

Univerzita Karlova

Fakulta humanitních studií

Katedra obecné antropologie

Diplomová práce

Bc. Vítězslav Mára

Sebetvorba v Nietzscheho Ecce homo

Self-creation in Nietzsche's Ecce Homo

Praha 2021

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

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 1. 1. 2021

Vítězslav Mára

Abstrakt (česky):

Ve svém posledním dokončeném díle Nietzsche předkládá zvláštní druh ohlédnutí za svou minulostí a zároveň výhledu do své budoucnosti. Cílem této práce je prověřit možnost, že se Nietzsche pokouší předvést některé závěry svého dosavadního zkoumání v praxi a poskytuje čtenářům vodítko, jak si vytvořit praktickou filosofii v souladu s jejich vlastní konstitucí, při vědomí vnějších a vnitřních nebezpečí tohoto podniku. Prostřednictvím exemplární sebe-interpretace Nietzsche demonstruje proces lidského stávání se sebou samým.

Abstract (in English):

In the last of his finished works, Nietzsche presents a special sort of retrospect of his past and, at the same time, prospect of his future. The aim of the thesis is to examine the possibility that Nietzsche attempts to present some of the results of his preceding inquires in practice and provides readers with a guideline for creation of practical philosophy in accord with their own constitution, being aware of external and internal dangers of the project. By means of an exemplary self-interpretation, Nietzsche demonstrates the process of human self-becoming.

Klíčová slova (česky):

sebetvorba, Nietzsche, Ecce homo, přehodnocení, amor fati, filosofická antropologie, stávání se sebou samým

Keywords (in English):

self-creation, Nietzsche, Ecce homo, revaluation, amor fati, philosophical anthropology, self-becoming

Seznam zkratk

AC	Antikrist
DD	Dionýské dithyramby
BVN	Briefe von Nietzsche (dopisy označeny rokem a číslem dle eKGWB)
EH	Ecce homo
eKGWB	Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe
FW	Radostná/Veselá věda
GD	Soumrak bůžků/model (části knihy jsou značeny prvním slovem názvu)
GM	Genealogie morálky
GT	Zrození tragédie
JGB	Mimo dobro a zlo
M	Ranní červánky/Zora
MA	Lidské, příliš lidské
N, 1887, 10[1]	Nachlaß/Pozůstalost (cit. dle eKGWB rokem, číslem svazku a zápisu)
NW	Nietzsche contra Wagner
UB	Nečasové úvahy
WA	Případ Wagner
WL	O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním
WM, TPFN	Vůle k moci, Tak pravil Friedrich Nietzsche (částečný český překlad)
Za	Tak pravil Zarathustra

Členění Ecce homo

EH, Předmluva	Předmluva [Vorwort] zapsaná s dokončením 4. 11. 1888 v Turíně.
EH, Epigraf	nenadepsaný úsek, jímž psaní v den narozenin 15. 10. 1888 započal ¹
EH, I	Proč jsem tak moudrý
EH, II	Proč jsem tak chytrý
EH, III, Za	Proč píšu tak dobré knihy (pododdíly jsou značeny zkratkou knihy)
EH, IV	Proč jsem osudem

Editační značky

(...)	vynechání z originálního textu
[vložené]	vložení do originálního textu
[originál]	původní znění přeloženého slova či pasáže

Poznámka k typografické úpravě:

V textu práce jsou názvy knih i jejich částí pro přehlednost uvedeny v *kurzívě*. Přímé citace jsou též v *kurzívě*, kromě slov v originálu zvýrazněných, která jsou naopak pro odlišení ponechána bez kurzívy. **Tučné** písmo značí pouze vlastní členění práce do kapitol a podkapitol.

¹ Urs Sommer, 2013, s. 362.

OBSAH

SEZNAM ZKRATEK.....	4
ČLENĚNÍ ECCE HOMO.....	4
EDITAČNÍ ZNAČKY.....	4
POZNÁMKA K TYPOGRAFICKÉ ÚPRAVĚ:.....	4
1 ÚVOD.....	1
1.1 HLEDISKO FILOSOFICKÉ ANTROPOLOGIE.....	4
1.2 NOVÝ OBRAZ ČLOVĚKA.....	6
1.3 HOMO SUB SPECIE TEMPORIS.....	8
1.4 PROKAZATELNOST REÁLNÉ HODNOTY NIETZSCHEHO UMĚNÍ ŽIVOTA.....	10
1.5 OSOBA AUTORA.....	11
1.6 MOŽNOST ČTENÁŘE.....	13
2 PŘÍPRAVA ČTENÁŘE.....	13
2.1 ČETBA MORALISTY.....	15
2.2 ČETBA IMORALISTY.....	16
2.3 ČETBA PSYCHOLOGA A FYZIOLOGA.....	19
2.4 ODKRÝVÁNÍ PŘEKÁŽEK A ZÁKLADŮ NOVÉHO PŘITAKÁNÍ.....	22
3 REALITA PRO IDEALIZACI.....	24
3.1 TRAGICKÉ UMĚNÍ A RADOSTNÁ VĚDA - POHYB MEZI REALITOU A ZDÁNÍM.....	24
3.1.1 Věda - „fyzika“ jako přirozený základ jednání.....	25
3.2 TĚLO JAKO ADEKVÁTNÍ PŮDA TVORBY - VYMANĚNÍ MORÁLKY Z PROTIPŘIROZENOSTI.....	27
3.2.1 Tvorba jako výraz vůle k moci.....	29
3.2.2 Dosahování jednoty.....	30
3.2.3 Rozhodnutí boje v těle – původ ctností.....	31
3.2.4 Věčný návrat téhož jako přivtělený selekční princip.....	32
3.2.5 Možnost vyvázání z temporality.....	34

3.2.6 <i>Destrukce i nevinnost jako podmínky sebetvorby</i>	35
4 SEBEPŘEKONÁNÍ	36
4.1 „MOUDRÉ“ LIMITY RŮSTU.....	39
4.2 KREATIVNÍ PŘÍSTUP K OSUDU.....	41
5 ZÁVĚR	44
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	46

1 Úvod

Jelikož je zaměření práce filosoficko-antropologické, nezůstávám u obsahového výměru Nietzscheho představy o náležité lidské existenci, ale zachycuji také jakým způsobem Nietzsche tento obraz lidství prezentuje čtenáři, jakými prostředky vzbuzuje u čtenáře zájem tento obraz osvojit i jaké jsou nároky, limity a rizika takového přenosu i vztahu autor-čtenář vůbec.

Ve svém chápání sebetvorby přijímám Nietzscheho východisko, že na zvnitřněné morálce člověk zakládá vlastní sebezpojetí a čerpá z ní principiální životní orientaci. Každý člověk se tak vlastně utváří, tj. na základně vnitřní hierarchie hodnot vede svůj život, některé části sebe sama jsou pro něj více žádoucí než jiné. Tato diferenciací vůbec je v člověku umožněna a vynucena jeho specifickým způsobem existence v čase, ale její konkrétní formy jsou již záležitostí každého jedince zvlášť. Čas tedy působí jakési tříštění a morálka udává způsob zcelování – sebetvorby.

Pro Nietzscheho ale není problém samo konstatování, že morálka je pro lidský život nezbytným základem. Skutečná závažnost spočívá v tom, co je základem morálky, jak se v člověku jeho hodnoty ocitly, odkud je hodnota těchto hodnot.

Otázka po původu našeho hodnocení je v této práci právě oním centrální proudem Nietzscheho myšlení, který nám přináší klíč, jak rozlišovat v pluralitě lidských možností sebetvorby a k posouzení právě onoho modelu morálky, který Nietzsche v *Ecce homo* podal.

S tím předem upozorňuji na to, že v práci pojímám sebetvorbu ve výše uvedeném širokém významu lidského hodnotového založení, tedy i pokud vychází z automatizmu přijetí obecných pravidel konvenční morálky, a sebetvorbou tak nemyslím pouze vlastní originální sebe-zakládání v užším, Nietzscheho smyslu, i když právě tou se chci zabývat především.

V práci se budu soustředit zároveň na Nietzscheho autorskou strategii, jejíž pointou je podle mě svádět čtenáře pomocí hádanek ke stále se opakujícím pokusům složit jednotný obraz. Netvrdím, že právě můj obraz bude ten jediný správný ani že by mu vnitřní konsistence zaručovala věčné trvání. Jednotou, kterou se pokusím předložit, nebude ani tak souvislý příběh o autorově životě (na tomto poli bylo nashromážděno množství obsáhlých biografických svazků), jako spíš zachycení určitých vzorců lidské sebetvorby, které se v

Nietzscheho případy ukázaly jako vysoce plodné a zároveň jej tím dovedly k vrcholně přítakajícímu životnímu hledisku „amor fati“.

Ecce homo chápu jako Nietzscheho výzvou k takové sebetvorbě čtenáře, která mu teprve umožní, aby přítakal osudu, tj. aby se stal tím, čím jest. Sebetvorbu, o níž zde jde, chci nejprve předvést na proměnách způsobu čtení, které si samotný text na čtenáři vynucuje.

Neustálé narušování očekávání, převrácení představy o podstatném a podružném, vyjadřování v obtížně dešifrovatelných metaforách, kritika nepodepřená argumenty, povýšené zesměšňování a provokace možných adresátů² - to vše chápu jako autorův pokus pěstovat u čtenáře novou vnímavost (Nietzsche často uvádí zrak, sluch, čich, hmatovou citlivost k nuancím) a zároveň rozbít tradičně stanovené hranice mezi protikladně pojímanými dvojicemi pojmů, jejichž vláda brání v samostatném převzetí lidského údělu sebetvorby.³

Tím, že je čtenář váben k řešení rozporů v případě Nietzsche, dochází k problematizaci vlastního lidství. Nietzsche vedle sebe staví množinu vzájemně rozporných tvrzení, jež nenechávají čtenáře vycištěného k „vůli k pravdě“⁴ v klidu, nutí jej k vnitřnímu pohybu, k opakovaným pokusům rozporu překlenout, uvést do pořádku, a zachránit tak svoje představy o celistvosti člověka a jeho postavení ve světě. Paradoxy provázejí čtenáře celou knihou již od podtitulu „*Jak se staneme, čím jsme*“ a dále v motivech posthumního narození, nesmrtelnosti mrtvého, božství a lidskosti, nároků porozumění, instinktivní a racionality, lásky a sobectví, vědy a umění, osudové nutnosti a svobody, utrpení a radosti, stupňování a sebezáchovy.

Očekávat od *Ecce homo* hotovou odpověď na to, jak lze rozporu uvnitř Nietzscheho textu i uvnitř člověka samého jednoznačně rozhodnout, by bylo symptomem reformátorské snahy o vzkříšení staré víry, pokusem uhasit ono „*nádherné napětí ducha*“, které chce Nietzsche v člověku naopak stupňovat. Svobodnému duchu je třeba jeho nouze [Noth], aby mohl a musel „*střílet na cíle nejvzdálenější*“.⁵ Nietzsche se pro toto pokušitelské působení

² „*Co urazí hlouběji, co vytvoří větší propast, než když dá člověk najevo něco z přisnosti a výše, s níž zachází sám se sebou?*“ (GM, II, 24, s. 75).

³ Celá práce sleduje filosoficko-antropologické téma působnosti textu, a tak je velký prostor věnován vztahu autor-čtenář, jehož obvyklé hranice se Nietzsche pokouší narušovat. Nietzscheho nároky na vyjádření ze strany autora i na porozumění ze strany čtenáře zahrnují jak distanci, tak spřízněnost.

⁴ Podle Nietzscheho se „vůle k pravdě“ v západním civilizačním okruhu vlivem dlouhého působení křesťanské morálky stala druhou přirozeností a nezankla ani ve chvíli, kdy jejím působením došlo k sebezpřekonání této mateřské morální půdy (GM, III, 27, s. 133), čili přežila i „smrt boha“. Stejná „vůle k pravdě“, či „pocitivost“ nutí člověka k „fyzice“, jež podmiňuje sebetvorbu (FW, 335; též FW, 344 – věda je stále založená na platónské a křesťanské víře v metafyzickou hodnotu pravdy).

⁵ JGB, Předmluva. Nietzsche opět oceňuje idealismus v platónské i křesťanské formě, který tuto potřebu vyššího cíle nejprve satureoval, zvyšoval její intenzitu až do té míry, že ji sám nedokázal uspokojit.

označuje za „génia srdce“ a mezi své požadavky na dokonalého čtenáře uvádí odvahu, radostnost, zvědavost, pružnost, lstivost, dobrodružnost.⁶ Jedině takovým čtenářům může autor prostřednictvím svého originálního umění stylu skutečně „[s]dělit *stav, vnitřní pnutí patosu, znaky, včetně tempa těchto značek*“.⁷ Předpokladem porozumění je tedy ochota čtenáře vydávat své dosavadní já všanc a vlastní aktivitou je překračovat. Bez oživující participace čtenáře zůstává *Ecce homo* mrtvou literou, nelidsky cizí sochou osvobozeného Titána Prométhea. Nietzsche si byl vědom, že teprve interpretační zápas⁸ mění olovo ve zlato, přináší hodnotu, a proto je *Ecce homo* na povrchu halasnou provokací, parodickou sebekompromitací a teprve ti, kdo budou ochotni hrát tuto hru, uslyší z pod této masky i tišší poselství. Německý výraz pro masku [Larve], tak v Nietzscheho metaforice dostává rovněž svému druhému významu larvy, sloužící rybáři jako návnada⁹.

„Tím [nejzlomyslnějším z rybářů lidí] *jsem totiž od základu a od počátku, neboť přitahuji lidi a utahuji, do výšky táhnu a za uši tahám, já pěstoun a pěstitel a ukazňovatel, jenž ne nadarmo promluvil kdysi k svému srdci: 'Staň se tím, kým jsi!'*“¹⁰

Též FW, 1, s. 32-34.

⁶ EH, III, 4, s. 116n.

⁷ Tamtéž, s. 117.

⁸ Každý má aplikovat právě svou míru. „*Co možná nejméně sedět; nedůvěřovat myšlence, která se nezrodila ve volnosti a při volném pohybu, - v níž neslaví také svaly svou slavnost.*“ (EH, II, 1).

⁹ V *Genealogii* využívá Larve ve významu dočasné skrýše motýla – budoucího filosofického ducha: „*asketický kněz poskytoval až do nejnovější doby onu odpudivou a ponurou larvu, pod níž jedině směla filosofie žít a plížit se kolem...*“ (GM, III, 10, s. 94). V *Dionýských dithyrambech* zase básník vábí svou kořist - člověka - pestře zamaskován: „*bunt verlarvt, / sich selbst zur Larve, / sich selbst zur Beute*“ (DD, Nur Narr, nur Dichter). Možná je performance osoby pana Nietzscheho personou ve smyslu řeckého divadla.

¹⁰ Za, IV, Obětování medu, s. 218.

1.1 Hledisko filosofické antropologie

Má interpretace sebetvorby v *Ecce homo* bude směřována a omezována hlediskem filosofické antropologie, jejíž všeobecné předpoklady odvozují z Schelerovy práce *Místo člověka v Kosmu*¹¹. V její předmluvě Patočka tlumočí základní Schelerovu antropologickou pozici takto: „Člověk je akt stálého stávání se člověkem, překonávání pouhé skutečnosti“.¹² Přestože Scheler míří nakonec k metafyzické teorii o spoluúčasti člověka, duchovně nad přírodu pozdviženého, na rozvíjení absolutna, z metodického hlediska považují jeho pojetí filosoficko-antropologického tázání po člověku za vhodné východisko pro moji práci. Scheler si při své snaze o holistickou syntézu uvědomil, že lidský život je reflexivně podmiňován vlastním sebepojetím člověka, a to takovým, které se vymyká biologickým definicím na způsob živočišného druhu. Scheler proto výrazně historizuje chápání lidské podstaty, jež vidí jako proměnlivé v závislosti na ideálních i materiálních faktorech, a dospívá k postřehu, že v naší kultuře paralelně existují různé historicky vzniklé ideje člověka, ve smyslu různých představ o lidském poslání.¹³ V *Místo člověka v kosmu* Scheler charakterizuje svoji meziválečnou současnost jako dobu, kdy „problematičnost člověka“ dosahuje maxima a je čas ptát se po člověku jinak než dosavadní, vzájemně si odporující teologická, filosofická a přírodovědecká tradice. Právě v této problematice, v jednotné ideji člověka, vidí poslání nové filosofické antropologie.¹⁴ Schelerova filosofická antropologie pak dle jeho slov sleduje „jak ze struktury lidského bytí (...) vyplývají všechny specifické výsady, výkony a díla člověka“.¹⁵ Projekt takovéto filosoficky založené syntetizující disciplíny, který Scheler navrhuje, sice není záměrem předložené práce, ale některá základní východiska Schelerova přístupu zde budou využita jakožto základní orientace pro téma sebetvorby v knize *Ecce homo*.

Předně není desideratem této práce kumulace a obhájení rozlišujících lidských atributů směřujících k definici zvířete nazývajících se člověk. Pro takové antropologické vymezení by ani *Ecce homo* nebylo vhodným pramenem a pokud bude v práci zapotřebí specificky lidské znaky vyzdvihnout, budu čerpat spíše z ostatních Nietzscheho prací. Dále chci dbát Schelerova tvrzení, že lidský stupeň reflexe, jež Scheler označuje jako „sebeshrnování“ či „sebevědomí“, tj. uchopování celého svého psychického a fyzického

¹¹ Die Stellung des Menschen im Kosmos, 1927, čes. překl. 1968. Dále citováno jako Scheler, 1968.

¹² Scheler, 1968, s. 36.

¹³ Každý takový obraz navíc odlišně hierarchizuje naše formy vědění, které lze podle Schelera rozdělit na tři základní: na panující (výkonové), vzdělávající (podstatové) a spásné (metafyzické) (Scheler, 1968, s. 25; či Scheler, 2003, s. 110).

¹⁴ Scheler, 1968, s. 43n.

¹⁵ Scheler, 1968, s. 104.

bytí a jejich vztahu,¹⁶ zakládá člověka jako duchovní centrum - osobu, a jedině takto má člověk schopnost (oproti ostatním organismům) „*povznést se sám nad sebe*“. Jinak řečeno, člověk se ve zpředmětnění světa a sebe jako psychofyzického organismu vyvazuje z čistě přírodní určenosti, chová se „*otevřeně vůči světu*“, a potud, Schelerovými slovy, „*má ducha*“¹⁷. Člověk tak ve svých duchovních aktech dokáže překračovat svoji aktualitu, má se v moci, a Scheler se v případě tohoto lidského privilegia přímo hlásí k Nietzscheho označení člověka jako zvířete, které může slibovat. Celou duchovní význačnost člověka pak Scheler shrnuje slovem „osoba“ a zdůrazňuje její temporální, existenciální charakter:

*„Duch je jediné bytí, jež samo je neschopné zpředmětnění, - je čistou, ryzí aktuálností, má své bytí jen ve svobodném výkonu svých aktů. Centrum ducha, 'osoba', není ani předmětné, ani věcné bytí, nýbrž ustavičně sama sebe uskutečňující (podstatnou zákonitostí určená) řádoslovná skladba aktů. Osoba je pouze ve svých aktech a skrze ně.“*¹⁸

Bylo by samozřejmě neoprávněné zaměňovat Nietzscheho chápání lidství za Schelerovo, nakonec nejvyšší substancí zajištěné, výjimečné postavení člověka v univerzu. Podle mého názoru se ale v Schelerově chápání osoby jako seberealizující a sebezpřekonávající zračí další významný rys filosoficko-antropologického myšlení, jak mu v této práci rozumím. Filosofická antropologie vlastně dochází ke svému opodstatnění, je-li člověk právě oním sobě problematickým tvorem, jehož život se neodehrává v bezprostředním splynutí s přítomnou daností, ale který si v průběhu života utváří, či přijímá představu o sobě a sebe naopak utváří na základě té, či jiné představy, a to vše kontinuálně, v čase. Potom má smysl tázat se, jak se sám člověk chápe, jak se toto chápání proměňuje a jednotlivé filosofie nahlížet jako zdroje a sugesce takových individuálních sebezpojetí. Ohledy jako: dialektický vztah života a jeho reflexe, realizovatelnost ideálu, vztah jedinečnosti a obecnosti, vztah autora a čtenáře či lidská moc působit, měnit, tvořit, umožňují filosoficko-antropologické perspektivě překročit rámec statických formulací typu „člověk u Descarta je *res cogitans*“ a filosofický výklad zdynamizovat, což je v případě *Ecce homo*, jak se snad podaří ukázat, obzvláště žádoucí.

