

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a společenských věd

# **Nietzsche a svoboda ducha**

## Diplomová práce

Autor: Bc.	Klára Burešová
Studijní program:	N6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
Vedoucí práce:	Mgr. Hynek Janoušek, Ph.D.

Hradec Králové, 2021

## Zadání diplomové práce

<b>Autor:</b>	<b>Klára Burešová</b>
Studium:	F18NP0005
Studijní program:	N6101 Filozofie
Studijní obor:	Filozofie
<b>Název diplomové práce:</b>	<b>Nietzsche a svoboda ducha</b>
Název diplomové práce AJ:	Nietzsche and the Freedom of Spirit

### **Cíl, metody, literatura, předpoklady:**

V diplomové práci se její autorka pokusí o interpretaci koncepce svobodného ducha v díle Friedricha Nietzscheho. Měla by tím ukázat, do jaké míry je ráz Nietzscheho konceptu svobodného ducha (potažmo nadčlověka) kontemplativní a do jaké míry zahrnuje spíše praktický postoj. Autorka se pokusí ukázat, co Nietzsche míní, když tvrdí, že doba, kterou označuje jako přicházející, je vždy jen okamžikem. Tento okamžik je bodem zlomu, nihilismem, který se vždy vrací a každý člověk, každého období je v něm opět znovu nucen usilovat o dosažení vyššího ideálu vlastní doby, nečiní-li tak, stává se bytostí resentimentu. Práce tak musí zahrnout srovnání a interpretaci klíčových Nietzscheho pojmů věčného návratu, resentimentu a nihilismu. Tato analýza by pak měla poskytnout odpovědi na výše popsání otázky.

NIETZSCHE, Friedrich. Lidské, příliš lidské I: Kniha pro svobodné duchy. Vyd.1. Praha: Oikoymenth, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 NIETZSCHE, Friedrich. Ranní červánky. vyd.1. Praha: AURORA, 2004. ISBN 80-7299-077-2 JASPERS, Karl. Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity. vyd.1. Lanham, MD: University Press of America, 1985. ISBN 0-8018-5779-1. HEIDEGGER, Martin. Nietzsche. Volumes one and two. vyd.1. New York: Harper Collins Publishers, 1991. ISBN 978-0060638412 GEMES, Ken and MAY, Simon. Nietzsche on Freedom and Autonomy. vyd.1. New York: Oxford University Press, 2011. ISBN 9780199231560

Garantující pracoviště:	Katedra filosofie a společenských věd, Filozofická fakulta
Vedoucí práce:	Mgr. Hynek Janoušek, Ph.D.
Oponent:	Mgr. et Mgr. Jan Černý, Ph.D.
Datum zadání závěrečné práce:	27.3.2019

### **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem práci vypracovala samostatně a řádně jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu, ze kterých jsem čerpala základ pro vytvoření své magisterské diplomové práce.

V Hradci Králové dne

.....

## **Poděkování**

Tato práce je věnována všem, kteří byli nápomocní při jejím vzniku. Za vehementní a neúprosnou korekturu děkuji Damiánovi; za prostředí, které dalo vzniknout této práci děkuji Johaně, Šarlotě a Matějovi; za podporu v průběhu celého studia děkuji své rodině, hlavně pak mojí mámě Martině, Petrovi a mojí sestře. V neposlední řadě, za provedení celým bakalářským i magisterským studiem, patří masivní poděkování Hynku Janouškovi a to hlavně za trpělivost a ochotu.



## Anotace

BUREŠOVÁ, Klára. *Nietzsche a svoboda ducha*. Hradec Králové: Filozofická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2021.

Ve své diplomové práci se pokusím o plausibilní snoubení hlavních Nietzscheho konceptů, jimiž je primárně *vůle k moci*, *věčný návrat téhož* a *nihilismus* a Nietzscheho, v průběhu jeho života proměňující se, postava vyšší bytosti. Bude tak učiněno na základě analýzy Nietzscheho díla a následného definování výše zmíněných konceptů. Na základě nadefinovaných pojmů bude ukázáno, v jakém vztahu se má Nietzscheho koncept *svobodného ducha* ke svobodě. A dále do jaké míry můžeme o určitých prvcích Nietzscheho filosofie mluvit jako o pouhých myšlenkových experimentech s kontemplačním účelem a do jaké míry je možno vnímat jeho koncepty jako mající praktický dopad.

Klíčová slova: Nietzsche, svobodný duch, vůle k moci, věčný návrat, nihilismus, svoboda

# Annotation

BUREŠOVÁ, Klára. *Nietzsche and the Freedom of Spirit*. Hradec Králové: Philosophical Faculty of University of Hradec Králové, 2021.

The aim of this thesis is to show a plausible connection of the main concepts of Nietzsche's philosophy. These concepts are primarily *the eternal return*, *the will to power*, *nihilism*, and the concept of a Nietzschean higher being, which has a changing shape throughout Nietzsche's oeuvre. It will be done by the analysis of Nietzsche's writings and by defining the above concepts. On the basis of these definitions will be shown how related is the concept of *the free spirit* and freedom. Furthermore, to what extent can we speak of certain elements of Nietzsche's philosophy as mere thought experiments with a contemplative purpose, and to what extent can his concepts be perceived as having a practical impact.

Keywords: Nietzsche, free spirit, will to power, eternal return, nihilism, freedom

# Obsah

Obsah.....	8
Úvod.....	10
Metody: neopomenutelné, opomíjené a opomenutelné .....	10
1. Svobodný duch.....	13
1.1. Cesta ke svobodnému duchu .....	13
1.1.1. Diskreditace hodnot.....	13
1.1.1.1. Smrt Boha .....	16
1.1.1.2. Morálka .....	19
1.1.1.3. Negace „o sobě“ platného smyslu.....	21
1.1.2. Afirmace dionýské moudrosti .....	22
2. Vůle k moci .....	25
2.1. Kritika pasivního a daného .....	26
2.1.1. Resentiment.....	30
2.2. Vůle k moci a svoboda .....	31
2.3. Vůle k aktivitě .....	32
3. Věčný návrat téhož .....	34
4. Dva druhy nihilismu .....	38
5. Velké odpoutání.....	41
5.1. Velké odpoutání a pokrok.....	42
6. Svoboda .....	45
6.1. Člověk.....	45
6.1.1. Génus, svobodný duch a nadčlověk .....	49
6.2. Základní vymezení svobody .....	50
6.3. Člověk, svoboda a věčný návrat téhož .....	53

6.3.1. Amor fati .....	54
6.4. Svoboda svobodného ducha .....	54
7. Praktické a kontemplativní aspekty Nietzscheho filosofie.....	57
7.2. Psychologické a sociální aspekty Nietzscheho filosofie .....	60
8. Závěr.....	65
Seznam použité literatury.....	67

# Úvod

Friedrich Nietzsche (1844–1900) byl autorem, jenž měl zásadní vliv již na mnoho generací a to ať už se jedná o obec filosofickou či literárně vědní. Jeho myšlenky zůstávají živé a především sporné do dnešních dnů. Fakt, že se ani na základní interpretaci Nietzscheho filosofického díla doposud nepodařilo plně shodnout, je způsoben mnoha faktory, přičemž jeden z hlavních bude nepochybně jeho aforistická a částečně beletristická podoba. Spolu s nepřeborným množstvím symbolismů, které protkávají Nietzscheho dílo jako rudá nit, je interpretace jeho filosofických myšlenek skutečně nelehký úkol.

Cílem této práce je primárně plausibilní snoubení hlavních konceptů obsažených v díle Friedricha Nietzscheho, a to s důrazem na koncept *svobodného ducha* a Nietzscheho pojetí svobody. Zároveň tato práce bude částečně navazovat na mou předchozí bakalářskou práci nesoucí název *Vývoj Nietzscheho filozofie nadčlověka v průběhu jeho života* (2018), na kterou se budu v některých momentech této práce odkazovat a bude tak rozšířením práce předchozí.

Hlavní část této práce bude zaměřena na definování základních pojmů Nietzscheho filosofie jako je *vůle k moci*, *věčný návrat téhož*, *nihilismus* či pojetí člověka a svobody v Nietzscheho díle. Zprvu se zaměřím na koncept *svobodného ducha*, kterého budu definovat primárně skrze cestu k němu, tedy skrze *stávání se svobodným duchem*. Následně se zaměřím na koncept *vůle k moci* jakožto psychologicky volní fenomén, dále na koncept *nihilismu* a *věčného návratu téhož*. Po tomto vymezení se vrátím ke *svobodnému duchu* a explikuji význam a formu *velkého odpoutání* jako posledního vzepětí vůle a vyvrcholení nihilismu před vznikem *svobodného ducha*. Dále bude ukázáno, jakým způsobem se Nietzscheho chápání svobody váže k vyšším bytostem, kterou je i *svobodný duch*: může být *svobodný duch* opravdu svobodný?

V neposlední řadě se zaměřím na Nietzscheho hlavní koncepty prizmatem důsledků afirmace jeho filosofie. Ukážu, které koncepty mají praktický dopad na chápání a poznání světa, který uchopujeme a které jsou pouze kontemplativního rázu.

## Metody: neopomenutelné, opomíjené a opomenutelné

Jak bylo již výše psáno, Nietzscheho filosofie čelí už po staletí mnoha různým mylným interpretačním proudům. Jedním z mnoha důvodů budou i Nietzscheho osudy, které se do jeho tvorby bezesporu promítly. Například bouřlivé přátelství s R. Wagnerem (1813–1883) se zřetelně odráží v celém Nietzscheho díle. Nietzscheho filosofická prvotina je Wagnerovi věnována a Wagner je zde dokonce označován za obraz *uměleckého génia*. Nicméně mnoho

dalších děl je naopak protknuto nenávisť k němu. Ve své práci se budu záměrně vyhýbat aforismům obsahující explicitní i implicitní výpady proti Wagnerovi, protože je nepovažuji za nosné, co se Nietzscheho filosofie týče, – převážně se jedná o díla *Případ Wagner* (1888) a sborník aforismů *Nietzsche contra Wagner* (1889), dále jde o aforismus *Stín* ze spisu *Tak pravil Zarathustra* (1885) a několik zmínek z děl *Radostná věda* (1882) a *Lidské, příliš lidské* (1878).

Další součástí Nietzscheho života, jež jistě nezanedbatelně ovlivnila jeho dílo, je psychická choroba, která jej však zcela schvátla až ke konci života.<sup>1</sup> V již pokročilé fázi své nemoci napsal nemálo přepjatý pokus o autobiografii *Ecce Homo* (1898). Domnívám se, že toto dílo je z dalších, které není záhodno pokládat za validní. O Nietzscheho nepřičetnosti vypovídají už jen názvy jednotlivých kapitol: *Proč jsem tak moudrý* nebo *Proč píšu tak dobré knihy*. Za další, kvůli jeho nemoci problematické dílo lze považovat posmrtně vydaný spis *Vůle k moci*. Jeho problematičnost je způsobena především rolí Nietzscheho sestry Elizabeth a jeho studenta a přítele P. Gasta, kteří knihu vydali. Není totiž jisté, do jaké míry do knihy sami přispěli či zda některé části nepřeformulovali. Jako Nietzschem zamýšlený pokus o souhrn vlastních myšlenek má nicméně toto dílo stále nepopíratelnou hodnotu; v této práci s ním však – z výše zmíněných důvodů – budu pracovat jen sporadicky.

Avšak přes všechno, co bylo v předchozích dvou odstavcích napsáno, je stále podstatné vnímat Nietzscheho dílo jako koherentní celek, což bývá často opomíjeno. V současné debatě je Nietzscheho dílo často užíváno jako prostředek explanace předdefinovaných pojmů – ať už se jedná o propojení s marxismem, kde se nietzscheánský pojem svobody, jak lze vidět například v článku Garyho Yeritsana *Freedom Above Things: Nietzsche and the Artistic Critique of Capitalism*, stává pouze nástrojem ke kritice kapitalismu, aniž by reflektoval kontext celé Nietzscheho tvorby, nebo ať jde o interpretace, které spojují Nietzscheho pojem svobody pouze s jeho konceptem vůle k moci. Silný metafyzický záběr, bez důrazu na kontemplativní, psychologickou složku Nietzscheho filosofie pak mimo jiné staví Nietzscheho pojetí svobody do pozice metaetického principu. Takové pojetí ovšem opět nechápe Nietzscheho filosofii jako celek a vytváří právě výše zmíněnou zdánlivou pojmovou nekoherentnost. Za příklad tohoto přístupu může posloužit článek Thomase Lamberta *Nietzsche on Creating and Discovering Values*.

Nejedná se však pouze o současnou debatu, kde by bylo Nietzscheho dílo důsledkem interpretace chápáno jako chaotický a nekoherentní soubor pojmů a konceptů; interpretace

---

<sup>1</sup> Nietzsche za svého života prodělal ještě několik nervových zhroucení. Kupříkladu dílo *Radostná věda* nese svůj název na základě uzdravení z jednoho z nich.

Martina Heideggera, nebo Gillesse Deleuze na svých bedrech nesou stejně tíživou metafyzickou zátěž jako interpretace některých autorů současnosti.

Není pochyb o tom, že Nietzsche sám se dopustil jistých interpretačních faulů vůči tehdy diskutovaným autorům – příkladem může být Immanuel Kant nebo Charles Darwin. V rámci této práce se pokusím nahlížet na Nietzsche kritizované i adorované myslitele jeho prizmatem a nebudu tedy zaujímat kritický postoj k Nietzscheho pojetí kategorického imperativu či evoluce.

# 1. Svobodný duch

Nietzsche poprvé představuje koncept svobodného ducha v díle *Lidské, příliš lidské* (1878), kde již v druhé části předmluvy zvěstuje jeho příchod a vznik. Zároveň je zde však zdůrazněn fakt, že svobodný duch nemá platnost jakožto jsoucí fenomén a doposud jest pouze ve smyslu ideje či představy, jejíž vliv na lidské jednání má podobu vlastní individuální vůle upínající se k jeho potenci. Takový způsob *existence* je typický i pro ostatní Nietzscheho vyšší bytosti, tedy jak pro koncept *génia*, jehož popis můžeme nalézt primárně v Nietzscheho filosofické prvotině *Zrození Tragédie* (1872), tak pro koncept *nadčlověka*, který Nietzsche představuje v proslulé knize *Tak pravil Zarathustra* (1885).

Způsob *existence* ovšem není jediným aspektem, který Nietzscheho vyšší bytosti pojí. Všechny tři vyšší bytosti v sobě skýtají i apel na překonávání sebe sama a právě onu, již výše zmíněnou, vůli – *vůli k moci*. Jako další spojení můžeme chápat nutnost afirmace dionýské moudrosti či prapodstaty bytí. Spolu s přehodnocením všech hodnot a s tím související negací „o sobě“ platného smyslu je pro svobodného ducha a nadčlověka zásadní jejich cesta k jejich vlastní podstatě. Tato cesta u svobodného ducha končí *velkým odpoutáním* a u nadčlověka pokračuje *věčným návratem téhož*, který zde tvoří východisko pro svobodné duchy, kteří se oním *velkým odpoutáním* dostávají do vzduchoprázdna absence absolutní hodnoty. Tato nesnesitelná lehkost *stávání* bude podrobněji popsána v následujících kapitolách.

## 1.1. Cesta ke svobodnému duchu

Jak bylo již výše naznačeno, *svobodného ducha* definuje primárně jeho cesta k němu samotnému. Tuto cestu tvoří krkolonná stezka plná překážek a nástrah, které musí být překonány. V následujících několika podkapitolách se pokusím definovat ty, které považuji za nejzásadnější z nich.

### 1.1.1. Diskreditace hodnot

Podstata kategorie svobodného ducha se zakládá na osvobození se od svazujících rigidních tezí nepřipouštějících kritiku. Proto je třeba na cestě ke svobodnému duchu všechny hodnoty znovu podrobit kritice a otestovat jejich validitu – přičemž je zjevné, že Nietzsche většinu společností uznávaných hodnot za validní rozhodně nepovažoval.

Pro plausibilní diskreditaci hodnot však nestačí pouhá negace, prosté odmítnutí. Definování svého opositu jako zlého v kontrastu k sobě samému jako dobrému je příznačný znak *člověka resentimentu*, který „(...) koncipoval ‚zlého nepřítele‘, ‚zlého o sobě‘, a sice jako základní



pojem, (...)“.<sup>2</sup> Cesta ke svobodnému duchu je vystavěna moudrostí a poznáním, proto je potřeba ke každé hodnotě, která je nakonec odmítnuta, nejprve přistupovat jako k hodnotě, která může být potenciálně pravdivá. Zároveň je třeba akceptovat její existenci a místo ve světě a až následně na základě validní evidence tuto hodnotu odvrhnout.

Bernard Reginster ve své knize *Affirmation of Life* uvádí ilustrační příklad takové diskreditace teze: Reginster píše, že si máme představit dítě, které k nám s hrůzou v očích přijde s tím, že má v pokoji ducha. Na tomto místě by bylo samozřejmě po vzoru *lidí resentimentu* nejjednodušší tvrdit, že duchové zkrátka neexistují a *víra* vyděšeného dítěte je tak nepravdivá. Avšak pro validní diskreditaci taková argumentace nestačí a je třeba se jít podívat do pokoje, ve kterém údajně straší, zda-li tam duchové opravdu nejsou. V dětském pokoji žádné duchy nenajdeme, nicméně to stále neznámá, že máme dostatečnou evidenci pro odvrhnutí možnosti existence duchů; dítě muselo někde získat pojem a obraz ducha, jenž ho tak děsí, a takový duch zároveň může být pro běžného člověka nepozorovatelný a-nebo se může jednoduše schovávat. Nicméně pokud posléze zjistíme, že naše vyděšené dítě v podvečer koukalo na strašidelný film, můžeme tvrdit, že duchové zde nejsou a jsou pouhým výplodem fantazie dítěte, které mělo před nedávnem obraz ducha zjevený z externího zdroje. Získáme tak smysluplný základ pro diskreditaci jeho víry.<sup>2</sup>

Lze smysluplně tvrdit, že podle Nietzscheho se to s vírou v duchy má stejně jako s vírou v boha nebo s vírou v pravdivostní hodnotu morálních doktrín. Nelze je plausibilně odvrhnout bez pádné argumentace a zároveň důvod jejich existence tkví v psychologické potřebě člověka. Dítě z Reginstrova příkladu se stejně jako Apollón upíná k jasně zářícímu, jednoduše uchopitelnému smyslu, tvaru a individuaci.

Víru a řád jako psychologickou potřebu člověka můžeme u Nietzscheho chápat jako obranu před *pesimistickým nihilismem* jako stavem myslí, ke kterému inklinují *lidé resentimentu* vždy při ztrátě nějaké hodnoty, jež jim pomyslně drží půdu pod nohama. V posmrtně vydaném díle *Vůle k moci*, konkrétně v aforismu z let 1887–1888 Nietzsche definuje tři na sebe navazující způsoby, jak člověk dochází k tomuto *nihilismu*: 1) *stávání nemá žádný cíl*, 2) *člověk není elementem nějaké nadřazené hodnoty*, 3) *ve světě se neskrývá žádná pravda, nebo metafyzická pravda*.

---

<sup>2</sup> REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. vyd.1. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03064-0. str.42

Počáteční cesta k nihilismu jakožto stavu myslí je zde připravena pro hledače *smyslu*, a to konkrétně v eschatologické podobě směřování k cíli *stávání*. Hledači *smyslu*, ať už se jedná o naplnění nějakého vyššího etické ideálu či o dovršení nějakého vyššího dobra nebo obecně o cokoliv, co nějaký pomyslný smysl konstituuje, docházejí k nihilistickému stavu myslí zjištěním, že bytí nikam nesměruje. Toto zjištění je spojeno se zjištěním, že promarnili svůj čas a ztrácí sílu.

