

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Bc. Lukáš Svoboda

Postava učence ve filozofii Friedricha Nietzscheho

Diplomová práce

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

Střemy 2024

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval samostatně a s použitím pramenů a literatury řádně citovaných a uvedených v seznamu literatury. Práci jsem nevyužil k získání jiného nebo stejného titulu.

Souhlasím s tím, že tato diplomová práce může být zveřejněna v elektronické knihovně FHS UK a může být využita i jako studijní text

Lukáš Svoboda

Ve Střemech dne 5.1.2024

Obsah:

1. Úvod	5
2. Ethos učenců.....	6
2.1 Nastínění dobových souvislostí	6
2.2 Filistr.....	9
3. Vůle k pravdě a vůle k nepravdě a věda.....	18
3.1 Jazyk a řeč a problém vědomí.....	18
3.2 Smysl a askeze.....	24
4. Logika, věda a historie.....	27
4.1 Logika a věda.....	27
4.2 Problém historického vědomí.....	32
5. Géníus a svobodní duchové.....	40
5.1 Svobodný duch.....	40
5.2 Géníus.....	43
5.3 Schopenhauerův pojem génia.....	46
6. Závěr.....	51
7. Seznam použité literatury.....	53
7.1 Seznam použitých primárních zdrojů.....	53
7.2 Seznam použitých sekundárních zdrojů:	54
7.3 Seznam zkratk.....	55

Abstrakt

Tento text se zabývá zkoumáním postavy učence ve filozofii Friedricha Nietzscheho. Hlavním cílem je analyzovat, jak Nietzsche chápe učence, jejich roli ve společnosti a jejich vztah k vědě a pravdě. Práce zkoumá Nietzscheho kritiku vědy a logiky jako nástrojů moci a sociálních struktur a jak tato perspektiva ovlivňuje jeho celkový pohled na vědecké poznání a objektivitu. Podrobně se věnuje Nietzscheho rozlišení mezi "vůlí k pravdě" a "vůlí k nepravdě" a jejich propojením v kontextu jeho filozofie. Dále práce analyzuje Nietzscheho pohled na učence, jejich omezení a vliv na kulturní a intelektuální prostředí, a porovnává tuto figuru s ideálem "génia" nebo "svobodného ducha". Součástí práce je rovněž diskuse o historismu a vědecké objektivitě v Nietzscheho filozofii. Na základě důkladného zkoumání Nietzscheho textů a související sekundární literatury práce poskytuje komplexní pohled na Nietzscheho kritiku a přístup k těmto klíčovým filozofickým tématům.

Abstrakt anglicky

This study examines the figure of the scholar in Friedrich Nietzsche's philosophy. Its primary aim is to analyze Nietzsche's conception of scholars, their role in society, and their relationship to science and truth. The study delves into Nietzsche's critique of science and logic as tools of power and social structures, and how this perspective influences his overall view of scientific knowledge and objectivity. It thoroughly discusses Nietzsche's differentiation between the "will to truth" and the "will to falsehood," and their interconnection in the context of his philosophy. Furthermore, the study analyzes Nietzsche's view of scholars, their limitations, and their impact on the cultural and intellectual environment, contrasting this figure with the ideal of the "genius" or the "free spirit." The study also includes a discussion on historicism and scientific objectivity in Nietzsche's philosophy. Based on an in-depth examination of Nietzsche's texts and related secondary literature, the study provides a comprehensive view of Nietzsche's critique and approach to these key philosophical themes.

Klíčová slova:

Učenec, filistr, věda, vůle k pravdě, vůle k nepravdě, génius, svobodný duch, vědomí, perspektivismus

1. Úvod

Následující text se zabývá analýzou postavy učence ve filozofii Friedricha Nietzscheho, jehož myšlenky měly hluboký dopad na mnohá pole lidského poznání, od filozofie až po literaturu a psychologii. Nietzscheho přístup k postavě učence je komplexní, odhalující různé aspekty této postavy v kontextu širšího filozofického diskurzu. V rámci Nietzscheho textů se učenec jeví jako klíčová a kontroverzní postava, která je zároveň předmětem hluboké kritiky. Nietzsche se věnuje nejen roli učence v společnosti a ve vědě, a zároveň tematizuje i větší epistemologické a morální otázky, které jsou s touto rolí spojeny. Ve spojení s učencem se zabývá především vůlí k pravdě a nepravdě, logikou a objektivitou, kritikou vědy a její pozicí v kultuře, stejně jako postavením géníů a svobodných duchů ve vztahu k tradičním vědeckým strukturám. Nietzscheho pohled na učence je často kritický, zvláště ve vztahu k předpokladům a limitacím, které charakterizují svět poznání. Tento kritický pohled se projevuje zejména ve vztahu k rigidním strukturám a metodám, které jsou ve vzděláneckém prostředí považovány za normu, a vede k diskusi o významu a omezeních "vědeckého" poznání. Nietzsche zpochybňuje akademické pojetí pravdy a objektivitu a srovnává je s uměleckým a intuitivním poznáním, které považuje za autentičtější a bližší k lidské zkušenosti. Text dále zkoumá Nietzscheho pojetí historie a její role ve vzdělanosti a kultuře. Diskutuje se zde, jak historické poznání ovlivňuje a formuje současnou akademickou praxi a jak tento pohled omezuje nebo rozšiřuje naše chápání světa. Klíčovým bodem této práce je Nietzscheho argument, že učenec často přehlídí nebo nedocení uměleckou a intuitivní složku lidského poznání, což vede ke zúžení perspektiv a omezení plnosti lidské zkušenosti. Naopak génius a svobodný duch, jakožto klíčové postavy Nietzscheho filozofie, představují alternativní přístup k poznání a životu, který zdůrazňuje individualitu, tvůrčí svobodu a kritickou reflexi nad tradičním akademickým pojetím vědění. Celkově tato práce přináší pohled na Nietzscheho kritiku postavy učence a na to, jak tato kritika odráží širší filozofické otázky o povaze lidského poznání, vědy a kultury.

2. Ethos učenců

2.1 Nastínění dobových souvislostí

Nežli se pustíme do popisu postavy učence, je nejprve třeba prozkoumat několik historických souvislostí Nietzscheho doby, ze kterých tato práce čerpá. V knize Christiana J. Emdena *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body* podávají úvodní kapitoly komplexní popis vlivů, jež na Nietzscheho tvorbu měly zásadní vliv. Zdánlivá roztržitost autorových textů a myšlenek nás nutí na problematiku nahlížet v historickém kontextu. Důvodem k akcentování historické roviny Nietzscheho filozofie je hlavně fakt, že Nietzsche ve svých textech často cituje své současníky, a právě proto Nietzscheho nečasovost leží v širokém záběru zájmů pokrývajících nejen filozofii ale i filologii, psychologii, teorii vědění a vědu jako takovou. Nietzsche odmítá zažitou filozofickou tradici pachtící se pouze po pravdě, vědění a moralitě a spíše fluktuuje mezi detailním analytickým pozorováním a metaforickým vyobrazením. Na konci 19. století vznikalo velké množství nových moderních vědních disciplín, jež dovoľovaly nahlížet na filozofické otázky skrze nová paradigmatá. V Nietzscheho případě se jedná tedy o střety filozofické tradice, fyziologického výzkumu, lingvistiky, rétoriky, psychologie a neuropsychologie. Nietzscheho zaujatost těmito vznikajícími obory je zřejmá, často se snaží ve svých textech zaujmout stanovisko psychologa, jindy zase koketuje s fyziologickými termíny jako například otrava, trávení a podobně a aplikuje je jako filozofické metafory. Nové poznatky a vědní obory v tehdejší době vznikaly takovou rychlostí, že nejasnosti kompetencí, záběrů a metodik mohou být také důvodem zdánlivě obtížné interpretace Nietzscheho filozofie.

V úvodních částech *Nečasových Úvah* v kapitole *David Strauss, vyznavač a spisovatel* nám Nietzsche nastiňuje dobovou situaci poválečného Německa. Po vítězství Německa nad Francií v 70. letech 19. století německý národ opojen svými vojenskými úspěchy upadá do falešných představ kulturní a akademické nadřazenosti. Podobného rozčarování nad učeneckým stavem si všímá i Fichte ve své práci *Pojem Vzdělance*, kde na příkladu Rousseaua, jež se se znechucením nad úpadkem morálních hodnot a požitkářstvím soudobých učenců snaží o filozofické obhájení cílů společnosti jako o její návrat do přírodního stavu. Návrat do přírodního stavu, jak ji u Rousseaua interpretuje Fichte, je jedinou možnou cestou, jak se zbavit smyslovosti, jež je kořenem veškeré neřesti ve společnosti, a zvláště pak u učenců. Shodou okolností o sto let později, Nietzscheho velký vzor z

raných let filozofova života, Arthur Schopenhauer dospívá k podobnému závěru, a to že smyslovost je něco, co je třeba překonat a nejlépe i zrušit. Schopenhauer nicméně nevolá po návratu do přírody, ale jeho východiskem je radikální oproštění se od vůle samotné, za což ho Nietzsche později ostře kritizuje a pokládá ho za dekadenta. Stejně tak kritizuje i jeho chápání morálky, ve které figuruje soucit jako cíl této morálky. Vůle jako žádost samotná bez svého předmětu, dle Nietzscheho, vůbec neexistuje. V aktu vůle chtění, je vždy přítomna osoba, vůle bez těla není ničím, je prázdným pojmem. Vystřízlivění ze Schopenhauerovi filozofie je pak plně formulováno v *Soumraku model*, a plně se Nietzschemu ukazuje, jak hluboce se evropský pesimismus ve filozofii usadil. Schopenhauer, stejně jako Sokrates, trpěli životem, pokládali ho za nemoc a důsledek takového uvažování pak nutně byla smrt, respektive odmítnutí životní perspektivy, smrt se stala lékem. Tam kde Schopenhauer spatřuje ve světě utrpení a bolest, tam Nietzsche vidí život jako ideu. Ne jako pravdu světa, ale jako zdání, jež mu umělecký pohled zprostředkovává. Pro Nietzscheho je celá filozofická tradice, která pak krystalizuje v německém idealismu, symptomem dekadence a je třeba jejího překonání a opětovně se naučit říci životu velké ano.

V knize *Mimo dobro a Zlo* Nietzsche pokračuje v reflexi německé kultury a zaujímá perspektivu voluntarismu, plně se zde již rozvíjí motiv smrti Boha. Vůle, respektive její nedostatek, se zde stává stěžejním kulturním problémem, protože společnost se ve snaze nahradit svou morální nejistotu opírá o vědeckou nezainteresovanost a objektivitu. Nietzsche tvrdí, že německý národ, a vůbec Evropa celá, se postupně musí vymanit z této dogmatické *dřímoty* a překonat skepticismus, který nastal jako obrana vědecké společnosti vůči nejistotě. Až mrazivě přesně identifikuje nutný důsledek kultury založené na skepsi, ztráty jasného cíle a roztříštěnosti, způsobné demokratizací na všech úrovních společnosti. Demokratizace společnosti je pro Nietzscheho zásadní problém, který je odkazem křesťanské stádní morálky. Kultura, kterou taková společnost produkuje, je pro současnou Evropu kulturou dekadentní, dusivou a neplodnou. Tím, že hlas dostává většina, se kultura více potřebuje přizpůsobit nejmenšímu společnému jmenovateli, tedy průměrnému stádnímu člověku. Demokracie, aby správně fungovala, potřebuje obecných morálních zákonů. Zákonů, jež staví na absolutních neměnných morálních maximech a znemožňuje pluralitu ostatních. Nietzsche přímo neodsuzuje takové tendence společnosti, dokonce poukazuje na to, že v historii měly své místo a pomohly například židovskému národu k přežití. Nicméně je ale důležité si uvědomit, že tyto

tendence vyvstaly z kultury nedostatku, byly symptomem vůle k přežití, a ne k žití, a chceme-li kulturu zdravou, je třeba se jich zřeknout. Národ, aby rostl a sílil, musí vystavět kulturu, která není založená na nedostatku, ba naopak musí překypovat nadbytkem a jejím jediným úkolem musí být hledání velkých osobností, v tomto případě géniů. Je třeba zřeknout se odkazu otrocké morálky, čímž demokracie je, a zaujmout perspektivu aristokratických ideálů a vytvářet morální hodnoty vlastní. I v antickém Řecku nakonec došlo k obratu, kdy byla nastolena demokracie a vláda plebsu. a Nietzsche toto odvrácení se přitakání k životu popisuje následovně:

“Na religiozitě starých Řeků nejvíce uvádí v úžas ta nespoutaně překypující vděčnost, která z ní vyzraňuje: - je to velmi vznešený druh člověka, jenž takto stojí před přírodou a před životem. - Později, když v Řecku převáží chátka, vybuchí strach i v náboženství: a připravuje se křesťanství”¹

Demokracie funguje jen potud, pokud je podmíněna heslem: “Kdo nejde s námi, jde proti nám”. Jenže o demokracii v pravém slova smyslu se zde nejedná, protože je plná nenávisti vůči všemu jinému a cizímu. Takováto nenávist je jedním z instinktů, který Nietzsche u učence odhaluje:

“První povinností je zde:” bojovat v sevřeném šiku” a druhou: zacházet s každým, kdo se do šiku nechce zařadit, jako s nepřítelem.”²

Každá kultura, jež má obecné štěstí jako svůj hlavní a konečný cíl, svůj telos, je kulturou nízkou. Autor tvrdí, že cílem není štěstí, už vůbec ne obecné. Podtitulem knihy je *Předehra k filosofii budoucnosti* a o to se Nietzsche programově pokouší načrtnutím filozofa, jež by evropskou kulturu z této skepse a nedostatku vůle vymanil. Hledá filozofa budoucnosti, svobodného ducha, který dokáže nahlédnout na širší horizont a nezabývá se tím, co je zrovna oblíbené, nehledí na názory ostatních, ba naopak stojí v ústraní a kontempluje skutečné problémy filozofie. Problémy, jež jsou nečasové, původnější a lidské, příliš lidské.

¹MDaZ 51.

²NÚ 203.

2.2 Filistr

Nyní, když jsme si nastínili, z jakých podmínek kultura a vzdělání vycházely a jaké byly její nedostatky, je třeba se zaměřit na učence jako takové. V Německu se v 19. století dostala do popředí kasta vzdělanců, jež se stala vládnoucími kulturními a intelektuálními arbitry a dle Nietzscheho signalizovala naopak úpadek a stagnaci německé kultury. Akademická půda v Německu se zdogmatizovanými kurikulami bez možnosti individuality a kreativity se stala střediskem pro vytváření stáda vědců. Nietzsche zde užívá termíny *obecný duch*, *vědec*, *učenec* zaměnitelně, i když se postupně tyto termíny obohacují o různé kontace, v závislosti na tom, v jaké knize s nimi pracuje. Je důležité ale poznamenat, že učenec se nelimituje pouze na vědecké disciplíny, ale polem jeho působnosti je i umění a vůbec široká škála odvětví, jež vytváří kulturu jako takovou.

