobou svého žití a je schopen investovat svůj čas do institucí trvajících celá staletí. Cituji krásně psané vysvětlení: „*chce sám utrhnout plod ze stromu, jež zasadil, a proto se mu nechce sázet stromy, které vyžadují staletou péči a mají vrhat stín na dlouhé sledy pokolení.*“ Na metafyzických základech lze vybudovat víru v budoucnost celého lidstva. Stavba kostelů a dalších institucí a snah bude odměněna v pokračujícím životě duše jednotlivce. Když takový život však odmyslíme, zaměří se lidé na žití přítomnosti.³⁴ Metafyzika navíc nabízí člověku smysl. Mladý člověk si cení metafyzických vysvětlení, neboť na jejich základě dostávají veškeré starosti a nepříjemné pocity svůj hlubší důvod a vysvětlení. Člověk, který tak odmítá věci i na sobě samém, pro ně nachází speciální a ojedinělé místo ve svém životě. Cítí se za věci méně zodpovědný a vše nazírá v zajímavějším světle. Jaké to krásné ospravedlnění metafyzických hypotéz!³⁵

³¹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 28., af. 18.

³² Tamtéž, s. 29., af. 19.

³³ CHAVALKA, J. *Přivtělení a morálka*. s. 144.

³⁴ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 31., af. 22.

³⁵ Tamtéž, s. 27., af. 17.

Náboženství, umění i metafyzická filosofie mají tendenci měnit naše citění. Vykládají zlo jako dobro a tím ospravedlňují naši bolest prostřednictvím vyšších důvodů a dávají nám důvod ji nadále trpět, či ji snad chtít. Nietzsche zde uvádí příklad z oblasti náboženství: „*Koho pán miluje, toho trestá*“. Čím více se ale někdo soustředí na změnu svého přístupu vůči zlu, tím méně se soustředí na odstranění příčin tohoto zla.³⁶

Co se týče umění, ačkoli by v metafyzickém pojetí mělo vyšší hodnotu, neboť by dokázalo neměnnou podstatu světa zachytit ve svých dílech, má pro nás nezanedbatelnou hodnotu i po odmyšlení tohoto metafyzického světa. Učilo nás totiž celá tisíciletí pohlížet na život v každé podobě se zájmem a s rozkoší. Stejně jako v nás náboženství zanechalo povznesení a rozlet mysli, nás umění naučilo radovat se z bytí, která přetrvá. Umělecký člověk je tedy předstupeň člověka vědeckého.³⁷ Již z dříve citovaných pasáží lze poznat, že Nietzsche značně oceňuje roli omylu, který je pro člověka esenciální, přestože jej zároveň v podobě metafyzických a náboženských ideálů tolik kritizuje. Tyto nejasnosti se v průběhu práce více vyjasní. Prozatím je alespoň držíme na paměti.

2.3 Omyl morálnosti a mravu

Stejně jako se to má s „věcmi“, je to i s morálním hodnocením – má smysl jen ve vztahu k člověku. Svět není ani dobrý ani špatný a pojmy jako „dobro“ a „zlo“ nejsou fixně stanovená hodnocení.³⁸ Morální hodnocení „dobro“ a „zlo“ má dvojí původ. Prvně to byli ti, kdo měli možnost oplácet, mocní a vznešení, kteří sami sebe nazvali „dobrymi“ a všechny podmaněné a bezmocné „špatnými“. Nikoli ten, kdo nám škodí, je špatný, neboť i náš nepřítel může být vznešený a úctyhodný. Druhý původ sledujeme naopak v duši utlačených a bezmocných, kteří označili své pány za kruté, bezohledné, nepřátelské, zkrátka „zlé“, a tím postavili sami sebe jako ty dobré.³⁹ Původ tedy můžeme nalézt v této dvojí morálce, která je podstatně hlouběji a širěji rozpracována v Nietzscheho díle *Genealogie morálky*, kde můžeme najít tento dvojí původ pod pojmy „otrocká morálka“ a „panská morálka“.⁴⁰

Nicméně historie morálních pocitů jako celku, nikoli tedy jen původ tohoto hodnocení či, snad bychom mohli říct, sebehodnocení, se odvíjí v těchto hlavních fázích. Zprvu nazveme nějaké jednání dobrým či špatným na základě jeho následků, a to bez ohledu na

³⁶ Tamtéž, s. 78., af. 108.

³⁷ Tamtéž, s.136., af. 222.

³⁸ Tamtéž, s. 35., af. 28.

³⁹ Tamtéž, s. 48., af. 45.

⁴⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*. s. 18.

naše motivy. Posléze však člověk zapomene tento původ a domnívá se, že je jako dobré či špatné označeno jednání samo. Po uvědomění si dvojznačnosti jednání hledáme dobro či zlo v původním motivu. Načež postoupíme ještě dále a místo motivu označíme za dobrého či zlého člověka samého. Člověk sám je ovšem bytostí kauzální, tj. jeho jednání i motivy vyrůstají z předešlých příčin. Je tak předem determinován, a nelze mu tak za nic přičítat odpovědnost, která je dnes založena na tomto velkém omylu o původu morálních pocitů a svobodné vůli. Jiní filosofové, jmenovitě Schopenhauer, by na základě špatného svědomí usuzovali, že musí existovat jakási inteligibilní svoboda, která by člověku dovoľovala cítit rozladění ze špatného jednání. Rozladění našeho svědomí je ale něco, na co se dá zvyknout, co je vázáno na kulturní zvyky, a je tudíž proměnlivé.⁴¹ Jak se ale můžou zvyky internalizovat takovým způsobem, aby se staly svědomím?

První známkou přeměny člověka na zvíře je, že začal sledovat trvalý prospěch, a nikoli jen okamžité uspokojení, stal se účelným. Zde se objeví první vláda svodného rozumu. Vyššího stupně člověk dosáhl tehdy, když se prostřednictvím principu cti zařadil do společnosti a stal se závislým na hodnocení takového společenství. Na nejvyšším stupni dosavadní morálnosti jedná člověk s lidmi i věcmi dle svých měřítek, sám určuje ctnostné jednání, stává se sám svým zákonodárcem. To vše stále v souladu s principy cti a prospěšnosti. Začíná tak sledovat obecný trvalý prospěch namísto osobního, a to na základě poznání, díky kterému dokáže poznat to nejprospěšnější.⁴² Zprvu se může zdát, že zde vidíme posun od špatného egoismu k úctyhodnému altruismu, opak je však pravdou. Nietzsche v aforismu *Tři fáze dosavadní morálky* podtrhává slovo „dosavadní“ záměrně. V následujících aforismech bude snad vysvětleno proč.

Dosud se jako morální chování označovalo jakési prosociální chování, které bylo chváleno a uznáváno. Nietzsche však toto pojmání převrací, respektive slučuje s „nejosobnějším“ ohledem na sebe samého, neboť se údajně stává stále zřetelnějším, že i největším prospěchem pro obecnou věc je právě blaho pro sebe samého, nikoliv soucitné skutky ve prospěch druhých. Tato morálka je tedy odlišná od předchozích tří a nabízí nám nový pohled na morální hodnocení. Stále však trpíme, jak Nietzsche píše, nízkou vnímavostí, kvůli které sami nevíme, co je v nás to osobní, a pohlížíme tak na „osobní“ jako by to bylo něco, co se musí obětovat v zájmu státu, vědy či potřebných. Činíme pro druhé mnohé, ale nejsme schopni nahlédnout, že tak činíme kvůli svému vlastnímu prospěchu. Jak něco

⁴¹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 44., af. 39.

⁴² Tamtéž, s. 66., af. 94.

takového ale chápat? Snad by nám mohla pomoci poslední věta tohoto aforismu: „*Záleží jen na tom, co chápeme jako svůj prospěch: právě nezralé, nevyvinuté, hrubé individuuum bude i jej chápat nejhruběji.*“⁴³ Vykládám si to tedy tak, že oproti třem dosavadním fázím morálky si toto individuuum uvědomí, že egoismus není nutným protikladem altruismu a že ke skutečně plnému životu, včetně hodnotných gest pro druhé, je nutné se podívat na to, co je v nás skutečně osobní a uvědomit si, že veškeré naše jednání ve svém konečném důsledku končí vlastním prospěchem, respektive začíná popudem k tomuto prospěchu. Proč bychom ale činili pro druhé něco, co může být hodnotnější pro nás samé? Čím se to stává naším vlastním prospěchem?

Být mravný, etický či morální znamená být poslušný odedávna ustanovenému zákonu či obyčeji. Dobrým potom nazýváme toho, kdo si tuto mravnost zvnitřnil a koná tak s „lehkostí“. Opět zde tedy nejde o krátkodobý životní proces, ale dlouhodobé zvnitřňování kulturních podmínek, které jsou nám vštípeny již při narození. Přesto se ale, oproti dříve zmíněným omylům, nejedná o neměnnou složku lidské pudovosti, která je neměnná. Nietzsche udává příklad Řeků, pro něž bylo vykonání msty známkou dobrého mravu. Dobré je to, co je dobré k něčemu, a právě vlídnost a soucit byly takto pocítovány nejvíce, neboť odpovídali potřebám společnosti, kde se mravnost ustanovila. A to i přesto, že samotný mrav vznikl. Dnes hledíme na dobrého člověka jako na vlídného a soucitného, přestože synonymem dobrého a zlého jednání podle není egoistické a neegoistické jednání, nýbrž jednání poslušné mravům a jednání opačné. Mrav slouží k zachování obce, národa. Důstojnost tohoto mravu generaci po generaci vzrůstá, až nakonec vzbuzuje posvátnou úctu: „*morálka piety je tak rozhodně mnohem starší než morálka, jež vyžaduje neegoistické jednání.*“⁴⁴ Zvyk neboli mrav, skýtá slast, neboť navyklé věci činíme snadněji, lépe a raději. Mrav se již prokázal jako blahodárný, proto jej člověk volí před zkoušením nového jednání. Stává se pro něj životní moudrostí. Společnosti individuí se navzájem nutí k dodržování tohoto mravu. Zde Nietzsche spatřuje problém, protože při naplňování určitého mravu se cítíme dobře, nebo tak alespoň podporujeme svou existenci, dáváme jí smysl. Tím se pro nás však tento mrav stává nezbytným, protože jej vidíme jako jedinou možnou cestu k blahu. Tak se v kulturách udržují mravy těžké a tvrdé, které by mohly být nahrazeny lepšími, ale lidé je udržují s vidinou, že neexistuje lepší cesty, která by mohla poskytnout takovou užitečnost jako tento mrav, natož potom užitečnost větší.⁴⁵ Společnosti individuí v podobě

⁴³ Tamtéž, s. 66., af. 95.

⁴⁴ Tamtéž, s. 67., af. 96.

⁴⁵ Tamtéž, s. 68., af. 97.

společnosti i státu, jak bylo výše řečeno, podrobí jednotlivce jistému tlaku morálnosti, kterému se člověk podvolí přirozeně, neboť se snaží vyhnout nepříjemnostem. Tento tlak se tak později stává přijatým mravem, posléze svobodnou poslušností a „*nakonec takřka instinktem*“, čímsi navyklým a přirozeným a morálka se tak stává přímo spjatou s potěšením.⁴⁶

⁴⁶ Tamtéž, s. 69., af. 99.