Nihilismus jako stav myslí druhého řádu číhá na všechny, kteří se snaží postulovat organizovanost či systematizaci ve všech událostech a *stávání* a připisovat jí jakési nadřazené formě správy či dominance. Víra v existenci univerzální jednoty stačí člověku pro hluboký pocit sounáležitosti se světem a bytím. Tato víra tak vytváří pocit zařazenosti do kontextu a zařazenosti do celého universa, jednoduše dovoluje člověku mít pocit, že někam patří, a to jako odraz božského či jeho součást. Dále zde Nietzsche však velmi nekompromisně tvrdí, že zde není nic takového jako universální správce a obecně nikdo, kdo by vyžadoval oddanost individua na této rovině. Zjištění takového faktu vede oddané řádu k *pesimistickému nihilismu*, neboť spolu s vírou v božské člověk ztrácí víru v hodnotu sebe sama.

Třetí cesta k nihilismu jako stavu myslí vede skrz přesvědčení, že pod nánosem všech schémat, skrze něž vnímáme svět, je skryt svět skutečný a pravdivý, a to i přesto, že *stávání* člověka ve světě nemá žádný cíl a že pod vším strádáním není žádná skrytá universální božská jednota. Avšak koncept absolutní *pravdy*, stejně tak jako *cíle* a *jednoty*, byl podle Nietzscheho uměle vytvořen pro psychologické potřeby člověka, a to pro snesitelnost *stávání*. Víra v tyto tři kategorie – smysluplnost *stávání* (ve smyslu směřování k nějaké absolutní hodnotě či schopnosti uchopení smyslu), víra a pravda – nás vede pouze k nihilismu jako stavu myslí, protože bez nich se nám kategorie světa i nás samých zdají nehodnotné. Nietzsche dále tvrdí, že – krom snesitelnosti *stávání* – byly tyto kategorie vytvořeny i pro určité perspektivy užitku, že byly vytvořeny pro zdůraznění „(...) *lidského konstruktu dominance – a byli chybně projektovány do esence věci*“.<sup>3,4</sup>

Odvržení hodnot tedy není ledabylá aktivita, ale jedná se o dlouhý kontemplativní proces znehodnocování na základě evidence a pochopení jejich důležitosti z historického hlediska. Tento proces se odráží na hodnotách všech možných kategorií a je bytostně spjat s neméně

---

<sup>3</sup> orig.: „(...) Human constructs of domination-and they have been falsely projected into the essence of things.“ NIETZSCHE, Friedrich. *Will to Power*. vyd.1. New York: 1967, Random House. ISBN 0-394-70437-1. str.14

<sup>4</sup> Není zde pochyb, že výše zmíněné kategorie jsou ztotožnitelné s Nietzscheho dřívějšími kritikami 1) Hegela, 2) křesťanského ideálu, 3) Kanta.

proslulou *smrtí boha* a hodnotami morálního charakteru i s negací „o sobě“ platného smyslu. O tomto faktu svědčí i aforismus *O několik příček zpět* z díla *Lidské, příliš lidské*, kde Nietzsche nabádá všechny duchy znehodnocující hodnoty k tomu, aby se zároveň nezapomněli *dívat zpět* a byli schopni odkrýt potřebnost a nutnost, kterou v sobě tyto hodnoty skýtají pro vývoj lidstva. Náboženství, metafyzika i morálka měly pro dosavadní vývoj člověka nepopíratelný přínos. Nietzsche píše:

„Co se týče filosofické metafyziky, vidím nyní stále více těch, kteří dospěli k negativnímu cíli (že každá pozitivní metafyzika je omyl), avšak jen málo těch, kdo zase sestoupili o příčlí zpět; měli bychom totiž přes poslední příčku žebříku bezpochyby vidět, ale neměli bychom na ní chtít stát. Ti nejosvícenější dosáhnou jen toho, že se od metafyziky osvobodí a pohrdavě na ni pak shlížejí: zatímco zde je přece třeba, stejně jako na hipodromu, na konci dráhy se zase obrátit.“<sup>5</sup>

Troufám si tvrdit, že kategorie smrti boha, morálních hodnot a hodnot s nárokem na absolutní pravdivost se částečně překrývají s výše zmíněnými cestami k nihilismu jako stavu mysli. V několika dalších podkapitolách budou podrobněji definovány.

#### 1.1.1.1. Smrt Boha

První explikaci *smrti boha* Nietzsche přináší v třetí knize díla *Radostná věda* v aforismu *Nové boje*:

„Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, – strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. – A my – my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!“<sup>5</sup>

Nietzsche zde hlásá smrt jednoho z bohů a zároveň zdůrazňuje, že překlenutí absolutní víry v daný ideál není vítězstvím nad *resentimentem*, který náboženství přineslo do společnosti. Odvolávání se na božskou autoritu a uchýlování se ke snadným odpovědím kladeným po smyslu života je základním znakem společnosti po staletí *zotročené* dominantním konceptem absolutní hodnoty v podobě náboženství.

Úplnou zvěst o smrti boha nám přináší pomatenec ve stejnojmenném aforismu v díle *Radostná věda*. Slavná pomatencova promluva však s sebou nenese pouze radostnou zprávu o ztrátě dogmatické tíže, ale i předzvěst chaosu a neukotvenosti:

„Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybujeme my? Pryč ode všech sluncí? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole?“<sup>5</sup>

Pomatencova zvěst je, stejně jako později Zarathustrovo proroctví o příchodu *nadčlověka*, který by v určitém slova smyslu měl Boha nahradit jako cíl lidského *stávání*, přijata s výsměchem. Strach ze ztráty řádu, pohonná hmota všeho *resentimentu*, nedovoluje zaslepenému publiku ani zvažovat způsob bytí ve světě bez dlouhodobě daného vyššího řádu. Neschopnost přitakat existenci bez řádu je pro běžného člověka určujícím znakem. Nietzsche tedy vložil zprávu o smrti boha do úst pomatence zcela záměrně – člověk, který hlásá zprávu o smrti nějaké absolutní hodnoty a k tomu tvrdí, že člověk byl ten, který ji zabil, musí být pomatený. Ke konci tohoto aforismu i sám pomatenec uznává:

„Přicházím příliš brzy, řekl potom, ještě nenastal můj čas. Tato nesmírná událost je ještě na cestě a putuje, ještě nepronikla až k uším lidí... Tento čin je pro ně stále ještě vzdálenější než nejvzdálenější souhvězdí – a přece je to jejich čin!“<sup>6</sup>

Fakt, že za vrahy Boha Nietzsche označoval prostý lid, má, domnívám se, dva základní důvody, které na sebe navazují. První z nich je odrazem lidské slabosti – když jsme dobré-božské definovali jako soucit a neschopnost pomsty jako odpuštění, změnili jsme tak podstatu božství a sami jsme se tak nevědomky postavili do role božského ideálu. A tím jsme Boha zabili:

„‘My dobří – my jsme spravedliví‘ – co žádají, to nenazývají odplatou, nýbrž triumfem spravedlnosti.“<sup>7</sup>

Jako druhý důvod můžeme označit fakt, že ona redefinice božského ideálu je porušením jeho podstaty, a tím ztrácí validitu i smysl. Stojíme tedy proti zpronevření víře, kdy člověk snahu o sebezdokonalení za života nahrazuje strachem z posmrtného života. A je to právě tento strach, který ze života tvoří ono slzavé údolí.

---

<sup>5</sup> Tamtéž str. 114

<sup>6</sup> Tamtéž str. 114

<sup>7</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. vyd.1. Praha: 2002, AURORA. Přeložila Věra Koubová. ISBN 80-7299-048-9. str. 35.

„Povrhovatelé životem to jsou, odumírající a sami otráveni, jichž země je syta, nechť tedy zahynou!“<sup>8</sup>

Křesťanství tak končí tam, kde byl i jeho počátek – v náruči člověka.

V díle *Tak Pravidl Zarathustra* v aforismu *O tarantulích* Nietzsche kritizuje náboženství prizmatem *vůle k moci*. Označuje věřící (tarantule) za kazatele rovnosti a pokory. Přijetí rovnosti všech lidí však vede ke snaze o negaci *vůle k moci* ve smyslu touhy po sebezdokonalování či směřování k ideálu *nadčlověka*, což má za následek pasivitu, pesimismus a degradaci lidství. Zároveň zde Nietzsche křesťany označuje za pokrytce, kteří sice hlásají rovnost, ale sami touží po mstě. Jejich vůle se tak demonstruje v nízkých implicitních tužbách.<sup>9</sup>

Nietzscheho kritika náboženství obecně má kořeny ve výše zmíněném předpokladu, že člověk je v něm reprezentován jako element nebo výčnělek nějakého vyššího božského celku a je tedy spojeno s nedostatkem *vůle k moci*. Podrobení se nějaké vyšší statické moci je jednoduše snazší než zkušenost vlastní vůle, *vůle k aktivitě*.

Zdánlivě paradoxní je v Nietzscheho pojetí křesťanství postava Ježíše. Kouba o tomto Nietzscheho velmi kladném vztahu k Ježíšovi coby historické postavě píše, že jeho základy je třeba hledat „(...) ve zkušenosti ne-morální, silné přítomnosti a bezvýhradného přitakání (...)“.<sup>9</sup>

Afirmativní přístup k přítomnosti a bytí je u Nietzscheho zásadní. Zde je důležité zdůraznit, že Nietzsche důrazně odděloval Ježíše jako historickou postavu a Ježíše jako představitele křesťanské víry. Ježíšovo poselství nemělo podle Nietzscheho za cíl zrod křesťanské víry, ale bylo symbolickým vyjádřením vlastní svobody a schopnosti popření stávajícího řádu. V díle *Lidské, příliš lidské* Nietzsche Ježíše dokonce označuje za nejušlechtilejšího člověka a – byť s mírnou dávkou odstupu – i za *svobodného ducha*.

*Svobodný duch*, kterého Nietzsche vidí přicházet v budoucím čase, je plně oproštěn od víry v Boha, ví že křesťanství je nehodno víry a že Bůh je mrtev. Přitakání neexistenci božího řádu je tedy jeden ze základních kroků na cestě ke *svobodnému duchu*. Jedním z dalších je nepochybně diskreditace stávajícího morálního řádu.

---

<sup>8</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravidl Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7 str. 11.

<sup>9</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*. Filosofická interpretace. Praha: 2006, OIKOYMENH. vyd.2. ISBN 80-7298-191-9. str.122

### 1.1.1.2. Morálka

Nietzscheho kritika morálky, stejně jako kritika náboženství, má svou podstatu skrytou v lidském nedostatku *vůle k moci*. V díle *Ranní červánky* Nietzsche tvrdí, že dogmatická podoba morálního řádu nedovoluje přemýšlet, pouze poslouchat; nedovoluje názorovou nezaujatost, je bezpodmínečná a dokonce i samotné pochybování o správnosti daného morálního řádu se zdá být nemorální. V Nietzscheho kritice morálky je zároveň zakódována kritika Kanta a jeho pojetí morálky. Znovu zde narážíme na Nietzscheho zavržení existence jakékoliv bezpodmínečné hodnoty – o Kantovi tvrdí, že si musel vytvořit jakousi *říši morálky*, aby ji mohl učinit nenapadnutelnou. Morální doktríny jsou totiž podle Nietzscheho vzhledem k logice velmi nestabilní, protože jsou často nekonzistentní, a dokonce ani nevyplývají z racionality, jako spíše z pohanských zvyklostí a pověr. A jakkoliv se Kant snažil, aby jeho učení vypadalo jako zaměření se na jistotu a *pravdu*, ve skutečnosti jde pouze o „*majestátní budovu mravnosti*“<sup>10</sup> Kant se tedy dle Nietzscheho snaží do skutečnosti vkládat umělá morální schémata vidění světa, a tím, ačkoliv si zdánlivě klade opačný cíl, zastiňuje možnost vidění podstaty bytí v její ne-jednosměrné přirozenosti mimo „(...) *protikladné* hodnotové dvojice ‚dobré a špatné‘, ‚dobré a zlé““<sup>11</sup>.

Stejně jako víra, tak i lpění na morálce dané doby je spjato se strachem. V případě víry se jedná o strach z nepřijetí do *království nebeského*. Nedodržování morálních hodnot oproti tomu není spjato s posmrtným životem, ale s postavením člověka ve společnosti. Strach z odmítnutí běžnému člověku nedovoluje odmítnutí daného společenského řádu. V díle *Radostná věda* Nietzsche tento fenomén nazývá *stádní instinkt*. Název tohoto fenoménu je poměrně lapidární. Podle Nietzscheho jednoduše následujeme úzký obzor směřování společnosti, tak abychom snáze zapadli do společenského řádu a kráčeli po boku zbytku společnosti jako stádo směrem ke slabosti a *resentimentu*. Morální je tedy vždy ten, kdo jedná na základě společensky daného řádu, jenž se dědí a modifikuje v závislosti na vývoji dané společnosti a člověka:

„*Dobrym* nazýváme toho, kdo jakoby od přírody, po dlouhém dědění, tedy lehce a rád činí to, co je mravné, podle toho, co zrovna mravné jest...“<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. vyd.1. Praha: AURORA, 2004. ISBN 80-7299-077-2. str.8-9

<sup>11</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. vyd.1. Praha: 2002, AURORA. Přeložila Věra Koubová. ISBN 80-7299-048-9. str. 37

<sup>12</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, přičiž lidské: Kniha pro svobodné duchy*. Vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str. 67.

Dějinný vývoj morálky v pojetí Nietzscheho by se dal nazvat vývojem neosobnosti k individu – je to právě neosobní jednání, které se *doposud* považovalo za nejmorálnější. Následování stáda a jednání vždy a pouze v jeho prospěch jako celku je i pro nejstarší morálku podle Nietzscheho nejvýznačnější. V díle *Lidské, příliš lidské* Nietzsche popisuje „*Tři fáze dosavadní morálky*“. První fáze spatřila světlo světa na přelomu mezi člověkem a zvířetem. Nietzsche zde popisuje touhu po vlastním dlouhodobém *prospěchu* oproti ukojení dočasných potřeb jako to, co odděluje člověka od zvířete. V dlouhodobém *prospěchu* tkví i první morálka, a to na základech *svobodné vlády rozumu*. Druhý, *vyšší* stupeň morálky Nietzsche shledává v principu *cti*. Zde se rodí i *stádní instinkt*, „(...) ctí a chce, aby byl ctěn (...)“.<sup>13</sup> Prospěch se zde přesouvá z dlouhodobého individuálního ukojení vlastní touhy na celospolečenské uznání a uspokojení potřeb celku. Ve třetí fázi se dostáváme k individu – člověk už se nechápe jako neoddělitelná součást celku, ale jako jedinec, jenž na základě morálního schématu jedná tak, aby byl celku prospěšný, je schopen si ustavit vlastní měřítko věcí a nakládat podle něj s věcmi a lidmi. Samostatné poznání dává člověku možnost jednat v nejvyšším prospěchu společnosti a vědomě stavět všeobecný prospěch nad prospěch sebe sama: „(...) žije a jedná jako kolektivní individuum.“<sup>14, 15</sup>

Sama pluralita morálních systémů jde proti smyslu jejich bezpodmínečného znění či nároku na *pravdivost*. S ohledem na nepodmíněnost Karel Jaspers rozděluje Nietzscheho kritiku morálky do dvou základních kategorií. První z nich nazývá *morálka jako vetřelec ve skutečnosti*. Tento způsob kritického náhledu na morálku případně její diskreditaci spočívá v připuštění faktu, že morálka není primární součástí skutečnosti, ale je pouze společenským konstruktem uměle vloženým do světa. Morální jevy jako takové tedy neexistují, existují pouze jevy, které lze morálně vyložit. Morálku je v tomto ohledu tedy nutno chápat jako způsob interpretace světa; taková interpretace opět tvoří svět uchopitelnější, nicméně odvádí člověka od skutečných jevů. Morálka tedy jako *znaková řeč pocitů* umožňuje jednoduše uchopovat svět – avšak svět, který je tímto způsobem uchopován, je pouhým zdáním zastíněným psychologickými potřebami člověka. Druhý způsob, kterým Nietzsche dle Jasperse kritizuje morálku, nazývá Jaspers *morálka jako protiklad přirozenosti*. Všichni a vše je součástí přírody, příroda nás obklopuje, je v nás, naše přirozenost nás žene k sebezdokonalení, *vůle k moci* je bytostnou součástí

---

<sup>13</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. Vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str. 66

<sup>14</sup> Tamtéž str.66

člověka. Morálka oproti tomu přikazuje podrobit se řádu, přikazuje poslušnost – jde proti přirozenosti lidství.<sup>15</sup>

Zde je důležité zdůraznit i fakt, že Nietzsche nepovažoval morálku za zcela neúčinnou či pouze stojící v cestě, ba naopak; Nietzsche morálku považoval za nesmírně prospěšnou. Ostatně byla to právě morálka, která podle Nietzscheho oddělila člověka od zvířete a není pochyb, že člověk by se nebyť ní stal opět zvířetem. Ilustrativní může být Zarathustrova promluva, v níž je člověk symbolicky stavěn nad propast mezi opicí a *nadčlověkem*; bez morálky a víry by se však opět stal zvířetem, pokud by se nestal *nadčlověkem*<sup>16</sup>. V díle *Lidské, příliš lidské* Nietzsche dokonce píše:

„Bestie v nás chce být obelhávána, morálka je lží z nouze, aby nás tato bestie nerozerval.“<sup>17</sup>

Z výše uvedeného jasně vyplývá, že stávající morálka není nic pro *svobodné duchy* a je třeba ji systematicky zavrhnout. Základní problém morálky, jakož i náboženství lze shledat v jejich nároku na absolutní hodnotu a obdobně se to má i s poslední kategorií hodnot, jíž se zde budu věnovat.

### 1.1.1.3. Negace „o sobě“ platného smyslu

Do této kategorie řadím pojmy *pravdy*, *dobra* nebo *bytí* v metafyzickém slova smyslu. Každý z těchto pojmů si klade nárok na neměnnou, na nás nezávislou existenci, avšak Nietzsche, jak může být patrné již z předcházejících řádků, existenci takových hodnot striktně popírá a metafyziku jako celek nepokládá za signifikantní.

Zde opět můžeme vidět kritiku Kanta i Hegela. Podle Nietzscheho nemůže být nic jako *věc o sobě* či *absolutní duch*. Představa, že jsme schopni uchopit svět jako celek byla pro Nietzscheho nabubřelou touhou *filosofických dělníků*, kteří se snaží svět rámovat, zasazovat do schémat. Svět je ale příliš složitý na to, aby ho byl člověk schopen uchopit a popsat. Žádná metafyzika tedy nemůže dojít do bodu, kdy by byla kompatibilní se světem, který jest. Svět zkrátka není

---

<sup>15</sup> JASPERS, Karl. *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*. vyd.1. Lanham, MD: University Press of America, 1985. ISBN 0-8018-5779-1 str.143-146.

<sup>16</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7. str.13

<sup>17</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: Kniha pro svobodné duchy*. Vyd.1. Praha: Oikoymenth, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str.46.



takový, jaký by jej filosofové chtěli mít, a ani s nejvyšší vynaloženou snahou každého z nich se svět člověku nepodrobí. Svět je na člověku nezávislou entitou, kterou se můžeme snažit poznávat, ale nelze dojít k uchopení jejího absolutního smyslu, a tak veškeré koncepty *pravdy*, *dobra* či *bytí* jsou opět lidským konstruktem vkládaným do světa a rámuujícím lidské porozumění skutečnosti.

Schémata, která formují lidské poznání světa, jsou tu tedy podle Nietzscheho, už od pradávna a jejich funkce není zcela zanedbatelná. Nicméně člověk už se dostal do fáze, kdy je schopen překlenout další stupeň a dojít opravdového poznání. Takovému poznání člověk může dojít pouze skrze *moudrost*.

### 1.1.2. **Afirmace dionýské moudrosti**

Nietzsche se ve svém díle nechal mohutně inspirovat řeckou mytologií i antickou vzdělaností, tyto tendence můžeme nejjasněji vidět v díle *Zrození Tragédie*, v němž nachází inspiraci i název této podkapitoly.

Na tomto místě je nutno definovat, co je zde myšleno moudrostí a jakým způsobem se liší od vzdělanosti či rozumnosti. Pro tyto účely bude dále použita dichotomie apollinského a dionýského, která vychází primárně z již výše zmíněné Nietzscheho filosofické prvotiny. Autor nám zde představuje dva umělecké ideály, dva základní principy uchopování umění a světa: princip apollinský, nazvaný dle boha slunce a rozumu Apollóna, a princip dionýský, který získal svůj název podle boha vína a nespoutaného veselí Dionýsa.