Kultura se v soudobém Německu zaměřuje za jakousi formu vzdělanectví. Vzdělanectví jako kvantitativní souhrn vědění bez jednoty stylu. Vzdělání pro účel vzdělání, bez uměleckého ducha a bez jednoty stylu. Taková kultura vzdělanectví vlastně žádnou kulturou ani není a nejde ani o to, že by své plody měla dobré či špatné, ona vlastně ani plodit nic nového neumí. V silných otěžích pevně uchopenou drží filistři soudobou společnost před jakoukoliv kulturní deviací a čímkoliv plodným. Filistr se jako typus dle Nietzscheho vyznačuje naprosto nulovou mírou sebereflexe a kreativity a bez zdravého uměleckého pudu. Svou kreativní impotencí ospravedlňuje dovršenost kultury národa, kterou vnímá jako plod své práce. Všechny oblasti kultury se pod jeho rukou redukují na uniformní podobu rázovitosti sebe sama a z tohoto rázu se formuje i kulturní slohová jednota. Tato jednota stylu ale není jednota kulturní, ale je jednotou barbarství.

Každá opravdová kultura je dle Nietzscheho charakterizována rozmanitostí, které instinktivně směřuje k jedné harmonii, jež je na pozadí hnána uměleckým instinktem. Filistrův instinkt ale popírá vše umělecké a plodné. Podle něj je vše přesně tak, jak má být, každá instituce, každý kulturní řád je podřízen jeho potřebám a jen proto v takové konfiguraci lze kulturu nazvat, dle jeho kritérií, za „opravdovou“ kulturu. Tam, kde umělecký instinkt nutí k tvorbě a kreativitě, tam ten filistrův naopak pouze popírá, umlčuje, uspává a konzervuje. Filistr společnosti ordinuje

nezávadný odvar makovice jako analgetikum na úzkost z roztržité doby. Každý opravdový velký umělec hledá tu pravou kulturu, zatímco filistr ji ve vlastním bludu již našel. Není schopen žádné sebekritiky a jen se utápí v opojení vlastní intelektuální nadřazenosti. Nicméně to, co je intelektuální nadřazenost, určí on sám a jemu podobní, určí to i za kulturu a skrze ni se pak sám legitimuje kráčeje tak v bludném kruhu.

Válečné vítězství je možná to nejhorší, co mohlo Německo potkat, protože to byla vojska a ne kultura, která zvítězila, a záměna válečné dominance za kulturní je pouze velkou deziluzí. Národ totiž mnohokrát nese vlastní vítězství hůře nežli prohru. Nietzsche to trefně shrnuje:

*“Tento blud je nanejvýš zhoubný: nikoli snad proto, že je bludem – neboť existují omyly nesmírně prospěšné a plodné -, nýbrž proto, že je s to proměnit naše vítězství v úplnou porážku: v porážku, ba vyblazení německého ducha ve prospěch “německé říše”.*³

Filistrové z každého opravdového umělce vybírají pouze snadno stravitelné střípky jejich díla a kladou velký důraz na autorskou univerzálnost a filozofické a kritické přesahy jejich díla. Jenže tato univerzálnost je spíše nouzí, neschopností opravdu naplnit svoje umělecké ambice. A to vše jen proto, aby byli schopni být přijímáni v kultuře filistrů. Nárok na univerzálnost je tak spíše dusí a jak si i Goethe dle Nietzscheho správně posteskně, je tento nárok na univerzalitu *“odporem tupého světa”*⁴

Je nenávisť filistra vůči všemu tvůrčímu jen resentimentem, který vznikl z vlastní neschopnosti tvořit, ze závidění a nenávisť ke všemu uměleckému? Lze nakreslit paralelu mezi knězem a filistrem? Není filistr knězem bez morálky? Tam, kde dokázal kněz skrze resentiment vytvořit novou morálku díky jasně danému nepříteli manifestovaném v postavě pána, tam resentiment filistra nedokázal jasně uchopit neustále se měnící a kreativní uměleckou figuru. Filistr vlastně ani nemá, co by nenáviděl, na rozdíl od kněze, který otravuje panskou morálku a staví její hodnoty na hlavu. Filistr je arbitrem kultury, jeho morálka už je morálkou vládnoucí, takže mu nezbyvá nic jiného než negace

³ NÚ 9.

⁴ NÚ 198.

a snaha setrvání v bludu. Filistrům chybí tvořivý umělcův cit, nejsou schopni kulturu vytvářet, a proto se nutně opírají o díla jiných, nadanějších a ty pak jmenují klasiky.

Další velkého nebezpečí, jež filistr představuje, je znehodnocení děl velkých umělců vlastní, byť i pozitivní, kritikou. Nietzsche si i zde typicky vypůjčuje přirovnání ze zvířecí říše a přirovnává filistry k červům, jež hnízdí v těchto velkých dílech a jejich jedinou schopností je díla trávit a ničit.

Nejpříkladnějším filistrem v tehdejší Německu byl pro Nietzscheho David Strauss. Ve své knize *Stará a nová víra. Zpověď*. se snažil napsat náboženský text pro učence. Strauss prostřednictvím knihy oslovuje ostatní podobně smýšlející filistry, nestydatě a hlasitě vykřikuje svou zpověď a odkrývá tím i prázdnotu a konsensuální uniformnost, jež je pro každé filistrické učení typická. Svou zpověď se snaží napsat *katechismus moderních idejí*, dokonce i založit náboženství budoucnosti, snadno stravitelné a přístupné všem. Strauss se také pouští do literární hudební kritiky a jako správný filistr si tato díla přivlastňuje a „podkuřuje“ tím vlastním modlám, v souladu se soudobým kulturním míněním. Dle Nietzscheho zde má ale spíše platit Aristotelovo rčení o Platonovi „*špatným není dovoleno ho ani jen chválit*“. Strauss se snaží vybudovat morálku na Darwinovi, od kterého si sice půjčuje vědeckou metodologii přirozeného výběru společného pro všechny živé organismy, ale vzápětí zase člověka z přírody vyloučí a jako morálku určí čistě lidský morální imperativ:

“*Všechno mravní jednání je sebeurčování jedince podle ideje druhu.*”⁵

Centrem svého náboženského univerza Strauss stanoví jednotu, jež si vyvodil z Darwinova učení, a tu nazve Bohem a celému svému systému tak dá “velkou mašli”, kterou se má vše úhledně uzavřít. Veškerá příroda je pak dle něj podřízena moci rozumu. Do jaké míry se mu podřizuje, do té míry v ní převládá dobrota sama. Takhle vystavené nové náboženství z pera Strausse je dle Nietzscheho v naprostém protikladu k tomu, jak příroda, i tak jak ji chápe Darwin, doopravdy funguje. Příroda je naprosto nepodmíněna jakékoli moci rozumu nebo řádu a kauzality, který jí určíme. Rozum, jež dává přírodě řád, je pro filistra přesně ten úhledný a univerzální princip, v kterém

⁵ NÚ 221.

už nemusí tápat, kde je již vše dokončeno. Rozum jako „utěšující“ olej proti blouznění, jako společné pojivo s náboženstvím.

Stará a nová víra. Zpověď. má jasného diváka a tím je pro Strausse učenec. Pro učence tato zpověď představuje pohodlnou a příjemnou afirmaci vlastní existence, bez velkých ambic a čehokoliv, co by učencům nějak odporovalo v jejich světonázoru, nic, co by je vedlo k dalšímu hledání pravdy nebo dokonce k jejímu přehodnocení. Nietzsche se zamýšlí i nad dosud nekriticky nahlíženou rolí vědy v dobovém Německu. Současná věda, respektive soudobý stav učenců, jež se onou vědou zabývají, jsou dle Nietzscheho *nejpysnější lenoší štěstěny*. NÚ 216 Učenci si neuvědomují že tím, že se věda dostala do popředí veškerého zájmu, tak společnost dominantně ovlivňuje a tím se i nevratně mění celý ráz její kultury. Bez plné pozornosti a ve spěchu se prodírají vědou za poznáním, které se ale stává hodnotou samou – poznání pro poznání. Toto zaslepení poznáním odsouvá život na druhou kolej a již se netáže na to, proč vůbec by se mělo poznávat a jaký je opravdový účel poznání. Totiž pro Nietzscheho jakékoliv poznání bez toho, aniž by akcentovalo život a přímo jej mělo jako svůj telos, je poznání dekadentní a v posledku jde vždy proti němu.

Tím se dostáváme k roli učenců tak, jak ji vnímal Nietzsche v tehdejší poválečném Německu. Na stránkách *Nečasových úvah* vykresluje žalostný stav univerzitní vzdělanosti a obecně celého spolku učenců, jež místo opravdového kreativního poznání s jasným cílem pouze otročí na půdě vědy. Jejich řehole je, jak poznamenává Pascal, únikem od těžkých otázek po smyslu takové vzdělanosti. Bezcílná duševní práce nemůže nechat vzniknout opravdové kultuře, a přitom smysl každé vědy může být, dle Nietzscheho, jediné kultura. Jenže kultura tak, jak ji diktují filistři, je kulturou unavenou, kulturou, která má za cíl jen rozptýlení a z nedostatku introspektivní zkušenosti je povrchní a předem narýsovaná, plná afektu a literární zatuchliny.

Nyní, když už máme načrtnutý historický kontext a morální stránku, je třeba zodpovědět i poslední otázku, a to co takové učence vymezuje a jaké jsou dominantní pudy, jež jej pohánějí? I když se může zdát, že nám Nietzsche podává rozdílné interpretace učence v závislosti na tom, v jaké knize jej popisuje a z jaké perspektivy na něj nahlíží, pokusím se vysvětlit, že se nejedná o proměnu jeho nahlížení, ale že se vzájemně texty doplňují. Na začátku *Nečasových Úvah* se postava učence vymezuje

spíše negativně, tedy jako opozice k opravdové kultuře svobodného ducha. V kapitole *David Strauss, vyznavač a spisovatel* se explicitně učenec jako postava nevyskytuje, ale Nietzsche zde kritizuje kulturu vzdělanectví, jež pohltila německou společnost. Kultura soudobého Německa je plná prospěchářství, do kterého toto vzdělanectví paraziticky přispívá.

“Řetězový úsudek, který zní zhruba takto: co nejvíce poznání a vzdělání, tudíž co nejvíce zisku a štěstí – to je svatá formule.”⁶

Nietzscheho kritika německé kultury tak, jak jí nahlíží na stránkách *Nečasových úvah*, je i kritikou politickou, moralizace dosahování cíle štěstí, které se umísťuje do rovnítka s poznáním a ziskem. Averse vůči individualismu a dotazování hodnoty poznání v relaci k její prospěšnosti je znakem úpadku státu. Nietzsche to shrnuje takto:

“Být vzdělaný znamená: nedat na sobě znát, jak ubohý a špatný člověk je, jak je dravý ve chtivosti, nenasytný v hromadění, sobecký a nestoudný v požitcích”⁷

Optika prospěšnosti vzdělání je symptomem *sobectví státu*, jež díky ní prosazuje svou moc nad státem jiným. I zde nachází Nietzsche paralelu mezi úpadkem moderního státu s křesťanstvím. Křesťanství v úplném počátku bylo právě tou vysokou kulturou, která měla za cíl nalezení vyššího člověka, v jejím případě zrození světce. Postupně ale degradovala tíhou resentimentu otrocké morálky, vznikající jako produkt kněžského instinktu, k nenávisti vůči právě takovým svobodným individuím. Toto prospěchářství a poplatnost státu je pro Nietzscheho zásadní problém, jež sužuje německé filozofy a kulminuje asi nejsilněji v Hegelovi, u něhož se stát stává cílem jeho filozofického systému. Kaufman na příkladu Kanta ukazuje, že i přes snahu se vymanit z této pozice, do které se dostal Hegel, jeho géniu scházela dokonalá samota, aby mohl plodit bez předsudků:

⁶ NÚ 191.

⁷ NÚ 194.

*“A university scholar [ein Gelehrter] can never become a philosopher; for even Kant could not do it and remained to the end, in spite of the innate striving of his genius, in a quasi cocoon stage. A philosopher, says Nietzsche in this context, must not allow “concepts, opinions, things past, and books” to step “between himself and things.” He must not rationalize the valuations of his own society.”*⁸

Dalším nešvarem vzdělanosti je požitkářství, hedonistické tendence nasytit umělecký pud *krásné formy*, kterou se snaží neohrabaným způsobem napodobit podle kultury francouzské. Přitom ale opomíjí fakt, že francouzský naturel, jež tuto kulturu vytvořil, není naturelem německým, ale je pouze její špatnou napodobeninou.

V třetí kapitole knihy nazvané *Schopenhauer jako vychovatel* už Nietzsche plně tematizuje postavu učenec a staví ji do kontrastu s géníem a filozofem. Učenec je zde na stránkách textu charakterizován jako specialista dílčích stránek věd, jehož pudem je neustálé odhalování nových pravd. Ovšem ne proto, aby dosáhl nějakého cíle, ale z perspektivy prospěšnosti. Je členem státní akademické obce, veškeré jeho poznání má pro něj hodnotu jen potud, pokud má hodnotu pro stát. Veškeré učenecovo poznání je tedy účelové a státní, každým novým poznatkem si legitimizuje své postavení ve společnosti, jejíž kulturu ovládl vědecký optimismus. Obrací tyto poznatky tak, aby souzněly se zažitým řádem. Řádem, který vědě dopomohl stanovit a z něhož má i prospěch. Dokonce i pozitivní vlastnost, jako je počestnost, je manifestací vlastní neschopnosti nahlížet na problém shora a tak se zaměřuje na věci v drobnohledu, na věci jednoduché a v souladu se zažitou zvyklostí. Je proto v otázkách vědy nesmírně neplodný. Pravdy, ke kterým učenec dochází, jsou pravdy na míru šité akademické obci a státu. K postavě filozofa má vrozený odpor, protože filozofické systémy jím vytvářené jsou často složité, komplexní a plné umělých důkazů. Specializaci učenců Nietzsche trefně popisuje:

(Učenec) *“Chce-li přejít od právě zkoumaného bodu k jinému, musí k němu přesunout celou optiku. Rozkládá obraz do samých skvrn, jako ten, kdo užívá operního kukátka, aby viděl na jeviště”, a vidí ted’ hlavu, hned kousek kostýmu, ale nic celého”*

⁸ NPPA 104.

⁹ NÚ 198.

Učenec praktikováním vědy uniká nudě, kterou mu jeho nekreativní a průměrný život přináší. Nikdy nepozná radost z prozkoumávání nových horizontů, protože se nedokáže oprostít od zažitých konvencí vědeckého poznání. Jeho pílě a svědomitost je dána jeho láskou ke kategorizaci a katalogizaci veškerého poznání pro ostatní. Čím lépe dokáže myšlenku katalogizovat a zjednodušit pro co největší okruh ostatních učenců, tím více se mu pak dostává uznání od ostatních. Narozdíl od filozofa, jenž svou duševní práci může vykonávat jen v nadbytku a prosperitě, duševní práce učenců je nutným způsobem obživy, a ne manifestací nadbytku. Ve společnosti ostatních učenců je úcta platidlem a uznáním. Čím více je ideálním učencem, čím méně dochází k deviaci myšlenek a jejich unikátnosti. Tím více zároveň pocituje sounáležitost s ostatními učenými. Nietzsche výčet negativních vlastností učence zakončí postřehem, že učenými mají i jisté pozitivní kvality. Konkrétně je to pud ke spravedlnosti a přeje si, aby se takový pud u učenců podporoval. Otázkou ale je, zdali tento pud nepramení z vůle k pravdě, respektive strachu ze lži a obelhání, a není symptomem demokratického řádu učenců a stádní morálky? Nietzsche shrnuje paradoxitu učence takto:

“a máme tu vznik služebníka pravdy. Je velmi pozoruhodné, že je v zájmu záležitosti vlastně nelidské a nadlidské, totiž v zájmu čistého poznání, jež nevede k žádným důsledkům, a je tedy také nepudové, slito takové množství malých, velmi lidských pudů a puzení...to jest učenec”¹⁰

Kultura, jejíž morální cíl je prospěch, potřebuje učení, vzdělání a umění. Tím splňuje podmínky směřování ku prospěchu, a vlastně jen přitakává sama sobě. Není schopna se z tohoto bludného kruhu vymanit, protože jí chybí vůdčí ruka filozofa nebo umělce, jež by ji vedla a jež by konečně neafirmovala sama sebe, ale afirmovala život v celku.