S tímto zakotvením ve filosofické antropologii tedy zachycujeme člověka v diachronní perspektivě¹⁹, s ohledem na jeho jednání, vývoj, vycházející z jeho „nehotovosti“ a neredukujeme jej na předmětným způsobem definovaného zástupce druhu

¹⁶ Scheler, 1968, s. 69, 71.

¹⁷ Scheler, 1968, s. 68.

¹⁸ Scheler, 1968, s. 74.

¹⁹ Marek, 2010, s. 20n.

homo sapiens sapiens, který má svoji povahu dánu od narození, na základě příslušnosti k biologicky vymezenému druhu. Po narození není něčím daným, hotovým, ale člověkem-osobou se taková bytost teprve stává tím, že určitým způsobem vede svůj život, tj. tak, že se vlastním jednáním vysvobozuje z bezprostřední reaktivity chování.²⁰

Modelové způsoby, jak by měl vsuktu lidský život být veden (což zahrnuje i lidský vztah ke světu, a tak jde pokaždé o obraz člověka a světa zároveň), jsou obvykle koncipovány a lidem předkládány v rámci náboženství nebo filosofie.²¹ Filosofii, která klade takovéto normativní nároky na ideální obraz člověka, proti němuž se jiné varianty vyjevují jako relativně nedostatečné, lze s Karlem Jaspersem charakterizovat jako „profétickou“²². Taková filosofie není čistě teoretickou reflexí, ale jejím záměrem je formativní působení na příjemce, tedy čtenáře.²³

Zaujmeme-li nadto hodnotící stanovisko k filosofii samé a zeptáme se „co by filosofie měla být?“, můžeme pak jako „opravdovou filosofii“ chápat bytostnou touhu člověka po vědění coby vidění smyslu, pravdy, potřebné pro lidskou životní orientaci.²⁴ Takto, jako potřeba, pojatá filosofie krom vědění o světě (ne-já) nutně zahrnuje také vědění o sobě, a tedy by každá opravdová filosofie byla též antropologií. Filosofickou antropologii s jejím tázáním po povaze lidství a možnostech jeho transformace lze tedy také vidět jako následnici metafyziky jakožto hledání toho, „co činí jsoucno jsoucím“²⁵. Přijmeme-li Nietzscheho charakterizaci epochy po „smrti boha“ (jakékoli formy víry v metafyzický řád světa) jako doby rostoucího nihilismu, kdy se rozpadají veškeré opory metafyzické fundace hodnot a jelikož lidský život vyžaduje smysl (i kdyby nepřekračoval pozemskost, tělesnost, temporalitu jednotlivce), vyvstává před každým člověkem výzva k převzetí úkolu sebetvorby.²⁶

1.2 Nový obraz člověka

Veden zájmy filosofické antropologie budu na *Ecce homo* nahlížet právě ve smyslu apelu, nároku, úkolu kladeného na konkrétního jedince – čtenáře (předběžně budiž řečeno, že základním lidským úkolem je sebetvorba). To zahrnuje celou řadu strategií, kterými se Nietzsche pokouší působit a které mohou často působit jako od tohoto účelu zcela odtržené

²⁰ Sokol, 2008, s. 11.

²¹ Marek, 2010, s. 22.

²² Což by se mohlo zdát na Nietzscheho adresu jako urážka, avšak sám profétický étos ještě nevyžaduje svrchovaného božského původce inspirace (viz Novák, 2015, s. 84-86).

²³ Marek, 2010, s. 25.

²⁴ Novák, 2007, s. 5.

²⁵ Novák, 2007, s. 8.

²⁶ Novák, 2007, s. 5.

odbočky (sebechvála, výčty osobních preferencí, teoreticko-estetické postřehy, psychologické a fyziologické kazuistiky, kritika namířená ad personam).

Vzhledem k tomu, jak intenzivně a často Nietzsche brojí proti dogmatické moralizaci diktující bezpodmínečné povinnosti a snahám změnit druhé k jedinému správnému obrazu, zdá se být výše představený přístup v případě *Ecce homo* aplikovatelný jen za cenu toho, že Nietzscheho obviníme ze zpronevěry vůči jeho vlastním zásadám. Proto je třeba objasnit oprávněnost tohoto přístupu k Nietzscheho antropologii.

Než se ukáže, jakým způsobem se od dřívějších kazatelů Nietzsche odlišuje, připomeňme zatím jen to, jaký je pro něho vztah mezi filosofií a morálkou. Podle Nietzscheho šlo v dosavadních velkých²⁷ vystoupeních filosofie vždy o advokacii nějaké morálky, a to té, v níž byl daný filosof (i nevědomě) zakotven. Osobně nezaujatá „láska k moudrosti“, vůle k věčné a pro každého platné pravdě byla jen zástěrkou tající vlastní niterné sklony toho kterého filosofa. Nietzsche se v *Mimo dobro a zlo* jasně vyjadřuje k pochybnosti manifestovaných záměrů i k tomu, odkud vlastně filosofie pramení:

„Na filosofovi naopak není neosobního naprosto nic; a zejména jeho morálka svědčí rozhodným a rozhodujícím způsobem o tom, kým je - to znamená, do jaké hierarchie jsou seřazeny nejniternější pudy jeho přirozenosti.“²⁸

Nietzsche sám o sobě ani toto zdání nezaujatosti nešíří a celý svůj kritický projekt neprezentuje jako definitivní zrušení veškeré morálky, nýbrž jej staví do služby tvorby nových desek hodnot. V *Tak pravil Zarathustra* je smysl destrukce toho, co bylo doposud nejcennější (tj. smysl kritického lvího stádia ducha), nalézán právě v uvolnění prostoru pro nový typ pozitivitu, nevázané již původní strnulou vážností s nárokem bezpodmínečnosti, ale pozitivitou dětsky nevinou, přiznaně experimentální²⁹, zakotvenou pozemsky, tělesně, časově.³⁰ Směřování k novému kladu, přitakání je třeba mít na paměti i při chápání Nietzscheho hesla „*mimo dobro a zlo*“ a jeho imoralismu.

Nietzscheho imoralismus, jehož objasnění v *Ecce homo* považoval evidentně za důležité (a opět predikoval jeho dezinterpretaci)³¹, neznamená lhostejnost, opuštění hodnocení, ani násilnou svévoli,³² ale opětovné převrácení převládajícího způsobu

²⁷ Každá skutečná filosofie dle Nietzscheho vyjadřovala bytostný zájem myslitele, jeho vůle k moci, a tak byla jeho vědomým či nevědomým „vyznáním“ (JGB, 9). Filosof Nietzscheho stříhu nadto prochází niternými bolestnými proměnami, exploduje jako dynamit, nejde o mechanicky provozované řemeslo „akademických přežvýkavců“, učenců [Gelehrten] (EH, III, UB, 3, s. 125n; též UB, III, s. 89).

²⁸ JGB, 6.

²⁹ Za, I, O třech proměnách, s. 22.

³⁰ Za, I, O těch, kdož povrhují tělem, s. 28nn.

³¹ EH, IV, 4, 6.

³² Násilnosti francouzské revoluce byly bezmyšlenkovitou banalitou, její revolučnost byla naopak v její Rousseuovské moralitě – idealistickém učení o rovnosti, které dosud škodlivě působí (GD, Výlety, 47, s. 79).

hodnocení, vzešlého z resentimentu masy slabých, ve prospěch hodnocení vznešeného, jímž se vyznačují výjimeční, kteří vůči dosavadním „dobrým“ lidem mohou vystupovat jako nelidští a nadlidští.³³ Nietzsche se od pojetí imoralismu jako nehodnotícího stanoviska distancuje jasně na konci prvního pojednání *Genealogie morálky* ujištěním, že jeho heslo „*Mimo dobro a zlo* (...) *neznamená 'mimo dobré a špatné'*“, a je tak vyjádřením určité formy vůle, nikoli popřením vůle.³⁴

1.3 Homo sub specie temporis

Podle mého názoru toto vždy perspektivní postavení lidského života ve světě a s ním i limitovanost veškerého hodnocení (a nakonec i filosofie) ukazuje Nietzsche také na svém vlastním příkladě v *Ecce homo*. Jeho preference nejsou tyranizujícími „trvalými zvyky“³⁵, jsou idiosynkraticky (jeho jedinečnou směsí instinktů) a situačně podmíněny a čtenář, který by chtěl pomocí nápodoby³⁶ dosáhnout popisované všemu přitakající blaženosti je snad i záměrně přiváděn k rozporným závěrům, upozorňován na roli náhody či osudovosti, někdy mu text dokonce odhalí, že je pro ono štěstí fyziologicky diskvalifikován.

Nesmyslnost takového slepého následování je dobře ilustrována v *Soumraku model* na údajném trendu dodržovat přísnou dietu dlouhověkého Cornara, jehož asketický příklad lidé napodobovali vlivem záměny příčiny za následek (ve skutečnosti jeho dlouhý pomalý život vyžadoval málo jíst)³⁷. Nietzscheho okázale nalíčená autobiografie v kontrastu se spolehlivě doložitelnými informacemi o jeho životě a díle pak plní podobnou úlohu. Pro čtenáře předchozích Nietzscheho prací či faktograficky bohatých biografií, které o něm napsali jiní, totiž může být četba autorova zpětného výkladu vlastních knih a životních událostí rozčarováním, jež vybízí k vysvětlení. Někdo se uchýlí k psychiatrickým diagnózám, jinému vyplyne Nietzsche jako nepoctivý padělatel sama sebe či propagátor klamavé reklamy pro zvýšení prodejnosti. Vystoupí-li však čtenář z pozice morálního soudce (což je dle mého názoru i záměr autora, jak ukazují ve druhé kapitole), který hodnotí morální kvality vzoru s předpokladem, že jej autor-kazatel předkládá k nápodobě, a zaujme-li místo obviňování optiku imoralisty, stává se mu Nietzscheho život estetickým

³³ EH, IV, 5, s. 52.

³⁴ GM, I, 16-17, s. 38n.

³⁵ Hodnota konsistence navíc vychází ze instinktu stáda omezujícího růst jedinců ve prospěch společenství (FW, 295, s. 171n).

³⁶ Srov. „*Napodobitelé* (...) *'Nechci, aby někdo dělal něco po mně, chci, aby každý dělal něco před sebe: totéž, co dělám já.'*“ (FW, 255, s. 154). Před druhé vydání *Radostné vědy* (1887) si sám Nietzsche vyvěšuje: „*nikdy jsem nesáhl k nápodobě*“ [Hab Niemandem nie nichts nachgemacht], ačkoli není vyloučeno, že právě představa plné autonomie je předmětem jeho bezprostředně následujícího výsměchu vůči pyšným mistrům: „*každému mistru se vysmívám, / který se nesmál sám sobě*“ (FW, s. 7).

³⁷ GD, Čtyři, 1, 2, s. 42.

fenomémem, jehož kopírování by bylo jen marnou epigonskou snahou zopakovat neopakovatelné, dosáhnout téhož s jiným materiálem. Umělecké dílo může na hodnotě rovněž nabývat, bere-li divák v potaz okolnosti jeho vzniku a vytržením z kontextu hodnotu naopak ztrácet. Připustíme-li, že se v případě života jako díla jedná o užité umění, je na místě též otázka po užítku a škodlivosti Nietzscheho životní historie pro jeho (další) život. Jako Athéna se zalíbením hledí na opovážlivého, Istivého Odyssea, který bez výčitek zmoralizovaného svědomí šťastně kormidluje životem, tak také čtenář *Ecce homo*, místo aby básnické prostředky (např. elize, hyperboly, epitheta ornatia) pranýřoval mimo souvislosti jeho života jako celku, učini lépe, když ocení mistrovské umění básníka života³⁸ a nechá se jím inspirovat k vlastní originální tvorbě. Takový čtenář, který je sám v pozici tvůrce, se opět přesvědčí o tom, že je každé „faktum“ vždy otevřeno výkladu, smysl věci či události není dán, ale zůstává otevřený k pluralitě interpretací. Slepé „imitatio auctoris“ či paušální opakování „téhož“ jednání³⁹ bez ohledu na kontext by čtenáře v lepším případě svádělo z vlastní cesty, v horším možná i zahubilo.

Nietzsche tak varuje jak před zhoubným ignorováním individuálních odlišností, které bylo dosud symptomatické pro morálku, jíž proto označuje jako „protipřirozenou“⁴⁰, i před setrvačností vlastních opotřebených osobních stanovisek.⁴¹ K instinktivní „chytrosti“ pak dle Nietzscheho náleží jak respektování vlastního vkusu [Geschmack], tj. „nejvyšší vnímavost pro všechny příznaky zdravých instinktů“ (naopak nesobeckost [Selbstlosigkeit] ve věcech vkusu je příčinou i symptomem dekadence)⁴², tak také schopnost ve správný čas rozpoznat, kdy je čas překročit vlastní Rubicon, pocítit svou dosavadní existenci „pod sebou“, nechat se táhnout novou touhou svého nejvlastnějšího úkolu [die Aufgabe] nazpět k sobě samému.⁴³

³⁸ Široké spektrum prostředků básnického umění vlastního života podává FW, 299.

³⁹ Singulární hodnotu každého činu, a z ní plynoucí nesmyslnost všeobecných imperativů a morálních soudů o jednání vyjadřuje Nietzsche zcela jasně takto: „*Je totiž sobectví pociťovat svůj soud jako všeobecný zákon; a je to zaslepené, malicherné a nenárodné sobectví, neboť prozrazuje, že jsi ještě neodhalil sám sebe, nevytvořil sám sobě žádný vlastní, nejvlastnější ideál: - ten by totiž nikdy nemohl být ideálem někoho jiného, natož pak všech, všech! — Kdo ještě soudí „tak by měl v tomto případě jednat každý“, neušel v sebe-poznání ani pět kroků: jinak by věděl, že neexistují, ani nemohou existovat stejná jednání, - že každé dokonalé jednání bylo vykonáno zcela jedinečným a neopakovatelným způsobem a že tomu tak bude i s každým budoucím jednáním, - že všechny předpisy pro jednání se vztahují jen na hrubou vnější stránku“* (FW, 335).

⁴⁰ Např. AC, 11; či GD, Morálka jako protipřirozenost; EH, IV, 7.

⁴¹ Včetně opakované negace, kdy člověk plýtvá svými silami nad tímtež, místo aby chytře uposlechl imperativ svého vkusu: „*Oddělit, odlišit se od toho, kde by se stále a stále znovu Ne stávalo nutností.*“, EH, II, 8, s. 110.

⁴² EH, II, 10, s. 112.

⁴³ EH, III, MA, 3, 4, s. 128n.

1.4 Prokazatelnost reálné hodnoty Nietzscheho umění života

Vzhledem ke stylu, který pro *Ecce homo* Nietzsche zvolil, se domnívám, že kniha nemá za hlavní cíl předložit určité filosofické stanovisko, soubor poznatků, či dokonce ucelený filosofický systém (této úlohy se v limitech Nietzscheho antisystematičnosti mělo chopit až plánované „Přehodnocení všech hodnot“). Z hlediska Nietzscheho korpusu zde nejde ani o představení nového vědění,⁴⁴ jako spíš o předvedení způsobu, jakým lze myšlenky, které ve svých předchozích dílech doposud představil, integrovat do myšlení a života skutečného člověka.

Zde musím připomenout, že se má práce nezabývá primárně otázkou, zda text *Ecce homo* popisuje život skutečného Friedricha Nietzscheho. Studie konfrontující vlastní Nietzscheho výpověď s dostupnými poznatky z jiných zdrojů by byla vzhledem k množství životopisné literatury o něm sice určitě možná, avšak výsledky takového bádání by měly vůči záměru mé práce podobný vztah, v jakém je archeologické pátrání po životě historického Ježíše vůči záměrům teologickému rozboru evangelia.

„Realitou“, která je bližší směřování této práce, je „realizovatelnost“. Tím myslím, že hodnota Nietzschem vyznávaných a uznávaných ctností či neřestí závisí na skutečné intenzitě pocitu moci, jehož s jejich pomocí dosahuje, a není odvozena jen z jejich libozvučného, či hanlivého označení, na něž byla v tradici navázána určitá úcta, či opovržení. Sám Nietzsche v *Ecce homo* bere na milost i to, vůči čemu se jindy tak ostře vyhraňuje, a jasně tak dává najevo, že se z odsuzování nějaké věci, vlastnosti, „nepřítele“, stavu v jejich izolaci může stát pohodlný zvyk zabraňující produktivnímu zužitkování. Nejenže ve svém vývoji či své povaze připouští např. dekadenci⁴⁵, nesobectví⁴⁶, soucit⁴⁷, nemoc, resentment, fatalismus,⁴⁸ pesimismus⁴⁹, ale dokonce je schopen nalézat jejich nenahraditelnou hodnotu, jejich nutnost, a s tím je i milovat.

⁴⁴ „Neřekl jsem jediného slova, které bych neřekl již před pěti lety ústy Zarathustry“ (EH IV.8, s.154)

⁴⁵ „Učencec – toť dekadent“ (EH, II, 8, s. 110). „Musel jsem nějaký čas být i učencem.“ (EH, III, UB, 3, s. 126).

⁴⁶ Nesobectví může sloužit jako prostředek sebezáchovy: „kde by bylo nosce te ipsum návodem ke zkáze, stává se sebezapomnění, neporozumění sobě, sebezmenšení, sebezúžení, zprůměrnění, moudrosti [Vernunft] samou.“ (EH, II, 9, s. 111).

⁴⁷ Soucit je pro psychologa Nietzscheho dokonce primárním vztahem ke druhým a na jeho překonání (jako na Zarathustrově „vykoupení z hnusu“) se výsostně prokazuje jeho lidskost [Humanität]: „*má lidskost není v tom, soucítit, jaký člověk je, nýbrž v tom, snést, že 's ním' soucítím... Má lidskost je neustálé sebepřemáhání.*“ (EH, I, 8, s. 100).

⁴⁸ „*Osvobození od ressentimentu, objasnění ressentimentu - kdo ví, jak jsem také v tom zavázán své dlouhé nemoci! (...) Choroba je druh ressentimentu. - Proti tomu má nemocný jediný velký lék - říkám mu ruský fatalismus.*“ (EH, II, 6, s. 98).

⁴⁹ Nietzsche vzpomíná na studentská léta v Lipsku, kdy „*svým prvním studiem Schopenhauera (1865), popíral svou 'vůli k životu'*“ (EH, II, 1, s. 102n).

V knize je ilustrována právě životaschopnost Nietzscheho-modelu, který nemá být pouhým ideálem. Podobně jako v Machiavelliho *Vladaři* je zde namísto opěvování vybledlých jmen ctností tradiční morálky silná orientace na praktické uplatnění, přizpůsobivou aktualizaci vlastní zdatnosti (*virtù*) s ohledem na situaci. Ctnost pojatá jako *virtù* je zhodnocena již ve svém využití, v přítomnosti, na Zemi. Není zapotřebí slibovat posmrtnou odměnu, Nietzsche nepožaduje věřících, je si vědom toho, že nejvyšším důkazem pravdy (uskutečnitelnosti) je stejně až experimentální ověření na vlastním těle.⁵⁰

Ani taková osobní verifikace však samozřejmě neposkytuje věčnou platnost. Neustálým připomínáním důležitosti pohybu, nedůvěry, proměnlivosti a rozlišování jemných nuancí vkusu, čistého nebe, proudících vod a nakonec také úkolu přehodnocení všech hodnot, tím vším dává Nietzsche jasně najevo perspektivitu, relativitu a dočasnost každého hodnocení.