Apollónovi je přikládána rozumnost, která má však podobu *snového závoje*. Ten zastírá prapodstatu bytí, která je, dle Nietzscheho, přirozeně chaotická – řád do našeho *způsobu stávání* vkládá až bůh rozumu. Symbolika *závoje* a *snu* je zde Nietzschem volena zcela záměrně pro umocnění důrazu na umělou – s prapodstatou bytí nekorelující povahou apollinské skutečnosti – cílem tohoto *snového závoje* je co nejlépe zakrýt, Nietzscheho slovy, *hrůznou moudrost Silénovu*:

„(...) svoboda bez divokých pudů, ona poklidná moudrost boha výtvarníka. Jeho oko, ze slunce zrozeno, musí opravdu být „slunečné“, i tehdy, když zlobně a nevrle zírá, leží na něm posvátnost krásného zdání.“<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození Tragédie*. Čili Hellénství a Pesimismus. vyd.4. Praha: 2014, Vyšehrad. Přeložil Otakar Fischer. ISBN 978-80-7429-434-1. str.30-31.

Apollinská rozumnost je v Nietzscheho tvorbě schopností učence a vyznačuje se touhou po nadvládě k přirozenému bytí přírody:

„(...) má se vám to poddati a skloniti! Tak tomu chce vaše vůle. Má se to státi hladkým a podrobíti se duchu jakožto jeho zrcadlo a odraz.“<sup>19</sup>

V pozdější tvorbě, jak v díle *Tak pravil Zarathustra* tak v díle *Mimo dobro a zlo* (1886) a dalších, je tato schopnost ztotožnitelná s vůlí *filosofických dělníků*, nebo těch kteří se sami nazývají nejmoudřejšími.

„[Ti] (...) po ušlechtilém vzoru Kantově a Hegelově mají za úkol určité velké množství hodnocení – tj. bývalých hodnotových učení, ustanovení, která převzala vládu a po nějaký čas jsou nazývána ‚pravdami‘ – zajistit a vtěsnat do formulí, ať už v oblasti logiky nebo politiky (morálky) nebo umění.“<sup>20</sup>

Tito *filosofičtí dělníci* mají za úkol, stejně jako umělci naslouchající apollónský princip, dát tvar či řád chaotickému bytí přírody, a tak jej učinit jednoduše uchopitelným. Taková vůle *filosofických dělníků* však není vůlí k podstatě nýbrž vůlí k slastnému opojení ze snu, který řád přináší. V díle *Nečasové úvahy* (1872) takovou vůlí jmenuje hrozbou, kterou nazývá *zoufalství po pravdě*.

Dionýsos je oproti tomu bohem vášně a nespoutaného veselí, avšak přesto, nebo právě proto se neodvrací od prapodstaty bytí či přirozené moudrosti přírody, života, ale naopak jí přitakává, a to i přes to, že tato moudrost s sebou nese hrozbu rozplynutí se v oné prapodstatě bytí nýbrž odvrhuje individuaci pro možnost nahlédnutí skutečnosti. Deleuze ve své knize *Nietzsche a filosofie* nachází Dionýsa v Nietzscheho tvorbě jako afirmativního a afirmujícího boha. Plnou explikaci afirmativní povahy Dionýsa však Deleuze nachází až v díle *Nečasové úvahy*, kde je naplněn předpoklad transformace individua do neosobního (zde *tragického*) bytí. Nietzsche píše:

„Jedinec má být zasvěcen něčemu neosobnímu – tak tomu chce tragédie; má zapomenout na strašnou úzkost, již vzbouzí v individuu smrt a čas: neboť už v nejmenším okamžiku, v nejkratším atomu svého života se může setkat s něčím

---

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7. str.96

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Předehra k filosofii budoucnosti. vyd.2. Praha: AURORA, 1998. ISBN 80-85974-54-1 str.112

posvátným, co všechen boj a všechnu nouzi bohatě vyváží – to znamená *být tragického myšlení*.“<sup>21</sup>

V důrazu na splynutí s *prajednotou bytí* je nepopíratelně skryta kritika snahy o povýšený objektivizující náhled na skutečnost. Lidský způsob bytí ve světě nedovoluje povznést se jako individuum nad celek světa a objektivně jej uchopit, jediný způsob, jak bytí světa porozumět, je tak splynutí s ním, stání se jím samým:

„Člověk již není umělcem, stal se uměleckým dílem: tvůrčí síla vši přírody projevuje se zde k nejslastnějšímu ukojení prajednoty, pod chvějnými vlnami opojení. Nejušlechtilější hlína se zde hne, nejdražší mramor se zde otesává: člověk.“<sup>22</sup>

V aktu splynutí se skýtá moudrost v protikladu k individuální vzdělanosti a domnělé objektivitě, zároveň je zde dovršeno *tragické myšlení*, které, stejně jako koncept vyšší bytosti *uměleckého génia*, Nietzsche po *Nečasových Úvahách* opouští. Dichotomie moudrosti a vzdělanosti či rozumu, jak byla výše nastíněna, v Nietzscheho tvorbě nicméně zůstává a tvoří fundament pro pochopení celé jeho tvorby.

Svobodný duch je nositelem moudrosti, již docílil afirmací bytí bez řádu a bez nároku na absolutní pravdivost, avšak svobodný duch v sobě, oproti *uměleckému géniovi*, již neobsahuje i apollinský protiklad dionýské moudrosti. Po *Velkém odpoutání* tak svobodný duch vkročí do vzduchoprázdna hodnotové absence.

Abychom správně pochopili smysl *velkého odpoutání* a jeho následků pro člověka je nutno si na tomto místě definovat a upřesnit chápání tří zásadních konceptů Nietzscheho filosofie. Těmito koncepty jsou *vůle k moci*, *věčný návrat téhož* a již výše zmiňovaný nihilismus, který má v Nietzscheho tvorbě dvojí podobu.

---

<sup>21</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. vyd.1. Praha: 2005, OIKOYMENH. Přeložili Jan Krejčí a Pavel Kouba. ISBN 80-7298-134-X. str.242

<sup>22</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození Tragédie, Čili Hellénství a Pesimismus*. vyd.4. Praha: 2014, Vyšehrad. Přeložil Otakar Fischer. ISBN 978-80-7429-434-1. str.31

## 2. Vůle k moci

Vůle k moci je koncept, který se v Nietzscheho tvorbě explicitně objevuje až v osmdesátých letech. Od roku 1887 již začal pracovat na rozsáhlém díle, které mělo být souhrnem jeho myšlenek – konečným přehodnocením všech hodnot – známým pod názvem *Vůle k moci*. Toto dílo bylo vydáno posmrtně jeho sestrou a P. Gastem, okolnosti vydání tohoto díla mají, jak známo, velmi komplikovanou podobu, což zásadně, ještě více, komplikuje interpretační práci filosofa, který se Nietzscheho tvorbou zabývá. Nicméně částečnou explicitní deskripci tohoto konceptu můžeme nalézt i v dílech *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem* (1889) či v díle *Antikrist* (1895).

Ačkoliv, jak bylo výše zmíněno, explicitní označení *vůle k moci* v Nietzscheho díle nacházíme až ke konci jeho tvorby, tak není pochyb, že princip, který tento název nese provází Nietzscheho dílo už od jeho zrodu, a to jako fundamentální element formující jeho filosofii jako celek a provází každý její prvek. Ve *Zrození Tragédie* tento prvek můžeme vidět jednoduše na disputaci již výše zmíněných základních principů apollinského a dionýského. Opozice principů dává každému z nich směr odporu, v němž se *vůle k moci* konstituuje. Dionýská vůle směřuje k destrukci apollinského závoje – socio-kulturních schémat – kdežto vůle boha Apollóna směřuje k udržení a tvorbě řádu, jejich snoubení ve sváru nakonec dává vzniknout uměleckému géniovi. *Vůle k moci svobodného ducha* směřuje k destrukci a absolutní svobodě jako stavu mysli – svobodou zde není myšlena nová, další hodnota skýtající v sobě sociální či kulturní konotace, nýbrž stav mysli subjektu oproštěný od jakékoliv hodnotové tíže a pout společnosti. K pojmu svobody bude dále napsáno více, zde je však nutno si uvědomit, že chápání pojmu svobody v Nietzscheho tvorbě, ve spojení se *svobodným duchem*, jako hodnoty, která by potenciálně mohla vznášet nárok na absolutní hodnotu vede nutně k interpretačním faulům a kontradikcím.

Pavel Kouba ve své knize *Nietzsche, Filosofická interpretace* vymezuje, mimo jiné, *vůli k moci* na pojmech síly a slabosti. *Vůle k moci* v podobě síly je v obecném slova smyslu prý demonstrována touhou po otevřenosti ve smyslu možností a schopnosti *jednat jinak*. Zaslepenost vůle v prosté dominanci ve směřování k jedinému mocenskému cíli je naopak projevem slabosti. Esenciální schopností síly je tedy chtít dvojí – toužit po *sobě* i po *jiném*, silný si vždy uchovává lásku ke svým nepřátelům:

„Moc jako otevřenost může existovat pouze v udržování významového sváru (...)“.<sup>23</sup>

*Vůle k moci* je tedy vůlí ke sváru a napětí – otevřenosti – ve které se nám otevírá svět.<sup>24</sup> Ztrátou soupeře se tedy ztrácí i *vůle k moci*, tím i schopnost poznání, a nakonec i sama svoboda.

## 2.1. Kritika pasivního a daného

Jak už bylo výše zmíněno, Nietzsche se silně nechal inspirovat Hérakleitem z Efesu (cca 540 př. n. l. – 480 př. n. l.). Na konceptu *vůle k moci* je pak tento fakt viditelný asi nejzřetelněji. Jak je známo Hérakleitovo učení tkví ve sváru, souboji protikladů a neustálém plynutí bytí, což, mimo jiné, můžeme vyčíst ze slavné promluvy *panta rhei* (πάντα ῥεῖ). Základním principem bytí byl pro Herakleita *ohněň*, který jako neustále se měnící prvek prostupuje celek bytí:

„Tento svět, týž pro všechny, nestvořil žádný z bohů ani z lidí, ale vždy byl, jest a bude věčně živým ohněm, rozněcujícím se podle míry a hasnoucím podle míry.“<sup>25</sup>

Tento *ohněň* nikdy nehasne – žhne více či méně, ale nikdy nepřestává být žhnoucím. Nietzscheho *vůli k moci* je možno chápat velmi podobně jako Herakleitův *ohněň*. Jedná se o všudypřítomný princip nesoucí s sebou spor a palčivou touhu po překonání daného stavu. Žádný z lidí tak není *vůle k moci* zcela prost, mění se jen míra vůle, kterou v sobě nese. Zároveň, po Herakleitově vzoru, *vůle k moci* není a nemůže být statickým principem, proměnlivost a směřování k jinému je další z jejích esenciálních atributů. Z tohoto důvodu zde nemůžeme mluvit o principu, který by směřoval k něčemu již dosaženému či danému, *vůle k moci* vždy směřuje k něčemu novému. K novému, v Nietzscheho pojetí, subjektivnímu překonání svého opositu, který je chápán jako *slabý* či nehodný vlastního způsobu *stávání*.

Dalším zásadním inspiračním zdrojem pro Nietzscheho filosofii vůle byl Arthur Schopenhauer (1788–1860). Schopenhauerův koncept *vůle k životu* byl pro Nietzscheho nepochybně zdrojem inspirace, zároveň však i terčem kritiky. Schopenhauerova vůle, stejně jako ta Nietzscheho, je všeprostopující principem vědomí. Schopenhauer o *vůli k životu* dokonce mluví jako o *podstatě o sobě všech věcí světa*.

---

<sup>23</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*. Filosofická interpretace. Praha: 2006, OIKOYMENH. vyd.2. ISBN 80-7298-191-9 str.242

<sup>24</sup> Tamtéž str. 238-243

<sup>25</sup> SVOBODA, Karel. *Zlomky před Sokratovských myslitelů*. Praha: 1962, Nakladatelství Československé akademie věd. vyd.2. str.57

„Jedině *vůle* je trvalá a neměnná ve vědomí. Ona je tím, co sdružuje všechny myšlenky a představy jako prostředek ke svým účelům, natírá je barvou svého charakteru, své nálady a svého zájmu, ovládá pozornost a nit motivů, má v ruce jejich vliv na paměť a myšlenkové asociace: o vůli je v podstatě řeč, když se mluví o Já. *Vůle* je tedy pravým, konečným bodem jednoty vědomí a svazkem jeho funkcí a aktů: nepatří však intelektu samému, nýbrž je jen jeho kořenem, původem a vládcem.“<sup>26</sup>

Schopenhauerovo vidění světa však nemá vřelé východisko, ba naopak, svět je prý hanebné a děsivé místo, plné slepého pudového nutkání, které nespěje k žádnému cíli, je to svět beze smyslu. *Vůle k životu* nás podle Schopenhauera žene k zvířecky pudovému jednání, ubírá svobodě, je sebe-determinační. Jediným, co nás, v tomto konceptu, pak odděluje od zvířete je:

„(...) s pevnou důsledností prováděná *nutnost* a nejúplnější *svoboda*, vyrostlá až k všemocnosti (...)“.<sup>27</sup>

Tato *nutnost* a *svoboda* je dále bytostně spjata s pojmem pravdy. Existence pravdy byla pro Schopenhauera stejně důležitá, jako pro Nietzscheho nedosažitelnost či odmítnutí nároku na její absolutní hodnotu. Aby pravda neutrpěla ujmu při tvorbě subjektivního vjemu bytí světa, tak se tato tvorba musí:

„(...) dít jen tak, že se celá *nutnost* přeloží do *působení a konání (Operari)*, celá *svoboda* pak do *bytí a bytnosti (Esse)*.“<sup>28</sup>

Stejně tak, jako později pro Nietzscheho *vůle k moci* má Schopenhauerova *vůle k životu* pudový základ, avšak pro Schopenhauera bylo zásadní žádostivost vůle umlčet natolik jak jen je to možné, kdežto Nietzsche vůli oslavoval. Schopenhauer byl odpůrcem vůle, jak vysvětluje Thomas Mann, vůle sama zapříčiňuje bolest a utrpení subjektu. Tak se děje ze snahy objektivizovat se což má za následek roztříštění se na partikulární jsoucna, takto roztříštěný subjekt zapomíná na vlastní jednotu a jeho jednotlivé části jdou svou vůli proti sobě samému.<sup>29</sup> Schopenhauer k účelu odpoutání se od nenasytné vůle popisuje dva základní způsoby, přičemž

---

<sup>26</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: 1998, Nová tiskárna Pelhřimov. vyd.1. ISBN 80-901916-4-9 str.102

<sup>27</sup> Tamtéž. 234

<sup>28</sup> Tamtéž

<sup>29</sup> MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Olomouc: 1993, Votobia. vyd.1. ISBN 80-85619-57-1 str.15-17

dočasný klid a útěcha ducha z oproštění od vůle je předzvěstí klidu, který s sebou nese až askeze v podobě úplného oproštění se od pudově volního způsobu bytí člověka ve světě.

„Celkem vzato vykoná zde každé intelektuální zaměstnání pro schopného ducha mnohem víc než skutečný život se svým ustavičným střídáním zdaru a nezdaru a se svými otřesy a útrapami. Je k tomu ovšem zapotřebí vyšších duševních vloh. K tomu lze poznamenat, že jako vnější život nás odvádí od studií a rozptyluje, tak i duchu ubírá potřebný klid a soustředění.“<sup>30</sup>

Prvním ze způsobů odpoutání se od vůle je *estetické vytržení*, zde se ukazuje důležitost umění pro Schopenhauera, ten tvrdí, že díky umění, pomocí *nazírání* jsme schopni nazřít *ideje* v platonském slova smyslu. Takové poznání je schopno poznávající subjekt na malý okamžik oprostít od vůle, a tak zamezit strasti subjektu. Druhým způsobem je poznání skrz filosofii, která stejně jako krásné umění dokáže naplnit ne-volní úsilí poznávajícího a to:

„(...) pochopit pravou podstatu věcí, života, bytí. Neboť jedině to má za zájem intelekt jako takový, tj. ten, který se osvobodil od účelů vůle, tedy čistý subjekt poznání (...)“.<sup>31</sup>

Oproti tomu je *vůle k moci* v Nietzscheho koncepci v zásadě *dobrá* a musí, jak již bylo zmíněno výše, chtít obojí, a tak utrpení, které vůli nutně doprovází je ze své podstaty také dobré a nelze ho legitimně vnímat jako objekt k masovému odsouzení. Schopenhauerem tak adorovaná askeze se tím stává spíše pojmem slabosti a neschopnosti čelit odporu, který s sebou utrpení nese.

Asketický ideál je v Nietzscheho tvorbě explicitně odsouzen v díle *Genealogie morálky*, kde Nietzsche tvrdí, že vlastní důvod úspěšnosti askeze v dané době a kultuře je ve své podstatě pokrytecká, a naopak se v ní projevuje:

„(...) základní prvek lidské vůle, její horror vacui: *vůle potřebuje cíl*, - a raději bude chtít i *nic*, než aby vůbec *nechtěla*.“<sup>32</sup>

Askeze tedy v sobě skýtá vnitřní rozpor, který živý vrcholnou formu *resentimentu*

---

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Životní moudrost*. Praha: Nakladatel Bohuslav Hendrich, knihkupec, 1941. str.54

<sup>31</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: 1998, Nová tiskárna Pelhřimov. vyd.1. ISBN 80-901916-4-9 str.297

<sup>32</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. vyd.1. Praha: 2002, AURORA. Přeložila Věra Koubová. ISBN 80-7299-048-9. str.77



„(...) nenasyceného instinktu a vůle k moci, který by chtěl opanovat nikoli snad něco ze života, nýbrž život sám (...).“<sup>33</sup>

Asketický člověk tak sám sobě ubližuje, a to pro požitek z ubližování samého, nemůže nechtít, a tak touží po prázdnotě, je životem, který svou vůli směřuje proti sobě samému. Tato snaha život popřít je však sama, dle Nietzscheho, v rozporu s tím, co asketa implicitně chce – flagelantské rány na duši (případně i na těle), které sám sobě tvoří v něm s urputnou silou vyvolávají touhu po tom, aby život uchoval. Život, který se takto uchovává, je však nejvyšším výrazem chorobnosti člověka resentimentu:

„(...) asketický ideál pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život<sup>34</sup>“.

O samotném Schopenhauerovi Nietzsche tvrdí, že sám onen asketický ideál nenaplňoval, nýbrž si proti sobě vždy a dobrovolně stavěl silné protivníky ať už to byl Hegel, Kant – vždy své vůli dával směr, cíl, který bylo třeba překonávat a tím nutně porušoval asketismus a dával sobě vůli.<sup>35</sup> Schopenhauerem proklamovaná pohlavní zdrženlivost pak, podle Nietzscheho, stejně jako u všech dalších velkých filosofů či umělců, netkví v cudnosti, jak Schopenhauer tvrdil ba naopak v „mateřském“ instinktu, ve vůli ke zrodu díla. Nietzsche dále tvrdí, že ono odpoutání se od žádostivosti vůle skrze *estetické vytržení* je pouze mylné pochopení toho, co se při ponoření se do uměleckého díla v člověku děje. Smyslnost ve smyslu volní náklonnosti k pudu podle Nietzscheho v tomto stavu není přerušena, ale pouze transformována do chťiče poznávajícího,

„...nýbrž se jen transfiguruje a nevstupuje již do vědomí jako pohlavní podnět.“<sup>36</sup>

Inu a chťič poznávajícího není stále ničím jiným než právě vůlí, a tak se ani neblíží cudnosti, která podmiňuje askezi.<sup>37</sup>

Abychom plně pochopili Nietzscheho kritiku asketického ideálu potažmo *vůle k životu* je zde třeba, jak se domnívám, udělat menší odbočku k samotnému pojmu *resentimentu*, který

---

<sup>33</sup> Tamtéž str.96

<sup>34</sup> Tamtéž. str.98

<sup>35</sup> Tamtéž str. 85

<sup>36</sup> Tamtéž. str. 90

<sup>37</sup> Tamtéž 87-90



v Nietzscheho tvorbě hraje významnou roli nejen ve vztahu k vůli, ale prolíná se celým dílem a je tak jeho důležitou součástí.