3 Nová věda

Vůči dosavadní metafyzice Nietzsche postaví novou vědu. Mnohdy se však zmiňuje o filosofii a pojmech podobných. Pojmy vědy a filosofie se v textu často překrývají, mnohdy se zdá, že splývají a jindy, že stojí vedle sebe zcela odděleně. Vlastní interpretací se pokusím poukázat na jejich rozdílnost, která později povede k vymezení samostatného zájmu filosofie, čímž nám odhalí i postavu filosofa, po níž tato práce pátrá. Před takovým krokem se však pokusím vysvětlit, co Nietzsche rozumí onou vědou a spjatými pojmy.

3.1 Věda

Zprvu sice bude metafyzika nabízet ty nejlepší zdůvodnění naší existence a bude našemu životu přikládat nejhodnotnější smysl, ale později jedinec ve svém životě možná začne být vůči jejímu způsobu vysvětlování světa nedůvěřivý a zjistí, že lze podobných důsledků dojít i vědeckější cestou v podobě historických a fyzických vysvětlení, která pocit neodpovědnosti a zájmu o život a jeho problémy nechá vzplanout možná ještě intenzivněji.⁴⁷ Co se rozumí těmito historickými a fyzickými vysvětleními brzy objasním. Člověk se snaží dokázat svou vlastní velikost a výjimečnost užíváním metafyzických ideálů, ale je známkou vyšší kultury, že před oslňujícími omyly, které se jeví honosivě a krásně, upřednostní malé pravdy nalezené správnou metodou. Zprvu nás tyto malé pravdy nebudou nijak těšit, zvolíme si raději veškeré líbezné plody falešného poznání dosavadních náboženských a uměleckých představ, ale postupně se u jednotlivců, a nakonec i u celého lidstva, objeví odříkání všeho dosavadního a dá se přednost, byť prostým, tak trvalým poznatkům.⁴⁸ V nejmenších dílčích oblastech vědy se totiž k poznatkům přistupuje věcně, zatímco obecné vědy na sebe kladou otázku prospěchu. U filosofie, která stojí na vrcholu pyramidy vědění se dokonce objevuje otázka po prospěchu poznání vůbec a každá filosofie má tendenci mu přisuzovat prospěch největší. Přesně to kritizuje Nietzsche na Sokratově filosofii, o čemž bylo pojednáno na začátku této práce. V tomto případě chce tedy filosofie to samé jako umění, propůjčit životu hloubku a smysl. Z toho důvodu si máme cenit spíše jednotlivých věd, zabývajících se jednotlivostmi, které hledají poznání a nic jiného.⁴⁹ Ryzí vědecký zájem nemá nikdo, kdo se o vědu začne zajímat až poté, co v ní sám učiní objev. Vědec tak musí chtít poznávat jednotlivosti bez ohledu na to, jaké objevy učiní a jaký prospěch z toho pro něj plyne.⁵⁰ Provozování přísné

⁴⁷ Tamtéž, s. 27., af. 17.

⁴⁸ Tamtéž, s. 18., af. 3.

⁴⁹ Tamtéž, s. 20., af. 6.

⁵⁰ Tamtéž, s. 119., af. 182.

vědy povede nikoliv k množství ohromných objevů, ale k objevu nepatrného počtu pravd v moři plném věcí hodných vědění. Roste jím ale schopnost úsudku. Budeme schopni dosahovat svých cílů prostřednictvím jistých pravd a metod namísto iluzí, což je mnohem hodnotnější než množství vědeckých výsledků. „*Naučíme se dosahovat účelu účelně*“! Nietzsche též dodává, že „*s ohledem na vše, co budeme konat později, je tedy velmi cenné být jednou v životě člověkem vědy*“. ⁵¹ Věřím, že tím poukazuje na přínos této vědeckosti v podobě schopnosti úsudku pro běžný život člověka, který se tak bude v běžných každodenních otázkách rozhodovat lépe. Fantazie dobrého umělce či myslitele produkuje bez ustání, ať už věci dobré či špatné. Je to však soudnost, koncentrovaná a zbystřená cvikem, která zavrhuje, propojuje, kritizuje a vybírá mezi těmito věcmi. ⁵²

Důležitou se zde tak jeví především vědecká metoda, která je stejně, ne-li více důležitá jako výsledky zkoumání, protože vědecký duch se projevuje právě v poznání metody, a ne v pouhé znalosti výsledků. Znalost výsledků, ať už jich bude, kolik jen chce, člověku nezabrání ve víře v jiné pověry a nesmysly. Po čase oprávněné kritiky dosavadních přesvědčení se v člověku vytvoří instinktivní nedůvěra vůči zcestnému myšlení. Nietzsche zase na jiném místě zmiňuje, že každý by měl v životě poznat alespoň jednu vědu, aby zjistil, jak jednoduché je podlehnout první hypotéze, která se nabízí, a jak moc je tato hypotéza ve výsledku platná. ⁵³ Metodické hledání pravdy je výsledkem jednotlivcových snah prosadit svou pravdu. Neboť kdyby tuto potřebu necítil, nedostával by se do konfliktu s dalšími jedinci, kteří nesou svou pravdu stejně jako on, tudíž by se svár nemusel řešit a rozhodovat pomocí jakýchsi principů. Jedinec tuto potřebu ale má. Nejdříve se rozhodovalo podle autority, později si jednotlivci kritizovali cesty, kterými ke svému přesvědčení došli, a postupem času se tak vytvořili stále spolehlivější metody poznávání. ⁵⁴

3.2 Historická filosofie

Zájem o metafyzický svět ustává, když je řádně vysvětlen vznik náboženství, morálky a umění, neboť nic z toho nevzniká na základě metafyzických zásahů a nedotýká se podstaty tohoto světa tak, že bychom ji skrze tyto oblasti mohli spatřovat. ⁵⁵ Člověk dosáhne vysokého stupně vzdělání ve chvíli, kdy se dokáže osvobodit od všech těchto dosavadních

⁵¹ Tamtéž, s. 156., af. 256.

⁵² Tamtéž, s. 107., af. 155.

⁵³ Tamtéž, s. 269., af. 635.

⁵⁴ Tamtéž, s. 268., af. 634.

⁵⁵ Tamtéž, s. 22., af. 10.

náboženských, posléze metafyzických nauk. Až se to stane, je však třeba, aby se ohlédl zpět a docenil dosavadní přínos těchto nauk. Doposud se však ti nejosvícenější dokázali od metafyziky nanejvýš odpoutat, a poté na ni pohrdavě shlížet, jako by z ní nic dobrého nevzešlo, jako by v nás nic důležitého nezanechala.⁵⁶ Můžeme tedy vidět, že přestože Nietzsche nabádá k jakési nové vědě v podobě malých poznatků spíše než velkých nepravdivých tezí, oceňuje dosavadní omyly zanechané náboženstvím a metafyzikou, a to včetně již osvětlené úlohy jazyka, díky které se naše myšlení značně rozvinulo. Opět se zde projevuje tendence obhajovat dřívější úlohu toho, vůči čemu se zároveň musíme v současnosti vzepřít.

Vůči dosavadní metafyzické filosofické tradici nám Nietzsche postaví historickou filosofii, nejmladší z dosavadních filosofických metod, která přestává stavět svět do protikladů a poukazuje na jejich vzájemné přelévání. Ptá se po původu a počátku takových hodnocení. Právě tato metoda bude poukazovat na to, že například neexistuje nesobecké jednání.⁵⁷ Nietzsche upozorňuje na takzvaný dědičný hřích filosofů, kdy filosofové mají tu tendenci brát věty moralistů jako bezpodmínečné bez zřetele k tomu, zda byly myšlenky vázané jen na konkrétní místo a čas, či zda vlastně nebyly myšleny jen jako pouhá poukázání.⁵⁸ Domnívám se, že Nietzsche ve výkladu o mravech a morálce užíval právě této metody, v budoucích dílech označené jako genealogie, s níž se snažil vysvětlit vnitřní potřeby člověka a jejich vývoj, v tomto případě prostřednictvím vynuceného mravu. Je to jeden z důvodů, proč jsem tomuto tématu věnoval větší pozornost, neboť je na něm patrný postup, který Nietzsche užívá a předpokládám, že je tento postup totožný s metodou, kterou se snaží představit.

V protikladu k pojmání člověka jako jisté a věčné veličiny, jako zmiňované „věci o sobě“, se nám tedy staví nová historická filosofie. Metoda, která sice něco vypovídá o člověku, ale to pouze o člověku nějakého konkrétního údobí. Prostřednictvím této metody shledáváme, že člověk postupně vznikal stejně jako jeho schopnost poznání, a to dávno před námi poznanou kulturou, dávno v pravěku. „*Proto je od nynějška zapotřebí filosofovat historicky a osvojit si ctnost skromnosti*“.⁵⁹ O skromnosti byla řeč již na počátku této práce, kdy jsem psal, že Nietzsche v aforismu *Jazyk jako zdánlivá věda* píše, že tvůrce jazyka nebyl dostatečně skromný na to, aby si uvědomoval a pamatoval, že věcem propůjčuje pouhá

⁵⁶ Tamtéž, s. 30., af. 20.

⁵⁷ Tamtéž, s. 17., af. 1.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 17., af. 5.

⁵⁹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 18., af. 2.

označení. Ctnost skromnosti bude tedy jakási brzdící síla, která zabrání opětovnému rozletu lidských myšlenek do výšin, v nichž se objevuje kritizovaná metafyzika, jejíž hypotézy obsažené v náboženství zarostly hluboko do lidského citění, a i vědecká filosofie se bude muset vypořádat s tím, aby na základě těchto vzniklých pocitů, nepřijala do svého zkoumání omyly, které by tyto pocity uspokojily. Všechny tyto jistoty jsme se „naučili“ potřebovat, a tak hledáme všelijaké důvody jejich existence a obdivujeme se částem té filosofie, která nás nabádá jim věřit. Tyto důvody a úsudky jsou ovšem výsledkem potřeby, a nikoli intelektu. Přestože dokážeme překonat náboženství, radost z pocitů, jež nabízí, nelze zcela vymýtit. Snáz se potom filosofovi dokazuje to, co chce jeho srdce přijmout. Nietzsche dodává: „*Hlad nedokazuje, že k jeho zahnutí existuje pokrm, on si jen pokrm přeje*“. Máme zkrátka niterné přání, „*aby to, co nás obšťastňuje, bylo také pravdivé.*“⁶⁰

Ačkoliv momentální věda nabízí člověku privilegium pohodlnosti: méně bolesti a delší život, nemůže zajistit věčnou blaženost v takovém měřítku, jako je tomu v příslibu náboženství.⁶¹ Je oprávněné se domnívat, že filosofie může usnadnit přechod od náboženství k filosofické vědě, je však nasnadě si uvědomit, že naše potřeby, které náboženství uspokojuje, jsou proměnlivé, a tedy dočasné. Je tak možné, ne-li mnohem vhodnější, je rovnou oslabit či zcela vymýtit.⁶² Věda nabízí velké potěšení tomu, kdo s její pomocí svědomitě hledá odpovědi, nikoli však tolik tomu, kdo se pouze učí jejím výsledkům. Jelikož postupně zevšední všechny důležité pravdy, na které věda nabízí odpověď, zmizí i to málo potěšení. Lidství se utvářelo tolika důležitými momenty spjatými právě s libostí spatřenou v metafyzice, náboženství a umění, že je nyní, po svém úderu prostřednictvím přísné metody, bude muset nějak nahradit. Nová věda však lidem ze zmíněných oblastí slast bere a sama jí bude nabízet stále méně. Vyšší kultura tedy musí člověku zajistit jakýsi dvojitý mozek, bude ho muset naučit pracovat se dvěma rozdílnými oblastmi: se zdrojem lidské energie, jako jsou vášně, jednostrannost a iluze, a s vědeckým poznáváním, které nám dovolí předcházet nebezpečí plynoucí z rozpínající se první oblasti, která má potřebu tvořit jistoty z omylů. Pokud to člověku vyšší kultura nabídnout nedokáže, lidé se znovu navrátí k potěšení z metafyzických omylů a vědu bude čekat zánik. Lidstvo si tak k pravdě bude muset znovu najít cestu, ale možná na to již nebude zbývat sil.⁶³ A vůbec, čím je poznání spjata s libostí? Je tomu z několika důvodů: člověk si je vědom své síly stejně jako je tomu

⁶⁰ Tamtéž, s. 90., af. 131.