V knize *Mimo dobro a Zlo* se Nietzsche odvrací od kulturní kritiky a zároveň s tím mění i optiku výkladu postavy učence. Učenec je zde charakterizován jako protipól a nepřítel novému přístupu k filozofii. Centrálním motivem knihy je filozofie budoucnosti. Současná filozofie se mu odkrývá jako nepřiznaná forma učenectví, stejně jako v *Nečasových úvahách*. Nietzsche popisuje, jak filozofie ztratila vůdčí úlohu ve společnosti, jakou měla například v antickém Řecku. Je třeba filozofie

¹⁰ NÚ 201.

nové, jež by se této vůdčí role znovu zhostila a vytrhla se z područí vědy. Právě asociace s vědou a s tím spojený požadavek exaktnosti uvrhl filozofii do stavu, ve které se již nejedná o opravdovou filozofii, ale o jakousi formu pozitivismu, jež ji redukuje na nauku dekadentní epistemologie.

“Věru dav filosofa dlouho zneuznával a zaměňoval, ať už s vědeckým člověkem a ideálním učencem, či s nábožně povzneseným, smyslovosti se zbavujícím “odsvětštěným” blouznivcem a bludem božím.”¹¹

Opatrnost takového filozofa učence vyvěrá z požadavků exaktnosti vědy a ze strachu, aby nebyli označeni za diletanty a všeuměli. Nutí je, po vzoru ostatních vědeckých disciplín, k zaměření a specializaci. Tímto krokem ale ztratí nadhled, jež je pro filozofii nutností. Nutí je ke zdrženlivosti a odrazuje od všeho, co se nedá poznat a kvantifikovat. Bez poznatelnosti se práce filozofa optikou vědy interpretuje jako neužitečná, a tedy nehodná jakéhokoliv zájmu. Ve vědě je poznatelnost nutný předpoklad k objektivizaci a díky tomu, že se daný filozofický problém redukuje na objektivní poznání, ztrácí se jeho důležitá vědeckou metodou neprozkoumatelná část. Takového učence, který dokáže nahlížet na věc v celku a nesoustředí se jen na její dílčí charakteristiky, který dokáže do své interpretace vtisknout kus sebe a zároveň nehledí na správnost a kvalitu, jež diktuje věda, nazve Nietzsche filozofem.

V *Radostné vědě* se Nietzsche naplno ponořuje do problematiky vzdělanectví a tematizace věd. Věda se podle něj stala až přespříliš vážnou záležitostí, která je reflexí nad ztrátou morálního pojiva, jež společnosti dosud poskytovalo náboženství. Poprvé zde explicitně vyslovuje svůj slavný citát “*Bůh je mrtev RV. 109*”, aby reflektoval skutečnost, že současná věda nahradila náboženství. Zároveň ale připomíná, že věda stojí na stejné dekadentní platformě odkrývání velké pravdy stejně jako náboženství. Nietzsche nicméně nevolá po navrácení náboženství, ale místo toho se snaží zaujmout perspektivu vědeckého poznání, jež by na do vědy přinesla stejnou povrchnost a lehkost jakou měla v antickém Řecku. Tento nový druh poznání je poznáním skrze perspektivu uměleckého citu se vším utrpením a velkou radostí bez masky vážnosti:

¹¹ MDaZ 100.

“Nietzsche proposes as an alternative to religious views that seeks life’s meaning in an afterlife, an immanent appreciation of this life in aesthetic form. Ideal he suggests, is the experience of amor fati (love of faith), in which one loves one’s life, with all its flaws, just for what it is”¹²

Takové nazírání je alternativou učenectví a je vlastní svobodným duchům, o kterých pojednává samostatná kapitola. Učenec se na stránkách *Radostné vědy* objevuje v paragrafech 348. *O původu učenců.* a 349. *Ještě jednou původ učenců.* Nietzsche zde prohlubuje ethos typu učenec. Všimá si, že narozdíl od filozofů se učenec rodí jako plevel v takřka každé společnosti a je nutným důsledkem každé pozdní kultury, jejíž komplexita dosáhla nutnosti vzniku demokratických ideálů. Učenectví zde Nietzsche chápe jako řemeslo a jako každý dobrý řemeslník i učenec je dobrý potud, pokud své řemeslo koná s pečlivostí a odvádí dobrou práci. Práce, která se od něj ve společnosti očekává, je katalogizace a schematizace. Učenec se zaměřuje ne na obsah práce takové, chybí mu smysl takového poznání, pro něj je schematizace jako cíl. Čím lépe je materiál schematizován a katalogizován, tím je pro něj i poznán a vyřešen.

“Příklad: synové registrátorů a kancelářských pisařů všeho druhu, jejichž hlavním úkolem vždy bylo pořádat různorodý materiál, rozdělovat jej do příhrádek, vůbec schématicizovat, projevuji, stanou-li se učenci, sklon k tomu, aby považovali problém téměř za vyřešený, jelikož jej schématicizovali. Existují filosofové, kteří jsou v podstatě jen schématické hlavy – pro ty se formální stránka otcovského řemesla stala obsahem.”¹³

Opět se zde objevuje motiv vítězství obsahu nad formou, nedostatek širokého horizontu, aby mohli nad problém nahlédnout svrchu a filozoficky mu dát smysl jako formu vědění. Věda obecně doufá, že nashromážděním dostatečného množství poznatků se smysl těchto poznatků sám nakonec ukáže. To, co je žene k takovému hromadění, tedy není žádný racionální pud, ale schovaný odkaz náboženské víry. V *Soumraku model* Nietzsche dává za vinu Platónovi, že se stal prvním filozofem, jenž započal víru v absolutní *rozumnost nadevše*, odmítnutím veškerých pudů těla, odmítnutím života, tedy všeho, co nikdy nemůže poskytnou absolutní odhalenost. Reálný svět, myšleno celek

¹² TCcTN 36.

¹³ RV 209.

lidské zkušenosti, vždy bude zakrývat háv neprozkoumatelnosti. Rozum se stává největší ctností a nekonečným zdrojem štěstí:

“Nejostřejší denní svět, rozumnost stůj co stůj, život jasný, chladný, opatrný, vědomí, bez pudu, v odporu k pudům byl sám pouze nemocí, jinou nemocí - a rozhodně nebyl návratem ke “ctnosti”, ke “zdraví”, k štěstí.....musíte potírat instinkty - toť formule pro dekadenci: pokud štěstí stoupá, štěstí se rovná pudu.”¹⁴

Opatrnost a odpor k instinktům, odpor ke všemu nepoznanému, odpor ke všem všemu, kdo tyto instinkty má, jako například génius, odpor k uměleckému citu a ke všemu tvořivému, to je učenec.

Nyní jsme si popsali ethos učence a kulturu, ve které působí. Dále jsme si vysvětlili, co takové učence pohání a jak se tento pojem postupem času v Nietzscheho knihách rozšiřoval. Je proto třeba se zaměřit na původnější podstatu tohoto učenectví a prozkoumat jednotlivé elementy, jež učence pohánějí, a zjistit, jak vznikají. Začneme tedy s pravdou a poznáním.

3. Vůle k pravdě, vůle k nepravdě a poznání

3.1 Jazyk a řeč a problém vědomí

Abychom se nám ukázaly pudy učence a mohli jsme je dostatečně rozeznat, je nejprve třeba si objasnit vztah a původ vědomí a řeči, jak jej chápe Nietzsche, protože se diametrálně liší od pojetí dosavadní filozofické tradice a vychází z jiných předpokladů. V mnoha ohledech se jeho koncepce řeči stane předchůdcem lingvistického obratu ve filozofii až v první půlce dvacátého století. V utajovaném spisu *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním* Nietzsche vykresluje radikální pojetí jazyka vycházejícího z původnějšího základu řeči v jejím metaforickém pojetí. Pomocí metaforických připodobnění, jež mají za úkol navodit v paměti jisté vzpomínky, pocity a vjemy a ty pak interpretovat pomocí zvuku-řeči a docílit tak v druhém člověku navození podobných stavů, dochází k tvorbě jazyka. Jenže opakováním a časem postupně zapomínáme na toto metaforické spojení vjemu, řeči a

¹⁴ SM 19.

vzpomínky. Metafora se užíváním omílá, postupně ztrácí své jasné kontury a zbude z ní jen slovo. Stimul se nejprve přenesse do obrazu, což je první metafora, a následně se tento obraz reprodukuje zvukovým projevem, což je metafora druhá. Když dojde k úplné ztrátě pojítka metafory a jazyka, stane se ze slova pojem. V tomto momentě dochází k obrácení kauzálního vztahu reálné věci a jejího pojmu, pojem se stane původnější a dostane se mimo sféru reálného světa a přírody. Tento moment je zároveň momentem vzniku vědomí a napomáhá i vzniku reálného světa a světa „přilhaného“. V aktu převádění počítka do metafory a metafory do jazyka nevládne vůle k pravdě. Právě naopak, je to vůle k nepravdě, vůle falšovat a zjednodušovat. V *Genealogii morálky* pak Nietzsche tento motiv rozšiřuje o morální horizont a přímo tvrdí, že pojmenování samotné je aktem individua vyšší aristokratické morálky, individua vládnoucího. Je třeba nicméně rozlišit vůli k vědění a vůli k pravdě. Vůle k vědění je vlastní přirozenost člověka, je to způsob vítězství nad přírodou, afirmace vlastního zdraví. Když poznáváme, praktikujeme vůli k vědění, uspokojujeme tím vlastní libost. V tomto aktu předpokládáme, že každým novým poznáním v nás roste pocit síly, překonáváme zažitě poznání a tím nad ostatními manifestujeme vlastní nadřazenost. Ukazuje se nám, že radost z poznání je vlastně morální pudem. Vůle k nepravdě je vůbec základním požadavkem vzniku jakéhokoliv jazyka a je dána primárně nutností dorozumět se. Liessmann shrnuje tento paradox:

“Podle Nietzscheho sama příroda člověku většinu zamlčela, zamkla ho do klamného pokoje vědomí a zabodila klíč. Každý pokus dostat se z tohoto prostoru vědomí, tedy z prostoru iluzí a klamů, fikcí a lží, je odsouzen ke ztroskotání: Člověk pro to není dost silný”¹⁵

Vůle k nepravdě se nelimituje pouze na jazyk, lze ji spatřit ve i formě přetvářky, jež není vlastní pouze člověku, ale v omezené formě ji lze pozorovat i ve zvířecí říši. Je to nástroj přežití a je nezbytně nutný k zachování života. Nepřímo zde kritizuje Darwinovu knihu *O původu druhů*, respektive stěžejní myšlenku přežití nejsilnějšího jako nejdůležitější evoluční strategii. Nejsilnější člověk dle Nietzscheho nutně nestojí na vrcholu evolučního žebříčku. Ani David Goliáše neporazil přímou silou ale obratností a strategií! Vůle k přežití je vůlí z nedostatku, je symptomem omezenosti a není v

¹⁵ FZV 104.

souladu s přírodou. Příroda nemá omezení, tam, kde je zdravá, tam bují bez zábran a až *nesmyslně překypuje a plýtvá*.

“Boj o přežití je jen výjimka, dočasná restrikce životní vůle: velký i malý boj se všude točí kolem převahy, kolem růstu a rozšiřování, kolem moci, v souladu s vůlí k moci, která je právě vůlí života”¹⁶

Problém jazyka Nietzsche v *Radostné vědě* rozšiřuje o koncept řeči, jež načrtl poprvé ve spisu *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*. V aforismu 354. *O „génii druhu“* se mu odhaluje vědomí jako původnější potřeba přežití. Naše stádnost a slabost, kterou jako lidé máme, nutí jedince ke spolupráci s druhými, aby tím zvýšil svoji šanci na přežití. K dorozumění ale potřebuje mít o nahlížené věci představu, dokázat ji popsat a jen tak může tuto informaci předat druhému. Jenže aktem poznávání a uvědomování si zároveň vytváří představy a ideje těchto věcí a nutně je i generalizuje, aby je mohl snadno interpretovat tomu druhému. Protože dle Nietzscheho při přežití nejde o to, jak přesně a pravdivě věc popíšeme, ale o snadnost a srozumitelnost, jež řeč bude mít. Kdyby pravdivost této ideje byla u poznání věci konečný cíl, všechny jazyky by si nutně musely být alespoň podobné. Nietzsche zde načrtává chápání jazyka vznikajícího s kulturní a dobovou podmíněností, v němž jednotlivá slova mají svůj význam v užívání a nejsou pevnými idejemi. Toto téma pak rozvádí později i Ludwig Wittgenstein ve své lingvistické filozofii řečových her. Babich tuto skutečnost formuluje následovně:

“The language in which any state of affairs is characterized, he stresses, however apt the characterization may be, is never immaculately conceived. It always bears the stamp of human invention, whether it is of our own devising as conceptual innovators or originates in that more ancient and impersonal legislation through which words have acquired their conventional meanings.”¹⁷

Dichotomie poznávaného a věci o sobě se tak v tomto konceptu ukazují slovy autora jako *nejosudovější hloupost*. Vědomí u člověka roste v přímé úměře s tím, jak postupně vynalézá znaky

¹⁶ RV 210.

¹⁷ NEaPoS 34.

komunikace. Toto zobecnění do pojmů a jazyka sebou ale nese nutné zjednodušení a okleštění bohatosti lidské zkušenosti. Jenže takto ochuzené pojmy jsou základními stavebními prvky vědeckého poznání, stejného poznání, jež je vládnoucí silou evropské kultury. Individuální zkušenost introspekce sebe sama se ztrácí v momentě, kdy se naše zkušenost dostane do vědomí a je převedena na předem vytvořené jazykové koncepty, jež se stávají jejím hlavním limitujícím faktorem. Nietzsche zde tedy prezentuje radikální myšlenku, kde i řeč samotná, je produktem stádního instinktu:

“...každá z nás, při nejlepší vůli chápat sám sebe co možná individuálně, „znát sebe sama“, si přeci jen vždy uvědomí právě to, co je na něm ne-individuální, “průměrné, že naše myšlenka sama je charakterem vědomí - “géníem druhu” jenž v něm poroučí.”¹⁸

Zde se ukazuje důvod, proč je učenec natolik impotentní ve svém poznání. Samotné poznání je odkazem stádního instinktu, nebo lépe původnějšího instinktu k přežití. Strach ze všeho nového, nepoznaného, nutnost neustále odhalovat a zkoumat, aby se strachu a nejistoty zbavil, je jeho pudovou přirozeností.

