

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Disertační práce

Nietzscheho kritika vědy

Mgr. Petr Jirák

Plzeň 2019

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Teorie a dějiny vědy a techniky

Disertační práce

Nietzscheho kritika vědy

Mgr. Petr Jirák

Školitel: doc. PhDr. Jiří Pechar

Filosofický ústav AV ČR

Oddělení současné kontinentální filosofie

Plzeň 2019

Tuto disertační práci jsem zpracoval samostatně a vyznačil jsem použité prameny tak, jak je to ve vědecké práci obvyklé.

V Plzni dne

Petr Jirák

Obsah

Úvod	4
1. Formální aspekty Nietzscheho děl	13
1.1 Stylistický pluralismus.....	13
1.2 Aforismus – výzva k interpretaci	16
1.3 Otázka struktury.....	21
2. Rané období a počátky obratu	25
2.1 Nietzsche, osvícenství, kritická racionalita.....	25
2.2 Artistní metafyzika	27
2.3 Počátky a příčiny obratu	30
3. Genealogická metoda	36
3.1 Psychologické pozorování	36
3.2 Vztah genealogie a historie.....	42
3.3 Inspirace francouzskými moralisty	46
3.4 Důsledky genealogie – odlidštění	47
3.5 Metafora chladu a žáru – potřeba dvojího mozku.....	51
4. Problém poznání	55
4.1 Poznání jako tvůrčí aktivita	55
4.2 Problém dění (<i>Werden</i>).....	60
4.3 Poznání přivtělených omylů a poznání založené na pudu pravdy.....	66
4.4 Proces přivtělování	72
5. Nietzscheho vztah k vědě	79
5.1 Vědecké poznání jako osvoboditel ducha	79
5.2 Nietzsche a Comte	84
5.3 Metoda fyziopsychologie.....	89
5.4 Vliv dobových fyziologických konceptů.....	91
6. Kritika vědy	102
6.1 Hodnota pravdy	102
6.2 Asketický ideál.....	105
6.3 Věda – nové útočiště asketického ideálu?	109

6.4	Problém pravdy/perspektivismus.....	111
	Závěr	116
	Seznam zkratk.....	119
	Seznam použitých pramenů a literatury	120
	Summary	126
	Zusamme39	
	nfassung	129

Úvod

Záměrem projektu je sledování obrátů v Nietzscheho myšlení, které jsou svázány s vědeckým uchopováním světa. Tento cíl budu chtít naplnit prostřednictvím sledování způsobu, jak vůbec Nietzsche vědě rozumí (tedy v dobovém širším smyslu vědy jako *Wissenschaft*)¹ a jak se proměňuje jeho vlastní vztah k vědeckému uchopování světa. Chci tak podat odpověď na otázku, v čem spočívá Nietzscheho kritika vědy.

Metodologické uchopení problému vztahu k vědě, které se pak promítá do jednotlivých kapitol mé práce, se snaží držet vlastní Nietzscheho představy, že na jakýkoli problém je třeba nahlížet z různých perspektiv, chceme-li se dostat k jeho co nejvíce adekvátnímu obrazu. Proto je možné říci, že v této práci představuji Nietzscheho jako badatele s rozmanitými čtenářskými a vědeckými zájmy, které se pak promítají do jeho vlastního filosofického uvažování a stávají se jeho neoddělitelnou součástí. Nietzscheho myšlením se tak zabývám skrz jeho vztah k rozmanitým typům vědeckého uchopování skutečnosti, například skrz fyziologii, a pozitivismus.

Způsob, jakým uchopuji problém Nietzscheho vztahu k vědě je zejména ovlivněn G. Deleuzem a jeho interpretací. Deleuzův přístup je charakteristický rozlišením aktivitních a reaktivních sil, které v rámci Nietzscheho myšlení identifikuje s různými podobami tohoto duálního vztahu (např. apolinský a dionýský, vůle k pravdě a vůle ke zdání). Nietzsche sám vidí život jako vzájemné působení sil. Je to právě Deleuze, který vyniká ve schopnosti tuto dynamiku Nietzscheho myšlení vyjádřit.

Ve své práci tak postupuji způsobem v oboru obvyklým, jehož základem je četba Nietzscheho vlastních textů v kontaktu s vybranými badateli na poli nietzscheánských studií, a to především v kontextu postmoderní a naturalistické interpretace. Postmoderní způsob výkladu vyzdvihuje interpretativní povahu poznání. Nietzsche systematicky pomocí genealogické metody dekonstruuje všechny metafyzické relikt

¹ Na rozdíl mezi *Wissenschaft* a *science* upozorňuje Babbich. Srov. Babbich, B. E., *Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On 'Science as a Problem and Nature as a Culture'*, s. 137-138.

jak v morálce, tak v oblasti epistemologie. Odhaluje, že veškeré poznání je nutné chápat jako tvůrčí akt, za jehož pomoci si člověk přizpůsobuje svět. Tento tvůrčí proces má tisícileté trvání a Nietzsche se snaží skrze genealogii pochopit a zachytit jeho povahu. V tomto světle je pak i vědecké zkoumání jednou z tváří tvůrčího lidského výkonu (vedle např. náboženství nebo umění) a i přes utilitární prospěšnost nelze vědecké poznatky chápat jako čistá fakta. Člověk totiž fakta nenalézá, ale vytváří. Odtud pak pramení důraz postmoderní interpretační pozice na Nietzscheho odmítání jakékoliv pravdy v silném slova smyslu. Existují pouze interpretace. Očima genealoga je otázka nastolena následovně: Jaká vůle nabyla převahy a stala se v tvůrčím aktu interpretující, a tedy formující silou?

Proti této postmoderní pozici se vymezuje tzv. naturalistický výklad. Jádro tohoto uchopení spočívá v důrazu na přírodní povahu všech duchovních konceptů. Člověk je chápán a vykládán primárně jako přírodní bytost (*homo natura*). Je zřejmé, že od *Ranních červánků* Nietzsche promyšleně pracuje s myšlenkou, že tělesný či afektivní základ je neodmyslitelně propojen s duchovní sférou a ve skutečnosti stojí v základě všech duchovních konceptů. Nelze říci, že by tento motiv stál v protikladu k postmoderním výkladům. Naturalistické uchopení jde ovšem dále a zdůrazňuje, že tato pozice je (především v pozdějších spisech) úzce rozvíjena v souladu s vědeckými teoriemi doby, ba dokonce je na nich závislá. Filosofie by měla nejen zohledňovat vědecké poznatky (především z oblasti fyziologie, biologie), ale především formovat svoji metodu podle vědeckých disciplín. Naturalistická pozice tak zdůrazňuje, že je třeba primárně interpretovat Nietzscheho filosofický koncept v kontextu vývoje dobové vědy. B. Leiter jakožto významná osobnost této linie přichází s názorem, že se vědecké bádání postupně stane v očích Nietzscheho jedinou správnou perspektivou – především v otázkách poznání. Vědecké poznatky jsou vodítkem, podle nichž může filosofie přehodnocovat staré ideály.

Obě představené pozice představují vlivné proudy v současném bádání. V určitých aspektech nestojí nutně proti sobě. Co se týče například uchopení genealogické metody, nelze říci, že by byl jejich výklad ve výrazném rozporu. Obě pozice se dle mého názoru v mnoha momentech spíše doplňují, a proto také pracuji s oběma těmito náhledy.

V první kapitole se věnuji formální stránce Nietzscheho vlastních textů. Vzhledem k různorodé povaze jeho spisů není podle mého názoru možné vyhnout se zcela otázce, z jakého důvodu Nietzsche proměňuje způsob svého psaní. Společně s některými badateli si pokládám otázku, jaký má tzv. stylistický pluralismus význam. Domnívám se, že v Nietzscheho díle nelze striktně rozdělovat rétorickou rovinu od té filosofické, neboť jsou spolu provázány. V tomto smyslu se zaměřuji zejména na jeho aforistický styl psaní, který chápu jako promyšlený způsob vyjádření, který přesně odpovídá jeho filosofickému přístupu. Genealogie, metoda, kterou Nietzsche formuluje, sama využívá aforistické podoby textu. Aforismus totiž umožňuje zohlednění a akcentování různých hledisek, což odpovídá Nietzscheho nároku na vědeckou metodu, která by měla být pluralistická a perspektivistická.

Skrz tuto první kapitolu, ve které reflektuji psanou podobu Nietzscheho myšlení, přistupuji k Nietzscheho odkazu, tedy do jeho samotných spisů. Jádrem mého projektu jsou především spisy středního období až ke *Genealogii morálky*. S ohledem na vývoj Nietzscheho myšlení se však ohlédnu do jeho rané tvorby, ale i k některým pozdějším dílům. Bez reflexe podoby, ve které je Nietzscheho myšlení zachyceno, by nebylo možné pochopit, v čem jeho nároky na vědu spočívají. Zůstaly by tak skryty i důvody, které jej vedou ke kritice vědeckého způsobu uchopování světa.

Je-li však Nietzscheho dílo složeno z rozmanitých typů úvah, je nutné si položit otázku, zda je vůbec možné uchopit jej jako strukturovaný celek. Mohlo by se jednat také o fragmentární úseky, které na sebe spíše volně navazují. Do práce vstupuji spíše s předpokladem, že jde o jednotu, byť ne v takové podobě, jakou bychom očekávali, tedy jako například u myslitelů, kteří se vyjadřují prostřednictvím vázaného textu. V tomto přístupu jsem bezesporu ovlivněn P. Koubou či J. Chavalkou, z prostředí světového pak například Deleuzem. V současném bádání tato optika převažuje. Nechci však přetěžovat důležitost systému v Nietzscheho myšlení, neboť těžko jej lze chápat jako přísně systematického myslitele. Jeho systematickost spočívá v promyšleném perspektivistickém způsobu, za pomoci kterého nahlíží daný problém z více stran a nabízí tak různost pohledů.

Do projektu vstupuji s rozhodnutím číst Nietzscheho texty jako výsledky myslitele, kterého charakterizuje kritická racionalita. Jeho cílem je promyslet a prověřit kulturní, vědecké či historické koncepty evropského myšlení. Nietzsche se sám v tomto smyslu řadí k linii osvícenců, kteří se ve své kritice nezastavují před žádnými náboženskými či morálními restrikcemi. V důsledku můžeme říci, že za Nietzscheho snahami je možné nalézt jednotící otázku, která se ptá, kdo je to člověk.

Abych mohl sledovat tuto významnou linii v Nietzscheho myšlení, obracím se nejdříve k jeho ranému období, abych poukázal na jádro jeho artistní metafyziky a následně sledoval, jak se od tohoto myšlení postupně odlučuje. Domnívám se, že již v raném období lze sledovat zárodky pozdější genealogické metody, kterou charakterizuje právě kritický duch. V této kapitole se rovněž zastavuji u Nietzscheho obratu k vědeckému poznání a pokládám si otázku po jeho povaze. Nechápu jej jako úplné oproštění se od předchozích konceptů, ale spíše jako radikální proměnu perspektivy. Radikální je například v tom ohledu, že je opuštěno stanovisko, že je to především umění, které má sehrávat klíčovou roli v lidském prostředí, neboť umožňuje vztáhnout se ke světu jako celku. Nicméně tento koncept není zcela zavrhnut, projevuje se i v kontextu pozdějších úvah, byť v jiné podobě. Proměna Nietzscheho postoje je patrná zejména v jeho nové metodě, kterou rozebírám ve třetí kapitole.

Nietzscheho genealogická metoda prochází značným vývojem. Její počátky můžeme sledovat v tzv. psychologickém pozorování, jak jej Nietzsche představí v prvním díle svého středního období, tedy v knize *Lidské, příliš lidské*. Základním rysem psychologického pozorování je jeho sepětí s dobovými vědeckými teoriemi, vyjádřené především důrazem na historický přístup v myšlení. Nietzsche se zde pod vlivem pozitivismu obrací kriticky k předchozím stádiím lidského vývoje a zdůrazňuje, že poznání založené na vědeckém bádání (a nikoliv na umění) je zárukou vyšší kultury. Tento přístup charakterizuje již aforistická forma sdělení a Nietzsche představuje vždy několik perspektiv, jak se k danému tématu vztahovat. Ačkoliv zde Nietzsche zdůrazňuje nutnost vědeckého přístupu, zastává rovněž tvrzení, že není možné jednoduše opominout předchozí fáze lidského vývoje (náboženství, metafyzika, umění). Jsou totiž silně zakořeněny v lidském životě. Tyto úvahy ústí v tezi, která se

objevuje v celé Nietscheho díle: lidský život je hluboce ponořen do klamu či iluze a bez ní není představitelný. Tento vztah poznání a života nadále sleduji ve své práci.

V následující kapitole se věnuji genealogii jako historickému přístupu, který se orientuje na hledání původu, a to především původu morálních hodnot. V Nietscheho pojetí to neznamena návrat k žádnému počátku či principu, nýbrž jde o sledování jejich vývoje, a tím i proměny jejich smyslu. Morální hodnoty tak Nietzsche nechápe jako neměnné a vzájemně polarizované, ale jako komplex do sebe zapletených a různě se vyvíjejících hodnot. Metoda genealogie jde ještě dále a ptá se po hodnotě těchto hodnot, kde se pak ukazuje nezbytné propojení psychologického a historického přístupu.

Dalším z předpokladů, se kterým přistupuji k této práci, je sledování různých motivů, které ovlivnily a spoluutvářely Nietscheho myšlení. Jeden z nejvýznamnějších vlivů můžeme spojit s uvažováním francouzských moralistů, jako byl například M. Montaigne či La Rochefoucault. Nietzsche v nich nachází jemu blízký způsob přemýšlení, který se orientuje na rozbor morálky. Zároveň tito autoři neuzavírají své myšlenky do sevřených systémů.

Genealogie není neosobním univerzálním klíčem, Nietzsche na mnoha místech tematizuje její vliv na samotného myslitele. Genealogie totiž vyzvedá na světlo skryté mechanismy v našem myšlení, se kterými badatel, dokonce i Nietzsche, zcela intuitivně pracuje. Stává se tak někým, v jehož nitru je veden urputný boj. Ukazuje se tak dekonstrukční motiv genealogie, který tím, že je namířen proti různým hodnotám, zasahuje i svého nositele. V důsledku je tak genealogická metoda na osobní úrovni spojená s nepříjemnými pocity, dokonce odvádí badatele ze společenského života. V tomto smyslu se můžeme ptát, zda se také Nietzsche nestal na rovině osobní oběti této k člověku nesmlouvavé metody. Nietzsche tak přichází s nárokem, že sebepoznání se musí získat za každou cenu, i za cenu takové bolesti. V tomto smyslu stvrzuje svoji roli kritického racionalisty.

V závěrečné části třetí kapitoly představuji Nietzscheho pokus o řešení tohoto problému. Věda musí dát podle Nietzscheho metafory badateli dvojí mozek. V něm na jedné straně působí žár starých nábožensko-metafyzických konceptů včetně umění,

kteře rozpalují duši, a člověka nelze myslet mimo ně. Na druhé straně v něm musí působit chlad vědy, který bude usměřňovat tento žár a nedovolí obrazné „přetopení duše“. Tato metafora je ukázkou toho, jak se Nietzsche snaží postavit vedle sebe vědecké bádání a starší koncepty. Člověk je charakterizován jako bytost, ve které se odehrává tento svár.

Ve čtvrté kapitole se stává ústředním tématem této práce Nietzscheho pojetí poznání. Je nutné předeslat, že se nejedná o epistemologii v klasickém smyslu. Nietzsche se v kontextu genealogické metody vrací do pra-historie, dokonce před antiku, a sleduje postupné utváření lidského intelektu. Poznání je pro něho především lidskou tvůrčí aktivitou, která nedosahuje skutečnosti ve smyslu objektivního náhledu, ale přetváří ji k obrazu svému. Poznání je chápáno jako antropomorfní síla, pomocí které vytváří člověk struktury či formy, ve kterých je schopen zajistit stabilní a bezpečné prostředí. Nietzsche zdůrazňuje provázanost intelektu se společenským uspořádáním. Lze říci, že v tomto bodě začíná Nietzscheho genealogie. Poté, co se z člověka stal společenský tvor, poté co se jeho fyzická, animální síla již nemohla volně promítat do okolního prostředí, přirůstá člověku duše. Nietzscheho genealogie je pokusem o zachycení antropogeneze člověka, tedy odhaluje, jakým způsobem se vytváří kultura a závazné morální hodnoty.

Role rozumu spočívá zejména ve vytváření a ustanovování struktur, nikoliv ve schopnosti adekvátně uchopovat skutečnost. Nietzsche ovšem zdůrazňuje, že takto chápané poznání, které člověku umožňuje zažívat skutečnost, je v jistém smyslu její falsifikací. Nietzsche chápe skutečnost samu o sobě jako pro člověka nedosažitelnou. Není to způsobeno omylností lidského intelektu, či špatnou metodou. Jde zde o Nietzscheho pojetí skutečnosti, kterému rozumí jako dění či stávání se (Werden), které je neustálým tokem, z něhož lidský rozum vysekává pouze určité momenty. Nietzsche je v tomto smyslu následovníkem novokantovské tradice problematiky poznání. To je zároveň důvodem, proč v této kapitole sleduji například přístup autora F. A. Lange.

Nietzsche se snaží zachytit v dějinách západního myšlení charakteristický rys, který podle něj spočíval v zesílení pudu k pravdě (vůle k pravdě). Jestliže byla původní role poznání spojena s pragmatickým motivem přizpůsobování skutečnosti lidským

potřebám, pud k pravdě představuje protipohyb vůči tomuto typu poznání. Chce totiž pravdu za každou cenu, i kdyby to znamenalo postavit se proti životu. Takové poznání představuje pro Nietzscheho nový pohyb, novou hybnou sílu myšlení, jímž tradice západního myšlení vykročila vlastní cestou. Nietzsche konstatuje, že pud k pravdě se zařadil po bok jiných lidských pudů a afektů a člověk má přirozenou touhu po poznání pravdy. Tato událost je v Nietzscheho očích novým fenoménem, který je třeba interpretovat. Moderní věda, i Nietzscheho genealogie, je výsledkem tohoto nového pojetí poznání. Pud k pravdě se stal jednou z vášní člověka.

Aby dokázal Nietzsche vysvětlit, jakým způsobem se pud k pravdě začlenil mezi staré vášně a pudy, přichází s konceptem tzv. přivtělení (*Einverleibung*). Ten sleduje jak na úrovni jedince, tak společnosti. Jde o postupné začleňování nových, cizích elementů do tělesného i myšlenkového základu. Pro Nietzscheho se jedná o způsob, jakým dochází ke kulturnímu vývoji. Ten právě předpokládá střet s novými myšlenkami, zvyky či bohy. Pud k pravdě je rovněž přivtělen k tzv. druhovému základu. Nietzsche na těchto úvahách sleduje vztah k kultury a její schopnost vstřebávání nových elementů a jako podmínku jejich růstu. I morálka je přivtělována a působí proměnu i na fyziologické úrovni. Vášně jsou zduchovňovány (*Einverseelung*). Nietzsche zdůrazňuje, že myšlenková činnost v různých podobách není ničím jiným než původní animální krutostí, která byla za dlouhou dobu postupně zduchovňována. V lidském poznání tak stále Nietzsche slyší prvotní řev divokého člověka. Tento koncept sleduji na knize J. Chavalky – *Přivtělení a morálka*. Celá čtvrtá kapitola věnovaná Nietzscheho pojetí poznání ukazuje, jakým způsobem aplikuje Nietzsche svoji genealogickou metodu. Genealogie je schopna zachytit a interpretovat rodící se rys západní racionality.

V 5. kapitole se věnuji vlivu dobové vědy na Nietzscheho vlastní filosofické koncepty. Chci-li zkoumat Nietzscheho kritický postoj k vědě, stává se jeho kontakt s dobovými vědeckými teoriemi důležitým mezníkem. V jakém smyslu je pak možné chápat jeho kritiku, je-li sám fascinován vědou a přitahován výsledky jednotlivých věd, dokonce věd přírodních? Nietzsche dokonce tvrdil, že filosofie musí počítat s výsledky vědy a pracovat s nimi. Tato oblast byla v Nietzscheho bádání dlouho opomíjena. Výsledky současného bádání ukázaly, že Nietzsche studoval mnohé obory přírodních věd, například fyziologii, biologii či evolucionismus. Významní badatelé v tomto oboru G.

Moore, Ch. Emden či T. Brobjer zdůrazňují, že je třeba pochopit, v jakém smyslu ovlivňovaly tyto koncepty Nietzscheho vlastní pozici. Badatelé ukazují, že mnohé přejímá jak na úrovni argumentace, kde se inspiruje například popisováním vztahů (špatná výživa vede ke špatnému stavu těla a ten spoluurčuje podobu morálky). Nietzsche také hojně využívá příkladů, například z medicíny či ze zoologie. Ve své práci se zaměřuji na dva výrazné vědecké směry – pozitivismus a fyziologické koncepty. Tento výběr provádím s vědomím, že Nietzscheho myšlení utvářely i další přístupy, například evolucionismus či materialismus. Vybrané přístupy si tedy v jistém smyslu vybírám zástupně, a to za účelem ukázat, jakým způsobem Nietzsche přebírá a reaguje na dobové impulsy a včleňuje je do svého myšlení. Zároveň je možné na příkladu fyziologie a pozitivismu ukázat, jakou roli hrají při formování genealogické metody.

Role pozitivismu v Nietzscheho myšlení je v zásadě dvojitá. Nietzsche nalézá v myšlení pozitivistů oporu pro svoji kritiku náboženství a metafysických systémů, které Comte chápe ve smyslu nižších vývojových stádií myšlení člověka i celé společnosti. Na druhou stranu se však Nietzsche distancuje od velkého zákona, kterým Comte představuje nutný a přirozený vývoj myšlení, který vede k poslednímu, pozitivnímu stádiu. V něm pak je člověk dosáhnout za pomoci správného způsobu uvažování dosáhnout pravdivého poznání věcí. Problém tak Nietzsche spatřuje nejen v teleologickém zaměření historie, ale i ve výsledcích pozitivní vědy, která si klade nárok na objektivitu.

Druhým zdrojem Nietzscheho myšlení, který v kontextu své práce rozebírám, je hledisko fyziologie. To se stává pro Nietzscheho důležitým metodologickým přístupem, neboť umožňuje sestoupit k tělu a sledovat vzájemnou provázanost tělesných a duševních projevů. Jinými slovy, fyziologická rovina představuje z hlediska poznání místo, ze kterého je nahlíženo na duchovní koncepce. Fyziologické hledisko považuji za nutné rozebrat, protože se stává základnou pro kritiku morálky a v důsledku i vědy. Nietzsche zde sleduje určitou typologii. Ptá se, z jakého fyziologického stavu vychází určité morální hodnocení. Je projevem silného, mocného, tvůrčího života? Nebo je naopak projevem slabého, degenerovaného? Obecně lze říci, že jedním z hlavních cílů je svléknout člověka z kulturního obalu a spatřit v něm opět přírodního tvora – *homo natura*.

Poslední kapitola se věnuje Nietzscheho kritice vědy, zejména v kontextu spisu *Genealogie morálky*. Genealogie jakožto kritická metoda se obracela vůči různým morálním či kulturním fenoménům, aby v jejich základech odhalila určité skryté mechanismy moci, na jejichž základě funguje například morálka. Stejným způsobem Nietzsche rozebírá lidské poznání a diagnostikuje jeho vývoj a proměnu. Přestože věda představuje zásadní přínos pro myšlení, Nietzsche si je vědom toho, že je třeba obrátit kritický rys genealogie i proti vědě jako takové. Jestliže má dostát její kritický duch svému jménu, musí být schopna racionalita obrátit svůj osten i sama proti sobě. A právě v tomto spatřuje Nietzsche hlavní problém vědeckého bádání, neboť nereflexuje svůj hlavní předpoklad – neptá se po hodnotě pravdy, po hodnotě svých výsledků. Věda stojí na předpokladu, kterého si již není vědoma; své výsledky chápe jako definitivní.

V tomto kontextu rozumím Nietzscheho kritice jako jistému předstupni myšlení, které se v plnosti projeví až u moderních autorů dvacátého století, například u Heideggera a Patočky, kteří explicitně otevrou problém nerefektovaných výsledků naší činnosti, které se pak nepřátelsky obrací proti lidskému životu. Výsledky technické dovednosti pak přestávají být pro člověka, ale jakoby byl člověk naopak k dispozici pro ně. V závěrečné kapitole se proto obracím k Adornovi a Horkheimerovi, kteří se vrací k Nietzscheho problému vědy, která zapomíná na svůj osvícenský ideál vymezovat se proti starým podobám víry a stává se tak jednou z nich. Podle Adorna a Horkheimera osvícenský projekt selhal, neboť racionalita se převrací do svého opaku, přestala být reflexí, aniž by o tom sama věděla. Jedinou možností je nastavovat vědeckému poznání zrcadlo, aby nezapomnělo, že jeho výsledky nemají nárok na absolutní platnost. V tomto ohledu se nabízí nejen paralela k Nietzscheho kritice vědy, ale i návrat k jeho konceptu genealogické metody, kterou bychom mohli interpretovat jako možné řešení tohoto stavu. Genealogie by měla být schopna toto nebezpečí eliminovat skrz mnohost perspektiv, skrz kterou problémy uchopuje.

1. Formální aspekty Nietzscheho děl

My bychom se za své názory upálit nenechali:

nejsme si jimi tak jistí.

Možná však za to, abychom své názory směli mít a měnit.

LPL II. §333.

1.1 Stylistický pluralismus

Domnívám se, že ještě předtím, než se dostaneme k samotnému výkladu, je důležité zastavit se u formální podoby Nietzscheho textů. Způsob, jakým se Nietzsche vyjadřuje, totiž vyvolává otázku, jak vůbec jeho texty číst. Nejde jenom o to, jak se dostat k myšlenkám, které jsou v nich obsaženy; i tato samotná literární forma se díky své specifčnosti stala cílem mnohých badatelů. V tomto ohledu můžeme zmínit například knihu A. Nehamase *Nietzsche – Life as a Literature*, ve které se autor zabývá mimo jiné otázkou, jakým způsobem Nietzsche koncipoval svoje myšlenky. Je stylistický pluralismus, jak Nehamas nazývá Nietzscheho způsob psaní, cíleně volený? Jestliže ano, jaký v tom je záměr? Takové tázání nabude důležitosti tehdy, budeme-li zastávat tvrzení, že nelze oddělovat Nietzscheho vlastní myšlenkové koncepce od toho, jakým způsobem je sděluje. Jinými slovy, že rétorické uchopení se prolíná s filosofickým obsahem a nelze o nich mluvit odděleně. Střídání různých stylů, zejména aforistická forma některých Nietzscheho děl, musí mít podle svoje odůvodnění.²

Nehamas upozorňuje na to, že v Nietzscheho díle můžeme najít akademické studie (*Zrození tragédie*), eseje (*Nečasové úvahy*), aforistická díla (např. *Radostná věda*), pamfleticky lazené polemiky (*Antikrist*) či paměti (*Ecce homo*). Nemluvě o básnicky zpracovaném díle *Tak pravil Zarathustra*.³ V některých spisech jsou promíchány různé

² Srov. Nehamas, A., *Nietzsche: Life as a Literature*, s. 13-42.

³ Nietzsche psal rovněž dionýské dithyramby, jež původně náležely k tragickému básnictví. Šest dithyrambů je například zahrnuto v *Tak pravil Zarathustra*. Můžeme je najít v česko-německém dvojjazyčném vydání *Dionýské dithyramby a jiné básně* (Praha, 2018).

styly v rámci jedné knihy. Spis *Mimo dobro a zlo* není například snadné z hlediska stylu zařadit. Je to napůl filosofický traktát, ve kterém se střídají delší pasáže textu s aforismy.⁴ Závěrečná stať (*Nachgesang*) je psaná ve verších. Stále tak platí otázka: Má toto střídání stylů hlubší smysl, nebo jde pouze o autorovu rétorickou zručnost, která má přitáhnout pozornost?

Badatelé se obecně přiklánějí k tomu, že Nietzsche volí stylistický pluralismus cíleně a to z více důvodů. Samotný Nietzsche se historií i rolí rétoriky intenzivně zabýval během svých basilejských studií. Studium i výuka antické rétoriky či vliv dobové jazykovědy se přirozeně odrazily na formování Nietzscheho filosofických konceptů.⁵ Někteří badatelé upozorňují na to, že Nietzsche se ve svém výrazu vědomě snaží odlišit jednak od dosavadní filosofické tradice či akademických prací své doby.⁶ Tento rys nabyde na síle zejména ve střední etapě jeho tvorby. Jedním z hlavních motivů tohoto formálního přístupu je Nietzscheho snaha zachytit myšlenku v její svěžesti a barevnosti. Jedná se o vědomí propastného rozdílu mezi náhlým nápadem, který v momentě oslní svoji silou a originalitou, a pokusem dát tomuto nápadu adekvátní výraz. Jako ukázkou tohoto problému, který vytyčuje již Platón v dialogu *Faidros*,⁷ můžeme uvést Nietzscheho aforismus s názvem *Povzdech*: „Lapil jsem toto poznání cestou a ve snaze je zachytit jsem rychle sáhl po nejbližších špatných slovech, aby mi opět neulétlo. A nyní na tato vyschlá slova zahynulo a visí v nich a komíhá se – a když naň pohlédnu, nevím už ani, jak jsem mohl cítit takové štěstí, když jsem toho ptáka chytal“.⁸ Především aforistická forma, která se stane na dlouhou dobu dominantní formou Nietzscheho sdělení, se snaží vyhnout této pasti. Je známo z Nietzscheho života, že k úspornější formě aforismu byl donucen i svých podlomeným zdravím – zejména oční chorobou. Volba aforismů v sobě však nese jasný motiv. Nietzscheho dílo můžeme považovat za poměrně rozsáhlé, ale samotný okruh témat se opakuje. Stejná tematika (například původ poznání) je formulována v různých obměnách, a to v rámci jedné knihy či napříč

⁴ Nehamas, A., *Nietzsche: Life as a Literature*, s. 18.

⁵ Tuto oblast precizně mapuje v předmluvě k deníkovým zápiskům z basilejských let R. Roreitner. Srov. Roreitner, R., *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheho pozůstalosti*, s. 26-38.

⁶ Srov. Nehamas, A., *Nietzsche: Life as a Literature*, s. 16. Srov. Mardsen, J., *Nietzsche and the Art of the Aphorism*, s. 28-29.

⁷ Srov. *Phaidr.* 276c-277a.

⁸ RV §298.

knihami. Každé takové zpracování, zvláště pak, jedná-li se o aforismus, je chápáno jako pokus vyjádřit danou myšlenku jinou perspektivou. J. Chavalka zdůrazňuje, že formát aforismu Nietzschemu dokonale vyhovuje, neboť umožňuje: „vysledovat fragmenty jednotlivých perspektiv, jakkoliv se mohou zdát nesoudržné či dokonce protikladné, a není třeba je syntetizovat do souhrnného a přísného vyvozování několika základních tezí“.⁹ Jinými slovy, čtenář je svědkem různých pokusů o vyslovení určité myšlenky, tj. překlenutí zmíněné propasti mezi původní vitální silou myšlenky a jejím „lidským, příliš lidským“ vyslovením.¹⁰ Při absenci závazné, objektivní pravdy se jeví Nietzschemu perspektivní nahlížení jako nejvhodnější způsob pozorování. Jeho nedílnou součástí, jak Nietzsche přiznává, je přesto jistý posun a zkreslení. Každá perspektiva v sobě nese moment nespravedlnosti, kterou ale chápe Nietzsche jako neoddělitelnou od života – neboť on sám je podmíněný perspektivností a její nespravedlností.¹¹ Zaujmout postoj k dané problematice a vyjádřit ji znamená pro Nietzscheho nevyhnutelně se uzavřít do jedné perspektivy. Její rozsah je omezen a vždy tak musí něco opomíjet, aby mohla o něčem vypovídat. V tom spočívá její nespravedlnost.

Podstatným rysem stylistického pluralismu se tak stává snaha vyhnout se nebezpečí dogmatismu. V prvním aforistickém díle *Lidské, příliš lidské*, si Nietzsche ordinuje tzv. historický způsob myšlení, jehož cílem je zachycovat proměnu, např. morálních hodnot. Nietzsche v tomto smyslu zdůrazňuje, že je nemožné cokoliv přesně definovat, neboť „definovatelné je pouze to, co nemá dějiny“.¹² Dogmatismus, jak jej Nietzsche chápe, naopak chce ve slovech zachytit přesnou podstatu věci, kdy se jazyk stává nosičem pravdy a pochopení. Dát průchod pluralitě perspektiv znamená vyhnout se nebezpečí vytváření prázdných pojmových staveb.¹³ V *Ecce homo*, když se Nietzsche ohlíží za svým dílem, prohlašuje: „Nechci být žádný světec, raději ještě Hanswurst...

⁹ Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 39.

¹⁰ Na závěr spisu *Mimo dobro a zlo* Nietzsche vkládá aforismus, ve kterém popisuje pocit z dopsané knihy: „Ach, co se z vás stálo, vy moje napsané a namalované myšlenky! Není tomu dávno, co jste byly ještě tak pestré, mladé a zlobné, plné ostnů a tajuplných kořených vůní, až jste mě přiměly kýchat a smát se – a teď? Už jste svou novost odložily, a některé z vás se chystají, obávám se, stát pravdami: tak nesmrtelně už vypadají, tak zoufale pořádně, tak nudně“! MDZ §296. Stejný motiv můžeme najít v závěrečném aforismu *Radostné vědy*, Srov. RV §383.