Je sice zřejmé, že *Ecce homo* nemůže a ani nemá za čtenáře rozhodnout kudy a kam mají vést vlastní život, přesto může být prezentovaná osoba Nietzsche využita jako „zvětšovací sklo“ zachycující obecné na výstižném příkladě,⁵¹ nebo i v tom smyslu, že s jeho pomocí čtenář překoná vlastní krátkozrakost. S Nietzsche vyhlíží ven, na kulturu podporující nivelizující stádní morálku, kulturu kupící chaotickou změt' vlivů, jejichž vzájemnou neslučitelnost není schopna a ochotna spatřit, natož řešit, kulturu podřizující člověka-občana státním zájmům, kulturu utilitarismu, kulturu připravující umění o jeho veliký význam, kulturu s bezmeznou důvěrou ve vědeckotechnický pokrok. A s Nietzsche též pohlíží také nepříjemně blízko, na slabou moderní osobnost, kterou taková kultura produkuje, a nad jejíž dekadencí Nietzsche jen těžko potlačuje svoje zhnusení. Jak ale jeho neutuchající tvorba dosvědčuje, Nietzsche to s člověkem současnosti nevzdává, pouze opouští některé nefunkční strategie a hledá jiné.

1.5 Osoba autora

Nietzsche knihu podle předmluvy vydává pro sebe samého, aby zachránil zralé plody svého tvůrčího života. Přestože podnikl také menší hudební experimenty, budou těmito plody myšleny jistě jeho knihy, které mělo nové zarámování vysvobodit ze skrytosti. Záměr propagace Nietzscheho knih s vyzdvihnutím těch „významných“, ale podle mého názoru není či alespoň není jedinou Nietzscheho agendou. Kdyby to tak bylo, zájemce o

⁵⁰ „Jediná kritika nějaké filozofie, jež je možná a jež také něco dokazuje, totiž zkusit, zda podle ní ze žít“ (UB, III, s. 81).

⁵¹ EH, I, 7, s. 100.

Nietzscheho filosofii poučený učebnicovou literaturou by měl o tom, co od něho přečíst, hned jasno a s jeho výstřední biografií by se nemusel zabývat.

V Nietzscheho případě je však podle mého názoru porozumění jeho osobě pro pochopení a ocenění jeho filosofie důležité, už jen na základě toho, že i jeho přístup k filosofiím jiných autorů spočívá právě v hledání, odkud i zdánlivě neosobní systémy pramenily.⁵² Navíc je *Ecce homo* veskrze ukázkou neoddělitelné provázanosti utrpení a radosti. Jak by mohly být tyto nejsladší plody dosaženy bez ostatních událostí v jeho životě, od těch, které otřásly jeho smyslem a byly tak jaksi malou smrtí, až po ty relativně nejmenší, jejichž význam nevystupuje sice tak zřetelně, ale tak důkladný sebezpozorovatel, jako je Nietzsche, i v nich dokáže spatřit tahy štětcem, jichž umělecké dílo nemohlo postrádat. Vedle rozchodu s Wagnerem a „dobrodiní“ zakoušených v rodině, tak Nietzsche staví záležitosti, jako je složení stravy, procházky přírodou, počasí a architekturu v místech pobytu (odhlížím-li od přenesených významů, které do těchto motivů v *Ecce homo* zakomponoval). Nic ale nesmělo chybět. Vždyť síla (duchovní sílu nevyjímaje) se prokazuje jedině na odporu, ve svém působení, a vybraný vkus se prokáže v rozlišování těch nejjemnějších nuancí.

Mnohé Nietzscheho knihy tvoří tvrdé polemiky a v *Ecce homo* je objasněno, jak Nietzsche neomylně volil správného soupeře, v souladu se svými zásadami poctivého souboje.⁵³ Další těžkostí, s níž se Nietzsche podle *Ecce homo* exemplárně vyrovnává, i když by pro něj mohla představovat urážku nejvyššího ražení, je mlčení o jeho dílech. Nietzsche přijímá (s odvoláním na pokleslost jeho krajanů) jako nutné i to, že mlčení jeho jméno v Německu pohřbilo. S předtuchou budoucí velikosti, Nietzsche se škodolibou ironií vylákal pomocí „Případ Wagner“ k útoku národ, jež na svého Wagnera nedá dopustit. Těmto rovnostářským, „objektivním“ Němcům, tj. i svým blahosklonným domnělým přátelům, kteří neměli ani dost odvahy na nenávisť, Nietzsche v jakési ironické odplatě poskytl příležitost opět se prokázat jakožto věčně nechápajícím.⁵⁴ Opět tak prokazuje účinnost humoru jako strategie k překonávání negativních pocitů z vnější nepřízně a zároveň produktivně využívá malost svých současníků k poučení příštích generací, podobně jako to učinil s wagneriány, jejichž slavného ducha by nejráději uchoval vycpáním či naložením do lihu.⁵⁵

Situace, v níž se Nietzsche během větší části tvůrčího života nachází, je

⁵² Nietzsche ke vztahu filosofa (s jeho morálním založením) a jeho díla tvrdí, že velké filosofie byly pokaždé „vznáním svého původce, jakýmsi druhem nechtěných a bezděčných memoárů“ (JGB, 6).

⁵³ EH, I, 7, s. 99n.

⁵⁴ EH III, WA, 4.

⁵⁵ EH, III, MA, 2, s. 127.

neporozumění, chlad, osamění, což se bezpochyby promítá i do jeho Zarathustry. Podobně jako si *Mimo dobro a zlo* (vy)nalézá „svobodné duchy“, tak ani pro *Ecce homo* nebude vhodný čtenář ničím samozřejmým.

1.6 Možnost čtenáře

Nietzsche může dosáti porozumění a adekvátního uznání (být hodnocen jako chytrý, moudrý, dobrý spisovatel, člověk osudu) jedině u těch, kteří budou do jisté míry sdílet jeho hodnotová stanoviska, neboli budou mít jako on vytříbený vkus a stejně jemný sluch pro jeho slova. Po zkušenosti s vlažným přijetím Zarathustry si chce předem zajistit, aby nebyl zaměněn, aby se „žalostně nekřivdilo smyslu jeho moudrosti“.⁵⁶ Nietzschemu na základě dosavadních zkušeností není dovolena naděje, že takoví čtenáři již existují, a proto má silnou motivaci jejich stvoření podnítit.

Ecce homo má tak být pomocným nástrojem v procesu stvoření člověka, který Nietzschemu rozumí, který hledí do světa s podobně jemným smyslem pro nuance, jehož vůle do budoucnosti se upíná stejným směrem. Teprve takový snad může být přizván k přehodnocení všech hodnot. Čtenářem, kterého Nietzsche zasluhuje, však není pouhý věřící,⁵⁷ jehož uspokojí ledasjaký strakatý kýč. A nelze pochybovat, že by byl Nietzsche se svou citlivostí pro moderní (ne)vkus nastražen takové atraktivní návnady jistě schopen. Vrcholně inspirativní by mu bylo jistě herecké umění jeho někdejšího Mistra Wagnera, k jehož legendě ostatně dříve sám přispěl prací na korektuře Mistrova „*Mein Leben*“.⁵⁸ Ale jak řečeno, Nietzsche nechce věřících, jeho ideální čtenář může být jedině člověk, který se sám stvoří.

2 Příprava čtenáře

Jak následující výklad ukáže, záměrem *Ecce homo* není jen vylíčit autorův životní příběh či nakreslit idealizovaný portrét, ale Nietzsche tu primárně na vlastním a zprostředkovaně i na čtenářově hodnocení ukazuje, kde je základu jeho a jejich hodnot. Tento obraz nemá však sloužit jako radostná zvěst ohlašující příchod vnějšího spasitele, proroctví zvěstující stoletou říši, hagiografie určená k uctívání, ani morální kodex zjevených příkázání vyžadující víru a poslušnost. Kniha naopak leží exotericky otevřena, vydávajíc tichou melodii, nevnucuje se, trpělivě čeká na své rovněž otevřené, trpělivé a na podobnou tóninu naladěné čtenáře. Nejde o obraz člověka podávaný na způsob zjevení, jakoby v celé své dokonalé kráse, aby jej mohl čtenář-věřící pokorně přijmout a z

⁵⁶ EH, Předmluva, 4.

⁵⁷ EH, IV, 1.

⁵⁸ Large, 2007, Introduction, s. XXI.

dostatečné vzdálenosti uctívat. Před takovou recepcí ze strany „nešťastných vědomí“ (která jsou ve své mizérii naopak šťastná a vědomí se zarputile vyhýbají) se Nietzsche neustále brání. Nikoli hotový výsledek, ale postupná geneze se všemi jejími oklikami a scestími. K tomu, abychom místo piedestalu umístili knihu raději na pitevní stůl (či na lavici obžalovaných⁵⁹), provedli vivisekci a poučili se tak o lidské (tedy i o vlastní) fyziologii a genealogii, instruuje i zvolený podtitul: „*Jak se staneme, čím jsme*“ [Wie man wird, was man ist].

Přestože původní intence čtenáře běžně spočívá v porozumění, záleží na něm, jakou formu porozumění zvolí, a podle toho se mu kniha otevře buď jako neživý objekt, či jako živoucí proces. Jak se pokusím ukázat, Nietzsche již z povahy pojednávané věci vyžaduje dynamický způsob porozumění, podmíněný průběžnou sebetransformací čtenáře. Autor to výstižně vyjádřil např. v básni *Z vysokých hor* na konci knihy *Mimo dobro a zlo*: „*Jen kdo se mění, příbuzen mi jest.*“⁶⁰ A podobně radí s ohledem na dobré „trávení“ i v *Ecce homo*: „*Co možná nejméně sedět; nedůvěřovat žádné myšlence, která se nezrodila ve volnosti a při volném pohybu*“⁶¹. Opakovaná četba *Ecce homo* doplněná konfrontací s ostatními Nietzscheho spisy dává pocítit smysl těchto vět. Různé části knihy jako by na sebe podávaly klíč a čtenář dochází ke zkušenosti, že přestože se dříve nalezené „pravdy“ při každém novém čtení týchž znaků opět relativizují, nemá rezignovat, ale dál své pomíjivé interpretace tvořit⁶². V knize líčený periodický návrat různých forem úpadku svázaný s mobilizací sil ke stále nové tvorbě lze tedy zároveň chápat jako metodické doporučení pro čtenáře.

Obhajovaný způsob čtení bych nejprve rád postavil proti jinému možnému způsobu, který by bylo možné označit za historicko-filosofický a z jehož pohledu by se *Ecce homo* jevilo jako autobiografie oslavující a zvětčující slova a skutky konkrétní osoby. V následující vyhrocené podobě by tento pohled zastával jistě málokdo, přesto považuji za přínosné jej zde uvést, neboť může poukazovat na některé morálkou zakořeněné představy,

⁵⁹ W. Kaufmann poukázal na podobnost s *Obranou Sokratovou*: „*Ecce Homo is the Apology of this 'artistic Socrates'*“ (1989, s. 203). Na druhou stranu, nejenže Nietzsche sokratovskou dekadenci dialektiku řadí ke svým periodickým vychýlením celkově zdravé povahy (EH, I, 2, s. 95), zatímco Sokrata chápe jako typického dekadenta (EH, III, GT, 1, s. 120; srov. FW, 340, s. 200n), ale nelze opomíjet ani zřetelné odlišnosti ve stylu textu - spíše než skromnost by snad tón spisu vystihovala falešná neskromnost a rafinovaná sofistika, ani v původci textu - *Ecce homo* není dílem uctívajícího žáka schovávajícího se za svého učitele (EH, III, UB, 3, s. 125), Nietzscheho se nikdo nezastává a on sám ani nepovažuje krajanyžalobce za hodny nějakého přesvědčování, a už vůbec ne Nietzscheho obhajoby (EH, III, WA, 4, s. 147).

⁶⁰ JGB, *Z vysokých hor*. Něm. „*Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt.*“ V anglickém překladu Beyond Good and Evil tuto větu vyzdvihuje též W. Kaufmann (1968).

⁶¹ EH, II, 1, s. 104.

⁶² Porozumění včetně jeho nutné omezenosti se navíc nevztahuje pouze na četbu: „*Perspektivita u Nietzscheho znamená neustálou přítomnost nepravdy a vztahuje se nejen na celou oblast rozumění, nýbrž na fenomén života jako takový.*“ (Kouba, 2006, s. 206).

v nichž i Nietzsche spatřoval překážky k porozumění svým spisům. Bez náležité očisty od tohoto morálního filtru by mohlo hrozit, že hodnota této knihy pro (život) čtenáře bude srovnatelná spíše s krátkou kapitolou dějin filosofie, než s dílem vsutku filosofickým⁶³.

2.1 Četba moralisty

První pohled na obsah knihy *Ecce homo* může vést k domněnku, že Nietzsche propadl nezřízenému obdivu ke své vlastní genialitě a chce své legendě dopomoci k nesmrtelnosti pomocí autobiografie. Dokonce autobiografie bez známek jakékoli skromnosti, jak vidno z názvů kapitol: *Proč jsem tak moudrý*, *Proč jsem tak chytrý*, *Proč píšu tak dobré knihy*, *Proč jsem osudem*. Předmluvu otevírá steskem nad nechápavostí čtenářů, kteří jej nejsou hodni a k porozumění jeho spisům ani fyzicky disponovány. Celé okázalé entré korunuje prohlášení, že ze samého vděku nad svou nevídanou tvůrčí plodností vypravuje svůj život – sám sobě. Když se pak ve stejném duchu před čtenářem postupně objevuje pečlivě vyvedený autoportrét člověka, který přes jisté peripetie vždy nakonec zvítězí, narůstá podezření, že jde o samolibou, sebestřednou konstrukci, bez náznaku sebekritiky, skromnosti a objektivitu, již se přece čtenář-dějepisec zejména domáhá. Kromě neautentičnosti portrétu se i samotná osoba autora ukazuje jako značně nestálá, postrádající konzistenci běžně přisuzovanou velkým osobám. Světodějně činy, jimiž se Nietzsche chvástá, navíc nemůžeme ve světě kolem nás nijak spolehlivě vykázat a glorifikovaná autorova díla, v nichž převládají aforismy zastřené podobenstvími či veršovanými hádankami, naprosto nenaplnují představu pečlivě vybudovaného kánonu, jež by zasloužil uctivé označení „systém“. Od filosofie očekávanou vážnost dále narušují dlouhé pasáže věnované popisu dílčích okolností autorova života, jako je podnebí a místo pobytu, strava, choroby či způsoby zotavování.

⁶³ Jak bylo uvedeno v úvodu, ve věci působnosti filosofického textu zastávám hledisko filosofické antropologie. Filosof zároveň s textem buď přímo předkládá, nebo v pozadí předpokládá (což nemusí účinek snižovat) určité podoby člověka, jímž je, nemá být, či se má stát jeho čtenář. Přestože se Nietzsche vyhýbá póze kazatele, proces četby nemá být pouze odměřenou analýzou, ale skutečnou proměnou, ač její cíl není dán předem. V Nietzscheho případě má tedy dílo-člověk charakter otevřenosti, nehotovosti. Schacht mluví o Nietzsche jako o vychovateli („*educator*“) ke změněnému druhu filosofické citlivosti („*philosophical sensibility*“) (Schacht, 2001, s. 533). Nietzsche přijímá nařčení, že ve vztahu k jiným knihám „kází“ vkus a sám raději pokašitelsky vábí k bludišti, než aby kázal systematickou nauku (EH, III, 3, s. 116n).

2.2 Četba imoralisty

Právě uvedený způsob výkladu měl být ukázkou toho, čemu se Nietzsche sice neustále brání (svými dotazy, zda mu bylo rozuměno, výzvami, aby nebyl zaměněn, a vlastně i vydáním knihy ze strachu, že by s ním „*tropili neplechu*“⁶⁴), ale k čemu čtenáře zároveň provokuje. Domnívám se, že krom snahy o odrazení případných dezinterpretů⁶⁵ jde o strategii, jak evokovat ve čtenáři pocity odkazující k jeho vlastním morálním hodnotám, a tím uvést na scénu maskované aktéry dramatu morálky. Divák, jehož se hra dotýká, může být pak o to více zasažen tím, co je mu odhaleno. Intenzivní obranná reakce bude jen důkazem síly morálního zakotvení a při druhém čtení dokážeme lépe identifikovat a možná i přehodnotit původně nereflektované předsudky, které byly vyzdviženy na povrch.

Vraťme se tedy k textu. Vzhledem k vyloženě mesiášskému vyznění Nietzscheho předmluvy, kde velebí svá díla superlativy a svého *Zarathustru* vyzdvihuje jako největší dar lidstvu, bychom mohli přeslechnout jeho výslovná varování před tím, aby jej čtenář nezaměňoval s kazatelem morálky, prorokem, fanatikem ideálu, vykupitelem či zlepšovatelem lidstva a nesnažil se jej z pohodlnosti někam zařadit.⁶⁶

V celé knize opakované obavy z takové záměny jsou opodstatněny tím, že čtenáři nepřístupují ke knize jako nepopsané listy, ale jsou podmíněni morálkou, zastírající „věřícím“ realitu, a to i uvnitř jich samých. Už jen proto, abychom Nietzsche (či Zarathustrovi, jehož ústy Nietzsche promlouvá)⁶⁷ porozuměli, bude tedy zapotřebí být „čistotný“ k sobě, své bůžky kácet (očist'ovat se od vlastních předsudků), což je aktivita vyžadující odvahu.⁶⁸

Zároveň se dozvídáme, že porozumění není záležitostí ryze racionální volby, „*není dáno na vůli*“, musíme „*slyšet*“ jemné tóny, falešné hodnoty „*cítit pod sebou*“.⁶⁹ Takového osvobození na úrovni smyslovosti je zapotřebí z toho důvodu, že pohled morálky zcela převrátil přirozené vnímání reality a „*lidstvo samo se jí stalo až do svých nejnižších instinktů lživým a falešným*“⁷⁰. Potřeba očisty od morálních kategorií na tělesné úrovni,

⁶⁴ EH, IV, 1.

⁶⁵ „*It is almost as though Nietzsche wished to give readers all the excuses they could wish to be put off by him, in order that only those large-minded enough not to be would stay with him long enough to see what he was really driving at; and indeed he frequently suggests as much.*“ (Schacht, 2001, Preface, s. XV).

⁶⁶ Např. „*Především mne nezaměňujte!*“ (EH, Předmluva, 1, s. 91).

⁶⁷ EH, IV, 8, s. 154.

⁶⁸ V této souvislosti Nietzsche tvrdí: „*omyl je zbabělost...*“ (EH, Předmluva, 3, s. 92).

⁶⁹ EH, Předmluva, 3, 4, s. 92.

⁷⁰ Tamtéž. Degeneraci, nemoc, posledního člověka ovšem nemůžeme vnímat jednostranně jako negativní, sám Nietzsche chápe Zarathustru, jako někoho, kdo byl původně tvůrcem morálky (EH, IV, 3, s.

skutečně se stát „imoralistou“, patří podle mého názoru k poselství celé knihy a neslouží pouze k tomu, aby člověk dovedl „*dýchat vzduch*“⁷¹ Nietzscheho spisů, ale pro vnitřně poctivý život vůbec. Požadavek na takovouto čistotnost kladený v předmluvě jakožto předpoklad porozumění je zároveň výzvou zaznívající v celém průběhu knihy. Pohybujeme se tedy v kruhu a poctivá četba zde znamená transformaci, díky níž se nám kniha otevírá stále znovu (pro nás se proměňuje kniha). Že je tím myšlena radikální proměna až na hluboké - tělesné úrovni, je patrné z líčení autorovy představy o působnosti opravdové četby: „*přivyknutí mým spisům 'kazi' vkus*“⁷²; „*porozumět (...) to znamená: Prožít je, povznáší na vyšší stupeň smrtelníků, než může dosáhnout 'moderní' člověk.*“⁷³

Zdá se tedy, že Nietzscheho záměrem je vést čtenáře k vlastní transformaci. Bylo by ale chybou, považovat tento proces za nějaký automatismus. Pilný učenec může „soukat“ list za listem, a přitom sedět na místě, být vnitřně pasivní, marnit síly pouhým reagováním⁷⁴. Porozumění je tu proti tomu privilegiem odvážných, těch, kteří mají sílu k poznání. Spíše než jako vědomě vynucované otrocké sebezrazení, by je Nietzsche viděl jako vášně⁷⁵ - poznání „*je pro silného nutností*“, stejně tak, jako se člověk „*inspirován slabostí*“ nutně upíná k ideálu.⁷⁶ Teprve ten, kdo bude dost silný na to, aby vnímal a prožíval realitu v té míře jako Nietzsche, jej bude hoden.⁷⁷ Z předmluvy je zřejmé, že Zarathustra/Nietzsche takové čtenáře dosud nenalezl (nebyl „*slyšen*“ ani „*viděn*“)⁷⁸, pouze tyto „*uši*“, „*jímž se člověk sděliti smí*“ předpokládá a hledá.⁷⁹ Zde bych chtěl opět poukázat na kruhový pohyb, jímž čtenář prochází a na němž má nutně aktivní podíl. Hledání rozumějících čtenářů, je totiž úloha, kterou nemůže ani Zarathustra vykonávat sám, jak zaznívá v jedné z četných autocitací:

150), a podobně J. Marek připomíná, že „*přichází myšlenka nadčlověka teprve s realitou posledního člověka*“ (*O pokroku, degeneraci a Nietzscheho ctnosti, jež obdarovává.* s. 25. In: Chavalka, J.; Sikora, O., ed., 2018).