⁶¹ Tamtéž, s. 90., af. 128.

⁶² Tamtéž, s. 35., af. 27.

⁶³ Tamtéž, s. 153., af. 251.

u posilování těla. Dále protože člověk překonává dosavadní představy, a cítí se tak jako vítěz vůči všemu minulému. A konečně také proto, že se při poznání i té nejmenší pravdy cítíme, jako bychom věděli něco, co ostatní neví, a jsme tak oproti nim v této věci chytřejší, nadřazenější.⁶⁴ Je důležité poznamenat, že, přestože vědec musí zachovávat chladnost vůči vědeckým výsledkům, neznamená to, že nemá vůči vědě chovat žádné emoce, naopak se má těšit ze samotného poznávání, ale nesmí nalezené výsledky uzpůsobovat svým vnitřním metafyzickým potřebám.

3.3 Psychologické pozorování

Jedním z prostředků, kterými lze zmírnit tíhu života, je přemýšlení o lidském, příliš lidském, tzv. psychologické pozorování. Dnes však takového pozorování ubývá. Ne v knihách, či ve filosofických zkoumáních, ale v běžném životě a v posuzování každodenních událostí a lidí. „*Hovoří se zajisté hodně o lidech, ale vůbec ne o člověku.*“⁶⁵ Lidé upustili od tohoto pozorování snad proto, že přestože může přinášet nesmírné potěšení, přináší také uvědomění, a to uvědomění toho, jaký je člověk ve své ryzí podobě: bez ctnosti v lidech a skutcích se vytrácí jakási naděje v dobro v člověku.⁶⁶ Je zkrátka důležité si uvědomit, že jsme sami součástí přírody, kterou se snažíme poznat.⁶⁷

Vědec se své subjektivity zbavit nedokáže, ale ve formě vědy jakožto „historie morálních a náboženských pocitů“ se může zbavit některých jejích následků tím, že se zaměří na to, co zůstává skryto, čímž sám u sebe odkrývá motivy, které by v normálním případě vedly k tvorbě nových metafor či k užívání metafyzických pojmů, namísto objevení těchto motivů samých. Důležité je ale připomenout, že v této „historii“ nejde jen o odkrývání původu motivů v životě konkrétního jedince, ale také motivů, které byly dávno zapomenuty a dnes v jedinci existují v transformované podobě.⁶⁸ Například transformace sobeckého prospěchu v altruismus, který nám zde dobře slouží jako příklad.

Současný člověk, v době ještě živého náboženství a umění, může o to lépe využít dosavadních zkušeností k pochopení cest, kterými se lidstvo vydalo. Právě na půdě náboženství a umění přeci vyrostly nejskvělejší plody starší kultury. Jak již bylo řečeno, přestože je třeba se od nich odloučit, něco důležitého v nás zanechávají, a právě díky tomu

⁶⁴ Tamtéž, s. 154., af. 252.

⁶⁵ Tamtéž, s. 41., af. 35.

⁶⁶ Tamtéž, s. 42., af. 36.

⁶⁷ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 260., af. 327.

⁶⁸ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 27-33.

můžeme nahlížet dřívějším krokům lidstva s větším porozuměním. Z pozorování sebe sama, se stoupajícím věkem, uvidíme své předchozí omyly a představy. Užijeme tak vlastního života jako nástroje poznání. Všechny naše pokusy, bloudění, chyby, klamy a vášně, to vše společně přispěje k pochopení lidské minulosti, a budeme tak snad schopni zahlédnout na příkladu nás samých i to, co přinese budoucnost.⁶⁹ Tuto pasáž je poměrně náročné si vyložit, domnívám se ale, že se zde Nietzsche snaží poukázat na to, že právě prostřednictvím psychologického pozorování můžeme zjistit, z jakých pudů vycházejí naše tendence a popudy a k čemu v minulosti spěli. Na základě toho tak máme šanci spatřit tendence člověka, respektive lidstva, k určitému typu chování, smýšlení, čímž budeme možná schopni spatřit budoucnost oné nové kultury. Charakter je sice proměnlivý. Tato proměna však trvá tisíciletí. Vývoj člověka v takové individuum, jakým je dnes, nemůže být příliš narušen zásahy tak krátkého času, jakým je jeden lidský život.⁷⁰ Mělo by tak být možné vlastnosti takového charakteru zachytit a do určité míry předvídat.

Za současného stavu jediné vědy, ptající se po historii morálních pocitů, která bude muset nastolovat a řešit složité společenské problémy, není možné od tohoto psychologického pozorování odhlédnout. Právě původ a historie pocitů, člověka či morálky může osvětlit motivy, jež byly doposud vykládány mylně, neboť se nedostatečně hledělo na jejich původ a vývoj. Jako je tomu právě například u vysvětlení neegoistického jednání, na jehož základě se následně buduje nesprávná etika. Budeme muset postupovat opatrně a skládat do sebe malé střípky jednotlivých poznatků, abychom se těmto chybám vyvarovali.⁷¹ Otázka prospěchu a škod psychologického pozorování zůstává nezodpovězena. Věda nesmí hledět na prospěšnost svých poznatků. Má být tedy v nejlepším případě pro blaho lidí prospěšná, ale „*aniž to chtěla*“ sama ze sebe.⁷²

Když Nietzsche tvrdí, že se náboženstvím, uměním ani morálkou nedotýkáme podstaty světa, a o něco později řekne, že otázku, proč se člověkem nazíraný svět tak liší od podstaty světa, přenecháme fyziologii a historii vývoje organismů a pojmů, samozřejmě tím nemyslí, že bychom v těchto oblastech mohli najít cestu k podstatě „věcí o sobě“.⁷³ Jde zde o to, že tyto oblasti mohou vysvětlit, proč naopak tento svět jako takový uchytit nemůžeme. Fyziologie jako věda o fungování organismu ukáže, že námi představovaný svět je

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 173., af. 292.

⁷⁰ Tamtéž, s. 46., af. 41.

⁷¹ Tamtéž, s. 43., af. 37.

⁷² Tamtéž, s. 44., af. 38.

⁷³ Tamtéž, s. 22., af. 10.

výsledkem funkcí organismu a historie zase, že tento organismus není něčím stálým, ale v historii se proměňujícím a dynamickým, tudíž i představa světa se pro tento organismus v jednotlivých etapách mění. Stejně tak je tomu s pojmy, kterými uchopujeme svět a budujeme z nich naše představy o něm, protože pojmy jsou též výsledkem funkce organismu a mění se v závislosti na časoprostoru. Schopnost poznání se přeci také vyvíjí.⁷⁴

Stejně tak se pokusím ujasnit, proč to budou právě fyzická a historická vysvětlení, díky kterým se člověk bude moci cítit méně zodpovědným:⁷⁵ Člověk se svou tělesností, která obnáší veškerá přivtělená hodnocení v podobě instinktů jako prvotních motivů naší vůle, je tak středem vědeckého zájmu a věda, která se ho snaží poznat, se musí ptát po původu neboli historii těchto motivů, které jsou nám samým již skryty. Člověk, který pochopí, že jeho jednání tedy není zcela svobodné, ale kauzální a způsobeno vnitřními nezměnitelnými motivy, se bude moci cítit za svůj život méně zodpovědný.

Psychologie se stává klíčovou vědou, neboť životní ideály přesouváme z nebes do nás samých.⁷⁶ Pochopíme odkud naše ideály vychází, jaké potřeby vlastně plní, a co tak od života vlastně očekáváme, aniž bychom to sami nyní věděli! Můžeme poté užít vědy, abychom našli těch nejlepších cest k dosažení blaženého života. Historická filosofie bude v tomto případě konstruovat cestu, kterou se původních motivů našeho jednání, cítění či smýšlení dobereme, a to především jako motivů, které se v člověku zakořenily během dlouhých tisíciletí. Proto tedy nejde jen o psychologické nahlížení, ale také historický náhled, neboť, jak bylo řečeno, člověk je bytost vzniklá a vyvíjející se. Oproti metafyzice bude nutné hledět na člověka jako na vzniklého a nepostačí jej tak studovat pouze očima současnosti. Je třeba vystopovat omyly, které se v člověku v dlouhé historii zakořenily a pomohly mu tak přežít. Instinkty, které již působí zcela automaticky, staly se součástí těla a jsou nám již skryty.⁷⁷ Jedině tak můžeme skutečně najít nebo se alespoň přiblížit „člověku“. Musíme se obrátit k nejbližší věci.

3.4 Zájem o nejbližší věci

Domněle pohrdáme věcmi, které jsou pro nás nejdůležitější, tzv. „*nejbližšími věci*“, jakými jsou například jídlo, bydlení a odívání. Nejsou předmětem našeho myšlení, neboť jsme si

⁷⁴ Tamtéž, s. 18., af. 2.

⁷⁵ Tamtéž, s. 27., af. 17.

⁷⁶ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 173.