Jak se ale vymanit z této svízelné situace, kdy samotné vědomí a poznávání se stává nevyhnutelnou cestou k racionalizaci a logizaci lidské zkušenosti. Dle Nietzscheho jde o to, jakou perspektivu si zvolíme. Způsob, jak se vymanit z tohoto pojmového „trámoví“, jež se ve vědě utvořilo, Nietzsche spatřuje v estetickém hledisku umělce, jenž dokáže lidské zkušenosti nastavit zrcadlo, proměnit vnímání této skutečnosti a navrátit tak vědě charakter lidské zkušenosti plné života. Klamání v uměleckém projevu je záměrné a na rozdíl od klamání v reálném světě neškodí, ovšem z dlouhodobého hlediska je nestabilní. Jak popisuje v knize *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*, kde tematizuje dvě postavy, respektive perspektivy. Na jedné straně člověka intuitivního a na druhé racionálního. Pro naše potřeby tato dichotomie přístupů k poznání koresponduje s přístupem vědce a přístupem umělce. Liessmann doplňuje, že oba tyto přístupy byly další možné interpretační způsoby dionýského intuitivního a apollónského rozumného a jen skrze intuici si lze *nezodpovědně brát s jazykem*. FZV 192. I když je zde přesně nenazývá umělcem a vědcem, jsou hnáni stejnými pudy

¹⁸ RV 216.

jako člověk intuitivní a člověk racionální. Opět i když se může zdát, že zde Nietzsche preferuje přístup uměleckého ducha, přiznává, že takový člověk může vzniknout jen za příznivých podmínek, jaké mu může poskytnout pouze kultura, jejímž cílem je takové podmínky kultivovat. Takové kultury zde dle Nietzscheho existovaly například ve starověkém Řecku. Intuitivní poznávání ale nedokáže budovat na svých poznacích, tak jako racionální a poučit ze svých neúspěchů a úměrně tomu i životem trpí a prožívá bolest. Samo a dobrovolně se jimi vystavuje.

“Nietzsche vykreslil intuitivního člověka jako toho, jehož vůle ke zdání je s to formovat život sám a jeho nouzi převádět ve štěstí utvářejícího aktu, a tak život sám “bezprostředního klamu” vyvést z klamu nad jeho bezútešností.”¹⁹.

Racionální a intuitivní přístup je tedy způsobem, jak překonat utrpení v lidském životě. I když se může zdát, že věda a utrpení nejsou na první pohled slučitelné, věda je dle něj způsob, jak vložit řád do nahodilosti a chaosu. Na psychologické rovině racionality člověka Nietzsche mluví o stoicismu, a to i přes to, že stoicismus není konotován s duchovenstvem, víra v náboženství a vůle k pravdě pramení ze stejných pudů. Racionální člověk rány života snáší daleko lépe, brání se bolesti a utrpení pojmovým chápáním světa, ale už se z něj nedokáže radovat.

“Osvobození umění od účelů je přirozeně klam: vůle ke zdání koření v potřebnosti a nouzi vedlejšího bytí a v touze tuto nouzi nechat za sebou. Právě v domnělé vyvázanosti z říše účelů v umění neslaví ani tak faktické překonání nouze jako zdar klamu o tom.”²⁰

Nietzsche v *Radostné vědě* staví tuto racionální nesnášenlivost vůči nahodilosti do opozice k této šedi vědy formulací lásky k osudu, afirmaci života, jež je schopno nejen trpět ale i se radovat:

¹⁹ FZV 193.

²⁰ FZV 193.

“...která myšlenka má být základem, zárukou a sladkostí celého mého dalšího žití! Chci se stále více učit vidět v nutnosti věci krásu – tak budu jedním z těch, kdy činí věci krásnějšími’. Amor fati: to budiž od nynějška mou láskou!”

V *Soumraku model* Nietzsche použije fyziologické přirovnání pro intuici a problém popíše takto:

“A jakými jemnými nástroji pozorování jsou naše smysly! Například nos, o němž nemluvil dosud žádný filosof s úctou a vděčností, je někdy dokonce nejdělicatnějším nástrojem, jehož je nám používati: je s to, aby zjistil i minimální difference pohybu, kterých ani spektroskop nezjistí.”²¹

Nos zde není myšlen jako orgán, jenž rozpozná zkažené maso od čerstvého, ale je chápán jako naše intuice, instinkt, cit. Nekvantifikovaná řeč těla, bez pojmového zatížení, kterou není možné popsat a předat jako metaforu dál, nám i tak pomáhá s orientací ve světě. Pro Nietzscheho je právě nos například i známkou dobrého vkusu, něčeho, co se objevuje u aristokratického ideálu, ale už mizí ve stádnosti.

Kouba pak rozlišuje trojí pohled na poznání, respektive na neuchopitelnost věcí v jejich podstatě. Lze zaujmout stanovisko pesimismu, jako to udělal například Schopenhauer, odmítnutí života a jeho popření. Lze také setrvat v *teoretickém optimismu*, stanovisku, jež zaujímají například učenici a vědecká komunita v Nietzscheho době. Očekávání vyjevení pravdy v budoucnu, víra v řád, který nám věda poskytne, víra, že iluze je stav nechtěný a že je překonatelná, je morálním stanoviskem a něčím, co je pozůstatkem křesťanské víry ve vědě. Nietzsche východisko tohoto tragického vědomí je přijetí perspektivy umělecké, která dokáže přijmout i nepravdu jako legitimní součást poznání.

“Protože má umění na rozdíl od ‘pathosu pravdy’ ze své podstaty smysl pro životní význam jak zjevenosti, tak skrytosti, nechce prostor ‘nutné iluze’ v žádném obledu opustit: je pro něj totožný s prostorem života”²²

²¹ SM 21.

²² NFI 179.

Schematizací a katalogizací, jak ji činí učenci, dodáváme našemu poznání řád, ze kterého pak legitimizujeme jak vědu, tak naše životy. Svět se nám jeví jako chaos, ale bez uměleckého citu, jež jej dokáže reflektovat i ve své chaotičnosti, jej věda dokáže pouze odkrývat, a tak nás od tohoto chaosu ochránit. Obdobně jako u zapomínání metaforického původu pojmů, jak jsme si popsali výše, je zapomínání vzniku řádu z umělecké perspektivy důvodem, proč se mnoho vědeckých systémů akumulací dalšího poznání zhroutí. Dle Nietzscheho nemůže existovat žádný konečný vědecký systém, jakkoliv se může naše víra v čistotu našich logických soudů zdát silná. Naše logika je vždy odsouzena vycházet z člověka a mít pouze antropomorfní charakter a díky tomu je historická. Aby k těmto krizím ve vědách nedocházelo, lidé instinktivně vůlí k pravdě provádí „mentální gymnastiku“, jen aby udrželi systém, jež sami ve vědě vystavěli. Tato „mentální gymnastika“ je, jak jsme již výše popsali, skrytou vůlí k nepravdě a omylu. Díky tomu je zřejmé, jak moc je tato vůle k omylu důležitá pro život a je třeba tuto souvislost mít neustále na zřeteli.

3.2 Smysl a askeze

Otázky po hodnotě pravdy a nepravdy nás přivádějí k dalšímu stěžejnímu problému, který po smrti Boha sužuje celou Evropskou společnost, a tím je vytrácení smyslu bytí. Celá soudobá moderní vědecká společnost, jak se Nietzsche ukazuje, stojí na stejných základech víry v nějakou konečnou velkou pravdu, která se nám nakonec poctivou vědeckou prací a pílí vyjeví. Jenže jí chybí smysl, proč vůbec tuto pravdu hledáme? Jakou má hodnotu toto nalézání pravdy pro život? I když věda je, jak Nietzsche podotýká, pouze novou formou křesťanství, chybí jí metafyzický základ, jaký křesťanství mělo. Tam kde křesťanství nabízí posmrtný život, tam věda nenabízí nic. Jenže jak v *Genealogii morálky* tvrdí:

“Byl to doposud jediný smysl; nějaký smysl je lepší než vůbec žádný smysl A, abych i nakonec řekl to, co jsem řekl na začátku: člověku je milejší chtít nic, než nechtít ...”²³

²³ GM 138.

Nietzsche na stránkách této knihy reflektuje vznik asketického ideálu jako strachu z nahodilosti a krutosti přírody, kterou pocituje. Asketický ideál u kněžských typů je manifestací odporu k životu, kterým trpí, a odmítnutí reálného světa za cenu příslibu království nebeského. Jenže když asketický ideál náboženství uspokojuje potřeby po smyslu, existuje podobný ideál u učence? Na první pohled by to určitě dávalo smysl, když jedno vychází v mnoha ohledech z druhého. A jistě zde nalzáme určité paralely, jako jsou například “odměřenost” a “vážnost”. Ale ty u učence pramení z jeho psychologie a jsou produktem sociálním. U kněze je to forma naplnění metafyzické potřeby smyslu vlastního života. Další formou askeze u učenců je potlačení vlastních instinktů ve jménu vědeckého odkrývání pravdy. Učenci totiž, stejně jako křesťané, dávají pravdě morální hodnotu dobra. Dalším důležitým prvkem, který nám ukazuje, jak moc je asketický ideál u kněze a učence podobný, je i tendence vědy dávat svoje objevy do perspektivy lidského bytí. Každý další objev nám jen ukazuje, jak nevýznamný je lidský život například v porovnání s kosmem. Zajímavé je, že příměru Nietzsche užívá hned v prvním odstavci knihy *O pravdě a lži*, nicméně zde mu nejde o to nalézt důkazy proti lidskému životu, ale načrtnout pomíjivost a nedůležitost vzniku intelektu na pozadí celé přírody. Jenže vědecké poznání se přímo vyžívá v komparaci malosti lidského života s nekonečností a silou vědeckých objevů, jež právě odkrylo. Čím více věda dospívá, tím více se jí vytrácí perspektiva lidského života a hodnotou se pro ni stávají poznatky samotné.

Ve filozofii dle Nietzscheho vznikaly pokusy o navrácení morálního smyslu bytí v různých formách. Ať už je to Kantova praktická filozofie nebo anglický utilitarismus, obojí vychází z předpokladu lidské rovnosti a dle Nietzscheho, díky inherentnímu sklonu k demokratickému pojetí, znemožňují vzniku vyšších lidí, géniů. Kantova moralistická filozofie povinnosti vůči ideji je pak dovršení této dekadence “par excellence”.

V *Radostné vědě* Nietzsche přichází poprvé s myšlenkovým experimentem, který nazve “Věčný návrat”, jako znovunavrácení smyslu lidskému životu, které tím nabylo znovu svou hodnotu. Hodnotu života dle Nietzscheho nelze nikdy vyvodit z lidské zkušenosti, neboť je jejím předmětem. Všimá si, že velké množství filozofů historicky tíhne právě k tomuto odmítnutí životní perspektivy. Proč je tomu právě tak? Na začátku kapitoly *Sokratův problém v Soumraku model* se táže, proč vzniká tento *consensus sapientium*, tento souhlas rozumných shodujících se na tom, že tázáním se po hodnotě bytí se vždy nalzá odpověď mimo přírodu v přilhaném světě. Každá hodnota, kterou

filozofie nebo náboženství přinese, nutně leží mimo lidský život a je nihilistickou. Pro Nietzscheho je jediný způsob, jak si uvědomit hodnotu lidského bytí, a tím je vidět lidskou zkušenost vcelku. Je třeba kontemplantovat, že každá dobrá zkušenost nastala jen díky tomu, že jsme prožili i zkušenost špatnou. Život nemůže být špatný ani dobrý, každá událost, jakkoliv v ní trpíme, je neodmyslitelně spjata s těmi ostatními. Přát si jeden okamžik života, kdy jsme byli doopravdy šťastní znamená, přát si celý život, protože jen ten dal takovému momentu za vznik. V takovémto chápání konceptu se dobro nestává opakem zla, ale je jeho neoddělitelnou součástí. Tento koncept nejprve letmo navštíví v *Radostné vědě*:

“Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti: “Tento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát; a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo ve tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí a sledu – a také tento pavouk a toto měsíční světlo mezi stromy a také tento okamžik a já sám.”²⁴

Aby jej pak v plné síle rozvinul v *Zarathustrovi* v části *Píseň opojení* a stal se jedním z jeho stěžejních motivů, k němuž se do konce života vracel:

„Přátelé moji vespolek, pravil nejobydnější člověk, co tomu řeknete? Pro tento dnešní den – pro tento dnešek jsem já poprvé spokojen, že jsem žil celý svůj život. A přiznati se k tomu mi nestačí. Stojí za to, žít na zemi: Jediný den, jediná slavnost se Zarathustrou mne naučily milovati zemi. ,To – že byl život?, tak bych promluvil k smrti. ,Nuže vzhůru! Ještě jednou!“²⁵

Afirmace života za každých okolností, dobrovolně se vystavovat všemu, čím nás osud překvapí, milovat osud a milovat život, to je jeho smyslem. V *Lidském, příliš lidském* si Nietzsche všimne paradoxitu vůle pravdy, jež za každou cenu se chce vyhnout klamu. Když je klam stav

²⁴ RV 198.

²⁵ TPZ 306.

nechtěný, není vědomí toho, že žijeme v klamu něčím, co musí nutně logicky znamenat, že by bylo lepší volit smrt, než žít v tomto neustálém klamu?

“Na jazyku nám leží těžká otázka, ale nechce se jít zaznít: je možné setrvat vědomě v nepravdě? Anebo jelikože tomu tak být musí, není lepší dát přednost smrti?.....Celý lidská život je hluboce vnořen do nepravdy.....Pokud je toto pravda, zbývalo by už jen myšlení, jehož osobním výsledkem by bylo zoufalstvím a teoretickým výsledkem filosofie destrukce?”²⁶

Pro nás z toho vyplývá, že je třeba neustále falšovat a klamat i tuto paradoxitu, abychom mohli vůbec setrvat naživu. A toto klamání je skrytý původ vůle k pravdě. Liessmann ukazuje na to, že pozdní Nietzsche si toho byl vědom a píše:

“Vůle k pravdě je upevňování, trvalé upevňování, podle oka vytváření onoho falešného charakteru, jeho přeinterpretování do jsoucího”²⁷

Ovšem, když už se nám všechny pravdy ukázaly jako skrytá lež, a i samotná gramatika stojí na jejím fundamentu, existuje vůbec nějaké kritérium pravdivosti? Nebylo by prostě lepší na poznání rezignovat? Dle Nietzscheho nikoliv, protože umění, na rozdíl od vědy, dokáže lži přitakat. Jediné kvalitativní kritérium po tomto „zemětřesení“, které Nietzsche způsobil, je poctivost a upřímnost, protože problém lži není lež jako taková, ale ti, kteří neumí dobře lhát. Naše tělo je největším z lhářů a jen tím, že ho pochopíme, dostane se nám správných odpovědí na otázky, jež věda zodpovědět nedokáže.

4. Logika, věda a historie

4.1 Logika a věda

Kritika vědy v Nietzscheho filozofii není nutně pouze epistemologickým tématem, ale vyvěrá z hlubší kritiky kultury a jejího historického podtextu. Na epistemologické rovině je to pud k pravdě,

²⁶ LPL 39.

²⁷ FZV 132.

přeceňování hodnoty pravdy a nic než pravdy a neakcentování nepravdy jako legitimní součástí poznání. Tím se vytrácí celé penzum subjektivní zkušenosti, jež by mělo vědu obohatit, jak popisuje předchozí kapitola. Nárok na objektivnost je dalším z problémů, jež soudobou vědu sužuje. Objektivnost ve vědě jde proti individualismu, velké vědecké pokroky, jež většinou nastávají jako akt génia, nejsou demokratickými tendencemi vědeckého zkoumání. Demokratické tendence ve vědě znemožňují opravdového nového poznání, ale jsou schopné jen slepého pokroku, kdy se pokrok sám stává prázdnou hodnotou. V rovině kulturní je to dominantní postavení vědy jako něco, co dnes kulturu tvoří.