⁷¹ EH, Předmluva, 3, s. 92.

⁷² EH, III, 3, s. 116.

⁷³ EH, III, 1, s. 114.

⁷⁴ Popis pouze reaktivní, mechanické práce je čerpán na Nietzscheho vlastní zkušenosti s filologií (EH, 42).

⁷⁵ Ač v těchto souvislostech v *Ecce homo* explicitně nemluví o vášni, jeho čtenář prý má „*mít břicho radostné*“ (EH, 52) a na jiném místě zase připomíná svůj koncept „*radostné vědy*“, který obvyklou dichotomií vášně a poznání překračuje: „*hluboká moudrost něžně ruku v ruce se svévolí*“ (EH, 77).

⁷⁶ EH, 60. Pozn. v textu je sice řeč o silných a slabých, ale není vyloučeno, že by mohlo jít o stavy téhož jedince.

⁷⁷ „*Ale kdo je se mnou spřízněn výší chtění, prožije při tom pravé ekstase učení*“ (EH, 52).

⁷⁸ EH, 9.

⁷⁹ EH, 54.

„Sami jste se ještě nehledali: našli jste mě. Tak se vede všem věřícím; proto má veškerá víra tak málo ceny. / Ted' vám kážu, abyste mě ztratili a našli sebe; a teprve, až mne všichni zapřete, navrátím se vám.“⁸⁰

Jak jsem se snažil ukázat výše, dostát nároku porozumění zde zároveň znamená provést v sobě proces proměny, tudíž by bylo nesmyslné štěpit tento celistvý úkol vedví. Nejde zde o jednoduchou kauzální posloupnost (1. dokonalý čtenář, 2. porozumění knize), ale o vzájemnou provázanost, koevoluci stále nedokonaného porozumění a čtenáře. Zarathustrův výrok, je proto třeba pochopit v jeho plné platnosti. Výzva ke ztrátě toho, čemu věříme, zde zahrnuje dokonce i ztrátu toho, jemuž porozumět bylo naším cílem. Naš pohled se musí odrazit od knihy dovnitř a vlastním výkonem hledání zároveň posilujeme dispozice k porozumění.⁸¹

Z původní morální pozice úcty ke zjevenému se tak dostáváme do adekvátnějšího rozpoložení otevřenosti a zároveň podezření⁸² nejen vůči zjevovaným „značkám“, ale i vůči vlastnímu předporozumění, které oněm značkám uděluje smysl. Forma i obsah *Ecce homo* nám připomíná, že opravdové kritické čtení nemá směřovat jen ven, ale i dovnitř. Jakoby Nietzsche sváděl⁸³, aby jej čtenáři hodnotili, pranýřovali, a vylákal tak na povrch dříve neproblematizované hodnoty. Nebudou-li od četby stylizovanou formou knihy odrazeni, dostanou díky jejímu obsahu možnost spatřit omezenost svého hodnocení. Člověk se přitom projeví jako bytost hodnotící a hodnocení se projeví jako lidské, příliš lidské.⁸⁴

Imoralista se dovedl odpoutat z pout stávajících hodnot a pohlíží svým novým zrakem krajinu *Ecce homo*. Takto procitnuvšího jej táhnou značky, nyní již chápané jako značky, hlouběji, pod zem. Otevírá se mu nová perspektiva fyziologa a psychologa, pro něž jsou slova a k nim vázané pocity primárními a sekundárními symptomy poukazujícími ke své hlubší podstatě. V následujícím pokusu o exemplifikaci pohledu psychologa a

⁸⁰ EH, 12. Zde Nietzsche cituje Zarathustrovu promluvu *O ctnosti, jež obdarovává* (Za, I, s. 65nn). Její význam vyzdvihlo i mimořádné číslo *Filosofického časopisu* 2/2018 Nietzsche o ctnosti (Chavalka, J.; Sikora, O., ed., 2018).

⁸¹ Povrchní četba v živlu „neosobnosti“ prokazuje na straně čtenáře neochotu zabývat se obsahem spisu (EH, III, 3, s. 116).

⁸² Paul Ricoeur, jakkoli odmítá v pozadí všech hodnocení vidět vůli k moci, uznává Nietzscheho právě jako „mistra podezření“ (viz. kapitola *Interpretation as exercise of suspicion*, 1970, s. 32-36).

⁸³ Také Zarathustru nazývá Nietzsche „svůdcem“ (EH, 11, 53) a podobně je popisována i učitelská úloha Dionýsova – jako „bůh-pokušitel“ a „krysař lidských svědomí, jehož hlas umí sestoupiti až do podsvětí každé duše“ (EH, 56).

⁸⁴ Pozn.: Svou lidskost zároveň projevili i jinak - jako krutost, na kterou je třeba nahlížet opět nikoli morálním okem. Její vyšší formu, která se neobrací pouze ven, ale v první řadě dovnitř, lze chápat jako podmínku veškeré vyšší kultury, sebekultivace (srov. Chavalka, 2014, s. 79nn).

fyziology bych chtěl ukázat, že tímto základem je pro Nietzscheho specifickým způsobem chápané tělo.⁸⁵

2.3 Četba psychologa a fyziologa

Fakt, že se v knize N. vyzdvihuje spíše coby psycholog⁸⁶ a fyziolog⁸⁷, než filosof, něco vypovídá o významu, který přikládá osobní zkušenosti, na níž jsou první dvě jmenované (jak je on pojímá) závislé.⁸⁸ Na svém vlastním těle měl možnost zkoumat celý koloběh dekadence i životního vzestupu⁸⁹. V prvních dvou kapitolách (o své moudrosti a chytrosti) podává opět silně sebestředně laděný popis svého života, přičemž nešetří chválou svých brilantních kvalit. Největšího prostoru se ale nedostává jeho akademickým úspěchům, heroickým činům a už vůbec ne tomu, co bylo nazýváno mravními ctnostmi. Jde mnohem spíše o hloubkovou znalost vlastní povahy a vnímavost k vlastním instinktům. Dokázat na sobě rozpoznat symptomy životního vzestupu a úpadku, okem fyziologa je sledovat až k jejich základu, a v závislosti na situaci si zvolit momentálně prospěšnou životní strategii. Tímto pojetím moudrosti se naprosto rozchází s jakoukoli morálně motivovanou snahou o objektivitu – moudrost má dle něho především sloužit životu, nikoli vytváření pevného obecně sdíleného a závazného vědění. Chytrost je pro N., v rozporu s morálním požadavkem konzistence jednání, schopností dosahovat velikosti i za cenu dočasného „odchýlení“ z cesty, které se nakonec ukáže jako nezbytné a potud ani odchýlením není. Na cestě velikého úkolu „stávání se sebou samým“ je třeba, mnohem více než nějaké vědomé konzistentní námahy, poslouchat chytré rady svých instinktů, jimiž budeme správně vedeni i poslepu.⁹⁰

Dosud bychom ale mohli tvrdit, že v tomto „umění“ (znát své meze a uzpůsobovat tomu svůj život) již bylo mnoho mistrů a naslouchání instinktům je vlastní každému zvířeti. Čím se nám tedy Nietzsche může stát samozvaným „učitelem par excellence“? Ať již prožíval úpadek, nebo vzestup, odolal pohodlnému ustrnutí, nestal se straníkem ani

⁸⁵ Metodu Nietzscheho pozdější tvorby (jak bude vidno níže, včetně *Ecce homo*) lze označit za jakousi „fyziopsychologii“, která pracuje na dvou úrovních, jak ukázal J. Chavalka: „V prvním záhybu se dostává k prvotním znakům, z nichž morálka posléze vytváří veškerou svou argumentaci, ve druhém, hlubším, se pokouší orientovat na pozadí, z něhož tyto prvotní znaky vycházejí. Kam se ale při hledání něčeho takového obrátit? Nietzscheho odpověď zní jednoznačně – k tělu.“ (2014, s. 15-38).

⁸⁶ EH, 54.

⁸⁷ EH, 71, 76.

⁸⁸ Jeho pojetí filosofie má rovněž empirický základ, umožňuje sestup k „příčinám“: „vyhledávati všechno cizí a pochybné v životě, vše co dosud morálka dávala do klatby. Naučil jsem se dlouhou zkušeností, kterou mi dalo takovéto putování v zakázaných oblastech hodně jinak se dívat na příčiny dosavadního moralisování a idealisování nežli je snad vítáno: vysvitly mi skryté dějiny filosofů, psychologie jejich velikých jmen.“ (EH, 10).

⁸⁹ EH, 15.

⁹⁰ EH, 45n.

dekadentní, ani agresivní strategie. Přivtělil si obojí („jsem obojím“), má „otevřené ruce“.⁹¹ Dokáže převrátit perspektivu ve správný moment tak, aby pro něj jakákoli zkušenost byla obohacením, nikoli promarněním sil. Nietzsche jakoby na důkaz své chytrosti na poměrně velkém prostoru rozvádí na první pohled banální každodennosti ze svého života, jako je výživa, volba klimatu, místa pobytu a způsobu zotavení. Přestože pozornější četba odhalí, že jsou zde zašifrovány subtilnější otázky týkající se vzdělání, oboru, světonázoru nebo umění, není ihned jasné, za jakým účelem zde tyto záležitosti osobního vkusu Nietzsche rozvádí.

Zde zvolený způsob četby nám umožní chápat tyto vnější okolnosti jako kritický poukaz na něco, co se odehrává uvnitř každého člověka. Podobně jako byla chytrost a moudrost pojednávána ve světle zdravého, respektive chorobného přístupu k životu, tedy nikoli z obvyklého morálního stanoviska, máme s Nietzsche jako průvodcem po uvedených oblastech šanci „volněji dýchat“ a tvořit si přitom úsudky vlastní, a to nikoli absolutně, nýbrž v závislosti na smyslu, jenž mají aktuálně pro nás. Pevně stanovené opozice stávající morálky pak působí podobně groteskně, jako kdybychom uplatňovali pevné kritérium v kritice „zlého počasí“, „zlého jídla“, „zlých míst“ či třeba léčili pomocí „všeléků“. Příroda by tu byla naším násilným hodnocením roztrhána do kategorií věčně dobrého a věčně zlého, podle nichž byl povolen/zamítnut nárok na existenci. Nakolik se to liší od toho, když vlastní život trháme na kusy automaticky dokola opakovaným „Ne“ či neupřímným „Ano“, ačkoli by situace žádala přehodnocení.⁹² Ať už jsme si tyto „pravdy“ osvojili z vnější kultury, či jsme si uhnětli modly z vlastního těsta, hrozí jim, že se dříve či později dostanou do rozporu s přírodou/přirozeností uvnitř či venku a náporu její nestálé a nahodilé reality podlehnou.⁹³ Nietzsche nás svým příkladem vyzývá k vymanění se z vlastních předsudků, k otevřenosti, čili jeho vlastními slovy k rychlejší „látkové výměně“⁹⁴.

Stejně jako bylo v první kapitole optimálním způsobem jak se vypořádat s proměnlivostí stupně životní síly to, že nesklouzneme do kolejí jediné ze strategií, ale naopak situačně volíme, tak také zde by bylo zabřednutí do nějakého postoje, přesvědčení, víry naprosto nevhodné, a mohlo by se stát přímo marněním sil.⁹⁵ Naopak chytrý bude ten, kdo bude znát svoji míru a ve výše jmenovaných věcech vkusu bude „*principem*

⁹¹ EH, 42.

⁹² EH, 42.

⁹³ Čili „poznají, co to je, stát na hliněných nohou“ (EH, 9).

⁹⁴ EH, 32.

⁹⁵ EH, 29.

výběrným⁹⁶. Zpětným pohledem pak dokáže vidět jako hodnotné i to, co v dané situaci sice nepřineslo prospěch a zdálo se jako nezdár. Takové hodnocení pak nepřipouští pocity utrpení, protože ze současné pozice je pro něj celek dosavadní skutečnosti nutný, osudový. Důležitá je zde celkovost, žádnou část nutné reality si nezastírá,⁹⁷ veškerý odpor, protiklad a hříčka náhody zde hraje svou roli, jak Nietzsche demonstruje na plodnosti období vlastního boje⁹⁸, ohrožení⁹⁹ i úpadku („Teprve nemoc mě přivedla k rozumu.“)¹⁰⁰. Čím větší je výtěžek (velikost jeho samého), tím větší odpor je schopen překonávat a naopak. Cestou k velikosti je tedy nejen snášení, ale přímo láska k osudu (amor fati).¹⁰¹ Nejenže přitaká dosavadní šíři zkušenosti, která vedla k jeho současnému já, ale bude-li dostatečně silný, uvidí i v budoucích překážkách potenciál k růstu a ochotně, s radostí bude vyhledávat co nejsilnější vyzyvatele.¹⁰² Život v plnosti síly se tak stává nehynoucí¹⁰³ touhou k sebepřekonávání a snaha o sebezáchovu se jeví jako nutný prostředek pro chvíle slabosti. Snadno bychom mohli podlehnout jednostrannému protěžování sebepřekonávání či sebezáchovy, ale moudrost života znamená držet v sobě oba protiklady i v jejich nesmiřitelnosti.¹⁰⁴

Výše popsaným způsobem můžeme kapitoly Proč píší tak dobré knihy a Proč jsem osudem čist nikoli jako glorifikaci spisovatele, ale jako experimentální ověření proponovaného přístupu k životu a podtržení jeho významu pro naše chápání reality. Co bylo v předchozích kapitolách označováno jako chytrost či moudrost, zde vystupuje v temnější (přesto možná i v adekvátnější) formě poezie a podobenství osudu, božství, spásy světa, katastrofických bouří, otřesů, apod.¹⁰⁵ Makroskopické rozměry Nietzscheho líčení vlastního osudu by však neměly čtenáře - uvyklé z morálních důvodů umenšovat velikost vlastní osoby – přesvědčit ani o mesianistické úloze spisovatele, ani jeho vysoce sebestředné líčení odsoudit jako velikášský blud.

⁹⁶ EH, 18.

⁹⁷ EH, 46n.

⁹⁸ EH, 24.

⁹⁹ EH, 40.

¹⁰⁰ EH, 34.

¹⁰¹ EH, 46.

¹⁰² EH, 79.

¹⁰³ Ani smrt zde není námitkou proti hodnotě tvůrčího sebepřekonávání, naopak ji coby neoddělitelná součást života ještě podtrhuje.

¹⁰⁴ Kouba to chápe jako překonání logické dichotomie difference a identity, a dokonce považuje schopnost držet v napětí „*různé potenciální významy téhož*“ za hybnou sílu celého Nietzscheho myšlení (2006, s. 64n).

¹⁰⁵ Zvláště barvitě vyvedené eschatologie jsou v *Ecce homo* na str. 94n, 104n.

Jak sám píše, jím koncipovaný typ – imoralista - je výzvou pro každého¹⁰⁶, poctivá četba je prožitkem porozumění, který má vyvolat „nejhlubší kolisi svědomí“¹⁰⁷, aby se sám odlišil od celého lidstva,¹⁰⁸ aby měl odvahu poznat v sobě tvůrce, který je zároveň ničem. ¹⁰⁹

2.4 Odkrývání překážek a základů nového přitakání

Od imoralistova demaskování iluzí o věčnosti protipřirozených hodnot tedy vede cesta k nalezení adekvátnějšího pohledu na lidský život. Jakmile člověk přestane morálku využívat jako nereflektované a tedy nezpochybnitelné stanovisko, může se k ní po takovém odpoutání opět obrátit jako k předmětu pozorování: „*Otázka po původu mravních hodnot je pro mě otázkou prvního řádu proto, protože na ní závisí budoucnost lidstva.*“¹¹⁰. Detailní fyziopsychologické pátrání mu dá nahlédnout hodnotu hodnot, sestoupit hlouběji k podstatě – tělu, čímž otevírá možnosti pro budoucnost, pro nové hodnocení, které již nezastírá svůj pozemsky, tělesně i časově¹¹¹ situovaný původ. Nárůstu intenzity života jakožto věčné sebetvorby může dosahovat jedině takový tvůrce, který dokáže přitakat svému hrubému materiálu – tělu, Zemi - a nestálým okolnostem tvorby – proměnám dění, přírodě, smrtelnosti. Jak jsem se nastíněním vnitřního pohybu čtenáře pokusil ukázat, v *Ecce homo* má mít čtenářův zápas o porozumění účinek přípravného¹¹² obratu směrem dovnitř, spočívající v uvědomění původně nereflektovaných, zažitých (přivtělených) morálních hodnot. V dalších částech práce se budou zabývat právě těmito zakořeněnými, afektivně naléhajícími hodnotami, jejichž přezkoumání, uznání a hierarchická organizace jsou v centru zájmu Nietzscheho navrhovaného adekvátně lidského způsobu sebetvorby.

Ecce homo tak ve vztahu k dosavadním hodnotám působí podobně jako jeho mladší sourozenec. V *Soumraku model* se rozpadají atomistické představy o nesmrtelné duši, útěšné báje o onom pravém světě, iluze o lineárním progresu dějin vstříc celkovému smyslu a s nimi i víra v univerzálně platné určení „dobrého“ lidství. Jak Nietzsche nepřestává opakovat, destrukce není samoúčelná, je prostředkem ke konstruktivním účelům, tj. k přirozenějšímu, životaschopnějšímu, produktivnějšímu vztahování člověka ke světu.

¹⁰⁶ „*Proto mi bylo zapotřebí slovo [imoralista], mající smysl výzvy ke každému.*“ (EH, IV, 7, s. 153).

¹⁰⁷ Opět jde o obraz sestupu s povrchu k základu (EH, 104).

¹⁰⁸ EH, 109.

¹⁰⁹ EH, 106.

¹¹⁰ EH, III, M, 2, s. 131.

¹¹¹ Zde míním jak dějinnou podmíněnost, tak pomíjivost. Pro hlubší pojednání lidské temporality jako východiska sebetvorby viz Chavalka, 2019.

¹¹² Nietzsche již v *Nečasových úvahách* míří k jakémusi dvojímu zasvěcení čtenáře, které směřuje od destrukce k vlastní rekonstrukci. K tomu zejména: Chavalka, 2019, s. 206-209, 261-267.

V *Ecce homo* se člověk setkává s novým, naturalistickým, afirmativním pohledem na veškerý lidský život. Odpor, cizota či neporozumění zasahuje „věřící“ všeho druhu, nejen z okruhu náboženství. Člověk uvyklý běžným formám filosofického sdělení nenachází očekávanou argumentaci, důvody, omluvy, jeho duch se možná i pohoršuje nad častými odkazy k tělu. Politicky orientované dotazy zůstávají buď nezodpovězeny, pokud nejsou ve vyhrocené subjektivistické atmosféře knihy přímo zapovězeny.

Podle mého názoru je ale právě takový účinek na čtenáře Nietzscheho záměrnou provokací k přehodnocení toho, „co se sluší a patří“, včetně smysluplnosti otázek typu: „jak to vlastně bylo“, „říká autor pravdu, nebo ne“, „mohli by se takto chovat všichni“. Namísto strukturovaného explicitního vysvětlení a obhajoby vlastní pozice je Nietzsche beze studu v této pozici pevně postaven, promlouvá tónem a pohlíží pohledem svojí vlastní perspektivy či spíše tančí v mnohosti zaujímaných perspektiv. Aby čtenář udržel s Nietzscheho tempem krok, musí se vzdát bezpečné půdy pod nohama. Jeho vlastní putování jej pak postupně zasvěcuje do umění přitakat proteovské perspektivní povaze světa, v němž se pohybuje a nad nímž nespočívá vyšší svět ani vše přehlížející prozřetelnost, tj. jediného světa, kde může člověk žít.¹¹³

Nietzsche ovšem neponechává čtenáře ani v iluzi, že takový životní přístup, kdy přitakáme osudu jako nedělitelnému celku, tj. amor fati (který nejzřetelněji vyjadřuje v epigrafu, ale „vyznává“ jej svým způsobem výkladu života v celé knize), by byl něco vrozeného nebo něco zaujatého prostě jednorázovým svobodným rozhodnutím. *Ecce homo* přes všechny předhazované překážky přece jenom vychází čtenáři vstříc, a to tím, že sám na sobě demonstruje, jak lze oné vrcholné afirmace dosáhnout, čili „*jak se člověk stává tím, čím jest*“.