⁷⁷ CHAVALKA, J. *Přivtělení a morálka*. s. 10.

zvykli jimi pohrdat jako něčím nízkým.⁷⁸ Přehlízíme nenápadné smyslové poznatky, chutě, vůně, přestože právě tyto nejbližší věci velmi často tvoří základ našich tělesných a duševních potíží. Ne tedy v této podobě. Mnohdy se však již málo zamýšlíme nad tím, co nám prospívá a škodí, jak si rozdělit den, s kým, kdy a kde se stýkat či nad krásou přírody. Tyto věci děláme jaksi automaticky, nejsme si vědomi každodenních maličkostí, které však prostupují celým naším životem. Jsme od útlého věku učeni zaměřovat naše snahy a rozum na věci, na kterých „záleží“: na spáse duše, službu státu, podporu vědy, jak ku příkladu uvádí sám Nietzsche. Potřeby jednotlivce a jeho prožitky jsou však postaveny do pozadí. Právě k nim je třeba obrátit naši pozornost.⁷⁹

Jsme zvyklí žít v jistotě, a pokud ji nemáme, tak žít dle dosavadních tradic a přesvědčení. Čekání na jistoty, týkajících se prvních a posledních věcí, tj. věcí, ke kterým naše jednání v konečném výsledku směřují, či naopak odkud zcela původně pochází, je dozvukem metafyzické potřeby a je absurdní ospravedlňovat svůj nezájem o tyto věci tím, že na ně prozatím není jistá odpověď. Nemusí totiž vůbec přijít. Není jí vlastně ani zapotřebí! Mnohem důležitější je ptát se, odkud pochází důležitost, kterou těmto věcem vždy přisuzujeme. A „*k tomu potřebujeme historii etických a religiálních pocitů*“. Neboť pomocí ní možná zjistíme, proč pro nás tyto „nejvyšší věci“ nabyly takové závažnosti. Lidé vždy tam, kde nedokázali nic zjistit, užívali své fantazie a své potomky přesvědčovali o těchto představách jako o pravdě. V těchto oblastech neschází vědění, ale lhostejnost k tomuto vědění a jakékoli víře. Neboť jsme lhostejní k věcem nám nejbližším a za nejbližší věci považujeme ty nejvzdálenější. Pohrdáme tak přítomností, životem i námi samými. Nietzscheho rada tedy zní „*Musíme se opět stát dobrými sousedy nejbližších věcí, a už je, jako doposud, tak pohrdlivě nepřehlížet pro oblaka a noční přízraky*“⁸⁰

Nietzsche proto obdivuje názor, který hájil Epikúros: nepotřebujeme ke klidu naší mysli rozluštit nejsložitější otázky lidské existence, nýbrž se od nich naopak vzdálit. Místo hloubání ve věcech, které nemůžeme zcela poznat jako například v otázce boží přízně si můžeme říct, že bohové se o nás zkrátka nestarají. Jde zkrátka o uvědomění, že existuje jakási pluralita hypotéz.⁸¹

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 141., af. 5.

⁷⁹ Tamtéž, s. 142., af. 6.

⁸⁰ Tamtéž, s. 148., af. 16.

⁸¹ Tamtéž, s. 143., af. 7.

3.5 Přijetí nepravdy

Všechny soudy o životě jsou ve své podstatě nespravedlivé, neboť je činíme nedokonalým způsobem usuzování, na základě neúplného hodnoceného materiálu, který není možné poznat kompletně. Udávám zde vlastní příklad: máme tendenci hodnotit člověka při prvním setkání, aniž bychom ho dokonale znali. Neznáme celý jeho příběh, známe ho jen z naší perspektivy, a navíc o něm uvažujeme naším svébytným způsobem jako bytost proměnlivá různým náladám, stereotypům a myšlenkám. Taková ale naše hodnocení ve své podstatě jsou a nelze se jim vyvarovat, nelze žít bez hodnocení, averzí a náklonností. Můžeme si toho být však vědomi a snažit se naše soudy spravedlivěji zhodnotit.⁸² Omyl je zkrátka pro život nezbytný. Hodnotu života určujeme na tom vlastním, nikoliv na životě pojatém jako celek. Toho nejsme ani schopni, protože v individuu je soucítění s utrpením lidstva a celým životem vyvinuto jen málo. Člověk je přirozeně sobecký a nezabývá se každý den utrpením druhých, soustředí se na sebe a své životní okolí, jeho zájem sahá tam, kde je on sám. Pokud se nám někdo zdá být světu zcela oddaným jedincem, můžeme vidět, že ve výsledku sympatizuje jen s vybranou hrstkou vyvolených, které považuje za dostatečně hodnotné jeho lítosti a empatie. Může za to nedostatek fantazie, která neumožňuje vcítění v takovém měřítku. A je to tak dobře! Neboť umět se vcítit do celého světa a vidět jeho bezcílnost, pochopit, že lidstvo nemá žádný výsledný cíl, vidět tolik utrpení pro nic, by vedlo k zoufalství nad životem.⁸³ Přes dosavadní tendence sahat po pravdě jako po tom nejhodnotnějším se ukazuje, že je to právě nelogično, které je pro člověka nutné, potřebné a dobré.⁸⁴

Lidé chtějí setrvat v nepravdě, aby svému životu dali smysl. V pravdě by zřeli, že jsou hnáni popudy, které si nemohou vybírat a mít nad nimi plnou kontrolu, že jejich jednání není tak svobodné, jak si mysleli a že jejich bytnost není čímsi dokonalým s jakýmsi vyšším božím posláním. Domnívám se, že právě to míní Nietzsche větou: „*Chtějí něco znamenat, a tudíž se nesmí přesně vědět, co jsou*“.⁸⁵

Pravdy, které by plně nahradily omyly o vždy milujícím bohu, který nás doprovází v každém okamžiku našeho života, neexistují. Tragické je, že se navzdory této skutečnosti člověk stal v průběhu vývoje lidstva křehkým a zranitelným tvorem. Potřebuje své jistoty, ale nemůže již náboženským a metafyzickým dogmatům věřit. „*Hrozí tedy nebezpečí, že*

⁸² NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 37., af. 32.

⁸³ Tamtéž, s. 38., af. 33.

⁸⁴ Tamtéž, s. 37., af. 31.

⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 18., af. 7.

poznané pravdy způsobí člověku vykrvácení. ⁸⁶ Pokládám si otázku, co se vlastně s filosofií stane, když ji jakoukoli možnost poznávání „skutečného světa“ odebereme. A Nietzsche si vzápětí klade stejnou otázku: „*Nezvrátí se tak ale naše filosofie v tragédii? (...) je možné setrvat vědomě v nepravdě? (...) není lépe dát přednost smrti?*“ Vždyť pravda se nám jeví jako nepřítel života a omyl jako jeho zachránce. Ocitáme se ve světě, kde nemáme žádnou skutečnou povinnost, či vyšší morální řád, podle něhož se můžeme v životě správně rozhodovat. Pokud však zanevřeme na veškerou naši minulost, motivy a vášně, které na těchto omylech stojí, zbude už jen myšlení, a to povede k zoufalství, k filosofii destrukce. Možný důsledek, zdá se, záleží na temperamentu jedince, neboť je zde ještě jedna možnost oproti oné výše zmíněné. Nejprve by nás tížil starý zvyk hledat pravdu, nakonec by ale mohlo dojít k jakémusi uvolnění od všech falešných představ a morálních povinností, ke zbavení se svazujících okovů. ⁸⁷

Nietzsche hleděl do budoucnosti a očekával apokalypsu, kterou může nihilismus přinést. Bez boží vůle se svět stává bezúčelným a na světě přestává existovat hodnotové měřítko, jímž bychom se mohli v každém hodnotovém soudu řídit. Může se však člověk odvrátit od víry, a přesto setrvat radostným ve svém životě? Podle Nietzscheho je odpověď ano. ⁸⁸ Nihilista pro něj totiž není ten, kdo nevěří v nic, nýbrž ten, kdo nevěří v to, „co je“. ⁸⁹

Život sám brání poznání, aby vymýtilo veškerý omyl, potřebuje jej. Člověk by si měl uvědomit, že pravda by neměla ošidit život o jiné hodnoty, neboť pravda je svým významem nijak nepřevyšuje. Právě metafyzické omyly nás motivovaly zakládat díla přesahující jednotlivý omezený život člověka. ⁹⁰

Člověk, který alespoň částečně dospěl ke svobodě rozumu, se bude na této Zemi cítit jako poutník, a to bez cíle, neboť lidský život nemá cíl. Bude chtít sledovat celé dění světa, a přesto nepřilínat k jednotlivostem, neboť se bude těšit z pomíjivosti a změn, které život přináší. Tento poutník může zažít hrůzné noci a snad ještě horší dny, ale poté přijdou blažená rána jiných krajů, kdy bude klidně odpočívat a bude užívat plodů onoho svobodného ducha jako radostný a rozjímavý poutník filosof, právě přemítající o filosofii dopoledne. ⁹¹ Proč o filosofii dopoledne? Mohlo by to znamenat jakési časné světlo, které po dlouhé noci přišlo

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 78., af. 109.

⁸⁷ Tamtéž, s. 39., af. 34.

⁸⁸ CAMUS, A. *Člověk revoltující*. s. 73-74.

⁸⁹ Tamtéž, s. 77.

⁹⁰ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 50.

⁹¹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 271., af. 638.

a prosvítilo temnotu, která představuje naše mylná přesvědčení. Stejně tak je však teprve počátkem pro den, který přijde. Pro to, co se má teprve objevit.⁹² Přestože jsme si nastínili, prozatím stručněji, rozdíl mezi vědou a filosofií, nemusí být zcela postřehnutelný. Pokusím se tedy právě na základě postav nové kultury více objasnit, jak se bude tento nový typ člověka vztahovat vůči vyvrácené metafyzice a jakou roli bude v nové vědě zaujímat. V poslední kapitole završím hledání postavy filosofa, spojím dosavadní poznatky v co nejsmysluplnější celek, pokud to bude možné, a objasním nesrovnalosti, které doposud vyvstávaly, přičemž, jak se dá očekávat, nebudeme schopni nalézt přesnou definici, ale alespoň budeme moci vymezit oblasti, ve kterých postavy svobodného ducha, filosofa a vědce splývají či naopak, a hlavně, v čem se odlišují. Předtím bych však rád urovnal rozdíl mezi potřebným omylem a destruktivní pravdou. Objasním tak úlohu vědy jako celku a určím její místo v lidském životě. Neboť i zde dojde k prolínání protikladů tak, jak bychom asi nečekali.

3.6 Vztah vědy a života

Proč lidské, příliš lidské? Snad proto, že o všem nadlidském může člověk těžko hovořit. Veškerá morálka, myšlenky, vášně, poznání, to vše je plodem člověka a jeho tělesnosti. Fyzické tělo skrývající souhru atomů tvořících komplexní bytost, jakou je člověk. Celý námi představovaný svět, to vše je lidské, příliš lidské! A k poznání těchto skrytých motivů, uvnitř naší tělesnosti, bude zapotřebí důkladného pozorování, a to s chirurgickou přesností a krutostí. Nebude ani trochu příjemné nahradit předmět vědeckého zájmu, vyšší morální řád a dobro v člověku, lidskými přízemními zvířecími pudy. Psycholog Nietzsche bere za pravdu, že intelekt není pánem nad vůlí, ale právě naopak, je jejím pouhým služebníkem. Všechny dobré pudy nakonec vychází z oněch špatných, které tak nazve ušlechtilými. Zde Nietzsche opět převrací dosavadní hodnoty.⁹³ Vše tedy vychází z potřeb, z člověka a intelekt má tedy představovat jakousi služku života. Život je vědě nadřazen. Nemůže tak věda popřením hodnot životu bránit? Nebylo by lepší vědu z života zcela vynechat?⁹⁴

Je třeba si vyjasnit, zda člověk nebude pohrdat pravdou. Jak člověk může s klidem přijmout, že „*jsme od počátku nelogické, a tedy nespravedlivé bytosti a jsme schopni to poznat:*“, Nietzsche dokonce sám říká, že takový rozpor nemá řešení – „*je jedna z největších*

⁹² FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. s. 58.