### 2.1.1. Resentiment

*Resentiment* můžeme v Nietzscheho tvorbě definovat jako vědomé pasivní podvolení se vyšší vůli či afirmaci slabosti namísto síly. Spolu s tím je *resentiment* definovatelný na základě negace *skutečného* bytí, odklonu od přítomnosti a skutečnosti. V Nietzscheho tvorbě je klasický *člověk resentimentu* věřící, následující *stádní instinkt* či přitakávající dogmatismu doby. *Resentiment* svého vrcholu dochází právě v askezi. Nicméně pro naše účely je zásadní ukázat pasivní charakter *resentimentálního jednání* a smýšlení: odevzdáním vlastní vůle do rukou nadřazené moci se spolu s vlastní integritou subjekt vzdává i *svobodné vůle* ve prospěch vůle, které se podvoluje. Každé rozhodnutí je pak rozhodnutím nadřazeného řádu. Díky tomu se z jednání subjektu vytrácí individuální intence. Ztráta vědomého směru či cíle jednajícího je negativním utlumením vůle, čímž se způsob *stávání* jedince zjednodušuje a snižuje, vyvěrá z ní *pesimismus* a *pasivita*. Pasivitu je zde tedy nutno chápat jako jednosměrné přijímání řádu. Běžný směr *resentimentu*, tedy jeho horečnatá nenávist a zhnusení, směřuje ke svému okolí, a to konkrétně k mocným – jednoduše slabý obviňuje silné, avšak asketická forma *resentimentu* směřuje tuto nenávist k sobě samému. Změnou směru se tak podoba *resentimentu*, ve smyslu odevzdání sebe do vůle nadřazeného subjektu, vyostřuje. Takto směřovaný a silný *resentiment* dal, dle Nietzscheho, vzniknout špatnému svědomí – tím, že člověk vyhlásil válku svým instinktům a pudům zavedl nepřirozený vládnoucí řád, proto Nietzsche označoval lidi špatného svědomí a *resentimentu* za nemocné, protože přijetím špatné morálky zdegenerovali:

„(...) člověk nutně onemocněl pod tlakem té nejzákladnější ze všech změn, jimž byl vystaven, - a touto změnou bylo, že jej s konečnou platností spoutala moc společnosti a míru.“<sup>38</sup>

Na závěr kapitoly *Kritika pasivního a daného* se ještě vrátíme k Schopenhauerovi. *Vůle k životu* je pudovou podstatou všeho existujícího, prostupuje vše jsoucí a nutí ho k sebezachování, je nevybíravá a krutá, jako obecný princip nesleduje touhy individua, ale *objektivizuje* zachování druhu. Na individuální úrovni má pak podobu sebeuspokojení a reprodukční touhy. *Vůle k životu* směřuje k zachování bytí.<sup>39</sup> Tím, že Schopenhauer směřuje vůli pouze k zachování sebe

---

<sup>38</sup> Tamtéž. str. 64

<sup>39</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: 1998, Nová tiskárna Pelhřimov. vyd.1. ISBN 80-901916-4-9 str. 255-258

sama však nutně utváří princip statický, se ztrátou cíle se ztrácí aktivní touha. Schopenhauerova nauka je zároveň díky tomu prostoupena pesimismem – odmítnutí možnosti dosažení vyššího, i když třeba destruktivního, cíle vede k *pesimistickému nihilismu* jako stavu mysli. Konceptem *vůle k moci* se tak Nietzsche frapantně odklání od Schopenhauerova pasivního náhledu na vůli. Vůle, podle Nietzscheho, ze své podstaty nemůže směřovat k něčemu co je dáno, tak jak je nám nepodmíněně dán právě život, jako základní atribut existence subjektu. Nietzsche tak ze Schopenhauerovi filosofie sice vychází, ale ve svém důsledku je jejím vášnivým kritikem.

## 2.2. Vůle k moci a svoboda

V pojmu svobody se, v Nietzscheho tvorbě, skýtá paradox, a to jak ve spojení s *vůlí k moci*, tak ve spojení se *svobodným duchem*, ale i ve smyslu politickém. V určitých způsobech *stávání* je nutno svobodu chápat jako přínosnou, ba dokonce nutnou, a naopak v jiných případech je svoboda na obtíž a vede jedince k slabosti. Svoboda je něco:

„(...) co máme a nemáme, co chceme, čeho dobýváme.“<sup>40</sup>

Nejblíže svobodě, jsme podle Nietzscheho tam, kde jsme zároveň nejblíže tyranii, tam kde je nutno za svobodu bojovat je svobody nejvíce, avšak pokud je svobody (v absolutním slova smyslu či ve smyslu rovnosti) dosaženo, tak se svoboda vytrácí, protože se zde rozplývá *vůle k moci*. Proto Nietzsche v díle *Soumrak model* píše, že nejblíže svobodě jsme v boji za liberální instituce, avšak je-li jich dosaženo, jsme svobodě nejvzdálenější, protože nás činí slabými.<sup>41</sup>

Nenechme se zde však zmást, krom toho, že *vůle k moci* podmiňuje existenci svobody, tak i svoboda podmiňuje existenci *vůle k moci*. Nebylo by-li možné svobody dosáhnout, pak by *vůle k moci* vymizela, protože by ztratila svůj cíl – dogmatismus je bořen s vidinou svobody, která plyne z vítězství nad daným odporem. Za svobodu bojujeme, svobodně se rozhodneme pro boj, ale svobodní nejsme nikdy.

Kouba říká, že Nietzscheho chápání světa nikdy napříč jeho tvorbou nepřestalo být *tragické* ve smyslu sváru, který, jak bylo již výše zmíněno, panuje mezi apollinským a dionýským principem:

---

<sup>40</sup> NIETZSCHE, Bedřich. *Soumrak model*. čili: jak se filosofuje kladivem. Praha: 1913, Nákladem knihkupectví Aloise Hynka. str. 109

<sup>41</sup> Tamtéž 107-109

„(...) perspektiva nadčlověka, tj. tvořivé vlády a formování, nemůže v jeho myšlení nikdy zvítězit nad perspektivou návratu, která nechce nic měnit a přitaká svébytnosti i toho nejnižšího.“<sup>42 43</sup>

### 2.3. Vůle k aktivitě

Jak bylo již výše naznačeno jedním z fundamentů *vůle k moci* je její směřování. Vůle každého individua se definuje na základě toho, co překonává, k čemu tíhne, jedná se tedy o aktivní touhu a sílu individua k překonávání odporu.

Podle Bernarda Reginstra má *vůle k moci* dvě základní implikace. První z nich představuje již výše naznačený fakt, kterým se Nietzsche radikálně odklání od Schopenhauerova pochopení utrpení. Schopenhauer definuje utrpení prizmatem satisfakce našich tužeb, touha je pro něj břemenem, kterého je třeba se zbavit. Nietzscheho koncepce *vůle k moci* tak radikálně mění chápání významu a místa ve světě pro utrpení v lidské existenci. Vůle ke překonávání odporu nutně implikuje vůli k odporu samotnému (k tomu, který má být překonáván). Chtění odporu pak nelze chápat jinak než jako chtění ničeho menšího, než je právě utrpení samotné. Druhou základní implikací, kterou nám Bernard Reginster představuje je fakt, že *vůle k moci* jako vůle k aktivitě je fenoménem, který nutně vylučuje možnost permanentní satisfakce, a to satisfakce v překonávání daného odporu. Následkem toho *vůle k moci* jako vůle k aktivitě implikuje neustálou tvorbu odporu či hledání a nacházení odporu nového, který by vůli k moci podněcoval.<sup>44</sup>

Nietzsche tak ze Schopenhauerovi *vůle k životu* činí *vůli života*, jehož je touha po *moci* přirozenou součástí. Nietzsche s oblibou ve svém díle zdůrazňuje, že snaha o rovnost ve smyslu omezení či dokonce vymýcení odporu je člověku i přírodě jako celku silně nepřirozená a tyto snahy jsou pak nepochopením *prapodstaty* a tím povrchní, fádňí a vedou pouze ke slabosti. V díle *Mimo dobro a zlo* píše:

„Vykořisťování‘ nepatří ke společnosti zkažené nebo nedokonalé a primitivní: patří k podstatě všeho živého jako základní organická funkce, je následkem vlastní vůle

---

<sup>42</sup> KOUBA, Pavel. *Nietzsche*. Filosofická interpretace. Praha: 2006, OIKOYMENH. vyd.2. ISBN 80-7298-191-9 str.258

<sup>43</sup> Tamtéž 258-259

<sup>44</sup> REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life*. Nietzsche on Overcoming Nihilism. vyd.1. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03064-0 str. 12

k moci, která je právě vůlí života. – Pokud je tato teorie novinka, pak jako realita je to *prapůvodní fakt* veškerých dějin: alespoň natolik budme sami k sobě upřímní!“<sup>45</sup>

Z výše uvedeného vyplývá, že *vůle k moci* je imanentní součástí každého tvora. Lidská podoba *vůle k moci* se pak radikálně liší způsobem svého naplnění, zatímco u zvířat se jedná pouze o onu satisfakci potřeb (jídlo, reprodukce), člověk vůlí k moci naplňuje moudrostí a schopností překonávat překážky duševního rázu. Nicméně její jádro – vůle k aktivitě – zůstává.

---

<sup>45</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. Přehra k filosofii budoucnosti. vyd.2. Praha: AURORA, 1998. ISBN 80-85974-54-1 str. 164

### 3. Věčný návrat téhož

První veřejné vyjádření myšlenky *věčného návratu* se v Nietzscheho tvorbě poprvé objevuje v aforismu *Největší zátěž* v díle *Radostná věda*<sup>46</sup>. V tomto aforismu je hlasatelem *věčného návratu* představa démona, který přichází do *nejosamější samoty* nespecifikovaného a říká:

„[t]ento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát (...)“.<sup>47</sup>

Aforismus záměrně nutí čtenáře k zamyšlení se nad tím, zda by taková zpráva byla člověku příjemnou či zdrcující zprávou.<sup>48</sup> První formulace *věčného návratu* v podobě *největší zátěže* tak věrně zobrazuje Nietzscheho důraz na lidské jednání, které by mělo mít podobu neutuchajícího sebezdokonalování a můžeme z něj tak vycítit i nadcházející příchod explicitního vyjádření *vůle k moci*. Označení *největší zátěž* pro pozdější *věčný návrat téhož* je, dle mého názoru, záměrnou demonstrací důrazu na zodpovědnost za vlastní jednání, které prostupuje celé Nietzscheho dílo (hlavně pak po roce 1875). Tato existenciální podoba Nietzscheho filosofie je jedním z důvodů, proč se domnívám, že koncepce *věčného návratu téhož* s sebou nenese metafyzické konotace. Nedá se však popřít, že tento častý interpretační omyl má v Nietzscheho díle značné podhoubí, a to jak v zdánlivě časovém rázu *věčného návratu*, který se dá vyčíst především v díle *Tak pravil Zarathustra*, tak v této první explikaci. Avšak když zde Nietzsche mluví o věčném navracení se ke stejnému životu nemá namysli nic většího než nové přehodnocování všech nastavených hodnot. Aleš Novák ve své knize *Věčný návrat téhož* podotýká, že fakt, že první formulace *smrti boha* a *věčného návratu* můžeme nalézt ve stejném díle není náhodou. Diskreditace takto zásadní hodnoty, jakou je víra v boha, je silným katalyzátorem pro hledání nové opory ve světě, který se smrtí Boha ztratil veškerý řád.<sup>49</sup>

Pravděpodobně nejpřesnější formulaci *věčného návratu téhož* můžeme nalézt v třetím dílu knihy *Tak pravil Zarathustra* a to konkrétně v aforismu *O vidění a hádance*, dále pak ve čtvrté knize v aforismech *Probuzení* a *Slavnost oslí*.

---

<sup>46</sup> NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. vyd.1. Praha: Togga, 2015. ISBN 978-80-7476-085-3 str. 195

<sup>47</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. vyd.3. Praha: AURORA, 2001. ISBN 80-7299-043-8 str. 183

<sup>48</sup> Tamtéž 183-184

<sup>49</sup> NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. vyd.1. Praha: Togga, 2015. ISBN 978-80-7476-085-3 str. 195-198

V aforismu o *vidění a hádance* Nietzsche přehodnocuje dosavadní učení o *nadčlověku*. Do úst trpaslíka, kterého následně nazývá *duchem tíže*, vkládá slova o *nadčlověku*:

„Ó Zarathustro,“ šepotal výsměšně slabiku za slabikou, „ty kamení moudrosti! Vysoko jsi se vymrštil, ale každý vymršťený kámen – spadne! ... Odsouzen k sobě sám a k vlastnímu kamenování: ó Zarathustro, vskutku, daleko jsi vymrštil kámen – ale *na tebe* spadne zpět!“<sup>50</sup>

Tento úryvek je demonstrací neudržitelné a nesnesitelné lehkosti, kterou s sebou nese odpoutání se od všech dosavadních hodnot, opětovný pád Zarathustry k zemi pak můžeme chápat jednoduše jako nové nabytí hodnot, které drží člověka při zemi. Následující promluva Zarathustry s trpaslíkem je zjevnou symbolickou explikací *věčného návratu*. Zarathustra zde popisuje dvě cesty, které trvají věčnost, a ačkoliv si odporují, tak se stejně na konci sejdou:

„Odporují si, ty dvě cesty, narážejí si právě o čelo: - a zde pod tou branou se setkávají. Jméno té cesty branou je napsáno nahoře: ‘Okamžik.’“<sup>51</sup>

V tomto okamžiku se *věčný návrat téhož* znovu otáčí – kámen vymršťený do oblak znovu padá na zem, dříve odvržené hodnoty znovu dostávají svou novou podobu. Nietzsche zde Zarathustrovými ústy zdůrazňuje, že tento proces se opakuje neustále, nelze tedy předpokládat, že se tak již nestalo či, že se tak znovu nestane – ba naopak. Vznik a zánik *nadčlověka* je tak neustále se opakující proces znovu se naplňující *vůle k moci* jako základní a nosný psychologický fenomén pro jeho existenci. *Okamžikem*, kterým Nietzsche pojmenovává *bránu věčného návratu*, nemůžeme tedy rozumět nic menšího než *velké odpoutání*.

V aforismu *O třech proměnách* z první části knihy *Tak pravil Zarathustra* nám Nietzsche předkládá způsob zrodu *nadčlověka*, jako tvořivého elementu. V tomto aforismu jsou popsány tři základní proměny ducha: velbloud, lev a dítě. Velblouda je nutno chápat jako důvěřivého člověka resentimentu, který na svá bedra s radostí skládá tíhu dogmatického řádu stávajícího světa. Tento duch na svých bedrech nese vše, co stojí v cestě *svobodnému duchu* potažmo *nadčlověku* – nárok na absolutní pravdivost, víru, umělé cnosti, touhu po rozumu a negaci moudrosti. S tímto nákladem odchází *nosný duch podoben velbloudu* do *pouště* a

---

<sup>50</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7 str. 132-133

<sup>51</sup> Tamtéž str. 133-134

„(...) v nejosamělejší poušti nastává druhá proměna: Lvem se tu stává duch, svobodu chce si ukořistiti a pánem býti ve své vlastní poušti.“<sup>52</sup>

Hodnotovou tíži zde symbolizuje drak, kterého musí lev porazit z „musíš“ se stává „chci“, lev je bořitelem stávajících hodnot – vrahem draka – není však tvůrčím duchem. Lví podoba ducha je symbolikou člověka, který je na cestě ke *svobodnému duchu*, dítě pak symbolizuje *nadčlověka* či *svobodného ducha*, který již dokonal svou destrukční práci a s nevinností dítěte tvoří hodnoty nové.<sup>53</sup> Právě zde, ve třetí podobě ducha, se ovšem zrcadlí zrod *věčného návratu téhož*. Dítě, které z trosek starého vytváří hodnoty nové, těmito novými dogmaty nutně ubírá své, čerstvě nabyté, svobodě a znovu na svá bedra klade jejich tíhu, stává se tak znovu velbloudem, poslušným nositelem tíhy. Tento bezútešný fakt, který Nietzscheho tvorba skýtá je dále jasně demonstrován v aforismech *Probuzení* a *Slavnost Oslů*<sup>54</sup>, kde Zarathustra odchází ze sluje, kam přivedl všechny *vyšší lidi*, které na svých cestách potkal. Tito lidé by, dle všeho, měli být již osvobozeni od vši předešlé tíže (jsou proměnou dítěte). Avšak když se Zarathustra vrátí do sluje, sezná, že se všichni *vyšší lidé*, všichni takzvaní *svobodní duchové* klaní oslu:

„[v]šichni se zase stali *nábožnými*, *modlí se*, třeští!“ (...) všichni vyšší lidé leželi jako děti a staré věřící ženštiny na kolenou, modlíce se k oslu.“<sup>55</sup>

Z modlitby, kterou *vyšší lidé* vedou, je zjevné, že nový řád, nové božstvo, a jejich víra nejsou *lepší*, než jejich doktríny předchozí. Nové hodnoty se sice nacházejí *mimo dobro a zlo*, avšak už se neklaní, Nietzsche uznávané, postavě Ježíše a s ní *moudrosti*, ale naopak se klaní oslově hlouposti, *nevinnosti* a odevzdanosti tíži. Zarathustra se následně ptá všech *vyšších lidí* proč tak učinili, proč se poklonili oslu. Z odpovědi vyplývá, že ani tito *svobodní duchové* nebyli schopni unést *stávání* ve světě bez řádu, že ani *svobodný duch*, není sto unést lehkost, kterou s sebou odvržení hodnotového rámce nese.<sup>56</sup>

Tímto způsobem je tedy, v Nietzscheho díle, popsán *věčný návrat téhož*, predikované následky vědomé afirmace tohoto fenoménu jako faktu jsou pravděpodobně nejlépe explikovány

---

<sup>52</sup> Tamtéž str. 25

<sup>53</sup> Tamtéž str. 25-26

<sup>54</sup> Aforismy jsou umístěny v poslední části knihy a jsou na sebe přímo navazující.

<sup>55</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7 str.258

<sup>56</sup> Tamtéž str. 256-262

v aforismu *Věštec*<sup>57</sup>. V tomto aforismu k Zarathustrovi promlouvá postava věštce s velmi negativní promluvou, která vypovídá o následcích Zarathustrova učení. Věštec předpovídá prázdnotu a nehostinnost, pesimistická promluva pravděpodobně vyplývá ze strachu ze ztráty všeho, na čem jsou stavěny lidské hodnoty, strachu ze ztráty tíže, kterou na svých bedrech nese výše zmiňovaný *duch podoben velbloudu*. Zarathustra je tímto proroctvím zprvu znepokojen, avšak aforismus končí pozitivně, jako afirmace nově přicházejícího a odmítnutí prázdnoty a pesimismu.<sup>58</sup> Tíha *věčného návratu téhož* by pro Nietzscheho neměla mít negativní – pesimistické konotace, naopak s sebou nese přitakání životu – afirmaci bytí.

Domnívám se, že afirmací *věčného návratu téhož* tak vzniká ne-pesimistický nihilismus síly, který přijímá nemožnost dosažení kruciálních hodnot, avšak nesměruje do slabosti. Přijmeme-li tuto premisu, pak je zjevné, že v Nietzscheho tvorbě můžeme detekovat dva druhy nihilismu, jejichž podobu se pokusím nastínit v další kapitole.

---

<sup>57</sup> Aforismus *Věštec* se nachází v druhé knize díla *Tak pravil Zarathustra* a ačkoliv se aforismus *Věštec* nachází v části, kde z pravidla nenacházíme zmínky o *věčném návratu*, nýbrž tematikou první poloviny knihy je především nadčlověk a to nadčlověk bez vědomí *věčného návratu*, je zjevné, že *věčný návrat téhož* je nosným konceptem tohoto aforismu. Zároveň postava věštce je zde zřejmě symbolikou pro A. Schopenhauera a celý aforismus se tak vymezuje vůči jeho filosofické koncepci, a hlavně pak pesimismu, který s sebou jeho filosofie nese.