¹¹³ Proti absurdní touze vystoupit ze „zdánlivého světa“ k „pravdě“, Nietzsche namítá: „*život by vůbec neexistoval, kdyby nespočíval na perspektivních odhadech a zdánlivostech*“ (JGB, 34).

3 Realita pro idealizaci

3.1 Tragické umění a radostná věda - pohyb mezi realitou a zdáním

Jak Nietzsche ukázal v *Soumraku model* i v *Ecce homo*¹¹⁴ táhne se jeho triumfální pochod k těmto posledním knihám dlouhou cestu už od jeho prvotiny, *Zrození tragédie*. Otřes iluzorních jistot skrze dionýské vytržení a tím láskyplnějším návrat ke tvorbě nových apollinských forem. Tato základní struktura se v různých podobách vyskytuje napříč jeho spisy a také sebetvorbu lze modelovat jako napětí dionýského a apollinského elementu.

Jedna z Nietzscheho variací na tentýž motiv, kdy Nietzsche líčí dvojí pohyb vystoupení z každodennosti a návratu v přetvořenou realitu, je dialektika vědy a umění. Nietzsche, který se vyléčil z schopenhauerovského pesimismu i wagneriánského opojení efektem, chápe vědu a umění jako dva vzájemně se doplňující principy. Níže bych chtěl ukázat, že lidský život se odehrává (sílí, či slábne) v napětí pudu ke klamu a pudu k poznání, jakožto protikladných výrazů vůle k moci. Nejhlubších poznatků a nejvyšších děl (a to v sobě i navenek) dosahuje člověk, který dokáže napětí obou principů vydržet.

„Že umělec cení víc zdání než realitu, to není žádnou námitkou proti této větě [že je rozdělení světa na pravý a zdánlivý symptomem úpadku]. Neboť 'zdání' zde opět znamená realitu, pouze v nějakém výběru, zesílení, korektuře... Tragický umělec není žádný pesimista - přitakává právě všemu pochybnému a obávanému, je dionýský...“¹¹⁵

Umění, jak mu Nietzsche rozumí, je něco víc než jen jakýsi doplněk, kterým si moderní člověk občas zpestřuje svoji šedivou realitu. V pozdější tematizaci umělecké tvorby u Nietzscheho je sice patrné, že je s ohledem na moderní podoby umění již rezervovanější (oproti entusiasmu projevovaném ve *Zrození tragédie* a *Nečasových úvahách*), ale celá *Radostná věda* ukazuje nerozpletnou provázanost poznání a umění¹¹⁶.

Velké tvůrčí duchy (např. Shakespeare, Goethe, Byron)¹¹⁷ spojuje jejich síla koncipovat nový typus člověka, který překračuje dosavadní hodnotový rámec. Jejich hrdina nezapadá do obvyklých morálních distinkcí – z jejich hlediska se jeví jako nemožný, rozporný. Jeho originalita, jeho nečasovost spočívá právě v tom, že v sobě

¹¹⁴ EH, III, GT, 1.

¹¹⁵ GD, Rozum, s. 35n.

¹¹⁶ Společnému koření umění a vědy se věnuje už v nevydaném spisu „*O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*“, když popisuje jak vědecké pojmové uchopení světa vzniklo zapomenutím původu „pravdy“, coby ustrnulých metafor, které vytvořila tvůrčí síla fantazie (WL, s. 16). V období tohoto spisu Nietzsche sám řeší: „*Velké rozpaky, zda je filosofie uměním nebo vědou.*“ (N, 1872, 19[62], cit. dle WL, s. 35)

¹¹⁷ Nietzsche ve svých dílech nejčastěji vyzdvihuje tyto autory: Goethe, Homer, Shakespeare, Voltaire, Sofokles, Aischylos, Lessing, Herakleitos, Horatius, Byron, Rafael, Montaigne. V původním náčrtu EH jsou uvedeni: Montaigne, Stendhal, Emerson, Sterne, Lichtenberg, Galiani, Petronius (dle Brobjer, 1997, s. 667).

spojuje rysy dosavadně považované za protikladné. Z jejich napětí vzniká intenzita, nárůst síly, velikosti, šíře. Nejenže je takový nový typus zbudován na jiném systému souřadnic, v jiné morálce, ale zároveň lze říci, že svým rozpětím obsáhne i typy dosavadní, a tím je překonává. Jsou zapojeny do jeho stavby jako materiál, či prostředky, jsou mu odrazovým můstkem, referenčním bodem jeho růstu. Novost, nečasovost pak neznamená pouze jinakost, ale především překročení, jako to zaznívá i v Nietzscheho „*sebepřekonání morálky*“¹¹⁸. Obrazně řečeno bychom se po žebříku daleko nedostali nebýt stupňů pod námi.

Kde tedy může tato smělá originalita tvůrce čerpat, aby překročila dosavadní kritéria toho, co je uznávané, uctívané, známé, osvědčené? Dále uvidíme, že sahá právě po protikladu toho snadného a příjemného zjednodušení, které nazve zdáním, a musí se proto zanořit do bolesti, být krutý, říkat Ne, ale zároveň ono „vnější“ asimilovat, „*zařadit nové věci do starých řad – tedy růst*“¹¹⁹. Toto odvážné překročení, které ale nemůže být naprostým vystoupením, nazývá Nietzsche poznání, učení či věda.¹¹⁹

V jedné z klíčových pasáží týkajících se tématu sebetvorby je jasně vysloveno, že východiskem adekvátní sebetvorby musí být nejprve vědecké studium přírody – fyzika. Aforismus se podle toho jmenuje *At' žije fyzika!* a pro jeho hutnost a relevanci uvádím delší citaci:

*„My se však chceme stát těmi, jimiž jsme, - novými, jedinečnými, nesrovnatelnými, kteří si sami stanoví zákon, a sami sebe tvoří! A k tomu potřebujeme být těmi nejnímavějšími sledovateli a objeviteli všeho, co je ve světě zákonité a nutné: musíme být fyziky, abychom mohli být v onom smyslu tvůrci, - zatímco všechna hodnocení a všechny ideály byly doposud postaveny na neznalosti fyziky nebo na rozporu s ní. A proto: At' žije fyzika! a ještě více to, co nás k ní nutí, - naše poctivost!“*¹²⁰

3.1.1 Věda - „fyzika“ jako přirozený základ jednání

Jakou podobu má pro Nietzscheho ona „věda“, jejíž poznatky jsou schopni snést, jen ti silní, odvážní, tvrdí a které se nesmí zaleknout skutečný tvůrce? U Nietzscheho se dočítáme, jak své poznání hledal např. ve „fyzice“, „fyziologii“, „psychologii“, „fyziopsychologii“¹²¹. To, že by Nietzsche v různých obdobích tvorby odpověděl různě

¹¹⁸ „*Překonání morálky, v určitém smyslu dokonce sebepřekonání morálky: to budiž jménem pro onu dlouhou skrytou práci, jež zůstala vyhrazena těm nejjemnějším a nepoctivějším, i těm nejzlomyslnějším svědomím dneška, jako živoucím prubířským kamenům duše.*“ (JGB, 32).

¹¹⁹ JGB, 230, 229.

¹²⁰ FW, 335.

¹²¹ Tamtéž. V tomto pro sebetvorbu zásadním aforismu je užito výrazu „fyzika“, ale Nietzsche se tohoto označení neдрží a např. v JGB, a v GD se už výhradně zabývá „fyziologií“ a „psychologií“.

nemusí znamenat, že bychom měli usuzovat na neúspěšnost jeho projektu. Naopak lze různost podob Nietzscheho vědy interpretovat jako ukazatel měnícího se stupně síly. Když v *Ecce homo* líčí svou moudrost, ukazuje nakolik se vyzná v umění „války“: „*Potřebuje odpor, proto odpor vyhledává: agresivní pathos patří k síle ... každý vzrůst se projevuje vyhledáváním mocnějšího soupeře - nebo problému*“.¹²²

Privilegium být Nietzscheho soupeřem par excellence pocítilo sice zejména křesťanství, ale ve svém myšlenkovém vývoji si nacházel i mnohé další oponenty, na různých bitevních polích. Například psychologie¹²³ jej přitahovala v souvislosti s široce rozšířeným dogmatem o duševním atomismu, ve fyziologii musel zasáhnout proti reduktivnímu pojetí těla.

Zastavil bych se u problému fyziky, která figuruje v *Radostné vědě* v aforismu *At žije fyzika* pojednávajícím výsostně etická témata – hodnocení činu, analýzu rozhodování, nalézání vnitřních kořenů hodnocení - a ústí v požadavek autonomie sebetvorby, která se bez „*znalosti fyziky*“ neobejde.¹²⁴ Oponentem je zde především Kantova meta-fyzika mravů, který se sice svou nepoznatelnou „věcí o sobě“ lstivě vymanil dogmatické metafyzice, ale v oblasti praktického rozumu byl opět přemožen. Aforismus sice naznačuje nadějně vyhlídky budoucí originální autonomní sebetvorby, ale důrazněji klade požadavek předchůdné práce fyziky, která spočívá v objevení vší zákonitosti a nutnosti na nichž zakládáme svá mínění a hodnocení. Tento aforismus podle mého názoru přesně vyjadřuje, co je podle Nietzscheho základním problémem všech věd – jejich nereflektovaná zatíženost metafyzickými předsudky. Před jakoukoli tvorbou je potřeba „očistění“, a to má být právě zásadním „problémem“ vědy v obou významech toho slova (předmět zkoumání i jeho překážka).

Míří-li výzva k čistotě proti metafyzice, vyvolává zároveň otázku, zda může Nietzsche sám pokaždé obhájit, že jeho tvrzení nejsou metafyzicky založená (vůle k moci, věčný návrat téhož, afirmace celku), případě v jakém smyslu.¹²⁵ Klást si tuto otázku ale přesahuje možnosti této práce, a proto zde postačí vysvětlit to, jaké metafyziky se chce Nietzsche vyvarovat v souvislosti se sebetvorbou. K oné odmítané metafyzice náleží „víra

¹²² EH, I, 7, s. 99. Ačkoli jeho moudrost je také v tom, že se nevyzná „*v umění, jak si dělat nepřátele*“, že neprobouzel „*zlou vůli*“. To lze číst v souvislosti s tím, že i z lidí špatně naladěných, dokázal coby z nástrojů něco dobrého vytěžit (EH, I, 4, s. 97).

¹²³ Pod tímto označením Nietzsche pravděpodobně dosud nemyslel její vznikající empirickou odnož, avšak jeho tážání nelze redukovat ani na její tradiční podobu, jak ji stále bral např. Kant. Užití tohoto slova v *Soumraku model* často míří na metodu introspekce [Selbstbeobachtung].

¹²⁴ FW, 335.

¹²⁵ Nutno poznamenat, že tyto myšlenky u Nietzscheho často bývají přímo kvalifikovány jako hypotézy, výkladové perspektivy, či záležitosti víry.

v protikladnost hodnot“, představa ideálního světa, který postupně stále více znehodnocuje ten, v němž člověk žije, charakterizuje ji odpoutanost od Země, důvěřivý vzlet mimo, za (meta). Takové nepovolené nalézání spočívá na víře, často zastírané označeními jako jistota, nepochybnost, všeobecná platnost, atp. Víra jako předmět studia může pro Nietzscheho sloužit jako symptom slabého intelektuálního svědomí¹²⁶ (a z druhé strany možná i síly schopnosti zapudit vnitřního skeptika¹²⁷) pramenícího z potřeby jistoty, ale naprosto nemůže poskytnout pevné východisko k aktivní sebetvorbě.

Nietzscheho důraz na demaskování víry ve vědě ovšem neznamená, že by jeho záměrem bylo vytvořit „přísnou vědu“. Epistemologická hranice „fyziky“, či vědy vůbec pro Nietzscheho nebyla nic neproblematického, což lze vidět již z raném spisu *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*¹²⁸, a lze se dohadovat, zda vůbec mohl či chtěl na základě svého chápání pravdy takovou definitivní pevnost horizontu vědy někdy stanovit.

Krom výše uvedených charakteristik vědy, je třeba pokaždé, když Nietzsche zmiňuje fyziku, respektovat svoji zahrnutost do přírody (Natur, fysis) a také to, že „světem“ je často rozuměn právě žitý svět člověka (za předpokladu jediné univerzální substance vůle k moci je navíc složité rozlišovat skutečnost na vnitřní a vnější).

Přírodovědec/fyzik musí mít „dobrý vkus“ - ctít vše, co je za jeho obzorem¹²⁹, místo toho, aby s antropocentrickou ješitností přírodě diktoval „přírodní zákony“. Tímto univerzalizováním vlastních existenčních podmínek materialističtí vědci pouze prokazují svoji potřebu jistoty a krátkozrakost.¹³⁰

3.2 Tělo jako adekvátní půda tvorby - vymanění morálky z protipřírozenosti

Nietzsche, který neustále zpochybňuje naivní víru v dosah lidského vědomí, popírá, že by bylo možné nalézat původ jednání v jeho úmyslu. K poznání skutečného původu jednání je třeba sáhnout hlouběji do historie¹³¹, posunout se k „imorálnímu“ stanovisku, pro

¹²⁶ FW, 2, s. 34n.

¹²⁷ FW, 284, s. 163.

¹²⁸ Viz WL a také zápisky z této doby (1872-1873). Omezení intelektu je životně důležité, „v každém okamžiku potřebujeme k životu umění“, tj. formy, iluze. Filosofie potom slouží životu, kdy prostředkuje mezi vědou a uměním: „filosof poznává řeč přírody a říká: 'potřebujeme umění' a 'stačí nám jen část vědění'“ (19[49] cit dle WL, s. 33). „Absolutní vědění vede k pesimismu: lékem proti němu je umění. Filosofie je pro vzdělání nepostradatelná, protože včleňuje vědění do umělecké koncepce světa a tím je zušlechťuje.“ (19 [52] cit dle WL, s. 34).

¹²⁹ FW, 335. Neboli nepodléhat „morálnímu žvanění“ jednoho pudu o druhých. Též M, 109.

¹³⁰ FW, 373, 369. V *Mimo dobro a zlo* vyznačuje „špatný vkus“ představa „obecného dobra“, kdy Nietzsche chápe jako „sprosté“ jakékoli řečnění o ctnostech o sobě, jako by byly něco obecného (JGB, 43).

¹³¹ „Realistům - (...) Stále ještě s sebou vláčíte hodnocení věcí, které má původ ve vášních a láskách dřívějších staletí!“ (FW, 57). Též JGB, 32.

keré je vědomý záměr pouze symptomem (kůží, povrchem), který je nutno dále interpretovat.¹³²

Ale, kde máme hledat pevný základ našeho jednání, kam se obrátit pro první příčiny? V *Mimo dobro a zlo*¹³³ navrhuje Nietzsche hypotetickou odpověď, která se v souladu se zásadou metodické úspornosti ukazuje jako nejjednodušší řešení.

Chtěl bych ukázat, že mnohé Nietzscheho radikální výroky nemůžeme shrnout se stolu jako by šlo o pouhý ornamentální doplněk zvěstovatelské stylizace *Ecce homo* ani v nich spatřovat chorobnou přepjatost charakteristickou pro duševně nemocného v manické fázi. Podle mého názoru se naopak jedná o důmyslně vypracované metaforické opisování běžně „z dobrých důvodů“ zakrytých problémů, pro jejichž uchopení už Nietzschemu nestačil běžný filosofický pojmový aparát s jeho zavádějícími dichotomiemi.

Jde o problémy týkající se zásadního konceptu těla (Leib), jež u Nietzscheho nabývá mnohem širší významové náplně, než bylo ve filosofické tradici obvyklé. Tělo u Nietzscheho nemůžeme redukovat na běžné biologické pojetí, stroj, jenž přes všechnu složitost podléhá newtonovské mechanice, další věc rozlehlá, materiální těleso, vystavené manipulaci ze strany rozumu. Jak Nietzsche ukazuje v Zarathustrově promluvě *O těch, kdož povrhují tělem* právě ve srovnání s rozumem, duší, tělo pro něj není instrumentem člověka, ale jádrem člověka samého. Do role prostředku je zde naopak postaveno to, co člověk nazývá duše (označující zhruba totéž jako mysl, duch, rozum). Tělem člověk je a duši naopak má.¹³⁴

Nietzsche se brání zpředmětnění těla do postavení (někým, něčím, odněkud) disponovatelného tělesa, vykonávajícího mechanický pohyb v prostoru. Tělo „*kráčí dějinami*“¹³⁵. Člověk jest tělesně, smrtelně, temporálně, neboli žije. Lidské jednání nemůže být od tohoto základu odtrženo ve prospěch autonomie „čistého ducha“, ale zároveň nemůže být produktem prosté determinace „přírodními zákony“, ani pouhým prostředkem procesu evoluce podezřele zavánějího osvícenským optimismem.¹³⁶ Dění těla je dáno jeho povahou mocenského centra, jehož vnitřní uspořádání není jednoduchou identitou, ale neustále rozbíjenou a dosahovanou jednotou mnoha rozdílných entit, které Nietzsche označuje jako pudy, instinkty, afekty či vášně. Ty se v čase přeskupují, transformují, sdružují ve vyšší celky a vzájemně bojují o nadvládu. Nietzscheho navrácení filosofie k tělu tedy neznamená reduktivní materialismus či darwinismus, ale výzvu k rozbíjení

¹³² JGB, 32.

¹³³ JGB, 36.

¹³⁴ Za, I, O těch, kdož povrhují tělem.

¹³⁵ Za, I, O ctnosti, jež obdarovává.

¹³⁶ AC, 3, 4.

metafyzických předsudků, jímž vévodí „atomistika duše“, „jež chápe duši jako něco nezničitelného, věčného, nedělitelného, jako monádu, jako atomon“. Pokud se nemáme zbavit pojmu duše, musí nová psychologie naopak chápat duši v nových pojmech, jako jsou: „*'smrtná duše'* a *'duše jako mnohost subjektů'* a *'duše jako společenství pudů a afektů'*“.¹³⁷

Vymaníme-li se z chápání člověka jako jednoty předem zaručené nesmrtelnou duší, vystupuje sebetvorba nejen jako možnost, ale zároveň jako lidská nutnost, potřeba. Každý člověk se vždy již nějak skládá v jednotu, hierarchizuje mnohost uvnitř sebe, a ztotožňuje se pak s výsledkem, jako se svým „já“ [ich].¹³⁸ Morálka v širokém smyslu pak právě poskytuje techniky sebetvorby - způsoby, jak tento vnitřní řád uspořádat, a s tím se objevuje i finální, ideální obraz, jehož má být těmito praktikami dosaženo.

Doposud vládnoucí morálka si podržela svoji tisíciletou autoritu tím, že zaměňovala příčinu a následek. Ideál byl postaven před přírodu nejen ve smyslu hodnoty, ale i ve smyslu historické primárnosti. Co bylo ve skutečnosti vlastním lidským výtvozem bylo chápáno jako nezměnitelná, bezpodmínečná nutnost. V tomto „odcizení“, jak tento proces označovali představitelé i dědicové německé klasické filosofie, Nietzsche spatřuje příčinu degenerace ústící do „posledního člověka“, jenž je ze všeho nejvíce nepřátelský právě vůči autentické sebetvorbě.

Za svůj vlastní úkol Nietzsche považuje obrácení směru tohoto vývoje. Protipřírozená morálka musí být odhalena, aby byl možný návrat zdravějších, přirozenějších hodnot. Naturalismus morálky bez metafyzických opor, k němuž Nietzsche míří, vede k potřebě vlastní tvorby, pro jejíž realizaci bude ale nutné znovuobjevit základní zdroj veškeré lidské hodnototvorné činnosti. Sílu, která umožňuje převzetí úkolu sebetvorby, označuje Nietzsche vůle k moci.