“Vyhlášení nezávislosti vědeckého člověka, jeho emancipace od filosofie je jedním ze subtilnějších důsledků demokratického řádu a neřádu: sebe opěvování a sebevelebení učence zažívá dnes všude plný rozkvět a vrchol jara....Pryč od všech pánů! - tak tomu i zde chce instinkt lůzy.”²⁸

Věda nahradila víru v Boha vírou v pravdu. Tedy stejný ideál, jež se nevyskytuje v reálném světě a je v podstatě stejnou dekadencí. Optimismus ve vědecký pokrok, jež ovládl celou kulturu pozdního 19. století, je pro Nietzscheho tíživým problémem. Vědecký pokrok ale k čemu? To věda nedokáže zodpovědět. Úzká specializace vědních disciplín nedovoluje nadhled ani na celek vědy a ani na kulturu, kterou se snaží vést. Dle Nietzscheho takový úkol leží na filozofii budoucnosti, o které pojednává následující kapitola. Každý vědec je jen jako dělník v továrně, specialista, jemuž otázky po hodnotě vědy pro lidský život „zapáchají“ metafyzikou a jednoduše je odmítá jako neužitečné. Nietzsche přímo nevolá k navrácení se do náruče křesťanství, ale zaujímá, stejně jako Schopenhauer, estetické stanovisko. Umění by mělo být mezistupněm k naplnění metafyzických potřeb člověka, prostředek k ulehčení tíhy života. LPL hl2 Věda zároveň potřebuje zaujmout psychologické stanovisko, aby odhalila souvislosti a morální pocity. Přehlížení psychologie odsuzuje vědu k omylům a nesprávným závěrům, závěrům jako je například vykládání ne-egoismu a etiky z náboženství. Této tématice se Nietzsche obsáhle věnuje v *Genealogii Morálky*, kde takový analytický přístup aplikuje ve snaze vysvětlit původ morálky. Psychologie, jak ji chápe Nietzsche, má formu

²⁸ MDaZ 97.

filozofickohistorického zkoumání pudů lidského chování a morálky a není stejnou exaktní vědeckou disciplínou, jak ji chápeme dnes.

Abychom pochopili, z jaké perspektivy Nietzsche vnímá pravdu, je třeba si uvědomit, že celek jeho filozofie tíhne k člověku, respektive k afirmaci života, respektive zdraví. V Úvodu *Radostné vědy* píše:

“Všechna ta smělá bláznovství metafyziky, zvláště její odpovědi na otázku po hodnotě bytí, je vždy možné nablížet nejprve jako symptomy určitých těl; a jestliže takováto přitakání světu a odmítání světa neobsahují úhrnem z vědeckého hlediska ani zrníčko významu, přece jen skýtají historikovi a psychologovi tím cennější poukazy, jako symptomy těla, jak už řečeno, jeho výborného či žalostného stavu, jeho síly, moci, suverénnosti v dějinách, nebo naopak jeho zábran, ochablosti, chudoby, jeho tušení konce, jeho vůle ke konci. Stále ještě čekám, že nějaký filosofický lékař ve výjimečném smyslu slova – takový, který by sledoval problém celkového zdraví národa, doby, rasy, lidstva - bude mít jednou odvalu vyhrotit mé podezření a odváží se věty: při veškerém filosofování nešlo dosud vůbec o “pravdu”, nýbrž o cosi jiného, řekněme o zdraví, budoucnost, růst, moc, život...”²⁹

Jedině skrze bolest se mohou rodit nové myšlenky, bolest jako odpověď těla, jediné to nám může poskytnou pouze nečasová poznání. Prohlubuje naši duši a když si to uvědomíme a zahodíme háv objektivismu, znovu nalezneme v poznání a životě svoje štěstí. Jen tak se z života nestane problém.

Zde je třeba mít se na pozoru a uvědomit si, že i když se z textu může zdát, že Nietzsche zaujímá určité morální stanovisko, při důkladném čtení sám autor od obecných morálních stanovisek ostře distancuje. Obecné morální stanovisko předpokládá existenci nějakého absolutního morálního systému, jemuž pevné základy poskytuje čistá logika, jako například Kantův kategorický imperativ. Leismann si nicméně všímá, že dokonce i Nietzsche přiznává, že Kantova filozofie, přispívá-li k

²⁹ RV 10.

udržení života, nemusí být nutně vždy dekadentní. Jde o to poznat, kdy je nám taková filozofie prospěšná a kdy naopak. To, co Nietzschemu na Kantovi nejvíce vadí, je kritérium obecnosti a všeobecné platnosti. Každé morální stanovisko vždy vychází z kultury a společnosti, v níž vzniklo, a nikdy nemůže mít neměnný obecný charakter, jak tvrdí Kant. Kantova filozofie je produktem okolností a doby, ve které vznikla. Je odrazem autorova charakteru a psychologicky lze vysledovat i pudy, jež jí daly vzniknout. Konkrétně je to Kantova uzavřenost, rutina a pud k povinnosti. Kant se pokoušel spojit Descartův racionalismus s anglickým empirismem objevením nové rozumové schopnosti apriorních syntetických soudů. Chtěl dokázat, že spojením empirismu a racionality zachrání vědu a apriorní syntetické soudy si vymyslel jako způsob, jak toho docílit. Samotné soudy tedy, dle Nietzscheho, hodnotu jako takovou nemají, ale víra v ně už ano.

“Z této perspektivy byl Nietzsche dokonce schopen akceptovat Kantovy syntetické soudy a priori – ne proto, že je v nějakém logickém smyslu považoval za možné, nýbrž proto, že patří k oněm falešným idejím, které mohou být občas opravdu užitečné, neboť říkají: “Chybnost soudů není ještě námitkou proti soudu”. Otázkou je, nakolik takový soud podporuje život, nakolik jej uchovává, nakolik uchovává druh, nebo jej dokonce zlepšuje: a my se zásadně kloníme k tvrzení, že nejvíce chybné soudy (k nimž patří syntetické soudy a priori) jsou pro nás nejméně postradatelné, že bez platnosti logických fikcí, bez poměřování skutečnosti čistě vymyšleným světem čísel by člověk nemohl žít – že zřící se chybných soudů by znamenalo zřící se života, popřít život”³⁰

Podobnou paralelu lze dnes například spatřit ve fyzice, konkrétně ve snaze o spojení kvantové fyziky a obecné teorie relativity pomocí strunové teorie. Strunová teorie, aby matematicky mohla fungovat, potřebuje rozšířit vesmír o dodatečné dimenze. Zajímavé je, že počet těchto dimenzí se mění v závislosti na matematickém modelu, který se pro řešení těchto rovnic použije. Žádným experimentem či pozorováním tato teorie zatím dokázána nebyla a existuje jen a pouze jako matematický model. Jenže, i když se možná nikdy tato teorie neprokáže, její výzkum posunul vývoji matematických oborů a počítačové kryptografie. Strunová teorie se možná ukáže jako slepá ulička, ale víra v její správnost prozatím neustále rozšiřuje vědu v jiných horizontech. Jakkoliv mohou

³⁰ FZV 129.

filozofové tvrdit, že vynalezly systém, jež je nejobecnějších a naprosto univerzální, vždy je odrazem filozofa jako osoby a díky němu sám sebe filozof ospravedlňuje.

V *Lidském, příliš lidském* se nám dostává další distinkce aktu vědeckého poznání. Nietzsche rozlišuje akt vědy tvořící, jež poznává něco nového, a akt, při kterém je třeba se vědu učit. Když se poprvé vědecky dopracujeme k nějakému poznání, vede nás pud k poznání, probádáváme něco nového, dostáváme se do míst, kam ještě nikdo nikdy nezavítal. Zalévá nás radost a potěšení. Nicméně na rozdíl od uměleckého díla, kde každý nový umělecký počín je celkovou dokončenou tvorbou, vědecké poznání vyžaduje učit se dopodrobna výsledkům předešlého bádání, stavět na nich a doufat, že se nám podaří dosáhnout nových poznatků. Když umělec staví na díle umělce jiného, činí tak formou inspirace. Vždy dává do svého díla kus vlastního charakteru a tím, že se inspiruje od jiného umělce, pomůže nám dílo snadněji pochopit. A to i za cenu toho, že v nás již nevyvolá stejně silné pocity jako původní originální dílo. Kdyby umělec stavěl svoje dílo jako vědu, jednalo by se v lepším případě o „fušářinu“ a v horším o plagiát.

Vědecké poznatky v budoucnu nabydou takových rozměrů, že poměr nových a těch, jež je třeba se učit, v nás vyvolá nevoli k vědě a poznání jako takovému. V *Lidském, příliš lidském* ještě plně nerozpracoval koncept radostné vědy (wissenschaft – poznání) a navrhuje rozdělit náš mozek na dvě poloviny, kde jeden bude zaujímat perspektivu vědeckou - regulující a druhý bude perspektiva nepravdy - umělecká.

*“Proto musí dát člověku vyšší kultura dvojitý mozek jakoby dvě mozkové komory, by měl smysl jednak pro vědu, jednak pro ne-vědu: takto vedle sebe srovnané, bez zmatků, oddělitelné, uzamknutelné: žádá si to zdraví. V jedné oblasti leží zdroj energie, ve druhé regulátor: iluzemi, jednostranností a vášněmi se musí roztápnout, pomocí poznávající vědy je pak třeba předcházet zhoubným následkům přetopení.”*³¹

³¹ LPL 154.

4.2 Problém historického vědomí

V první části *Něčasových Úvah* s názvem *O užitku a škodlivosti historie pro život* přichází Nietzsche s termínem plastická síla člověka, jako schopností poznat, kdy nám různé historické pohledy, a tedy i morálky pomáhají k afirmaci života a kdy už nikoliv. Plastická síla člověka je v této části spojována pouze s historií, ale už v první kapitole o Davidu Straussovi je patrné, že v sobě zahrnuje i reflexy kultury a morálky. V *Něčasových úvah* termín *plastická síla člověka* působí skoro jako *deus ex machina*, nicméně jak Kouba vysvětluje:

“Nietzsche mluví v souvislosti se schopností přiblížit požadavkům života o »plastické síle« nebo o »temperamentu«, jindy zase o »instinktu« a »citu«. Jednou z nejdůležitějších předloh pro tuto optiku (a patrně nejspolehlivějším vodítkem pro její pochopení) je však vidění umělcovo.”³²

Proto, když se nám ukáže, že instinkt, umělecký cit a plastická síla, jsou jedno a to samé, rozevřívá se interpretační rovina, kde lze problematizovat postavu učenice jako nositele morálky nízké, bez uměleckého citu. Postavy, jejichž nedostatečný cit pro historii vysvětluje soudobou kulturu vzdělanectví, jež zachvátila Evropu. Jaké jsou tedy konkrétní perspektivy, které můžeme studiem historie zaujmout? Nietzsche zmiňuje člověka historického, který jako divoké zvíře historii žádným způsobem nedokáže reflektovat, není jí nikterak zatížen a žije v blažené nevědomosti. Zajímavým poznatkem, kterého si Nietzsche všímá, je, že tento způsob vnímání historie leží v absolutním nedostatku lidské přetvářky a falše a absolutní schopnosti zapomenout. Nicméně zapomínání a falše jsou, jak jsme si ukázali, základním předpokladem vzniku jakékoliv kultury, a dokonce i jazyka. Žít nehistoricky je sice recept k absolutnímu štěstí, ale už není receptem k zachování lidského rodu. Dalo by se dokonce uvažovat, že kdyby lidé důsledně následovali nehistorický způsob vnímání, nikdo jako člověk, jak jej chápeme, by ani nevznikl. Člověk historický hledí na minulost a hledá v ní klíč k přítomnosti. Vše u něj spěje k určitému cíli a on je součástí procesu. Takový pohled je vlastně pohledem vědeckým a je člověku nejvlastnější. Historická fakta jsou shromažďována bez nějakého cíle a smyslu. I když Nietzsche to zde přímo nezmiňuje, je to přístup učenecký. Dějiny píšou ti, kteří je sami tvořit nedovedou, a proto jsou pro ně tak, jako je „eunuch k ženě“, sterilní a objektivní. Správně

³² NFI 100.

je chápe jen ten, jenž dokáže soudit, aniž by při tom zapomněl na lidství. To se ale dnes neděje, protože člověk chce pravdu absolutní, zapomínaje při tom na lidství. Historie zničila křesťanství, protože na něm ukazovala pouze ty, kteří ho špatně uchopili. Ovšem ten, kdo pochopí, že každá velká dějinná událost se udála v hlavě toho, kdo ji stvořil a že byla stvořena z vášní a emocí, které ho činily slepým vůči historii, ten pochopí, že tato událost nezná data a její historický kontext je nepodstatný. A ten se stane člověkem nadhistorickým. Protože:

„K čemu by bylo naučilo nových deset let, když tomu minulých deset naučit nedovedlo.“³³

Historický pohled má zásadní nedostatek v tom, že si neuvědomuje, že prahistorie člověka má daleko větší časové měřítko, nežli jsou dějiny Evropy počínající antickým Řeckem. Nadhistorický člověk si uvědomuje, že to, co člověk je, jeho pudy, špatné svědomí, morálka a podobně, je dílem tisíce let, kdy se do nás tyto aspekty „přivtělovaly“ a které se pak manifestují ve formě pudů. Nadhistorický pohled v *Nečasových Úvahách* je velice podobný pohledu filozofa budoucnosti, toho svobodného ducha, jak jej popisuje v knize *Mimo dobro a zlo*. Historie má způsoby, jak může na dějinné události nahlížet a každý má svoje výhody a nevýhody v závislosti na tom, zdali je správně dokážeme použít pro život. Nietzsche zde načrtá trojici unikátních pohledů. Konkrétně se jedná o pohled monumentální historie, jež na jedné straně dokáže inspirovat velkými událostmi a osobami z dějin, ale na druhé straně riskuje bagatelizaci všechno ostatního. Dalším pohledem je pohled antikvariátní historie, jež každou dějinnou událost konzervuje a nachází svou blaženost z katalogizace a třídění. Ale bez historického citu mumifikuje a soustředí se na fakta v dějinách, jež vybírá tak, aby sloužila době, a to často špatně. Posledním pohledem je pohled kritický, jež do dějin vkládá kritérium morálky, soudí každou dějinnou událost dle správnosti, kterou má současná kultura. Jenže, jak Nietzsche poznamenává, nic jako správnost v dějinách neexistuje a jedinou optikou, kterou na ně lze nahlížet, není optika morální, ale optika života. Tento historický revisionismus, jak by se kritický pohled na historii nazval dnes, může pomoci uvědomění si, že současné dění v národu směřuje špatným směrem a předejít tak černým stránkám naší historie. Na druhé straně však může být zárodkem vzniku

³³ NÚ 82.

národní viny, jež je schopna i zdravý národ strhnout „do kolen“. Dle Nietzscheho v dějinách nic správného nebo špatného prostě nevzniká.

Důvod, proč si zde tyto přístupy představujeme je to, že právě špatné zacházení s historií, respektive nedostatek historického citu, je jedna z charakteristik učenců, jež Nietzsche kritizuje. Monumentální pohled slouží učenci, aby interpretoval díla géníů, jak to popisuje například u filistrů. Ovšem místo toho, aby na nich stavěl, tak je konzervuje a katalogizuje v antikvariátním pohledu nebo je kritizuje tak, aby byla poplatná době a kultuře. Vůbec samotná kategorizace je velice špatný způsob, jak zacházet s historickými událostmi nebo vědeckými poznatky. Katalogizace požaduje zobecnění, redukci díla nebo události tak, aby byla snáze přístupná pro ostatní a vytrácí se tím jejich síla. Nebo se dokonce špatnou interpretací upraví tak, aby zachovala kontinuitu vědeckého bádání a naroubovala se celek kultury. Katalogizace poznání v sobě nese i element uměleckého citu, protože jinak by nebyla schopné splnit podmínku, kterou jí rozkazuje čistá logika, tedy porovnávat dvě podobné věci a nazvat je stejnými. Protože se ale nejedná o úplnou uměleckou činnost a je redukována jen na tyto dílčí umělecké akty, je vědecké poznání roztržité.