⁹³ MANN, T. *Konec měšťanské epochy*. s. 226.

⁹⁴ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 68-69.

*a nejneřešitelnějších disharmonií bytí.*⁹⁵ Strach ze lži je pošetilý a měl by být společně se stanovenými zákony nahrazen samo-zákonodárstvím. Vše se stává pověrou, veškerá pravda je pro nás modlou.⁹⁶ Zjistili jsme, že náš svět je naší představou, tedy, že pravda je ve skutečnosti omylem. A tento omyl jsme schopni poznat, dokážeme na sebe nahlížet jako na bytosti neschopné absolutního poznání. Můžeme poznat naši nepravdu a zároveň být součástí světa, který možná je jsoící, ale nejsme schopni to o něm vypovědět, respektive o něm vynést jakýkoli platný soud. Pohybujeme se tedy někde mezi poznatelnou ne-pravdou a ne-poznatelnou pravdou.⁹⁷

Teorie poznání se tak odehrává ve dvou krocích: Nejdříve odkryjeme nemožnost nároku představy, aby se stala skutečným poznáním, ale hned poté je vznesen nárok tyto představy vzhledem k rozvoji života udržet.⁹⁸ Věda, která nebude brát ohled na prospěšnost svých výsledků, se tak může zdát být opakem života, jakousi destruktivní silou, která na nás působí. Ale to, že ona sama nemá dbát na své prospěšnosti však neznamena, že by z ní žádná prospěšnost nevznikala, je však nezamýšlená.⁹⁹

Minulost si nelze jednoznačně danou metodou ověřit. K jejímu poznání je třeba vynalézat nová spojení. Není to potřeba jistoty, kterou si Nietzsche snaží prosadit, ale radost z tvořivého, přesto kritického poznání.¹⁰⁰ Nietzsche neklade nárok na postihnutí skutečnosti jednou pro vždy, a tak se pro mě i jeho genealogie stávají úvahou, spojenými částmi. Domnívám se, že si Nietzsche dobře uvědomuje, že i filosofická věda je jen konstruktem, který se však od dosavadních přesvědčení liší neustálým přehodnocováním, střídáním pozic a vycházením z dokázaných malých vědeckých pravd. Přestože bychom tyto malé pravdy také mohli označit za malé omyly, neklade se na ně, oproti honosným velkým omylům, které jsou založeny na pouhé víře a přáních, nárok absolutní platnosti. Za důležitou tezi považuji, že člověk *„přísně vzato nemůže nikdy mluvit o pravdě, nýbrž vždy jen o pravděpodobnostech a jejich stupních.“* Můžeme zde tak mluvit o pravděpodobnostech našich výroků.¹⁰¹ Domýšlím tedy, že v kontrastu s přesvědčeními na bázi víry, jde zde o množství, a především o oprávněnost důkazů nějakého tvrzení. Nelze přehlížet důkaz, který naše přesvědčení

⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 37., af. 32.

⁹⁶ ADORNO, T. W. a HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství*. s. 118.

⁹⁷ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 84.

⁹⁸ Tamtéž, s. 50.

⁹⁹ Tamtéž, s. 51-52.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 54.

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 18., af. 7.

vyvrací. Poznání vědy tak není absolutní, ale můžeme ho pojímat jako platné pro lidský svět v momentálním časoprostoru, a lze tak na toto poznání hledět jako na dosavadní konstantu.

V jakém vztahu vůči takové filosofii skončí přírodní vědy? Zdá se, že i v nich předpokládáme několik zásadních omylů. Při počtech předpokládáme, že existuje více stejných jednotek, které do přírody ale vnášíme my sami. A přírodní věda je například dále provozována v určitém časoprostorovém pojetí, které je ovšem též antropomorfní. To však neznamená, že bychom tyto omyly nemohli pojmout jako ony konstanty, na kterých se dá stavět. Je však třeba udržovat na paměti, že jsou to stále jen omyly.¹⁰² Věda, o níž se bavíme je sama prezentována jako napodobenina přírody v pojmech.¹⁰³ Nietzsche pojmy a jazyk kritizoval, ale sám dodal, že naštěstí se tento vývoj rozumu již zvrátit nedá¹⁰⁴, čímž poukazuje na to, že člověk má takového jazyka pro život zapotřebí a stejně tak myšlení, které se pomocí jazyky vytvářelo do současné podoby. Přírodní vědy, včetně matematiky, jsou tak jistým způsobem podřízeny psychologii, neboť psychologie zkoumá způsoby a příčiny lidského myšlení, které jsou v běžném životě v oblasti poznávání nevědomě aplikovány. Jelikož není možné se od všech těchto forem myšlení oprostít, zůstávají přírodní vědy podmíněny formami, které psychologie zkoumá.

Tolik lidí se již obětovalo pro svá přesvědčení, všichni proto, že věřili ve svou pravdu. Historie byla plná násilí a krve právě kvůli boji víry ve správnost nějakého názoru, nikoli kvůli názorům samým. Lidé zasvětili svému přesvědčení život, dali mu tím smysl. Ve své smrti spatřili věčnou blaženost, ale opět ne kvůli pravdě samé. *„Pravděpodobně se ještě žádný člověk neobětoval pro pravdu. (...) Kdyby všichni tito lidé věnovali jen polovinu sil na prozkoumání toho, jakým právem na tom či onom přesvědčení lpějí, jakými cestami k němu dospěli: jak mírumilovně by historie lidstva vyhlížela!“*¹⁰⁵ Nezaznívá již v této citaci, jak si Nietzsche přeje, aby lidé svá přesvědčení a metody znovu přehodnocovali? Není právě tento kritický náhled na svět neboli naši vlastní představu světa způsob, který má život podpořit?

K novému životu jsou třeba dvě zásady. Život je třeba zakládat na nejjasnějších a nejprokazatelnějších věcech, nikoliv na těch nejvzdálenějších, jak tomu bylo doposud. Druhou zásadou je dát těmto věcem, podle jejich blízkosti a prokazatelnosti, jistou hierarchii

¹⁰² FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 43-44.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 44., af. 38.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 22., af. 11.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 266., af. 630.

předtím, než si je určíme jako měřítko a směr našeho života.¹⁰⁶ A tak má sice vědec zajisté dosahovat svých výsledků bez hodnocení škodlivosti či prospěchu, ale to jen proto, aby se věda stávala jistější a pevnější, a mohli se tak na ní budovat základy pro život mnohem bezpečnější a radostnější. Svou chladností tak podněcuje a usměřňuje žár. Člověk dosud pomáhal rozumem tento žár tvořit, neboť jej, namísto nezaujaté vědecké metody, užíval k tvorbě omylů a smyslů, které dávaly životu smysl.¹⁰⁷ Není toto Nietzscheho vidina dvojitého mozku? Sám nazývá vědeckou část jako regulátor, nikoliv však jako cíl, nebo vášeň.¹⁰⁸ Tou je stále samotný lidský život plný pudovosti a radosti. Domnívám se tak, že věda není v protikladu s životem, ba naopak, nabízí mu svou pomoc.

Věda, kterou Nietzsche kritizoval za morálnost, se tak stává více nezaujatou, ale přesto ve finálním důsledku slouží životu. Celé *Lidské, příliš lidské* mi vlastně připadá jako vidina třeba i lepší vědy, ale především lepšího a ryzejšího života. S důvěrou v její pravdivost zde tak cituji větu o Nietzsche od Thomase Manna: „*Myslel to všechno totiž velmi ušlechtilé a z lásky k člověku, ve smyslu vyššího, hlubšího, hrdějšího, krásnějšího lidství*“.¹⁰⁹

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 256., af. 310.

¹⁰⁷ CHAVALKA, J. *Přivtělení a morálka*. s. 46.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 153., af. 251.

¹⁰⁹ MANN, T. *Konec měšťánské epochy*. s. 230.

4 Nová kultura a její člověk

V této závěrečné kapitole se budu věnovat nové kultuře a jejím duchům. Zde objasním finální rozdíly mezi vědou a filosofií formou polemiky mezi jednotlivými aforismy, a na tomto rozdílu poté představím postavy nové kultury jako jedinečná individua. Dovolím si tak učinit v mé práci zásadní krok k vlastní interpretaci Nietzscheho textu.

4.1 Kultura

V dnešní době již nejsou lidé vázání svým původem. Nejsou spjati s konkrétním místem, z něhož nemohou pryč. Většinou nejsme v tomto ohledu svázáni svými předky ani morálními pravidly. Dochází tak k mnohem většímu prolínání kultur, mravů i uměleckých stylů, zatímco dříve bylo toto vše vázáno jen na konkrétní čas a prostor. Je to tzv. věk srovnávání, v němž se všechny tyto aspekty vzájemně setkávají a eliminují. Ty formy kultury, které lidmi nebudou přijaty, postupně odumřou, zatímco dříve po generace pokračovali a vázanost k časoprostoru nedovolovala žádnou změnu. V této době je tedy na nás vybrat ty formy vyšší kultury, které máme v plánu zachovat. Tvoříme tak naši budoucnost.¹¹⁰ Tato nová kultura, jež nahradí kulturu starou, určí nové podmínky pro vývoj lidstva, výživu, výchovu, výuku, dokonce i pro celosvětové hospodářství. To vše se bude dít vědomě, již nebudeme v područí časem a místem určené kultury bez vědomého nadhledu.¹¹¹ Celosvětově zaměřené cíle dříve náležely do domény víry v boží chod světa. Zastoupit se nyní dají však jen s vědeckým měřítkem těchto cílů, v čemž bude spočívat úloha velkých duchů dalších století.¹¹² Velkých duchů? A jakých?

4.2 Svobodný duch

Svobodným duchem nazýváme ducha svobodných zásad, vyšší kvality a bystrosti intelektu. Jeho podstatou je odpoutání se od všeho zakořeněného, ať už dobrého či zlého. A přestože i takový duch se může mýlit, bude mít tendenci pravdivého bádání, a nedá tak přednost jakékoli nedostatečně prokázané víře. Bude výjimkou oproti všem vázaným duchům, neboť bude přemýšlet odlišně od způsobu, jaký se od něho vyžaduje, bude bytost překonávající dosavadní mravy, hledající vlastní prokazatelné hodnoty. Přesto nacházíme pojem svobodného ducha napříč dílem jako nepevně specifikovaný, což ostatně dokazuje samotný

¹¹⁰ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 32., af. 23.

¹¹¹ Tamtéž, s. 32., af. 24.