¹¹ LPL, předmluva, VI.

¹² GM II, 13.

¹³ K Nietzscheho pojetí řeči srov. kap. 3.

snad jsem Hanswurst.¹⁴ Tento výrok můžeme chápat jako obavu před tím, že by formulace jeho myšlenek nabyly ustálené, jasné podoby, které by umožňovaly Nietzscheho citovat a posadit ho tak do role „otce zakladatele“. To odmítá, radši zůstane šaškem, kašparem, kterému je vlastní hravost.

1.2 Aforismus – výzva k interpretaci

Americká badatelka J. Mardsen si pokládá otázku, jak chápat Nietzscheho výzvu k interpretaci, především v kontextu jeho aforistické tvorby. Zdůrazňuje moment, na který jsme již upozornili – Nietzsche chápe člověka jako bytost omezenou vlastní perspektivou: „Mé oko, ať už je jakkoli silné či slabé, vidí jen kousek před sebe, a v tomto kousku vedu svůj život, čára tohoto horizontu je mým nejbližším, velkým i malým osudem, jemuž nemohu uniknout. Kolem každé bytosti se tvoří takový koncentrický okruh, jenž má svůj střed a je této bytosti vlastní“.¹⁵ Aforismy lze chápat jako pokus oslabit tento kruh tím, že autor nabídne více perspektiv, tj. pokusů, jak vyjádřit probíraný problém. Stylistický pluralismus a především aforistická forma vyžaduje aktivní interpretaci, kreativní čtení, které se pokouší rozklíčovat smysl aforismu. Podle Mardsen aforismus není pouze výsledkem rozumového výkladu, ale zachycuje také napětí konkrétního okamžiku, ve kterém vznikl. Za pomoci dikce či zvukomalby atakuje smyslovost čtenáře a jeho čtení přestává být navyklým procesem. Aforismus je vlastně určitým typem experimentu. Abychom pochopili tuto úvahu, musíme zdůraznit, že Nietzsche zastává pozici, že gramatika je výsledkem nevědomého fyziologického nastavení, které mají některé jazykové skupiny společné (Řekové,

¹⁴ EH, *Proč jsem osudem*, 1. Když J. Pechar upozorňuje na tuto pasáž, nepřekládá slovo „Hanswurst“ a ponechává ho v originálním znění, s odkazem na jeho obvyklé divadelní používání, které lze přeložit jako kašpar. Tato sebeironie není u Nietzscheho ničím neobvyklým. Pechar odkazuje na to, že například celá čtvrtá část *Zarathustry* nese stopy podobné sebeironie. Srov. Pechar, J., *Otázky Nietzscheho myšlení*, s. 63.

¹⁵ RČ §117. Následující aforismy rozvíjejí myšlenku omezenosti lidského poznání v různých podobách. Nejdříve je tato otázka nastolena vůči blízkým osobám, poté vůči vlastním prožitkům. Tuto sérii tematickým pasáží pointuje Nietzsche v aforismech 120 a 121. Jedná se tak o ukázkou toho, jak Nietzsche řadí aforismy do určitých řad a postupně skrze ně probírá danou otázku. K tomuto tématu se vyjadřují dále v této kapitole.

Němci, Indové). Existuje zde „vrozená systematika a spřízněnost pojmů“. ¹⁶ Ta předurčuje výslednou podobu toho, jak vůbec formulovat otázky a řešit problémy. Nietzsche dodává: „[...] a právě tak se zdá cesta k určitým jiným možnostem výkladu světa jakoby uzavřena“. ¹⁷ Tím, že se aforismus neřídí primárně formálně (a nakonec i obsahově) uvyklým způsobem sdělování, využívá ho Nietzsche jako nového pokusu k vyjádření. Je snahou narušit nevědomou dominanci „gramatických“ zvyklostí a vyčerpát tak myšlenku ve všech možných odstínech. ¹⁸ O tom, jak si Nietzsche představuje práci s aforistickou tvorbou, sám píše především v třetí kapitole *Genealogie morálky*. Na toto místo se v sekundární literatuře tak logicky zaměřila celá řada badatelů. ¹⁹ Třetí stať tohoto spisu je zde zahájena aforismem, který pojednává o významu asketického ideálu. Poté Nietzsche rozvine precizně formulovanou myšlenku v podobě aforismu do rozsáhlého výkladu, který následně završuje celý tento spis. Nietzsche ve svém výkladu nečerpá pouze z úvodního aforismu – ten však představuje jeho zhuštěnou podobu. Do svého výkladu zapracovává myšlenky, které zazněly v předchozích dílech a věnují se tématu asketického ideálu, popřípadě křesťanství. Nietzsche zde tedy demonstruje, jakou práci s textem si představuje od svého čtenáře. Jedná se o aktivní, tvůrčí výklad samotného aforismu, prozkoumání všech jeho významových odstínů. Může se jednat i o provokativní nebo dokonce paradoxní tvrzení – v tomto případě například to, že u umělců znamená asketický ideál „nic nebo příliš mnohé“. Zároveň tato práce zahrnuje schopnost pracovat s předchozími výklady a začleňovat je do výkladu nového. Nietzsche k tokovému kroku vyzývá v předmluvě

¹⁶ MDZ §20.

¹⁷ MDZ §20.

¹⁸ Mardsen upozorňuje, že krátké aforismy je třeba chápat jako pomyslné vrcholy (*peaks*), které jsou závislé na znalosti delších pasáží. Na doklad tohoto tvrzení odkazuje do jedné části *Lidského, příliš lidského*, ve které Nietzsche hájí aforistickou formu: „Něco krátce řečeného může být plodem a úrodou mnohého dlouze myšleného: Avšak čtenář, který je na tomto poli nováčkem a ještě tu vůbec nic nepřemýšlel, vidí ve všem krátce řečeném jen cosi zárodečného a neodpustí s káravou poznámkou k autorovi, že mu nemá na stůl nosit takové nevzrostlé, nezralé věci“. A hned následujícím aforismu dodává: „Domníváte se snad, že jde o dílo kusé, když vám je předkládají (a ovšem musejí předkládat) po kusech?“ LPL §128. Mardsen komentuje tento rys slovy: „In thinking aphoristically, philosophical ideas become distilled without becoming static.“ Mardsen, J., *The Art of Aphorism*, s. 31.

¹⁹Srov. například Wilcox, J. T. *What Aphorism Does Nietzsche Explicate in Genealogy of Morals, Essay III?*

Genealogie, když odkazuje na svá starší díla a vyjmenovává sérii aforismů, ve kterých představil myšlenky týkající se historie morálních pocitů.

Podívejme se ještě blíže na aforistický styl, jenž se stal charakteristickým znakem autora. Je podpořen nezvyklým a do jisté míry provokativním způsobem vyjadřování. Nietzsche hojně využívá funkci hyperboly, aby přitáhl pozornost čtenáře. Jejím smyslem je pravděpodobně podat myšlenku v provokativní podobě a tím zaútočit jeho pozornost.²⁰ Nicméně tato tendence k přetěžování významu se Nietzschemu negativně vrací, neboť se vystavuje nebezpečí, že se pro mnohé čtenáře stává nepřístupným. Nezaměřuje se totiž primárně na obsahové a věcně závažné skutečnosti – jeho výklad je hrou slov. Nietzsche odmítá, že by existovala základní poloha řeči (*Ursprache*), ve které by bylo možno formalizovat probíraný problém. Absence jasného a strukturovaného výkladu může čtenáře odradit. Především vědečtější orientovaní autoři mohou považovat takové formální uchopení za matoucí. Nietzsche si je tohoto problému vědom, a proto si žádá „svého“ čtenáře.²¹ V předmluvě *Ranních červánků*

²⁰ Srov. Nehamas, A., *Nietzsche: Life as a Literature*, s. 22-23. Kdybychom se vrátili k reflexi Nietzscheho vlastních děl, zmiňme ještě jeden zajímavý aspekt. Ten se na první pohled může zdát banální, ale vzhledem k podobě jeho díla se jedná o důležitý motiv. Nietzsche apeluje na to, aby čtenář promýšlel jeho koncepty vzhledem ke svému vlastnímu způsobu uvažování a životní zkušenosti. V úvodu *Radostné vědy* je čtenář upozorňován na osobní zkušenost autora, která zformovala řádky zmíněného spisu: „Nechme však být pana Nietzscheho: co nám je po tom, že se pan Nietzsche zase uzdravil“? (RV předmluva 2) Je tak třeba se učit odstupovat od Nietzscheho vlastních metafor a promýšlet daný problém vlastní optikou. Sám autor vyzývá k tomu, aby jej čtenář sledoval svým vlastním způsobem:

Vademecum - vadetecum
Es lockt dich meine Art und Sprach,
Du folgest mir, du gehst mir nach?
Geh nur dir selber treulich nach:—
So folgst du mir—gemach! gemacht!
(RV rýmovaná předehra 7.)

Můžeme říci, že genealogické rozbory morálky či náboženství nabydou potřebné síly, pouze pokud člověk vyzkouší jejich ostří sám na sobě. Jako čistě spekulativní hra nemohou mít závratnost, jakou jim sám Nietzsche připisuje.

²¹ „Když člověk píše, nechce jen, aby mu lidé rozuměli, nýbrž stejně jistě také chce, aby mu nerozuměli. Není ještě vůbec žádnou námitkou proti nějaké knize, shledá-li někdo nesrozumitelnou: možná právě to měl pisatel v úmyslu; nechtěl, aby mu rozuměl, jen tak někdo. Každý vznešenější duch a vkus, chce-li se někomu sdělit, si též vybírá své posluchače.“
RV §381. Nabízí se námitka, zda se zde Nietzsche sám nestaví do role myslitele, který se cítí být svým nadáním nadřazen nad svými čtenáři, dokonce si mezi nimi nárokuje takové, kteří jsou na

upozorňuje na spěch, který se stal znakem „věku práce“ a člověk touží být hned se vším hotov. Naráz prohlédnout vše podstatné. „To filologie s ničím hned tak hotova není, učí dobře číst, to znamená číst pomalu, hluboce, ohleduplně a výhleduplně, s postranními myšlenkami, s pootevřenými dveřmi, jemnými prsty a citlivýma očima...Mí trpěliví přátelé, tato kniha si přeje jen dokonalé čtenáře a filology: učte se dobře mě číst“!²² Nietzscheho studium filologie, které probíhalo za vedení profesora Ritschla, ho naučilo pozornému čtení a takové vyžaduje i od svých čtenářů. Sám Nietzsche se však již svoji prvotinou *Zrození tragédie* odchyluje od striktně filologického výkladu. Aforistická forma, ke které se následně Nietzsche uchyluje, je ukázkou vývoje, který probíhá v jeho filosofickém přístupu. Aforismus v tomto smyslu vyjadřuje spojení rétorické a filosofické roviny a vyjadřuje potřebu hledat různé cesty k vyjádření myšlenky. Uvádí do pohybu hru různých perspektiv náhledu. Každé takové sdělení je si vědomo své situační hodnoty. W. Kaufmann se domníval, že Nietzscheho neustálé experimentování s různými styly je znakem jeho rostoucí nespokojenosti s tradičními způsoby vyjadřování.²³ Vraťme se k Nietzscheho metafoře, ve které přirovnal myšlenku k ptáku. Dokud poletoval, zářil mnoha barvami, když je ale chycen, uzamčen v kleci slov, podobá se jen vzdáleně předchozímu kouzelnému stvoření, které vyvolávalo prvotní nadšení.²⁴ Aforistická forma se tak pro Nietzscheho stává nositelem křehkého sdělení řeči.

Obecně se soudí, že stylová rozkolísanost, střídání rytmu či nepravidelnost v délce aforismů, má vést čtenáře k aktivnímu přístupu k textu, tj. k interpretaci. Tím se dostáváme k tématu, které bezesporu překročilo hranice Nietzscheho filosofického systému a inspirovalo řadu dalších myslitelů. Zastavme se nejdříve u způsobu, jak samotný Nietzsche pracuje s texty a koncepcemi různých autorů. Je to totiž ukáзка jeho způsobu uvažování. Tempo takového čtení má být *lento*, aby bylo schopno odhalit různé „masky“, do kterých autor vkládá svoje teze.²⁵ „U všeho, co člověk zviditelňuje, se lze zeptat, co tím chce skrýt? Od čeho to má odvrátit náš pohled? Jaký předsudek to

základě svých intelektuálních předpokladů vhodnými čtenáři jeho myšlenek; můžeme se tak ptát, zda zde nenarážíme na určitý typ intelektuálního snobství.

²² RČ, předmluva, 5.

²³ Srov. Kaufmann, W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, s. 92.

²⁴ Srov. RV §298

²⁵ RČ předmluva, 5.

má vyvolat. A pak ještě: kam sahá rafinovanost tohoto převleku? A co se při něm zanedbalo?“²⁶ Nietzsche se nebojí sahat k metafoře s čichem a nazývá se krtkem či ohařem, jehož úkolem je doslova „vyčuchat“, co leží v pozadí.²⁷ Nietzsche na jedné straně sleduje určitou koncepci daného autora, ale je to pouze začátek. Druhý, a můžeme říci charakteristický krok pro způsob jeho uvažování, spočívá v položení otázky: Z jakého naladění a hodnocení skutečnosti daná teze povstala? Nietzsche tvrdí: „[...] chceme-li pochopit, jak vlastně vznikla nejodtažitější metafyzická tvrzení určitého filosofa, učiníme dobře (a moudře), když se nejprve vždy otážeme: o jakou morálku tu (mu) jde“.²⁸ Proto Deleuze zdůrazňuje, že pravou otázkou genealoga je, kdo, nikoliv co. Je třeba si být vědom toho, že otázky typu co je krása, (*ti esti to kalon*) co je spravedlnost, jsou výsledkem dlouhé platónské tradice, která tím manifestovala svůj vlastní způsob myšlení. Způsob, jakým se tážeme, ukazuje, jakým způsobem myslíme. Otázka kdo, je bytostně pluralistická a perspektivistická. Deleuze tak upozorňuje, že Hippiovy odpovědi v Platónově dialogu *Hippias Větší* nepředstavují pouze hloupé nepochopení sokratovské otázky, spíše ukazují na zcela odlišný přístup. Hippias odhaluje ve svých odpovědích (krásná dívka, krásná klisna) kvalitu vůle k moci – jinými slovy odhaluje vznešenost či nízkost svého myšlení.²⁹

Nietzsche považuje za důležitý objev, že filosofické dílo (na rozdíl od toho vědeckého) je osobní výpověď, jakýmsi druhem nechtěných memoárů. Filosof chtě nechtě manifestuje své hodnocení skutečnosti a postupně ho vyjadřuje ve svých tezích – například formulací sókratovské otázky. *Elenchos* lze pak číst nejen jako zručné dovedení protivníka do *aporie*, ale také jako určitou výpověď o Sókratovi samém. Nejen o jeho způsobu myšlení, ale také o jeho celkovém vztahu k životu a světu. Nietzsche, stejně jako Sókrates, zdůrazňuje, že osobu myslitele nelze oddělit od toho, co sama sděluje.³⁰

²⁶ Srov. Andreas-Salomé, L., *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, s. 19.

²⁷ RČ předmluva, 1.

²⁸ MDZ §6.

²⁹ Srov. Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 132-136. Srov. Platón, *Hipp. Mai*, 287c-288e.

³⁰ „[...] Jestliže chceš, dejme tomu, že spravedlnost je věc zbožná a zbožnost spravedlivá. To ne!, děl jsem já; neboť mně nejde o to, aby bylo podrobena zkoušce tohle 'jestliže chceš' a 'jestliže se ti zdá', nýbrž abychom jí byli podrobeni já a ty. Toto 'já a ty' říkám proto, že podle

1.3 Otázka struktury

Na závěr si položíme otázku, která se vzhledem k představenému způsobu psaní přirozeně nabízí: Do jaké míry lze považovat Nietzscheho dílo za systematické? Do jaké míry tvoří souvislý celek?

A. Danto na počátku své knihy vyjadřuje přesvědčení, že Nietzscheho dílo budí dojem, že je spíše nashromážděné než seskládané. Aforismy či delší pasáže by bylo možné přemísťovat z knihy do knihy, aniž bychom narušili jejich význam. Danto si je samozřejmě vědom toho, že Nietzscheho dílo probíhá vývojem, ale tato výměna by nebyla znát. Kromě *Zrození Tragédie* a *Zarathustry* nesledují podle něj jeho spisy jasnou výkladovou strukturu. Především aforistická díla považuje Danto za těžko uchopitelná, neboť aforismy se doslova valí na čtenáře jako vlny a mají tendenci se tematicky opakovat. Tento badatel tedy nenachází v Nietzscheho díle jasný strukturovaný systém.³¹

Ostřejší kritika Nietzscheho způsobu práce zaznívá od P. L. Oesterreicha, který se ve své knize – *Podoby veřejného rozumu* – primárně věnuje různým podobám rétoriky a jejich vztahu k filosofii a politice. Nietzscheho aforistický styl a jeho stylistický pluralismus je chápán spíše jako neschopnost tohoto (podle něho již moderního) autora dostat velkému systematickému zpracování svých myšlenek. V podobném duchu jako Danto zdůrazňuje Oesterreich, že se autorovi nedaří „podat pravdu v rozložitě a vnitřně členitě formě systémové filozofie, jež své dílčí výroky pořádá logickým důsledným vyvozováním a pokud možno vše dokazuje *more geometrico*.“³² Vtěsnání samotného výkladu do aforismu bez důsledného vysvětlení, či bez důkazu, je pro Oesterreicha projevem literární dekadence. Jestliže jsme výše vyzdvihovali Nietzscheho cílenou práci s jazykem, která chce svými výrazy šokovat, zneklidnět či přimět k několikerému přečtení a interpretování, zde je pochopena jako projev

mého mínění by byla úvaha nejlépe zkoušena tak, kdyby se z ní vyňalo slůvko 'jestliže'“. *Prot.* 331c-d.

³¹ Srov. Danto, A. C., *Nietzsche as Philosopher*, s. 1-10.

³² Oesterreich, P., L. *Podoby veřejného rozumu*, s. 244.

neschopnosti systematického zformování tezí. Nedostatek syntézy je nahrazen hrou aforismů, která skýtá lákavý prostor pro nekonečně mnoho interpretací.³³

W. Kaufmann chápal rozmanitost Nietzscheho díla za jeho charakteristický rys, který nazývá jedinečnou souhrou jednoty a rozmanitosti. Tuto jednotu ovšem chápe spíše jako existenciální a nikoliv strukturovanou. Nietzscheho experimentování z aforistickou formou je reakcí na přílišnou systematickosti, kterou podle něj představoval v německém prostředí například Hegel. Sama systematickosti však není zárukou pravdivosti. Kaufmann má na jedné straně pochopení pro aforistický styl, pro jeho otevřenost a rozmanitost náhledů. Na druhé straně však Nietzschemu vyčítá absenci hlubšího strukturování myšlenek. Vždy totiž hrozí, že se vynoří nesrovnalosti, kterých si autor nemusí všimnout, dokud se nepokusí integrovat řadu různých pohledů do uceleného systému. Přestože Nietzsche přichází s řadou plodných hypotéz, tak selhává podle Kaufmanna v tom, že není schopen nahlédnout, že pouze jejich systematické zdůvodnění dovede čtenáře k jejich přijetí. V propracovaném systému totiž myšlenky působí přesvědčivěji. To může vést až k paradoxnímu závěru, že ačkoli systém může být mylný, přesto je díky své vnitřní soudržnosti schopen klást větší nároky na pravdu než nesystematická sbírka různých myšlenek. Kaufmann nepovažuje Nietzscheho za pouhého tvůrce jakkoliv bystrých a pronikavých aforismů, ale za skutečně hlubokého myslitele, jehož slabinou se stala slabá strukturovanost jeho tezí. V tomto ohledu považuje za nejpřesvědčivější dílo *Genealogii morálky*, neboť zde se Nietzsche nejvíce přiblížil systematickému výkladu.³⁴

Současní badatelé se více kloní k tomu vidět v Nietzscheho díle spíše promyšlenou strukturu, kterou není na první pohled snadné spatřit. R. Abey, jež se zabývá především analýzou Nietzscheho aforistických děl středního období, zdůrazňuje, že tyto spisy jsou nejenže koncipovány jako celek – proto zde nelze mluvit o chybějící struktuře – ale samotné aforismy jsou pečlivě seřazeny podle svého obsahu. Domnívá se, že je možné získat z různé řady aforismů jednotnou koncepci.³⁵ Abey či Mardsen v tomto ohledu upozorňují na Nietzscheho vlastní obranu svého aforistického stylu: „Něco krátce

³³ Srov. Oesterreich, P., L. *Podoby veřejného rozumu*, s. 244-249.

³⁴ Srov. Kaufmann, W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, s. 92-95.

³⁵ Srov. Abbey, R., *Nietzsche's Middle Period*, s. 157.

řečeného může být plodem a úrodou mnohého dlouze myšleného: Avšak čtenář, který je na tomto poli nováčkem a ještě tu vůbec nic nepřemýšlel, vidí ve všem krátce řečeném jen cosi zárodečného a neodpustí si káravou poznámku k autorovi, že mu nemá na stůl nosit takové nevzrostlé, nezralé věci³⁶. A hned následujícím aforismu dodává: Domníváte se snad, že jde o dílo kusé, když vám je předkládají (a ovšem musejí předkládat) po kusech?³⁷ Abbey se domnívá, že aforistická tvorba může být vysvětlována jako pokus o oslabení nároku na systematickosti výkladu či jednoznačný význam. A Nietzsche se bezpochyby systematickému výkladu vyhýbá, neboť pracuje s perspektivistickým přístupem jak na obsahové, tak formální úrovni. To však neznamená, že se v jeho aforistickém díle nenachází jednotící koncepce, která by stála v pozadí, na první pohled roztříštěných aforismů. V každém z těchto spisů můžeme najít místa, ve kterých na sebe aforismy přímo navazují.³⁸ Jiná, delikátnější forma provázanosti, spočívá v tom, že Nietzsche v určité sérii aforismů různě proměňuje polohy, ze kterých rozebírá určitý problém. Nahlížet perspektivisticky znamená zkoumat problém z různých, někdy až protichůdných úhlů pohledu.³⁹ Podle mého názoru, se ovšem nejedná o fragmentárnost či nystematickosti, naopak jednota určitého konceptu je nám představena odlišným způsobem, který odpovídá podobě Nietzscheho myšlení. Je mozaikou různých perspektiv. Takové čtení vyžaduje zmíněného aktivního čtenáře, který je donucen k opakovanému čtení a reflektování, aby postupně odhalil a poté promyslel všechny odstíny myšlenek, které Nietzsche aforisticky vyjadřuje.

Někteří badatelé, například G. Deleuze či P. Kouba, obecně pracují s Nietzscheho dílem jako s celkem a nevěnují příliš pozornosti posunům ve vývoji jeho myšlenek. Neznamená to samozřejmě, že by si jich nebyli vědomi, ale ve všech fázích tohoto

³⁶ LPL §127.

³⁷ LPL §128. Srov. Abbey, R., *Nietzsche's Middle Period*, s. 157. Mardsen přichází s trefným příkladem: „for the active reader the aphorism, like the arrow, is thought in flight. If we are moved by the aphorism we return to it again and again as something that has the power to move. In thinking aphoristically, philosophical ideas become distilled without becoming static.“ Mardsen, J., *The Art of Aphorism*, s. 31.

³⁸ Srov. LPL §629-638.

³⁹ J. Chavalka například upozorňuje, že ve spisu *Mimo dobro a zlo* v aforismech 230 a 231 dochází k tomu, že Nietzsche zcela obrátí perspektivu, ze které vykládal problém přivtělení. Jak se však ukáže, nelze mluvit o protimluvu. Jedná se o pokus podat co nejširší obraz tohoto problému. Srov. Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 93.

autora spatřují spojující, charakteristický rys v myšlení, na který se zaměřují. Takovým konceptem je třeba u Deleuze vztah aktivity a reaktivity. Domnívám se, že Nietzsche obecně inklinuje k tomu pracovat s dualitou proti sobě obrácených sil, které ovšem nechápe kontradiktoricky, ale spíše jako dvě polohy života. V raném období je tato dualita vyjádřena v apolinském a dionýském živlu, později přechází ve svár umění a vědy. Ve spisu *Genealogie morálky* se nám vrací v podobě panské a otrocké morálky. V kontextu poznání bude Nietzsche hovořit o vůli k moci, která se projevuje ve dvou aspektech – jako vůle k jednotě, ke struktuře, a jako vůle ke zdání, k nevědění. Nietzsche není ontologem či epistemologem, ačkoliv takto orientované koncepce můžeme v jeho díle najít. Je především myslitelem života. Život je v jeho myšlení zachycen v této dialektické rovině. Stylistický pluralismus a aforistická forma je podle mého názoru způsob, jakým se snaží zachytit život v co nejvíce polohách.

2. Rané období a počátky obratu

2.1 Nietzsche, osvícenství, kritická racionalita

V této práci se budu primárně zabývat kritickým, racionalistickým rysem Nietzscheho myšlení. Genealogická metoda je bytostně metodou kritickou v tom smyslu, že nesleduje pouze možnosti a nemožnosti určitého morálního soudu, nehledá definice, nýbrž se zaměřuje na morálku samu, na poznání samo. Jinými slovy, nejde o to pouze vymezit hranice určité teorie, ale radikálně zpochybnit předpoklady, na kterých stojí. I vědecké bádání, které Nietzsche obecně vyzdvihuje, je podrobno kritickému rozboru ze strany genealogických zkoumání.

Nietzsche chce poznávat. Chce vědět: „Ach, ta má chtivost! V této duši nepřebývá nezištnost, – spíše jakési všeho lačné Já, jež by chtělo skrze mnoho individuí vidět jako svýma očima a uchopovat jako svýma rukama, – Já, které přivádí zpět i celou minulost, které nechce ztratit nic, co by mu vůbec mohlo patřit! Ach, ten plamen mé chtivosti! Kéž bych se znovu narodil ve stu bytostí! – Kdo tento povzdech nezná z vlastní zkušenosti, nezná ani vášeň poznávajícího“.⁴⁰ Kdybychom měli jmenovat jeden společný jmenovatel Nietzscheho díla, který by tohoto myslitele charakterizoval, byla by to právě jeho vášeň pro poznání.⁴¹ Je tak do jisté míry paradoxní, že se Nietzsche dostal do obecného povědomí jako autor vizionářských myšlenek typu věčného návratu téhož či konceptu nadčlověka.⁴² Tedy jako tvůrce spíše iracionálních konceptů, které navíc tím, že jsou sděleny metaforickou formou, svádí k tomu vidět v Nietzsche

⁴⁰ RV §249.

⁴¹ „Existuje – a vůbec ne zřídka – jistá hloupá pokora, a komu je tato pokora vlastní, ten se jednou provždy nehodí na učedníka poznání. Totiž: v okamžiku, kdy člověk tohoto typu spatří něco nápadného, otočí se jako na patě a řekne si: 'To ses zmýlil! Kdes nechal smysly? To přece nemůže být pravda!' – a potom, místo aby ještě jednou zbystřil zrak a napjal sluch, ustrašeně se nápadné věci vyhne a snaží se na ni co nejrychleji zapomenout. Jeho vnitřní kánon totiž zní: „Nechci vidět nic, co odporuje obvyklému mínění o věcech! Jsem snad já od toho, abych objevoval nové pravdy? I těch starých je už příliš mnoho“.⁴² RV §25. K tomuto tématu Srov. MDZ §26.

⁴² V českém prostředí tuto linii sleduje A. Novák v knize *Epifanie věčného návratu téhož: Filozofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho*.

spíše umělecky orientovaného a nesystematického myslitele. Něoho, kdo může vnímán jako bořitel racionalismu – jako mluvčího iracionality. To je ale pouze jedna z tváří tohoto autora. V této práci zaměříme pozornost především na Nietzscheho tzv. střední období, které započíná dílem *Lidské, příliš lidské* a své zkoumání ohraničíme již vrcholným dílem *Genealogie morálky*. Toto rozdělení na tři etapy, jak s ním jako první přišla L. Salomé, chápu v souladu s mnoha interprety jako pomůcku, jak se v Nietzscheho díle základně orientovat.⁴³ Právě střední etapa je charakteristická tím, že Nietzsche, oproti svému ranému období, zaujímá kladný vztah ke kritické racionalitě a vědě. Ačkoliv to nemusí být tak očividné, domnívám se, že kromě raného období, stojí Nietzsche vždy na straně kritické racionality. I když můžeme v pozdějších dílech sledovat postupně vzrůstající kritiku vědy, neznamená to, že by Nietzsche opustil toto pole.

Nietzsche již za svých basilejských let, ve kterých sice oficiálně zůstává věrný principům artistní metafyziky, ke které se záhy dostaneme, studuje vědecká díla. Vliv vědeckého myšlení postupně zesiluje a Nietzsche studuje vědecká díla své doby z oblasti fyziologie, biologie, fyziky a evolucionismu.⁴⁴ Pozitivismus se v mnohém ohledu stává nezbytným protilékem vůči dřívějšímu estetickému pojetí skutečnosti. Nietzsche vyzdvihuje zejména kritický rys vědy, jenž chápe jako důležitou protiváhu oproti náboženským a metafyzickým konceptům. Věda nabízí možnost vidět svět, jaký je, bez zbožné touhy nebo potřeby. Je zde cítit až osvícenská víra v možnost lepší budoucnosti, která pramení z obhajoby vědeckého poznání a jeho vývoje. Nietzsche hledí nazpět a pozoruje příběh vědy až k Řekům: „A nyní oceňme velikost oněch výjimečných Řeků, kteří vytvořili vědu! Kdo vypráví o nich, vypráví nejhrdinštější historii lidského ducha“.⁴⁵ V Renesanci opět ožívá tento duch řecké vědy, je však ještě příliš slabý na to, aby se silněji uchytil. Nese v sobě pro Nietzscheho však mnohé impulsy, které se poté staly znakem vědeckého ducha – „tedy osvobození myšlenky, nedbání na autority, vítězství

⁴³ Andreas-Salomé, L. Friedrich *Nietzsche ve svých dílech*. Srov. Abbey, R. *Nietzsche's Middle Period*, s. 141-144.

⁴⁴ Tomuto tématu se věnuji v 5. kapitole Nietzscheho vztah k vědě.

⁴⁵ LPL II. (Rozličné názory a výroky) §221. Je příznačné, že Nietzsche v tomto díle vyzdvihuje řeckou vědu místo tragické kultury, jak to činil v dřívějších spisech. Neznamená to, že by tragické myšlení bylo odmítnuto či zcela opomíjeno. Spíše je to dokladem jeho jiného zaměření, jiného zájmu.

vzdělání nad domýšlivostí původu, nadšení pro vědu a vědeckou minulost lidstva [...].⁴⁶ Tento vzmach ducha je ovšem záhy překryt zaostalostí reformačního hnutí. Nietzsche označí přímo Němce a Luthera za viníky toho, že o dvě až tři staletí zbrzdili vědecký pokrok. Zajímavým momentem vzhledem k vývoji jeho pojetí historie, je jeho zmínka, že úspěchu reformace nahrála „náhodně“ příhodná politická konstelace.⁴⁷

Historie je zde vnímána osvícenskou optikou jako postupný pokrok poznání, přestože mu bylo vystaveno mnoho překážek vzestupem křesťanství, reformací, protireformací či v podobě Velké francouzské revoluce. Viděno touto optikou i Schopenhauerova metafyzika nabývá svého významu, i když v sobě nesla „mnoho vědy“, ovládala ji ještě stará metafyzická potřeba. Stala se překážkou, která vyburcovala reakci vědeckějšího výkladu světa, čímž pomohla pokroku vědy.⁴⁸ Tento osvícenský, až pozitivistický pohled na historii, se později z Nietzscheho díla vytrácí a přenechává své místo genealogicky chápané historii. Plní však důležitou funkci – pomáhá mu oprostít se od přechodí, umělecky zaměřené fáze myšlení.

2.2 Artistní metafyzika

Než budeme tento postup podrobně sledovat, zastavme se u toho, z jakých důvodů se obrací proti svým učitelům, tj. A. Schopenhauerovi a R. Wagnerovi, kteří významně ovlivnili Nietzscheho rané koncepty. Jak ukazují různí badatelé, vlivných postav a jejich koncepcí lze v raném Nietzscheho díle najít více.⁴⁹ V této práci zůstaneme pouze u těch nejvýraznějších, neboť naším cílem je především poukázat na proměnu Nietzscheho

⁴⁶ LPL §237.

⁴⁷ Nietzsche konstatuje, že kdyby se císaři politicky nehodilo využít Luthera proti papeži, skončil by jako Hus na hranici „a ranní červánky osvícenství by na nebi zasvítily možná o něco dříve a hlavně zářivěji, než dnes můžeme tušit“. LPL §237. Tématice historického pohledu se věnuji v 3. kapitole.

⁴⁸ LPL §26. Výkladu tohoto aforismu se zajímavě věnuje P. Heller. Sleduje např. Nietzscheho náhled na dialektický vztah mezi reformací a renesancí. Heller, P. *Von den ersten und letzten Dingen*, s. 269-277.