<sup>58</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7 str. 113-116



## 4. Dva druhy nihilismu

Nihilismus si zde obecně můžeme definovat jako stav mysli, kde i naše doposud nejjistější a nejvyšší hodnoty již nemají žádný smysl, protože nemohou být dosaženy, případně jsou kontemplačním procesem negace smyslu zdiskreditovány. Z výše zmíněného zároveň vyplývá, že Nietzscheánský nihilismus se váže primárně k hodnotám, a to jak k hodnotám morálním, tak náboženským. V předchozích kapitolách bylo již demonstrováno, jakým způsobem „nejvyšší hodnoty znehodnocují samy sebe“<sup>59</sup> a jak je taková diskreditace zdrojem nihilismu jako pesimistického stavu mysli. Ztráta víry ve smysluplnost života je tak jeho zásadním zdrojem. V tomto smyslu Bernard Reginster ve své knize *The Affirmation of Life* rozděluje dva základní druhy nihilismu podle jejich zdroje.<sup>60</sup> Prvním z nich je *morální nihilismus*, tento druh nihilismu vyvěrá z pochopení, že svět neobsahuje žádná morální fakta, vše, co považujeme za morální jsou pak *falešné projekce* do světa, který je morálnosti prost. Reginster uvádí, že v důsledku toho je, v Nietzscheho očích, Kantův kategorický imperativ pouze přáním či touhou srdce ze které byla vytvořena abstraktní idea. Druhý z těchto druhů dle Reginstra vychází z *normativního objektivismu*. Snaha o zachování objektivního stanoviska či víra v absolutní pravdivostní hodnotu je zárukou vzniku nihilismu po jejich diskreditaci.<sup>61</sup> Dalo by se tvrdit, že nihilismus vycházející z druhého zdroje je ze své podstaty hlubší, nicméně jejich esence je ve svém výsledku v zásadě stejná – putování za absolutní pravdivostí stejně jako adorace morálních hodnot mohou být zdrojem smyslu života.

Na tomto místě je příhodné ukázat jakým způsobem Nietzsche chápal onu smysluplnost života. Smysluplnost života se typicky váže k dalším hodnotám, které onen smysl životu udávají. Bernard Reginster uvádí, že tento druh smyslu života individuím dává kromě víry a morálních hodnot samotných i pocit příslušnosti k rodu či společnosti. V tomto kontextu pak uvádí příklad se způsobem výběru povolání: je v zásadě běžným fenoménem (obzvláště v dřívějších dobách), že svobodu individuální volby povolání omezuje vztah k povolání, které je v rodině tradiční (profese obuvníka si člověk zvolí s větší pravděpodobností, pokud byl jeho otec a děd obuvníkem). Takto zvolená profese implicitně dává danému povolání *smysluplnost*. Smysluplnost tedy není nikdy hodnotou sama o sobě, ale vždy se vztahuje k dalším hodnotám

---

<sup>59</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. vyd.1. UK: Penguin Books, 2017. ISBN 978-0-141-19535-3 str.15

<sup>60</sup> Nejedná se zde o stejné ani podobné rozdělení, které se v této kapitole snažím sama nastínit, nýbrž o rozdělení, které se přímo váže na zdroj nihilismu jako celku.

<sup>61</sup> REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life*. Nietzsche on Overcoming Nihilism. vyd.1. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03064-0 str.25-27

života či světa. Zdiskreditování světa hodnot pak vede k narušení chápání života či světa jako smysluplného. Dále můžeme smysluplnost chápat dle toho, zda je smysluplnost života chápána jako život dávající smysl individuu, nebo jako smysluplnost (lidského) života obecně. Reginster zdůrazňuje, že Nietzsche se zabýval smysluplností či nesmysluplností jako formálním pojmem, vztahoval se tedy k němu v obecném slova smyslu.<sup>62</sup> Zde se opět odráží existenciální povaha Nietzscheho filosofie a tím i její kontemplativní charakter.<sup>63</sup>

Rozdělení, na které se zde chci zaměřit, se však netýká přímo jeho vzniku, ale způsobem, jakým je nihilismus individuálně uchopován. Nietzsche v posmrtně vydané knize *Vůle k moci* (§ 22, kniha první) nihilismus explicitě rozděluje na dva základní druhy, a to nihilismus *aktivní* a nihilismus *pasivní*.<sup>64</sup> Tohoto označení se nadále přidržím.

Pasivní nihilismus je nihilismem slabosti, který vyvěrá ze Schopenhauerovského pesimismu, je to druh nihilismu, který je potřeba překonat. Pesimismus, který je toho příčinou Nietzsche nazývá *vyjádřením marnosti*:

„Moderní pesimismus je vyjádřením marnosti, jedná se však o marnost *moderního* světa – nikoliv světa a existence jako takové.“<sup>65</sup>

Moderním světem je zde nepochybně myšleno tíhnutí k asketickému ideálu dané doby a s tím odmítání aktivní participace na tvorbě, snaha zastínit *vůli k moci* a podvolení se *stádnímu instinktu*. Pasivní nihilismus a pesimismus nejsou ztotožnitelné psychologické fenomény: pasivní nihilismus z pesimismu vyrůstá, tento nihilismus zároveň pesimismus umocňuje.

Oproti tomu aktivní nihilismu je nihilismem síly a překonávání hodnot, které byli zjištěny jako nehodné. Vrcholením nihilismu síly je právě *Velké odpoutání*, kdy veškerá pochybnost o smyslu stávajících hodnot eskaluje. Silný tedy uchopuje nihilismus, jako možnost k přehodnocování nehodných hodnot a stává se *svobodným duchem*, tím se aktivně staví k odporu, afirmuje *vůli k moci* i *věčný návrat téhož*.

Následující kapitola bude zaměřena na vyvrcholení *aktivního nihilismu*, tedy na *velké odpoutání*. Bude ta zde zdůrazněna i jeho potřebnost na cestě ke *svobodnému duchu* i pro život obecně.

---

<sup>62</sup> Tamtéž str.22-24

<sup>63</sup> Kontemplací zde není myšlena křesťanská modlitba ani rozjímání asketické člověka, nýbrž aktivní rozjímání a snaha o nahlédnutí prapodstaty bytí. O kontemplativním bude více řečeno v dalších kapitolách.

<sup>64</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. vyd.1. UK: Penguin Books, 2017. ISBN 978-0-141-19535-3 str.24

<sup>65</sup> Tamtéž str.30 – „Modern pessimism is an expression of futility, but it is the futility of the *modern* world – not of the world and existence as such“

Následující kapitola bude zároveň vyvrcholením části mé diplomové práce, která se doposud zaobírala analýzou a definicí Nietzscheánských pojmů. V dalších části této práce pak budou pojmy užity k filosofické interpretaci Nietzscheho díla jako celku s důrazem na Nietzscheho pojetí svobody.

## 5. Velké odpoutání

Cesta ke svobodnému duchu je dovršena *velkým odpoutáním*. Deskripci tohoto aktu můžeme nalézt především v předmluvě (1886) k dílu *Lidské, příliš lidské*. Jedná se o dovršení cesty k *svobodnému duchu*, tedy zavržení každé absolutní hodnoty; každého nároku na platnost nějakého smyslu *o sobě*; každé touhy k zasazení poznávaného či jsoucího do společenského či vědního rámce. *Velké odpoutání* je zásadní a rozhodující zkušeností člověka, zároveň ke stanuvšímu se svobodnému duchu přichází znenadání v podobě pudu, který ‚ducha‘ nutí zpřetrhat všechny zbývající vazby, které zůstaly a které ho vážou:

„Náhly pud a tlak ji [duši] ovládne jako příkaz; procitne vůle a touha odejít (...)“<sup>66</sup>

Nietzsche tuto událost zároveň nazývá *prvním vítězstvím*, stejně tak hořkým, jako nutným. *Svobodný duch* zde vítězí pravděpodobně především nad sebou samým, nad pouty hodnot, kterých se sice nadále držel, ale již dávno věděl, že jejich hodnota není taková, za jakou ji považoval. Před *velkým odpoutáním* svobodný duch, přidržováním již zdiskreditovaných hodnot, činí sebezáchovný sebeklam. Za předpokladu, že připustíme, že Nietzsche, v předmluvě k *Lidskému, příliš lidskému* staví na malý moment sám sebe do role svobodného ducha, pak jeho popis tohoto sebeklamu zní takto:

„(...) vědomě a úmyslně [jsem] zavíral oči před Schopenhauerovou zaslepenou vůlí k morálce v době, kdy jsem měl už o morálce sdostatek jasno; stejně tak, že jsem sám sebe klamal v otázce nevyčísitelného romantismu Richarda Wagnera, jako by u něho byl počátkem, a ne koncem; stejně tak ohledně Řeků, stejně tak Němců (...)“<sup>67</sup>

Za nejsilnější hodnoty, které „...jsou takřka k nepřetržení...“<sup>68</sup>, Nietzsche považoval úctu a víru. Takové hodnoty jsou k nám vázány nejsilněji, protože jsou tím, co nás činí lidskými již od mládí, jsou v nás tak zakořeněny zvykem a strachem je opustit. Ani tyto hodnoty však nejsou znakem svobodných duchů – zdá se, že svobodný duch nepotřebuje víru a morálku proto, aby zůstal člověkem. Co však přijde po *velkém odpoutání*?

---

<sup>66</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str. 11

<sup>67</sup> Tamtéž str.10

<sup>68</sup> Tamtéž str. 11

„ – vítězství? nad čím? nad kým? vítězství záhadné...“<sup>69</sup>

Zdá se, že právě ona pudová podoba *velkého odpoutání* způsobuje fakt, že ani subjekt, který touto proměnou prochází není schopen plně nazřít co přichází, a tak následuje svou touhu beze strachu, žene ho vzepětí *vůle k moci*, touha po *svobodné vůli*.

K *velkému odpoutání* patří i *nemoc* – nemocí Nietzsche nazývá hodnotovou absenci a odpoutání se od nejvyšší tíže. Nietzsche tento výraz užívá jak v díle *Lidské, příliš lidské*, tak později v díle *Tak pravil Zarathustra*. V díle *Lidské, příliš lidské* je tato nemoc popsána jako dlouhá cesta, která je, v duchu celého *velkého odpoutání*, tužbou – tužbou zbořit vše co ještě zbylo:

„Se zlým smíchem obrací naruby, co nalezne zavinité, chráněné nějakým studem: zkouší, jak tyto věci vypadají, když jsou obráceny. (...) Skličuje a obkličuje ho samota, stále hrozivěji, škrtivěji, rdousivěji, tísnivěji, ona strašlivá bohyně a mater saeva cupidinum<sup>70</sup> (...)“<sup>71</sup>

Po tomto osamoceném ochoření přichází *vůle ke zdraví* a konečné odpoutání. *Svobodný duch* již pouze nezpochybňuje zbývající hodnoty, ale sám se stává měrou všech věcí.

## 5.1. Velké odpoutání a pokrok

*Velké odpoutání* i postava *svobodného ducha* mají bezpochyby i obecnější ráz než pouhé individuální prozření. V této podkapitole se pokusím krátce nastínit, jak se existence *svobodných duchů* odráží na celospolečenském kulturním dění. Nejprve je však nutné si zde krátce ujasnit, co Nietzsche chápal jako pokrok a co už nikoliv.

Nietzsche velmi hlasitě odsuzoval jakékoliv lpění na minulosti, tento Nietzscheho postoj můžeme, jak vyextrahovat z jeho filosofie jako celku, tak se tímto způsobem i explicitně nejednou vyjádřil. Celá Nietzscheho filosofie je založena na překonávání stávajícího řádu, boření hodnot a vývoji ducha, z toho můžeme snadno vyvodit, že pokrok pro Nietzscheho znamenal především změnu – odhození starého a nastolení nového. Sám resentment, jako vyjádření nejvyšší slabosti má v mnoha případech podobu právě ulpívání na starém, nehodném či překonaném. Explicitně se Nietzsche k pokroku vyjadřuje, mimo jiné, opět v díle *Lidské,*

---

<sup>69</sup> Tamtéž

<sup>70</sup> Krutá matka tužeb

<sup>71</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. Vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str.12

*příliš lidské*, konkrétně se zde zaměřím na několik po sobě jdoucích aforismů: *Možnost pokroku*, *Morálka soukromá a světová*, *Reakce jako pokrok* a *Náhrada za náboženství*. V těchto aforismech se Nietzsche, jak má obvykle ve zvyku, především vymezuje proti popisu pokroku, se kterým sám nesouhlasí. Tradičně zde můžeme nalézt kritiku Schopenhauerovi nauky, ta je zde, podle Nietzscheho demonstrací nedostatečné síly, kterou ve společnosti měl *vědecký duch* – Schopenhauerovým učením ho přebyla „...ona stará známá ‚metafyzická potřeba‘<sup>72</sup>“. Dle Nietzscheho tím byl poupraven osvícenský pohled na svět, díky této úpravě opět

„(...) smíme prapor osvícenství – prapor nesoucí tři jména: Petrarca, Erasmus, Voltaire – nést zas dál.“<sup>73</sup>

Taková změna – úprava starého dle Nietzscheho není pokrokem, je pouhou reakcí na odedávňé hodnotové řady.

Dalším velkým tématem ohledně pokroku jsou pro Nietzscheho morální hodnotové řady. Bůh je mrtev, to je jisté, ale předchozí morální řád byl nahrazen Kantovým kategorickým imperativem a ekumenismem. Hlásání rovnosti je však pro obecnou morálku nesmyslné, a to hned z několika důvodů. Prvním je jednoduché tvrzení, že nemůžeme vědět, jaký druh jednání prospívá lidstvu jako celku, a tak nikdy nemůžeme vědět, zdali jednání, které jsme zvolili je opravdu *správné*. Zároveň předpoklad, že všeobecná harmonie<sup>74</sup> vznikne sama od sebe skrz *správné* jednání jednotlivých individuí je, dle Nietzscheho naivní. Dalším důvodem je, již několikrát zmiňovaná, adorace slabosti, která se v *rovnosti* skrývá. *Rovnost* tak jak jí chápal Nietzsche totiž nevede jedince k sebezdokonalování, ale naopak ke stagnaci. Nahrazování morálních rovnostářských morálních rámců tedy opět není, dle Nietzscheho, pokrokem. Pokrok byl pro Nietzscheho obrazem změny, která jde až k jádru uchopování světa.<sup>75</sup>

Domnívám se, že *velké odpoutání* individua můžeme chápat jako katalyzátor celospolečenské změny. *Svobodní duchové* jako nositelé silného ideálu, který je plně odpoután od předchozího řádu jsou schopni vést společnost k novému chápání světa. Takové chápání *velkého odpoutání*

---

<sup>72</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. Vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str.34

<sup>73</sup> Tamtéž str.34-35

<sup>74</sup> Zde můžeme nalézt i kritiku volného trhu.

<sup>75</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. Vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str. 33-35

a *svobodného ducha* pak vysvětluje Nietzscheho kladný vztah k postavě Ježíše, který zásadně přehodnotil tehdejší hodnoty a dal vzniknout řádu novému.

Nyní, když byly definovány základní koncepty Nietzscheho filosofie, bude v dalších kapitolách vyjádřen vztah mezi nimi a fenoménem svobody, tak jak jej chápal Nietzsche.

## 6. Svoboda

Hlavním cílem této kapitoly je odpovědět na základní otázku této práce: může být *svobodný duch svobodný*? Za účelem co nejpřesnější demonstrace toho, jak se Nietzscheho pojem svobody vztahuje ke *svobodnému duchu*, je třeba si zde zprvu definovat pojem člověka a svobody, tak jak jej chápal Nietzsche a následně jakým způsobem se tyto fenomény vážou k Nietzscheho konceptu *věčného návratu téhož*.

### 6.1. Člověk

Obecně se dá tvrdit, že Nietzsche byl znechucen člověkem své doby. Opakovaně označoval člověka za znetvořené zvíře, které se jen řadou omylů a náhod postavilo na piedestal živočiho a vymanilo se tak z čistě instinktivního zvířecího jednání. Člověk však v sobě stále skýtá zvířecí podstatu; bytostně spolu sdílíme kupříkladu radosti, které přináší vítězství, či naříkání z prohry, dále puzení k plození a touhu po ukojení základních potřeb. Lidé jsou tedy sice *něco více* než zvířata, nicméně spolu sdílí svou *bestiální* podstatu. Člověk se od zvířete podle Nietzscheho odlišuje například pamětí, morálkou, a především pak schopností uvědomění si sebe samého jakožto existující a jednáající bytosti. Tato schopnost ústí v sebeurčení, ve kterém tkví i svoboda. Nietzsche pojímá člověka ve své neustálé povaze jako podléhajícího nepřetržitému procesu změny, a to ať už si je vědom cíle či ne. Lidé jednáající bez vědomí svého cíle (kterým by měl být právě *svobodný duch* potažmo *nadčlověk*) jsou samozřejmě většinou stagnující. Takoví lidé se přibližují spíše zpět své zvířecí podstatě, nicméně nikdy nejsou bytostmi statickými – člověk je ze své podstaty bytostí jednáající, bez ohledu na to, kam jeho jednání směřuje nebo zda je podrobena reflexi; vždy někam směřuje.<sup>76</sup>

Fakt, že člověku nenáleží být statickým, s sebou nese nepřehledné množství možností, jakým způsobem může být a čím se může stát. Tento aspekt lidství má samozřejmě i psychologické konsekvence. Karel Jaspers tvrdí, že Nietzscheho psychologické rozumění člověku se skládá ze dvou hledisek. Prvním z nich je *reflexivní chování*<sup>77</sup>. Jak Jaspers uvádí, sebereflexe je pro člověka komplikovanou činností. Důvod pro to je jednoduchý: nežli vlastní já soudí každý subjekt lépe své okolí nebo obecně cokoliv, nad čím dokáže mít nadhled, čímž subjektu vlastní *já* není. Avšak i přes nedostatek sebezpoznání jsou nějaké soudy vznášeny. Jedinec tak však činí

---

<sup>76</sup> Podobnou vizi člověka můžeme nalézt v díle Spinozy, zároveň je nepochybné, že se Nietzsche Spinozou nechával inspirovat.