¹¹² Tamtéž, s. 33., af. 25.

název aforismu, který popisuje výše zmíněné charakteristiky: „*Svobodný duch je pojem relativní*“.¹¹³ Svobodný duch se na rozdíl od vázaného ducha rozhoduje na základě důvodů, ne víry. Ku příkladu křesťan nepozná jiná náboženství a nevolí mezi nimi zcela svobodně, proto přijme na základě tradice a veřejných mravů křesťanství.¹¹⁴ Svobodný duch není těmito pevnými názory svázán.

Svázanost názorů přejde návykem v instinkt, což nazýváme pevnost charakteru. Pokud bude člověk jednat vypočítatelně, podle stejných zásad a v souladu s dosavadními mravy, bude mít pocit dobrého svědomí a obdrží snad i nějaké uznání od oněch vázaných duchů. Člověk s takovým charakterem nezná jiné možnosti volby, než na které je navyklý, jeho intelekt je svázaný. Okolí takový člověk vyhovuje, nebude se tedy stavět proti němu a on se bude cítit sám v sobě jistější. Individuum je při narození vždy něco nového, ale okolí jej učí být vypočítatelným, opakujícím se, tedy mravům vyhovujícím. Dítě je tak vždy chváleno za správné, u jiných lidí opakované chování, nikoli za exces.¹¹⁵ Právě tuto myšlenku jsem sledoval při rozboru historie mravnosti a zde ji završuji ve vymezení vázaného ducha, který je vázán tradicí, zatímco svobodný duch je schopen k ní zaujmout, řek bych, jakýsi kritický postoj. Jednou z důležitých charakteristik svobodného ducha je jakési duchovní nomádství. Oproti ustrnulému intelektu vázaných duchů jej odlišuje popud směřovat ke skutečné volnosti, kterou přijme i přes veřejnou nepřízeň, kterou s sebou nese.¹¹⁶

Svobodný duch odmítá trvalé svazky a návyky. Strhává ze sebe pavučinu utkanou z norem a povinností, a to nikoli s lehkostí, protože tyto normy vytrhává přímo „*ze svého těla*“. Svobodný duch nechce být svázán a neustále potřebuje měnit svůj přístup k jednomu a těm samým věcem. To se týká i manželského svazku.¹¹⁷ Ženatý filosof by byl vskutku podezřelý, neboť ten, kdo si za svůj úkol zvolil nejjobecnější poznání a zhodnocení bytí v celku, tj. záležitosti nejvyššího filosofického druhu, se nemá zatěžovat rodinnými starostmi, domácností a podobnými starostmi.¹¹⁸ Představa, že by svobodným duchem měl být tedy každý jedinec, je pro svět zcela destruktivní. Počítá tak Nietzsche s tím, že v nové kultuře se tento svobodný duch, jak již bylo řečeno, vymezí vůči vázaným duchům, vůči mnohým, a tudíž bude pouze něčím výjimečným? Ve druhém zmíněném případě se Nietzsche vyjadřuje vůči těm, kteří se starají o záležitosti nejvyššího filosofického druhu.

¹¹³ Tamtéž, s. 139., af. 225.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 140., af. 226.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 141., af. 228.

¹¹⁶ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 84., af. 211.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 207., af. 427.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 209., af. 436.

Myslím, že je tak oprávněně můžeme nazvat filosofy. V tomto případě nám tedy jisté vlastnosti těchto dvou postav splývají, mohly by být i identické, ale to zjistíme až při bližším prozkoumání.

Poměrně důležitý poznatek nacházím v aforismu *Xantipa*, který má komickým způsobem ztvárnit Xantipu, Sokratovu ženu, jako důvod Sokratovy proměny v největšího dialektika Athén. Zde se totiž Nietzsche vyjadřuje o Sokratovi jako o svobodném duchu.¹¹⁹ Přestože je tento aforismus zaměřen na jiný předmět úvahy, usuzuji, že se na vážnosti této teze nic nemění. Vyplývá tedy z toho, že Sokrates jako ten, jenž se odvrátil od dočasných mravů a způsobů myšlení, ten, kdo se vymezil vůči vázaným duchům své doby, byl v tomto ohledu duchem svobodným. Přesto předpokládám, že v něm Nietzsche svůj ideál svobodného ducha nespátřuje, neboť kritikou vůči Sokratovi nešetří. Sokrates jako svobodný duch, který se svým jednáním stavěl na rovinu boha, neboť jej podroboval zkoušce.¹²⁰ Když mu bylo od věštiny řečeno, že nikdo není moudřejší než Sokrates, začal pátrat mezi lidmi a rozmlouvat, aby zjistil, zda skutečně nikdo moudřejší není.¹²¹

Další podstatný poznatek spatřuji v odpovědi na možný následek destrukce ideálů v životě jedince. V práci byla již položena odpověď, která říká, že to, co se s jedincem v budoucnosti stane, záleží na jeho temperamentu. Svět bez povinnosti a pevných morálních hodnot může způsobit zoufalství, ale i osvobození. V každém z těchto případů se však nejdříve objevuje odpoutání od dosavadní tradice a jistot, což by odpovídalo dosavadnímu pojetí svobodného ducha¹²². Je však absurdní věřit, že Nietzscheho svobodný duch propadne tomuto zoufalství, a tak usuzuji, že se v textu setkáváme s dvojitým pojetím tohoto svobodného ducha. Zaprvé se svobodným duchem jako člověkem, jenž se odpoutal od dosavadní tradice a zaujmul vůči ní kritický přístup, avšak s tendencí propadnout svým potřebám jistoty jiným způsobem než prostřednictvím dosavadní tradice, jako tomu bylo v případě Sokrata, či podlehnout jejich nedostatku a „vykrváct“. Zadruhé jako se svobodným duchem, který se se stavem této nejistoty a neustálého přelévání zorného úhlu dokázal smířit, přijmout jej, a ve světě tak zaujmout místo svobodného jedince, který dokáže měnit svá stanoviska a nebýt vázán na jakýkoliv stanovený mrav či přístup ke světu. Je jím

¹¹⁹ Tamtéž, s. 208., af. 433.

¹²⁰ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 174., af. 72.

¹²¹ Předpokládám, že si zde můžeme Nietzscheho námitku Sokratovi vyložit na základě pasáže v PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. s. 47., 21 a-d.

¹²² NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 39., af. 34.

jedinec, který přijal omyl jako součást života a hledí do budoucnosti s radostným výrazem. Mohli bychom ho tak označit za „zdařilého“ svobodného ducha.

Svoboda ducha s sebou nese ohromné břímě. Ve chvíli, kdy člověk přestane věřit ve vyšší ideály, stává se sám za vše zodpovědným, včetně bolesti. Následný chaos může být ještě více zničující než dosavadní vyšší zákon, a je tedy třeba brát zákon ze sebe samého. Člověk musí najít velikost v zemi jako jediné pravdě. Zde žije a dochází své spásy. Zrušením vyšších cílů dochází člověk své svobody, přitakává prožívanému životu, přijímá, kým sám je a nese za sebe zodpovědnost. Přijímá osudovost svého života i veškeré zlo v něm.¹²³ Jediná žádost člověka je užívat si sebe samého. Člověk časem pochopí, že jeho chování je nutné, přirozené a přestane se vzpírat své přirozenosti. Morální lidstvo byl očividně nutný předstupeň k člověku moudrému, jenž si uvědomí, že se nemusí skrývat sám před sebou. A tak se zrodí člověk skutečně nevinny, člověk vědomý své nevinny.¹²⁴ Filozofové žijí v přesvědčení, že vášně mají hrozný charakter. Jediná hrůzná věc je však toto přesvědčení. Měli bychom se naučit vnímat lidské vášně jako zdroj radosti.¹²⁵ Rozum například není schopný vyvodit zásadní argument proti vraždě a přirozenost síly by tak neměla být trestána, nýbrž chválena, a soucitem by se mělo pohrdat, jakožto tím, čehož účinky stojí proti lidské přirozenosti.¹²⁶ Nietzsche tedy kritizuje odvrácení se od naší přirozenosti.

Závěrečným aforismem své knihy *Poutník a jeho stín* Nietzsche vyjadřuje a jistým způsobem shrnuje dosavadní poznatky o svobodném duchu: Člověk byl spoután několika řetězy, aby se odnaučil chovat jako zvíře „*a vskutku, je mírnější, duchovnějši, radostnějši a rozvážnějši než všechna zvířata.*“ Tyto řetězy však způsobily člověku z nedostatku volnosti těžkou nemoc ve formě dosavadních metafyzických, náboženských a morálních omylů a až po jejím překonání dojde k finálnímu oddělení člověka od zvířete. S touto nemocí se stále musíme vypořádat. A jen zušlechtěný člověk dojde svobody ducha, jen v jeho očích se stane život lehčím, plným radosti a nebude sledovat žádného jiného cíle většího než právě to. Bude tak moci hrdě zvolat „*Mír kolem mne a zalíbení ve všech nejbližších věcech*“. Ještě však nenastal čas, kdy se společnost od zvířete plně odloučí – „*Stále ještě je čas jednotlivců.*“¹²⁷

¹²³ CAMUS, A. *Člověk revoltující*. s. 78-82.

¹²⁴ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 75., af. 107.

¹²⁵ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 162., af. 37.

¹²⁶ ADORNO, T. W. a HORKHEIMER, M. *Dialektika osvícenství*. s. 122.

¹²⁷ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 264., af. 350.

4.3 Vědec a Filozof

V textu jednou nalezneme pojmy jako osvobodivá filozofická věda,¹²⁸ jindy slovní spojení jako vědecká filozofie.¹²⁹ V aforismu *Radost z poznání*, z něhož jsem dříve čerpal důvody, kterými Nietzsche vysvětluje, čím je poznávání spjato s libostí, také zmiňuje, že toto poznání je „*živel badatele a filozofa*“.¹³⁰ Zde tedy tyto dvě postavy rozlišuje. Jaký vztah mezi filozofií a vědou tedy je? Konečně se dostáváme do fáze, kde se pokusím tuto hádanku vlastní interpretací rozluštit.