⁴⁹ Poukazuje na to například Brobjer či Roreitner. Srov. Brobjer, T., *Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*; Roreitner, R. *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti*.

přístupu. Schopenhauerův metafyzický koncept, jak jej popisuje ve svém hlavním díle *Svět jako vůle a představa*, se stal pro Nietzscheho myšlenkovým základem, ze kterého v raném období vycházel. Na toto dílo narazil náhodou v Lipsku v antikvariátu a od samého počátku jím byl zcela uchvácen. Již jako profesor basilejské univerzity ve svém prvním díle *Zrození tragédie* Nietzsche využívá Schopenhauerova uchopení skutečnosti na věc o sobě, vůli a jevy. Apollinský a dionýský živel, ve kterých Nietzsche spatřuje dvě formující umělecké a kosmologické síly, v zásadě varují tento metafyzický koncept. Nietzsche klade důraz na estetické uchopení skutečnosti a již v této prvotině zastává tvrzení, že svět lze obhájit pouze jako estetický – nikoliv jako morální fenomén.

Schopenhauer zdůrazňuje, že vědecké poznání vedené rozumem dosahuje pouze světa jevů a nedokáže uchopit svět o sobě – tj. bezpředmětnou vůli. Nietzsche rovněž přebírá toto pojetí vědeckého poznání a zdůrazňuje, že na rozdíl od umění nedokáže uchopit svět jako celek. Sókratovská dialektika je vedena epistemologickým optimismem, že dosáhne do všech sfér skutečnosti. Její univerzální nárok je chápán jako nebezpečná iluze. Svoji dominancí dle Nietzscheho naopak přerušila vitalitu tragické kultury, která byla schopna skrze tragickou *mimésis* zprostředkovat metafyzickou zkušenost s celkem světa. Jestliže Schopenhauer ukazoval, že vědecké poznatky podléhají principu individuace – stejně jako čas, prostor a existují pouze pro nás,⁵⁰ ne již samy o sobě –, tak estetický prožitek, jež je oproštěný od podmínek individuální vůle, dokáže vést až k nazření objektivní vůle. Pro Nietzscheho se stává attická tragédie místem, ve kterém dochází k nejzdařilejšímu protnutí apollinského a dionýského živlu. Pod krásným zdáním apollinských obrazů je nazřena nekonečná a pojmově neuchopitelná vůle sama. Tento tragický rozpor dokáže nejlépe vyjádřit hudba, která zachycuje skutečnost vůle samé. Proto je ve *Zrození tragédie* chápána hudba jako dionýský živel, který je prvotní vůči apollinskému slovu či obrazu. Tragédii můžeme tak chápat jako prekérní alianci ovládanou Dionýsem.⁵¹ Pro Nietzscheho představuje takové umění cestu k metafyzické zkušenosti člověka. Tento motiv opět přebírá ze Schopenhauerovy koncepce. Ten spojoval podobný prožitek např. s postavou světce, který přesahuje proměnlivý svět jevů a vymaňuje se z nekonečného kola individuálního chtění a vůle. Schopenhauer chápe tento náboženský motiv jako

⁵⁰ Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*, I, §23, s. 103

⁵¹ Srov. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 25.

vlastní metafyzickou potřebu člověka. Člověk se jako jediná bytost pozastavuje nad svojí vlastní existencí (*animal metaphysicum*) a díky vědomí své smrtelnosti má potřebu nějaké metafyziky.⁵² Nietzsche tedy propojil své filologické znalosti a filosofické objevy na poli antické kultury s metafyzickou koncepcí Schopenhauera. Nicméně Nietzsche brzy překračuje pojetí svého učitele, což lze spatřit již na některých místech *Zrození tragédie*. K problému překonání Schopenhauerovy koncepce se brzy vrátíme.

Druhá významná osobnost, která Nietzscheho silně ovlivnila, byl R. Wagner. Spojoval je vedle Wagnerových uměleckých aktivit také teoretický zájem o hodnotu kultury. Ve Wagnerových dílech Nietzsche spatřoval ztracený rys tragického umění, který svoji silou dokáže být novým motorem uvadající kulturní situace. Nietzsche zdůrazňoval, že pouze pokud je umění propojeno s živým mýtem, stává se potřebným motorem kultury.⁵³ Silnou a vitální kulturu nelze založit na vědeckém myšlení. Druhá Nečasová úvaha (*O užitku a škodlivosti historie pro život*) představuje takový útok proti tlaku vědeckého poznání. Stane-li se historické vědění příliš silným, podlamuje svým tlakem samotnou tvorbu, která vždy vyžaduje specifické prostředí „nečasového“. Jinými slovy, aby mohl člověk tvořit, vyžaduje to dle Nietzscheho odstříhnutí od znalostí a vědění, kterými je neustále obkloповán. Je-li tento tlak (a Nietzsche rozebírá různá pojetí historického vědění) příliš silný, dusí život v jeho nejvlastnějším projevu.⁵⁴ Tento vztah tvorby a vědění představuje ve *Zrození tragédie* jako kritiku vědy, která je nahlížena optikou umění.⁵⁵ Problém přílišné dominance vědění, vědeckého univerzálního nároku na poznání či omezenosti racionality jako takové, jsou problémy, které podle Nietzscheho sama věda nedokáže dobře nahlédnout. Nietzscheho estetická metafyzika se stává půdou, ze které kriticky hodnotí vědění a poskytuje alternativní pojetí

⁵² Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa, II*, §17, s. 116. Schopenhauer vymezuje to, co metafyzikou míní: „Metafyzikou rozumím každé údajné poznání, které vychází za možnost zkušenosti, tedy za přírodu nebo daný jev věcí, aby vysvětlilo to, čím je svět v jednom nebo v druhém smyslu podmíněn.“ Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa, II*, §17, s. 119.

⁵³ Nietzsche se tímto tématem zabývá v celé třetí Nečasové úvaze *Schopenhauer jako vychovatel*.

⁵⁴ Srov. NU II, §7.

⁵⁵ Srov. ZT, předmluva, §2.

skutečnosti.⁵⁶ Věda není z tohoto pojetí vyloučena, ale je jí upřena její univerzální a primární role. Následný odklon od Wagnera je tematizován na více rovinách.⁵⁷ Zaprvé se jedná o polemiku na půdě teorie umění, když Nietzsche napadá umělecký koncept Wagnerových her, např. *Parsifala*. Zadruhé Wagnerův příklon k náboženství chápe Nietzsche jako projev stárnutí ducha, když si kazí dílo „přimícháním básnické mlhy a mystických světél“.⁵⁸ V neposlední řadě můžeme uvést tezi, kterou se budeme dále zabývat, že Nietzsche opouští představu, že by to mělo být především umění, co je skutečným hnacím motorem kultury. Vyšší kultura se vyznačuje podle Nietzscheho tím, že přenechává vůdčí slovo vědě.

Vlivných momentů ze strany Schopenhauera a Wagnera můžeme v Nietzscheho díle vysledovat samozřejmě více. Nietzsche je oběma za mnohé zavázán a také v tomto duchu sepsal třetí a čtvrtou *Nečasovou úvahu*. Jak se ovšem můžeme dočíst později na různých místech, byla tato pocta spíše již pomyslným rozloučením se vzory svého mládí, neboť v době jejich psaní začíná Nietzsche formulovat odlišná stanoviska. Zaměříme naši pozornost na několik nejdůležitějších bodů, za pomoci kterých se Nietzsche vymezí proti Schopenhauerovi a Wagnerovi a přiblíží se ke kritickému, genealogickému, způsobu myšlení, které se stane středobodem jeho dalšího myšlenkového vývoje.

2.3 Počátky a příčiny obratu

První vymezení můžeme najít již ve *Zrození tragédie* a zdůrazňuje jej sám Nietzsche. Jedná se o odlišné vyústění tragického konfliktu, neboť Nietzsche nechápe na rozdíl od Schopenhauera prožití tragického rozporu jako zkušenost, která by měla vést k rezignaci a oproštění se od tohoto světa (tj. od neukojitelného bolestného chtění). Tragédie i přes svůj hrozivý obsah představuje pro Nietzscheho formu živočišné i

⁵⁶ Vědění Nietzsche v raném období spojuje zejména s pojmem *epistémé* v řeckém slova smyslu.

⁵⁷ Srov. Pechar, J., *Otázky Nietzscheova myšlení*, s. 150-159.

⁵⁸ RČ §542.

estetické radosti. Je radostným i bolestným přitakáním ambivalentní povaze skutečnosti. Tím je myšlena rozporuplnost, ale i souhra apollinských a dionýských sil. Jádro kritiky Schopenhauera spočívá v myšlence, že v dionýském utrpení a znovuzrození triumfuje život sám. Dionýský *enthusiasmos* vyjádřený tancem, gesty či hubou je v důsledku oslavou života.⁵⁹ Deleuze konstatuje: „Tragédie – jasná a dynamická radost“.⁶⁰ Nietzsche se pohybuje v rámci Schopenhauerovy estetické koncepce, ale celé vyústění tragického konfliktu chápe již odlišně. Zdůrazňuje totiž pozitivní (afirmativní) vztah tragického poznání ke skutečnosti. Domnívám se, že se jedná o charakteristický rys Nietzscheho způsobu myšlení, který zůstane v jeho díle i nadále, i když on sám upustí od esteticko-metafyzické koncepce. Problém přitakání životu a světu zesílí v období *Radostné vědy* či *Zarathrustry*, neboť Nietzsche se v těchto dílech výrazně zabývá problémem, jak se kladně (radostně) vztahovat ke světu.

Tento afirmativní pohyb lze sledovat nejen na dionýském živilu. Nietzsche dále oproti Schopenhauerovi zdůrazňuje, že po nazření tragického rozporu je člověk přitážen zpět do světa jevů krásou apollinských obrazů. Čím silnější je hrůza (ale i slast) z tragédie, tím krásnější musí být apollinský živel, aby nalákal jedince zpět. Nietzsche souhlasí se Schopenhauerem, že se jedná o svět zdání, avšak tento prožitek krásy smývá hnus či rezignaci a dává zapomenout na vrtkavost a iluzornost jevů. P. Franco ukazuje, že jedním z důvodů, proč se začal Nietzsche vzdalovat Wagnerovi, byl jeho patrný sklon negovat tento svět, namísto aby jej přetvářel.⁶¹

Druhý motiv se objevuje dle P. Franca ve třetí *Nečasové úvaze* (Schopenhauer jako vychovatel) či v deníkových zápiscích z let 1874-76. Nietzsche zde na úkor estetického ideálu začíná zdůrazňovat postavu filosofa-myslitele, u kterého se předpokládá, že bude prosazovat poctivost v poznání za každou cenu. Nietzsche chápe tento postoj myslitele jako heroický, neboť jeho názory nejsou ovlivňovány různými trendy své

⁵⁹ Srov. ZT, §2, §3, §21.

⁶⁰ Deleuze, G. *Nietzsche a filosofie*, s. 36.

⁶¹ Srov. Franco, P. *Nietzsche's Enlightenment*, s. 7. V rámci *Zrození tragédie* zmiňme ještě dva zajímavé momenty. Nietzsche striktně odmítá, že by tragédie měla skýtat pouze morální dilemata a poučení. A dále že by tak měla sloužit jako prostředek katarze, jak si to představuje v *Poetice* Aristoteles (ZT §22-25).

doby. Jdou hlouběji a nebojí se jít, je-li to třeba, proti mínění své doby.⁶² Filosof je zde představen jako bořitel iluzí. Tato touha po poznání vyzdvihuje roli kritické racionality. Pokud tento nárok vezmeme vážně, je zřejmé, že Nietzsche začíná vybočovat z umělecko-metafyzické koncepce Schopenhauera a Wagnera. Již v těchto momentech lze spatřit, že Nietzscheho myšlení nabírá nový směr. Nutným důsledkem tohoto obratu je opuštění Schopenhauerovy myšlenky, že člověk vyžaduje uspokojit metafyzickou potřebu, jak jsme ji představili výše. Proměna v přístupu je stvrzena zkušeností z festivalu v Bayreuthu, který měl být oslavou Wagnerovy hudby a nové vycházející kultury, jak si ji Nietzsche představoval ve *Zrození tragédie*. Nietzsche z něho po několika dnech odjíždí a začíná pracovat na novém přístupu, který je poprvé představen v díle *Lidské, příliš lidské*. I zde je klíčovým tématem otázka kultury, ale Nietzsche tuto otázku uchopuje novou optikou. Jestliže Nietzsche dříve považoval roztržičnost moderní kultury za následek přehnaného honu za poznáním, nyní takový postoj odmítá. Naopak vyšší kultura je založena na kladném vztahu k poznání a vědě. V závěrečném aforismu páté hlavy, která se zabývá znaky nižší a vyšší kultury, Nietzsche v duchu svého nového přístupu konstatuje: „Náboženství a umění je třeba milovat jako matku a kojnu – jinak moudrosti nabýt nelze. Ale je také třeba vidět za ně, umět jim odrůst; kdo setrvá v jejich moci, ten jim neporozumí“.⁶³ Wagnerův romanticko-asketický kulturní projekt, který vycházel z náboženských, metafyzických a morálních předpokladů, Nietzsche již nenásleduje, ale kriticky přezkoumává, chce ho diagnostikovat. Optika umění, jež dominovala rané fázi Nietzscheho myšlení, je nahrazena kritickým přístupem, ve kterém lze najít stopy dobových vědeckých disciplín.

Položme si dále otázku po povaze Nietzscheho obratu. Můžeme snad říci, že se zcela rozchází se svým pojetím z raného období? Jedná se o obrat absolutní? Domnívám se, že nikoliv, neboť Nietzsche některé své koncepce zachovává. Proměňuje se ovšem kontext, v jakém se nyní pohybuje a rovněž způsob, jakým s těmito staršími koncepty pracuje. Abychom doložili toto tvrzení, podívejme se na zajímavý krátký spisek *O pravdě a lži nikoliv ve smyslu morálním*, který Nietzsche napsal ještě před bayeruthským zážitkem, veřejně jej však nevydal. Načrtává zde ontologickou i

⁶² Srov. NÚ III, §4.

⁶³ LPL I, §292.

epistemologickou pozici, ve které čerpá z artistní metafyziky, zároveň však otevírá otázky, které budou rozebírány v dalších spisech. Jedná se tak o dílo rozkročené mezi raným a středním obdobím. Nietzsche zde chápe věc o sobě jako neznámé X, jehož skutečná podoba je nám nepřístupná.⁶⁴ Zdůrazňuje, že vždy uchopíme skutečnost skrze metafory: „nevlastníme nic než metafory věcí, které původním bytnostem neprosto neodpovídají“.⁶⁵ V knize *Lidské, příliš lidské*, která je oproti předchozím raným konceptům chápána jako první dílo středního období, Nietzsche rozvíjí tuto úvahu dále. I kdyby existoval metafyzický svět – a tuto možnost nelze zcela vyvrátit – k čemu by to bylo? „Neboť o metafyzickém světě by se nedalo vypovědět vůbec nic, než že jde o jinakost, nám nepřístupnou a nepochopitelnou jinakost; byla by to věc s negativními vlastnostmi.“⁶⁶ Jelikož člověk pohlíží na všechny věci svojí perspektivou (doslova lidskou hlavou, píše Nietzsche), byla by taková existence pro člověka bez jakéhokoliv významu. Takové poznání je něčím lhostejným. O několik aforismů dále pokládá Nietzsche tento předpoklad za znak nevědeckého přístupu. Nepodmíněnost předmětu metafyziky je chápána jako iluze, kterou vědecké poznání, i za pomoci historického způsobu myšlení, vyvrátí.⁶⁷ Jsme tak svědky postupného rozvíjení tématu, které započalo svoji dráhu v raném období, ale Nietzsche nahlíží již na tuto tematiku odjinud. Jiný příklad takového postupného rozvíjení raných konceptů můžeme najít v pojetí jazyka. Nietzsche se zabýval jazykovědným bádáním autorů typu W. von Humboldta či jeho následovníka G. Gerbera ještě před svým nástupem do Basileje. V Basileji věnuje některé semináře právě jejich pojetí jazyka.⁶⁸ Ve spisu *O pravdě a lži* se tento vliv významně projevuje na metaforickém uchopení jazyka, se kterým pak Nietzsche pracuje i v dalších dílech. Například Nietzscheho kritika logiky vychází z metaforického chápání jazyka.⁶⁹

Ve spisu *O pravdě a lži* zaznívá kruciólní otázka, kterou můžeme považovat za třetí příklad postupného obratu. Jestliže charakter lidského poznání je chápán jako tvůrčí aktivita, odkud se v člověku bere pud k pravdě? Je tak poměrně překvapivé, že

⁶⁴ Srov. OPL, s. 11.

⁶⁵ OPL, s. 11.

⁶⁶ LPL §9.

⁶⁷ LPL §16.

⁶⁸ Roreitner, R. *Rané texty o řeči a hudbě*, s. 24-30.

⁶⁹ K tomuto problému se vyjadřuji níže v kapitole 3.2.

závěrečné vyznění tohoto spisu, ačkoliv otevírá novou škálu otázek, se ještě drží principů artistní metafyziky. Racionální, vědecký aspekt je podřízen tvůrčí síle intuitivního, uměleckého živlu.⁷⁰ V následujícím spisu – *Lidské, příliš lidské* – jsou tyto otázky již interpretované z druhé strany, ze strany racionality a vědeckého zkoumání. Tento spis tak představuje zásadní obrat od artistní metafyziky ke kritické racionalitě, která se stává garantem vyšší kultury.

Pokud se tedy vrátíme k rysům Nietzscheho obratu, domnívám se, že jak samotné Nietzscheho spisy, tak jeho deníkové záznamy ukazují, že tento obrat nelze chápat jako úplné odstřihnutí se od předchozích myšlenek. Je spíše přeskočením z jednoho způsobu uchopování (a hodnocení) skutečnosti do druhého. Zdá se být spíše zásadní proměnou perspektivy. Nietzsche některé svoje koncepce nově reinterpretuje, některé nadobro opouští.⁷¹ V otázce teorie poznání je však patrné, že nadále pracuje se staršími schémata – ovšem již novým způsobem. Jak si v následujících kapitolách ukážeme, ontologický koncept dění a jeho antropomorfní uchopování má kořeny ve starších úvahách. I když jej bude Nietzsche dále interpretovat v souvislosti s vědeckým přístupem, není něčím zcela novým.

P. Kouba upozorňuje rovněž na to, že téma tragického myšlení, jak se line ranými spisy, je hlediskem, které Nietzsche v zásadě neopouští, ale ve svých dalších tvrzeních nadále rozvíjí. Řecká tragédie obecně ukazovala konflikty různých božských sil, které všechny hrají důležitou roli, a je třeba mezi nimi volit. Člověk je vržen do situací, ze kterých se bez ztráty, tj. bez bolestivé volby, nemůže dostat. Tragické myšlení se tak obecně vyznačovalo nemožností překročit tragický konflikt. Pokus, stanovit jednu hodnotu (božskou sílu) jako nadřazenou všem ostatním a vyhnout se tak této rozpornosti, je chápáno jako nevyhnutelná cesta k zaslepenosti a k *hybris*.⁷² Nietzsche je dědicem této tradice, neboť bude zdůrazňovat nemožnost zařadit celek světa pod jeden zastřešující koncept. Ať je metafyzický, náboženský či čistě vědecký. Před tragickou dimenzí volby se nelze skrýt do hodnotově neutrálního, objektivního hlediska. Nevyhnutelná pluralita

⁷⁰ Srov. OPL s. 22-27.

⁷¹ „Neboť ať je tomu jakkoli: náboženstvím, uměním a morálkou se nedotýkáme 'podstaty světa o sobě'“. LPL §10.

⁷² Především v Sofoklových hrách se jedná o ústřední motiv. Antigoné či Kreón zastávají vyhraněný postoj, který nehodlá připustit svoji omezenost, resp. lidskou nedokonalost.

tragického smýšlení se odráží nejen ve středním období. Koubova teze tkví v tom, že Nietzsche prakticky vstupuje do tragického myšlení tím, že si je vědom ambivalentní lidské situace a jeho koncepty se v rámci této pozice pohybují. „Svět se stává tím, co 'nejsme s to vidět naráz!'.⁷³ Jak uvidíme dále, přestože se Nietzsche v další etapě přiblíží pozitivistické lince, jeho pojetí člověka nebude výhradně poplatné vědecké interpretaci. Vědomí omezenosti poznání a lidské rozpornosti řadí Nietzscheho do linie tragického myšlení. Vedle zmíněných témat z oblasti teorie poznání či jazyka se tak jedná o další podstatný rys, který si Nietzsche přenáší z raného období.⁷⁴

Pokud bychom se vrátili k úvodnímu aforismu kapitoly, ve kterém Nietzsche popisoval svoji touhu po poznání jako – „všeho lačné Já, jež by chtělo skrze mnoho individuí vidět jako svými očima a uchopovat jako svými rukama“ – domnívám se, že samotný obrat lze chápat jako krok k takovému způsobu poznání. Na jedné straně klade Nietzsche důraz na roli racionality a na zapojování vědeckých metod do filosofických koncepcí. Zopakujme, Nietzsche chce vědět. Na druhé straně právě schopnost přecházet z jedné perspektivy do druhé otevírá nesčetné možnosti nazírat problémy z více stran. Nietzsche je přesvědčen, že „vidět více očima“ a „uchopovat vícero rukama“ představuje způsob, jakým lze překročit jednostranný postoj. Jestliže byl v raném období cílem kultury génius – filosof, světec či umělec, který je schopen mluvit o světě jako celku, tak Nietzscheho nový ideál svobodného ducha je charakteristický změnou perspektiv; žádný názor nechápe jako absolutní pravdu, která by dokázala uchopit svět jako celek.

⁷³ Kouba, P., *Nietzsche*, s. 40.

⁷⁴ Na roli tragického myšlení upozorňuje celá řada badatelů. Zmiňme Deleuze, který tématu věnuje celou první kapitolu své knihy či dílo Ch. Acompora, ve které je vedle tématu agonismu silně tematizováno tragické myšlení. Srov. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 7-71. Acompora, Ch. D., *Contesting Nietzsche*.

3. Genealogická metoda

Jen jako tvůrci můžeme ničit!

RV §58.

3.1 Psychologické pozorování

V druhé hlavě *Lidského, příliš lidského* Nietzsche přichází poprvé s metodou tzv. psychologického pozorování (*psychologische Beobachtung*), která se postupně stane základnou Nietzscheho myšlení. Než se dostaneme k analýze vybraných pasáží a k charakteristice této metody, zastavme se krátce u metodologického přístupu, s jakým budu k problematice přistupovat. Někteří současní autoři totiž upozorňují na to, že dřívější bádání nevěnovalo tolik prostoru psychologickému pozorování a Nietzsche byl spíše vykládán skrze koncepty pozdního období.⁷⁵ Genealogická zkoumání, jak je Nietzsche postupně formuje v dílech středního období, představovala spíše předstupeň ke koncepcím, jako jsou *vůle k moci*, pojetí *nadčlověka*, problém nihilismu či *věčný návrat téhož*. Podle R. Abbey příčina takového čtení spočívá v tom, že badatelé nevěnovali dostatečnou pozornost třem knihám tzv. středního období, ve kterých lze spatřit poněkud odlišnou tvář Nietzscheho. Na jedné straně sám Nietzsche v předmluvě ke *Genealogii morálky* konstatuje, že tato kniha nepřináší nic zcela nového. Obsažené myšlenky jsou výsledkem několikaletého bádání a Nietzsche doufá, že čas jim pomohl zesílit a dozrát.⁷⁶ Jsou tak představeny již v promyšlené a propracované podobě. Na druhé straně o něco dále Nietzsche zdůrazňuje, že k tomu, aby jeho úvahy padly na úrodnou půdu, musí čtenář dobře znát jeho předchozí dílo.⁷⁷ To znamená sledovat utváření samotné metody. Taková reflexe je schopna zachytit,

⁷⁵ Srov. například Abbey, R., *Nietzsche's middle period*, předmluva s. xiii.

⁷⁶ „[...] už tehdy to byly v podstatě tytéž myšlenky, které zde v těchto pojednání dále rozvíjím: doufejme, že jim dlouhá prodleva prospěla, že uzrály, zjasněly, zesílily, zdokonalily se! Že však na nich trvám ještě dnes, že se ony samy mezitím stále těsněji spojovaly, ba že do sebe vrůstaly, až vzájemně srostly, to ve mně posiluje radostnou důvěru, že od samého počátku ve mně nevznikly jednotlivě, libovolně, sporadicky, nýbrž ze společného kořene, ze základní vůle poznání, z vůle působící v hloubi, promlouvající stále určitěji a vznášející stále určitější požadavky“. GM, předmluva, II.

⁷⁷ GM, předmluva VIII, s. 13-14.

jakou cestou se Nietzsche vydal, ale i jakou opustil.⁷⁸ Jinými slovy, sledovat tuto postupnou genezi znamená spolu s Nietzschem promýšlet různé perspektivy a sledovat myšlenkové experimenty. Jelikož ve své práci pokládám důraz na genealogii jakožto interpretační metodu, kterou Nietzsche postupně vytváří a modeluje, nepovažuji díla ze středního období za přípravná, ale naopak jako nezbytná k pochopení Nietzscheho myšlení, zejména jeho reflexi vědy. Z tohoto důvodu začneme sledovat Nietzscheho metodu od samého počátku a poukážeme si také na souvislosti, ve kterých se utvářela.

Díla obecně označovaná za součást středního období (*Lidské, příliš lidské, Ranní červánky* a *Radostná věda*) jsou navíc zajímavá i bez důrazu na formování metody. Nietzscheho výklad je zde charakteristický svou otevřeností. Myslitel se stává vedle kritiky a reflexe filosofických a vědeckých koncepcí také přítelem nejbližších věcí, které se podílejí velkou měrou na lidském životě a v důsledku ovlivňují způsob, jakým myslíme. Můžeme zde najít řadu aforismů, které zachycují konkrétní okamžik všedního (či svátečního) dne. Teoretik Nietzsche v takových momentech ustupuje do pozadí a do popředí se dostává prostá reflexe přítomné chvíle.⁷⁹ Takový přístup je v kontrastu s určitou radikalitou obsaženou v pozdních dílech, například v *Soumraku model* či v *Antikristovi*.⁸⁰ Právě ze střetů různých názorů a polemik, jak jsme toho svědky v dílech středního období, vykryštovala postupně podoba genealogické metody, kterou pak Nietzsche sebevědomě razí.

Co se týče terminologického hlediska, Nietzsche ve svých spisech užívá více označení pro svůj metodický přístup. V *Lidském, příliš lidském* hovoří o psychologických pozorováních, v dalších spisech používá termíny jako psychofyziologie nebo genealogie. Terminologický vývoj od psychologických zkoumání do psychofyziologie sleduje podrobně ve své knize J. Chavalka.⁸¹ Zjednodušeně lze říci, že s Nietzscheho důrazem na oblast tělesnosti, který začíná ve spisu *Ranní červánky*, se objevuje užívání termínu psychofyziologie. Zde se stává hlavním problémem otázka morálky, která je

⁷⁸ Srov. Abbey, R., *Nietzsche's middle period*, předmluva xiv.

⁷⁹ Naopak vůči všem „vyšším“ pocitům (náboženství, metafyzika, umění apod.) vyhláší Nietzsche nedůvěru a chce k nim přistupovat s kritickým odstupem. Srov. LPL §49, RV §33.

⁸⁰ V *Antikristovi* nalézáme tvrdé napadání křesťanství, nad kterým Nietzsche vyjadřuje své opovržení. Naopak například v *Ranních červánkách* či *Radostné vědě* Nietzsche stejný problém kriticky promýšlí, neuzavírá jej do jednoho hodnocení. Srov. RČ §68.

⁸¹ Srov. Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, kap. 1-2.

chápana jako znaková řeč těla. Psychofyziologie ukazuje na bytostnou souvislost mezi morálkou a tělem.⁸² Nietzsche sahá k tomuto termínu pod vlivem dobových vědeckých prací, zejména fyziologie. Genealogie, jak napovídá tento název, se orientuje především na hledání původu za pomoci historických analýz. Pokud hovoříme o aforismech z *Lidského, příliš lidského*, je na místě Nietzscheho termín psychologická pozorování. Když se tematika přibližuje k perspektivě těla, nabízí se označení psychofyziologie. Termín genealogie je pravděpodobně nejvíce používaným výrazem, mluví-li se o Nietzscheho metodickém přístupu, a většina badatelů s ním pracuje. Budu-li se pohybovat na obecné rovině či kontextu historických analýz, budu tedy Nietzscheho přístup označovat jako genealogický. Nejedná se o odlišné metodologické přístupy, ale spíše o posuny perspektiv. Sám Nietzsche je chápe jako vnitřně propojené.⁸³ V pozdějších dílech Nietzsche ve svém metodickém přístupu pracuje s těmito různými polohami najednou. Slučuje je nebo přechází z perspektivy historické do fyziologické.

Zůstaňme prozatím na počátku formování nového přístupu a podívejme se do prvních dvou kapitol spisu *Lidské, příliš lidské*, ve kterých se setkáme s konceptem psychologických pozorování. Charakteristickým rysem nové metody je úzká provázanost s historickým přístupem. Je namířena proti metafyzickému uchopování skutečnosti, které si dle Nietzscheho pomáhalo existencí neměnných principů, o které metafyzika opírala svůj výklad světa a člověka. Psychologická pozorování jakožto metoda bytostně historická musí být dále chápána v souvislosti s přírodními vědami. Probíhá na základě znalostí a objevů dobových vědeckých disciplín. Cílem se stává zkoumání vývoje a postupného utváření lidského ducha – zejména „morálních, náboženských a estetických představ a pocitů“.⁸⁴ Nietzsche cíleně zmiňuje, že se jedná o jakousi chemii na půdě společenských věd, aby na jedné straně vyzdvihl vztah k přírodním vědám a na straně druhé zdůraznil, že se jedná o dějinný, tj. ne-metafyzický způsob výkladu. Vše je nějak vzniklé, vytvořené a vyvíjí se – neexistují žádná neměnná fakta. Nietzsche se v tomto pohledu samozřejmě opírá o mnohé

⁸² Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 285-290.

⁸³ Nietzsche píše v autobiografické knize *Ecce homo*, že jeho kritický projekt od spisu *Lidské, příliš lidské* stále pokračuje. Srov. EH, s. 68.

⁸⁴ LPL §1.

vědecké disciplíny jeho doby, jako jsou pojetí evolucionismu či pozitivismu. Tyto vlivy probereme podrobněji v páté kapitole. Zůstaňme prozatím u Nietzscheho vlastního výkladu, který pracuje se základním předpokladem, že lidské duchovní koncepty, jež člověka formovaly a spoluvytvářely, mají svoji historii a svůj původ. Jedná se o komplexy myšlenek, které svým vzájemným soupeřením a ovlivňováním postupem času vytvořily jednotný, ucelený výraz: „V tomto smyslu se hovoří o morálním citu, o náboženském cítění, jako by to byly jednotky: ve skutečnosti jsou to proudy se stovkami pramenů a přítoků“.⁸⁵ Historický aspekt vedle filosoficko-psychologického pohledu se tak stává vedoucím motivem psychologických pozorování. Nietzsche zdůrazňuje, že svět se stal významuplným tím, že jej člověk v rámci tohoto procesu vytvářel. „My jsme jeho koloristi“,⁸⁶ konstatuje Nietzsche. Sledovat vývoj tohoto obrazu, jeho postupné vznikání, které stále probíhá, je hlavním cílem nové metody. Jak si dále ještě ukážeme, Nietzsche tedy vytváří protiklad k metafyzicko-náboženskému výkladu skutečnosti, který dle něj operoval s neměnnými skutečnostmi.

Nietzsche v *Lidském, příliš lidském* se několikrát uchyluje k příkladu se snovou zkušeností, kterou spojuje s představou, jakým způsobem vykládala svět starší historická období. Jejich představa je zmatená a plná alegorických výkladů. Symboličnost metafyzicko-náboženského výkladu světa je chápána jako známka nižší kultury. Skrze sny jsme schopni podle Nietzscheho vcítit se do vnímání starších pokolení: „Takže, ve spánku a snu ještě jednou proděláváme penzum raného lidství“.⁸⁷ Nietzsche si vypůjčuje myšlenku od anglického antropologa J. Lubbocka, který se tak snažil porozumět primitivnější fázi vývoje člověka, jak ji spatřoval v různých mimoevropských kulturách.⁸⁸

Nietzsche zdůrazňuje, že psychologická pozorování – jakožto součást vědeckého bádání – představují takový stupeň vzdělání, z jehož pohledu již nelze věřit náboženským či metafyzickým koncepcím. Nietzsche hovoří o tzv. zpětném pohybu,

⁸⁵ LPL §14.

⁸⁶ LPL §16.

⁸⁷ LPL §12. Srov. LPL §13 Nietzsche rozvíjí toto téma dále v LPL §111.