<sup>77</sup> *Reflexive behavior*



jen zcela výjimečně a nejedná se o soudy celistvé podoby, ale spíš pouze o soudy nad partikulárními fenomény z vlastní osobnosti, která je jinak komplexní. Jaspers v některých momentech Nietzscheho připodobňuje ke Kierkegaardovi. Tvrdí, že podle Nietzscheho je většině z nás hluboko ukotvená vnitřní nedůvěra, která se dá překonat pouze afirmací vlastního *já*, jež dává zároveň možnost zřetelného uchopení sebe sama jakožto jsoucího – zvědomění sebe sama. Takový stav mysli pak zamezuje vnitřnímu *chvění*. Cesta k nazření sebe sama je však stejně tak krkolomná jako samotná cesta ke *svobodnému duchu*. Jaspers jmenuje hned několik faktorů, jež člověku ztěžují nazřít sebe sama. Těmito faktory jsou: *jazyková determinace*, *temperament*, *úspěch* (vedoucí k budoucímu sebe-klam z touhy po dosažení dalšího úspěchu), *obraz vlastní minulosti* (přizpůsobený vlastní sebedeskripci tak, aby s viděním vlastní minulosti a vlastního současného stavu zapadal do koherentního celeku) a *náhled jaký na nás mají ostatní členové společnosti*. Člověk se tedy skrze slepotu k sobě samému snaží nevědomě zformovat vlastní přirozenost. Dojde-li však individuum k sebeuvědomění si sebe sama ve smyslu pochopení vlastní podstaty a nahlédne-li formování, kterému podléhá, může zformovat sám sebe tak, aby směřoval k vyššímu ideálu.<sup>78</sup>

Druhé hledisko Nietzscheho psychologického rozumění člověku, které nám Jaspers předkládá, se týká především toho, jakým způsobem naše tužby a potřeby transformují vnímání světa, a tím i naše jednání. Schopnost odepřít si uspokojení nějaké potřeby v Nietzscheho očích často vede k *resentimentu*, k němuž se váže nouze o *vůli k moci*, nicméně určitý druh negace potřeb, jak uvádí Jaspers, však může být i pozitivní. Řeč je samozřejmě o inhibici lidské potřeby víry – negace božského řádu může být totiž cestou k *nadčlověku* či *svobodnému duchu*. Jaspers zde na základě Nietzscheho rozděluje čtyři základní typy psychologické transformace negativního druhu. (1.) Prvním z nich je *získávání satisfakce z nereálného*<sup>79</sup>. Zatímco většinu tělesných tužeb není možné uspokojit na základě potěšení z představy či sebeklamu, většinu duševních tužeb tímto způsobem uspokojit lze. Je možno o nich snít a jedinec je dokonce schopen, na základě sebeklamu a falešné interpretace událostí, sám sebe přesvědčit o *skutečnostech*, které se nestaly. Přisuzování významu věcem, kde význam chybí, je dalším ze základních znaků člověka. (2.) Druhý z těchto typů se nazývá *zproštění se napětí nevhodnými způsoby*<sup>80</sup>. Vnitřní duševní napětí vzniká, když člověku trpícímu nedostatkem vůle a slabostí, chybí východisko

---

<sup>78</sup> JASPERS, Karl. *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*. vyd.1. Lanham, MD: University Press of America, 1985. ISBN 0-8018-5779-1 str.128-134

<sup>79</sup> *Gaining satisfaction from the unreal*

<sup>80</sup> *The release tension in inappropriate ways*

pro satisfakci určitých potřeb. Taková duše pak uniká z tohoto napětí k falešné víře nebo v přenáší vlastní viny na jinou moc a v důsledku se stává zahořklou. Podobné jednání je opět typické pro lidi *resentimentu* a nízkého ducha. (3.) Třetím typem psychologické transformace je *sublimace*<sup>81</sup>. Jedná se o transformaci hrubých tužeb do rafinovanější či intelektuálnější podoby. Přeformulováním starých tužeb jim dáváme domněle novou hodnotu, nové pojmenování. Avšak pod závojem nového se stále skrývá ona stará známá potřeba; jde tak pouze o novou alternativu předchozího. Sexuální pud je tak nazýván láskou k lidstvu, moudrosti či Bohu a podobně. (4.) Posledním typem, který Jaspers uvádí je *zapomínání*<sup>82</sup>. Zapomínání zde nemá pouze negativní konotace, jedná se o nástroj člověka k „(...) psychické absorpci zkušeností (...)“.<sup>83</sup> Člověk je však bytostí, jež tento podvědomý proces dokáže nepatrně ovládat a přesvědčit sebe sama, že se některé události nestaly, a činí tak pro jednodušší snesitelnost *stávání*.<sup>84</sup>

Ačkoliv je pro Nietzscheho soudobý člověk pouze něčím, co by mělo být překonáno, neznamená to, že by neuznával jeho důležitost jakožto *vývojového stupně*, který není možno překročit. Tento aspekt Nietzscheho filosofie zde bude demonstrován na postavách *šaška* a *provazolezce*, které můžeme nalézt v díle *Tak pravil Zarathustra*. V předmluvě k tomuto dílu Nietzsche píše:

„Zatím se totiž provazolezec dal do práce: vystoupil z dvířek a kráčel přes motouz, napjatý od věže k věži a visící tedy nad tržištěm a lidem. Když byl právě prostřed své cesty, otevřela se dvířka znovu, vyskočil z nich pestrý chlapík, vystrojený za šaška, a rychlým krokem kráčel za druhem. ‚Kupředu, ty chromý,‘ volal jeho příšerný hlas, ... ‚lepšímu, než sám jsi zavíráš volnou cestu!‘ A při každém kroku se mu blížil a blížil: ale když už byl jen krok za ním, tu stalo se hrozné, čím oněměl každý ret a zmrtvělo každé oko: - vyrazil ďábelský skřek a skočil přes toho, který u byl v cestě. Ten, však, vida takto vítěziti soupeře ztratil hlavu i provaz; odhodil tyč a rychleji než ona řítit se do hloubky

---

<sup>81</sup> *Sublimation*

<sup>82</sup> *Forgetting*

<sup>83</sup> orig.: Psychic absorption of experiences JASPERS, Karl. *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*. vyd.1. Lanham, MD: University Press of America, 1985. ISBN 0-8018-5779-1 str.137

<sup>84</sup> Tamtéž str.134-139

jako kotouč paží a nohou. Trh i lid se podobali moři, když vichřice do něho vjede: všechno se rozutíkalo a vráželo do sebe a nejvíce tam, kde čekali, že tělo dopadne.“<sup>85</sup>

Domnívám se, že postava *provazolezce* má symbolizovat člověka, který právě *stojí nad propastí mezi člověkem a zvířetem* a vydal se za ideálem *nadčlověka*. Pomalu tak kráčí k *vyššímu*. Fakt, že *provazolezec* kráčí tak pomalu, symbolizuje, jak se domnívám, onen již několikrát zmiňovaný proces diskreditace všech hodnot. To, že z provazu padá, je pak symbolem dosavadní nepřipravenosti člověka. Z tohoto důvodu je pro Zarathustru *provazolezcova* smrt bolestnou zprávou; jeho existence si Zarathustra nesmírně vážil a ke konci této části předmluvy ho dokonce pohřbívá vlastními silami. Smrt *provazolezce* je tragickou událostí skýtající poučení pro všechny, kteří směřují k *vyššímu* ideálu, a vybízí k opatrnosti a pečlivé práci. Postava šaška je zpodobněním blázna a hlupáka (proto je tato postava oděna do pestrých barev a chová se hlučně a neurvale), který se celého člověka snaží přeskočit nebo rychle přeběhnout, jeho způsob bytí *vyšším* je však pošetilý. Ve spisu *Tak pravil Zarathustra* se s šaškem setkáváme ještě několikrát. Poukázat bych chtěla na jeho roli v aforismu ze třetí knihy tohoto díla *O starých a nových deskách*. Zde má šašek podobu hlupáka, který špatně chápe Zarathustrovo učení a domnívá se, že „[č]lověk lze též přeskočiti.“<sup>86</sup> K dosažení ideálu *nadčlověka* je ovšem člověka třeba dlouho překonávat. Cesty k tomuto *vyššímu* ideálu mohou být různé, vždy je však poji náročnost a dlouhé *putování*. Člověk by neměl dopustit, aby mu bylo právo být *vyšším* darováno; musí usilovat, aby ho dosáhl sám.<sup>87</sup> Důvodem toho je, jak se domnívám, fakt, že sama *cesta* je základním formujícím prvkem na cestě ke *svobodnému duchu* – právě *cesta* je tím, co *svobodné duchy* utváří. Zakoušení útrap a rozvoj *vůle k moci* jsou fundamentální elementy pro konečné překonání hodnot, které jsou negací života. Zde se vracíme k nutnosti afirmace života se všemi jeho aspekty pro možnost sebepoznání a následného sebepřekonání. Nedojde-li v ne-nadlidském životě k této afirmaci, není možné svazující hodnoty nikdy překonat. Postava šaška má tedy být komickým vyobrazením člověka, který ledabyle zahazuje hodnoty, ale sám není připraven a na své cestě destruuje i potenciálního *vyššího* člověka.

Člověk je tedy pro Nietzscheho fluidním pojmem, procesem, který kamsi směřuje. Směr si subjekt může udat sám anebo se podvolit nějaké moci či *vyšší vůli*. Ačkoliv je existence člověka

---

<sup>85</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7 str.16

<sup>86</sup> Tamtéž str.167

<sup>87</sup> Tamtéž str.16-17; 167

nepopíratelně důležitým faktem, je něčím, co má být překonáno. V cestě k překonání člověka takového, jak jej známe, stojí převážně sebeklam založený částečně na automatických psychologických procesech a částečně na slabosti vůle. A s tou je spjata neschopnost nazít sebe sama jako proces a fenomén směřující k určitému cíli, jež je možné si vyvolit – a to včetně cesty, která k němu směřuje.

### 6.1.1. Génius, svobodný duch a nadčlověk

Podoba vyšší bytosti se v rámci Nietzscheho tvorby proměňuje a vyvíjí stejně jako jeho dílo samotné. Mnoho prvků zůstává zachováno až k symbolice *nadčlověka*, nicméně některé atributy Nietzsche odkládá a jiné zdůrazňuje. V této podkapitole bude v krátkosti nastíněno, jakým způsobem se obrazy vyšší bytosti chronologicky vyvíjely za Nietzscheho života a jaký je základní vztah mezi nimi.

První z vyšších bytostí, které můžeme shledat v Nietzscheho díle, je postava *génia*, jehož popis je obsažen především v díle *Zrození tragédie z ducha hudby*. Umělecký génius vzniká snoubením apollinského a dionýského principu. Jeho základním atributem je *nahlédnutí prapodstaty bytí*, kterou v sobě skýtá princip dionýský. *Génius* je tedy postavou tragického bytí, jež je zmítáno neutuchajícím sporem těchto dvou principů. *Génius* tak nikdy nedochází absolutní svobody, jež bude dále popsána, ale zůstává ve fázi sebeurčení ze sporu.

Postava *svobodného ducha* si ponechává potřebu nahlédnutí *prapodstaty bytí*, které je výrazem autentického *stávání* člověka ve světě. Jeho úkolem však není plausibilní snoubení autenticity a jejího odporu, ale finální destrukce neautentického a afirmace chaosu. *Svobodný duch* je tedy v zásadě postavou destruktivní a revolucionářskou.

Destruktivní povaha vyšší bytosti setrvává i v *nadčlověku*, nabývá ovšem i dalšího zásadního atributu, který je pro něj určující – a tím je tvorba. Zatímco *svobodný duch* zdiskredituje vše, jež je určující pro soudobého člověka, *nadčlověk* z trosek zničeného utváří hodnoty nové. S tím s konečnou platností afirmuje *věčný návrat*.

Nenechme se však zmást, Nietzscheho *nadčlověk* tím neupadá do *morálního solipsismu*, jak uvádí A. MacIntyre ve své knize *Ztráta ctnosti*. MacIntyre správně uchopuje základní premisu Nietzscheho filosofie, a tedy, že dosavadní morálka si klade nárok na absolutní pravdivost skrze zracionalizované argumenty, pod jejichž nánosem se však žádná racionalita neskrývá. Tím Nietzsche diskredituje dosavadní morální hlediska, která mohou být chápána jako fragmenty aristotelské etiky. Tato domnělá racionalita by měla být nahrazena vůlí, jež leží v jádru každé lidské bytosti, a je tedy její přirozenou součástí. MacIntyre se však dopouští zásadního omylu,

když Nietzscheho chápe jako filosofa, jenž měl za cíl stávající řád nahradit řádem, který by v sobě skýtal nové *dobré* či *špatné* a vznášel tak nárok na novou subjektivní morální současnosti vyššího člověka. Jak je totiž známo, Nietzscheho vidina řádu, kterou by měla přinést postava *nadčlověka*, by se měla nacházet zcela mimo tyto nároky. Zároveň MacIntyreova interpretace Nietzscheho zcela opomíjí koncept *věčného návratu*, jehož afirmace, jak bude podrobněji ukázáno, zcela zamezuje tomu, co MacIntyre nazývá *morálním solipsismem*, protože nedovoluje ustrnutí na jednom bodě v sobě samém. Takové ustrnutí by ostatně stálo i v přímé opozici vůči Nietzscheho chápání člověka obecně.<sup>88</sup>

Není žádným tajemstvím, že ke konci svého života Nietzsche trpěl psychickou poruchou a v díle *Ecce homo* pak sám sebe prohlašuje za vyšší bytost. Jak bylo však již řečeno v úvodu této práce, tento nemálo přepjatý spis dle mého názoru není namístě brát příliš v potaz a specifika, která zde Nietzsche připisuje vyšší bytosti – sám sobě – nepovažuji za příliš plausibilní.

Zevrubným popisem obecné problematiky následnosti vyšších bytostí v Nietzscheho tvorbě se zabývám ve své bakalářské práci a z tohoto důvodu zde již tento popis nepovažuji za nutné rozšiřovat.

## 6.2. Základní vymezení svobody

Nietzsche ve svém díle definuje svobodu dvěma základními způsoby a chápání svobody v Nietzscheho tvorbě tak nabývá dvojího významu. První význam reprezentuje absenci veškerých hodnot – absolutní svoboda či svoboda svobodného ducha –, druhý představuje paradoxně vůli k odporu, jenž iniciuje vlastní zdokonalování.

Vůle k odporu jako svobodná síla byla zmíněna již výše. Svoboda, coby podmínka vůle k moci, tvoří základní složku způsobu stávání se *svobodným duchem*. V tomto slova smyslu s sebou svoboda však nese především zodpovědnost, přičemž samo slovo *zodpovědnost* má v Nietzscheho pojetí opět dvojí význam.

Prvním z těchto významů je druh zodpovědnosti, který se váže ke společnosti, pojí se tak ke *stádnímu instinktu* a k mravnosti:

---

<sup>88</sup> MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: 2004, OIKOYMENH. ISBN 80-7298-082-3. str.132-144; 298-306

„(...) pomocí mravnosti mravů a sociální svěřací kazajky byl člověk vsutku *učiněn* vypočitatelným.“<sup>89</sup>

Taková zodpovědnost je znakem slabosti a nesvobody, a tedy člověka, kterého je třeba překonat. Avšak stejně jako u člověka samého, nevnímá Nietzsche tento druh zodpovědnosti jako nedůležitý v rámci vývoje člověka ku *svobodnému duchu*. Její smysl tkví v jejím překonávání; je tedy prostředkem k cíli, jímž je svoboda či *suverénní individuum*.<sup>90</sup> Druhý z těchto významů je právě znakem autonomie a svobody.

„Tento osvobozený, který skutečně slibovat *smí*, tento pán *svobodné vůle*, tento suverén (...)“<sup>91</sup> nese zodpovědnost za sebe sama, je si toho vědom a tato zodpovědnost je pro něho uvědomovaným privilegiem síly.<sup>92</sup>

V díle *Lidské, příliš lidské* Nietzsche píše, že každý člověk má vrozený potenciál k mnoha talentům, ovšem jen málokdo dokáže s tímto vrozeným talentem zacházet tak, aby došel až k činům.<sup>93</sup> Takový člověk tedy se sebou samým nezachází zodpovědně v druhém z předložených významů a v důsledku absence takové zodpovědnosti (neschopnosti užití vůle) není schopen stát se tím, čím skutečně *jest*. Zodpovědnost v tomto slova smyslu lze možno nést pouze za předpokladu, že v sobě určitý druh svobody již subjekt skýtá.

Se svobodou je tedy spjat pouze druhý z těchto významů, váže se tak k sebeuvědomění a sebepoznání. Člověk znalý svých vlastních *povinností*, své moci a vůle může svobodně překonávat překážky ve formě hodnot a nezůstávat jimi svázaný. Zodpovědný k sobě samému, užívá *vůle k moci*, jak nejlépe dovede. Pro tento druh svobody je třeba odporu, proti kterému *vůle k moci* směřuje, nýbrž se ztrátou odporu se ztrácí i *vůle k moci* a s ní i zodpovědnost.<sup>94</sup> Takový druh svobody však není svobodou, ke které domněle směřuje *svobodný duch*; odpor ve formě hodnot, které jsou potřeba zbořit je stále, určitým způsobem, svazujícím prvkem.

---

<sup>89</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. vyd.1. Praha: 2002, AURORA. Přeložila Věra Koubová. ISBN 80-7299-048-9. str.42

<sup>90</sup> Tamtéž str.42-43

<sup>91</sup> Tamtéž str. 43

<sup>92</sup> Tamtéž

<sup>93</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: Kniha pro svobodné duchy*. Vyd.1. Praha: Oikoymenth, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6 str.161

<sup>94</sup> Viz též kapitola 2.2

John Richardson ve svém článku *Nietzsche's Freedoms* zdůrazňuje fakt, že Nietzsche chtěl svobodu především naturalizovat. Ukazuje jí ve světle vlastnosti organismu či určitého způsobu *stávání*. V Nietzscheho tvorbě jsou tak samozřejmě popsány i historicko-genealogické kořeny svobody. Richardson tvrdí, že svoboda má v Nietzscheho tvorbě často<sup>95</sup> kumulativní charakter; současná svoboda je složená z minulých komponentů, které se zároveň vyvíjí. Nicméně nelze pochybovat o tom, že určité způsoby bytí *svobodným* mají zavádějící charakter, ba mohou být dokonce projevem slabosti a měly by tedy být kompletně diskreditovány.<sup>96</sup> Svoboda má v každém případě svůj původ v animálním pudu – ať už je řeč o svobodě absolutní či svobodě založené na zodpovědnosti individua k vlastnímu sebeurčení.

Absolutní *svoboda* ducha je buď animální svoboda, již si zachovala zvířata a která tu byla dříve, než se člověk stal tím, čím jest nyní, nebo je vyvrcholením nihilismu síly – zdárnou diskreditací všech hodnot a překonáním odporu. Jak vyplývá z díla *Soumrak model* (3. 1.), jsou to právě vášně a pudy, které leží v hloubi každé duše a jsou svazovány dogmaty. V této pasáži Nietzsche konkrétně píše o křesťanských církevních dogmatech, jež *záměrně* svázala lidskou přirozenost a s ní i absolutní svobodu ducha:

„(...) sahati na kořeny vášní znamená sahati na kořeny života: prakse církve je nepřátelská životu (...)“.<sup>97</sup>

Ve stejné podkapitole Nietzsche zároveň tyto vášně přirovnává k bolavým zubům, které lékaři raději vytrhnou, než aby nadále bolely. Z toho je zjevné, že lidské vášně a tužby, mají silnou destruktivní sílu a se svobodou způsobují i utrpení. Přesto je pro *svobodného ducha* nutné je *aktivně* afirmovat a nahlédnout do *žhnoucího slunečního oka hrůzné moudrosti Siléнови*.

Při nabytí absolutní svobody tedy dochází k plnému sebeuskutečnění, avšak i ke ztrátě směru jednání, který určuje odpor, a tím i ke ztrátě *vůle k moci*. Jedinec se tak dostává do vzduchoprázdna hodnotové absence, tím se ztrácí i sama svoboda, neboť nelze uskutečňovat jednání ke kterému by bylo třeba rozhodnutí a vůle. Absolutní svoboda ducha je tak vposled sebedestruktivní fenomén – pro *svobodné duchy* však nutný a nevyhnutelný.

---

<sup>95</sup> Díky různým významům slova svoboda v Nietzscheho tvorbě nelze tvrdit, že slovo svoboda má kumulativní význam ve všech případech. V určitých případech může být daný druh svobody chápán též jako něco, co má být překonáno (absolutní svoboda bez sebe-určení a podobně).