Čistě teoreticky bychom vše, co jsem zde dosud načrtnul jako možný výsledek celého mého bádání, mohli brát jako komentář k aforismu *Zaměstnanci vědy a ti druzí*¹³¹. Úspěšní učenci vědy, označení jako zaměstnanci, jejichž „*bystrost nabyla cviku, jejich ruka i oko jistoty a jejich paměť se naplnila*“ budou starším učencem přiděleni na místo, kde můžou jejich vlastnosti prospět. Domnívám se, že v tomto ohledu jsou jakoby mladší zaměstnanci vědy ještě jistí svými postupy a výsledky, jsou bystrí a energetičtí, ale mohou tak posloužit jen v některých oblastech vědy, ale „*(...) později, když už sami zahlédnou neúplná a vadná místa své vědy, stavějí se už sami od sebe tam, kde je jich zapotřebí.*“ Jako kdyby nabyli vědecké metody a začali si uvědomovat omyly ve svých postupech, tj. limitů svého poznání. Tehdy si již budou uvědomovat chybná místa v teoriích, na kterých pracují a sami budou schopni dělat to, co je pro postup vědy třeba. Nehledě na konkrétní podobu těchto povah, jsou to stále vědci. Oproti nim se ale objevují „*(...) vzácnější povahy, které se málokdy vydaří a plně dozrají*“ a Nietzsche navíc dodává „*kvůli kterým je tu věda – přinejmenším se to tak zdá jim samým*“. Nietzsche jim přikládá charakteristiky jako nadutost a podivinství. Do tohoto vztahu zaměstnavatele a zaměstnance nepatří, naopak na zaměstnance z vrchu shlíží, jako by byli něčím nižším, přestože „*(...) využívají (...) to, co druzí zpracovali a zajistili (...)*“, přičemž „*druzí*“ zde označuje vědce. Tito lidé však mnohdy nejsou tolik vyvinutí, je jim naopak vlastní jistá omezenost, kterou vědec mít nesmí, a tak je nelze jako zaměstnance vědy pojímat. Tito lidé „*mohou žít jen ve svém vlastním ovzduší, na své vlastní půdě.*“ Jejich omezení pro ně zároveň vybírá ty vědecké poznatky, které se do jejich „*ovzduší*“ hodí. Staví tak své vlastní hnízdo z vědeckých poznatků, které přijímají. Nedokážou se odosobnit a ve vědě by mohli pomáhat jen tam, kde se daří jim samým. Náhledy a znalosti takové osoby jsou dohromady svázané, závisejí na sobě a prorůstají se,

¹²⁸ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 35., af. 27.

¹²⁹ Tamtéž, s. 90., af. 131.

¹³⁰ Tamtéž, s. 154., af. 252.

¹³¹ Tamtéž, s. 116., af. 171.

tvoří tak osobitý celek. Osobité výtvořiny poznání, které pochází od těchto osob, mohou vydávat falešný dojem, že nějaká věda, nebo celá filosofie stojí již skoro u konce své cesty a cíl má na dosah. „(...) život v jejich výtvořině působí tímto kouzlem (...)“. A toto kouzlo již bylo pro vědu několikrát osudné a svedlo vědu z její skutečné cesty. Není tímto kouzlem i Sokratova filosofie, která svedla vědu na scestí metafyziky? Nietzsche ale k tomuto kouzlu dále dodává, a tím probouzí velkou otázku: „(...) v jiných časech, kdy panovalo sucho a ochablost, naopak posilovalo a působilo jako osvěživý závan z chladivé oázy.“ Znamená to tedy, že i tito lidé mají své místo na této zemi? Že mohou pro vědu znamenat motivaci kráčet dál? Zodpovězení otázky, týkající se těchto lidí, je klíčové, neboť, jak Nietzsche na konci aforismu odhaluje, zřejmě to již tušíme: „Obvykle se takovým lidem říká filosofové“. Pojdme se tedy podívat na aforismy *Lidského, příliš lidského* ještě jednou, tentokrát s tímto nabídnutým výhledem a pokusme se objasnit a uzavřít tak vztah mezi vědcem, filosofem, poutníkem či svobodným duchem tak, jak nám to text dovolí.

Poutníka na jeho cestách zaměňuje v aforismu *Na poušti vědy* za člověka vědy, kterému se během jeho cest zjevují tzv. filosofické systémy, které „čarovnou silou klamu ukazují řešení všech záhad“. Nietzsche dále zmiňuje, že jsou povahy, které poušť tímto klamem pohltnou, a jsou tak pro vědu mrtvy. Zde jasně ukazuje, že ten, kdo opět přilne ke strnulému způsobu myšlení a svěří svůj život jedné konkrétní pravdě, která mu nabídne smysl, nebude nadále člověkem vědy. Jiní zase tento klam na základě hořké zkušenosti odmítnou, neboť jsou si vědomi, že se ani o krok nepřiblížili pravdě. To bychom snad mohli interpretovat jako ukázkou člověka, jenž propadl pesimistickému nihilismu, z něhož není cesty ven. A konečně je zde ten, jehož „srdce překypuje a znavený se rty už dotýká cíle vší vědecké houževnatosti a nouze, takže se bezděky prodírá kupředu“¹³², což můžeme interpretovat jako člověka vědy, který možná, jak jsme již mnohokrát řekli, je lhostejný vůči výsledkům vlastního bádání, aby je tak udržel nezaujaté, ale přesto není lhostejný vůči životu. Vždyť to dělá kvůli životu! Takže může užít těchto filosofických systémů jako možných opěr, motivací. Díky nim se může prodírat smrtící pouští dál. A přesto setrvat kritický k tomuto jednotlivému řešení. Filosofický systém se zde tedy jeví jako jakési řešení všech záhad. Je patrné, že Nietzsche je zde nepojímá jako negativní věc. Jako negativní by mohl hodnotit spíše neadekvátní postoj, který se vůči těmto řešením může zaujmout.

¹³² Tamtéž, s. 37., af. 31.

Filosofie zde tedy nabízí jakýsi celek a řešení dosavadních problémů, což je, za podmínky určitého vědeckého postoje, motivující a žádané.

Nietzsche rozděluje nejmenší dílčí oblasti vědy, ke kterým se přistupuje věcně, a velké všeobecné vědy, které jsou brány již méně neosobně a ptají se po prospěchu svých výsledků. Na vrcholu pyramidy vědění je filosofie, která se dokonce ptá po prospěchu poznání vůbec¹³³, což je kritizováno a nelze tak vypovědět, zda bude mít filosofie „dovoleno“ se na takové věci vůbec ptát. Prozatím ale víme, že filosofické systémy nabízející „řešení všech hádanek“ mohou být pro vědu prospěšná. Z doposud řečeného můžeme vyvodit, že nejmenší dílčí oblasti vědy jsou jakýmsi nejlepším sběratelem metod, neboť se nezabývají zobecňováním a obecným, zatímco filosofie stojí na vrcholu tohoto zobecňování. Bere malé vědecké pravdy a zařazuje je do svého stávajícího systému. V aforismu, kde se Nietzsche vymezuje vůči svému předchůdci Schopenhauerovi¹³⁴, se také zmiňuje o filosofické umanutosti zobecňovat, což podporuje tento dosavadní předpoklad.

Víme tedy, že existuje přísná metoda poznávání, pomocí níž dosáhneme výsledků, jež budou jisté a trvalé. Není tím tedy myšleno absolutní, ale jak jsme řekli, v rámci námi pojímaného světa, konstantní.¹³⁵ Člověk, který provozoval tuto metodu po nějakou dobu, zlepšil svou soudnost, což mu bude v jakémkoli budoucí životě prospěšné. Právě v této schopnosti dosahovat „účelu účelně“ můžeme spatřit skutečný přínos vědy.¹³⁶ Výsledků může člověk znát kolik chce, ale to mu nezabrání, aby znovu věřil omylu. Instinktivní tázání se a neustálá kritika je to, co člověk potřebuje. Říká se tomu vědecký duch.¹³⁷ Postupně důležitost poznání malých věcných poznatků namísto víry v zázračná vnuknutí velkých pravd upřednostní nejen jednotlivce, ale i celé lidstvo.¹³⁸ Zde jsou dle mého možné dvě interpretační roviny. Za prvé můžeme lidstvo pojímat skutečně jako každého jednotlivého člověka, nebo můžeme tento pojem chápat spíše jako vědecké směřování k určitému typu postoje vůči poznání, které se prosadí hromadně, a nikoliv jen na místě jednotlivců. Přesto, že by mohla znít druhá možnost přesvědčivěji, myslím, že Nietzsche v tomto případě skutečně klade nárok tohoto „vědeckého myšlení“ na každého člověka, a nejen člověka vědy. Již jsme zde mluvili o soudnosti, o které Nietzsche říká, že je důležitým výstupem vědeckého myšlení. A stejně tak říká, že by měl každý poznat alespoň jednu vědu, aby věděl,

¹³³ Tamtéž, s. 20., af. 6.

¹³⁴ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 17., af. 5.

¹³⁵ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 18., af. 3.

¹³⁶ Tamtéž, s. 156., af. 256.

¹³⁷ Tamtéž, s. 269., af. 635.

¹³⁸ Tamtéž, s. 18., af. 3.

jak je jednoduché podlehnout nepravdivým hypotézám a co z nich nakonec zbude. Domnívám se tedy, že jakéhosi vědeckého ducha by měl mít každý z nás, či možná lépe řečeno, být jím každý z nás. Vždyť Nietzschemu nejde jen o vědu, ale o omyly, které ji nakazily. Omyly, které pocházejí z nás. Kdyby věda nebyla výtvozem člověka a jeho potřeb, Nietzsche by se o ni podle mého sotva zajímal. Asi stejně jako o metafyzický svět. Snaží se tedy probudit uvědomění nejen ve vědě, ale v lidech jako celku.

Další důležitou poznámku spatřuji tam, kde Nietzsche představuje historickou filosofii jako nejnovější filosofickou metodu, nikoliv však výslovně jako vědu. Sám říká, že to, co dnes potřebujeme je „*chemie morálních, náboženských a estetických představ i pocitů, jakož i všech těch hnutí mysli, která zakoušíme (...)*“.¹³⁹ Ve skutečnosti totiž tohle vše vychází z téhož počátku¹⁴⁰, z nás a naší tělesnosti. Z funkcí našeho organismu, který můžeme psychologickým pozorováním zkoumat. O tom však již bylo dosti pojednáno. Nyní je důležité zmínit, že Nietzsche říká, že tato chemie je možná až s dnešní rozvinutostí jednotlivých věd. Opět zde tedy tuto chemii nenazývá vědou, ale naopak, jako něco, co z dílčích věd vychází. Oproti tomu však v 37. aforismu píše „*(...) za současného stavu jedné konkrétní vědy se už bez obnovy morálního pozorování neobejdeme (...). Neboť zde přikazuje věda, která se ptá po původu a historii takzvaných morálních pocitů a která musí postupně nastolovat a řešit zapeklité sociologické problémy: – starší filosofie je vůbec neznala a veškerému zkoumání původu a historie morálních pocitů se vždy (...) vyhýbala.*“ Můžeme z toho vyvodit několik závěrů: prvně je třeba si povšimnout, že tázání se po původu a uvědomování si historického smyslu bylo přiloženo jako úkol filosofům, neboť ti mají „*filosofovat historicky*“. Nedostatek historického smyslu je přeci dědičnou chybou filosofů.¹⁴¹ Za druhé zde dodává, že tato věda bude nastolovat a řešit sociologické problémy. Věda v tomto případě tedy zahrnuje metodu historické filosofie a nejde jí jen o sběr malých pravd, ale i o předkládání a řešení společenských problémů. Za třetí vymezuje tuto novou vědu vůči nikoliv starší vědě, ale vůči starší filosofii, která se po tomto původu vůbec neptala. Stejně tak je řečeno, že „*celá filosofie podléhá od nynějška historii*“.¹⁴² V aforismu, ve kterém se řeší prospěšnost psychologického pozorování, je řečeno, že výše zmíněná věda, která se bez psychologického pozorování neobejde, „*nezná ohledy na poslední účely*“.¹⁴³ Taková vlastnost byla přiřknuta malým dílčím vědám a její opak byl vytýkán dosavadní

¹³⁹ Tamtéž, s. 17., af. 1.