3.2.1 Dosahování jednoty

Elijah Millgram dochází ve svém článku „*Who Wrote Nietzsche's Autobiography*“¹³⁹ k podobnému závěru o neexistenci stálé jednoty Nietzscheho jedinice a staví proti této koncepci několik námitek. Slabší je, že nám Nietzsche bere možnost sdružovat různé texty pod představu jednoho existujícího autora, což je spíše námitka mířící na čtenáře, jímž má být metodickým doporučením, aby se při četbě Nietzscheho pokaždé ptali, kdo, nebo co právě mluví (opět je patrné, že stylová, formální stránka textu není oddělitelná od obsahu).

¹³⁷ JGB, 12.

¹³⁸ JGB, 19.

¹³⁹ Millgram, 2012, s. 24nn.

Závažnější je, že takovýto sebeobraz, pokud jej Nietzsche skutečně zastával, může podkopat duševní integritu natolik, že převáží nad sebezáchovou a jedinec (sám Nietzsche) se mentálně rozpadne navždy.

Nietzsche jako literární výtvar o sobě nemá žádnou potřebu být vykreslen jako neustále se pohybující, nekoherentní osobnost. Naopak živý Nietzsche má tohoto sebeobrazu zapotřebí.

Hodnoty nás drží pohromadě a umožňují tak jednání. Mají tedy nikoli hodnotu jako nějaká substanciální vážená dobra o sobě, ale mají hodnotu funkční - slouží k orientaci („inspiraci“) mnohosti sebestředných pudů do jednoty jednajícího.

Hodnota nepotřebuje být racionálně obhajitelná jako úcty-hodná, zcela dostačující je její účinnost v dané situaci. Dle Millgrama mají takovouto funkční platnost rovněž Nietzscheho „učení“ o věčném návratu téhož a o nadčlověku.¹⁴⁰

3.2.2 Rozhodnutí boje v těle – původ ctností

Rozhodnutí, které člověku rozkazuje, kým je, není vědomou volbou, jak by se mohlo zdát. To by se mohlo dít, kdyby tu byl nějaký reflexivní rozum, který by na základě hotové myšlenky vydal příkaz k jejímu uskutečnění (čili k aktualizaci dané potence). Jelikož ale Nietzsche představu subjektu jako atomu, substance, pevné identity ruší, mizí také činitel, jenž by tuto ideu předem potenciálně měl, a následně ji uskutečňoval. Jedinec coby mocenské centrum, které má vnitřně diferencovanou strukturu, musí taktéž jiným způsobem rozhodovat. Pluralita protichůdných vášní či pudů v každém okamžiku vyžaduje, aby se „rozhodl“ aktuální výsledek jejich boje. Každý pud chce totiž vládnout,¹⁴¹ to znamená ztotožnit se s výsledkem. I na této úrovni zákonitě působí vůle k moci, jíž přeci Zarathustra podkládá pod veškerou činnost i vášnivost všeho živého.¹⁴²

Vnitřní boj dílčích vůlí uvnitř člověka tedy rozhoduje o výsledné stupňovité organizaci, jejíž celek nazýváme „já“. V celkovém plánu dostává každá složka svoji hodnotu, a tak se konstituuje vnitřní žebříček ctností a neřestí. Jedině pokud člověk zapomene na tento proces, v němž se jeho vlastní jádro ustavilo, může pak věřit ve věčně daný řád, garantovaný metafyzickým stvořitelem. Takto se morálka v očích člověka stává protipřirozenou a ctnosti nadpozemskými.

Má-li být ctnost naopak „věrna Zemi“,¹⁴³ nemůžeme ji zakládat v absolutním účelu – Dobru o sobě (k jehož nedosažitelnosti bychom se tím zároveň odsoudili). Zároveň nestačí spojovat ctnost výhradně s okamžitým prožitkem uspokojení, neboť tak by člověk zcela opomíjel temporální strukturu svého bytí. Člověk je sebereflexivní zvíře, které „má čas“, na člověku leží jeho historie, ať chce nebo nechce. Takové momentální pojetí ctnosti by snad mohlo stačit k vysvětlení chování zvířat, pro něž v daný okamžik vlastně nic jiného

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 29.

¹⁴¹ JGB, 6, 19.

¹⁴² Za, II, O přemáhání sebe samého, s. 102nn.

¹⁴³ Za, I, O vášních bolestných a radostných, s. 31.

neexistuje, čili „nemají čas“ odhalit marnost svého počínání (marnost z lidského hlediska). Srovnání jednoho rozhodnutí s ostatními možnými variantami rozhodnutí je již bytostně lidskou aktivitou, a proto i člověk může mít zapotřebí vážít hodnotu svého jednání – kritériem je mu potom ctnost (či spíše ctnosti). Před závratí z nezajištěnosti rozhodování člověk pocítuje potřebu zachytit se nějaké opory, a tehdy může podlehnout vábení metafyzického, absolutního zakotvení ctnosti, jež pro věčnost garantuje pevné dělení dobrého a zlého. Ctnost pro člověka, nikoli pro zvíře, nebo boha, musí být založena na principu „ctnosti, jež obdarovává“, kterou Zarathustra představuje na konci prvního dílu.¹⁴⁴

3.2.3 Věčný návrat téhož jako přivtělený selekční princip

V Zarathustrově promluvě *Uzdravující se* lze najít relativně prozaické zachycení „nejpropastnější myšlenky“, s jejímž přijetím má sám její učitel neustálé potíže. Orel a had jakožto reprezentanti svazku Zarathustrový hrdosti a chytrosti dobře znají jeho vlastní jedinečný osud - kým je a kým se musí stát. Zvou jej „učitelem věčného návratu“, což mu má být nejen velkým osudem, ale i jeho největším nebezpečím a nemocí. Zanedlouho se ještě odhaluje, že k jeho osudu náleží také promluvit slovo o velkém poledni a zvěstovat nadčlověka, ale nás nyní zajímá samotná myšlenka věčného návratu téhož.

Věčný návrat téhož je formulován Zarathustrovými zvířaty jednoduše větou, že: „*věčně se vracejí všechny věci a my sami s nimi, a že jsme tu nekonečněkrát již byli, a všechny věci s námi*“, a aby bylo zřejmé, že každý návrat života, i co do jeho průběhu, bude opravdu zcela stejný, Zarathustra doplňuje: „*budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život, nezměněný v nejmenším ani největším*“.¹⁴⁵ Je zřejmé, že superlativní přídomek této myšlenky nemají co dělat s náročností pochopení jejího sdělení. Opravdovou závažnost je tedy třeba hledat až ve změněném náhledu na život toho, kdo v ni uvěřil. Zarathustra je při jejím působení konfrontován s pocitem omrzelosti a hnusu z lidské malosti, která by se při platnosti oné myšlenky musela též věčně navracet.

Vzhledem k tomu, že amor fati má být formulí nejvyššího přitakání, kterého Nietzsche dle *Ecce homo* úspěšně dosáhl,¹⁴⁶ je na místě otázka, jak se on sám potýká se Zarathustrovým závažným učením či jak jej zapojuje do svého obrazu autentické sebetvorby.

Vyjděme opět z konstatování Nietzscheho přesvědčení o nezrušitelné perspektivitě života a z ní plynoucí dočasnosti a omezenosti každého člověkem dosažitelného stanoviska.¹⁴⁷ Nietzscheho moudrost plynoucí z jeho perspektivismu je právě v ocenění vůle k pravdě i vůle k zapomnění. Spokojenost v životě znamená vždy určitou naivitu, uskromnění, zúžení horizontu. Každé takové životní stanovisko „stárne“, svoji sílu prokázalo právě v nákladech, které stálo jeho vydobytí, když byl proti němu náležitý

¹⁴⁴ Za, I, O ctnosti, jež obdarovává, s. 65.

¹⁴⁵ Za, III, Uzdravující se, s. 202n.

¹⁴⁶ Mnohaleté mlčení německého publika o jeho knihách kvituje Nietzsche slovy: „*Já sám jsem vším tím nikdy netrpěl, nutně mne nezraňuje; amor fati je mou nejnítěnější přirozeností*“ (EH, III, WA, 4, s. 147).

¹⁴⁷ Nezbytnost životní perspektivy je vlastně přirozeným odůvodněním potřeby morálky pro život: „*Podívejme se na každou morálku z tohoto hlediska: právě 'příroda' v ní učí nenávidět ono laisser aller, přespřílišnou volnost, a vštěpuje potřebu omezených horizontů, blízkých úkolů - učí zúžení perspektivy, a tedy v jistém smyslu hlouposti, jako podmínce života a růstu*“ (JGB, 188).

odpor. Jakmile se však stává neproblematickým zvykem, nepředstavuje již nárůst síly, stagnuje, a tím pádem je spíše mdlým odleskem původního štěstí.¹⁴⁸ Může sice hledat čest ve svém udržení, ale obranné výdaje spočívající v opakovaném odrážení malých, neustále naléhajících překážek, je dlouhodobě drží v malosti.¹⁴⁹ Skutečná obrana před životním úpadkem spočívá v odvážném rozhodujícím vyhocení: „Ty! nebo já!“, tedy v rázném kroku, který nasazuje veškerou dosaženou jistotu v sázku. Taková odvaha [Muth] přináší vítězné sebezpřekročení. Slabé stanovisko nemá nárok na vládu, nové panství náleží silnějšímu stanovisku, které se prokazuje v překonání soucitu nad trpícím/trpným.¹⁵⁰

Na základě obrazu Zarathustrova boje s „duchem tíže“ vyvozují domněnku, že k rozhodujícímu odlišení toho, co může být ze starého stanoviska zachováno, a co má být naopak vyřazeno, by bylo možné využít prověření myšlenkou věčného návratu téhož.¹⁵¹ Jsou-li určité komponenty výchozího stanoviska nahraditelné něčím, co by přinášelo větší kvantum moci, budou vedle své alternativy nutně pocíťovány jako slabost, jejíž navrácení by člověka drtilo jako kletba. Pokud by byla myšlenka věčného návratu skutečně přivtělena¹⁵², doprovází každé rozhodnutí pocit, že tělo rozhoduje neomylně, s nutností osudu o tom, co bude zachováno, a co již záchovu nezasluhuje. Toto vnitřní kritérium „dobrého“ by (za předpokladu že se člověka ona myšlenka skutečně „zmocnila“) poskytovalo v každém takto zvěčněném okamžiku¹⁵³ jakousi nevyhnutelnou imanentní odměnu. Člověk by bez sebezapření následoval tělo, coby svou vládnoucí „Prapodstatu“ [Selbst], a neustále by dosahoval souladu se sebou. Vtělený selekční princip této „šlechtící“ [züchtende]¹⁵⁴ myšlenky by pro člověka znamenal svobodu v nejláskyplnější nutnosti.¹⁵⁵ Podobně Nietzsche popisuje své vrcholné výdaje tvůrčích sil při komponování Zarathustrovy promluvy *O starých a nových deskách*: „Tělo je nadšeno, 'duši' nechme stranou...“¹⁵⁶

Mnoho dokladů o působení tělesného „velikého rozumu“ [grosse Vernunft] skýtají popisy Nietzscheho uzdravení, kdy nemoc a cestu k novému zdraví vykládá jako opomíjení, respektive vyslyšení instinktu.¹⁵⁷ Celé Sokratovo působení považuje za výraz protikladu „rozumnosti“ za každou cenu proti řeckým životním instinktům.¹⁵⁸ Období nemoci pro něj byly často znovushledáním se svým nejspodnějším „Já sám“ [unterste

¹⁴⁸ Neboť: „Co je štěstí – Cítit, že moc vzrůstá – že překonáváme překážku“ (AC, 2).

¹⁴⁹ EH, II, 8, s. 110.

¹⁵⁰ Za, III, O vidění a hádance, s. 143.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 144.

¹⁵² N, 1881, 11[141] (cit. dle Novák, 2015, s. 33-35). Přivtělení myšlenky věčného návratu téhož znamená učinit ji „části svého žití, svých činů, jednání, pohybů, své orientace ve světě“, a to tak, že po takové integraci již není vyžadováno její zpředměťující uvědomování (Novák, 2015, s. 55-63). Pro analýzu Nietzscheho pojetí přivtělení jako spojnice těla a morálky viz Chavalka, 2014.

¹⁵³ „Kdyby se tě ona myšlenka zmocnila, pak by proměnila tvé bytí a snad by tě i rozdrtila; nikdy neumlkající otázka: 'Chceš to ještě jednou a ještě nespočetněkrát?' by ležela na tvém jednání jako největší zátěž!“ (FW, 341, s. 201).

¹⁵⁴ N, 1884, 26[376] (cit. dle Novák, 2015, s. 26).

¹⁵⁵ Na začátku páté knihy *Radostné vědy*, před známým 276. aforismem o amor fati, Nietzsche poeticky vyjadřuje svoji vděčnost za stále jasnější pocit popsany slovy: „Frei im liebevollsten Muß“ (FW, Sanctus Januarius, s. 159)

¹⁵⁶ „Der Leib ist begeistert: lassen wir die „Seele“ aus dem Spiele...“ (EH, III, Za, 4, s. 136).

¹⁵⁷ EH, I, 2, s. 95.

¹⁵⁸ EH, III, GT, 1.

Selbst],¹⁵⁹ které zůstávalo vlivem jeho špatné, protože „neosobní“ volby povolání (filologa) dlouho nevyšly. Zvláště rafinovaná instinktivní sebeobrána je nutná v případě resentimentu, který se může zvrhnout v jakousi sestupnou spirálu vedoucí k vyhoření. Zde Nietzsche doporučuje tzv. „ruský fatalismus“ (označovaný za „velikou moudrost“), kdy tělo při ohrožení snižuje „látkovou výměnu“ na minimum, aby se ze spirály resentimentu dostal.¹⁶⁰

Na základě sumy Nietzscheho zkušeností s chorobnými stavy a jejich překonáváním lze možná shrnout, že idealismus („nevědomost in physiologicis“)¹⁶¹ a jiné druhy „nesobectví“ člověka odcizují od jeho zdravého instinktivního základu nebo spíš způsobují vychýlení ze zdravého vnitřního uspořádání oněch instinktů.

3.2.4 Možnost vyvázání z temporality

Pro Nietzscheho je člověk zvíře, které „má čas“, může jej uchopit. Lidský život je sice co do činnosti vázán v přítomnosti, ve které stejně jako zvířata (z podstaty svého bytí jakožto vůle k moci) usiluje o při-vlastnění jinakosti (ať již v podobě čisté animální žádosti nebo zduchovnělého puzení poznávat). Žádost zvířete si vystačuje ve svém koloběhu v přítomnosti. Člověk „má na paměti“¹⁶², co bylo již dobyt, a tak to pro něj ztrácí atraktivitu (distanci, cizost, jinakost). Místo toho, aby byl jaksi vynulován (a spokojeně tak obíhal stále dokola přivázan ke „kolíku okamžiku“), fixuje se v něm určitý stupeň sloužící jako východisko a zároveň měřítko hodnocení pro další volní akty. V člověku proto vůle k moci proto nabývá podoby linearity, vzestupné řady, s čímž se pojí jeho vnímání času jako linearity. Linearita podržovaná v paměti proto v člověku vytváří představu cíle (smyslu), otevírá se mu budoucnost nikoli jako bezprostřední naléhání dalšího okamžiku, ale jako něco k čemu se aktivně vztahuje, k čemuž vychází se sebe.

Postupně nutně narůstá břímě minulosti (poznání) a může nastat chvíle, kdy vůle individua nemá dost síly k dalšímu stupni růstu. Vlastní jistota, která je čerpána z asimilované (přivtělené) minulosti, může přestat v důsledku nedostatečné integrace stačit a pak ji nahrazuje nalézání silnější jistoty garantované z vnějšku, transcendentně¹⁶³. V extrémním případě jsou všechny jistoty (jejich hodnota) opřeny o jedinou absolutní instanci.

Mohla by toto riziko spojené s lidskou potřebou absolutního růstu vyřešit myšlenka věčného návratu téhož? Ztrácejí-li již dosažené stupně hodnotu právě kvůli jejich uchování v paměti, nabízí se jako zažehnání zoufalství ztráta paměti, zapomenutí, které by každé střídání cyklu nutně přineslo. V tomto smyslu je možná i Zarathustrovo znechucení z

¹⁵⁹ „Nikdy jsem sám sebou nebyl tak šťasten, jako v nejchorobnějších a nejbolestnějších dobách svého života.“ (EH, III, MA, 4, s. 128).

¹⁶⁰ EH, I, 6, s. 98n.

¹⁶¹ EH, II, 2.

¹⁶² Zde připomínám, že v Nietzscheho podání z *Genealogie morálky* byla paměť vypěstována potřebou života ve společnosti. Podobně v *Radostné vědě* popisuje, že se vědomí vyvinulo z potřeby se sdělovat druhým, z čehož plyne i jeho neadekvátnost vůči jedinečnému (např. FW, 8, 11, 110, 334, 354).

¹⁶³ „Utrpení to bylo a nemohoucnost – tím stvořena byla všechna záhrobí (...) Mdloba to byla, jež jediným skokem, smrtelným skokem chce k nejzazšímu cíli, nebohá nevědomá mdloba, jež nechce už ani chtít: ta stvořila všechny bohy a všechna záhrobí“ (Za, I, O záhrobnících, s. 26).

nutnosti návratu malosti pozůstatkem lineárně myšleného času, a vědomí o blažené nevědomosti by řešila lidské obavy z přijetí této myšlenky. Ale opět by bylo třeba vymanit se ze stávajícího hodnocení zapomenutí, které by je znehodocovalo jakožto „regres“ (oproti adorovanému progresu), zakázaný návrat do ráje, z něhož jsme byli „za trest“ vypovězeni vnější silou, která jediná nás má právo podle své absolutní spravedlnosti naposledy, ultimátně soudit, a do ráje navrátit (či nenavrátit).

I u Nietzscheho má návrat k blaženosti svoji cenu (která je zároveň nezbytnou podmínkou), daň kterou se musel i Zarathustra odhodlávat zaplatit. Musí obětovat poznání, jímž se provinil. Podobně jako mystik, jehož unio mystica je nevypověditelné, neuchopitelné, také Nietzsche obětuje logos. Afirmací věčného návratu téhož vlastně svobodně přijímáme dar individuální smrti, nikoli jako vysvobození z individuace vůle, ale jako vůli k jejímu návratu. Absence absolutního smyslu není námitkou, jelikož naše nutnost zapomínat (individuální smrt) či schopnost zapomínat (v každém okamžiku znovu kreativně přehodnocovat) nás pokaždé znovu disponuje k novému relativnímu smyslu. Zapomenutí je osvobozující katarzí na pomyslném konci tragédie, kdy shazujeme břímě minulosti, aby se šálek mohl znovu a znovu naplňovat (vždy relativním smyslem).

3.2.5 Destrukce i nevinost jako podmínky sebetvorby

V *Ecce homo* Nietzsche nepřestává připomínat, že skutečný tvůrce musí překonat soucit a být ničitelem.¹⁶⁴ Destrukce má ovšem cenu pouze z hlediska tvorby, není samoúčelná a slast z ní pociťuje právě jedině tvůrce, před jehož zrakem se postupně otevírá pohled na nový ideál. Pokud se k destrukci neváže ani příslib nové budoucnosti, zbude jen zoufalství, „kus pouště“.¹⁶⁵

„Sebe překonání morálky z pravdivosti, sebe překonání moralisty ve svůj opak – ve mne – to znamená v mých ústech jméno Zarathustra.“¹⁶⁶ Co se zde myslí pod sebe překonáním morálky, ukazuje Nietzsche výstižně v *Genealogii morálky* na vývoji vůle k pravdě, jejíž hodnota hypertrofovala ve své mateřské půdě - křesťanství - do té míry, že její bezpodmínečné kritice nakonec podlehla i základní věroučná dogmata a z křesťanské morálky tedy jako nejčistší destilát zbyla právě jen vůle k pravdě.¹⁶⁷ Moderní ateista je tak produktem dlouhé askeze.¹⁶⁸ V dřívějším aforismu *Excelsior* vyjadřuje svoji naději, že nihilistická nouze, k níž odříkání vedlo, bude stupňovat sílu (pocitovanou jako nutnost, potřebu) k vlastnímu růstu člověka, a Nietzsche zde již možná naznačuje, že vůle k pravdě není nic jiného, než forma vůle k moci, jejíž afirmace je klíčová: „chceš věčný návrat války a míru: člověče odříkání, chceš si odříci všechno? Kdo ti k tomu dá sílu?“¹⁶⁹ Ukazuje se zde, že askeze je sice možná vůči veškerému jsoucnu, ale uvedené „chceš“ opět skrývá základní hnací sílu. Čili, chtění samo chtít odříci je nikdy neuskutečnitelný úkol.