<sup>96</sup> RICHARDSON, John. *Nietzsche's Freedoms*. IN: GEMES, Ken a Simon MAY, ed. *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. vyd.1. New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-923156-0 str.129-131

<sup>97</sup> NIETZSCHE, Bedřich. *Soumrak model*. čili: jak se filosofuje kladivem. Praha: 1913, Nákladem knihkupectví Aloise Hynka. str.35

### 6.3. Člověk, svoboda a věčný návrat téhož

Mohlo by se zdát, že koncept *věčného návratu téhož* je se *svobodou* neslučitelný a vskutku takových interpretací najdeme nespočet. Dovolím si však zde tvrdit, že takové interpretace vycházejí ze špatného pochopení konceptu *věčného návratu* a není tak tomu náhodou, že pravděpodobně nejslavnější Nietzscheho vyjádření o *věčném návratu* mohou mít výrazně fatalistické konotace. V díle *Radostná věda* (§ 341, *Největší zátěž*) si lze z úst démona vyslechnout silný fatalistický postulát a podobně v díle *Tak pravil Zarathustra (O vidění a hádance)* trpaslíka pronáší proroctví, jenž, zdá se, má též nápadně fatalistické vyznění. Nicméně samotný fakt, že Nietzsche vkládá proroctví o *věčném návratu* do úst negativních postav vybízí k interpretaci, jež je těchto čistě fatalistických konotací prosta a připouští tak existenci svobody člověka. Výroky o *věčném návratu* jsou noční můrou či zlomyslným proroctvím někoho, kdo je prorokování nehoden. Pokud je mi známo, Nietzsche ve svém díle nikdy neusiloval o dokázání metafyzické či kosmologické validity *věčného návratu* s vážnou tváří. *Věčný návrat* měl tedy sloužit jako kontemplační a transformační prostředek k sebeuskutečnění, o čemž svědčí i důraz na prvek *přítomného okamžiku*, který v popisech *věčného návratu* je možné nalézt. A ačkoliv se G. Deleuze kloní spíše k interpretaci metafyzičtějšího či kosmologičtějšího rázu, než se sama snažím nastínit, *Okamžik* jakožto návrat neustále odlišného ke stejnému bodu je dle mého názoru konstruktivní i zde. Deleuze se k tomuto tématu ve své knize vyjadřuje následovně:

„Vztah okamžiku k jiným okamžikům je založen syntetickým vztahem okamžiku k sobě jakožto přítomnému, minulému i budoucímu. Věčný návrat je tedy odpověď na problém *uplývání*. V tomto smyslu nesmí být vykládán jako návrat něčeho, co jest, co je jedním, nebo tímž. Když výraz ‚věčný návrat‘ chápeme jako ‚návrat téhož‘, dopouštíme se protismyslu. Není to bytí, jež se navrácí, nýbrž navrácení samo konstituuje bytí afirmující se stáváním a tím, co uplývá. Není to jedno, jež se navrácí, nýbrž navrácení samo je jedním, které se afirmuje různým a mnohým.“<sup>98</sup>

Člověk se tedy vztahuje k věčnému návratu jakožto k možnosti, která určuje jeho konkrétní a především současná rozhodnutí, jež jsou určující pro jeho přítomný i budoucí způsob *stávání*. Afirmací *věčného návratu* je tak kladen důraz na zodpovědnost k vlastní existenci, která, jak

---

<sup>98</sup> DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. 2.vyd. Praha: Herman a synové, 2016. ISBN 978-80-87054-47-5 str.86-87



bylo popsáno v předchozí podkapitole, je určující pro svobodu člověka na cestě ke *svobodnému duchu*.

Důsledkem přijetí *věčného návratu* jako možného způsobu bytí člověka ve světě je smíření se s člověkem a jeho navracející se nedokonalostí. Tento přístup posiluje touhu po příchodu *svobodného ducha* či po stávání se jím. A takové afirmativní smíření Nietzsche nazývá *Amor Fati*.

### 6.3.1. Amor fati

Tento termín Nietzsche poprvé užívá v díle *Radostná věda*, explicitně se k tomuto termínu vrací ale až v díle *Ecce Homo*. Podstata *amor fati* však prostupuje celým Nietzscheovým dílem a pro schopnost přijetí *věčného návratu téhož* má dokonce esenciální důležitost. V *Radostné vědě* Nietzsche termín *amor fati* definuje následovně:

„Chci se stále více učit vidět v nutnosti věcí krásu: - tak budu jedním z těch, kdo činí věci krásnými. Amor fati: to budiž od nynějška mou láskou! Nechci vést válku proti ošklivosti. Nechci být žalobcem, - ani žalobcem žalobců. Odvrácený pohled budiž mou jedinou negací! A konečně: někdy v budoucnu chci být tím, kdo říká jen Ano!“<sup>99</sup>

*Amor fati* je tedy princip, který vyjadřuje především smíření se s životem se vši jeho tíhou – ať už jde o tíhu *věčného návratu* či tíhu chaosu v *prapodstatě bytí*.

Toto *Ano* je tedy vyjádřením afirmace života. Walter Kaufman ztotožňuje princip *amor fati* s dionýskou apoteózou prapodstaty bytí, přirozeným pudovým základem člověka.<sup>100</sup> Dionýsos je tak i tvůrcem první z vyšších bytostí v Nietzscheho tvorbě a je prvním, kdo životu plně přitakává.

## 6.4. Svoboda svobodného ducha

Tato kapitola si především klade za cíl představit, jakým způsobem se Nietzscheho koncepty svobody snoubí s konceptem *svobodného ducha* a jakou roli v této problematice hraje *věčný návrat téhož* a *nihilismus* – a to v podobě, v jaké jsme si tyto složky Nietzscheho filosofie definovali v předchozích kapitolách.

---

<sup>99</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. vyd.3. Praha: 2001, AURORA. Přeložila Věra Koubová. ISBN 80-7299-043-8. str. 145

<sup>100</sup> KAUFMANN, Walter. *Nietzsche*. Philosopher, psychologist, antichrist. vyd.4. New Jersey: Princeton University Press, 1974. ISBN 0-691-01983-5. str.282

Jak vyplývá z výše zmíněného, *svobodného ducha* konstituuje především překonání veškeré iluzornosti dosavadního *stávání*. Člověk zde dosahuje *autentické* podoby *stávání*, kde je schopen plně definovat způsob vlastního bytí bez řádu. V rámci *velkého odpoutání* se lámou i ty nejzákladnější hodnoty ducha.

V rámci cesty k sobě samému pracuje *svobodný duch* s *aktivním nihilismem* jako s nástrojem síly, jež mu umožňuje hodnoty rozbít. S diskreditací všech hodnot se ve svém vyvrcholení rozbíjí i tento druh nihilismu, neboť způsob jeho funkce spočívá, podobně jako *vůle k moci*, v odporu, který je mu kladen. Afirmace nesmyslnosti či neuskutečnitelnosti hodnot stojících proti životu je pak zásadní k uskutečnění tohoto nihilismu. Nejčistší podobu tohoto nihilismu můžeme spatřovat v momentu jeho vlastní destrukce, tj. *velkém odpoutání*, kdy jeho síla spojená se silou vůle definitivně destruuje dosavadní jistoty ducha. Extrémní projev aktivní síly a vůle je zároveň vrcholným projevem *svobody*, *Okamžikem*, kde se snoubí oba výše popsané druhy svobody a svoboda v zodpovědnosti se překlápí ve svobodu absolutní. Ovšem, jak bylo již výše nastíněno, tak s dosažením absolutní svobody je dosaženo i nové nesvobody, kterou skýtá hodnotová absence a s ní spojená ztráta směru odporu, kterou je způsobena ztráta *vůle k moci*, kterou je svoboda podmíněna.

Vysvobozením ze vzduchoprázdna hodnotové absence pro *svobodné duchy* je *věčný návrat téhož* a *nadčlověk*. Nietzsche si uvědomoval nemožnost existence člověka bez jakéhokoliv řádu, díky tomu přichází tvořivá síla *nadčlověka* a vytváří řád nového druhu, který sice opět uzurpuje *svobodu*, nicméně umožňuje člověku existenci. V díle *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche píše:

„Než aby nadčlověku nechyběl drak, onen vyšší drak, jenž by ho byl důstojný: k tomu je nutné, aby ještě mnoho žhavého slunce sálalo na vlhký prales!“<sup>101</sup>

Překonání nihilismu a stání se *svobodným duchem* tak determinuje příchod *nadčlověka*. Řád, který *nadčlověk* tvoří, jak vyplývá, z již výše zmíněného, však není lepší ani horší než řád předchozí, je to řád, který tvoří nový odpor, pro přicházející *svobodné duchy*, umožňuje tak existenci *vůle k moci* a s tím *svobodu*.

V *Okamžiku* nastolení nového řádu se otáčí směr *věčného návratu* a celou cestu ke *svobodnému duchu* je třeba zopakovat. Z *absolutní svobody* se stává nesvoboda zatížená novým řádem, následně *svoboda* podmíněná zodpovědností, překonaný nihilismus je opět zařazen na své

---

<sup>101</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7. str.122

pevné místo v lidském životě. Tvořící *dítě* se vlastním přičiněním znovu stává *velbloudem*, který na sebe dobrovolně klade tíhu *stávání* ve společnosti a člověk tak znovu musí překonávat *již dříve* překonané. V díle *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche píše:

„A kdo má údělem býti tvůrcem v dobru a zlu: věru, ten zprvu má údělem býti ničitelem a rozbíjetí hodnoty. Tak tedy nejvyšší zlo náleží k nejvyšší dobrotě: to však je dobrota tvůrčí. – *Mluvme* jen o tom, vy nejmoudřejší, byť to i bolelo! Mlčeti bolí víc; všechny zamlčené pravdy nasáknou jedem. A necht' se jen všechno rozbije, co se na našich pravdách rozbíti – dá! Ještě jeden dům zbývá stavěti!“<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Tamtéž str.98-99

## 7. Praktické a kontemplativní aspekty Nietzscheho filosofie

Nyní, když bylo ukázáno, jakým způsobem *svobodný duch* nabývá a ztrácí svobodu, a jakým způsobem člověka podmiňují fenomény *vůle k moci*, *nihilismus* a *věčný návrat téhož*, bude příhodné si zde ukázat, které složky Nietzscheho filosofie jsou určeny pouze pro kontemplaci a vnitřní pozvednutí ducha, a které by mohli mít praktický ráz. Tato otázka je samozřejmě úzce spjata s tím, zda Nietzscheho koncepty chápeme jako tvrzení metafyzického rázu. V této kapitole se na základě toho, co bylo již výše řečeno, nejprve pokusím ukázat ne-metafyzický charakter Nietzscheho tvorby, a následně se pokusím ukázat v jakých aspektech můžeme Nietzscheho dílo chápat jako čistě kontemplativní, a kde má naopak praktický dopad na *stávání* člověka ve světě.

Co se týče morálních či náboženských hodnot, je zcela zjevné, že jejich možnou bytnost *o sobě* Nietzsche zcela popírá, a to na mnoha místech i explicitně. Příkladem může být §15 z díla *Antikrist*, kde Nietzsche píše:

„Ani morálka, ani náboženství neskýtá se v křesťanství s nějakým bodem skutečnosti. Samé imaginární *příčiny* (,bůh‘, ,duše‘, ,já‘, ,duch‘, ,svobodná vůle‘ – nebo také ,nesvobodná‘); samé imaginární *účinky* (,hřích‘, ,vykoupení‘, ,milost‘, ,trest‘, ,odpuštění hříchu‘). Styk mezi imaginárními *bytostmi* (,bůh‘, ,duchové‘, ,duše‘), imaginární *přírodověda* (anthropocentrická, úplný nedostatek pojmu přirozených příčin); imaginární *psychologie* (samá sobě-zlerozumění, interpretace příjemných nebo nepříjemných všeobecných pocitů, na příklad stavů *nervi sympathici*, pomocí značkové řeči nábožensky-morální idiosynkrasie, - ,lítost‘, ,výčitky svědomí‘, ,pokušení ďáblem‘, ,blížkost boží‘), imaginární *teleologie* (,říše boží‘, ,poslední soud‘, ,věčný život‘). – Tento čirý svět *fikcí* liší se velice ve svůj neprospěch od světa snů tím, že tento *zrcadlí* skutečnost, kdežto onen skutečnost falšuje, znehodnocuje, popírá. (...) onen celý svět fikcí má svůj kořen v *nenávisti* k přirozenému (- skutečnosti! -), je výrazem hluboké nelibosti nad skutečným...“<sup>103</sup>

Metafyzicky jsou často chápány především koncepty vyšších bytostí (hlavně pak *nadčlověka*), *vůle k moci* a *věčného návratu*.

---

<sup>103</sup> NIETZSHE, Friedrich. *Antikrist*. Pokus o kritiku křesťanství. vyd.1. Bratislava: 1991, SandS. ISBN 80-900431-9-4. str.18-19

V dnešní době je koncept *nadčlověka* chápán jako potenciálně jsoucí především v poměrně krátké tradici transhumanismu, *nadčlověk* zde bývá spatřován jako idea přicházejícího člověka, jehož atributy jsou pozměněny – vylepšeny současnou či přicházející technologií. Nadčlověk by tak, díky takové interpretaci, měl mít místo pevně ukotvené ve světě na základě své pozměněné tělesnosti či počítačově rozšířenému vědomí. Tento velmi zjednodušený popis toho, jakým způsobem někteří autoři transhumanismu vnímají spojitost postavy *nadčlověka*, s vlastní tezí, zde vychází především z autorů S. F. Sorgnera a M. Morea.<sup>104</sup> Domnívám se, že takové uchopování *nadčlověka* je zavádějící hned z několika důvodů. Prvním z nich je fakt, že Nietzsche ve svém díle o vyšší bytosti vždy<sup>105</sup> mluví jako o něčem, co by mělo nastat, případně o něčem, co vidí přicházet, nikdy však jako o existující bytosti. Potence její existence je vždy zrušena nemožností jejího stálého *stávání*. Nejbližší ke skutečně jsoucí *vyšší bytosti* je v Nietzscheho díle postava *uměleckého génia*, v několika případech dokonce označuje Wagnera za *génia*, avšak i od tohoto stanoviska se v pozdějších publikacích odklání. Druhým z důvodů, díky kterým se domnívám, že *nadčlověka* nemůžeme chápat jako fyzicky existující fenomén, který se váže k tělesné podstatě člověka, je fakt, že sám Nietzsche se k tělesnosti skrz na skrz svým dílem nevyjadřoval a pokud ano, tak silně symbolicky či s nadsázkou.<sup>106</sup> Některé jeho výroky je samozřejmě možné tímto způsobem interpretovat, ale když vezmeme v potaz jeho dílo jako celek, není pochyb, že zkvalitňování obsahů je zde vždy mířeno na sílu ducha. Poslední a pravděpodobně nejzásadnější z důvodů, proč se domnívám, že postavu *nadčlověka* není záhodno vnímat metafyzickým prizmatem, je otázka koherence celého Nietzscheho díla a koheze jeho jednotlivých částí k sobě. Pokud bychom přijali *nadčlověka* jako eventuálně dlouhodobě jsoucí bytost, ve fyzikálně evolučním slova smyslu, dostali bychom se do přímé kontradikce s konceptem *vůle k moci*, a to způsobem, který byl již výše popsán – *nadčlověk* svým dovršením destruuje sebe samého.

Pravděpodobně nejproslulejší metafyzická interpretace Nietzscheho *vůle k moci* pochází od M. Heideggera. Heidegger chápal Nietzscheho svět jakožto neustálý souboj mnoha *vůlí k moci*. K další autorce, která chápe *vůli k moci* jako metafyzický princip, v současnosti patří Tsarina

---

<sup>104</sup> SORNER, L., Stefan. *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism.*; MORE, Max. *The Overhuman in the Transhuman.* IN: TUNCEL, Yunus, ed. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*. vyd.1, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. ISBN (10): 1-4438-7287-3. str.14-26; 27-31

<sup>105</sup> V *Ecce Homo* se sám Nietzsche chápe jako vyšší bytost avšak, jak již bylo řečeno v úvodu, tak toto dílo bylo Nietzsche napsáno v období, kdy už trpěl silnými psychickými neduhy, a tak je jeho validita přinejmenším sporná.

<sup>106</sup> Zde by opět mohla vzniknout námitka vzhledem k dílu *Ecce Homo*, viz předchozí poznámka pod čarou.

Doyle. Ta ve své knize *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power* uchopuje *vůli k moci* jakožto metafyzicky tvůrčí element Nietzscheho filosofie díky němuž, skrz utvářené hodnoty samy utváříme svět jak jest. Doyle píše:

„Our values reflect these interests but are not reducibly ideal or dualistically separate from the world by virtue of their metaphysical continuity with the powerful constitution of reality.“<sup>107</sup>

Tyto interpretace sice korespondují s Nietzschem obdivovaným Heraklitovým *dělením protikladů k podobě*, ale opět, jak se domnívám, v celku Nietzscheho filosofie tvoří silné kontradikce a zároveň opomíjí silnou psychologickou složku jeho díla.

*Věčný návrat* se běžně interpretuje dvěma základními způsoby. První z nich je, jak jsem již výše nastínila, chápání *věčného návratu* jakožto myšlenkového experimentu, který svou povahou s sebou nese existenciální tíseň a důraz na každé jednotlivé rozhodnutí jedince v životě, a zároveň nové vzednutí *vůle k moci*, která je v tomto případě skryta v touze po sebezdokonalení. Druhý způsob možné interpretace je silně metafyzický a dá se dále dělit na dva další způsoby interpretace:

První z nich je, více méně, doslovná interpretace, která s sebou nese předpoklad, že postuláty démona z díla *Soumrak model* a skřeta z díla *Tak pravil Zarathustra*, jsou pravdivé a tíha *věčného návratu* skutečně tkví v tom, že život, který žijeme se bude skutečně stejným způsobem opakovat, čas má pak kruhový ráz a jeho běh není v našich silách změnit. Jediný pozitivní způsob afirmace *věčného návratu téhož*, v tomto podání, je snaha žít vlastní život co nejméně nejšťastnějším a nejspokojenějším způsobem, protože už na věky bude takový, jaký je teď.<sup>108</sup> Taková interpretace je však v mnoha ohledech v přímém odporu vůči většině Nietzscheho koncepcím i celému smyslu jeho filosofie. Afirmace takového *věčného návratu* nevede k sebezdokonalování, ale pouze k hedonistickému sebeuspokojení, člověk není spokojený, když nese tíhu světa, ale když uspokojuje nejzákladnější lidské potřeby. Zároveň takovýto *věčný návrat* neumožňuje překonání nihilismu ani svobodnou *vůli k moci*, protože je přísně determinální.

Další způsob metafyzické interpretace *věčného návratu* vede skrze, již několikrát výše zmiňovaný, důraz na *Okamžik*. Tímto způsobem postupuje v interpretaci *věčného návratu* ku

---

<sup>107</sup> DOYLE, Tsarina. *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*. The Possibility of Value. vyd.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. ISBN 978-1-108-41728-0 str.220

<sup>108</sup> Tento způsob interpretace klade velký důraz na Nietzscheho obdiv v Antické vzdělanosti, odkazuje tak na Simplicita, Phytagorejskou školu či Empidokla.

příkladu G. Deleuze, A. W. Moore či v českém prostředí A. Novák. Tito autoři tvrdí, že všechny okamžiky, v Nietzscheho vidění světa, jsou svou bytností spojeny s okamžiky minulými, současnými i budoucími, přičemž každý jednotlivý okamžik poskytuje svou vlastní možnou interpretaci celku. Člověku tak není dáno nic než jeho bytí, jehož podstatu není schopen poznat z žádného okamžiku v časovém horizontu *věčného návratu*. Okamžiky, ke kterým se tak navracíme, jsou vždy jiné, nýbrž neudržují stabilní perspektivu.<sup>109</sup> Taková interpretace je však opět mírně zavádějící, protože opomíjí hodnotový ráz, který Nietzsche na *věčný návrat* klade.

Zároveň v době, kdy Nietzsche koncept *věčného návratu* sepsal, se sám již několikrát explicitně vymezil vůči metafyzice jako takové. Odsoudil metafyzické uchopování světa jakožto nepotřebné a zavádějící – stejně jako křesťanství či morální hodnoty, – tedy jako dříve užitečnou, avšak nyní pouze degenerativní složku společnosti.

Z výše uvedených důvodů tedy nevnímám Nietzscheho filosofii jakožto vypovídající o podstatě chodu věcí přírody, a dále v této kapitole s ní budu pracovat primárně jako s psychologickým konceptem, jehož některé složky (jako je *věčný návrat*) vnímám jako hlubinný psychologický experiment s motivačním účelem, jiné zas (jako jsou tvrzení o hodnotách) jako epistemologické poznatky. Dále v této kapitole budou popsány jednotlivé složky Nietzscheho díla skrz optiku praktického a kontemplativního.