Historii, stejně jako vědě jako takové, chybí forma, jež by dokázala vstřípit celému tomu obrovskému obsahu vědeckých poznatků nějaký smysl. Úzké specializace věd nedovolují na vědu nahlédnout objektivně. Je třeba opravdového filozofa, jenž dokáže problém nahlédnout svrchu a zaujmout jednotící uměleckou perspektivu.

Když Nietzsche mluví o pravdě, kterou se zabývá věda, vždy hovoří o pravdě ve smyslu, jakou jí chápal Platón. O velká pravdě, kam veškeré poznání směřuje, pravdě jako dokonalé poznání a odkrytosti, o absolutní identitě reálné věci v přírodě a jejím ideálu. Vědecká pravda a platónistický ideál jsou pro Nietzscheho dvě strany stejné mince. B.E. Babich v knize *Nietzsche, Epistemology, and Philosophy of Science* Nietzscheho postoj popisuje následovně:

“This means that empirical “truth” (i.e. what today is called scientific or even factual truth): there is and can be no truth. Everything knowable is an illusion. Thus the real world (i.e. “nature”) or apparent, empirical reality may not be identified with the ideal or metaphysical world of Platonic

*truth but rather the world of appearance, its evidently phenomenal world or illusion, betrays the inevitable reference to the same ideality*³⁴

Základy vědeckých disciplín dle Nietzscheho vycházejí a jsou udržovány čistou logickou. Tato čistá logika ale stojí na fundamentálně chybných axiomech zákonů identity a protikladu, tedy že existují dvě naprosto stejné věci, nebo že se mohou nějaké věci v přírodě vzájemně zcela vylučovat. V přírodě existují nerovnosti, ale nikdy to nejsou absolutní protiklady. Babich doplňuje:

*“If, as Nietzsche argues in one of his more unappealing claims, the crown of Christian love grows out of the roots of Jewish hatred, it need not be assumed that hatred has been transfigured or redeemed as love. Instead, Nietzsche’s genealogical inquiry lays out still surviving roots of hatred (or resentment to speak obliquely) at the heart of Christian love”*³⁵

Právě proto je zřejmé, že logika, respektive vůle k pravdě, není v dialektickém vztahu s vůlí k nepravdě, ale je vůlí ke klamu. Pravda “pravdy” je ta, že všechny pravdy jsou lži, poznamenává Liesmann. Pravda, jak ji odhaluje Nietzsche, není tedy nějaký čistý a obecný cíl poznání, ale pravda je společenská konvence sloužící jako nástroj přežití.

*“Nietzschemu jde především o to, aby z diference jazyka a světa zdůvodnil nesplnitelnost nároků na pravdu a aby založil klam jako fikci nutnou pro život”*³⁶

Je třeba mít neustále na paměti, že Nietzsche stojí v pozici radikálního antropologického výkladu veškerého poznání, které nelze od člověka oddělit. Proto i všechno, co se historicky nazývalo pravda, vznikalo ne jako čisté poznání, ale bylo dáno vůlí těch, kteří vládli. Víra v takovou pravdu byla nejstabilnější evoluční strategií a sloužila tomu, kdo vládl. Ten, kdo vládl, vynucoval tyto pravdy, stejně jako morálku, násilím, a tak se dostaly do běžného užívání. Prapůvod logiky leží v mystičnu a pověrách, a až později přichází logos a vědeckého poznání s nárokem obecnosti jako důsledek

³⁴ NEaPoS 7.

³⁵ NEaPoS 9.

³⁶ FZV 105.

demokratizace vědy. V poznámce k 348. Paragrafu *Radostné vědy* nazve Nietzsche logiku *čistější zvyklostí v myšlení*. Logika se mu zde ukazuje jako další forma vůle k moci, vycházející z kultury a zvykovosti. Abychom logiku praktikovali, musíme ostatní přesvědčit k jejímu užívání, *přivést ostatní k rozumu*, probudit v nich tento rozum a tak je přivést na vlastní stranu. Požadavek na čistotu logického uvažování je tedy nutně požadavkem morálním.

V paragrafu 110. *Radostné vědy* s názvem *Původ poznání* Nietzsche problém shrnuje:

“Intelekt plodil po nesmírně dlouhá období pouze omyly: některé z nich se ukázaly jako užitečné a uchovávací druh: kdo na ně narazil nebo je zdědil vedl svůj boj o sebe a své potomky s větším štěstím. Takové mylné věty víry, jež byly děděny z pokolení na pokolení, až se nakonec staly bezmála součástí základní výbavy lidského druhu, jsou například tyto: že existují trvalé věci, že existují totožné věci, že existují věci, látka, tělesa, že věc je tím, čím se jeví, že naše chtění je svobodné, že to, co je dobré pro mne, je dobré taky samo o sobě”³⁷

Věda ale potřebuje tyto čisté logické formy, a proto se z životních diferencí stávají logické rozpory. Zde se nám znovu ukazuje, jak je tato vůle vědy falšovat realitu pouze rafinovanější forma klamu. Liesmann píše:

“Myšlení sledující zákony logiky je proto málo vhodné k tomu, aby adekvátně chápalo skutečnost”³⁸

B. E. Babich pak tematizuje i roly temporality v odkrývání pravdy. Pojmy musí mít neměnný charakter, aby na nich šlo stavět, jenže v přírodě nic jako neměnnost neexistuje. Vše kolem nás je v neustálém pohybu, vše se vyvíjí a proměňuje a konečná pravda tedy nikdy nemůže nabýt své finální podoby. Do takové pasti se zřejmě dostal i Kant se svou kritikou praktického rozumu ve snaze o vytvoření univerzálního morálního systému jako poslední morálky. V *Genealogii morálky* Nietzsche takový přístup ostře kritizuje a ukazuje, že morálka rozhodně nemůže vycházet z logiky, ale naopak

³⁷ RV 111.

³⁸ FZV 101.

se musí chápat historicky a na základě pudů. V Soumraku model popisuje vztah logiky a vědy následovně:

“..formální vědu, nauku o značkách: jako logiku onu použitelnou logiku, matematiku. V nich skutečnost nevyskytuje se vůbec, ani jako problém, rovněž ne jako otázka, jakou cenu má taková značková konvence, jakou je logika”³⁹

Proto i celý karteziánský obrat ve vědě a snaha o matematizaci společnosti je podobným krokem zpět v poznání, jakým byla Lutherova reformace v náboženství. Je to vítězství stádnosti v lidském duchu a devalvace životní perspektivy. Rozumem Nietzsche myslí užívání logiky ve vědě za cílem dosažení nějakého vědění, hledání důvodů v přírodě. Celá racionální revoluce ve vědě, počínaje Descartem, je absolutní vítězství rozumu nad instinktem. Zajímavé je, že Descartův zlý Bůh, tato temnota smyslové nejasnosti je něco, co by Nietzsche kvitoval jako tvořivou sílu, která aktivně bojuje proti racionálnímu vnímání reality a pomáhá prosadit naše instinkty. Kdyby jen karteziánský systém dokázal přijmout *genius malignus* jako legitimní součást poznání, neztratil by život ze svojí perspektivy. Instinkt i rozum dohromady slouží na úrovni morální k hledání dobra a tam, kde instinkt vytváří morálku z perspektivy prospěšnost, tam se rozum snaží dedukovat morálku z logiky. Jenže, jak Nietzsche poznamenává, většina morálek je historicky vytvořených instinktem a morálka založená na rozumu je umělým produktem filozofů. Paradox tohoto nezajímavého poznávání je ten, že i kdybychom takové poznání skutečně měli, nebylo by nám ničemu, protože by bylo prázdné, bez života, nijak by se nás netýkalo.:

“Nietzsche considers it an error to suppose that even if it were possible, a non-perspectival contemplation of things would yield a fuller and deeper comprehension of them than may be attained through perspectival interpretations of them. For he contends that the former would fail to capture anything of them, lacking any relation to them; whereas the latter afford at least the possibility of enabling something of them to be discerned. Their reality, on his view, is a relational affair; and their

³⁹ SM 21.

*comprehension is possible, and indeed may meaningfully be spoken of, only by means and in terms of the adoption of standpoints attuned to the sorts of relations constitutive of them.*⁴⁰

Na konec této kapitoly bych rád zmínil i text Maxe Webera *Věda jako povolání* z knihy *Metodologie, sociologie a politika*, který se problematikou vědy a učenců věnuje z velmi podobného úhlu jako Nietzsche. Weber Nietzscheho několikrát v textu samotném zmiňuje, a i přes to, že vychází ze sociologické perspektivy, dochází k velmi podobným závěrům. I když Nietzscheho a tento text odděluje Velká válka, shoduje se Weber, že stav akademické a vědeckých obcí (zejména těch německých) je v méně než uspokojivém stavu. Weber nahrazuje učence slovem odborník, ovšem ale jedná se o stejnou osobu, kterou ve svých textech popisuje Nietzsche. Tito odborníci jsou zaměnitelnými dělníky vědy, kdy kvalita jejich práce je posuzována ne podle toho, co objevili, ale jak důsledně se drželi pracovní metody. Na rozdíl od Nietzscheho, neshledává Weber ve specializaci věd něco špatného. Právě naopak jen na samých koncích kořenových systémů vědy mohou vznikat nové poznatky. Důvodem je to, že Weber vidí smysl vědeckého poznání někde jinde, než jej vidí Nietzsche, o tom ale později. S Nietzschem ale souhlasí v tom, že opravdové poznání nevzniká díky metodě, ale samo najednou přichází odjinud z venku formou nápadu, jako vnuknutí, polibkem múzy. Nietzsche tento moment popisuje jako tvořivou sílu, která je vlastní například géniům. Weber v tomto textu také tematizuje umělecké hledisko, které vstupuje v aktu poznání do těla vědce. Dílo umělce je naplněním jeho osobnosti, je konečnou a dokonalou formou reprezentace. U vědy je tomu jinak:

“Proti tomu ve vědě každý z nás ví, že to, co vykonal, za deset, dvacet, padesát let zastará. Právě to je údělem, ba dokonce smyslem vědecké práce.....Nemůžeme pracovat, aniž bychom doufali, že se jiní dostanou dál než my. V zásadě jde tento vývoj do nekonečna. A tím se dostáváme k problému smyslu vědy”⁴¹

Smysl vědecké práce se nám tímto objasnil, ale jak je to se smyslem vědy jako takové? Praktikování vědy se v nás prohlubuje procesem intelektualizace hnaný technickým pokrokem. To

⁴⁰ NEaPoS 35.

⁴¹ MSP 115.

znamená, že i když v hlavě nenesíme veškeré poznání, jež nám věda za celou svoji existenci poskytla, máme díky matematizaci a důsledné katalogizaci k těmto poznatkům okamžitý přístup. To nám ale stále neodpovídá na otázku po smyslu vědy, ale pouze ji rozšiřuje o její praktickou manifestaci. Weber tuto myšlenku dále rozpracovává jako fenomén „odkouzlení světa“ a pro Nietzscheho je to přímý důsledek vůle k pravdě. Komplexnost a kvantita těchto vědeckých poznatků je už natolik obrovská, že ji nelze myšlenkově obsáhnout. A nezbývá nám než ve vědu věřit, protože nám dává možnost kdykoliv sáhnout po matematické rovnici a důkazu, který si můžeme spočítat sami. Weber také spatřuje nihilistické tendence tohoto nekonečného odhalování vědeckých pravd až do bodu, kdy již moderní člověk nemá dost sil a životem se unaví. Takovému člověku se neustále zodpovídají pravdy života, aby pak byly vědeckým pokrokem nahrazeny jinými pravdami. Stejně jako nám křesťanství slibuje život posmrtný, tak nám věda slibuje konečnou odpověď na otázky života, slibuje, ale nakonec nedodá. Weber, stejně jako Nietzsche, spatřuje v renesanci zásadní zlom ve vnímání vědy a poznání. Renesance bylo období, kdy dokázali koexistovat současně oba přístupy, jak racionální, tak i umělecký, a jejich kombinací se dostalo opravdové opravdového poznávání.:

“Co tedy pro tyto lidi na prahu novověku znamenala věda? Pro umělecké experimentátory druhu Leonardova a pro hudební novátory znamená cestu k pravému umění, což pro ně zároveň znamenalo cestu k pravé přírodě. Umění mělo být povýšeno na úroveň vědy. A to zároveň znamenalo: umělce povýšit na úroveň vzdělance, a to jak společensky, tak i smyslem života.”⁴²

Italská renesance byla pro Nietzscheho poslední období, kdy se dokázala kultura a umělecký cit prosadit a dal vyniknout individualitě člověka. Vzepřít se současně autoritám státu, a i přes velký vliv dogmatismu křesťanství se stát plodným prostorem pro praktikování vědy. Kdyby nenastala ta nešťastná souhra náhod a reformační vlna z Německa vše nezničila a nevrátila Evropu zpět do barbarství, *býval by Luther upálen stejně jako Hus – a ranní červánky osvícenství by na nebi zasvítily možná o něco dříve a hlavně zářivěji, než dnes můžeme tušit.*⁴³

⁴² MSP 121.

⁴³ LPL 147.

Mezi renesančními umělci vyčníval Leonardo da Vinci, který byl stejným typem génia, jak je chápal Nietzsche. Zásadně se nepodobal žádnému učenci Nietzscheho doby. Nepodrobil se oklešťujícím požadavkům demokratických tendencí, jež by mu diktovala věda, a nestydatě poznával instinktem. To, že žil v ústraní, mu dovolovalo poznání, v kterém by mu akademické obec pouze překážela. Toto tvrzení podtrhuje i jeho slavný citát: *“If you are alone you belong entirely to yourself. If you are accompanied by even one companion you belong only half to yourself or even less in proportion to the thoughtlessness of his conduct and if you have more than one companion you will fall more deeply into the same plight”*. Jeho přístup byl odkazem renesanční doby, jež Nietzsche tolik obdivoval, a dovolil mu nahlížet na problémy z vrchu v celé její komplexitě. Da Vinci dokázal zaujmout uměleckou perspektivu, jež měla přesah například i do fyziky. Toto dokládá i fakt, že intuitivně a graficky dokázal pochopit zákony gravitace i bez toho, aniž by k těmto zákonům dospěl fyzikálně pomocí matematického kalkulu a to o necelé dvě století před Newtonem!

5. Génius a svobodní duchové

5.1 Svobodný duch

Předchozí kapitoly se vesměs nesly ve smyslu kritiky a je pravdou, že Nietzsche je často mylně označován za filozofa negativního, filozofa s kladivem, který útočí a rozbíjí a často nechává po sobě sutiny bez toho, aniž by něco sám postavil. Toto zdání vychází dle mého názoru hlavně z toho, že filozofická kritika, jako literární žánr je daleko lépe srozumitelný nežli například filozofické knihy, jež se snaží o vystavení nějakého filozofického systému s vlastním slovníkem nových slov a pojmů. Dalším faktorem je také skutečnost, že mnoho jeho konceptů bylo v ranných knihách spíše jen zmíněno, aby se pak později staly stěžejní tematiku v knihách pozdějších (*věčný návrat, nadčlověk* apod.). Takové koncepty jsou pak pro čtenáře, jež není obeznámen s celkovým korpusem autorovi tvorby, nesnadno přístupné anebo se zdají nepodstatné. Posledním faktorem je aforistický formát Nietzscheho pozdějších knih, kde se zdánlivě pracuje s myšlenkami nahodile. Při podrobnějším čtení tyto témata do sebe ale zapadají a jeden aforismus často pozvolna tematicky přelévá do následujícího. Je na místě poznamenat, že tento formát vychází z faktu, že Nietzscheho zdraví se postupně horšilo a díky migrénám nemohl psát delší souvislejší texty jako dříve. A z jeho posledního nedokončeného

díla *Vůle k moci* zbyly jen poznámky, jež vyšly posmrtně jako *Nachlas* a byly seřazeny a vydány jeho sestrou Elisabeth Förster-Nietzsche.