⁸⁸ P. Franco ukazuje, že Nietzsche četl knihu *The origin of civilization and the Primitive Condition of Man: Mental a Social Condition of Savages* (1870) od J. Lubbocka v německém překladu. Srov. Franco, P., *Nietzsche 's Enlightenment*, s. 22.

který chápe jako reflexi starších etap lidského vývoje. Je třeba pochopit i docenit jejich historickou a psychologickou oprávněnost. Jakým způsobem přispěly k rozvoji lidstva, jakým způsobem se prosadily, jakým způsobem zanikaly. Cílem Nietzscheho metodického přístupu není jednoduše odmítnout například náboženské koncepty, ale pomyslně sestoupit na jejich rovinu a vysvětlit je.⁸⁹ Historický přístup Nietzsche během svého díla propracovává a postupně významově posouvá. V pozdějším spise *Mimo dobro a zlo*, který již pracuje s pojetím vůle k moci, je historickým smyslem chápána schopnost „uhodnout hierarchii hodnot, podle nichž žil nějaký národ, nějaká společnost, nějaký člověk, 'divinatorický instinkt' pro vztahy mezi těmito hodnotami, pro poměr autority hodnot k autoritě působících sil.“⁹⁰ Nietzsche si zde pokládá otázku, se kterou se můžeme setkat i u J. Patočky v jeho textech k attické tragédii – jak je tento zpětný pohyb možný? Zatímco Patočka hovoří o tom, že moderní člověk již ztratil orgán pro myšlení a cítění starých archaických dob,⁹¹ Nietzsche se domnívá, že tento přístup je stále možný kvůli anarchii, která panuje v duši moderního člověka, v tomto případě člověka devatenáctého století. Tato představa je zabarvena dobově rozšířenou představou o úpadku ras a národů, jak ji v německém prostředí šířil evolucionistický biolog E. Haeckel.⁹² Nietzsche se jí přidržuje a konstatuje, že tento chaos skýtá určitou výhodu, neboť díky tomuto „polobarbarství“ má duch přístup ke všech skrytým koutům. Není totiž omezen pevně daným kulturním rámcem, jak tomu bylo u vznešenějších etap lidského vývoje. Historický smysl má pak „chuť a jazyk pro všechno.“⁹³ Proto je moderní člověk schopen ocenit Homéra, neboť není svázán striktně daným uměleckým slohem, který by zasahoval do všech koutů lidského života. Abychom pochopili tuto úvahu, vezměme si příklad s barokem. Tento sloh pronikal do literatury, architektury, hudby či do způsobu lidského chování a vyjadřování. Jeho vliv nasměřuje člověka k tomu, aby vnímal své okolí či minulost určitým způsobem, jaký je takovému slohu vlastní. Není tak podle Nietzscheho schopen těšit se ze všech historických uměleckých děl. Je v tomto smyslu omezen. Absence takového slohu má

⁸⁹ LPL §20.

⁹⁰ MDZ §224.

⁹¹ Srov. Patočka, J., *Ještě jedna Antigona a Antigone ještě jednou*.

⁹² Více k tomuto tématu srov. kapitulu 5.4.

⁹³ Srov. MDZ §224.

právě tu výhodu, že historický smysl není omezen vyhraněným vkusem. Pokouší se tak uhodnout, vycítit, interpretovat hierarchii hodnot, která platila v dávné historii.

K takovému způsobu uvažování Nietzscheho zřejmě přivedlo i jeho zaměření klasického filologa. Z filologického uchopování problémů převzal snahu po vysledování původu a vlivů na určité myšlenky, i když by se jednalo o zlomek, tedy neúplnou myšlenku, kterou je nutné dovysvětlit, interpretovat. Vysledovat počátek takového přístupu lze na dobově oceňovaných studiích o Diogenu Laertském.⁹⁴ Kromě vysoce erudovaného rozboru zdrojů Diogena zde Nietzsche přichází s tezí, že nakonec to, co nás zajímá nejvíce, je osobnost sama. Obrací tak svoji pozornost nejen k historickému zkoumání myšlenkových systémů, ale i k jednotlivým osobnostem, které je přinášely. Nabízí specifickou interpretaci, ve které Diogena neposuzuje jen jako doxografa zachovávajícího tradici, ale také jako básníka, který použil dějiny myšlení slavných filosofů jako podklad, na který nanesl vlastní odkaz. Tímto odkazem jsou jeho slavné epigramy, anekdoty.⁹⁵ Nicméně lépe viditelné uplatnění historického a psychologického přístupu se ukazuje na spisku *Filosofie v tragickém období Řeků*. Nietzsche zde sám v předmluvě zdůrazňuje roli osobnosti navzdory filosofickému systému, který se mohl ukázat jako mylný. „Jestli má ale někdo radost z velkých lidí, raduje se i z takových systémů, třebaže jsou zcela mylné: mají přesto na sobě nějaký bod, který je zcela nevyvratitelný, určité osobní naladění, barvu: dají se použít, aby se získal obraz filosofa, podobně jako se dá z rostlin na určitém stanovišti usuzovat na složení půdy. Životní styl a pohled na lidské záležitosti zde tedy již v každém případě byl a systém nebo alespoň část systému jsou pak květenou vyrůstající z této půdy.“⁹⁶

Když se vrátíme do spisu *Lidské, příliš lidské*, Nietzsche zde cíleně míří na svá předchozí stanoviska z raného období a zdůrazňuje, že „náboženstvím, uměním a morálkou se nedotýkáme podstaty světa o sobě“.⁹⁷ Za cennější jsou považovány konkrétní výsledky věd, které se zdráhají vyslovovat tvrzení o světě jako celku. Nietzsche navazuje na svého přítele P. Reéa, který v knize *O původu morálních pocitů* formuluje přístup, který

⁹⁴ KGW II/1.

⁹⁵ Hodnocením těchto Nietzscheho studií se zabývá Barnes. Srov. Barnes, *Nietzsche and Diogenes Laertius*, s. 118–119.

⁹⁶ FTO, s. 7.

⁹⁷ LPL §10.

se Nietzschemu stal v mnohém vzorem.⁹⁸ Reé zde pronáší myšlenku, že: „Morální člověk není blíže inteligibilnímu (metafyzickému) světu než člověk fyzický“.⁹⁹ Nietzsche se tedy za pomoci historicko-psychologické metody, kterou staví do linie s vědeckým bádáním, snaží postihnout duchovní vývoj člověka. Cílem není nic jiného než reformulovat původně nábožensko-metafyzickou odpověď na to, kdo je člověk. Tisíciletá tradice západního myšlení opomenula celý jeden okruh kritického zkoumání lidské duše. Jaký je skutečný původ a vývoj duchovních konceptů, které formovaly člověka? Otázka nestojí pouze na tom, na jakém základu vznikly, ale i na tom, jakým způsobem se ustanovily jako dominantní kulturní fenomény. Během dalšího rozvíjení tématu se bude toto tázání vyostřovat směrem k axiologicky formulovaným otázkám: Z jakého způsobu myšlení pochází tyto hodnoty? Jaké pojetí života a skutečnosti se v nich ukazuje?¹⁰⁰ Vracíme se tak k rysu Nietzscheho myšlení, který jsme výše naznačili – pokusit se pomyslným rádlem obrátit to, co je vespod, na světlo.¹⁰¹ Podívat se na skrytý základ, na němž se prosadily myšlenkové koncepty, jež svoji podobou určily tvář dneška. R. Pippin upozorňuje, že tento psychologický přístup je pro Nietzscheho „první filosofii“, neboť pouze psychologická pozorování dokáží myslitele přivést k tomu, co Nietzsche chápe jako „*Grundprobleme*“.¹⁰² Umožňují otevírat takové problémy, které si starší filosofie nepřipouštěla či si je zakrývala. Nietzsche je přesvědčen, že skrze svoji novou metodu našel ve filosofii panenskou půdu, na kterou se nikdo vážně a systematicky nevydal.

3.2 Vztah genealogie a historie

M. Foucault ve své slavné eseji *Nietzsche, genealogie, historie* ukazuje způsob, jak Nietzsche metodicky postupuje v dekonstrukci metafyzických konceptů. Jestliže se

⁹⁸ LPL §37.

⁹⁹ LPL §43.

¹⁰⁰ V pozdějších dílech bude tato otázka reformulována do podoby, ve které se Nietzsche ptá, jaká kvalita vůle k moci stojí u zrodu určité hodnoty.

¹⁰¹ Nietzsche měl pro spis *Ranní červánky* připraven název Rádlo (*Die Pflugschar*.) Jeho přítel P. Gast, vlastním jménem Heinrich Köselitz, mu navrhl stávající název. Motiv radlice se objevuje i v deníkových zápiscích: „Die Pflugschar schneidet in das harte und das weiche Erdreich, sie geht über Hohes und Tiefes hinweg und bringt es sich nah. Diess Buch ist für den Guten und den Bösen, für den Niedrigen und den Mächtigen“. KGWB/NF-1876,18[62].

¹⁰² Pippin, R., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, s. 23.

chce Nietzsche pomocí své metody dobrat skutečného původu morálních pojmů, tak to činí zcela jiným způsobem, než to dělala metafyzika.¹⁰³ Ta totiž hledala v původu prvotní neměnný bod či entitu, o kterou by opřela svůj výklad světa.¹⁰⁴ Sama je výrazem určitého přístupu ke skutečnosti, který chce Nietzsche diagnostikovat. Podle Foucaulta metafyzický výklad nechce nic jiného než: „přesnou podstatu věci, její nejčistší možnost, její totožnost, pečlivě soustředěnou na ni samu, její nehybnou formu, která předchází všemu, co je vnější, nahodilé a co následuje“.¹⁰⁵ P. Kouba metafyzický způsob popisuje následovně: „...rozum, pravda a dobro jsou jakési obory či póly skutečnosti, které jsou v sobě natolik identické, že je lze obecně oddělit od jejich protikladů. Takové dichotomie tvoří pak kostru mravního řádu světa [...]“.¹⁰⁶ Je třeba za proměnlivou skutečností pomocí správné metody (např. dialektiky) odhalit neměnnou a závaznou strukturu. Tento manévr, zdůrazňuje Nietzsche, pak umožňuje polarizovat morální pojmy na nesmiřitelné protiklady. „Základní vírou metafyziků je víra v protikladnost hodnot“.¹⁰⁷ Ta je založena na několika předpokladech, které se ukáží ve světle genealogie jako neudržitelné. Samotná relace, tj. protikladnost, se jeví jako iluzorní. Nietzsche se zaměří na to, aby ukázal, že hodnotové soudy jsou spolu spřízněny a do sebe různě zapleteny. Cílem genealogie je rozpustit domnělou jednotu či totožnost takového soudu, neboť jeho význam je proměnlivý. Oproti metafyzickému pojetí staví jiné hledání původu.

Významný interpret Nietzscheho genealogie M. Foucault se zaměřuje právě na tuto oblast a ptá se: „Avšak co se dozví genealog, dá-li si práci s tím, že naslouchá historii, místo aby uvěřil metafyzice? Že za věcmi se nachází něco zcela jiného: nikoli jejich bytostné a nečasové tajemství, nýbrž tajemství toho, že nemají podstatu, anebo že jejich podstata byla kus po kusu sestrojena z útvarů, které ji nenáležely“.¹⁰⁸ V původu

¹⁰³ Foucault sleduje Nietzscheho rozlišování slov pro původ (*Ursprung, Herkunft, Entstehung*) Srov. Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 75-77.

¹⁰⁴ LPL §18. V úvodní pasáži tohoto aforismu Nietzsche cituje „jednoho vynikajícího logika“. Jedná se o ruského novokantovce A. Spirra, který *spisem Denken und Wirklichkeit: Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie* ovlivnil Nietzscheho postoj v epistemologických otázkách. K tomuto tématu se krátce věnujeme v kapitole 4.2.

¹⁰⁵ Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 77.

¹⁰⁶ Kouba, P., *Nietzsche*, s. 78.

¹⁰⁷ MDZ §2.

¹⁰⁸ Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 77.

se nenachází identita, ale naopak svár. „Ba bylo by dokonce možné, že to, co tvoří hodnotu oněch dobrých a uctívaných věcí, spočívá právě v tom, že jsou podivuhodně spřízněny, spojeny, propleteny s oněmi špatnými, zdánlivě opačnými věcmi, ba jsou s nimi dokonce totožné“. ¹⁰⁹ Nebezpečí metafyzické interpretace spočívá pro Nietzscheho v tom, že chce světu vtisknout jednoznačnou podobu a tím vlastně zakrývá nemorální povahu světa.¹¹⁰ Člověk zapomněl, že sám svých hodnocením vtiskl váhu a hodnotu různým věcem. Metafyzika pracuje s absolutními hodnotami toho, co je dobré a špatné absolutně, metafyzické koncepty tak vlastně svět moralizují. Nietzsche není nemorální v tom smyslu, že by chápal kulturu jako klec, jako omezení proti jakési vznešenosti přírodního stavu. Nejedná se zbožšťování zvířecosti v nás, neboť by pak genealogie neměla co řešit. Je pravda, že Nietzsche chápe člověka primárně jako zvíře – jedná se ovšem o delikátní zvíře, které není zcela zvířetem, ale ani zcela racionální bytostí. Je rozkročen na pomezí obou těchto sfér. Nemorální povahou světa chápe neustálý svár či rozporuplnost, kterou nachází u kořenů života. Tato rozporuplnost není řešitelná, tento svár nelze vymýtit. Nietzsche stále vyzývá k tomu, aby člověk přestal moralizovat v tomto smyslu, že by bylo možné jednoduše polarizovat skutečnost na dobro a zlo, opírat se o absolutní morální hodnotu.

Nietzsche naopak chce představit diferenciovanější pojetí skutečnosti, které vede k myšlence neoddělitelnosti hodnotových protikladů: „[...]protiklady pozvolna přecházejí jeden v druhý, rozumné může vznikat z nerozumného, dobré ze zla (a naopak)“.¹¹¹ Jestliže metafyzická interpretace nacházela v původu místo pravdy, Nietzsche zde nachází různorodost.¹¹² Kde začíná dobro?, ptá se Nietzsche. Tam, „kde slabý zrak už nedokáže pro přílišnou sublimnost rozeznat zlý pud jako takový [...]“.¹¹³ Čím méně je člověk schopen reflektovat původní nesourodost všeho, co se podílelo na hodnocení označovaném jako dobré, čím „tupější je oko“, tím dále sahá dobro.¹¹⁴ Nietzsche upozorňuje, že člověk má tendenci chápat náboženské či morální termíny, jako by to

¹⁰⁹ MDZ §2.

¹¹⁰ Kouba, P. *Nietzsche*, s. 78.

¹¹¹ Kouba, P. *Nietzsche*, s. 78.

¹¹² LPL II., § 20.

¹¹³ RV, §53.

¹¹⁴ „Odtud to věčné veselí prostého lidu a dětí! Odtud zachmuřenost a špatnému svědomí podobný zármutek velkých myslitelů“! RV §53.

byly jednotky, a zapomíná, že se jedná o komplexy. Postupné vytváření hodnot, jejich vzestupy a pády – to vše má svoji historii. A tato historie, chápaná jako genealogie hodnot, je vlastním cílem Nietzscheho metody. Proto klade Nietzsche takový důraz na historický smysl jako schopnost záhy uhodnout hierarchii.¹¹⁵ Otázka hierarchie hodnot se stává ústředním úkolem, kterému se budou věnovat genealogická zkoumání. Jsou pokusem pochopit starší etapy lidstva, aby vyšlo najevo, na jakých základech se nyní pohybujeme, a abychom nahlédli sami na sebe novým, odkouzleným pohledem. Historický původ je oproti velkoleposti náboženských vysvětlení totiž všednější, prozaičtější. Jedná se o slepence mnoha věcí – nízkého, reaktivního, vznešeného apod. Jedná se o zápas života se sebou samým, který se někdy projevuje růstem moci, a jindy tendencí k degeneraci.

Deleuze v úvodu své knihy říká, že: „Nejobecnější Nietzscheův projekt spočíval v tomto: uvést do filosofie pojmy smyslu a hodnoty“.¹¹⁶ Nietzsche rozlišuje pojem ustanovené hodnoty, která je vyjádřením nějakého morálního soudu. Zde se zaměřuje na zkoumání její historie či vlivu na určitou dobu. Dále se však ptá: Jak taková hodnota vzniká? Slovy Deleuze se Nietzsche ptá po hodnotě hodnot.¹¹⁷ Asketický ideál, který byl po dlouhou dobu v jádru veškeré metafyziky a morálky, je právě takovým hodnocením, které plodí různé morální hodnoty. Propojení historického zkoumání a psychologie se jeví jako nezbytné. Když Nietzsche spekuluje o konkrétních filosofických tvůrcích, historická analýza mu slouží jako vodítko, kterého se přidržuje. Hlavní otázka zní: „Co chce ten, kdo si myslí to či ono? Nietzsche přichází s typologií postav a hledá v nich různou kvalitu vůle k moci. Obě tyto roviny výkladu jsou od sebe navzájem neoddělitelné. Nietzscheho zajímá, jakému hodnocení skutečnosti se podařilo skrze své hodnoty dosáhnout moci, stejně jako to, jakým způsobem se toto hodnocení konkrétně ustanovilo.“¹¹⁸

¹¹⁵ Srov. MDZ §224.

¹¹⁶ Deleuze, G., *Nietzsche*, s. 7.

¹¹⁷ Deleuze, G., *Nietzsche*, s. 7–10.

¹¹⁸ R. Guay chápe Nietzscheho genealogická zkoumání jako vysvětlení, jak vznikly a selhaly různé pokusy o ustanovení těch nejlepších podmínek života. Spatřuje zde dlouhý, lineární příběh, který určil vzhledem k různým historickým okolnostem ráz lidského sebe-pochopení. Odkazuje na pasáž LPL §107, ve které Nietzsche zdůrazňuje, že morální hodnoty se ustavičně proměňují, přesto v nich lze vidět určitý vývoj. Jedná se tak o odlišnou interpretační strategii

Víra ve vznešený původ člověka i jeho hodnot je ve světle vědeckých teorií v Nietzscheho očích něčím zakázaným. Jak zmiňuje v *Ranních červáncích*, v cestě nazpátek stojí již opice „spolu s jiným odporným zvířectvem, a chápavě cení zuby, jako by říkala: tímto směrem už ne!“¹¹⁹ Nezbyvá nic jiného než se smát slávě původu. Člověk již nemůže jednoduše věřit, že hodnoty byly utvořeny v posvátném *in illo tempore*, že byly na počátku čisté, jednodušší a pouze kontaktem s proměnlivou skutečností nabyly nejasné podoby.

3.3 Inspirace francouzskými moralisty

Nietzsche sám zmiňuje, že vliv na jeho psychologická zkoumání měli tzv. francouzští moralisté, jako byli Montaigne, La Rochefoucauld či Chamfort. V Nietzscheho deníkových poznámkách lze dohledat, že s jejich studiem začal dokonce v době *Nečasových úvah* před svým odvratem od Schopenhauera a Wagnera.¹²⁰ R. Pippin se ve své knize *Nietzsche, Psychology, First Philosophy* zaměřuje na vliv zmíněných francouzských myslitelů na Nietzscheho myšlení a zdůrazňuje, že si samotný Nietzsche přál, aby jeho psychologická pozorování chápali v souvislosti s touto linií. Nietzsche v nich vidí návaznost na velké starověké autory a také „pokračující článek renesance. Jejich knihy se povznášejí nad proměny národního vkusu a filosofických odstínů“.¹²¹ Pippin ukazuje, že úvahy těchto myslitelů nestojí na nějakém propracovaném metafyzickém základě, jedná se spíše o různá pozorování vycházející z životní zkušenosti. Nietzsche se zde naučil nahlížet na problém morálky perspektivou života. Montaigne si pokládá otázku, zda je možné vůbec přitakat životu, jestliže myslitel ostrým a nesmlouvavým pohledem odhaluje skryté mechanismy morálky.

než představuje Foucault. Domnívám se však, že proti tomuto výkladu hovoří několik explicitních pasáží z *Genealogie*. Srov. například. GM II 12. Guay, R., *The Philosophical Function of Genealogy*, s. 356.

¹¹⁹ RČ §49.

¹²⁰ Srov. KGWB/NF-1873,30[26]. Během následujících let se tímto směrem intenzivně zabývá. To lze dohledat nejen v poznámkách, ale přímo ve vydaných spisech

¹²¹ LPL II. §214. Nietzsche je staví do protikladu k německým autorům (zmiňuje Goetha a Schopenhauera), které oproti jasnému vyjadřování francouzských autorů chápe jako myslitele temné.

Jinými slovy, lze být důsledným kritikem, ale přitom se nedostat do rozporu se světem a zcela se mu neodcizit? Tyto motivy Nietzscheho silně ovlivnily a vliv zmíněných Francouzů nesahá pouze do třech knih středního období, které se přímo věnují psychologickým pozorováním, ale jde daleko za ně.¹²² I přes výrazný vliv těchto autorů se Nietzsche vůči nim ovšem vymezuje. Jakkoliv považuje Nietzsche jejich teze za pronikavé, jde do jisté míry o druh zábavy či „duchaplné koketerie“.¹²³ Jsou dle něho příliš propojeni s prostředím salónů a atmosférou doby. Nietzsche tvrdí, že psychologická pozorování je nutné přesunout na vědeckou či akademickou půdu a zabývat se jimi systematicky, metodicky. Je to zdoluhavá činnost, která „vyžaduje podrobné znalosti, velké množství nashromážděného materiálu, trpělivost“.¹²⁴

Jedná se navíc o nebezpečnou činnost a Nietzsche upozorňuje z vlastní zkušenosti na to, „že existuje vsutku tisícero dobrých způsobů pro to, aby této říši zůstal vzdálen každý, kdo to – dokáže“!¹²⁵ Ale Nietzscheho vášeň po poznání to však neoslabuje: „Jestliže sem jednou člověka s jeho lodí vítr zavál, nuže vzhůru! Pořádně zatnout zuby! Oči dokořán! Ruku pevně na kormidle! [...]. Ještě nikdy se smělym cestovatelům a dobrodruhům neotevřel hlubší svět náhledu: a psycholog, který takto přináší oběť, to není sacrificio dell' intelletto, naopak! -, bude na oplátku smět přinejmenším žádat, aby byla psychologie opět uznána za vládkyni věd (*Herrin der Wissenschaften*), jíž mají ostatní vědy připravovat cestu a sloužit. Neboť psychologie je nyní opět branou k základním problémům (*zu den Grundproblemen*)“.

3.4 Důsledky genealogie – odlidštění

Podívejme se na jeden z předpokladů, na kterém Nietzsche vystavuje svůj genealogický přístup. Zaslouží pozornost, neboť poukazuje na Nietzscheho důvěru v kritickou racionalitu a na jeho snahu dospět k poznání za každou cenu. Genealogii můžeme

¹²² Pippin, R. B., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, s. 24-26.

¹²³ Srov. LPL §35,37.

¹²⁴ Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 75.

¹²⁴ LPL §35.

¹²⁵ MDZ §23.

chápat jako obscénní pokus balancující na hranici *hybris*, když za vším hledá *pudenda origo*, tj. nízký původ. Již ve spisku *O pravdě a lži* Nietzsche přichází s podezřením, že příroda zamlčuje člověku jeho skutečnou podobu. Zavírá ho do šalebného vědomí a odhazuje klíč.¹²⁶ V *Lidském, příliš lidském* přímo konstatuje: „Bestie v nás chce být obelhána; morálka je lží z nouze, aby nás tato bestie nerozervala“.¹²⁷ Pro Nietzscheho se psychologická pozorování stávají vědeckou disciplínou vyžadující usilovnou práci a zmíněné „zatnutí zubů“. Může být v určitém smyslu něčím okouzlejícím,¹²⁸ ale sám Nietzsche vznáší proti takovému pochopení vážnou námitku: „Opravdu, jistá slepá víra v dobrotu lidské povahy, vrozený odpor vůči pitvání lidského počínání, určitá stydlivost před nahotou duše by skutečně mohly být pro celkové štěstí člověka žádoucnější než pronikavost psychologického zkoumání [...]“.¹²⁹ Nietzscheho však nezajímá měřítko libosti, ale hodnota takového poznání. Nutnost tohoto přístupu v důsledku přikazuje věda, která se „ptá po historii takzvaných morálních pocitů a která musí postupně nastolovat a řešit zapeklité sociologické problémy“.¹³⁰

Nietzsche předpokládá, že odkrytím skrytých mechanismů, motivů, ba nahodilosti, která tuto genezi doprovází, ztratí tyto hodnoty nad člověkem svoji moc. Člověk před nimi ztratí definitivně ostych a začne je vnímat kriticky. Začne rozlišovat mezi výkladem vědeckým, metafyzickým či náboženským. Nietzscheho nárok, že odkrytím motivů určitého systému dojde k jeho vyvrácení, zůstává podle mého názoru určitým předpokladem, na který však nemusíme přistoupit: postačuje odkrytí motivů k tomu, abychom byli přesvědčeni o nutnosti změny? Genealogie je sama založena na přesvědčení, že síla kritické racionality dokáže nejen přesvědčit o nesprávnosti životních postojů (například o hodnotě altruismu), ale také zcela proměnit zažitá náboženská či morální vnímání a hodnocení skutečnosti. Nietzsche apeluje na intelektuální svědomí – chce pohnout s člověkem a proměnit jeho postoje. Naučit ho

¹²⁶ Srov. OPL, s. 9.

¹²⁷ LPL §40.

¹²⁸ LPL §35.

¹²⁹ LPL §36. Na jiném místě v *Ranních červánkách* Nietzsche píše: „Přispěly k lidskému štěstí více věci skutečné, nebo věci vymyšlené? Jisté je, že šíře prostoru mezi nejvyšším štěstím a nejhlubším neštěstím vznikla teprve díky věcem vymyšleným. Tento druh cítění prostoru se tudíž působením vědy stále zmenšuje: stejně jako jsme se od ní naučili a ještě stále se učíme pociťovat Zemi jako malou, ba sluneční systém jako bod“. RČ §7.

¹³⁰ LPL §37.

podezírat – „Kolik nedůvěry, tolik filosofie“.¹³¹ Kdo jsme?, ptá se Nietzsche. Jednoduše bezbožníci, nevěřící či imoralisté. „Jsme zakaleni v názoru, a v něm chladní a tvrdí, že dění světa veskrze není božské, ba dokonce ani podle lidské míry rozumné, milosrdné nebo spravedlivé: my víme, že svět, v němž žijeme, je nebožský, nemorální, 'nelidský', – příliš dlouho jsme si jej vykládali falešně a lživě, avšak podle přání a vůle naší úcty, tj. podle jisté potřeby“.¹³² Takový kladný a optimistický postoj k tomu, že poznání skutečně dokáže proměnit člověka, je další známkou toho, že není v rozporu řadit tohoto autora po bok osvícenců či vědců. Nietzsche věří v sílu poznání, přestože vědění může působit nelibě či nepříjemně.

Zůstává otázkou, zda genealogické rozbory dokáží proměnit osobní morální postoje. Nietzsche neočekává od filosofie nic menšího. Od *Radostné vědy* dále se tak systematicky zabývá otázkou, jak se vypořádat s nedůvěrou, která nevyhnutelně vyplývá z výsledků genealogie. Není tak náhodou, že rehabilituje postavu Sókrata, kterou dříve tak urputně napadal. Jestliže Sókrata ve *Zrození tragédie* spojoval až s dogmaticky aplikovaným racionalismem, který přispěl ke zničení kultury založené na tragickém myšlení, tak nyní vyzdvihuje jeho neúnavné zkoušení a kritického ducha. J. Patočka zmiňuje ve svých přednáškách, že se žádný myslitel nemůže úplně vyhnout osobě Sókrata a nepopasovat se s jeho nároky.¹³³ Postava Sókrata doprovází Nietzscheho doslova po celou jeho myšlenkovou dráhu.¹³⁴ Sókratés ztělesňuje určitý typ myšlení, jenž je nutné interpretovat. Ve spisech středního období chápe Nietzsche Sókrata jako spřízněného myslitele. R. Abbey tvrdí, že pro Nietzscheho je

¹³¹ RV §346.

¹³² RV §346.

¹³³ „Tak se nám ukazuje, že ještě v 19. století, tedy téměř ve filosofické přítomnosti, je Sókratés filosofickým problémem, nikoli Sókratés jako sókratovská domnělá myšlenka, nýbrž i Sókratés jako osud, jako život, nad nímž dosud nepřestal soud.“ Patočka, J., *Sokratés*, s. 26.

¹³⁴ Nietzsche považoval několik myslitelů za celoživotní partnery filosofických debat. V závěrečném aforismu *Lidského, příliš lidského* se Nietzsche stylizuje do postavy Odyssea a stejně jako on navštěvuje podsvětí, aby tam promlouval s mrtvými. V tomto aforismu zmiňuje následující jména: Epikúros, Montaigne, Goethe, Spinoza, Platón, Rousseau, Pascal a Schopenhauer. „S nimi se musím vyrovnávat a na dlouhých osamělých poutích, od nich se dožadují souhlasu a nesouhlasu, jim chci naslouchat, když přitom sami mezi sebou souhlasí a nesouhlasí. Cokoliv řeknu, usoudím či pro sebe a druhé vymyslím: k těm osmi upínám zraky a jejich zraky cítím upřeny na sebe [...] LPL §408. Je to ukázka toho, jak řecký polemický způsob myšlení přešel Nietzschemu do krve.

charakteristické spojování teoretického pohledu s praktickým přístupem.¹³⁵ Nestačí pouze nahlédnout na výsledky genealogické metody, Nietzsche požaduje po sobě i po svých čtenářích, aby je prozkoumali (prožili) v praxi. „Kdo chce pitvat, musí nejdřív zabít; ovšem jen proto, abychom lépe věděli, lépe soudili, lépe žili [...].“¹³⁶ V *Radostné vědě* explicitně zmiňuje, že vyvrácení starých ideálů musí jít ruku v ruce s hledáním nových. „Jen blázen by si myslel, že stačí poukázat na tento původ a mlžný závoj bludu, aby byl zničen svět platící za podstatný, takzvaná skutečnost! Jen jako tvůrci můžeme ničit!“¹³⁷

Tato cesta zanechává stopy: hluboké podezření v sobě nese „něco z mrazivých úzkostí osamění“.¹³⁸ Kritika zavedených zvyklostí, morálních hodnot či náboženských představ zavádí myslitele přirozeně mimo lidskou společnost. Podobný motiv jsme již zmínili na začátku kapitoly, když Nietzsche upozorňoval na nebezpečí, které se váže ke genealogické metodě. Nyní Nietzsche tematizuje další riziko, odcizení se společností. Nejpevněji člověka váže úcta k zákonům, k povinnosti, pokora před starými a důstojnými zvyklostmi. Genealoga charakterizuje „velké odpoutání“ (*die grosse Loslösung*) od duchovního prostředí, kde se cítil doma. Nietzsche přikládá tomuto aktu značně existencionální rozměr a chápe jej jako nezvratný a násilný krok, který zcela převrátí zažitá pořádky.¹³⁹ V předmluvě k *Lidskému, příliš lidskému* je podrobněji popsán zrod a vývoj takového životního postoje. Vraťme se k paralele se Sókratem, který chodí městem a vyhledává rozhovory s osobami, které ho zaujaly. Mohou to být mladíci, spoluobčané zastávající veřejnou funkci či zajímaví cizinci. Na konci každého rozhovoru (mnohdy jeden *elenchos* nestačí) čeká na Sókratova partnera *aporie*. Tedy jakýsi druh sebepopření, který nelze brát na lehkou váhu. O co více se snaží uniknout z této pasti, o to více na něho dopadá tíha následné *aporie*. Aby Sókratés mohl své dílo dovést do zničujícího konce, neváhá využívat promyšlených fint. Například se sám zdánlivě postaví na stranu své oběti a společně odpovídají neznámému tazateli. Ti, na které nemá rozpor, do kterého upadli, žádný vliv, Sókratés propouští. Co nakonec s nimi? Některé však zasahuje přímo do srdce a paralyzuje je jako rejnočí rána ocasem,

¹³⁵ Srov. Abbey, R., *Nietzsche's middle period*, s. 5-7; 17-20.

¹³⁶ LPL II, §19.

¹³⁷ RV §58.

¹³⁸ Srov. LPL předmluva I.

¹³⁹ Srov. např. MDZ §44.

jak je trefně popsáno v dialogu *Menón*.¹⁴⁰ Dochází k novému, reflektivnímu náhledu na skutečnost a sebe sama. Probouzí se intelektuální svědomí – člověk nemůže přijímat bezmyšlenkovitě principy, podle nichž žije. Prostá Sókratova otázka po *techné* v sobě skrývá nečekané následky: může končit náhledem na vlastní nedokonalost a neznalost, ale i devastujícím aktem, ve kterém všechny dosavadní hodnoty ztrácejí svoji platnost. Sókratés tak dovádí partnera k tomu, že nahlíží prázdnotu tam, kde předtím předpokládal vědění. Nietzscheho svobodný duch (*freier Geist*) prochází podobnou anabází, ačkoliv obsahově se tyto koncepty rozcházejí. Svobodný duch „se zlým smíchem obrací naruby, co nalezne zavinité, chráněné nějakým studem: zkouší, jak tyto věci vypadají, když jsou obráceny“.¹⁴¹ Nietzsche předpokládá, že stejná vášeň poznávat strhne i čtenáře.

3.5 Metafora chladu a žáru – potřeba dvojího mozku

Jedna z možností, jak si Nietzsche představuje, že bude badatel schopen zvládat něco z „mrazivých úzkostí“ pramenících z toho, že vědecký duch nabourává zažitě omyly, ve kterých vyrostl, je představena ve spise *Lidské, příliš lidské*. Nietzsche se domnívá, že se jedná dokonce o jeden z předpokladů vyšší kultury. V aforismu nazvaném *Budoucnost vědy* staví proti sobě chlad vědeckého poznání a žár vášnivé, iracionální stránky lidské povahy.¹⁴² Jedná se tak opět o jeden z dialektických způsobů, kterým Nietzsche interpretuje povahu života. Kritický rys vědy chápe jako chlad či zchlazování vůči obrovské energii a žáru, které vytváří v lidské duši nábožensko-metafyzické koncepty založené na tradičních výkladech. K této skupině řadí i umění, neboť považuje umělce za někoho, kdo si cení více zdání: „v žádném případě se nechce vzdát zářivých, hlubokomyslných výkladů života a brání se střízlivým, prostým metodám a výsledkům“.¹⁴³ Jeho předpoklady patří světu klamu a tím je blízko životu. Umění chápe

¹⁴⁰Platón, *Men.* S, 81e-85d.