## 7.2. Psychologické a sociální aspekty Nietzscheho filosofie

Domnívám se, že cesta ke svobodnému duchu je skryta čistě v individuální mysli jedince, který se na takovou cestu vydá, nicméně v rámci této cesty jedinec proměňuje svůj způsob poznávání skutečnosti. Poznání přestává být pasivním přijímáním předdefinovaných schémat nahlížení na skutečnost, ale stává se aktivním procesem negace hodnot: *o sobě* platného smyslu a všech dalších atributů, které jsou nánosem na *prapodstatě*. Ona afirmace moudrosti je procesem negace toho, co je ke vnímání předurčeno. V procesu přehodnocení všech hodnot, tak není destruována *pravda*, jakožto jsoucí fenomén, ale *pouze* validita jejího smyslu. To samé platí pro náboženské a morální hodnoty – smrt boha není doslovnou destrukcí nějaké transcendentní skutečnosti, jedná se zde o *pouhé* zpochybnění důležitosti této teze. Morálka, náboženství i pravda jsou tak pro Nietzscheho socio-kulturními konstrukty, které ve světě nikdy neexistovaly

---

<sup>109</sup> MOORE. A. W. *The Evolution of Modern Metaphysics*. Making Sense of Things. vyd. New York: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-0-521-85111-4. str. 403-405

jakožto jsoucí. Jejich důležitost pro vývoj člověka je, dle Nietzscheho, nepopíratelná, avšak nyní je třeba je znovu přehodnotit. Praktický dopad takové kontemplativní činnosti pak může být skutečné poznání, případně přenesený dopad na společnost. Nietzsche dokonce predikuje, že by takové poznání mohlo zabránit opětovnému úpadku společnosti. V díle *Lidské, příliš lidské* Nietzsche píše:

„Tak jako úpadek římské kultury a jeho nejdůležitější příčina, rozmach křesťanství, učinili člověka římské říše obecně ošklivějším, tak by mohl budoucí úpadek obecné pozemské kultury přivodit daleko vyhrocenější zošklivění a konečné zezvířecnění člověka, až na úroveň opic. – A právě proto, že takovou perspektivu dokážeme vzít v úvahu, jsme možná s to podobnému problému vyústění budoucnosti zabránit.“<sup>110</sup>

*Aktivní nihilismus* a *vůle k moci* jsou propojené nádoby stavu mysli. Nihilismus podněcuje ducha k volným aktům negace stávajícího smyslu. *Vůle k moci* zas posiluje aktivní vyústění nihilismu. Chybí-li nihilismu *vůle k moci*, vytrácí se tak jeho aktivní složka a nutně se transformuje na *pasivní nihilismus*.

*Vůle k moci* je tedy psychologický fenomén síly každého jedince. Každý disponuje svou vlastní vůlí, jejíž směr je dán individuálními životními překážkami a překážkami, které jsou kladeny člověku na cestě ke *svobodnému duchu*. Stejně jako Heidegger se zde snažím zdůraznit fakt, že *vůle k moci* nenesou význam jedinečného celosvětového fenoménu, ale má individuální ráz, avšak oproti Heideggerovi se nedomnívám, že by *vůle k moci* byla činnou a tvořící složkou bytí v metafyzickém slova smyslu. Její tvorba se skrývá ve schopnosti měnit myšlení lidí, nikoli ale bytnost *věcí o sobě*.

*Vůli k moci* v sobě tedy skýtáme všichni jako touhu, kterou jsme schopni skrývat či potlačovat, jde jen o to, kolik máme síly na to jí nechat se plně projevit a rozvinout se. Celá historie, podle Nietzscheho, je pak plná příkladů, kdy lidé jen kladly masky na svou *vůli k moci*, nebo se jí snažili popřít. V díle *Vůle k moci* Nietzsche popisuje 3 základní masky pod kterými se *vůle k moci* celé věky skrývala – *maskované podoby vůle k moci*:

(1) První z nich je touha po svobodě a nezávislosti či míru nebo harmonii. V této *nejnižší* formě vůle, existuje *vůle k moci* pouze ve formě *nutkání k sebe-zachování*.<sup>111</sup> Nepochybně se zde

---

<sup>110</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*: Kniha pro svobodné duchy. vyd.1. Praha: Oikomenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6. str.151

<sup>111</sup> NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. vyd.1. UK: Penguin Books, 2017. ISBN 978-0-141-19535-3 str.431 org. The masked forms of the will to power; impulse towards self-preservation



jedná opět o kritiku socialistických institucí, a jak bylo řečeno již dříve, touha po rovnosti je ve své podstatě touhou po slabosti jejíž důsledkem je jedině *resentiment*. Důležité zde však je, že i v takové touze se skrývá *vůle k moci*, ta, v tomto případě, dojde svého vyvrcholení a destrukce sebe sama s dosažením kýžené rovnosti. (2) Druhým způsobem maskování *vůle k moci* je *subsumpce* vlastní vůle pod mohutnější vůli celku. Takto submisivním chováním se člověk činí nezodpovědným a zároveň v sobě vytváří pocit vlastní užitečnosti. *Vůle k moci* je uspokojena závislostí – pocitem doplňování vyšší síly, než je síla samotného individua. (3) Třetí maska je maskou svědomí, oddanosti a uspokojováním vůle za pomoci deziluze vyšších hodnot. Začlenění se do božské a hodnotové hierarchie umírňuje puzení vůle. Touto maskou je tedy jednoduše víra v řád a náboženské hodnoty.<sup>112</sup> Potlačování a maskování *vůle k moci* je, podle Nietzscheho, nezdravý výraz slabosti a potlačování síly. Důvod k jejímu potlačení se skrývá ve strachu z nadřazené moci jednotlivce: a tak lidé *doposud* raději žili v područí *stádního instinktu*. V aforismu 720 díla *Vůle k moci* je psáno:

„Nejstrašnější a nejzásadnější touha člověka, jeho impuls k moci – to, čemu říkají impuls ke svobodě – po nejdělsí dobu byl impulsem, který nejvíce potřeboval zdrženlivost. Proto se dříve etické učení a kultivace snažily (buť instinktivně a nevědomě) potlačit touhu k moci; etický diskurz znevažuje tyranského jednotlivce a zároveň vyzdvihuje blahobyt komunity a lásku k zemi. Důraz je vždy kladen na instinkt stáda k moci [a dává mu] volnou ruku.“<sup>113</sup>

Z výše uvedeného vyplývá, že *vůle k moci* má dopad primárně na subjektivní vnitřní prožívání sebe sama, jakožto jsoucí bytosti s tvůrčí schopností. Praktický dopad *vůle k moci* pak tkví především v, stejně jako u *svobodného ducha*, potencionálním socio-kulturním dopadu na společnost. Podstata Nietzscheho filosofie má silně revolucionářské konotace, čehož je *věčný návrat* důkazem.

Akceptujeme-li mou předchozí argumentaci, pak prvním aspektem *věčného návratu* nemůže být nic menšího, než motivačně transformační myšlenkový experiment, jehož přijetí vede, jak již bylo výše řečeno, k vzednutí *vůle k moci*. Způsob chápání *věčného návratu*, jako

---

<sup>112</sup> Tamtéž str.431-432

<sup>113</sup> Tamtéž str. 409 org. The most terrible and most fundamental desire in man, his impulse towards power - what they call the impulse towards freedom - for the longest time was the impulse most in need of restraint. That is why ethical training and cultivation previously sought (albeit instinctively and unconsciously) to curb the appetite for power; ethical discourse disparages the tyrannical individual, while simultaneously glorying in the welfare of the community and love of country. The emphasis is always on the herd's instinct for power [and giving it] free rein.

myšlenkového experimentu není novinkou, Bernard Williams ve své předmluvě k *Radostné vědě*, později publikované v jeho díle *The Sense of the Past*, vykládá *věčný návrat* jakožto zkoušku schopností individua k tomu, aby nebyl pohlčen nesmyslností života. Williams zde píše, že pro splnění svého účelu není důležité, zda *věčný návrat* skutečně, v kosmologickém slova smyslu, existuje, ale pouze to, zda jsme schopni nést jeho tíhu:

„There is no belief which could ‘justify the world’: confronted with the question of its value, or rather with the replacement for that question, which is the prospect of being crushed by the consciousness of what the world is like, the only issue is (as Nietzsche also puts it) whether one can say ‘yes’ to it, and the test of that is whether seriously and in the fullest consciousness you could will that the course of everything should happen over and over again, including not just its pain and cruelty and humiliation, but also its triviality, emptiness and ugliness, the last man and everything that goes with him.“<sup>114</sup>

Williams si dále klade otázku:

„...if the idea of the Eternal Recurrence is a thought-experiment, how can answering its question lie on our actions ‘as the heaviest weight’?“<sup>115</sup>

Jak tedy může mít myšlenka *věčného návratu* reálné dopady na naše akce, kterými jsou diskreditace hodnot či afirmace dionýské moudrosti? Na tuto otázku Williams odpovídá sebe-uvědoměním a vůlí. Projdeme-li tímto myšlenkovým experimentem, stojíme před rozhodnutím. Buď můžeme *věčný návrat* přijmout a připustit možnost *věčnosti* a s tímto vědomím následně směřovat své akce. Takové rozhodnutí je demonstrací síly. Druhou možností je jednoduše zapomenout a naše jednání se pak nepozmění a nebude tak směřovat povýšení ducha.<sup>116</sup>

Druhým aspektem *věčného návratu* je fakt znovu-utváření dříve destruovaných hodnot. K tomuto vyústění *věčného návratu* bylo v této práci napsáno již mnoho, a tak ho zde již nebudu více rozvádět.<sup>117</sup>

---

<sup>114</sup> WILLIAMS, Bernard. *Introduction to the Gay Science*. IN: WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past*. essays in the history of philosophy. vyd.4. New Jersey: Princeton University Press, 2008. ISBN 978-0-691-13408-6. str. 318

<sup>115</sup> Tamtéž str.319

<sup>116</sup> Tamtéž str. 318-320

<sup>117</sup> viz §3.; §6.3.

Z výše uvedeného vyplývá, že Nietzscheho koncept *věčného návratu* má v životě jedince primárně kontemplační účel. Na schopnost přijetí *věčného návratu* se následně vážou fenomény *nihilismu*, *vůle k moci*, a nakonec aktivní diskreditace hodnot, přičemž při dosažení kýženého zboření řádu se vyjevuje druhý smysl *věčného návratu*, a z trosek starého řádu se znovu zrodí nové hodnoty. Tyto hodnoty jsou člověkem znovu přijaty, zdiskreditovány, a nakonec opět vytvořeny nové.

## 8. Závěr

V této práci bylo ukázáno, jakým způsobem jsou propojeny Nietzscheho zásadní koncepty jako jsou *vůle k moci*, *nihilismus*, *věčný návrat téhož*, *umělecký génius*, *nadčlověk* a *svobodný duch*, s důrazem na *svobodného ducha* a jeho svobodu.

Nietzscheho koncepty *vyšší bytosti* se v průběhu jeho tvorby zásadně měnily, ale bezpochyby je všechny spojuje důraz na autentické *stávání* člověka ve světě. *Svobodný duch* a *nadčlověk* však již postrádají svůj protiklad, který by je uchránil od vzduchoprázdna hodnotové absence po nahlédnutí *prapodstaty bytí*, proto jsou jejich východiskem nové hodnoty, nový řád, který tvoří *nadčlověk*. Tento nový řád se sice nachází *mimo dobro a zlo*, avšak nemá *lepší*, nebo *horší* kvality než řád předešlý. S předchozím řádem ho však bezpochyby pojí jeho schopnost odtrhnout individuum od onoho *autentického stávání* člověka ve světě. Krom autenticity se zde vytrácí i absolutní svoboda ducha, které bylo v rámci *velkého odpoutání* dovršeno, protože nový řád *nadčlověka*, klade nové svazující nároky na každé individuum, které je afirmuje. V této práci bylo tedy ukázáno, jakým způsobem se proměňuje svoboda v cyklu *stávání se svobodným duchem*.

Dále bylo předvedeno, jakou roli v tomto procesu hraje *věčný návrat téhož*. *Věčný návrat téhož* je konceptem, který z tohoto procesu činí onen výše zmíněný cyklus. V každé nové diskreditaci hodnot se, v *Okamžiku věčného návratu*, celý proces otáčí. Člověk nově nabývá absolutní svobody, autenticity a obecně všech důležitých atributů, náležitých *svobodnému duchu*. S nabytím těchto atributů se ale znovu ztrácí svoboda, a proto je třeba celý proces absolvovat znovu.

Podstata *svobodného ducha* i *nadčlověka* je tak ve svém jádru revolucionářská. Každá revoluce, každá nová diskreditace všech hodnot, každá nová afirmace dionýské moudrosti, nutně vede k vytvoření řádu nového, který je nutno znovu překonávat. *Věčný návrat téhož* tak zajišťuje ukotvení *vůle k moci* v individuu, protože, jak bylo ukázáno, *vůle k moci* je esenciálně podmíněna odporem, který je jí kladen. *Vůle k moci* je zároveň základním prvkem celého výše popsaného procesu. Provází celé *stávání se svobodným duchem* a její krátká absence po *velkém odpoutání* je tím, co nedovoluje člověku zůstat ve stavu absolutní svobody absence veškerých hodnot – nemáme-li odpor ztrácíme směr, kterým je třeba se ubírat. A s tím se vytrácí i samotná svoboda, protože svobodu podmiňuje možnost činit zodpovědná rozhodnutí.

S nemalou důležitostí zde bylo také ukázáno, jakou roli v tomto cyklickém procesu hrají obě podoby nihilismu, které můžeme v Nietzscheho tvorbě spatřovat. Nihilismus obecně je stav

mysli ukotven v přesvědčení, že všechny naše stávající hodnoty jsou nesmyslné nebo jich nelze dosáhnout. Rozdílnost dvou druhů nihilismu tkví v uchopení tohoto přesvědčení každým individuem. Nihilismus síly, *aktivní nihilismus*, je základním motivačním prvkem ducha, který se vydává na cestu k duchu svobodnému. Uchopení nihilismu silným duchem má tak za následek touhu po plausibilní diskreditaci všech nehodných hodnot. A protože se Nietzsche domníval, že všechny stávající hodnoty jsou svazující a nehodné člověka, vede *nihilismus síly* k stání se *svobodným duchem*. Oproti tomu *pasivní nihilismus* je nihilismem slabosti, a jeho manifestace jako stavu mysli vede pouze k *resentimentu*, kde přijetí nemožnosti dosažení všech hodnot je pouhou stagnací lidské bytosti.

V neposlední řadě bylo ukázáno, jakým způsobem působí přitakání Nietzscheho filosofii na život jednice, a které složky jeho filosofie mají pouze kontemplativní ráz a které mají praktický dopad na *stávání* člověka ve světě.

## Seznam použité literatury

- BLECHA, Ivan. *Filosofie. Základní problémy*. vyd.2. Olomouc: 1996, Nakladatelství FIN. ISBN 80-7182-032-6.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. 2.vyd. Praha: Herman a synové, 2016. ISBN 978-80-87054-47-5.
- GEMES, Ken a Simon MAY, ed. *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. vyd.1. New York: Oxford University Press, 2009. ISBN 978-0-19-923156-0.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche. Volumes One and Two*. vyd.1. New York: 1991. ISBN 978-0-06-063841-2.
- JASPERS, Karl. *Nietzsche. An introduction to the understanding of his philosophical activity*. vyd.1. Lanham, MD: University Press of America, 1985. ISBN 0-8018-5779-1.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche. Philosopher, psychologist, antichrist*. vyd.4. New Jersey: Princeton University Press, 1974. ISBN 0-691-01983-5.
- KOUBA, Pavel. *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: 2006, OIKOYMENH. vyd.2. ISBN 80-7298-191-9.
- MANDALIOS, John. *Nietzsche and the Necessity of Freedom*. vyd.1. Plymouth: 2008, LEXINGTON BOOKS. ISBN-13: 978-0-7391-1004-1.
- MANN, Thomas. *Schopenhauer*. Olomouc: 1993, Votobia. vyd.1. ISBN 80-85619-57-1.
- NIETZSHE, Friedrich. *Antikrist. Pokus o kritiku křesťanství*. vyd.1. Bratislava: 1991, SandS. ISBN 80-900431-9-4.

- NIETZSCHE, Bedřich. *Soumrak model. čili: jak se filosofuje kladivem*. Praha: 1913, Nákladem knihkupectví Aloise Hynka.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. vyd.1. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0270-4.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*. vyd.1. Olomouc: 1994, Votobia. ISBN 80-85619-44-X.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. vyd.1. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7299-048-9.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: Kniha pro svobodné duchy*. vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. vyd.2. Praha: AURORA, 1998. ISBN 80-85974-54-1.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. vyd.1. Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-134-X.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. vyd.1. Praha: Československý spisovatel, edice Orientace, 1992. ISBN 80-202-0376-1.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. vyd.1. Praha: AURORA, 2004. ISBN 80-7299-077-2.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. vyd.1. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-375-7.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. vyd.1. UK: Penguin Books, 2017. ISBN 978-0-141-19535-3

- NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození Tragédie, Čili Hellénství a Pesimismus*. vyd.4. Praha: 2014, Vyšehrad. Přeložil Otakar Fischer. ISBN 978-80-7429-434-1.
- NOVÁK, Aleš. *Věčný návrat téhož*. vyd.1. Praha: Togga, 2015. ISBN 978-80-7476-085-3.
- REGINSTER, Bernard. *The Affirmation of Life. Nietzsche on Overcoming Nihilism*. vyd.1. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 2008. ISBN 978-0-674-03064-0.
- RÖD, Wolfgang. *II. Friedrich Nietzsche*. IN: *Filosofie 19. a 20. století III*. THURNHER, Rainer a kolektiv. vyd.1. Praha: OIKOYMENH, 2009. str.75-106. ISBN 978-80-7298-177-9.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Génius, umění, láska, světec*. vyd.1. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85619-08-3.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa I*. vyd. 1. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998. ISBN 80-901916-4-9.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: 1998, Nová tiskárna Pelhřimov. vyd.1. ISBN 80-901916-4-9.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Životní moudrost*. Praha: Nakladatel Bohuslav Hendrich, knihkupec, 1941.
- SVOBODA, Karel. *Zlomky předsokratovských myslitelů*. Praha: 1962, Nakladatelství Československé akademie věd.
- MACINTYRE, Alasdair C. *Ztráta ctnosti: k morální krizi současnosti*. Praha: 2004, OIKOYMENH. ISBN 80-7298-082-3.



- SORGNER, L., Stefan. *Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism*. IN: TUNCEL, Yunus, ed. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*. vyd.1, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. ISBN (10): 1-4438-7287-3.
  
- MORE, Max. *The Overhuman in the Transhuman*. IN: TUNCEL, Yunus, ed. *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*. vyd.1, Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017. ISBN (10): 1-4438-7287-3.
  
- MOORE. A. W. *The Evolution of Modern Metaphysics*. Making Sense of Things. vyd. New York: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-0-521-85111-4.
  
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Case Of Wagner, Nietzsche Contra Wagner, and Selected Aphorisms*. [online]. vyd.3. Edinburgh and London: T. N. Foulis, 2008 [cit. 2021-02-16]. Dostupné z: <http://www.gutenberg.org/files/25012/25012-pdf.pdf>
  
- YERITSIAN, Gary. Freedom Above Things: Nietzsche and the Artistic Critique of Capitalism. *Critical Sociology* [online]. 2019, 45(2), 227-238 [cit. 2021-04-12]. ISSN 0896-9205. Dostupné z: doi:10.1177/0896920517750743.
  
- LAMBERT, Thomas. Nietzsche on creating and discovering values. *Inquiry* [online]. 2018, 62(1), 49-69 [cit. 2020-05-12]. ISSN 0020-174X. Dostupné z: doi:10.1080/0020174X.2019.1527542.
  
- WILLIAMS, Bernard. *Introduction to the Gay Science*. IN: WILLIAMS, Bernard. *The Sense of the Past*. essays in the history of philosophy. vyd.4. New Jersey: Princeton University Press, 2008. ISBN 978-0-691-13408-6.
  
- DOYLE, Tsarina. *Nietzsche's Metaphysics of the Will to Power*. The Possibility of Value. vyd.1. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. ISBN 978-1-108-41728-0.
  
- RÖESTER-NIETZSCHE, Elizabeth, ed. *The Nietzsche-Wagner Correspondence*. vyd.1. London: Duckworth & CO, 1922.

- ANDREAS URS SOMMER. Nietzsche's Readings on Spinoza. *Journal of Nietzsche Studies* [online]. 2012, 43(2) [cit. 2021-04-13]. ISSN 09688005. Dostupné z: doi:10.5325/jnietstud.43.2.0156.