¹⁶⁴ Zejména EH, IV, 2, či EH, III, Za, 6, 8. V *Genealogii morálky* to dokonce označuje jako zákon: „Aby mohla být nějaká svátost vztyčena, musí být nějaká svátost rozbíta“ (GM, II, 24, s.74).

¹⁶⁵ FW, Předmluva.

¹⁶⁶ EH, IV, 3, s. 150.

¹⁶⁷ GM, III, 27, s. 132n

¹⁶⁸ Také v EH skrze metaforu bezpodmínečné abstinence od „spirituálních“ nápojů a obrácením k čisté vodě doporučuje Nietzsche zřeknutí se metafyzických opor, chce-li kdo dosáhnout duchovní výše (EH, II, 1).

¹⁶⁹ FW, 285.

Zarathustra v promluvě *O vykoupení* ukáže, že duch pomsty, neusmířený s temporalitou vůle, je uvězněn v neproduktivním kruhu¹⁷⁰, a tak jako jediná možnost zbývá vůli naopak přitakat v jejím stále znovu se překračujícím průběhu, jako vůli k moci. Činit z askeze ideál je nesmyslné, neboť stejná základní síla, která poháněla odvržení hodnoty, jeho hodnotu též vytvořila, a tedy i destrukce má v posledku produktivní charakter.

Afirmace temporality vůle umožňuje navrátit uznání hodnotám, které znehodnotila chiméra věčných hodnot. Tuto pozici Nietzsche charakterizuje jako nevinnost a spojuje ji s obrazem dítěte. Po destruktivním stádiu, reprezentovaném lvem, je tedy třeba nalézt novou pozici a ta je v promluvě *O třech proměnách* vyjádřena takto:

„Tvořiti nové hodnoty - toho ani lev ještě nesvede: ale svobodu si stvořiti k novému tvoření - to dovede síla lví. Svobodu si stvořiti a posvátné Ne i k povinnosti”.

Namísto „musíš” [Du sollst] lev praví „chci” [Ich will]. Ono „musíš”, tj. své morální hodnoty ale nosný duch miloval, a chtěl je zvěčnit: *„Všechna hodnota již byla stvořena, a všechna stvořená hodnota - tou jsem já.”* Poslední já [ich], je posledním pánem, jenž láskyplně vyslovil původní „chci”, jehož uctíváním se z něho ustavuje „musíš”. Onen příkaz „musíš” přichází z toho, co by bylo možné nazvat „svědomí”, které představuje vnitřního mluvčího naší morálky. Dosavadní zátěž je však třeba shodit, neboli v tom, co pro nás mělo váhu, rozpoznat „blud a zvůli” [Willkür]. Osvobození od dosud uctívaných hodnot ovšem ponechává lva na jeho vlastní poušti, prostou negací vzniká pouze prázdný prostor. Ten může naplnit teprve duch, který se stává dítětem schopným tvořit nové hodnoty.

„Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým počítím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano. / Věru, ke hře tvorby, bratří moji, je třeba posvátného Ano: svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.”¹⁷¹

4 Sebepřekonání

Úkolem následující kapitoly bude přesnější určení toho, kam Nietzsche a jeho ideální čtenář orientují svoji vůli, své tvůrčí akty a jakým rizikům při tom čelí. Nejprve je ale třeba detailněji rozvést, co má být podle Nietzscheho překonáno, a jaký vztah zaujímají ti, kdo sami sebe tvoří, k obecnému určení člověk.

Již titulní proklamace „*Ecce homo*” čtenáře upomíná na problematičnost toho, jak se sami pravděpodobně také označují. „Homo” je znak, reprezentant, slovo jímž sami lidé vyjadřují své různé myšlenkové koncepce, zobecnění, idealizace svého vlastního žádoucího, či upadlého stavu. Takto je třeba chápat pojem „Mensch”, „Menschheit”. Jako obraz lidství, obraz, který si utváří o sobě konkrétní živá bytost, jméno, kterým se pojmenovává a jímž se sama vymezuje proti jinému, ne-lidskému, ať již je to „nižší” (zvíře), nebo „vyšší” (bůh). Ke značce „homo” (jež je o sobě prázdná) se tedy váže určitá hodnotová náplň, a tak se dostáváme k Nietzscheho charakteristice člověka z *Genealogie*

¹⁷⁰ Za, II, *O Vykoupení*, s. 128.

¹⁷¹ Za, I, *O třech proměnách*, s. 22.

morálky - „hodnotící zvíře o sobě”.¹⁷²

Duchovní síla - chytrost tohoto zvířete, soupeřícího o moc proti lépe přizpůsobeným po stránce fyzické síly, mu umožňuje nabýt vrchu nad svými soupeři jemnější cestou, na symbolické rovině. Proti strachu ze silnějších se obrňuje „hrdostí” na vlastní „lidství”. Lze si představit, že i kdyby se lidstvo ocitlo v otrockém postavení vůči ne-lidem, bude mu jeho „lidství” dodávat pocitu vlastní hodnoty. Hrozbě oslabování této jistoty se brání jejím zajištěním pomocí představy vnější garance, že lidství má dané a nemůže je ztratit. Cena za tento krok může být ovšem vysoká. Z aktivního hodnotitele, tvůrce (Nietzsche mluví o panském právu dávat jména)¹⁷³ se stává pasivní recipient určení, např. inherentně špatná nápodoba svého dokonalého stvořitele (peccator, imago dei) nebo čistě biologicky determinovaný zástupce druhu (homo sapiens sapiens). To, že „je mu dáno”, pak paradoxně může vést k fatalistickému pocitu bezmoci nebo k lenosti toho, který (i ve vztahu k sobě) nikdy nedává, pouze bere. Takový tvor pak ztrácí odvahu či iniciativu k sebetvorbě a nosí své „lidství” již jen jako masku, díky níž dostává svoji almužnu.

Tvůrčí duchovní síla, která určitý obraz lidství vytvořila, zajistila lidskému životu smysl, hodnotu a v tom se prokázala být dobrým služebníkem jeho bytostně rostoucí tendence (vůle k moci). Neumožňuje-li však takový obraz životu další růst, původní výtvar se stává restriktivním vládcem, vězením tvůrčí vůle, předčasně uskromněným „pokojem duše”. „Člověk se zřiká velkého života, když se zřiká války”, píše Nietzsche na adresu idealistické morálky, která je lacino získaným uspokojením s pretenzí na věčné, neproblematické trvání.¹⁷⁴ Značnou část *Ecce homo* Nietzsche věnuje právě popisu vlastního vymaňování se ze své životní kletby [Verhängnis], idealismu. Dlouhá léta nerozumě podléhal zajetí scestných model, které potlačovaly jeho jemnější svojskost [feinere Selbstigkeit], vedly k opomíjení jeho distance, a tak jej odváděly od jeho vlastního úkolu.¹⁷⁵ Zabřednutí do nevlastního životního stanoviska, ať už to byla sociálně přijatelná role profesora filologie, nebo romantická rebelie opojených wagneriánů, v podstatě znamenalo následování strnulého lidského obrazu s černobílou diferenciací ctností a neřestí, vážností a zbytečností, chvályhodného a hanebného, zkrátka s metafyzicky bipolárním oddělením dobra a zla. Když se Nietzscheho duch konečně bolestně osvobozuje, je lidský původ všech ideálů vyjádřen v příznačném názvu „kniha pro svobodné duchy” - *Lidské, příliš lidské*. Nietzsche důrazně brání svůj pojem svobodného ducha [freier Geist] proti iluzi nějakého povzneseného pozorovatele, či snad přirozeného anarchisty. Svoboda musela být nejprve těžce vydobyta, duch se musel sám osvobodit [freigewordner Geist], a teprve po těžkém, leč vnějším oku nesnadno zaznamenaném boji s vlastním idealismem může Nietzsche prohlásit: „Kde vidíte vy ideální věci, vidím já – lidské, až příliš lidské!... Znáám člověka lépe...” [Ich kenne den Menschen besser]. Není pochyb, že Nietzsche míří právě dovnitř, k vlastním modlám, když uvádí, co zde bylo buď zcela “zmrazeno” či alespoň oproti původní vřelosti značně ochlazen: „génius“, „světec“, „hrdina“, „víra“, „přesvědčení“, „soucit“, „věc o sobě” – to vše je Nietzschem pečlivě

¹⁷² GM, II, 8, s. 52.

¹⁷³ GM, I, 2.

¹⁷⁴ GD, Morálka, 3, s. 39.

¹⁷⁵ EH, II, 2, s. 105.

uvězněno v uvozovkách, doslova i přeneseně.¹⁷⁶ Nietzsche tak dává najevo svůj vytříbený „instinkt čistotnosti“ vůči sobě, který v *Ecce homo* spojuje s osaměním a očištnými živly vody a vzduchu. Domnívám se, že zde Nietzsche dává nahlédnout na důležitou součást vlastní strategie stávání se sebou samým, aplikovatelné u člověka obecně, a tou je kultivace vlastních, obvykle nereflektovaných aktů hodnocení, což by bylo možné jednoduše označit za kritiku morálky směřující k přehodnocení:

„*má lidskost není v tom, soucítit, jaký člověk je, nýbrž v tom, snést, že 's ním' soucítím... Má lidskost je neustálé sebezpřemáhání.*“¹⁷⁷

V *Ecce homo* lze vidět Nietzscheho vystoupení jak proti esencialismu „člověka o sobě“, který nerespektuje individuální odlišnosti, tak proti neproblematicky statickému a jednotnému sebezpojetí každého jednotlivce, které namísto stimulace rozvíjení vlastního potenciálu vede jen k pohodlné pasivitě. V tom nalézám podstatné souznění s Nietzscheho opus magnum *Tak pravil Zarathustra*, která je nesena étosem Zarathustrovy první věty k lidem: „*Hlásám vám nadčlověka. Člověk jest cosi, co má býti překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán?*“¹⁷⁸ Této základní souvislosti v Nietzscheho antropologii se bude následující text dále věnovat.

V promluvě *O starých a nových deskách*, kterou lze chápat jako rekapitulaci Zarathustrovy cesty sebezpřekonání a působení mezi lidmi, jsou domněle „hotoví“ lidé označováni za domýšlivé, neboť se domýšlejí [dünken], „*že již dávno vědí, co je dobré a zlé*“. Zarathustra ruší jejich spánek¹⁷⁹, když shazuje jejich ideály pokládané za jisté vědění, a upomíná je na jejich hodnototvorný potenciál: „*co je dobré a zlé, nikdo ještě neví – leda ten, kdo tvoří! / To je pak ten, kdo vytváří cíl člověka a zemi dává její budoucnost: ten teprve stvoří, že něco je dobré a zlé.*“¹⁸⁰ Hodnoty nejsou nijak samostatně dány v přírodě. Člověk svou vlastní aktivitou vskutku teprve zhodnocuje svět i sebe samotného.¹⁸¹ Smích nad ubohými výtvoři dosavadních kazatelů a veliká touha Zarathustru vynesly mimo dobro a zlo, do světa věčného dění [Werden], v ryzí nevinnost, „*kde nutnost byla svoboda sama, jež si blaženě hrála s ostnem svobody*“¹⁸² Negativně osvobozený Zarathustra ovšem nepodléhá nihilistickému pokušení k nirváně, s dětskou neviností se vrací ke hře, k tanci. Je si též vědom, že člověk není tabula rasa a ani jeho tvorba nemůže probíhat ve vakuu, potřebuje „*něco, přes [über] co by se tančilo*“. Cesta vskutku lidské sebetvorby je totiž

¹⁷⁶ EH, III, MA, 1, s. 126.

¹⁷⁷ Originál: „*meine Humanität besteht nicht darin, mitzufühlen, wie der Mensch ist, sondern es auszuhalten, dass ich ihn mitfühle... Meine Humanität ist eine beständige Selbstüberwindung.*“ (EH, I, 8, s. 100).

¹⁷⁸ Za, I, Předmluva, 3, s. 9.

¹⁷⁹ Nietzsche sám působí podobně na své čtenáře: „*Bylo mi řečeno že je nemožné mou knihu odložit - ruším i noční lid...*“ (EH, III, 3, s. 116). K možnému základu tohoto tvrzení, viz Chavalka, 2019, s. 70.

¹⁸⁰ Za, III, O starých a nových deskách, 2, s. 180.

¹⁸¹ „*Cokoli má v nynějším světě hodnotu, nemá ji samo o sobě, ze své přirozenosti, - příroda je vždy bez hodnoty: - nýbrž hodnota byla kdysi těmto věcem dána, darována a my jsme byli dárci! (...) neznáme svou nejlepší sílu a hodnotíme sebe, lidi kontemplativní, o stupeň níže, - nejsme ani tak hrdí, ani tak šťastní, jak bychom být mohli.*“ (FW, 301, s. 176).

¹⁸² Vyjádření „*wo die Notwendigkeit die Freiheit selber war*“ lze možná brát oboustranně. Na jednu stranu je svět viděný jako flux bez cíle osvobozující od viny, neboť nejsou kritéria, vůči kterým by se člověk prohřešoval, na druhou stranu se ale z takové nutné svobody nelze nijak vyvázat, a taková „odsouzenost ke svobodě“ ještě nabývá na intenzitě nezrušitelností svého cyklického návratu téhož: „*svět, na svobodu puštěný a rozpustilý, sám k sobě zas nazpět utíká*“ (Tamtéž, s. 180).

cestou sebezpřekonání. Teprve opětovné setkání s duchem tíže vede k tvorbě protiideálu: „*Tam to bylo též, kde jsem z cesty zvedl slovo 'nadčlověk' [Übermensch] i poznání, že člověk je cosi, co musí býti překonáno [überwunden werden]*”.¹⁸³ Aby bylo jasné, že lidský úděl být mostem, cestou, prostředkem není další dehonestující modloslužbou, ale naopak potěšením tvůrce, dodává, že člověk „*má blahoslaviti sám sebe jakožto cestu*”. Afirmace lidské situace se navíc netýká jen úzké přítomnosti, ale zahrnuje i minulost, jakkoli zprvu partikulárně, nahodile, nesmyslně působící. Zarathustra učí, aby lidé, jakožto tvůrci budoucnosti „*všechno, co bylo, svým tvořením vykupovali*”.¹⁸⁴ Ačkoli promluva pokračuje dále (v opakované formě rozbití a rekonstrukce určité hodnotové pozice), u tématu vykoupení Zarathustra vrací rekapitulaci své dráhy na počátek, kdy sebe darující se tvůrce - Zarathustra čeká na člověka budoucnosti (který se podle ně může objevit v tomtéž těle, jako nová touha), schopného skutečně převzít Zarathustrův dar, který je zároveň úkolem vlastní tvorby překonávající dárce. Zánik Zarathustry tím ve skutečnosti splývá s jeho vykoupením a jeho dar budoucnosti je zároveň participací na budoucnosti, tedy svého druhu nesmrtností. Zde opsaný reflexivní pohyb je vyjádřen již v závěrečné promluvě první části *Tak pravil Zarathustra* nazvané *O ctnosti, jež obdarovává*. I s ohledem na to, že *Ecce homo* Nietzsche uvádí dlouhou citací této důležité promluvy,¹⁸⁵ se domnívám, že Zarathustrův příběh odráží i Nietzscheho vlastní život a působení na čtenáře (i kdyby tímto čtenářem byl sám sebezpřekonávající se Nietzsche), jemuž nakonec daruje i *Ecce homo*, jako inspirativní pomník vlastní sebetvorby.

4.1 „Moudré“ limity růstu

V předmluvě *Ecce homo* je představena postava Nietzscheho v protikladu k dekadentním typům člověka, které byly uznávány za nejvyšší, tedy k mudrci, světci, vykupiteli světa.¹⁸⁶ Krom toho, že jsou přímo užívána slova Zarathustry, je zde patrná též analogie s tím, jak ještě před svými promluvami Zarathustra koncipuje své vlastní působení mezi lidmi. Zarathustra chce být protikladem poustevnickému světci, který oslavuje boha přes jeho smrt a opovrhuje lidmi, pro jejich nedokonalost. Světec věří v absolutní smysl, a proto pohrdá pomíjivými pozemskými hodnotami. Oproti světci se Zarathustra obrací s láskou a zároveň s tvrdou upřímností ke člověku, realisticky ho upomíná na jeho nutnou pozemskou, tělesnou, časovou situovanost, i na jeho momentálně upadlou situaci a apeluje na jeho vlastní zapomenuté schopnosti. Kráčet mezi lidmi ale

¹⁸³ Tamtéž, s. 181.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 182.

¹⁸⁵ EH, Předmluva, 4.

¹⁸⁶ Heinrichu Köselitzovi v dopise z 30. 10. 1888 vyjadřuje uspokojení nad tím, že se mu to v dokončeném *Ecce homo* podařilo: „*ich möchte durchaus nicht als Prophet, Unthier und Moral-Scheusal vor die Menschen hintreten. Auch in diesem Sinne könnte dies Buch gut thun: es verhütet vielleicht, daß ich mit meinem Gegensatz verwechselt werde.*“ (BVN, 1888, 1137).

není bez nebezpečí, proto mají být Zarathustrovi nezbytným doprovodem jeho zvířata, orel a had, jako reprezentanti největší chytrosti a hrdosti.¹⁸⁷

Možnou interpretací tohoto obrazu je, že tyto výsadní přednosti umožní Zarathustrovi promlouvat k lidem bez toho, že by z jedné strany propadl znechucení a odvrátil se k nadpozemským ideálům, a též bez toho, že by z druhé strany podlehl soucitu, a tvrdost vedoucí ke stupňování přitom nahradil za útěšné zastírání úpadku. Zarathustra takové snoubení hrdosti [Stolz] a chytrosti [Klugheit] nepovažuje za plně a nastálo dosažitelné, a symboly kruhu je snad vyjadřováno spíše jejich cyklické vzájemné doplňování, prověřování, stupňování. Život sám se zdá být takovým probíhajícím kruhem.¹⁸⁸ Had a orel teprve společně osvědčují, že Zarathustra žije.¹⁸⁹

Neexistuje žádná definitivně poslední hrdost, pouze relativně poslední, již chytrost změní její skromnost, svým pohledem ji proměňuje v marnivost, na kterou již neútočí¹⁹⁰, oceňuje ji, neboť jí bylo po nějakou dobu zapotřebí.¹⁹¹ Každá relativně nejvyšší hrdost má úlohu vládce, který zajišťuje momentální udržení řádu v mnohosti těla. Bez hierarchie (hodnot) by nastal chaos, protože by se rozpadl život umožňující horizont. Chytrost musí být taktéž opanována, aby se nezvrhla v bezbřehou destrukci. Proto, když mluví Zarathustra o lidské chytrosti a Nietzsche o vlastní chytrosti, náleží k ní zastírání, zapominání, sebeklam bez nichž by byl život jako věčné sebepřekonávání neudržitelný.¹⁹²

Z Nietzscheho metafory přátelství hada a orla, společenství chytrosti a hrdosti, tak vyplývá důležitá podmínka stupňující se sebetvorby. Pronikavý zrak tvůrce vidí nad sebe, je tažen k překonání dosavadní výše. Bylo by však idealistickým „čirým bláznovstvím“ svrhnout si svoji dosavadní základnu, na níž jedině může stavět. Obraz nadčlověka nesmí vést ke „hnusu ze člověka“.¹⁹³ Útok na hrdost musí být veden jedině v zájmu jejího pozdvižení, nikoli k naprosté ztrátě hrdosti, která by byla propadnutím resentimentu.

¹⁸⁷ Za, I, Předmluva, 10, s. 19.

¹⁸⁸ To by odpovídalo Nietzscheho chápání života jako vůle k moci: „*Kde jsem našel něco živoucího, našel jsem vůli k moci; (...) A toto tajemství život sám mi projevil: 'Hleď, pravil, jsem tím, co vždy samo sebe musí přemáhati.'*“ (Za, II, O přemáhání sebe samého, s. 103n).