¹⁴¹ LPL I. předmluva, V.

¹⁴² LPL §251. Tato metafora se objevuje na více místech. Srov. LPL §38.

¹⁴³ LPL §146.

jako dobrou vůli ke zdání¹⁴⁴, zařazuje ho k této rozpalující síle. Sílicí vědecký výklad, tvrdí Nietzsche, přirozeně zmenšuje libost, která doprovázela předcházející nábožensko-metafyzická pojetí. Jak jsme již naznačili, vědecké poznání má tendenci nabourávat zažité omyly, na kterých člověk vyrostl, a pocit libosti, který je s nimi spjat, tím pádem mizí. Hrozí tak nebezpečí, aby se člověk od vědy neodvrátil a aby se nechtěl vrátit do pohodlné náruče náboženských výkladu světa.

Řešení, s kterým přichází v *Lidském, příliš lidském* zní následovně: „Proto musí dát člověku vyšší kultura dvojitý mozek, jakoby dvě mozkové komory, aby měl smysl jednak pro vědu, jednak pro ne-vědu“. [...] žádá si to tak zdraví“.¹⁴⁵ Věda je zde vymezena jako regulátor náboženských, metafyzických či uměleckých vlivů, který brání před obrazným přetopením lidské duše.¹⁴⁶ Vášně či zažité omyly jsou chápány jako zdroj energie, ke kterému přistupuje věda a zchlazováním nastoluje určitou rovnováhu. Tento vzájemný poměr se pak podílí na vytvoření vyšší kultury, což je v *Lidském, příliš lidském* pro Nietzscheho centrální motiv celé knihy. Takové pojetí má skutečně blízko k Sókratovi z raných platonských dialogů, neboť racionalita se staví proti lidskému sklonu ke zjednodušování či k nereflektovanému sledování *hedoné*.

Nietzsche varuje před tím, že určití jedinci spojují opojení s podstatou života samého: „Opojení chápou jako pravý život, jako své vlastní já, ať už je to opojení povahy duchovní, mravní, náboženské či umělecké“.¹⁴⁷ Pro Nietzscheho jsou nebezpeční, neboť zažívají prožitek sebe sama a světa pouze tehdy, když se sami sobě ztratí. Nietzsche tak zdůrazňuje, že reflektovat zvyky, zákonitosti a morální hodnoty, podle kterých člověk žije (provést genealogii morálky), platí za nikdy nekončící lidský úkol. Právě kritická racionalita je garantem lidského vývoje, a proto je třeba dvojí mozku. Chlad vědy zajišťuje (mnohdy nepříjemnou) kritičnost, která tvoří protiváhu proti žáru sálajícího ze symbolických, mimetických, uchopení světa. Z hlediska genealoga je nepochopitelné stát uprostřed mnohoznačného světa a netázat se. Lidé chtějí

¹⁴⁴ RV §107.

¹⁴⁵ LPL §251.

¹⁴⁶ J. Chavalka zdůrazňuje, že tímto překonáním nemůže být věda sama, neboť: „zahrnuje jistý konfuční charakter, jenž současně ochlazuje i vzbuzuje žár. Může jím být pouze psychologické pozorování, které dokáže i vědu nahlížet v rámci žáru, nikoliv pouze chladu“. Chavalka, J. *Přivtělení a morálka*, s. 47.

¹⁴⁷ RČ §50.

osvědčenost, nikoliv konflikt pramenící z tázání, a proto Nietzsche tvrdí, že „naprosté většině lidí chybí intelektuální svědomí“.¹⁴⁸

I přes tento důraz na vědeckost, zůstává ovšem důležitým faktem, že omylnost a nepravdivost zůstávají podmínkami života. Nietzsche mnohokrát opakuje napříč svými spisy, že lidský život je závislý na prastarých pudech a základních omylech.¹⁴⁹ Říká: „Celý lidský život je hluboko vnořen do nepravdy [...]“.¹⁵⁰ Důraz na vědeckost je tak na druhé straně vyvážen doceněním iluzornosti a omylnosti, které jsou chápány jako neodstranitelné podmínky života. Život není argument, konstatuje Nietzsche, k jeho podmínkám náleží omylnost.¹⁵¹ V kontextu tohoto aforismu ji můžeme chápat jako potřebu náboženství či umění. V následující kapitole si ukážeme v souvislosti s Nietzscheho teorií poznání, že po dlouhou dobu bylo úkolem rozumu vytvářet struktury či schémata, skrze které se mohl orientovat ve světě. Takové poznání mělo za úkol primárně posilovat život. Z hlediska vědy se však jednalo o směs různých omylů, které se hluboko zakořenily, a člověk bez nich už nedokáže žít.

V aforismu nazvanému *Realistům* se Nietzsche posmívá těm, kteří by chtěli proniknout ke „skutečnosti“ v její čisté podobě a jednostranně povyšují tento postoj nad tvůrčí princip, který zformoval člověka. Namítá jim: „Stále ještě s sebou vláčíte hodnocení věcí, které má původ ve vášních a láskách dřívějších staletí! Stále ještě je ve vaší střízlivosti přimíšeno tajné a nevykořenitelné opojení“.¹⁵² Všimněme si, že zde autor mluví o zažitých omylech nikoliv negativně, tj. nevidí v nich primárně jejich nepravdivost, ale spíše podmínku života. Tak hluboce jsou zakořeněny. Pokud bychom dokázali sejmut tento zakořeněný způsob vnímání (na němž se podílelo „fantazírování, nerozum, nevědomost, strach a co všechno ještě!“¹⁵³), nezbylo by z člověka podle Nietzscheho vlastně nic. Není žádné neměnné podstaty. Jestliže tzv. realisté hledají „právě to“, je třeba tuto potřebu interpretovat jako morální soud. Jsou přesvědčeni, že pravda je hodnotnější než role omylu. Na konci tohoto aforismu

¹⁴⁸ RV §2.

¹⁴⁹ RV §110.

¹⁵⁰ LPL §34.

¹⁵¹ RV §121.

¹⁵² RV §57.

¹⁵³ RV §57.

Nietzsche konstatuje, že on sám se jakožto myslitel pokouší reflektovat toto „opojení“. Na rozdíl od zmíněných „realistů“ si je ovšem vědom toho, že člověk je zformován tradicí, ať chce či ne. Nechápe sám sebe jako realistu. Jak uvidíme dále, i věda stojí na těchto zažitých omylech, ačkoliv se snaží z tohoto vlivu vymanit.

Pokud bychom shrnuli základní rysy genealogické metody, jedná se o kritický přístup, který si nenechává od žádné autority přikazovat, jak myslet. Nezastavuje se ani před studem, neboť má odvahu vidět i zakázané. Důraz pokládá na problém hodnoty (*Wert*), ptá se primárně po hodnotách, nikoliv po pravdě, ačkoliv i ona sama je vedena vůlí k pravdě. Racionalita vedená kritickým duchem je vždy nazírána z hlediska života. Život nechápe Nietzsche jako neutrální kategorii – život vždy hodnotí. Genealogie sleduje různé stopy hodnocení, sestavuje jejich hierarchii, ptá se, zda hodnotí z hlediska síly či slabosti. Zda se v morálce vyjadřuje vitální a tvůrčí život či naopak promlouvá život oslabený a degenerovaný. Kritická povaha genealogické metody se zaměřuje i na racionální vědecké bádání, ani ono nezkoumá nezaujatě. Genealogie demaskuje tvrzení, že by bylo možné zkoumat život bez hodnocení, neutrálně.

4. Problém poznání

4.1 Poznání jako tvůrčí aktivita

Nietzsche se začíná problémem původu poznání zabývat již za svého pobytu v Basileji. Ve spise *O pravdě a lži* poprvé otevírá toto téma a tvrdí, že lidský intelekt jakožto prastarý mechanismus nebyl původně určen k poznání ve smyslu, v jakém ho chápe dobová věda.¹⁵⁴ Nietzsche vychází z premisy, že původní stav věcí byla válka všech proti všem (*bellum omnium contra omnes*) ve smyslu, jak mu rozuměl i T. Hobbes. V této nehostinné a neustále ohrožené životní situaci využíval podle Nietzscheho intelekt přetvářky a lži k tomu, aby pomohl primárně zajistit přežití.¹⁵⁵ Poté, co člověk ustanovil základní prvky společenského uspořádání a tento násilný stav se stal minulostí, se role intelektu postupně mění. Podle Nietzscheho si stále zachovává charakter ochránce, ale novým, převratným způsobem. Stává se nástrojem, jehož působení spočívá především ve zformování takové skutečnosti, která by podporovala a posilovala lidský život. Vytváří obecně závazné pojmy na rovině jazyka či zákony na rovině práva. Zde se rodí schopnost mluvit o jednotlivostech v obecných kategoriích. Původní archaická forma lidského intelektu, podobná instinktu, a myšlení tak nejsou totožné, myšlení jako takové je až produktem lidské socializace.

V *Genealogii* je proces socializace člověka vnímán jako největší revoluce v lidských dějinách. Je známkou toho, že původní zvířecí instinkty byly společností míru usměrněny. Ta je ovšem vytvořena „silnými“, „mocnými“, s nimiž Nietzsche svazuje tvorbu aristokratické (panské) morálky. Sociální dílo je dílem silných, není to produkt stáda. Jeho tvůrčím činem je poté otrocká morálka. Proměna prostředí pro člověka, „který byl přizpůsoben divočině, boji, toulkám“,¹⁵⁶ byla náhlá – Nietzsche ji chápe spíše

¹⁵⁴ Pozornost badatelů se k tomuto veřejně nevydanému spisu obrátila zejména v posledních 30 letech. Myšlenky, které zde představuje, totiž narušují snahu rozdělovat Nietzscheho myšlení na odlišné fáze, jak s tím poprvé přišla L. Salomé ve své knize – *Friedrich Nietzsche ve svých dílech. O pravdě a lži* je napsáno r. 1873, tedy pouhý rok po *Zrození tragédie* a Nietzsche zde otevírá problémy, které přetrvává v jeho myšlení až do konce.

¹⁵⁵ OPL, s. 9-10.

¹⁵⁶ GM II, 16.

jako skok, jako osud, vůči kterému se nebylo možno postavit. Přichází s metaforou z oblasti zoologie, když přirovnává původně dravého, divokého člověka k vodní fauně, která byla celou dobu přizpůsobena k životu ve vodě a nyní je vyvržena na zem. Ocitá se ve zcela novém prostředí.¹⁵⁷ Všechny instinkty, které člověku sloužily, jsou nyní vyřazeny a znehodnoceny. Proti této radikální změně „nebylo boje, a dokonce ani ressentimentu“.¹⁵⁸ Pozastavme se u této zajímavé poznámky. Jestliže je animalita vytažena do sociality, člověku je poskytnuta základní ochrana. Občanské zákony mu zajišťují bezpečný úkryt, už nemusí být neustále na pozoru před dravci. To je také důvodem, proč radikální změna prostředí nevyvolala pocit ublížení. Slabým lidem se totiž najednou ulevilo. Nietzsche zdůrazňuje, že tento kvalitativní skok nelze již vzít zpět. Člověk se stal společenským tvorem, a tímto krokem neproměnil pouze svůj osud, ale doslova i tvář Země. Bylo by třeba božských diváků, zdůrazňuje Nietzsche, aby dokázali docenit toto divadlo, které začalo kvalitativní proměnou ve společenského tvora. Jeho konec je však v nedohlednu.¹⁵⁹ Prostřednictvím této metafory chce Nietzsche poukázat na to, že nelze odhadnout, kam se bude vývoj člověka ubírat.

To ovšem neznamená, že by zvířecí animalita zmizela a člověk přestal být zvířetem. Dochází k přesměrování těchto původně útočných, agresivních sil: „Všechny instinkty, které se nevybíjejí směrem ven, se *obracejí dovnitř* – to nazývám *zniterněním* člověka (*Verinnerlichung des Menschen*): tím teprve přirůstá člověku to, čemu se později začne říkat 'duše'“.¹⁶⁰ Vitalita animálního života se neztratila, ale vzniká jeho nová kvalita vyjádřená duší. Na otázku, jaká je tedy povaha vztahu těla a duše se podíváme blíže později. Zůstaňme u proměny člověka ve společenského tvora. Jeho „přesazení“ z jedné sféry do jiné chápe Nietzsche jako skok. Od chvíle, kdy došlo k této radikální přeměně, však přichází ke slovu vývoj člověka v rámci společnosti, který je naopak postupným procesem, ve kterém se člověk učí stát se odpovědným individuem. Zůstává nadále zvířetem, ale zvířetem takovým, které umí slibovat. Zde se již jedná o

¹⁵⁷ Srov. GM II, 16.

¹⁵⁸ GM II, 17.

¹⁵⁹ Tato Nietzscheho myšlenka v sobě nezapře vliv řeckého tragického dramatu. Jednou z charakteristik lidského údělu, jak s ní tragičtí autoři pracují, spočívá v lidské neschopnosti nahlížet v plnosti svůj osud. Je to vedle nesmrtelnosti jeden z rysů, kterým se odlišují od bohů.

¹⁶⁰ GM II, 16.

tisíciletou „drezúru“, která se našemu dnešnímu cítění jeví jako nesmírně krutá.¹⁶¹ Postupný růst člověka sleduje Nietzsche za pomoci vztahu dlužník-věřitel.

Další aspekt, který Nietzsche v souvislosti se socializací člověka rozebírá, je vznik vědomí, kterému můžeme porozumět ve smyslu reflektovaného myšlení. Člověk sice myslí stále, ale vědomá část této aktivity tvoří jen jeho malou část. Nietzsche pojímá vědomí jako bytostně sociální fenomén, který se v podstatě utvořil jako reakce na radikální proměnu prostředí. Vědomí vzniká pod tlakem lidské potřeby sdělování, rodí se ze společenského života člověka. Čím více se vyvíjelo společenské soužití, tím více se vyvíjel jazyk, a tím rostla i schopnost a potřeba sdělování. Ze silného společenského života v antické *polis* se zrodila rétorika, umění řeči, která v sobě snoubila zdatnost vyjadřování i krásu. Nietzsche tento fenomén ukazuje ve druhé kapitole *Genealogie* na vztahu dlužník-věřitel. Jádrem tohoto vztahu je zákonem upravené soužití mezi lidmi, které reguluje původní nekontrolovatelnou animální sílu. Pokud dojde k porušení nastolené rovnováhy, získává věřitel nad dlužníkem moc. Je mu dovoleno dokonce znovu použít násilí, a to zcela legálním způsobem.¹⁶²

Nietzsche je přesvědčen, že lidský život jako takový by mohl fungovat i bez přítomnosti vědomí, bez toho, aby se viděl v zrcadle: „Vědomí je vlastně jen spojovací síť mezi člověkem a člověkem, – jen jako taková síť se muselo vyvinout: poustevnický a divý člověk by je nepotřeboval.“¹⁶³ Jako sociální zvíře, společenský tvor, konstatuje dále, se člověk naučil uvědomovat sebe sama. Vědomí se stává stádním, společenským orgánem uvnitř jednotlivce. Je tak paradoxní, že jedinec obvykle považuje své vědomé stránky za svůj individuální a neopakovatelný majetek, za něco, co je „on sám“, zatímco je tomu naopak. Vše, co přijde do vědomí (a je jím prefabrikováno), trpí dle Nietzscheho průměrností či povrchností – je vždy totiž vyjádřením tzv. génia druhu, který v něm poroučí.

¹⁶¹ Nietzsche termín drezúry používá v tomto smyslu v různých deníkových zápiscích. Srov. např. *KGWB/NF-1887,9[140]*.

¹⁶² Nietzsche tento vztah popisuje na několika rovinách. Nejedná se pouze o vztah mezi jednotlivci, ale i vztah ke společnosti, ba k bohům. *GM II, 4–12*.

¹⁶³ *RV §354*.

Otázka po charakteru poznání je tak určena proměnou člověka ve společenského tvora. Animální instinkt, který sloužil původně k ochraně v divočině, se proměnil v nástroj, pomocí kterého člověk ovládl okolní svět. Vytvořil formy a rytmy, pomocí kterých člověk formuje takovou podobu skutečnosti, která se vyznačuje stabilitou a smysluplností. Co tedy chce člověk, ptá se Nietzsche, chce-li poznávat? „Nic jiného než toto: cosi cizího má být převedeno na něco známého“.¹⁶⁴ Poté, co člověku „přiostla duše“ se stává rozum nástrojem, pomocí kterého se člověk snaží zvládnout svoji existenci. P. Kouba shrnuje Nietzscheho pozici následovně: „Realita spočívá v neustálém navracení stejných, známých, příbuzných věcí, v jejich logizovaném charakteru, ve víře, že můžeme počítat, vypočítávat.“¹⁶⁵ Toto vytváření a strukturování skutečnosti chápe Nietzsche jako spontánní tvůrčí akt. Nietzsche si vytýká za cíl za pomoci genealogického přístupu zachytit proces, v němž se postupně vytvářela základní ustanovení. Nepoznáme smysl nějaké věci, tvrdí Nietzsche, nepodíváme-li se na její původní, dnes již překrytý význam. Je třeba jít dále, dokonce až za antiku, do pra-historie, do „nesmírných časových prostor 'mravnosti mravů', jež se rozkládají před 'světovými dějinami' *jakožto skutečné a rozhodující dějiny, v nichž se ustanovil charakter lidstva* [...]“¹⁶⁶ Komentátoři Nietzscheho díla shodně upozorňují na neobvyklost tohoto kroku. Nietzsche se primárně nevěnuje rozboru dějin lidského poznání v tradičním slova smyslu. Nezačíná svůj výklad u prvních myslitelů, v případě dějin myšlení od Thalety, aby pak stopoval jeho proměny. Jde mnohem dále, až do vzdálených končin, ve kterých docházelo k utváření samotného člověka. Nietzsche zdůrazňuje, že rozum původně nebyl orgán k uchopování „pravdy“, ale sloužil jako obranný mechanismus. Vytváří základní struktury, které mají zajišťovat růst života. Zároveň si zachovává a pěstuje lstivost, pomocí které je schopen zvítězit i v pozici, kdy není tím nejsilnějším, kdy se ocitá v nevýhodě. Odysseus je mužem důmyslu (*métis*), díky které vítězí i v situacích, ve kterých by jinak byl fyzicky přemožen. Jeho útek z Polyfémovy jeskyně můžeme číst jako oslavu lstivosti a důmyslu zároveň. Navíc nejde jen o technický aspekt problému, o jeho „pouhé“ vyřešení; Odysseus má ze své vítězné lsti radost. Přemůže nesmírnou převahu fyzické síly ztělesňovanou jednookým obrem

¹⁶⁴ RV §355.

¹⁶⁵ Kouba, P., *Nietzsche*, s. 185.

¹⁶⁶ RČ §18.

pouze za pomoci slov. Jedná se tak o vlastnost, která činí ze slabých silné.¹⁶⁷ Ozvuk této mytické situace můžeme spatřit v nástupu rétoriky, která dokáže rovněž slabý argument učinit silným, respektive vítězným.

Nietzsche tvrdí, že dnes nám připadá takto chápaný původ poznání cizí. Přirozeně poznání spojujeme s hledáním pravdivosti a již jsme zapomněli na jeho původní význam. Je to z toho důvodu, tvrdí Nietzsche, že již pracujeme s výsledky tohoto prastarého procesu. Za základní orientaci ve světě vděčíme starším pokolením: „Dali jsme věcem nové barvy, neustále na nich pracujeme – avšak co zatím zmůžeme proti nádheře barev onoho starého mistra! – míním lidstvo starých dob“.¹⁶⁸ „Přizpůsobili jsme si svět, abychom v něm mohli žít – předpokládáním těles, čar, ploch, příčin a následků, pohybu a klidu, formy a obsahu: bez těchto článků víry by dnes nikdo nedokázal žít [...]“.¹⁶⁹ Nietzsche tak vyzdvihuje archaického člověka proto, že je na něm možné ukázat původní zakladatelský akt. Odkaz dávných předchůdců rozvíjíme a překrýváme jej stále novými koncepty, novými barvami. Foucault vystihuje tuto situaci a vyjadřuje se k nesnadné úloze Nietzscheho-genealoga. „Genealogie je šedá: je podrobná a trpělivě dokumentační. Pracuje se zašmodrchanými, poškrábanými a mnohokrát přepisovanými pergameny.“¹⁷⁰

Nietzsche se tak obrací až do pra-historie a upozorňuje, že role rozumu původně spočívala zejména ve vytváření a ustanovování zmíněných struktur, nikoliv ve schopnosti adekvátně uchopovat skutečnost. V Nietzscheho pojetí je poznání tvůrčí silou, která působí v jeho samotných základech a otevírá člověku možnosti, jakými zakoušet svět okolo. Až v tomto procesu se stává svět světem žitým, místem, ve kterém je možné se vyznat. To se týká už tak základních pojmů jako například vpravo,

¹⁶⁷ „Proč tolik řveš, Polyféme, do letní noci a budíš nás ze sna? Krade ti někdo ovce a kozy? Či vraždí tě někdo silou či lstí? Ze sluje řval Polyfémos: *Nikdo*, mě nevráždí silou, vraždí však lstí!“ Homér, *Odysseia*, s. 115. Dalším rysem rozumu je ovšem jeho tendence k *hybris* – ta se projeví záhy, když Odysseus s druhy nastoupí na loď. Ačkoliv ho jeho druhové přesvědčují, aby nepokoušel přízeň bohů, Odysseus si nemůže pomoci, vysmívá se Polyfémovi a prozradí mu svoji pravou totožnost. To později vede ke katastrofě.

¹⁶⁸ RV § 152.

¹⁶⁹ RV §121.

¹⁷⁰ Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 75.

vlevo, nahoře, dole. Nietzsche chápe proces poznání jako tvůrčí výkon, který nemůže být definitivně ukončen. Je ze své podstaty procesem nekonečným.¹⁷¹

4.2 Problém dění (*Werden*)

Jednou ze základních charakteristik perspektivismu, jak mu Nietzsche rozumí, je vědomí toho, že poznání je ze své podstaty antropocentrické povahy. Upomíná tím na slavný Prótagorův výrok, že člověk je mírou všech věcí.¹⁷² Lidské poznání je omezeno tím, že hledí na své okolí jedním, lidským, hlediskem. Nietzsche přichází s důležitým tvrzením, že lidský způsob poznání upravuje, falsifikuje skutečnost. Takové tvrzení posouvá představenou teorii poznání do nového světla. Termín falsifikace Nietzsche používá již ve spisku *O pravdě a lži* v kontextu teorie jazykovědce G. Gerbera. Můžeme si na této jazykové teorii, kterou je Nietzsche ovlivněn, ukázat, jaká je povaha této falsifikace. Gerber v knize *Die Sprache als Kunst* představil koncept řeči, který ukazuje, že utváření řeči není vázáno žádným pravidlem. „Touto tezí nechce Gerber říci více ani méně, než že podmínkou možnosti řeči tvoří řadu přenosů mezi odlišnými sférami, jejich vztah není založen na žádném pravidle, a způsob, jakým k přenosu dochází, tak nemůže být nikdy určen předem: vztah mezi každými dvěma sférami může být podle něho jedině estetický a jako takový vyžaduje nevědomý tvůrčí akt.“¹⁷³ Roreitner ukazuje, že Nietzsche chápal metaforu (vedle metonymie či synekdochy) jako jazykový způsob, jakým člověk skrze řeč formoval a strukturoval skutečnost. Metafora představuje pomyslný most z jedné oblasti do druhé.¹⁷⁴

Vědecké disciplíny mají podle Nietzscheho tendenci zapomínat na původně ničím nezakotvený, metaforický původ řeči. Byl to člověk, který vytvářel pojmy a různá označení a věřil, že v nich zachytil něco ze skutečnosti. Význam jazyka pro rozvoj kultury spočívá v tom, že jím člověk postavil vedle jiného světa svět vlastní, ustanovil

¹⁷¹ Motiv nekonečného vědeckého vývoje, jak jej Nietzsche reflektuje, sleduje ve svém článku např. H. Heit. Srov. *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*, s. 263-264.

¹⁷² DK 80 B 1. „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že jsou, nejsoucích, že nejsou.“

¹⁷³ Roreitner, R., *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti*, s. 31.

¹⁷⁴ Roreitner, R. *Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti*, s. 32-33.

místo, které chtěl mít natolik pevné, aby z něho pohnul celým ostatním světem a učinil se jeho pánem.¹⁷⁵ Předsudek, že se člověk v jazyku dotýká skutečnosti, chápe Nietzsche jako prastarý, zakořeněný způsob lidské existence. Díky této schopnosti si člověk vystavěl okolní svět. Na stejném základu spočívají i vědecké obory, které si zakládají na formálním přístupu. Pracují však s pojmy, které vznikly doslova náhodným, uměleckým aktem.

I logika těží z této tvůrčí aktivity, neboť si „přibásňuje“ stejnost a totožnost věcí. Nietzsche tvrdí, že „Číselné zákony byly vynalezeny na základě už rozšířeného omylu, že existuje vícero stejných věcí (ve skutečnosti nic stejného neexistuje), přinejmenším že existují věci (avšak ani žádná 'věc' neexistuje).“¹⁷⁶ Nejen poetická stránka jazyka, ale všechny jeho lingvistické funkce - filozofie a věda, dokonce i abstraktní symbolika matematiky a logiky – jsou v zásadě nevyhnutelně metaforické. Předpoklad totožnosti je lidskou pomůckou – něčím, na čem lze stavět.¹⁷⁷ Nietzsche spekuluje o původu užívání stejnosti v souvislosti s praktickým využitím. Vracíme se tím opět k jeho tezi, že intelekt jako instrumentální nástroj sloužil k ochraně. V praxi to znamenalo lépe a rychleji se orientovat. „Kdo například neuměl najít dost často stejné, pokud šlo o potravu či nebezpečná zvířata, kdo tedy příliš pomalu subsumoval, kdo byl při subsumpci příliš opatrný, měl menší vyhlídky na přežití než ten, kdo u všeho podobného okamžitě usuzoval na stejnost.“¹⁷⁸ Pociťování proměnlivosti spojuje Nietzsche s pocitem nebezpečí a ohrožení, a proto se člověk vyhýbá zakoušení toku věcí. Lidský život je dle Nietzscheho přímo závislý na přetváření skutečnosti tak, aby vyhovovala jeho potřebám. Když bychom chtěli shrnout Nietzscheho genealogickou tezi, mohli bychom říci, že člověk pomocí rozumu vždy přizpůsoboval skutečnost k obrazu svému. Jinými slovy ji falsifikuje. Pokud bychom se vrátili k aforismu z předchozí podkapitoly, převádí cosi cizího na známé.¹⁷⁹ Otázka nyní zní: Co konkrétně myslí Nietzsche tím, když říká „cosi cizí“ (*etwas Fremde*)? Vůči čemu bychom měli lidské poznání, pochopené jako tvůrčí činnost, chápat jako falsifikaci?

¹⁷⁵ Srov. LPL §11.

¹⁷⁶ LPL §19.

¹⁷⁷ Srov. LPL §19.

¹⁷⁸ RV §111.

¹⁷⁹ RV §355.

Dostáváme se tím ke konceptu dění (*Werden*), které stojí v pozadí Nietzscheho teorie poznání. Je výsledkem jeho dlouholetého zájmu o autory, které můžeme zařadit do tzv. novokantovské tradice. Sledování této složité tradice by zcela vybočovalo z mantinelů této práce, neboť se primárně zaměřujeme na reflexi vědy v kontextu genealogické metody. Podívejme se však blíže na F. A. Langeho, kterého Nietzsche nejmenuje v žádné své veřejné práci, ale v jeho deníkových záznamech i dopisech o něm můžeme najít mnoho zmínek. F. A. Lange ve svém monumentálním díle *Geschichte des Materialismus* podal Nietzschemu první ucelený obraz o stavu vědeckého bádání.¹⁸⁰ Mimo to zde představil svůj epistemologický koncept, který navazoval na jedné straně na Kantovy *Kritiky*, na druhé straně čerpal z dobových evolucionistických teorií. Německé kulturní prostředí bylo podle G. Moora specifické tím, že ačkoliv se v něm poměrně rychle rozšířil darwinismus, mnoho významných badatelů vneslo své pochyby proti ústřední tezi, že primární motorem evoluce je přírodní výběr. Tuto reakci na Darwinovu práci nazývá Moore „non-Darwinian revolution“.¹⁸¹ v Německu se někteří němečtí biologové otevřeně prohlásili za „darwinisty“, např. E. Haeckel, ale v mnohých ohledech se kriticky vůči Darwinovi vymezují. Tento kritický postoj může být způsoben skutečností, že ještě před zveřejněním *Původu druhů* bylo mnoho německých přírodovědců již vlastně evolucionisty v tom smyslu, že přijali odlišný koncept vývoje (*Entwicklung*), který měl své kořeny dynamickém pojetí života podporovaném romantickou a pre-romantickou *Naturphilosophie*.¹⁸² F. A. Lange byl jedním z těch, kteří se proti darwinismu vymezovali. Zůstal věrný tradicím své vědy a vzkřísil koncept tzv. *Bildungstrieb*, který je možné pochopit jako hlavní řídicí a transformační sílu, která je motorem veškerého organického vývoje.

Ukázali jsme, že Nietzsche rozumí lidskému poznání jako tvůrčí, vitální síle, pomocí které se člověk doslova zabydlel ve světě. Mnozí autoři ve svých studiích ukazují, že Nietzscheho zdrojů, skrze které dochází ke konceptu poznání jako životní, vitální síly – která sama ze sebe vytváří formy a struktury, které člověku významově i užitně zpřístupňují svět – bylo více. Velmi vlivným byl právě zmíněný koncept *Bildungstrieb*,

¹⁸⁰ Srov. Brobjer, *Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview* s. 25.

¹⁸¹ Moore, G., *Nietzsche and Evolutionary Theory*, s. 517-519.

¹⁸² Srov. Moore, G., *Nietzsche and Evolutionary Theory*, s. 518-519.

který představuje tuto aktivní sílu. Nietzsche na tomto základě vytváří vlastní termín vůle k moci, která v sobě nese právě znaky *Bildungstrieb*.¹⁸³

Nietzsche ve formulování svého konceptu dění navazuje na tradici Kantova transcendentálního idealismu a zdůrazňuje, že věc o sobě (*Ding-an-sich*) je nepoznatelná. Jestliže Schopenhauer chápal tuto nedostupnou identitu jako všudypřítomnou iracionální vůli, tak i Nietzsche ve své první velké práci *Zrození tragédie* tvrdí, že objevil mocnou „prvotní vůli“, která se projevuje prostřednictvím jevů. Z tohoto důvodu Nietzsche tvrdí, že skutečný význam tragického dramatu spočívá v okamžiku, kdy je schopen divák spatřit či nazřít za pomoci dionýského entusiasmumu pod apollinskými jevy prvotní vůli, kterou nelze nijak uchopit. Jinými slovy je schopen nahlédnout tento základní rozpor. Nietzsche tak říká, že pod všemi maskami herců je ve skutečnosti Dionýsos – bezbřehá, nekonečná pra-vůle.¹⁸⁴ V dalším vývoji Nietzsche zachovává pozici skepticismu a agnosticizmu, tedy zpochybňuje, že by bylo možné za pomoci vědy skutečně uchopit přírodní stav věcí (věc o sobě). Nietzsche přejímá Langeho tvrzení, že ani smyslové vnímání, které je základem vědeckého poznání, nezaručuje přímou znalost vnějších entit nebo procesů.

G. J. Stack ve své analýze ukazuje, že fyziologické a biologické bádání v devatenáctém století chápalo kvalitu našich smyslových vjemů jako nutně podmíněnou činností smyslových orgánů, jejichž fungování je však limitované a nedokonalé. Zkušenost vnějšího světa, která byla jejich činností zprostředkována, je tak značně omezená a neodráží pravdivý stav věcí. Nietzsche na jedné straně trvá na tom, že smysly jsou důvěryhodnější než rozum (*Vernunft*), a na druhé straně se domnívá, že nepřináší objektivní skutečnost. Navzdory tomu, že Nietzsche často tvrdí, že naše smysly jsou naším nejspolehlivějším průvodcem, že nás přibližují pravdě věcí spíše než abstraktní uvažování, ani ony nejsou zárukou toho, že člověk může překročit svoji lidskou perspektivu. Ani naše smysly, ani náš rozum, ani naše intuice, ani naše představivost nám nepřinášejí pravdivý obraz světa.¹⁸⁵ I když Nietzsche vyjadřuje po svém obratu od raných konceptů v *Lidském, příliš lidském* obdiv k exaktním vědám a vědecké metodě,

¹⁸³ Jakým způsobem se utvářel Nietzscheho koncept vůle k moci, rozebírám dále v kap. 5.4.

¹⁸⁴ Srov. ZT 22.