Proto bych se rád v této kapitole věnoval novým konceptům, jež se snaží Nietzsche do filozofie a kultury vůbec přinést. První z nich vzniká jako reakce na kulturu učencství, jež se popisuje v první kapitole. Tuto postavu nazve Svobodným duchem, a dokonce jí věnuje podtitulek své knihy *Lidské, příliš lidské*, jež má název *Knihy pro svobodné duchy*. Svobodný duch je fiktivní postava, průvodce Nietzscheho duševním pátráním a je odrazem jeho vlastní osoby a společníkem:

*“Takových ‘svobodných duchů’ není, nebylo – ale, jak řečeno, tehdy jsme jich měl za potřebí, abych vprostřed zlých časů (nemoci, osamněn, cizoty, acidózy, nečinnosti) nepozbyl dobré mysli: jako společnosti zdatných druhů a přízraků, s nimiž se klábosí a vtipkuje, má-li člověk chuť klábosit a vtipkovat, a jež pošle k čertu, když se omrzí – jako odškodnění za chybějící přátele.”*⁴⁴

Vytváří jej nejen jako protipól učenice, ale i soudobého filozofa (nepřiznaného učenice). Svobodný duch se jako postava ještě ve společnosti nevyskytuje, společnost ještě k němu ještě dostatečně nedozrála. Nietzsche ale jeho příchod cítí a předpovídá. Svobodný duch je pro Nietzscheho osobou, která si uvědomuje, že dosavadní filozofie leží na neodhalených předsudcích, které mylně považuje za dogmatické. Konkrétně, jak jsme si již ukázali v samostatné kapitole, je to například vznik logiky jako apriorní formy poznávání, existence zákonů difference, identity a obrácení zákonů kauzality. Svobodný duch odhalil i předsudky morálním, kde se hodnota dobrého a špatného ukazuje jako kulturně a časově podmíněná. Dále si uvědomuje původ všech apriorních pravd ve lži, a proto dokáže přistoupit k vědě z perspektivy, jež není obtěžkána matematickou rigorózností. Poznání se mu dostává ne z vůle k pravdě, ale z vůle ke klamu.

Toto vyhledávání nejistoty je způsobem nekonečných pokusů a radosti z vlastních neúspěchů. Je to způsob, jak může člověk dosáhnout pravého poznání a překročit stín předem daného vědeckého diskurzu. Dle Nietzscheho tam, kde věda musí pracovat s umělými logickými

⁴⁴ LPL 10.

pojmy protikladu, tam svobodný duch dokáže rozlišit jemné odstíny poznání a uchopit je všemi smysly. Svobodný duch, bude ale stále obtěžkán tím, že se bude muset vyjadřovat v jazyku, u něhož jsou tyto logické formy tak hlubokým základem, že bude těžké, snad i nemožné, je vůbec kdy překonat.

Svobodný duch dokáže naslouchat vlastnímu instinktu a neodmítá ho tak, jak to činí učenec. Využívá všech nástrojů a pudů, jež mu vlastní tělo dává k dispozici a neomezuje se pouze na racionální vědecké nazírání. Není svázán úzkostí a morálkou a sám aktivně prahne po nejistotě a nepravdě jako afirmaci vlastního zdraví a života. Utrpení a bolest chápe jako stejnou součást života jakou je radost a štěstí a, nesnaží se je umlčet. Dalším rozdílem je fakt, že učenec je v poměru ke svobodnému duchu stádní živočich se stádní morálkou, zatímco svobodný duch je nositelem aristokratické morálky, vlastní a neobecné. V tvorbě svobodného ducha panuje tyranský pud, pud vládnout nad ostatními a neomezovat se. Tím, že překračují vlastní kulturu, hledí do vyšších horizontů a vytváří kulturu vlastní. Je třeba říci, že Nietzsche se považuje za prvního takového svobodného ducha.

Koncept svobodného ducha, jenž se objevuje v *Mimo dobro a zlo*, nápadně připomíná postavu nadčlověka, jejíž vznik Nietzsche předpovídá v *Zarathustrovi*. Nadčlověk je cílem lidstva, které si vybralo cestu svobodného ducha. Lidstvo, které ale setrvá na dráze učenectví, po smrti Boha nenalezne smysl svého bytí a stane se, jak nás varuje Zarathustra, posledními lidmi. Poslední člověk již nemá vůli k poznání, věci pro něj prostě jsou a nemá smysl o nich jakkoliv přemýšlet nebo je zkoumat. Tito poslední lidé nemají motivaci a jejich vůle k jakémukoliv konání se v nich naprosto vytratí. Jejich život je životem bez nebezpečí, bez emocí, bez bolesti. Jsou líní a letargičtí ke světu kolem nich, stejně jako zelenina nebo kámen. Jsou si jeden druhému podobní, skoro až stejní. V takovém světě posledních lidí už není místa pro génia nebo umělce.

“Hledte! Ukazuji vám posledního člověka. Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?” – tak se ptá poslední člověk a mžourá. Tehdy země bude drobounce malá a na ní bude poskakovati poslední

člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle. „My vynalezli štěstí“ – říkají poslední lidé a mžourají⁴⁵

5.2 Génius

Naopak velice reálnou postavou je pro Nietzscheho génius. Génius sdílí se svobodnými duchy mnohé vlastnosti, ale odlišuje se v tím, že génius je skutečná postava, jež kolem sebe kulturu vytváří. Tato plodnost se ukazuje jako protipól učencova eunušství. Plodnost je zajímavým motivem u génia a v *Ranních červáncích* je to jeden zásadní způsob, jak se tvořily nové kultury. V aforismu *Mravnost mravů* nám Nietzsche ukazuje, jak pradávne obce dokázaly vytvářet morálku a co to pro ně znamenalo. Morálka, která tam panovala, byla právě ta *mravnost mravů*, zákon, jež se vždy vytvářel tyranským pudem a udržoval se strachem. Členové obce žili ve strachu z nadpřirozené pomsty, jež může na celou obec dopadnout, jestliže se takové mravy nebudou dodržovat. Mravnost se zde Nietzschemu neukazuje jako prospěšnost nebo dobrota, je to zákon, jež vůdce určil, příkaz, jehož nedodržení sebou nese hněv bohů a špatné svědomí a může zničit celou obec. Udržení obce dodržováním těchto zákonů legitimizovalo jeho vůdce a zákon současně. Být mravní v takové obci znamenalo nejvíce pro tento mrav obětovat, nejvíce trpět. Důvod, proč to zde zmiňuji, se nám ukáže hned v následujícím aforismu *Význam šílenství v dějinách*. Zde si Nietzsche všímá, jak moc je podobný šílenec a génius, šílenec aktivně porušuje mravnost mravů, šíří ho špatné svědomí, je *mučedníkem a prorokem* zároveň. Uspěje-li, plodí novou kulturu:

“Zatímco se nám dodnes stále ještě sugeruje, že géniovi je místo zrnka soli přidáno zrnko blouznivého koření, byla všem dřívějším lidem bližší myšlenka, že všude, kde je šílenství, je vždy také zrnko génia a moudrosti – cosi “božského”, jak se šeptalo.”⁴⁶

Proto i tam, kde vládne mravnost mravů, nová kultura nevzniká. Je potřeba tohoto šílence - génia, aby ji tvořil. Ještě, než budeme pokračovat, je třeba poznamenat, že Nietzsche užívá slova génius v širším kontextu a nejsou to pro něj pouze reálné osobnosti. Například je to génius rodu,

⁴⁵ TPZ 14.

⁴⁶ RČ 24.

koncept z *Radostné vědy*, který se věnuje původu vědomí, nebo génius otrocké morálky. Vždy pro něj génius nese konotaci tvorby a změny, ale nás bude zajímat génius jako postava. Z první části této práce je patrné, že génius je nepřitelem učence, že celá kultura učenectví, ve které tito učenci vládnou, je nastavena tak, aby aktivně bránila vzniku a rozkvětu takových individuí. Což je pro Nietzscheho samozřejmě špatně, protože explicitně tvrdí, že každá kultura by měla mít za cíl aktivně tyto jedince vyhledávat a připravovat půdu pro jejich vznik. Stabilní vývoj národa je paradoxně odsouzen k postupné degeneraci, stejně jako sval, který se nepoužívá atrofuje, tak i národ v bezpečí a jistotě se vystavuje riziku, že se postupně vytratí síla, jež ho stvořila. Stabilita je samozřejmě důležitou vlastností národa, protože jen tak se může národ dostat do přebytku a kultivovat svoji kulturu. Zároveň je ale vždy potřeba neustálého vyzdvihování rozdílných jedinců, jež národ v jeho nedostatku jednoty zraňují, ale tím i zároveň posilují. Znovu zde použiji analogii svalů, který jen opakovaným namáháním dokáže růst a sílit. Génius vzniká jako rafinované dílo přírody, je to jedinec, kterému cosi chybí a díky tomu musí něco jiného zesílit, aby nahradilo to chybějící, to je zákon přírody. Většinou takový jedinec zahyne, pokud je však vůle a zdraví jeho těla dostatečně veliká, dokáže nedostatek proměnit ve svou největší přednost.

*“Důvtip, s nímž hledá vězeň prostředky ke svému osvobození, jeho nanejvýš chladnokrevné a neumdlévající využívání každé sebemenší výhody nás může poučit, jakých technik občas využívá příroda, aby stvořila génia”.*⁴⁷

Génius je povětšinou samotář, stojí v ústraní a nevyhledává uznání ostatních. Je současně i postavou vznešenou, aristokratickou a vždy, když v sobě najde nějakou morální pohnutku, nesnaží se jí zinternalizovat a určit obecným zákonem, jako například Kant. Je jen pro něj a je jeho individuálním morálním maximem, protože každá obecná morálka je morálka stádní, nevznešená. Ovšem i společnost stádní morálky dílo génia uznává, dokonce mu i závidí. Nazvat totiž někoho géniem je vlastně “zbožštěním” a vydává ostatním jasný signál, že tady už se s ním nemusí soutěžit a přestává být pro ně hrozbou. Jenže chopí-li se takového díla filistr, může dojít k tomu, že jej zakonzervuje a mumifikuje. Katalogizací a archivací učenec odebírá těmto dílům na jejich působení

⁴⁷ LPL 143.

a síle, nutí je zaujmout jednu perspektivu a z ní je pak vysvětlovat. Když se o díle řekne: “Tohle je dílo klasika a patří do tohoto období a vzniklo protože” už nás nutí jej nevnímat v celku, odejme z něho jeho nečasovost a stane se nástrojem doby. Tak se stal i Goethe nástrojem filistrů. Znovu zde budu opakovat Platonova slova “*špatným není dovoleno ho ani jen chválit*”. Geniální dílo je vždy dílo, které se musí nahlížet v celku, snaha na něj aplikovat vědecký postoj, odhalit způsob nebo důvody jeho vznikání, jej rozbije. Pro Nietzscheho je nejzářnější příklad génia v *Nečasových úvahách* Arthur Schopenhauer, ale postupně se pohled na něj stává více a více kritickým až do bodu, kdy je pro něj příkladem nihilistických tendencí ve filozofii. Jeho filozofie je *největší psychologické penězokazectví v dějinách, vyjma křesťanství*. SM 58. Postupné vystřízlivění ze Schopenhauera a Wagnera nastává v období psaní knihy *Radostná věda*. Schopenhauerovu filozofii a Wagnerovu hudbu vnímal mladý Nietzsche jako symbol veliké vitality a stoupajícího života. Postupné vyostřování kritického názoru na oba kulminuje v *Soumraku model*, kde autor věnuje jejich kritice celé kapitoly. Proto je vidět, že v Nietzscheho textech je snadnější génia popsat, nežli ukázat, kdo jím skutečně je:

“Učenci chtějí přírodu zabít, rozložit a pochopit, géniové chtějí přírodu rozmnožit o novou živou bytost: tak mezi jejich myšlenkami a činy panuje svár.”⁴⁸

Každý génius musí vždy obětovat sebe sama, obětovat uznání ostatních, obětovat společenský život, obětovat dokonce vlastní štěstí k cíli vlastního sebepřekonání a vytvářet si vlastní morální hodnoty. Skrze tuto obětinu si lidstvo dokáže uvědomit vlastní potenciál a odlišit se od zvířete. V *Lidském, příliš Lidském* sleduje Nietzsche napětí vlivu státu a vzniku génia. Ve státu, který má za cíl co největší blahobyt a bezpečí pro své občany, nemůže vyrůst génius, protože mu v něm chybí tvůrčí síla, která vzniká z násilí a nebezpečí:

“Při ustanovení takového státu by bylo lidstvo už příliš malátné na to, aby zplodilo génia. Neměli bychom si proto raději přát, aby si život podržel svůj násilný charakter a aby se vždy znovu probouzely divoké síly a energie”⁴⁹

⁴⁸ NÚ 201.

⁴⁹ LPL 145.

Každý mladý filozof si musí dát pozor, aby do této pasti bezpečí objektivního poznávání nespadol a nesetrval v ní příliš dlouho. Pokud do ní ale spadne, tak se nakonec se vyčerpá a když si uvědomí svoje chyby, může už být pozdě a je odsouzen k tomu, že nikdy nenaplní svůj potenciál. Krátké setrvání v pasti může filozofa naopak posílit, za předpokladu, že v ní nebude příliš dlouho. Filozof sebe sama musí neustále vystavovat nebezpečí *pokusů a pokušení života*, radovat se z neúspěchu, neustále zkoušet, nehledět na ostatní a žít v ústraní, protože jen tak se mu vyjeví život ve své celistvosti. Aby tak učinil, musí se zřeknout podpůrné berle objektivismu a ideálů, jež mu věda poskytuje. Poznání u takového filozofa je poznání, jež se mu samo vyjevuje a není aktem naučeným. Je úkolem každé kultury pěstovat vlohy k filozofii jako ctnosti, kde poznání musí vycházet vždy nejprve z vnitřku.

5.3 Schopenhauerův pojem génia

Nyní si ještě přiblížíme, jak Schopenhauer ve své druhé knize *Svět jako vůle II. a představa* tematizuje postavu génia. Důvod, proč se mu budeme věnovat je ten, že se nám ukáží názorné příklady kritiky idealismu, jež v se v textu vyskytují. Pokusím se o komparativní analýzu tohoto pojmu. Génius svoji tvorbu vytváří z předmětů, jež nahlíží jako Platónské ideje, ale ne jako v abstrakci, ale formou názorného poznání. Oba filozofové si vypůjčují termíny s fyziologie, aby jim pomohly metaforicky reflektovat jejich myšlenky. Souhlasně s Nietzsche genialita jeho díla neleží v diskurzivní zručnosti, ale je závislá na jeho fantazii, respektive intuici. Tvůrčí fantazie jako schopnost názorného poznání světa ve formě čistých idejí, které do této tvorby vstupují bez jakékoliv účelovosti, vyžaduje dostatek energie vůle, jež se tímto úkonem vyčerpává.