¹⁸⁹ Za, I, Předmluva, 10, s. 20.

¹⁹⁰ V *Ecce homo* zahrnuje ke své moudrosti umění války přiměřený výběr soupeře: „*kde se něco vidí pod sebou, nemá se bojovat (...)* Útočím jen na věci vítězné – případně počkám, až zvítězí.“ (EH, I, 7, s. 100).

¹⁹¹ Chytrost, která zná hranice, umožňuje růst: „*šetřím lidí marnivých [Eitlen] více než lidí hrdých [Stolzen]. (...) Zdaž raněná marnivost není matkou všech truchloher? Kde však je raněná hrdost, tam vyroste něco, co je ještě lepší než hrdost.*“ (Za, II, O lidské chytrosti, s. 131). I v *Ecce homo* Nietzsche upřednostňuje plodný boj, jenž uznává a pozdvihuje soupeře: „*Útočím jen tam, kde je vyloučen každý osobní rozpor, kde chybí jakékoli pozadí zlých zkušeností. Naopak, útok je u mne důkazem přízně, případně i vděčnosti. Ctím, vyznamenávám tím (...)*“ (EH, I, 7, s. 100).

¹⁹² Tamtéž, s. 130-132; EH, II, 9, s. 111.

¹⁹³ EH, I, 8, s. 101.

Moudrost toho, kdo sebe sama tvoří, tedy zahrnuje kritiku i schopnost stanovit kritice správnou míru.

4.2 Kreativní přístup k osudu

V *Ecce homo* Nietzsche o Zarathustrovi prohlašuje, že je „někým, kdo pravdu teprve tvoří, duchem světovládným, osudem“, a vyzdvihuje jej dokonce vysoko nad Danta, Goetheho, Shakespeara. Stvoření literární postavy Zarathustry jako vtěleného překonání křesťanské morálky z Nietzscheho dokonce činí člověka osudu.

Vyhrocení poslední kapitoly, *Proč jsem osudem* už svým tónem souzní s Nietzscheho urážkou či kletbou [Fluch] vůči křesťanství v *Antikristovi*. Čtenář je ve zhuštěné podobě konfrontován s Nietzscheho diagnózou stavu lidstva – vše postupující dekadencí, kterou se teprve on odvážil odkrýt¹⁹⁴ a zároveň na ni prostřednictvím Zarathustry nabídl lék.

Důvodem, proč má *Ecce homo* tak silně hyperbolickou formu, by mohla být Nietzsche „uhodnutá“ situace adresátů textu. Křesťanství přehodnotilo pojetí morálky Římanů i Židů z individuální a národní na všelidskou, univerzální. Křesťanství ztotožnilo „morální bytost“ [das Moralische Wesen] s křesťanem,¹⁹⁵ pluralita morálek byla vyloučena. Vystupuje-li nyní Nietzsche jako imoralista, je proto zřejmé, že se neklade proti morálce vůbec, ale proti tomu, co je jako morálka běžně pojmáno.¹⁹⁶ Stejně tak i jeho výzva mířící k lidstvu, které je nakaženo celé, a proto mu také hrozí hnus z člověka (obecně), protože vidí vždy křesťana. Staví se do pozice dědice křesťanské morálky, jehož pojmový aparát je ještě částečně uvězněn. Pojímá-li člověka jako křesťana, vize budoucnosti musí být označena odlišným jménem, nadčlověk.

Paradoxně možná právě spřízněnost se situací člověka, který jej má číst, Nietzscheho vede k vyhroceným proklamacím války, zvěsti zpečetění osudu světodějnou událostí, otřesům Země. Když mluví o svém úkolu „připravovat okamžik nejvyššího sebeuvědomění lidstva, veliké poledne“¹⁹⁷, o svých „nejvnitřnějších dějinách“¹⁹⁸, o „sebevědomění moralisty ve svůj opak – ve mne“¹⁹⁹, dává Nietzsche tušit, že nepůjde o revoluční převrat en masse, ale o individuální proměnu uvnitř jedince. Přes slavnostní tón ohlašující

¹⁹⁴ „Zkaženým zvů zvíře, druh, individuum, ztrácí-li své instinkty, volí-li to a dává-li přednost tomu, co mu je na škodu.“ (AC, 6). Též „Život směřující k úpadku, ztráta veškeré organizující, to jest oddělovací, propasti rozevírající, podrážující a nadřazující síly“ (GD, Výlety, 37, s. 72).

¹⁹⁵ EH, IV, 7, s. 153.

¹⁹⁶ EH, IV, 4, s. 150.

¹⁹⁷ EH, III, M, 2, s. 131.

¹⁹⁸ EH, III, UB, 3, s. 125.

¹⁹⁹ EH, IV, 3, s. 150.

Nietzscheho vítězství, tedy nelze na jeho vavřínech usnout, protože centrální úkol „přehodnocení všech hodnot“ a možná též idea nadčlověka míří na čtenáře, na jeho vlastní sebezpřekročení.

Nietzschemu jde o nasměrování vůle člověka nad sebe, tj. k sebezpřekonání. Každý ideál, každé poznání, každé dobro, každý veliký člověk, to vše pro nás ztrácí s časem svou hodnotu, bude překonáno.²⁰⁰ Stvrdit jakékoli jsoucno (čili význam opatřený jménem a iluzí stálosti) formulí věčného přitakání není po poctivém zvážení možné, byť se jednalo o jsoucno nejvíce dokonalé. Uvědomíme-li si, kde se ona hodnota vzala, je zřejmé, že se nejedná o hodnotu absolutní, věčnou, ale naopak stvořenou, nestálou, dočasnou, otevřenou vývoji, včetně zániku. Co člověka drželo na živu, co jej pozdvihlo, podporovalo v růstu se může zvrátit v brzdu, nástroj rozkladu, či dokonce zániku.

Člověk si sám musí určovat směr, lidstvo samo od sebe (od Boha ani od přírody) není na správné cestě,²⁰¹ nadčlověka nelze darwinisticky chápat jako samovolný příchod vyššího biologického druhu, což Nietzsche výslovně odmítá i v *Ecce homo*,²⁰² darwinisticky pojatou evoluci z lidského hlediska ani nelze chápat jako hodnotnou. Přestože jsme si vlivem mylných představ o pevných jsoucnech zvykli hodnotu chápat jako něco daného, hodnotu určuje právě a jenom vynaložená síla. *Ecce homo* může se svými extrémními vyjádřeními ze sféry fyziologie vyvolávat dojem, že dle Nietzscheho jsou rozdíly mezi lidmi determinovány zcela jejich biologickou fysis. Bezpochyby, mnohé v lidském životě je třeba uznat za nutné (krom fyzického těla je člověk situován též historicky, sociálně, kulturně), ale Nietzsche sám na sobě ukázal, že je na něm, jak se k této nutnosti postaví.

Obvyklý morální výklad sice člověku v žádoucí danosti umožňuje spatřovat dar, prozřetelnost, ale jakmile skutečnost neodpovídá jeho přáním (ideálu), má tendenci ke „zlému pohledu“, vidí ve svém osudu trest či sudbu, z něhož chce pochopitelně „ven“. Nietzsche čtenáři nabízí možnost interpretace jiné, produktivnější. Namísto aby poměřoval danou realitu ideálem a odsuzoval ji, zapojuje veškerou kreativní sílu, aby ji byl schopen ocenit a využít i její nejnáročnější aspekty. Nelibost, bolest a nemoc pochopené jako

²⁰⁰ Za, II, O Vykoupení, s. 127. Duch tíže se vysmívá Zarathustrově cestě vzhůru: „každý vymrštěný kámen - spadne“ (Za, III, O vidění a hádance, s. 143).

²⁰¹ EH, III, M, 2, s. 131. Též AC, 4.

²⁰² Nietzsche sám se bránil takovým darwinistickým výkladům svého pojmu nadčlověk. „Slovo 'nadčlověk' sloužící k označení typu nejvyšší zdařilosti, v protikladu k 'moderním' lidem, 'dobrým' lidem, křesťanům a jiným nihilistům - slovo, jež se v ústech Zarathustry, ničitele morálky, stává velmi přemýšlivým slovem. (...) Jiný učený dobytek mne pro něj podezíral z darwinismu“ (EH, III, 1).

symptomy mohou člověku vyznačit směr ke změně, k níž bude třeba v příhodný čas přistoupit.

Kritériem pro to, co je skutečně škodlivé, zde není ideální, všeobecně uznávaná hodnota, nýbrž osobní míra prospěšnosti s ohledem k síle.²⁰³ Přirozená morálka, jak ji Nietzsche chápe v *Soumraku model*²⁰⁴, obrací k jednoduchému prověření síly realitou - životaschopností: neprospívá-li stávající hierarchie hodnot životu, sama se vnitřně hroutí, destabilizuje, člověk s ní pak nemá mít soucit, naopak jí pomoci k zániku²⁰⁵ ve prospěch životaschopnějšího uspořádání. Ve vlastním případě Nietzsche tuto schopnost rozpoznat potřebu proměny opět nepřičítá rozumovým úvahám, ale „moudrosti“ instinktivní.²⁰⁶

²⁰³ „*Jak se právě ty, máš žít, abys došel svého maxima síly, virtú*“ (EH, II, 1, s. 102).

²⁰⁴ GD, Morálka, 4, s. 40.

²⁰⁵ EH, III, M, 2, s. 131; GD, Výlety, 32, 33, s. 68n. „*Co člověka ospravedlňuje, je jeho realita - a bude ho ospravedlňovat věčně*“ (Tamtéž, 32, s. 68). „*Slabí a nezdařilí mají zahynout: první věta naší lásky k člověku. A má se jim k tomu ještě pomáhat.*“ (AC, 2).

²⁰⁶ „*Ona energie k naprostému osamostatnění a vymanění se z obvyklých poměrů, i to, že jsem se dovedl donutit, abych se vymkl pečování, posluhování, lékařčkování - to vše prozrazuje naprostou instinktivní jistotu tím, čeho tehdy bylo především zapotřebí.*“ (EH, I, 2, s. 95).

5 Závěr

Zde řešenou otázku sebetvorby v Nietzscheho *Ecce homo*, je nyní možné přesněji formulovat takto: Jaké techniky sebetvorby zakládají takového člověka, který je schopen radostného přitakání osudu, neboli jaká morálka je předpokladem *amor fati*.

Nietzsche vede čtenáře k tomu, aby prohlédl svá dosavadní hodnocení jako dekadenci, život ochuzující, nikoli povznášející. Sebe pak vykresluje jako toho, jehož hodnoty odpovídají jeho vlastní konstituci, protože nestojí na vratkých idealistických základech. Jeho exemplární interpretace vlastního života je důkazem jeho síly tvořivě využít zdrojů, které mu osud poskytl. Čtenář Nietzscheho produktivní model sebetvorby, který člověka umožňuje lépe čelit osudu a orientuje jej k růstu.

Proměna, jíž je možné dosáhnout v životě jedince, nespočívá v nahrazení jeho fyzis ve smyslu nutného základu neoddělitelně patřícímu k celkovému fatu.²⁰⁷ Ani nejde o iluze moralistů, jež Nietzsche nazývá „zlepšovatelé lidstva“. Vzdá-li se člověk idealistického předsudku, že pro něj existuje jakýsi vnější „účel“ či „záměr“, kritériem hodnocení jeho života se už nemůže stát nějaký rozumem vykonstruovaný ideál. Je třeba hledat imanentní měřítko v životě samém – tj. ve vitalitě, udržování a vzestupu života.²⁰⁸

Přes Nietzscheho výzvy k neustálému boji, válce, pro něj není nejsilnější ten, kdo se celé realitě postaví na odpor, ale naopak ten, kdo bude mít sílu ji přijmout, kdo se ji naučí milovat. Aby byl člověk takového postoje schopen, musí být umělcem svého života, sebetvůrcem. Vyjádřením tohoto hledání souladu s realitou či s osudem je podtitul: „*Wie man wird, was man ist*“. Morálka, která tvrdí, že ví, čím člověk jest, uzavírá vzestupnou cestu k jeho nejvlastnějšímu úkolu. Nietzsche jako protiváhu k antickému „poznej sám sebe“ prohlašuje, že předpokladem je naprosto nevědět, čím jsme.

Obtíž každého psaní o Nietzscheho sebetvorbě je jistě to, že velkou část díla věnuje boji s křesťanskou morálkou, která se podle něj stala výhradním obsahem pojmu morálka. Extrahovat ze silně stylizované autobiografie imoralisty obrysy pěstění jeho osobní morálky a jeho osobní zkušenosti pak navíc transformovat do obecně využitelných principů je nesnadný úkol a místy působí jako zpronevěra, když se sám Nietzsche výslovně vymezuje proti zakladatelům morálky, či zlepšovatelům lidstva.²⁰⁹ Proto je důležité správně chápat Nietzscheho vlastní označení imoralista, jak bylo v práci vyloženo ve

²⁰⁷ GD, Morálka, 6, s. 41; GD, Čtyři, 8, s. 46n.

²⁰⁸ GD, Morálka, 5, s. 40.

²⁰⁹ EH, Předmluva, 2, s. 91.

spojitosti s proměnou čtenáře, a také myšlenku nadčlověka, která byla rozvedena v kapitole o sebezpřekonání.

Nakonec bych uvedl, čím ještě může a možná i mělo původně být *Ecce homo* ve vztahu k Nietzscheho korpusu. Jakkoli může kniha zavádět čtenáře v dílčích otázkách na špatnou stopu, snaží se předem zabránit zásadnímu neporozumění jeho minulých i připravovaných knih. Domnívám se, že i z tohoto důvodu je *Ecce homo* knihou, v níž se Nietzsche nejotevřeněji zabývá svým vztahem k čtenáři.²¹⁰ V době, kdy se začínají objevovat náznaky rozšiřování úzkého okruhu čtenářů, se Nietzscheho vítání spojenců, zřetelné z jeho dopisů, spojuje s obavou, že bude nepochopen, zaměněn, zkreslen, svatořečen a uctíván. Dvacetileté zpoždění vydání, zásahy do rukopisu a následné ideologické zneužití tuto obavu potvrdily. Je možné, že kdyby zůstalo vydávání vlastních knih v jeho rukou, nebyl by dodnes spojován s národním socialismem. Nietzscheho intence v *Ecce homo* tak mohou ve filosofické antropologii otevírat i téma odpovědnosti ve vztahu autora a čtenáře.

²¹⁰ K tomuto vztahu jsou dalším důležitým zdrojem Nietzscheho předmluvy, které byly pro nová vydání z odstupe doplňovány. Jejich srovnání s *Ecce homo* by mohlo objasnit i vývoj tohoto vztahu, a tím by bylo vhodným překročením synchronního přístupu této práce.

Seznam použité literatury

Primární literatura:

- NIETZSCHE, Friedrich; D'IORIO, Paolo. *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB)*. [online] Nietzsche Source, 2009-. Dostupné z: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment): předmluva a kniha první*. Překlad Josef Fischer. Olomouc: Votobia, 2001 [1929]. ISBN 80-7198-481-7.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the genealogy of morals and Ecce Homo*. Translated by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books a division of Random House, 1989, 367 s. ISBN 0-394-70401-0.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: How To Become What You Are*. Translated by Duncan Large. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-283228-3.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*. Překlad Josef Fischer. Olomouc: J.W. Hill, 2001 [1929]. 132 s. ISBN 80-86427-13-7.
(pro odlišení cituji Fischerův překlad zkratkou EH a číslovkou označující stranu)
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Překlad Ladislav Benyovszky. Praha : Naše vojsko, 1993. 157 s. ISBN 80-206-0270-4.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Překlad Věra Koubová. 2., opr. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010. 59 s. Oikúmené. Malá řada; sv. 5. ISBN 978-80-7298-428-2.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model*. Praha: Naše vojsko, 1993. 157 s. ISBN 80-206-0270-4.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995. 367s. ISBN 80-85885-79-4.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: Aurora. 2002. 174 s. ISBN 80-7299-048-9.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 1996. 218 s. ISBN 80-85974-12-6.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004. 251 s. ISBN 80-7299-077-2
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy. 1. sv. (UB, I) David Strauss, vyznavač a spisovatel, (UB, II) O užitku a škodlivosti historie pro život. 2. sv. (UB, III) Schopenhauer jako vychovatel, (UB, IV) Richard Wagner v Bayreuthu*. Překlad Jan Krejčí a Pavel Kouba. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992. 2 sv. (165, 168 s.). Váhy; sv. 5. ISBN 80-204-0289-6.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche [TPFN]*. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 2009. 195 s. ISBN 978-80-87391-15-0.
(využívám částečný překlad svazku *Wille zur Macht* Jaroslava Kabeše z roku 1943)

Sekundární literatura:

- BROBJER, Thomas H. Nietzsche's Reading and Private Library, 1885-1889. *Journal of the History of Ideas* [online]. 1997, 58(4) [cit. 2020-11-20]. ISSN 00225037. Dostupné z: doi:10.2307/3653965
- CHAVALKA, Jakub. *Přivtělení a morálka: pojetí tělesnosti ve filosofii Friedricha Nietzscheho*. Praha: Togga, 2014. 377 s. ISBN 978-80-7476-054-9.
- CHAVALKA, Jakub; SIKORA, Ondřej, ed. *Nietzsche o ctnosti*. Praha: Filosofía, 2018. 203 s. ISBN 978-80-7007-549-4.
- CHAVALKA, Jakub. *Dějiny a sebetvorba: Jacob Burckhardt jako Nietzscheův modelový čtenář*. Praha: Karolinum, 2019. 336 s. ISBN 978-80-246-4237-6.
- KAUFMANN, Walter. *Translator's note*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Basic writings of Nietzsche*. New York: The Modern library, 1968. 833 s. ISBN: 978-0-307-41769-5.
- KAUFMANN, Walter. *Editor's Introduction*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *On the genealogy of morals and Ecce Homo*. Translated by W. Kaufmann and R.J. Hollingdale. New York: Vintage Books a division of Random House, 1989 [1967], 367 s. ISBN 0-394-70401-0.
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9.
- LARGE, Duncan. *Introduction*. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo: How To Become What You Are*. Translated by Duncan Large. New York: Oxford University Press, 2007. ISBN 978-0-19-283228-3.
- MAREK, Jakub. O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává. In: *Nietzsche o ctnosti*. Praha: Filosofía, 2018. ISBN 978-80-7007-549-4.
- MAREK, Jakub. *Kierkegaard - nepřímý prorok existence: filosofickoantropologická studie Kierkegaardova obrazu lidství*. Praha: TOGGA, 2010. Vita intellectiva. ISBN 978-80-87258-31-6.
- MILLGRAM, Elijah. *Who Wrote Nietzsche's Autobiography?*. [2012, cit. 2020-12-12, online preprint dostupný z: <http://www.elijahmillgram.net/publications/eh.pdf>]. In: *Virtue, Narrative, and Self*. Routledge, 2020, s. 185-213. ISBN 9780367823306. Dostupné z: doi:10.4324/9780367823306-11.
- NOVÁK, Aleš. *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství člověka ve filosofické antropologii*. Praha, 2007. Disertační práce. Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, Doktorský program Antropologie. Vedoucí práce: Ladislav Benyovszky.
- NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga, 2015. ISBN 978-80-7476-085-3.
- RICOEUR, Paul (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press. ISBN 0-300-02189-5.
- SCHACHT, Richard. *Nietzsche*. London: Routledge, 2001 [1984]. 544 s. The arguments of the philosophers. ISBN 0-415-09071-7.
- SCHELER, Max. *Místo člověka v kosmu*. Přeložila Anna Jaurisová. Praha: Academia, 1968. Filosofická knihovna. [orig. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, 1927].
- SCHELER, Max. *Můj filosofický pohled na svět*. Praha: Vyšehrad, 2003. Moderní myšlení. ISBN 80-7021-390-6.
- SOKOL, Jan. *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*. Vydání druhé. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-422-9.

SOMMER, Andreas Urs. *Nietzsche-Kommentar: "Der Antichrist", "Ecce homo", "Dionysos-Dithyramben" und "Nietzsche contra Wagner"* [online]. De Gruyter, 2013 [cit. 2021-5-15]. ISBN 978-3-11-029277-0. Dostupné z: doi:10.1515/9783110292893.