¹⁸⁵ Jedním z těchto autorů je například Blumenbach. Srov. Stack, G. J., *Nietzsche and Lange*, s. 92-94.

přetrvává v jeho přístupu skepticismus ohledně objektivitě empirických zkušeností. Nietzsche chápe nedostupnou věc o sobě jako dynamický, dialektický proces „stávání se“ (*Werden*), jehož aktuálnost je nám nejbližší ve smyslovém prožitku. Ze své podstaty se vyhýbá přesné definici nebo jazykovému zachycení. Je pomyslným Próteem, který se stále proměňuje a jehož chaotická povaha brání konceptuální formulaci.¹⁸⁶

V často citovaném aforismu 109 z *Radostné vědy* Nietzsche varuje před tím, abychom hodnocení světa a přírody skrze lidskou perspektivu nezaměnili za jejich skutečné vlastnosti. „Střezme se vinit je z bezcitnosti a nerozumu, nebo i z jejich protikladu: není ani dokonalé, ani krásné, ani ušlechtilé a nechce se ničím z toho stát, rozhodně netouží napodobovat člověka! Žádný z našich estetických a morálních soudů je nepostihuje!“¹⁸⁷ Ačkoli tedy běžně svět například za krásný označujeme, je to jen naše lidská představa o něm, která nejenže se nekryje s povahou světa, ale ze své podstaty se nekryje s žádnou věcí. Řecký epistemologický optimismus ve vztahu mezi člověkem a poznatelností světa je zrušen, neboť člověk přírodu – tento proud dění – nemůže zachytit v jeho celistvosti, a zlomky dění, které hodnotíme, jsou vždy jen naším lidským pohledem, za pomoci kterého se je snažíme uchopit.

P. Kouba chápe neuchopitelnost dění jako fenomén, který z hlediska poznání vytváří negativní stránku lidské zkušenosti. „Nietzsche přiznává i neuchopenému – *jakožto neuchopenému* – status skutečnosti.¹⁸⁸ Zvládnout tento cizí element v jeho „pravdivé“ podobě, tj. jako chaotickou zkušenost, je mimo lidské možnosti. Nietzsche rovněž vylučuje jakoukoliv účelnost či zaměřenost dění k nějakému poslednímu účelu či smyslu.¹⁸⁹ Neuchopitelnou povahu dění Nietzsche chápe jako původní, přírodní stav,

¹⁸⁶ Stack, G. J., *Nietzsche and Lange*, s. 101.

¹⁸⁷ RV §109.

¹⁸⁸ Kouba, P., *Nietzsche*, s. 188.

¹⁸⁹ U Hérakleita, kterého Nietzsche chápal jako spřízněného myslitele, disponuje člověk potenciálem uchopit pomocí *logu* celek světa. Tento moment obvykle rozdělují interpreti na dvě fáze. V první fázi je možné překročit lidsky omezený výsek, kterým vnímáme skutečnost a zároveň si uvědomit, že se jedná právě o pouhý výsek. Jinými slovy odhaluje se omezenost určité perspektivy. V druhém kroku se Hérakleitos optimisticky domnívá, že člověk, nejen že může, ale měl by vystoupit (alespoň na chvíli) z této omezené pozice a dostat se na úroveň kosmického *logu*. Stát se tak božským divákem celého dění v celku. Srov. například Kessidi, F. Ch., *Hérakleitos*, s. 68–82; Jiráková, K. *Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen*, s. 25–30. Nietzsche považuje tento celkový náhled za principiálně nemožný. Kosmický *logos* je

vůči kterému se stávají výsledky dlouhé tvůrčí činnosti zdáním či iluzí. Jejich pravdivostní hodnota či trvání se ve světle takového poznání ukazuje jako iluzorní. Hlavní úkol spočívá dle Nietzscheho ve schopnosti zachovávat život. Člověk se snaží tuto neuchopitelnost uzamknout a dát jí určitý tvar, jméno.

„Nazýváme to 'vysvětlení': ale je to 'popis', jímž vynikáme nad starší stupně poznání a vědy. Lépe popisujeme, – vysvětlujeme právě tak málo jako všichni před námi. Objevili jsme složitou posloupnost tam, kde naivní člověk a badatel starších kultur viděl jen dvojí, 'příčinu' a 'následek', jak se tomu říkalo – my jsme obraz dění zdokonalili, ale nad obraz, za obraz jsme se nedostali.“¹⁹⁰ Nietzsche tak poukazuje na omezený charakter lidského poznání, dokonce ani vědecké uchopení problémů se nedostává k věcem samým. Přibližuje se však ke světu prostřednictvím popisů, které stvrzují hodnotu a význam skrz svoji funkčnost. Ačkoli se tak vědecké koncepty nedostanou na úroveň vysvětlení, nedosáhnou oblasti dění, popisy, které jsou jejich výsledkem, se minimálně v kontextu lidského života osvědčují. Ačkoli si věda činí nárok na objektivitu, k pravdivému stavu věcí se za pomoci svých popisů jen přibližuje, a proto je věda – stejně tak jako jiné lidské činnosti – kreativním aktem. Tento aforismus tedy lze – jak se domnívám – interpretovat dvojitým způsobem. Nietzsche je k objektivnímu nároku vědy skeptický, a proto ukazuje, že svými popisy se k proudu dění nedostává: věda nedokáže vysvětlit, jak se věci mají, stojí na antropocentrických strukturách, na kategoriích, které si sama vytvořila. Na druhou stranu Nietzsche vědu vyzdvihuje, protože je v tomto ohledu nejvíce sofistikovaným nástrojem. „Postačí chápat vědu jako co možná nejvěrnější polidštění věcí; popisující věci a jejich posloupnost, učíme se stále přesněji popisovat sebe sami.“¹⁹¹

Na závěr se zastavme u toho, co vyplývá z této kapitoly pro Nietzscheho pojetí světa a poznání. Nietzsche upozorňuje na to, že život nelze uzamknout pouze ve statické formě, neboť je i dynamikou. Výsledky vědy tak, jakkoli cenné, odrážejí vlastně jen idealizovanou a strnulou podobu věcí. Život se v lidské perspektivě vyjadřuje v zachovávající, statické podobě, ale zároveň zůstává dynamickým, vitálním pohybem.

nedostupnou metou. Pokud o něm hovoříme, jedná se o lidskou interpretaci. V lidské moci je uvědomit si svoji omezenou perspektivu a v rámci ní pracovat s pluralitou různých postojů.

¹⁹⁰ RV §112.

¹⁹¹ RV §112.

Když se tak vrátíme k otázce, v jakém smyslu chápe Nietzsche lidské poznání jako falsifikaci, odpověď zní: poznání se nezakládá na autentickém vztahu ke skutečnosti, v tomto uvědomění tkví podstata tohoto dramatu. Poznání je kreativním aktem, který se pokouší zvládnout anonymitu cizího. Pro Nietzscheho je pak přírodní věda spíše než prostředkem k dosažení nepoznatelné skutečnosti o věcech, které jsou samy o sobě, nepřetržitým a účinným procesem toho, co nazývá antropocentrizací.¹⁹²

4.3 Poznání přivtělených omylů a poznání založené na pudu pravdy

V aforismu *Radostné vědy* s názvem *Původ poznání* dovádí Nietzsche otázku po poznání k novému náhledu. V úvodu nacházíme tezi, kterou jsme již představili: „Intelekt plodil po nesmírně dlouhá období pouze omyly; některé z nich se ukázaly jako užitečné a uchovávací druh: kdo na ně narazil nebo je zdědil, vedl svůj boj o sebe a své potomky s větším štěstím. Takové mylné věty víry, jež byly děděny z pokolení na pokolení, až se nakonec staly bezmála součástí základní výbavy lidského druhu, jsou například tyto: že existují trvalé věci, že existují totožné věci, že existují věci, látky, tělesa, že věc je tím, čím se jeví, že naše chtění je svobodné, že to, co je dobré pro mne, je dobré také samo o sobě.“¹⁹³ Nietzscheho pojetí antropogeneze ukazuje, že k formování člověka docházelo především z ohledu na přežití – neohlíželo se na pravdivost předpokladů. Tyto zažitě omyly se staly součástí biologické výbavy.

Po určité době podle Nietzscheho dochází ve vztahu k poznání k výrazné změně, která nese pro autora dějinný význam. V člověku zesílil pud k pravdě. Nietzsche se v rámci genealogických zkoumání snaží promyslet tento posun. Takové tázání samozřejmě již předpokládá, že Nietzsche považuje svoji metodu za vědecké uchopení této otázky, a proto je schopno zachytit a interpretovat tento moment. První otázka, kterou je v tomto ohledu třeba si položit, zní, co myslí Nietzsche termínem „pud k pravdě“.

¹⁹² K různým vlivům řeckého pojetí chaosu jako tvůrčí síly. Srov. Babbich, B. E., *Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On 'Science as a Problem and Nature as a Culture'*, s. 145-153.

¹⁹³ RV §110.

Otázku po hodnotě pravdy si Nietzsche položil již ve spisu *O pravdě a lži*, a to v kontextu metaforického pojetí řeči. Člověk podle Nietzscheho nereflektuje, že když mluví o nějaké věci, jedná se o metaforické vyjádření, které neodpovídá žádnému *ursprünglichen Wesenheiten*. Neexistuje měřítko, podle kterého bylo možné stanovit jeho pravdivostní hodnotu. Jelikož lidské vnímání zachycuje přírodní dění pouze lidsky podmíněným způsobem, neexistuje mezi těmito odlišnými sférami žádná „správná percepcí“. Jestliže je metafora pro Nietzscheho svázána s konkrétním tvůrčím vyjádřením, tvorba pojmu souvisí s generalizací: „Každý pojem vzniká tím, že bereme ne-stejně za stejné“.¹⁹⁴ Odhlážením od individuálních kvalit se vytváří pojem, pod který poté lze zařadit různé konkrétní věci. Nietzsche mluví o ustrnutí metafor. V tomto smyslu Nietzsche označuje pravdu jako „pohyblivé vojsko metafor, metonomií, antropomorfismů [...]“.¹⁹⁵ Člověk má tendenci pracovat s pojmy jako s danostmi a zapomíná na jejich původní metaforický charakter. Odkud se tedy bere v člověku pud k pravdě? Co v nás vlastně chce pravdu? Nietzsche zde tyto otázky otevře, ale bude se k nim nadále vracet ve všech svých dalších dílech, ve kterých své odpovědi precizuje. Vzhledem k zaměření mé práce je stěžejní Nietzscheho pojetí z *Genealogie morálky*, ve kterém se kritika pudu k pravdě stává jedním z hlavních problémů.

Dostáváme se k paradoxnímu momentu. Nietzsche si na jednu stranu pokládá otázku po hodnotě pravdy, ale jeho odpověď je nutně tímto lidským pudem k pravdě ovlivněna; Nietzsche nám tak ukazuje „pravdu o pravdě“. Genealogická metoda totiž nechce nic menšího: sleduje skutečnou historii člověka, demaskuje omyly morálního výkladu světa, sleduje proměnu hodnot; všechny její výsledky jsou však nesené pudem k pravdě. Domnívám se, že se nejedná o naivní protimluv: Nietzsche si je tohoto paradoxu vědom. Podle mého mínění se snaží dostat potenciálu kritické racionality, v podobě v jaké jí rozumí, a pokládá si otázku po hodnotě pravdy. Říká: „Vůle k pravdě potřebuje kritiku – určíme tím svou vlastní úlohu –, je třeba se pokusit zproblematizovat hodnotu pravdy“.¹⁹⁶ Položit si takovou otázku, tedy zkoumat hodnotu pravdy, však zapříčiní vznik paradoxu. Samotná kritická racionalita není vedena ničím jiným než tímto pudem. Nietzsche tento rozpor ve svém myšlení

¹⁹⁴ OPL, s. 13.

¹⁹⁵ OPL, s. 14.

¹⁹⁶ GM III, 24.

netematizuje, z podstaty problému to ani není možné, sám je v tomto paradoxu chycen. Na druhou stranu ale, jak se domnívám, dokazuje svoji sílu. Je schopen tento paradox vytáhnout na světlo, zpřítomnit ho a udělat z něj problém. Přestože Nietzsche zastává vědecký étos v tom smyslu, že věda vyvádí člověka z omylu a dává věci na pravou míru, je genealogie schopna obrátit kritický osten i sama proti sobě a zproblematizovat svůj vlastní předpoklad, tj. vůli k pravdě.

V předchozí kapitole jsme rozebírali poznání z hlediska jeho utilitárního přínosu pro člověka. Zdůrazňovali jsme, že takové poznání jako souhrn užitečných a podděných omylů Nietzsche považoval za ukázkou neutuchající lidské tvůrčí aktivity. Jedná se doslova o „nashromážděný poklad předchozími generacemi“. Nietzscheho genealogie se snaží vysledovat moment, ve kterém se charakter poznání začíná vymykat jeho zažitému způsobu používání, kdy: „síla poznatků nespočívá v jejich stáří, jejich zakořeněnosti, jejich charakteru životní podmínky“,¹⁹⁷ ale v kritériu pravdivosti.

Kritériem poznání již není osvědčenost poznatků, za pomoci které by bylo možné ospravedlnit jejich hodnotu. Rozum je nyní schopen postavit se proti světu – vzniká tak konflikt intelektu a zkušenosti, světa abstrakce a světa žitého. Rozum přestává být pouze užitečným nástrojem pro orientaci, ale stává se také rebelem, díky kterému se dostáváme do zásadního konfliktu se světem, s každodenním životem. Rozum vedený pudem k pravdě nehledá osvědčení pouze v pragmatičnosti, nýbrž věří ve svoji vlastní sílu. Genealogie jako součást vědy těží z tohoto rebelství – umožnilo jí postavit se proti světu, dokonce proti člověku samotnému, neboť v něm nabourává zažité omyly. Genealog má srdce proti sobě.¹⁹⁸

Eleaté jsou pro Nietzscheho dobrým příkladem nově chápaného pojetí poznání, protože ve své nauce *Jedna* radikalizovali nově chápaný pravdivostní statut. Nietzsche upozorňuje, že jejich nauka (například v tezi, že pohyb nelze myslet) je v přímém protikladu k přirozenému, zažitému vnímání. Oproti lidovému sensualismu je nepřirozená.¹⁹⁹ Nauky Eleatů sice také stojí na prastarých pudech a omylech, tj. přibásňují si stálost, ale jejich koncept odráží důležitou proměnu. Pud k pravdě, který u

¹⁹⁷ RV §110.

¹⁹⁸ Srov. MDZ §23.

¹⁹⁹ Srov. MDZ §14.

nich převážil, se tak obrací proti přírodním myslitelům a dokonce jejich vysvětlení světa považuje za mylné. Nietzsche z toho vyvozuje, že poznání vedené pudem k pravdě se zařadilo mezi ostatní vášně člověka: „Intelektuální boj se stal zaměstnáním, výzvou, povoláním, povinností, důstojenstvím – poznávání a hledání pravdy se nakonec zařadilo jakožto potřeba mezi ostatní potřeby“.²⁰⁰ Potřeba pravdy i za cenu střetu s tradicí se stala dokonce jednou z vášní člověka. U této myšlenky se zastavme.

Myslím, že jeden z charakteristických rysů západní kultury spočívá ve vášni jít do konfliktu s předchozími generacemi. Tento pohyb intelektu se stává motorem kultury, je něčím, co nás utváří. Nietzsche si všímá, že tento polemický rys byl charakteristický již pro řeckou kulturu. V eseji *Homer's Wettkampf* je fenomén *agonismu* pojímán jako vlastní jádro řecké kultury.²⁰¹ *Agón* chápaný jako vzájemné soutěžení se stává mechanismem, který se stará o neustálý vývoj společnosti. Nietzsche již zde předestírá myšlenku, že *agonismus* jako kulturní fenomén dokázal transformovat destruktivní, ničivou sílu člověka v sílu pozitivní. Vzájemné střetávání můžeme sledovat na rozmanitých lidských činnostech - od atletických závodů po rétorické a básnické soutěžení. Ch. D. Acompora ukazuje, že polemické střetávání, snahu o vyniknutí v rámci tzv. *agonálních* institucí, chápal Nietzsche jako ideální prostředí pro produkci hodnot. Takové vitální prostředí tvoří hodnoty, v nichž se odráží afirmativní vztah ke skutečnosti.²⁰²

Když do polemického střetávání s tradicí vstoupilo poznání vedené vůlí k pravdě, přichází pro Nietzscheho zásadní zlom ve vývoji západní kultury. Jedná se o pomyslný seizmický zlom, ve kterém se Evropa odtrhla od zbytku světa a vydala se vlastní cestou. Vývoj vědy je posledním plodem vývoje poznání. Poznání v archaických kulturách samo sebe potvrzovalo prostřednictvím užitečnosti, ta byla tím, co mluvilo v její prospěch. Vůle k pravdě vrhla člověka do konfliktu zažívaného světa a abstrakce. Nietzsche dál úvahu nad Eleaty nerozvádí a používá je spíše jako příklad. Rozvedme ji tedy sami za

²⁰⁰ RV §110. Platón podle Nietzscheho jde ve svém přístupu ještě dál, když hodnotu empirického světa podřizuje svému idealismu. Srov. MDZ §14.

²⁰¹ KGWB > CV-CV5 (*Homer's Wettkampf*).

²⁰² Srov. Acompora, Ch. D. *Contesting Nietzsche*, s. 18-33. Acompora sleduje i úpadek agonální kultury, který v souladu Nietzscheho výkladem spatřuje v Sókratovi. Dále však v nástupu křesťanství, které vytvoří tzv. zlého nepřítele.

účelem ilustrace dějinného zlomu. Zenón z Eleje je nás schopen přesvědčit, že letící šíp ve skutečnosti neletí. Achillés – nejrychlejší běžec z Řeků před Trójou – nedokáže ani dohnat, natož předejhnat želvu. Proti přirozené intuici a lidské zkušenosti za pomoci logické argumentace dokazuje, že vystřelený šíp neletí a Achillés závod nevyhraje. Zenónova úvaha v rámci učení Eleatů zachází mnohem dále. Nejenže se šíp ani Achillés vůbec nepohybují, ve své podstatě totiž ani nejsou vpravdě jsoucí, nýbrž jsou pouhým zdáním.

Na příkladu s myšlením Eleatů jsme společně s Nietzsche ukázali, jak se touha po poznání stala jednou z vášní člověka. Stala se součástí jeho druhové výbavy. Nietzsche komentuje v *Radostné vědě* tento střet následovně: „Poznání se tudíž stalo částí života samého, a jakožto život pak mocností, jež neustále roste: až na sebe konečně narazily poznatky a ony prastaré základní omyly, obojí jako život, obojí jako moc, obojí v témže člověku. Myslitel: to je nyní bytost, v níž pud k pravdě a ony život uchovávací omyly bojují svůj první boj, poté, co i pud k pravdě dokázal, že je mocí život uchovávací.“²⁰³ Závěr citovaného aforismu naráží na významný posun, který jsme již částečně tematizovali. Nietzsche ukazuje, že pud k pravdě vystoupil proti zažitým omylům a stal se novou silou, novou kvalitou vůle k moci. Atakuje tradiční způsob uchopování skutečnosti tím, že se obrací proti mravnosti mravů. Tu Nietzsche chápe jako soubor dlouholetých pravidel, které udržují společnost stabilní. Pud k pravdě je nositelem nových pokusů, jakými lze uchopit a naplnit proces poznání. Můžeme ho tedy chápat jako protipohyb vůči mravnosti mravů – je bytostně konfliktním, polemickým živlem, jež v sobě ovšem nese nový autoritativní charakter. Chce interpretovat po svém. Nietzsche tvrdí, že tato původně rebelující a prométheovská síla se postupně stala silou uchovávací. Co lidé v minulosti očekávali od vědy? Podle Nietzscheho jeden z jejích charakteristických rysů spočívá ve zvyšování libosti, anebo v odstranění nelibosti; krátce řečeno jde o bezbolestnost.²⁰⁴ V jiném aforismu *Radostné vědy* sleduje, jak se věda stala podporovatelem života ve třech ohledech. Někteří v ní hledali pomoc pro pochopení boží moudrosti, jiní poukazovali na svazek poznání a morálky. Čím více

²⁰³ RV §110.

²⁰⁴ RV §12. Nietzsche však v tomto aforismu konstatuje, že věda může podporovat i druhý protiklad – být nositelkou nelibosti. K tomu dochází, když radikálně proměňuje zažité koncepce, například stává se odpůrcem náboženství. Pak je oním nositelem chladu, jak jej tematizujeme v druhé kapitole.

poznání, tím morálnější jednání. Třetí motiv je rovněž svázán s morálkou, neboť ve vědě je spatřován nesobecký, altruistický motiv, něco co se vymyká zlým, útočným či sobeckým pudům člověka. Nietzsche chápe všechny zmíněné důvody, kvůli kterým byla podle něj věda podporována, jako omyly.²⁰⁵ Splňovaly však svůj účel, věda se stala podporovatelkou života. Pud k pravdě si v sobě ovšem zachoval svůj nebezpečný dialektický rys obracet se radikálně proti životu. Zároveň se podílel na jeho růstu. Ve srovnání s tisíciletým vývojem člověka se jedná o nový typ výzvy: „Že poznání chce být čímsi více než jen prostředkem, je v dějinách novým jevem“.²⁰⁶

Genealogická metoda je ve svém jádru kritikou. Sama je jedním z výsledků kvalitativního obratu v lidské historii, je jednou z mnoha podob této vůle k pravdě. Nietzsche konstatuje, že jestliže je genealogie schopna nahlédnout rozpor poznání jako uchovávací síly na straně jedné a poznání jako vyjádřeného pudu k pravdě na straně druhé, je to díky vytříbenějšímu vědeckému přístupu.²⁰⁷ Deleuze rozumí genealogii jako kritice v tom smyslu, že je diferenčním živlem, tedy umí rozlišovat například mezi aktivitou a reaktivitou, mezi vůlí k pravdě a vůlí ke zdání. Jejím dalším rysem, který Deleuze vyzdvihuje, je hierarchické uvažování. Genealogie hledá vztahy, různé úrovně vůle k moci, v našem případě zkoumá, jaký je vztah vůle k pravdě a vůle ke zdání.²⁰⁸

Na závěr se vraťme k myšlence, že v moderním člověku se sváří obě roviny poznání. Jedná se o dva základní aspekty vůle ducha, které se sice projevují různými způsoby, ale vlastně je třeba rozumět jim jako rovinám navzájem podmíněným. I když vědecká vášeň neustále zesiluje, čisté poznání není možné: život je příliš ponořen v omylu. Vědecké poznání je tak u Nietzscheho vždy pojímáno ve spojitosti s pudovým životem.

²⁰⁵ Srov. RV §37.

²⁰⁶ RV §123.

²⁰⁷ LPL §37.

²⁰⁸ Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 146–151.

4.4 Proces přivtělování

Jestliže se poznání nesené vůlí k pravdě stalo součástí lidské druhové výbavy, jak k této proměně vlastně došlo? Nietzsche se tedy ptá, jakým způsobem se pud k pravdě, původně stojící v opozici k užitečnému poznání, sám stal součástí lidských potřeb. Abychom vysvětlili tento proces, který se podle Nietzscheho odehrává jak na duševní, tak tělesné úrovni, je třeba rozebrat jeho termín „přivtělení“ (*Einverleiben*). Přivtělení je proces, pomocí kterého se Nietzsche pokouší vysvětlit, jakým způsobem dochází k zařazení, přivtělení, nového poznatku ke starším již zažitým zvyklostem. K této oblasti Nietzscheho myšlení se fundovaně vyjadřuje především J. Chavalka ve své knize *Přivtělení a morálka* a náš výklad se tak o ni bude opírat.

Sám Nietzsche přichází s nejsystematičtějším výkladem procesu přivtělení v 230. aforismu spisu *Mimo dobro a zlo*. Nietzsche zde hovoří o „základní vůli ducha“, která se projevuje dvojitým způsobem. Prvním jejím projevem je síla, která dokáže začlenit nové poznatky do již existujících tradičních vzorců myšlení: „Síla ducha osvojit si cizorodé se projevuje v silném sklonu připodobňovat nové starému, zjednodušovat rozmanité, přehlížet nebo zavrhnout to, co zcela odporuje: a právě tak svévolně určité rysy a linie u cizího, u každého kousku 'vnějšího světa' podtrhává, vyzdvihuje, přizpůsobuje. Jeho úmyslem je přitom vstřebat nové 'zkušenosti', zařadit nové věci do starých řad - tedy růst; ještě určitěji, cítit růst, cítit zmnoženou sílu“.²⁰⁹

Nietzsche zdůrazňuje, že vstoupí-li nová síla do ustálených zákonitostí, tj. mravnosti mravů, a podaří se jí proměnit toto prostředí, dochází k postupnému asimilování (vstřebávání) tohoto nového prvku. Cílem je tak začlenění jinakosti, které v důsledku vede ke zmnožení vůle k moci. Když se nová síla, nová zkušenost či nové poznatky, postupně připojí k již nashromážděnému základu, dojde k tomu, že je tento základ posílen, tedy zmnožen. Tímto základem Nietzsche nemyslí nic jiného než předchozí nashromážděné věci, které utvořily již pevnou a strukturovanou základnu.²¹⁰ Nietzsche

²⁰⁹ MDZ §230.

²¹⁰ „To, co dnes nazýváme světem, je výsledkem množství omylů a smyšlenek, které postupně vnikaly během vývoje organických bytostí, vzájemně srostly a jsou nám teď odkázány jako poklad nashromážděný celou minulostí“ LPL §16.

sleduje proces přivtělování jak na rovině společnosti, tak na úrovni jednotlivce. Proto hovoří ve své terminologii o připojení se k „paměti těla“ či o „záračné paměti druhu“, kterou si lidský druh v sobě přenáší.

Podívejme se nejdříve, jak Nietzsche chápe proces přivtělení na úrovni společenského a kulturního prostředí. Vraťme se proto ještě jednou k bližšímu náhledu na to, co Nietzsche nazývá mravností mravů (*Sittlichkeit der Sitte*). Nietzsche přichází s hypotézou, že mravnost původně nebyla nic jiného než poslušnost vůči zažitému mravu. Jednání, které se vymyká tradici, je považováno za svévolný, individuální akt, který je označen jako nemravný či přímo zlý. Přikazuje zde dlouholetá tradice zažitých zvyklostí, která nabyla nezpochybnitelné autority a vymezuje se proti čemukoliv, co by narušovalo její celistvost. Cizí bohové, zvyky a nové myšlenky posilují v jejích očích nejistotu, a ta je chápána jako destabilizující, a tím oslabující prvek. Mravnost mravů je tak na jedné straně stmelujícím prvkem společnosti, jejím stabilizačním faktorem, na straně druhé ovšem nebezpečně konzervuje.²¹¹ Známkou tvůrčího činu je pro Nietzscheho již od druhé *Nečasové úvahy* narušení tradice, k čemuž je zapotřebí síly a odvahy.

Zařazení nového prvku ke kulturnímu základu představuje tedy protipohyb proti autoritě mravnosti mravů. Pro Nietzscheho je nositelem duchovního pokroku v lidských dějinách, tento pokrok je však těžce vybojován. Nietzsche upozorňuje na to, že jakoukoliv novost doprovází vždy velká krutost vůči postavám, které jsou jejími nositeli. Umělec je proto schopen odpoutat se od tradice za pomoci zapomínání, jinými slovy „nehistorického myšlení“. To mu zajišťuje potřebný klid k provedení „bezbožného aktu“. Tento akt je vždy chápán jako přečin – překročení stanovených hranic.²¹²

²¹¹ Nietzsche poukazuje na širší mravnosti mravů: „Původně patřila do oboru mravnosti celá výchova a péče o zdraví, manželství, léčitelství, polní práce, válka, mluvení a mlčení, vzájemný styk a styk s bohy“. RČ §9.

²¹² Tento vztah mezi autoritou tradice a tvůrčím aktem, který ve svém zahledění do sebe nesleduje panující právo, je v dějinách mnohokrát zpracované téma. Tento motiv je zachycen například Aischylem v tragickém dramatu *Připoutaný Prométheus*, který je prvním a jediným dochovaným dílem prométheovské trilogie. Tragický konflikt je nastolen tím, že Prométheus ukradl oheň, čímž nejen zachránil lidské pokolení, ale zároveň z něho učinil „polobožské zvíře“, které tak získalo podíl na božskému *logu*. Na tomto základě rozvíjí *techné* a stává se člověkem. V řecké mytologii, kterou drama zpracovává, je člověk zrozen díky titánskému přečinu proti olympskému řádu. Prométheus porušil mravnost mravů a božská personifikace této moci –

Nietzsche připomíná, kolik velkých duchů muselo trpět a umírat, než se nová myšlenka prosadila. K usnadnění tohoto křehkého života se odvážná idea často musela halit do pláště šílenství. Šílenství svým nevypočitatelným a démonickým hlasem bylo tím, říká Nietzsche, co razí „cestu nové myšlenky a láme omamné kouzlo uctívaného obyčejného a pověry“.²¹³ Ani filosofie nebyla ušetřena toho, aby se musela maskovat do podoby náboženských nauk. „Filosofický duch se vždy musel nejprve převlékat a maskovat do dříve ustavených typů kontemplativního člověka, jako byl kněz, kouzelník, věštec, vůbec nábožný člověk, aby byl v nějaké míře alespoň jen možný[...]“.²¹⁴ Filosofie podle Nietzscheho časem zesílila, nabyla sebevědomí a vystupuje autonomně proti mravnosti mravů.²¹⁵ Zkusme se tedy do dějin podívat a nalézt nějaký příklad, kdy se nová myšlenka dostává do konfliktu s tradicí. Sókratés u athénskému soudu ztělesňuje konflikt mezi mravností mravů a nárokem filosofie přehodnotit zažitý morální řád. Obvinění je známo – zavádí nová božstva a kazí mládež.²¹⁶ Přivtělení je tedy mocnou asimilační silou, která představuje pro Nietzscheho způsob, jakým dochází k rozšíření lidského kulturního základu a k dalšímu postupnému vývoji. Inovativní prvky působí na komplex morálních pravidel a jsou do něj postupně vstřebávány.

Vraťme se ke 230. aforismu *Mimo dobro a zlo*. Představili jsme totiž pouze jednu podobu „základní vůle ducha“ (*Grundwillen des Geistes*). Ta byla chápána jako vůle k jednotě, k začlenění, tj. ke zjednodušení všeho rozmanitého, její druhá podoba nese opačné rysy: „Též vůli slouží i zdánlivě protikladné puzení ducha, náhle pojaté rozhodnutí nevědět, svévolně se uzavřít, doslova přibouchnutí oken, vnitřní odmítnutí té či oné věci, nepřístupnost, jakýsi obranný stav vůči nepřebornému množství věcí k vědění, spokojenost s temnotou, s uzavírajícím horizontem, přitakání nevědomosti a její schvalování: tak jak je toto vše nutné vždy podle stupně schopnosti ducha

Zeus – ho trestá. Je rovněž zajímavé, že Prométheus je symbolicky odsunut na okraj řecké *oikúmené*, až na Kavkaz, mimo centrum této kultury.

²¹³ RČ §14.

²¹⁴ GM III, 10.

²¹⁵ GM III, 8-11.

²¹⁶ Nietzsche konstatuje, že každá společnost a kultura má svoji vlastní mez, ve které je schopna přivtělit určité množství nových skutečností. To záleží na síle základny, tzn. mravnosti mravů. Srov. NU II, 1.

osvojuvat, podle jeho "trávicí schopnosti", chceme-li mluvit v obrazech - a vskutku se "duch" podobá ještě tak nejvíce žaludku."²¹⁷

Nietzsche ukazuje, že i opačná vůle ducha je nezbytná pro chod jedince i celé společnosti. Podívejme se blíže na fenomén zapomínání, se kterým Nietzsche na více místech spojuje vůli k nevědění, klamu. Samotný stav zapomínání nechápe Nietzsche negativně. Jeho pozitivní roli jsme již zmínili v souvislosti s tvůrčí činností, která potřebuje „zapomenout“ na tlak ze strany již vytvořených, ukotvených věcí, které se staly součástí lidského vědění. Tento tlak historie musí tvůrčí duch překlenout právě pomocí zapomínání, které vytvoří potřebné „nehistorické“ vakuum. To pak umožní volně tvořit.²¹⁸

V kontextu přivtělování si nových podmínek vidí Nietzsche tuto problematiku z jiné perspektivy, ve které je ovšem zachován celkový smysl aktivně chápaného zapomínání. Je to životně důležitý proces, který je přirovnáván k trávení. Jde o proces „vstřebávání do těla“, neboť není vědomý. Zapomínání zde představuje aktivního udržovatele duchovní řádu, neboť obrazně řečeno „zavírá dveře“ za tímto procesem a tím posiluje, stupňuje samotný život. Jestliže jsme zapomínání, vůli k nevědění, chápali jako potřebnou sílu, která zaručuje samotnou tvorbu, Nietzsche nyní ještě zesiluje jeho pozitivní hodnocení. Chápe tento aspekt vůle k moci dokonce jako garanta prožitku přítomnosti, pocitu štěstí a radosti.²¹⁹ Člověk by nemohl žít v neustálém vědění. Vůle k pravdě je vyvažována opačným puzením ducha – vůlí k nevědění. Vracíme se tak k myšlence, která již několikrát zazněla a Nietzsche ji zkoumá v různých perspektivách. Život je hluboko ponořen do klamu, tj. nevědění. Nietzsche chápe schopnost zapomínání jako aktivní sílu, která tím, že odděluje od tlaku vědění, podporuje samotný život. Samotné trávení je pro Nietzscheho nejjednodušší formou přivtělení,

²¹⁷ MDZ §230.