Stejně jako Nietzscheho génius, tak i Schopenhauerův génius, vzniká jako přebytek, jako exces intelektu a slouží společnosti jako takové. Vůle a intelekt si v lidské hlavě konkurují o energii, a proto pouze u géníů je vůle potlačena ve prospěch intelektu. Umělecká genialita tkví v jejich názorném poznávání tím, jak dokáží pochopit svět, jež umělecky interpretují tak jako nejpůvodnější a nejzákladnější, nehledě na to, jakou má toto nazírání pojmovost. Umělecké dílo vzniká jako produkt fantazie, aby zpřítomnilo toto nazírání ostatním, abychom mohli docenit genialitu umělcova díla.

Také se zde objevuje motiv náhodného zjevení jako protiklad k pojmovému chápání, jež se musí naučit a musí se k němu propracovat. Pojmovostí a matematizací poznání se jen napodobuje dílo génia, je to nástroj lidí, kterým schází fantazie. Nietzscheho chápání génia nicméně není založené na schopnostech vidět čisté ideje, naopak je to výraz jeho charakteru a obecnost idejí by mu v tom bránila.

“...jestliže normální člověk sestává ze dvou třetin z vůle a z jedné třetiny z intelektu, pak génius má dvě třetiny intelektu a jednu třetinu vůle.”⁵⁰

Toto popření vůle ve prospěch intelektu je srdcem celé Nietzsche filozofické kritiky, neboť je to projev, ve kterém se odstraňuje obecná vůle jako taková, a odstranění vůle by znamenalo i nutně odstranění života, smrt, dekadenci. I když se zde popisuje vůle u postavy génia, vůle se stává pro Schopenhauera problémem v celém textu.

“...chápaní idejí je podmíněno tím, že poznávající se stane čistým subjektem poznání, tj. že vůle zcela zmizí z vědomí.”⁵¹

Génius se očišťuje od všech chtění a žádostivostí v nazírání světa jako představy veden instinktem nutnosti. Vůle, respektive žádostivost, je zdrojem veškeré bolesti a je třeba ji v uměleckém aktu génia popřít, aby bylo možné nazírat věci o sobě ve své čistotě bezbolestně a jasně.

“To právě géniovi dosahuje svého nejvyššího stupně, neboť u něj dochází k úplnému odloučení intelektu od jeho kořene, vůle, takže intelekt je zde úplně volný, díky čemuž dosahuje svět jako představa dokonalé objektivizace”⁵²

⁵⁰ SJVaPII 276.

⁵¹ SJVaPII 280.

⁵² SJVaPII 281.

Vůle se Schopenhauerovi ukazuje jako zdroj každého chtění, jež je vedeno účelem, a jen intelekt sám dokáže překonat účelovost a tvořit nadčasově. Uvědomuje si, že vůle je *kořenem intelektu*, nicméně stále ji považuje za něco, co je třeba překonat. Vůle má zde stejnou formu jako Descartův zlý bůh, zkresluje a stojí jako překážka opravdovému čistému poznání, jež je nesmrtelné. Další charakteristikou génia je také jeho uvážlivost, protože má konečný zdroj duševní energie a ta mu nedovoluje setrvat v objektivním nazírání čistého intelektu a musí si umět vybrat, na co má zaměřit svou pozornost. Dokáže díky této uvážlivosti *vyjádřit slovy vše, co ostatní pouze cítí*.

Každý génius je nutně samotářským typem a často jej sužuje melancholie, protože jak píše Schopenhauer, i vrchol Mont Blancu je občas zahalen mraky, ale když mračna ustoupí, naskytne se nám pohled, jež vniká až do nitra duše. Je zde vidět obět vlastního štěstí, která je i u Nietzscheho, typickým znakem génia. Obětování se za účelem zachování druhu a vyšší kultury je také silný motiv, jež u Nietzscheho nalézáme. Obětováním vzniká géniovi újma, protože intelekt není nástroj užitku, nebyl stvořen k praktickému užívání. Aktivním obětováním sebe sama se ostatním jeví génius jako šílenec. V tomto bodě, kdy hranice mezi šílenstvím a genialitou, není nesnadno viditelná, se Schopenhauer s Nietzschem shoduje. Schopenhauer také odlučuje morálku od umění a považuje její přítomnost v umění za dominanci *dobré* vůle. Tato dobrá vůle umělecké dílo pouze sráží a nutně vždy setrvává ve své době, protože nemůže pracovat s čistými ideami jako pravý génius. U Nietzscheho umělecký instinkt a vyšší aristokratická morálka spolu úzce souvisí. I když se perspektiva šlechtického (aristokratického) u Schopenhauera vyskytuje, ale ne jako forma morálního citu, ale jako důsledek neúčelnosti intelektu. Pro Schopenhauera je dílo génia dílem *opravdové vážnosti*, ale u Nietzscheho právě radost, lehkost a neuváženost je osvobozujícím elementem estetického vyjádření. Naopak vážnost je symptomem otrocké morálky, i když nepřiznané. Pravý génius dokáže budovat morálku vlastní. Vážnost u Schopenhauera pramení z požadavků objektivního poznání, protože radost je výrazem vůle, jež zadusila intelekt. Odmítnutí radosti naprosto kontrastuje s Nietzscheho chápáním poznání a svědčí o tom i fakt, že *Radostná Věda* nese radost ve svém nadpisu a snaží se proti vážnosti ostře vymezit. Schopenhauer nazve každého objektivního ducha velikým, protože skrze tuto objektivnost zachovává své dílo v nesmrtelné a nadčasové podobě dalším generacím.

“Malé je naopak všechno snažení směřované na osobní cíle: protože ten, koho uvádějí v činnosti, se poznává a nachází vždy jen ve své vlastní, mizivé malé osobě. Naopak kdo je velký, poznává se ve všem, a proto v celku nežije, jako onen, v mikrokosmu, nýbrž mnohem více v makrokosmu.”⁵³

Nečasovost není pro Nietzscheho synonymem pro objektivnost, nečasovost pramení z lidského těla. Z perspektivy Nietzscheho pohledu se nám tu ukazuje, že Schopenhauer vlastně nepopisuje génia ale učence, a to včetně jeho psychologických pudů k objektivitě a vážnosti. I když Schopenhauer tvrdí, že jeho génius je postavou antisociální, tím že jeho pudovost směřuje k čistému objektivnímu poznání, musí nutně být stádním typem. Osamělost tohoto génia, shodně s Nietzsche, také předpokládá i dostatek volného času a izolovanost od názorů ostatních. Schopenhauer zde nápadně připomíná filistra, jež sice mluví o geniálních umělcích, ale přizpůsobuje si je vlastnímu pohledu a selektivně vybírá jejich určité rysy v závislosti na vlastní filozofii. Stejně jako jsme si ukázali na příkladu Kantových syntetických apriorních soudů, Schopenhauer nejprve vychází ze svojí filozofie a teprve potom ji aplikuje na vlastní zkušenost. V Schopenhauerově případě je to nalezení vůle jako stěžejního motivu, ze které vysvětluje vlastní pozici.

Dalším důležitým motivem, na kterém se oba autoři neshodnou, je střízlivost. Střízlivost chápe Schopenhauer ve smyslu střízlivosti vůči afektům a je pro něj problémem. Uvědomuje si, že je neoddělitelnou součástí géniova ducha a bez ní by nemohl existovat, ale označuje jí jako jeho nedostatek. Nietzsche naopak v těchto afektech spatřuje tvořivou sílu, jen tak lze pocítit závan života. Génius je zřídkakdy pochopen současníky a je *jako fíky a datle spíše usušené než čerstvé*. Nietzsche doplňuje, že géniovi se může stát, že nebude pochopen ani budoucí kulturou, protože i když jeho dílo bude nadčasové, kultura se může vydat směrem tam, kde už nebude schopna pochopit, co bylo dílem zamýšleno. Génius, na rozdíl od svého díla, je smrtelná bytost a v mládí je produktivnější, protože poměr vůle poznávat a vůle chtít se lety proměňuje a chtění začne převyšovat vůli k poznávání.

⁵³ SJVaPII 280.

“Skutečně je každé dítě do jisté míry géniem a každý génius do jisté míry dítětem sprízněnost obou se ukazuje v naivitě a vznešené prostotě, což je základní rys pravého génia: vedle toho se projevuje i jinými rysy, takže jistá dětinskost přirozeně patří k charakteru génia”⁵⁴

Schopenhauer netvrdí, že dítě je stejným géniem jako Goethe, je zapotřebí, aby se každý génius vrátil do dětských let, kdy plnění žádostivostí vůle ještě nebylo natolik vyvinuté.

Ukázalo se nám, že Nietzsche, alespoň z počátku, vycházel z Schopenhauova chápání génia a do jisté míry v jeho práci určité elementy Schopenhauovi filozofie zůstaly. Oba autoři se ale významně lišili v morální perspektivě a epistemologii a figura génia se tak u Schopenhauera překrývá s figurou učence.

⁵⁴ SJVaPII 290.

6. Závěr

Otázka, jakou jsme si na začátku práce položili, tedy jakou roli hraje postava učence v celku Nietzscheho filozofie, se nám ukázala nejen jako otázka psychologická, ale i jako otázka kulturní, morální a epistemologická. Letmo jsme si představili realie Nietzscheho doby, ve které vznikala autorova filozofie a čím byla ovlivněna. Nietzsche nám odhalil učence jako postavu, která je nejenom součástí kultury, ale i tuto kulturu utváří. Tvoří i vlastní morálku, jež je odduchovněnou verzí morálky náboženské, a to včetně víry, která vyměnila Boha za pravdu. Zároveň se nám ukázaly jeho psychologické rysy a pudy, jež ho pohánějí. Při prozkoumání těchto pudů se nám otevřely perspektivy poznání ve formě uměleckého smyslového a racionálního rozumového. Učencova jednostranná perspektiva obecnosti a racionálna negativně ovlivnila kulturu německé vzdělanosti i kulturu v celku v době, ve které Nietzsche žil a kterou zde kritizoval. Zároveň se nám také ukázaly i důsledky takové kultury “vzdělanosti” z perspektivy života a zdraví. Postupně jsme si představili pojmy vůle k pravdě a nepravdě a ukázali jsme si jejich morální konotaci. Problematizací jazyka a řeči jsme si představili vznik vědomí a jakým způsobem ovlivnilo jak vůli k pravdě, tak i její limitující schopnost interpretovat lidskou zkušenost. Zároveň se tím odhalila i skrytá dekadence evropské filozofie. Představili jsme si také prapůvod morálky a její souvislost se vznikem génia. Nietzscheho pohled na filozofický systém Schopenhauera a Kanta nám na příkladech ukázal, jaké důsledky mají tyto omyly a bludy ve filozofii. Vůle k pravdě a závislost logiky na poznání nás přivedla ke kritice vědy jako takové a nastínili jsme si autorův pohled na úskalí, která sužují vědecké poznání. Na závěr jsme si ukázali, jak se vyvarovat těmto limitujícím a dekadentním přístupům našeho poznání představením génia a svobodného ducha. V kontextu Nietzscheho textů se může zdát, že je postava učence chápána ve skrze negativně a autor nešetří na bodlavých rýpnutích na jeho osobu. Je snadné, pokud si to budeme přát, postavu učence démonizovat a Nietzsche nám v tom rád i formou textu pomáhá. Ale v celkovém kontextu autorovi tvorby se nám ukazuje, že učenec je legitimní součástí kultury a je spíše jejím důsledkem nežli tím, kdo ji počátku vytvořil. I když se zdá, že si občas Nietzsche protiřečí, jde mu spíše o to si uvědomit rozsáhlejší problém vědění a naučit se vnímat i jiné perspektivy. Nietzsche

nám dal nahlédnout do skutečného, nepřilhaného, světa a zbytek už nechává Nietzsche na čtenáři, na filozofovi budoucnosti.

7. Seznam použité literatury

7.1 Seznam použitých primárních zdrojů:

- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy (v orig. Unzeitgemässe betrachtungen 1872)*. čes. překlad Jan Krejčí a Pavel Kouba, Oikoymenh, Praha 2023, ISBN 978-80-7298-589-0
- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo (v orig. Jenseits von Gut und Böse 1886)*. čes. překlad Věra Koubová, Aurora, Praha 2003, ISBN 80-7299-067-5
- NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské (v orig. Menschliches, Allzumenschliches 1878)*. čes. překlad Věra Koubová, Oikoymenh, Praha 2018, ISBN 978-80-7298-336-0
- NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda (v orig. Die fröhliche Wissenschaft 1882)*. čes. překlad Věra Koubová, VOTOBIA, Olomouc 1996, ISBN 80-7198-080-3
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky (v orig. Morgenröte 1881)*. čes. překlad Věra Koubová, Oikoymenh, Praha 2023, ISBN 978-80-7298-605-7
- NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak Model (v orig. Götzen-Dämmerung 1889)*. čes. překlad Alfons Berka, Československý spisovatel, s.r.o., Praha 2009, ISBN 978-80-87391-15-0
- NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním (v orig. Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne 1873)*. čes. překlad Věra Koubová, Oikoymenh, Praha 2017, ISBN 978-80-7298-527-2
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra (v orig. Also sprach Zarathustra 1885)*. čes. překlad Otokar Fischer, Online e-knihovna Městská knihovna v Praze, 2011
<http://web2.mlp.cz/koweb/00/03/40/49/81/tak_pravil_zarathusta.pdf>.

7.2 Seznam použitých sekundárních zdrojů:

- KAUFMAN, Walter. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton University Press 1974, ISBN 0-691-01983-5
- LIESSMANN, Konrad, Paul. *Filosofie zakázaného vědění: Friedrich Nietzsche a černé stránky vědění (v orig. Philosophie des verbotenen Wissens - Friedrich Nietzsche und schwarzen Seiten des Denkens 2000)*. Academia, Praha 2013, ISBN 978-80-200-2188-5
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Oikoymenh, Praha 2006, ISBN 80-7298-191-9
- BABICH, Babette E. *Nietzsche, epistemology and philosophy science*. Springer Science+Business Media, Dordrecht 1999, ISBN 978-90-481-5234-6
- EMDEN, Christian, J. *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, Board of Trustees of the University of Illinois, Illinois 2005, ISBN 0-252-02970-4
- WEBER, Max, *Metodologie, sociologie a politika (v orig. Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis 1904)*, Oikoymenh, Praha 2009, ISBN 978-80-7298-389-6
- SCHOPENHAUER, Arthur, *Svět jako vůle a představa II (v orig. Welt als Wille und Vorstellung II 1844)*, čes. překlad Milan Váňa, Nová tiskárna Pelhřimov, Pelhřimov 1997, ISBN 80-901916-4-9

7.4 Seznam zkratek:

- **LPL** - *Lidské, příliš lidské*
- **RV** - *Radostná věda*
- **RČ** - *Ranní červánky*
- **SM** - *Soumrak Model*
- **OPaL** - *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*
- **TPZ** - *Tak pravil Zarathustra*
- **NPPA** - *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*
- **FZV** - *Filosofie zakázaného vědění: Friedrich Nietzsche a černé stránky vědění*
- **NFI** - *Nietzsche: Filosofická interpretace*
- **NEaPoS** - *Nietzsche, epistemology and philosophy science*
- **MSP** - *Metodologie, sociologie a politika*
- **SjVaPII** - *Svět jako vůle a představa II*