¹⁴⁰ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 64.

¹⁴¹ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 18., af. 2.

¹⁴² NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. II. s. 145., af. 10.

¹⁴³ NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 44., af. 38.

filosofii. Jestliže je to však historická filosofická metoda, která z těchto poznatků činí závěry, pravděpodobně jde zde opět o to, že nesmí dbát na to, jak sladce nám tyto závěry zní.

V aforismu *Poutník*, jehož Nietzsche popisuje, se zaměříme na jednu konkrétní poznámku, a to: „(...) budou mu do klína padat (...) dary všech těch svobodných duchů, kteří jsou (...), stejně jako on, svým tu radostným, tu rozjímavým způsobem poutníky a filosofy.“¹⁴⁴ Dary svobodných duchů jsou prezentovány jako dary poutníků a filosofů, tudíž by v tomto případě pojem poutníka, svobodného ducha a filosofa splývaly v jedno.

Na základě mé zkušenosti s Nietzscheho textem, kterou jsem se snažil v této práci představit, se tedy, možná trochu idealisticky, pokusím celou práci rekapitulovat jako cestu, která povede k námi hledanému filosofovi, a posléze samozřejmě zpochybnit veškeré mé výsledky, tak jak je to u práce, zabývající se Nietzscheho filosofií, žádoucí.

Nietzsche na příkladu Sokrata ukazuje, že vědecké poznávání bylo nakaženo mravností a mnoha mylnými předpoklady. Sokratova filosofie nabízí člověku vidinu možného poznání světa „věcí o sobě“, abychom na jeho základě mohli určit ta nejlepší měřítka pro lidský život, pomocí nichž budeme moci dosáhnout blaženosti. Dosavadní metafyzika tak dosud považovala mnoho omylů za pravdy. Vůči této staré tradiční kultuře vystoupí kultura nová, osvobodivá, která přinese také novou vědu. Poznatky této vědy budou věčné a nezaujaté. Její výsledky však budou muset být nějakým způsobem zpracovány, a tak výklad těchto výsledků předpokládá nějakou perspektivu. Proto se zde mluví o filosofické vědě¹⁴⁵ a vědecké filosofii.¹⁴⁶ Tato filosofie nebude již nakažena, tak jako u Sokrata, potřebou přikládat poznání nejvyšší užitek a bude se alespoň snažit zobecnit jednotlivé malé pravdy nanejvýš věčně, bez jakékoli potřeby apologie poznání. Není však možné zaručit správnost jejího výkladu, a tak je třeba neustálé změny pozic a kritického zkoumání. Tato filosofická věda, řídicí se „historickým smyslem“, bude spoléhat na poznatky psychologického pozorování, zobecňovat je a objevovat tak možnou cestu vývoje našich hodnot včetně vývoje poznání samého. Do jisté míry tak umožní odkrýt věci, které do poznání sami vnášíme, a tím vůči němu zaujmout zcela nový postoj. Poznání se tak, následkem jejího pozorování, stane výsledkem potřeb člověka, které nám, po jejich odhalení, řeknou o člověku víc než jakékoli doposud vybájené metafyzické představy. Morální předpoklady o vyšším smyslu naší existence padnou za oběť psychologickému pozorování

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 271., af. 638.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 35., af. 27.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 90., af. 131.

vývoje mravů a morálky. Člověk se odnaučí hledat pravdu jako absolutní jistotu a přijme omyl jako součást svého života. Vědec, v tomto případě tedy i filosof, bude nacházet radost v nových interpretacích a nikoli v jediném jistém výsledku. Naučíme se obracet pozornost k životu, a nikoli k zaručeným pravdám. Náš zájem se tak vlivem těchto uvědomění obrátí k těm nejbližším věcem. Nakonec dokážeme vůči světu zaujmout radostný postoj, ve kterém budeme schopni přitakat sami sobě a přijímat se za to, jací jsme. Rozum se stane naším regulátorem vášně a nedovolí nám se znovu připoutat metafyzickými okovy. Osvobodíme se tak od potřeb jistoty a náš duch se stane svobodným. Do jisté míry by tomu tak mělo být u každého z nás. U některých však nabere toto hledání hlubšího smyslu. Někteří, jmenovitě filosofové, totiž zasvětili svůj život hledání všemožných interpretací zobecněním vědeckých poznatků, a každý z nich, svým vlastním způsobem a s radostným přístupem, tak bude o samotě, a přesto s dalšími svobodnými duchy, rozjímat a žít.

Abych práci nezakončil s vidinou pevně stanovené definice, považuji za nutné říct, že jazyk, ve kterém jsem s Nietzscheho textem pracoval, není jazyk, ve kterém je jeho dílo originálně napsáno, tudíž můj rozbor větných celků a tezí může stát na jazykovém nedorozumění. Stejně tak není patřičné vnímat Nietzscheho aforismy doslovně. Každé slovo sice skrývá svůj význam, ale věty jsou mnohdy, rozhodně ne překvapivě, pouhými metaforami a polemikou, či plně zvláštním způsobem smysluplných rozporů. V jednom bodě je filosof omezený svým vlastním výkladem světa a podruhé se jako filosofující svobodný duch straní všech omezujících přesvědčení. Filosof nemůže pro svou omezenost pracovat pro vědu, a přesto tuto vědu provází metoda historické filosofie, která ji jistým způsobem omezuje. Není tedy možné představit filosofa jako kompletně samostatnou individuální bytost. Stejně jako vědec pravděpodobně nikdy nezaujme zcela věcný přístup k výsledkům dílčích věd, a ani nepomyslí na to, že by je zasadil do většího rámce svého životního přesvědčení, filosof nebude jen omezeným individuem, putujícím v horách, bez rodiny a závazků. Nebude jen člověkem zobecňujícím výsledky věd a žijícím šťastně na bázi pouhého tvořivého poznávání. Po letech sám Nietzsche v předmluvě shrnuje, že se v době psaní této knihy ještě nedokázal těšit ze své samoty a představa svobodných duchů mu tak z části nahrazovala chybějícího přítele.¹⁴⁷ Není to snad tak, že i sám Nietzsche zde nabízí svou filosofii, svůj náhled? Není jeho předpoklad motivů vycházejících z pudovosti a výklad historie mravů jen výplodem metafyzické potřeby určité formy jistoty, která je jen jednou

¹⁴⁷ FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 9-14.

z mnoha interpretací? Vždyť sám říká, že nejhlubších zdrojů motivů se dopátrat nelze¹⁴⁸. Jak si tedy můžeme být jisti, že tam jsou? Možná sám špatně slyšel¹⁴⁹, ale plně věřím, že Nietzsche sám sobě důkladně naslouchá, on to ví.

Dle mého je tak nová věda založena především na postoji, který vůči poznání zaujmeme. Nietzsche si je vědom těchto svých vlastních interpretací a nabízí je jako možnou protiváhu k dosavadní metafyzické tradici. Představuje tak jednu potřebnou správnou vědu, ale zároveň nabádá k hledání jiných perspektiv. Jaký to smysluplný protiklad, že? A co se týče námi hledaného filosofa? Silně ke mně volá domněnka, která chce, abych ji zde představil. Jako by se filosof, vědec i svobodný duch měli podle Nietzscheho, v nejlepším případě, objevit v každém z nás, pokaždé v jiném uskupení, síle a významu. Člověk ovšem pokaždé, tak či onak, skromný vůči možnosti poznání, zvolá radostně směrem k životu: „Kupředu“!¹⁵⁰

¹⁴⁸ CHAVALKA, J. *Přivtělení a morálka*. s. 146.

¹⁴⁹ Inspiroval jsem se poznámkou v: FRIDMANOVÁ, M. a PUC, J. (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. s. 53., týkající se aforismu v: NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 143., af. 233.

¹⁵⁰ Odkazuji zde na aforismus: NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské*. I. s. 173., af. 292., kde Nietzsche vybízí k životu po dráze moudrosti a k přijetí sebe sama.

Závěr

V práci se snažím dopátrat Nietzscheho vidiny filosofa a kladu si otázku po cestě, kterou člověk musí ujit, aby se takovým filosofem stal.

Lidské, příliš lidské je opakem všeho nadlidského, všeho, co se Nietzsche bude snažit pomocí vědecké (psychologické a historické) analýzy rozkrýt a ukázat tak původ našich ideálů. Nová věda se tak oddělí od dosavadní vědy založené na transformovaném filosofickém přístupu Sokratově a přetvoří se ve vědu zkoumající člověka jako výsledek dlouhého procesu vývoje, jehož stálé pravdy jsou ve skutečnosti jen symptomy lidských potřeb a zájmů. Staví tak do protikladu první a poslední věci, které se snaží znevážit, s věcmi nejbližšími, které se naopak snaží vyzdvihnout. Věda nemění pouze dosavadní perspektivu, nýbrž mění i předmět svého zájmu. Připouští si, že některé věci přesahují možnosti lidského poznání. Jedna věc je tedy považovat nějaké věci za nepravdu, druhá věc je však ocenit jejich prospěšnost v životě člověka, neboť i z mylných představ o metafyzickém světě povstává budoucnost člověka vědeckého. Vědecký člověk se bude muset naučit žít vědomě v omylu. Lidské, příliš lidské směřuje k tomu „být sám sebou“, což ale také znamená rovné přijetí těch nejmilejších ale i odříkaných instinktů a sklonů. Poté nastane „velké odpoutání“ a člověk bude moci zaujmout vůči světu, ač sice kritický, tak radostný postoj.

Oproti dílčím vědám se nám v této nové kultuře objevuje filosofie, která bude jistým druhem své omezenosti vytvářet schémata, do níž budou vědecké poznatky zapadat a bude tak tvořit jakousi odpověď na veškeré dosavadní bádání. I filosof však bude nucen stát se skromným a veškeré odpovědi se tak nakonec stanou jen jednou z mnoha možných interpretací. Člověk, obzvláště pak vědec a filosof, si zkrátka začne být vědom svého omylu. Po čase tak upustí od potřeby metafyzické jistoty a bude se těšit ze všeho, co svět nabízí.

Seznam použité literatury

ADORNO, Theodor W. a HORKHEIMER, Max. *Dialektika osvícenství*. Praha: OIKUMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-267-7

CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5

FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: OIKUMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0

FRIDMANOVÁ, Milena a PUC, Jan (ed.). *Filosofie lidského, příliš lidského*. Praha: Pavel Mervart, 2011. ISBN 978-80-87378-86-1

CHAVALKA, Jakub. *Přivtělení a morálka*. Praha: TOGGA, 2014. ISBN 978-80-7476-054-9

KANT, Immanuel. *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Praha: Svoboda, 1992.

MANN, Thomas. *Konec měšťanské epochy*. Dauphin, 2008. ISBN 978-80-7272-166-5

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: Polemika*. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-369-8

NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. I. Praha: OIKUMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6

NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. II. Praha: OIKUMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-479-4

PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Praha: OIKUMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4

WHORF, Benjamin L. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*. Cambridge, MA: MIT Press, 1956.