²¹⁸ Srov. NU II, 1.

²¹⁹ Srov. NU II, 1. Nietzsche zde srovnává člověka a zvíře z hlediska jeho vnímání časovosti. Zvíře je chápáno jako život, který je zaměřen pouze do neustálého míjení přítomnosti. Nietzsche se domnívá, že člověk skrytě žárlí na tento prožitek štěstí, který mu již není dopřán. Nese v sobě totiž nestálé vědomí minulosti (a můžeme dodat i budoucnosti), které ztěžuje jeho chůzi jako temná tíha. A pohled na pasoucí se stádo či blízkost dítěte je tak obrazným pohledem na ztracený ráj.

kdy se cizí element vstřebává do těla. Proto používá trávení jako metaforu i pro duchovní podoba tohoto procesu, která je mnohem složitější a komplexnější.²²⁰

Nietzsche pokládá hypotetickou otázku, zda by člověk vůbec mohl žít bez zapomínání. Nepodobal by se člověku trpícímu poruchou trávení (dyspeptikovi), který se s ničím nevypořádá?²²¹ Na tento podmět reaguje J. L. Borges v povídce *Funes, muž se zázračnou pamětí*, když líčí fiktivní postavu Funesa, který je díky nehodě obdařen dokonalou pamětí a nezapomene žádný z milionu okamžiků, které jednou vnímal.²²² Nejenže si je pamatuje v jejich sledu, ale zároveň i v jejich konkrétním, jedinečném okamžiku. Borges ho nazývá „divokým a domorodým Zarathustrou“, který disponuje „neomylnou schopností vnímání a neselehávající pamětí.“²²³ Bizarnost Funesa je však v kontrastu s Nietzscheho expresivním popisem toho, jak se z člověka-divého zvířete stal člověk mající paměť, tudíž někdo, kdo smí slibovat. Mnemotechnika se stala nástrojem, pomocí kterého si člověk obrazně vypaloval do svého těla „těch několik základních pět šest neučiníš“, neboť: „jenom to, co nepřestává bolet, v paměti zůstane“.²²⁴ Nietzsche zdůrazňuje, že pouze zmrzačováním a různými způsoby krutých muk se postupně zrodil člověk jako duchovní bytost. Když byla oslabena jeho zvířecí zaměřenost na okamžik, na přítomnost, která vyhledává spontánní slast a nahrazena pamětí vůle.

J. Chavalka upozorňuje, že ona trávicí schopnost ducha (*Verdauungskraft*, připodobněná k žaludku) představuje završení procesu přivtělení nové myšlenky. Dochází totiž k jejímu postupnému zapomenutí (dojde doslova k jejímu strávení); přestaneme si hledět toho, že zde dříve nebyla. „K tomu, aby si jednotlivý člověk v rámci výchovy a kultury mohl přivtělit něco nového, a tím se dopracoval jistého zušlechťujícího povýšení, nebo aby dokázal vstřebat do krve přesně stanovenou míru minulého, musí nejprve přetvořit danou novost či minulost do podoby, která je pro něj

²²⁰ Chavalka, J. *Přivtělení a morálka*, s. 65-79.

²²¹ GM II, 1.

²²² Borges, J. L., *Muž se zázračnou pamětí*, s. 111-123.

²²³ „Pamatoval si podobu všech mraků na jižní obloze za svítání třicátého dubna roku osmnáct set osmdesát dva a mohl ji ve vzpomínkách porovnávat s žilkováním na kožené vazbě knihy, kterou viděl jen jednou, i s pruhy pěny, kterou na hladině řeky Río Negro zanechalo veslo v předvečer bitvy u Quebracha.“ Borges, J. L., *Muž se zázračnou pamětí*, s. 118.

²²⁴ GM II, 3.

'stravitelná'.²²⁵ Přivtělení se „zautomatizuje natolik, že se skutečně původním hnutím stává.“²²⁶ Tím, že přivtěluje, zároveň pomalu zapomíná. Nietzsche upozorňuje, že schopnost přivtělování je tedy propojena se zapomínáním, které je přirovnáváno k trávení, jež se zbavuje všeho přebytečného. Metaforu, kterou jsme nyní vysvětlili, si Nietzsche ne zvolil náhodně. Proces zpracování potravy je samozřejmě spjatý s jeho živým zájmem o fyziologické koncepty.²²⁷

Vůle k moci, jakožto základní vůle ducha, v sobě obsahuje dva pohyby. Ty Nietzsche nechápe jako protikladné, ale spíše navzájem se podmiňující a doplňující. Jedna poloha vůle k moci představuje přetvářející a aktivní sílu, která je hnacím motorem, který vede k začleňování nových poznatků k dosavadní druhové výbavě. Nietzsche nazývá tento proces „přivtělováním“ a chápe jej jako projev růstu vůle k moci, což v důsledku znamená růst života. Nelze však zapomenout, že růst je podmíněn i pohybem opačným, zapomínáním či přímo stravováním. Pokud Nietzsche tvrdil, že pud k pravdě se stal pro člověka v určitém momentu něčím instinktivním – čili zařadil se mezi ostatní pudy – došlo k tomu díky procesu přivtělení. Můžeme tak říci, že Nietzsche sleduje antropogenezi člověka. Člověk je výsledkem dlouhého procesu, ve kterém se jeho vůle k moci projevuje jako přivtělování nových prvků do svého základu. Jestliže na počátku je rovina tělesnosti a z ní se postupně vyvíjel a formoval duchovní svět člověka, přichází s „vynálezem duše“ nový protipohyb, který charakterizuje člověka jakožto přírodní bytost. Duchovní koncepty působí zpět na afektivní a pudovou stránku člověka a tímto dlouhým působením dochází k proměně tělesných stavů. Původní animální krutost se zduchovňuje. Během dlouhých let přivtělování a zduchovňování tělesných vášní a afektů se vyjadřuje tato vášeň v jiné podobě – např. láskou k člověku, k bohu, k umění, k vědě. Nietzsche poznamenává, že se jedná o vítězství morálky, neboť z těchto proměněných vášní již neplyne nebezpečí. „Slast ze zabití, přemožení, ze zotročení se

²²⁵ Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 75.

²²⁶ Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 69.

²²⁷ Tímto problémem se zabývám v kapitole 5.4 věnované fyziologii.

mění např. ve slast z hudby“.²²⁸ Vášně jsou zduchovněny a nasměrovány žádoucím směrem.²²⁹

²²⁸ MDZ §198.

²²⁹ Nietzsche ve výše zmíněném aforismu sleduje, do jaké míry může člověk, žijící v morálním společenství, prožívat vášně a touhy, které jsou ze své podstaty nekontrolovatelné. Do jaké míry můžeme žít nekontrolovatelně, tedy nebezpečně? Perspektiva tohoto pohledu je nazývána „morálka jako ustrašenost“ a sleduje její tendenci vyhýbat se silným vášním a touhám. Předcházející aforismus (MDZ §197) hovořil o tom, že dravého a silného člověka morálka hodnotí jako něco nemocného, ba dokonce nešťastného. Vůči takovému „tropickému člověku“ (Nietzsche zmiňuje Ceasara Borgiu) silných vášní staví člověka „mírných pásem“, u kterého jsou tyto tělesné stavy zjemňovány. Nietzsche zde ovšem zaujímá kritické stanovisko, nazývá toto zjemnění průměrností a ustrašeností. Morálka zde má zaručovat bezpečné přežití vášnivých stavů. Nietzsche v této souvislosti hovoří o tzv. „morálním aristotelismu“.

5. Nietzscheho vztah k vědě

5.1 Vědecké poznání jako osvoboditel ducha

Nietzsche reflektuje vědecké bádání v dílech středního období z několika stran. Představuje radikální kritiku všeho, co se dříve prezentovalo jako závazný druh poznání. Nietzsche v duchu osvícenských autorů²³⁰ míří především na nábožensko-metafyzické koncepty a chce ukázat, na jakém (skutečném) základě se ustanovily. Nietzsche zdůrazňuje, že každá morálka je nucena zakrývat svůj mechanismus moci. Zmiňovali jsme, že Nietzsche se velkou měrou v kritickém myšlení inspiroval u některých francouzských autorů. Ale zatímco chtěl například Rochefoucault odkrýt v lidském jednání skryté egoistické motivy, aby poukázal na rozpor mezi morálkou a skutečným stavem věcí, Nietzsche jde dále.²³¹ Chce ukázat, že egoistické motivy se vždy podílely na jednání, které se obecně označovalo jako altruistické. Jsou vzájemně propleteny a nelze je uměle oddělovat.²³² Úkolem genealogie se tak stává metodický sestup k fenoménu morálky z pozice mimo-morální. Jde o to vyložit tento problém chladně, tj. vědecky. Nietzsche ukazuje, že zakládat hodnoty morálky pouze na neegoistickém jednání je nemožné; jedná se o klam morálky samotné. Právě toto rozdělování je již symptomem, který se Nietzsche snaží demaskovat. Genealogie jakožto filosoficko-historický výklad ukazuje, že ve vývoji morálky existovala vždy vzájemná reciprocita různých morálních hodnot. Podobně jsme se v předchozí kapitole věnovali otázce poznání. Genealogie je schopna zachytit oba nosné momenty: poznání jako uchovávací sílu a poznání jako vůli k pravdě, jež se rozvinula ve vědeckém bádání. Nietzsche zdůrazňuje, že oba aspekty lidského poznání jsou spolu propleteny, a jak uvidíme dále, navzdory snaze pozitivismu není možné vymanit se jednoduše ze svých starších etap.

Vědecké uchopení je tak obecně pro Nietzscheho spojeno s kritickým hledáním a nedůvěrou. Představuje chladného soudce, který se nedojímá nad tím, co nachází

²³⁰ Nietzsche zmiňuje například Voltaira či Helvétia.

²³¹ Srov. Franco, P., *Nietzsche's Enlightenment*, s. 58-59.

²³² Srov. Franco, P., *Nietzsche's Enlightenment*, s. 17-20.

v člověku. Neslevuje ani nepřidává. Přes tento nárok si však Nietzsche uvědomuje, že genealogie je vždy zkoumáním perspektivním. V tomto ohledu se nabízí otázka, jak je možné chápat nárok na chladné hodnocení na straně jedné a připomenutí podmíněnosti lidského poznání na straně druhé; vždy je jen dílčí a omezenou perspektivou. Domnívám se, že nároky genealogické metody je tak možné chápat jako Nietzscheho ideál, přičemž sám autor si je vědom její omezenosti.

V závěru *Lidského, příliš lidského* přichází série na sebe navazujících aforismů (629-637), ve kterých Nietzsche vyzdvihuje zdrženlivost vědy oproti přesvědčením, které jsou založeny na víře, „že v některém bodě poznání vlastníme bezpodmínečnou pravdu“.²³³ Nietzsche si místo nebezpečného patosu pravdy cení více „nehlučného patosu hledání pravdy, který se neúnavně stále znovu učí a vystavuje zkouškám“.²³⁴ Ideálem se stává tzv. svobodný duch, který není svázán s žádným přesvědčením absolutně, protože si je vědom nebezpečí ustrnutí. Je to mnohdy lenost ducha, zdůrazňuje, která zapřičiňuje, že se člověk stane člověkem přesvědčení. Naopak svobodný duch je spíše poutníkem, který podle Nietzscheho metafory neustále cestuje, protože dospěl ke svobodě rozumu. „Necestuje ke konečnému cíli: neboť takového cíle není“.²³⁵ Vědecké bádání je tak pojímáno jako neustálý proces, *progress ad infinitum*, kterému je vlastní kritický vývoj, tzn. proměna svých postojů.²³⁶

Dále Nietzsche, v rámci svých úvah nad povahou vědy, tematizuje potřebu vědecké metody. Nietzsche přímo konstatuje: „Vcelku vzato jsou vědecké metody přinejmenším stejně důležitým výtěžkem bádání jako kterýkoli jiný výsledek: neboť vědecký duch tkví v poznání metody, a kdyby se ztratily vědecké metody, pak by veškeré výsledky vědy nedokázaly zabránit opětovnému rozšíření pověr a nesmyslů“.²³⁷ Jak jsme ukázali v druhé kapitole, Nietzsche považuje svá genealogická zkoumání za metodický přístup, který spadá do vědeckého bádání. Opírá se o výsledky přírodních věd.²³⁸ Nietzsche se snaží postavit do role filosofa-vědce, který má pozitivní

²³³ LPL §630.

²³⁴ LPL §633.

²³⁵ Srov. LPL §638.

²³⁶ K tomu na jiném místě MDZ §18.

²³⁷ LPL §635.

²³⁸ Srov. LPL §1.

vztah k metodě. P. Franco ukazuje, že z tohoto důvodu si zvolil Nietzsche jako motto knihy *Lidské, příliš lidské* citát z Descartovy *Rozpravy o metodě*, ve kterém je zdůrazněna potřeba metody k řádnému vedení rozumu. V deníkových zápiscích z pozdější doby (1888) upozorňují badatelé v této souvislosti na poznámku, ve které Nietzsche reaguje na známé označení 19. století jako století vědy a konstatuje, že se spíše jedná o vítězství vědecké metody nad samotnými výsledky vědy.²³⁹

B. Leiter považuje Nietzscheho za tzv. metodického naturalistu a pokládá si otázku, jaké povahy je tento jeho přístup. Nietzscheho přístup lze dle Leitera rozlišit na dvě kategorie tzv. *Results Continuity* a *Methods Continuity*. V prvním případě poukazuje na to, že Nietzsche zapracovává výsledky dobových vědeckých disciplín do svých konceptů. Filosofické teorie – např. teorie morálky nebo poznání – by měly sledovat výsledky věd. Druhý přístup naopak vyžaduje, aby filosofické teorie napodobovaly „metody“ zkoumání úspěšných věd. Jejich způsob vysvětlování by měl vycházet z vědecké metody. Leiter chápe Nietzscheho jako tzv. spekulativního metodického naturalistu (*Speculative M-Naturalist*), který se na základě vědeckých poznatků snaží interpretovat lidské aktivity, např. morálku.²⁴⁰ Nietzscheho sledování či napodobování vědeckých metod je problematické. Domnívám se, že ačkoliv se Nietzsche o tento postup pod vlivem vědy pokouší, není v kontextu specifické podoby jeho vlastní metody zcela uskutečnitelný. Nietzsche se vědy ve svém způsobu myšlení spíše přidržuje, než aby jej následoval.

Podívejme se tedy na Nietzscheho sepětí s dobovými vědeckými teoriemi. Známý badatel na tomto poli T. H. Brobjer zdůrazňuje, že chceme-li se náležitě zabývat Nietzscheho reflexí vědy, je třeba sledovat vliv tehdejších věd na rozvoj Nietzscheho myšlení. Nietzsche byl podle něj nenasytný čtenář a jeho filosofie je zbarvena díly, které prostudoval.²⁴¹ To, že byl Nietzsche dobře seznámen s vědeckými či teoretickými

²³⁹ Srov. Habermas, J., *On Nietzsche's Theory of Knowledge*, s. 215. Franco, P., *Nietzsche's Enlightenment*, s. 18-22.

²⁴⁰ Srov. Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s 2-9.

²⁴¹ Brobjer navrhuje následující postup: Zprvu prostudovat, co a v jaké době Nietzsche četl. Zadruhé zjistit, do jaké míry tato četba ovlivnila Nietzscheho filosofické koncepce. Smyslem je dospět ke komplexnějšímu náhledu na témata, která Nietzsche poté sám otevírá. V jeho případě k tomu vybízí i skutečnost, že v mnohých případech neuvádí své zdroje. Je dobré se tak dívat na roli jiných autorů ve dvou směrech. Nietzsche z nich bezesporu čerpá a zařazuje různé

konceptem své doby, je v současném bádání obecně přijímaná věc.²⁴² Mnozí renomovaní autoři se detailně zaměřují na zkoumání vlivů z oblasti evoluční teorie, z biologie, chemie, či fyziky na podobu Nietzscheho vlastních konceptů. Rozsah těchto bádání je tak velký, že není možné reflektovat všechny jejich výsledky, zároveň to není ani cílem této práce. Zaměříme se na obecné zhodnocení tohoto vlivu a blíže se podíváme na dva aspekty. Zaprvé jde o vliv pozitivismu a pojetí duchovního vývoje člověka, které z něj vyplývá a které formovalo i podobu genealogie. V tomto ohledu se podíváme především na pojetí A. Comta, jak jej sám představil v úvodní přednášce svého velkého díla *Kurz pozitivní filozofie*. Pozitivistický přístup reflektuji ze dvou důvodů. Zaprvé bych chtěl ukázat, jak pozitivistické pojetí historie, i její pojetí člověka, ovlivnilo Nietzscheho myšlení. Ačkoli ukazují, že Nietzsche se Comtem inspiroval, mezi jejich pojetím je i řada rozdílů. Domnívám se, že právě ve srovnání obou přístupů se může ukázat originalita Nietzscheho přístupu.

Vedle pozitivismu zaměříme svoji pozornost na oblast fyziologie či biologie. Fyziologické hledisko se stává pro Nietzscheho od vydání spisu *Ranní červánky* základnou, na které rozvíjí své pochopení člověka – zejména pak morálky. Bez pochopení toho, jak velkou roli hraje fyziologie v Nietzscheho konceptech, není možné pochopit vedle kritiky morálky nebo náboženství jeho kritický pohled na vědu samu. Fyziologie představuje vedle historického přístupu druhý nosný moment, z kterého Nietzsche čerpá.

Právě místu fyziologických zkoumání v Nietzscheho myšlení se věnuje značné množství autorů. Mým cílem není jejich důkladný rozbor, nýbrž vystihnoutí důvodu, proč se k nim Nietzsche obrací a co z nich vlastně do svého způsobu uvažování přejímá. Záměrně tak ponechávám stranou například bližší pohled na vědeckou polemiku o povaze evoluce, které byl Nietzsche, jako intelektuál své doby, také účasten.

Zájem o vědecké práce a poznatky přišel v životě Nietzscheho později, a on sám se cítil být limitován tímto nedostatkem. Z deníků lze vyčíst snahu o hlubší vzdělání v této

myšlenky do svých konceptů a dále je využívá ke svým polemikám. Ve střetech s různými autory se mu vyjasňuje jeho vlastní pozice. Srov. Brobjer. *Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*, s. 21-24.

²⁴² Dokladem tohoto zájmu je monografie *Nietzsche and Science*, ze které čerpám i v této práci.

oblasti.²⁴³ Nietzschemu trvalo zhruba dva roky, než načel a promyslel nová témata poté, co se odpoutal od svých předchozích vzorů. Během let 1875-78 si Nietzsche obstarává velké množství vědeckých publikací a dává se do jejich studia.²⁴⁴ Zásahu na tomto obratu má z velké části jeho přítel Paul Reé, se kterým trávil v této době hodně času, a který ho mimo jiné seznámil i s Lou Salomé.²⁴⁵ Na poli myšlení objevuje Nietzsche pozitivisticky orientované autory a shledává jejich způsob uvažování nanejvýš důležitým. Poznává si: „pozitivismus je absolutně nezbytný“ (Positivismus ganz nothwendig).²⁴⁶ Nietzsche v něm našel potřebnou protiváhu vůči metafyzickým a náboženským interpretacím. Obdivuje v nich zmíněného vědeckého ducha, který se nezastaví před úctyhodnou tradicí a v duchu osvícenců 18. století chce osvobodit člověka od starých pověr. Jestliže se v raných spisech objevují náznaky kritiky křesťanské morálky, v plné síle propukají rovněž pod vlivem četby vědeckých prací.²⁴⁷ V duchovní sféře se v 19. století odehrála revoluce, jejíž výsledky postupně proměňovaly tvář světa. Rozvoj techniky a důraz na aplikovatelnost vědeckých poznatků šel ruku v ruce s evolucionistickými či materialistickými teoriemi. Žádný myslitel té doby se nemohl vyhnout novým otázkám a problémům, které nastoloval vědecký pokrok. Nietzsche se v tomto smyslu stává reprezentantem vědeckého ducha doby a tento étos se přenáší do jeho vlastní tvorby.

²⁴³ Brobjer, T. H., *Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*, s. 34-35.

²⁴⁴ To jsou například Afrikan Spir či Eugen Dühring, od nichž znal Nietzsche řadu knih. Výrazný vliv měla na Nietzscheho četba H. Spencera, k němuž se ve svých poznámkách často vyjadřuje. Srov. Brobjer, T. H., *Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview*, s. 33-38.

²⁴⁵ Nietzsche poprvé trávil čas společně s Réem v italském Sorrentu roku 1876, kde Rée sepsal svůj spis *The Origin of the Moral Sensations*. Nietzsche v této době pracoval na *Lidském, příliš lidském*. K setkání s Lou Salomé došlo v Římě ve Svatopetrském chrámu o šest let později. Krátké shrnutí jejich vztahu nabízí například J. Pechar. Srov. Pechar, J. *Otázky Nietzscheova myšlení*, s. 15-31. Sama Salomé se věnuje jejich přátelskému vztahu ve své knize *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Tato kniha je cenná mimo jiné i proto, že poskytuje osobní svědectví o tomto autorovi.

²⁴⁶ KGWB/NF-1876,20[19].

²⁴⁷ Můžeme uvést příklad ze *Zrození tragédie*. Jedna ze základních tezí celého spisu spočívá v tom, že skutečnost nelze obhájit jinak než jako estetický fenomén. Nikoliv morální. V později dopsané předmluvě pokládá Nietzsche tento rys za jednoznačně protikřesťanský, ačkoliv o křesťanství samotném mlčí. Srov. ZT, předmluva 5, s. 14-15.

Vedle kritického postoje k metafyzickým a náboženským konceptům, které Nietzsche nacházel u pozitivisticky laděných myslitelů, je ovlivňován důrazem na historickou povahu lidského myšlení. Tento motiv se objevoval i v rámci německé *Naturphilosophie* či v evolucionistických výkladech. Nietzsche jej sledoval i u Hegela.²⁴⁸ Jestliže hledání neměnných konstant a struktur bylo znakem metafyziky, tak Nietzsche hodnotí nedostatek historického smyslu jako „dědičnou chybu filosofů“. Nietzsche například prostudoval historiky W. Bagehota či J. W. Drapera, kteří se orientovali na vývoj lidského ducha.²⁴⁹ Dalším z této řady je A. Comte, u kterého Nietzsche oceňoval nejen jeho historický výklad vývoje poznání, ale i schopnost systematické práce.²⁵⁰ Zastavme se právě u tohoto autora a zkusme porovnat některé znaky jeho koncepcí historického vývoje.

5.2 Nietzsche a Comte

Lidské poznání je v pojetí Comta i Nietzscheho chápáno jako výsledek dlouhého vývoje. Oba zdůrazňují, že bez pochopení toho, jakými proměnami prošlo, nelze adekvátně rozpoznat, natož stanovit podobu vědeckého myšlení. Taková dějinná perspektiva v sobě obsahuje potenciál přivést člověka do tzv. vědeckého věku.²⁵¹ Podle Comta se skutečná povaha pozitivní filosofie ukáže až tehdy, když zaměříme svoji pozornost k

²⁴⁸ Nietzsche zde přímo konstatuje, že velká Hegelova deviza spočívala v tom, „že druhové pojmy se vyvíjejí ze sebe navzájem: touto větou byli duchové Evropy nasměrováni zatím k poslednímu velkému vědeckému hnutí, k Darwinismu – neboť bez Hegela není Darwin.“ RV §357.

²⁴⁹ Právě Bagehot přichází s názorem, že k utváření lidského charakteru a proměn dochází především v pra-historii (prehistorical times). Srov. Thatcher, D., Nietzsche, Bagehot, *Morality of the custom*, s. 7-32.

²⁵⁰ Moore poukazuje na to, že Nietzsche se ke Comtovi dostává přes četbu H. Spencera, který ve svém díle spojuje myšlenky Millova utilitarismu s Darwinovou evoluční teorií. Moore, G., *Nietzsche Evolutionary Theory*, s. 522-526. V *Ranních červánkách* nazývá Nietzsche Comta velkým, poctivým Francouzem, vedle kterého nemůžou Angličané či Němci postavit nikoho stejně významného. Ohledně jeho příklonu ve stáří k náboženství se vyjadřuje kriticky. Srov. RČ §542.

²⁵¹ Comte mluví o vědě jako celku, začleňuje do ní jak vědy anorganické, tak organické. Nietzsche se pohybuje na půdě, která byla v jeho době označována jako *Naturphilosophie* či *Naturwissenschaft* a orientuje svoje koncepty ohledně vědy především k člověku.

historii vývoje lidského ducha. V lidské historii objevuje Comte tzv. Velký zákon, (*Grand loi fondamentale*) podle kterého každé lidské poznání, každá vědecká disciplína a rovněž lidský rozum, ba každý jednotlivec i celé lidstvo prochází třemi stádii. Velký zákon je vepsán přímo do přírody, kde je ho možné rozumem nahlédnout. Stádia, ve kterých se člověk či společnost nalézají, pak určují podobu a výklad skutečnosti.²⁵² Jedná se o vstoupný lineární proces, jež odráží postupné zdokonalování lidského poznání. Teologické, metafyzické a pozitivní stádium, kterými člověk prochází, se vzájemně vylučují, neboť způsoby a metody, jakými je v nich uchopována skutečnost, jsou odlišné. Vývojově se však co do hierarchického uspořádání jednotlivé stupně vzájemně předpokládají. Od nejnižšího stádia dochází postupně k vývoji, který má svůj finální cíl v pozitivním stádiu, jehož vrcholem je potom pozitivisticky formulovaná věda, respektive společnost. Comte zdůrazňuje, že každá vědecká doktrína stojí na ramenou svých méně dokonalých předků. To znamená, že musí být zkoumána i historickou metodou, protože je založena jak na znalostech, tak omylech z předchozích stádií.²⁵³ Comte tvrdí, že odvrát od metafyzických a náboženských projevů je otázka času. Vědecká revoluce se dovrší a pokrok nelze zastavit.²⁵⁴

Comte je přesvědčen, že vědecké poznání otevírá člověku okolní svět novým způsobem. Ten je s konečnou platností určen pro lidské užívání.²⁵⁵ Jestliže se člověk v teologické fázi táže a vztahuje k tomu, co není v lidské moci a zaměřuje svoji pozornost k božským dimenzím, opomíná naopak sféru, která mu je plně přístupná. Comte totiž sám zdůrazňuje, že je třeba začínat od dosažitelného, možného. Teologické stádium je přirovnáváno k dětství, které také touží po nedosažitelném a o věci praktického významu se nestará. Pozitivní stádium je tak známkou dospělosti, neboť „se lidský intelekt zaměřuje na pozorování jevů a zjišťování vztahů, které mezi nimi v jistém

²⁵² Comte, A. *The Positive philosophy*, s. 28.

²⁵³ Comte se v tomto bodu vrací k Descartově představě jednoho kmene, z kterého pocházejí rozličné větve, tj. vědecké disciplíny. Tento kmen je samotný pozitivistický systém (oproti metafyzice), který je ovšem charakteristický i tím, že obsahuje znalosti předchozích stádií. Srov. Comte, A., *The Positive Philosophy*, s. 37-38.

²⁵⁴ Comte, A., *The Positive Philosophy*, s. 46.

²⁵⁵ Comte, A., *The Positive Philosophy*, s. 30

okamžiku či určitém časovém průběhu pravidelně vznikají“.²⁵⁶ Pozitivní stádium odmítá sledovat obecné principy a zaměřuje se naopak na hledání zákonitostí u jednotlivých jevů. Comte nahrazuje otázku proč otázkou jak.²⁵⁷ Různé vědy se pak nachází v různých stádiích vývoje. Obecně zastřešujícím přístupem pozitivismu je důraz na empirické pozorování a vytvoření vhodné metodologie.

Přejdeme nyní ke sledování vlivu pozitivistické vědy na Nietzscheho myšlení. V první a druhé hlavě spisu *Lidské, příliš lidské*, je zřejmé, že Nietzsche je výrazně ovlivněn touto myšlenkovou linkou.²⁵⁸ Nietzsche z pozitivismu přebírá vedle řady dílčích myšlenek i celkový étos, s jakým pohlíží na charakter poznání a okolní svět, přírodní i společenský. Zastává obecný přístup pozitivistů, že věda je završením lidského vývoje, ačkoli tuto představu vědy jako nejvyššího stádia chápe jako prozatímní završení. Proto je možné obracet se reflexivně zpět a sledovat vývoj lidského ducha. Předchozí fáze chápe Nietzsche rovněž jako neslučitelné s vědou a z vědeckého pohledu překonané. Jestliže však Comte zdůrazňuje, že věda stále stojí na ramenou svých předchůdců a musí si toho být vědoma, Nietzsche dovádí tento poznatek ještě dál. Samotný život je hluboce ponořen v omylu: „Nelogično vězí tak hluboko ve vášních, v jazyce, v umění, v náboženství a vůbec ve všem, co propůjčuje životu hodnotu, že je z nich nikdo nemůže vytáhnout, aniž ty krásné věci beznadějně poškodí“.²⁵⁹ Hned v následujícím aforismu pokračuje: „Jsme od počátku nelogické, a tedy nespravedlivé bytosti a jsme schopni to poznat: to je jedna z největších a nejneřešitelnějších disharmonií bytí“.²⁶⁰ Nietzsche na jedné straně sdílí vědecký étos, který je mu garantem vědění – a Nietzsche chce vědět – na straně druhé však ukazuje, že nemůže zcela ovládat a řídit život člověka, neboť ten je z velké části iracionální. Tento motiv se nachází již v díle *Lidské, příliš lidské*, které je obecně považováno za nejvíce „pozitivistické“ dílo. Důraz na roli tělesnosti a afektivity bude v Nietzscheho myšlení nadále sílit, a proto se k tomuto důležitému problému v práci vrátíme.

²⁵⁶ Svoboda, J., *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*, s. 28; Srov. Comte, A., *The Positive Philosophy*, s. 29.

²⁵⁷ Srov. Svoboda, J., *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*, s. 28-29.

²⁵⁸ Ozvuky těchto myšlenek najdeme i v *Ranních červánkách* a v dalších dílech.

²⁵⁹ LPL §31.

²⁶⁰ LPL §32.

Podívejme se nyní na některé důležité znaky, které Nietzsche spatřuje v pozitivistickém přístupu a které začleňuje do svého vlastního uvažování. Nietzsche si z pozitivismu přebírá myšlenku, že vědecké myšlení představuje nový způsob, skrze který se člověku otevírá možnost poznat, ale i prožít, okolní svět. Člověk se má naučit vzdát se nedosažitelných dálek a soustředit se na „oceňování nenápadných pravd“ a „nejbližších věcí“. Nietzsche tak chápe podobně jako pozitivisté symbolické uchopování skutečnosti jako známku nižší kultury.²⁶¹

Dalším znakem, který Nietzsche přejímá a dále jej promýšlí, je důraz na fáze vývoje člověka i společnosti. Můžeme to pochopit na příkladu mladého jedince, který je přirozeně přitahován metafyzickým vysvětlením skutečnosti. Hovoří k němu skryté tajemství světa, které vše ukazuje v zajímavějším světle a dodává mu tak na významu. Toto metafyzické okouzlení se s věkem oslabuje. Věda, pokračujeme-li ve zvolené metafoře, je záležitostí dospělého člověka. Nietzsche zde však nekončí. Posouvá tuto myšlenku dále a snaží se v souvislosti s jeho metodickým požadavkem na chladný přístup genealogie svého čtenáře přesvědčit, „že fyzická i historická vysvětlení skýtají přinejmenším stejný pocit nezodpovědnosti a že díky nim zájem o život a jeho problémy vzplane možná ještě intenzivněji“.²⁶² Tudíž stejně jako v metafyzickém vysvětlení (ale i v teologickém) nalezneme i v završujícím vědeckém uchopení světa určitá tajemství, která nelze plně vysvětlit. V této kritice vědy tak již zachází daleko za pozitivistický odkaz.

Ptáme-li se po vlivu pozitivismu na Nietzscheho myšlení, je nutné sledovat nejen motivy, které přejal a přetvořil, ale i ty, které podrobuje své kritice. Dostáváme se nyní k nejvíce problematickému místu, kterým je samotná existence Velkého zákona, který Comte chápe jako vepsaný do přírody. Jak jsme výše rozebírali, v pozadí Nietzscheho teorie poznání stojí jeho pojetí skutečnosti jako v principu nepoznatelného dění, do kterého vkládá člověk svoje lidské rozvrhy.²⁶³ Nietzsche na jeho základě tvrdí, že

²⁶¹ Srov. LPL §3, §229.

²⁶² LPL §17.

²⁶³ „Střezme se vinit je z bezcitnosti a nerozumu, nebo i z jejich protikladu: není ani dokonalé, ani krásné, ani ušlechtilé a nechce se ničím z toho stát, rozhodně netouží napodobovat člověka! Žádný z našich estetických a morálních soudů je nepostihuje!“ RV §109.

„lidstvo ve svém celku nemá žádné cíle, a člověk, jenž má před sebou celý tento děj, nemůže v něm najít útěchu ani oporu, nýbrž jen zoufalství“.²⁶⁴

Nietzsche v prvním aforismu *Radostné vědy* zdůrazňuje, že vždy bylo zapotřebí tzv. hlasatelů účelu bytí. Takový hlasatel dokáže vysvětlit, proč má člověk žít, proč má považovat určitou činnost za správnou, proč má pomáhat druhým. Díky těmto vysvětlením je podpořena lidská víra v rozumnost života. „Člověk se pozvolna stal fantastickým zvířetem, jež ke své existenci potřebuje oproti jiným zvířatům ještě jednu základní podmínku: člověk *musí* čas od času věřit, že ví, *proč* existuje, jeho druh nemůže prospívat bez periodické důvěry v život“.²⁶⁵ Člověk tedy vkládá rozmanitá vysvětlení do své historie, aby zakryl skutečnost, že zde žádné zastřešující vysvětlení není. V tomto ohledu se ukazuje, že Comtův základní předpoklad je neslučitelný s Nietzscheho pozicí, přestože se v jiných ohledech shodují. Jestliže dle Comta duchovní vývoj člověka přirozeně spěje do vrcholného rozumového stadia, tak Nietzsche tento teleologicky orientovaný předpoklad odmítá.

Samotný chod dějin nelze chápat jako předem stanovený, lineární proces. V *Ranních červánkách* sleduje tento problém na vztahu tzv. říše náhod a říše účelů. Argumentačně sleduje podobnou linii jako výše rozebíraný aforismus z *Radostné vědy*: člověk se potřebuje vymezit proti nesmyslnosti, která je zde chápána jako vstup nekontrolovatelné náhody, ve smyslu řecké *tyché*. Nietzsche zmiňuje několik pokusů z různých kulturních okruhů, jak se této nesmyslnosti vyhnout a přichází s tvrzením, že důvěra ve dvě říše je bajkou, přáním. A ptá se: „Existuje tedy pouze jedna říše, říše náhod a hloupostí? – je k tomu třeba dodat: ano, snad existuje jen jedna říše, snad neexistuje vůle ani účely, a my jsme si je vymysleli“.²⁶⁶ Nietzsche zdůrazňuje, že není v lidských silách mít takové vědění, přesto vyjadřuje přesvědčení, že nadvláda účelu je užitečnou iluzí.

M. Foucault, jakožto představitel postmoderního myšlení, zdůrazňuje, že Nietzscheho pojetí historického smyslu neodkazuje k žádnému absolutnu či předem rozvrhnuté konstantě. Historický smysl: „Musí být jen oním ostrým pohledem, který rozlišuje, třídí,

²⁶⁴ LPL §34.

²⁶⁵ RV §1.

²⁶⁶ RČ §130.

rozptyluje, ponechává hrát odstupy a okraje – prostě jakýmsi rozpojícím pohledem, schopným sám se odpoutat a zahladit onu jednotu lidského bytí“.²⁶⁷ Kdyby existoval nějaký zasutý smysl v dějinách člověka, byla by to metafyzika, která by jej mohla interpretovat. Právě tento přístup Nietzsche odmítá: genealogie jako *wirkliche Historie* se snaží potírat představu kontinuity, pomocí níž by bylo možné uchopit vývoj jako jeden celek. Nietzsche v druhé eseji *Genealogie morálky* ukazuje na tématu trestu na bytostnou proměnlivost jeho smyslu.²⁶⁸ Celé toto téma shrnuje známou pasáží, ze které Foucault bezesporu čerpá: „Ale všechny účely, všechny užitečnosti jsou jen známkami toho, že nějaká vůle k moci ovládla cosi méně mocného a dokázala tomu vtisknout smysl určité funkce; celá historie 'věci', orgánu, obyčejně může být tedy zřetěžením znaků dalších a dalších interpretací a přizpůsobení, jejichž příčiny ani mezi sebou nemusejí souviset, spíše po sobě podle okolností jen náhodně následují a jedna druhou střídají.“²⁶⁹ Cílem historie, jak ji chápe Nietzsche, není, aby se v ní moderní člověk primárně nacházel a rozpoznával. Jestliže Nietzsche napadá některé anglické autory, je to z toho důvodu, že se vrací k jakýmsi antropologickým či ahistorickým konstantám (například k utilitárnímu založení lidského jednání). V historickém vývoji samozřejmě lze sledovat určitý vývoj či nasměrování, je to ale naše zpětná projekce. Žádná linearita a kontinuita jako taková se v dějinách nenachází. Tento rys pak lze spatřit v pojetí genealogie jako vědy založené na perspektivě. Genealog netají svoji podmíněnost a nestaví se tak „nad dějiny“, tedy do pozice, ze které by mohl autoritativně stanovit podobu a konečný cíl lidského vývoje. Účelové, logické, nutné směřování vývoje není možné odhalit, neboť vývoj se odehrává náhodně, vtisknout tvar mu může jen člověk a lze tak učinit jen retrospektivně. Lidské dějiny jsou souhrnem jednotlivých projevů vůle k moci, které postrádají jednotící linii. V tomto smyslu se Nietzsche zcela obrací proti pozitivistům.

5.3 Metoda fyziopsychologie

²⁶⁷ Foucault, M., *Nietzsche, genealogie, historie*, s. 85.

²⁶⁸ Krátkou zmínku o tomto tématu můžeme však spatřit už v *Ranních červánkách* (RČ §13).

²⁶⁹ GM II, 12.

Po bližším pohledu na pojetí historie zaměříme nyní pozornost na to, jakým způsobem Nietzscheho ovlivňovaly fyziologické a biologické koncepty jeho doby. Jedná se o druhý styčný bod jeho metodického postupu, který vytváří, současně s historickou perspektivou, základní charakter genealogických zkoumání, jak je známe z vrcholných děl, jako jsou *Mimo dobro a zlo* či *Genealogie morálky*. Je zajímavé, že v době práce na díle *Lidské, příliš lidské*, které představuje výrazný posun k poznatkům dobové vědy, Nietzsche ještě rovinu fyziologie opomíjí. Je to překvapivé z toho důvodu, že v této době spolupracoval se svým přítelem, mladým myslitelem P. Reé, který se ve svém spisu *Psychologische Beobachtungen* zcela zásadně opíral o poznatky z biologie a darwinismu.²⁷⁰ Nietzscheho metoda psychologického pozorování si vystačila s historickým přístupem, skrze který kriticky přistupovala zejména k metafyzicko-náboženským naukám a zdůrazňovala nutnost vědeckého přístupu. Hlavním Nietzscheho zájmem byla otázka, jak dospět k vyšší kultuře. Tematicky se tak neliší od *Nečasových úvah*, zásadní rozdíl však spočívá ve zcela odlišné optice, tj. optice vědy. V následujícím díle, ve spisu *Ranní červánky*, se tato situace proměňuje a Nietzsche se začíná ve svém výkladu opírat o fyziologický přístup. Důvodem tohoto významného posunu je zaměření celého spisu – Nietzsche se primárně věnuje problému morálky. Psychologická pozorování tak přecházejí do metody fyziopsychologie.

Nietzsche tvrdí, že fenomén morálky nebyl nikdy skutečně zproblematizován. Nikdo nezkoumal její hodnotu jako takovou.²⁷¹ Aby mohl Nietzsche sestoupit ke kořenům morálky, vidět morálku jako problém, přesouvá svoji pozornost k tělesnosti jako k místu, z kterého bude nahlížet na problém morálky „mimomorálně“. Jedná se ovšem o určitý ideál, neboť dosáhnout takové pozice se v silném slova smyslu jeví jako nemožné. Každá interpretace morálky, její kritika, je vždy nějak morálně zbarvena. Jestliže se Nietzscheho analýza morálky snaží interpretovat a vymezit vůči židovsko-křesťanské morálce, už tím se sama svazuje s určitým morálním hodnocením.²⁷² Morální soudy chápe Nietzsche jako symptomy, jako znakovou řeč tělesných, fyziologických stavů. Jsou výsledkem boje pudů, afektů a vášní – jejich vzájemné pnutí

²⁷⁰ Srov. Moore, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, s. 60-61.

²⁷¹ Srov. RČ, předmluva; RV §345.

²⁷² Srov. Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 290.

generuje morální hodnocení.²⁷³ Hledisko fyziologie se tak stává nezbytným metodologickým přístupem, neboť umožňuje sestoupit k tělu a sledovat vzájemnou provázanost tělesných a duševních projevů. Jinými slovy, fyziologická rovina představuje z hlediska poznání místo, ze kterého je nahlíženo na duchovní koncepci. Cílem není ovšem redukovat duchovní projevy na čistě materiální rovinu. Nietzsche není materialistou v tom smyslu, že by redukoval všechny duchovní aspekty lidského života na čistě tělesnou rovinu. Každý tělesný symptom je rovněž projevem vůle k moci, tedy celkového nastavení těla. Cílem je tedy interpretovat, jaký tělesný aspekt se vyjadřuje v morálním jazyce, ale zároveň jak tato hodnota zpětně působí na tělesnost samu. Tomuto problému jsem se již v práci věnoval v kontextu Nietzscheho pojetí přivtělení. Věnovali jsme se vztahu mezi duševním a tělesným; rovina ducha i těla jsou v člověku spolu provázané a není možné jednu z nich absolutizovat.

5.4 Vliv dobových fyziologických konceptů

Podívejme se dále na vybrané vědecké práce, které ovlivnily Nietzscheho v souvislosti s fyziologickým bádáním. Jak ukazují různí badatelé, tento přístup není v době devatenáctého století ničím výjimečným a Nietzsche je jedním z řady mnoha autorů, který přistupoval k výkladu lidských projevů skrze fyziologické či biologické poznatky. V nietzscheánském bádání se v současné době věnují této tématice především G. Moore, T. H. Brobjer či Ch. Emden. Tito badatelé do hloubky mapují vliv vědeckého bádání na Nietzscheho myšlení a ukazují na velký zájem tohoto myslitele o vědu své doby. Poté, co si představíme některé vědecké teorie a jejich vliv na Nietzscheho, pokusím se představit tento vliv na vybraném příkladu z *Genealogie morálky*, aby bylo jasné, jakým způsobem s nimi Nietzsche pracuje.

Je známým faktem, že se Nietzsche již ve svém mládí se věnoval četbě L. Feuerbacha či F. A. Langea. Zmiňovali jsme, že především četba Langeho *Dějiny Materialismu* znamenala pro Nietzscheho zlom v jeho práci, neboť na základě této knihy se začal

²⁷³ Srov. MDZ §187.

věnovat studiu vědeckých konceptů své doby. Nietzscheho zájem o fyziologii ho přirozeně zavedl k autorům, jako byl například německý lékař a myslitel L. Büchner, který se stal významným přispěvatelem diskuzí o vědeckém materialismu. Ve své rozšířené knize *Kraft und Stoff* představuje teorii, že myšlení, mysl či duch nejsou ve skutečnosti ničím jiným než pohyby hmoty, které jsou podřízeny zvláštním a vysoce specializovaným podmínkám. Mentální procesy lze podle Büchnera vysvětlit na poli přírodních věd.²⁷⁴

Toto téma rozvíjel rovněž R. H. Lotze, který ve spisu *Medicinische Psychologie, oder Physiologie der Seele (1852)* snažil zachytit přenos mezi nervovými vlákny a následnou mentální aktivitou. Emden ukazuje, že tento postup Nietzscheho neobyčejně zajímal, neboť nervové procesy jsou zde vysvětlovány jako místo mezi vnějším světem podnětů a vnitřním světem reprezentací. Tento proces je chápán jako fyzická akce (*physische Bewegung*). Transformace nervových procesů postupuje v několika oblastech: od vnější reality k podnětům, od stimulu až po nervová zakončení, odtud k různým nervovým procesům, které vedou k mozku a spouští podvědomý duševní stav, který se sám promění ve zvláštní vnímání.²⁷⁵ Emden upozorňuje na to, že Nietzsche propojuje své pojetí řeči, ve kterém zdůrazňoval její metaforický charakter, s těmito materialistickými teoriemi. Spatřuje v tomto spojení vazbu mezi vnímáním, nervovými procesy a jazykovými projevy. Metafora pro Nietzscheho neznamena pouze jazykový útvar, ale jedná se o vysvětlující model, který zahrnuje složitost nervových procesů, mentální reprezentaci a jazyk. Je formou přenosu z jedné experimentální sféry do druhé. Nietzsche chápe jazyk jako snahu zachytit mnohem komplikovanější systémy v těle.

Tato tematika nás staví před otázku, jaký byl Nietzscheho vztah k materialismu? Je zřejmé, že Nietzsche využívá výsledků vědy a přebírá některé materialistické argumenty. Myšlení, duchovní procesy jako takové, jsou pro Nietzscheho produktem organických procesů. Badatelé se však shodují, že Nietzscheho nelze chápat jako materialistu. Emden tvrdí, že Nietzscheho pojetí řeči, chápané jako médium mezi odlišnými sférami, znemožňuje přijmout plnohodnotnou materialistickou pozici.

²⁷⁴ Srov. Emden, Ch. J., *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, s. 103-104.

²⁷⁵ Srov. Emden, Ch. J., *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, s. 105-106.

V kapitole 3.2 jsme představili skeptickou pozici, ve které je zkušenost vnějšího světa značně omezená a neodráží pravdivý stav věcí. Pokud tedy není možný přímý přístup k fyzickému světu, není podle Nietzscheho možné se ani plně odvolávat na fyzické události. Ty pouze charakterizují vztah mezi smyslovými stimulacemi a nervovými procesy na jedné straně a mentální reprezentací a jazykem na straně druhé. Krok od fyzických funkcí k mentálním reprezentacím bude vždy zahrnovat skok z jedné sféry do druhé.²⁷⁶

Nietzsche se k tomuto tématu sám vyjadřuje v 373. aforismu *Radostné vědy*, když odmítá „víru materialistických přírodovědců“. Jádrem jeho tvrzení spočívá v odmítnutí teze, že všechny duševní stavy byly zcela identické s nervovými spoji v mozku. Že by bylo možno lidské myšlení redukovat pouze na čísla a vztahy. Duchovní činnost je výsledkem biologických procesů, ale výklad člověka nelze redukovat pouze na tuto úroveň. Na tento moment upozorňuje i B. Leiter a odvolává se na Nietzscheho tvrzení, že by pak pouze matematici a logici mohli interpretovat skutečnost.²⁷⁷ J. Chavalka či G. Moore poukazují, že vlastní Nietzscheho obranou proti materialistické či biologické redukci je především Nietzscheho koncept vůle k moci.²⁷⁸

G. Moore spatřuje hlavní důvod pro přijetí vitálního modelu evoluce (ve formě *Bildungstrieb*) přírody ve vyhnutí se mechanistické teorii člověka, jak k tomu tíhla věda v 19. století. Nietzsche v období spisu *Mimo dobro a zlo* začíná rozpracovávat svoje pojetí vůle k moci, které roste z přesvědčení, že člověk nemůže překročit omezení lidských perspektiv. Nietzsche se tak pokouší zachytit svět v termínech, které odpovídají biologické povaze člověka. V 36. aforismu vysvětluje, že není možné sestoupit k žádné jiné skutečnosti, než k realitě pudů a afektů. Nietzsche uznává, že se jedná o hypotézu založenou na předpokladu, že každá biologická (mechanistická) akce je vyjádřením nějaké vůle.²⁷⁹ Interpretovat tyto projevy vůle je pak v možnostech člověka. Jedná se o oblast, kterou lze uchopit. G. Moore konstatuje, že život pak již

²⁷⁶ Srov. Emden, Ch. J., *Nietzsche on Language, Consciousness, and the Body*, s. 111.

²⁷⁷ Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 50-56.

²⁷⁸ Srov. Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 120.

²⁷⁹ „Vůle může přirozeně působit jen na 'vůli' - a nikoli na 'látky' (ne na nervy např.): zkrátka, musíme se odvážit hypotézy, zda všude, kde jsou uznávány 'účinky', nepůsobí vůle na vůli - a zda veškeré mechanické dění, je-li v něm činná nějaká síla, není právě silou vůle, účinkem vůle.“ MDZ §36.

není omezen na hmotu a síly newtonovské fyziky; místo toho je hodinový vesmír sám reprezentován z hlediska lidské biologie.²⁸⁰ Nietzsche je však opatrný v tom, že by tento výklad považoval za jediný možný. Jedná se o jednu interpretaci mezi jinými.²⁸¹ Podívejme se ještě blíže na Nietzscheho koncept vůle k moci, ovšem nikoliv z filosofického pohledu, nýbrž opět v kontextu dobové vědy. Vyjasní se nám tím více jeho představa o možnosti interpretovat člověka a svět z hlediska vůle.

F. A. Lange ve třetím svazku *Dějiny materialismu*, v kapitole o darwinismu a teleologii, probírá moderní vědecké koncepce o životě organismů. Poukazuje na to, že každá živá věc není jednotkou, ale pluralitou různých věcí. Je třeba zavrhnout starou myšlenku o jednotě těla i ducha, která má tisíciletou tradici.²⁸²

Nietzsche tvrdí, že jednota subjektu je iluzí, neboť v člověku pracuje velké množství nevědomých pochodů. Lidský organismus nechápe jako homogenní celek, ale spíše jako pluralitu, která představuje obrovskou syntézu živých bytostí a intelektu.²⁸³ Člověk si této plurality není vědom a pracuje již s výsledky skrytých bojů. Nietzsche konstatuje, že získat celkový obraz pudů, které určují lidskou bytost, je nemožné, ať dojde člověk ve svém sebepoznání jakkoli daleko. „Stěží dokáže alespoň ty hrubší pojmenovat: jejich počet a síla, příliv a odliv, vzájemná souhra a protihra, především zákony jejich vyživování mu přitom zůstanou docela skryty“.²⁸⁴ Nietzsche si všímá, že lidské prožívání není schopno zachytit biologickou úroveň, která v důsledku formuje jeho životní zkušenost. Nelze ji ani plně ovládat, protože je v mnoha případech náhodným projevem podle různého „hladovění a chřadnutí jedněch [pudů] a přesycení druhých“.²⁸⁵ A člověk jednoduše neví, jaké potřebě tento tlak přisoudit.

Abychom pochopili, co Nietzsche míní touto myšlenkou, je třeba se podívat do dobového vědeckého bádání. S objevením mikroskopických buněk jako základu

²⁸⁰ Srov. Moore, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, s. 42.

²⁸¹ K různému vykládání skutečnosti Srov. MDZ §22.

²⁸² Srov. Lange. F. *The History of Materialism*, kap. III., s. 36-39. Svůj výklad dále vede k biologům či zoologům jako byl např. Virchow. Jejich bádání se zabývalo buněčnou úrovní a dokazuje podle něho, že jednota je iluzí. Ohromný záběr této knihy o kus dále dokazuje i to, že se Lange pouští do srovnání s aristotelským pojetím části a celku u rostlin.

²⁸³ Srov. Moore, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, s. 35.

²⁸⁴ RČ §119.

²⁸⁵ RČ §119.

stavebních bloků živočišného a rostlinného života bylo chápání biologické individuality zcela proměněno. Lidská bytost je pojímána jako množství živých bytostí, které zápasí jedna s druhou. Zde se nachází základy pro jeho známý koncept Vůle k moci (*Wille zur Macht*). Při formulování tohoto modelu organismu Nietzsche sleduje embryologa Wilhelma Rouxe, jenž ve svém pojednání *Der Kampf der Theile im Organismus* (1881) tvrdí, že mezi orgány, buňkami či dokonce i mezi molekulami organické hmoty dochází k mocenskému vztahu. G. Moore ukazuje, do jaké míry Nietzsche rozvíjel Rouxovy vlastní militaristické metafory, kdy hovoří o vzájemném boji, vítězství či vládě v těle organismu. Vytváří se tím struktura či určitá hierarchie, která pak určuje, které části organismu jsou řídicí, a podmaňují si své slabší sousedy. Pro Nietzscheho je tento přístup dokladem, že i na buněčné rovině dochází k vzájemnému střetávání a i zde lze sledovat vůli k moci.²⁸⁶

Nietzsche k tomuto tématu vlastnil rovněž německý překlad M. Fostera *Text Book of Physiology* (1877), který sledoval na úrovni protoplazmy projevy životní vůle v podobě jistých automatismů. Životní vůle není produktem pouze složitější organizace či vyvinutější struktury, ale je přítomna i v jednobuněčných organismech. V člověku se tak nachází ohromné množství různých vůlí, které na sebe naráží dokonce na úrovni buněk. Nietzsche přejímá tuto myšlenku z Fosterova díla a chápe vůli jako komplex obrovského množství podřízených vůlí: „V každém chtění je za prvé mnohost pocitů, totiž pocit stavu, z něhož chceme ven, pocit stavu, k němuž chceme dovnitř, pocit tohoto 'ven' a 'dovnitř' samého, dále pak doprovodný pocit ve svalech, v nichž, aniž uvádíme do pohybu 'ruce a nohy', z jakéhosi zvyku, jakmile 'chceme', to začíná hrát.“

„Při veškerém chtění jde jen o rozkazování a poslouchání, na základě, jak řečeno, společenství mnoha 'duší': proto by si měl filosof přiznat právo uchopit chtění o sobě z hlediska morálky: a to morálky chápané jako učení o mocenských poměrech, za nichž vzniká fenomén 'života'.“²⁸⁷ Na pracích Rouxe, Fostera či Haeckela²⁸⁸ lze tak dobře

²⁸⁶ Moore, G., *Nietzsche, Biology, Metaphor*, s. 42-43.

²⁸⁷ MDZ §19.

²⁸⁸ Nietzscheho výrazně ovlivnil i známý biolog E. Haeckel, který na základě Darwinovy evoluční teorie formuloval biologickou koncepci, která měla za cíl vysvětlit původ a chování všech přírodních druhů. Ve spise *Natürliche Schöpfungs-Geschichte* (1868) Haeckel tvrdil, že základní předpoklad pro výklad etiky, psychologie, umění apod. se nachází na biologické úrovni. Duše

ilustrovat, jak Nietzsche pracuje s výsledky vědeckých bádání a začleňuje je do svých konceptů. Na jedné straně se skrze ně vymezuje proti metafyzickým uchopením duše či vůle, na straně druhé slouží Nietzschemu jako odrazový můstek k vlastním interpretacím. Duše stejně jako vůle je neoddělitelně biologickým fenoménem. Koncept vůle k moci představuje Nietzscheho pokus o interpretaci biologických stavů.

Nietzscheho dílo je ukázkou toho, jak takový výklad založený na biologismech pronikal mezi intelektuály doby. V závěrečné poznámce k první esejí *Genealogie* apeluje na potřebu vytvoření spolupráce mezi lékaři a fyziology ohledně otázek morálky. Fyziologický přístup by představoval přípravnou práci pro následný filosofický výklad, který si na tomto základě položí otázku po hodnotě určitých morálních soudů. Obecně lze říci, že Nietzsche tento přístup aplikuje ve svých dílech, neboť jeho metoda fyziopsychologie primárně interpretuje symptomy tělesnosti, tzn. afekty a pudy, a spojuje je s morálkou.

Tuto tematiku můžeme najít i v dílech, které se věnují vlivu výživy či prostředí na lidskou tělesnost. Holandský fyziolog J. Maleschott, na kterého upozorňuje ve své knize i F. A. Lange, rozpracoval teorii, která se zabývala různými vlivy na funkce těla.²⁸⁹ Člověk je zde chápán jako výsledek mnoha okolních faktorů, jako jsou místo, kde žije, podnebí, výživa, původ rodičů apod.²⁹⁰ Nietzsche začal například na konci svého basilejského pobytu podezřívat místní klima z toho, že mu nesvědčí. Jeho neustálé cestování po střední a jižní Evropě lze vidět jako snahu vyhledat co nejpříhodnější podnebí. Nietzsche je přesvědčen, že klimatické podmínky zjevně ovlivňují jeho práci.²⁹¹ V návaznosti na Maleschotta Nietzsche v aforismu *Něco pro pracovité z Radostné vědy* upozorňuje na to, že vědeckému bádání schází celé oblasti k tomu, aby bylo schopné obsáhlejšího pochopení člověka, neboť neexistuje žádné bádání, které by se systematicky zabývalo vlivem na tyto fyziologicky podmíněné roviny.

pro něho není ničím supernaturálním. Základ mentálního života hledal Haeckel na úrovni buněk. V lidských bytostech a ve vyšších zvířatech se z nich vytváří nervový systém, který vytváří to, co nazývá duší. Srov. Moore, G. *Nietzsche, Biology, Metaphor*, s. 40-41.

²⁸⁹ Nietzsche znal Maleschottův rozsáhlý spis *Physiologie der Nahrungsmittel* (1850). Srov. Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 55.

²⁹⁰ Lange, F. A., *The History of Materialism*, Kap. II. s. 241.

²⁹¹ Z tohoto důvodu můžeme nalézt v jeho knihově meteorologické spisy.

„Zatím nic z toho, co bytí propůjčovalo barvu, nemá dějiny“.²⁹² Podmínky, ve kterých člověk žije, a formují ho, nebyly prozatím v dějinách nikdy systematicky prozkoumány. Jaký by pak byl vliv fyziologických stavů na morálku? Budeme-li se více zajímat o rozdílné životní podmínky svázané například s místem a klimatem, zjistíme, že tyto podmínky ovlivňují podobu morálky lidí, kteří tato místa obývají. To by nás mohlo vést například k vysvětlení, proč v jednom morálním klimatu byly hodnoty přísné, v jiném zase benevolentní. Nietzsche konstatuje, že velikost této práce zcela překračuje možnosti jedince a je třeba celé generace učenců, aby se takové poznatky získaly a zpracovaly.²⁹³

Nietzsche k tématu lidské fyziologie studoval řadu knih, které se věnovaly dietám, hygieně či psychosomatickým jevům.²⁹⁴ Smyslem těchto studií bylo zaměřit se nejdříve na rovinu tělesnosti, na které je možné vysledovat určité přírodní mechanismy, skrze které pak lze interpretovat duchovní koncepty, zejména morální hodnoty. Nietzsche je přesvědčen o tom, že nedostatečná starost o chod vlastního těla se projevuje i na rovině duševní. Pouze na tomto základě lze pochopit jeho pasáže z *Ranních červánků*, ve kterých tvrdí: „ – Všude, kde vládlo učení o ryzí duchovnosti, ničilo svými excesy sílu nervů; učilo podceňovat, zanedbávat nebo trápit tělo [...]“²⁹⁵ Zmíněný termín *Nervenkraft* upomíná na dobové vědecké studie z oblasti medicíny, které Nietzsche znal a začleňoval do svých koncepcí.²⁹⁶ Pokud dochází k růstu síly sídlící v nervové soustavě, morálka bude odpovídat tomuto vzestupnému směru a její vyznění bude založeno na silné a vitální morálce.²⁹⁷ Pokud je morálka, jak se Nietzsche domnívá, interpretací organických procesů, sémiotikou podvědomých tělesných podnětů, pak jakékoli změny ve stravě a klimatu či ve fyzickém cvičení přinesou změnu v podobě

²⁹² RV §7.

²⁹³ Srov. RV §7.

²⁹⁴ Výčet těchto spisů uvádí G. Moore v článku *Nietzsche, Medicin, Meteorology*, s. 72. K dietě Srov. RČ §203.

²⁹⁵ RČ §39.

²⁹⁶ G. Moore zmiňuje C. Bocka, jehož knihu *Book of the Healthy and Sick Person* Nietzsche vlastnil. Dále A. Baina, který napsal slavný spis *Mind and Body*, který Nietzsche rovněž vlastnil v německém překladu. Jedním z důvodů, proč se Nietzsche zajímal o tematiku tělesného zdraví je bezpochyby jeho špatný zdravotní stav. Sám Nietzsche experimentoval z různými dietami, neboť trpěl žaludečními nevolnostmi. Své migrény a často špatný nervový stav připisoval právě špatné péči o tělo a zažívání. Srov. Moore, G., *Nietzsche, Medicin, Meteorology*, s. 71-80.

²⁹⁷ RČ §368.

morálního hodnocení. Ozvuk těchto úvah lze vidět v konceptu dvojí morálky z *Genealogie*.

Podívejme se, jakým způsobem Nietzsche zapojuje výsledky fyziologie, jakožto přírodní vědy, do svých filosofických úvah o člověku. Aristokratická (panská) morálka je chápána z hlediska překypující síly – jejím hlavním atributem je moc, která prosazuje svoji vůli. Jak vzniká civilizace, ptá se Nietzsche. Právě tak, že skupina silnějších, mocnějších zformuje masu bezmocných a vtiskne jí určitou organizaci. Tato fyzická (politická) nadřazenost se promítá do nadřazenosti duševní. Pojem dobrého pak spojují s vlastním stavem překypující síly – proto morální hodnocení „dobré“ aristokratické morálky spojuje Nietzsche za pomoci svých znalostí z filologie a klasických jazyků se slovy, jako mocný, bohatý, zdatný, statečný.²⁹⁸ Jak je tedy možné, že morálka původně bezmocných, fyziologicky slabších, úspěšně přehodnotila hodnoty? Interpretace této proměny morálního řádu rovněž stojí na fyziologických argumentech. Tvůrčí duch ressentimentu, pocitu ublížení a bezmoci, začal vytvářet takové morální hodnoty, které vyhovovaly slabším, neútočným instinktům. Pro Nietzscheho skrze ně hovoří unavený život. „Otázka zní: jak reaktivní síly triumfují? To znamená: když převládnu nad silami aktivními, stávají se reaktivní síly samy dominantními, agresivními a schopnými podmaňování, tvoří všechny dohromady větší sílu, jež by byla sama aktivní?“²⁹⁹ Nikoliv, konstatuje Deleuze, vítězství reaktivních sil spočívá na strategii, že „oddělí aktivní sílu od jejích možností“. Jedná se o imaginární pomstu, „akt nejduchovnější msty“, pomocí které fyziologicky slabší typ odebírá aktivní síle její moc tím, že promění podobu morálního řádu.³⁰⁰ Přizpůsobí si ho tak, aby vyhovoval jeho potřebám, doslova k obrazu svému – co je nyní dobré? To, co je slabé, neútočné, chudé, bezmocné. Jinými slovy Nietzsche sleduje, jaký fyziologický stav interpretuje a hodnotí člověka a život. Jaká představa života – stvrzená v morálce – skrze ni promlouvá.

Nietzsche se noří do studia psychofyziologie a rozebírá povahu slabého typu člověka. Jedním z triků člověka ressentimentu je „vynález“ svobodné vůle. Nietzsche zastává stanovisko, že není možné „požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby

²⁹⁸ Srov. GM I, 5.

²⁹⁹ Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 152.

³⁰⁰ Srov. Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 152-153.

nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřátelích a odporu a triumfech.³⁰¹ Bylo by to stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla.³⁰² Přichází s příkladem, který představuje určitou interpretační výzvu. Přirovnává totiž snahu oddělovat sílu od projevů síly k tomu, když lidová pověra odděluje samotný blesk od světla, který způsobuje. Nietzsche chápe takové rozdělení jako iluzorní: „Ale žádný takový substrát neexistuje; za aktivitou, působením, děním není žádné jsoucno; aktér je k aktivitě jen přibásněn – aktivita je vše.“³⁰³ Ve zmíněném příkladu by to znamenalo, že si blesk může vybrat, zda zasvítí či nikoliv. Nietzsche upozorňuje, že umělé rozdělení tohoto jevu jako celku by mohlo vést k nebezpečné pozici, kdy začneme vyčítat dravci, že se chová jako dravec; neboť má na výběr. Závěr příkladu odhaluje jádro zmíněného triku – stejně tak má slabý člověk možnost se rozhodnout, zda a jak jednat a volí si být dobrým ve smyslu otrocké morálky – neprojeví se aktivně, útočně. Tento manévr zakrývá skutečný stav věcí, a to že k tomu nemá dostatek sil. Nietzsche konstatuje, že na fyzické rovině se slabost nemůže chovat jako síla. Je to ukázka toho, jak lze vydávat fyziologickou slabost za „záslužný čin“.³⁰⁴

Domnívám se, že cílem Nietzscheho argumentace není oslavovat či omlouvat hrubou sílu. Tomuto rysu aristokratické morálky ostatně věnuje svoji pozornost a neodvrací před jejím násilným projevem zrak.³⁰⁵ Cílem je spíše demaskovat mnohem sofistickovanější pojetí násilí – ukázat, že duchovní msta člověka otrocké morálky je stejně nesmlouvavá jako paže silných. Nietzsche konstatuje, že tento typ člověka víru v svobodu subjektu potřebuje – je projevem jeho pudu sebezáchovy.

Když se ohlédneme za různými vlivnými teoriemi, které se podílely na Nietzscheho vlastních konceptech, ukazuje se, do jaké míry je poplatný duchu své doby. Fyziologická rovina se stává místem, ve které se snaží vysledovat původ veškerých duchovních činností. J. Chavalka hovoří o tom, že Nietzsche vychází z tělesnosti a využívá ji jako vodítko. „Fyziopsychologické zpochybňování ducha se tedy neděje na úkor ducha jako takového, spíše se pokouší nalézt pro ducha nový význam, jenž se

³⁰¹ GM I, 13.

³⁰² Srov. GM I, 13.

³⁰³ GM I, 13.

³⁰⁴ Srov. GM I, 13.

³⁰⁵ Srov. GM I, 11.

rozehrává v metafoře vodítka těla, aby pak bylo možné určit jeho funkci při tvorbě hodnot.³⁰⁶ Nietzsche odmítá představu osamostatnění ducha, který by se vymanil z tělesného základu a mohl by působit jako suverén. Biologické studie Nietzschemu ukazují, že veškeré duchovní činnosti mají základ v tělesných projevech a do těchto míst je třeba přesunout pozornost. Napříč jeho spisy můžeme najít opakující se metaforu ducha, který se pokouší osamostatnit a autonomně stanout proti tělu. Nietzsche ho přirovnává k pavouku, který ze sebe souká celý svět. Jestliže duch zapomíná na svoji zakotvenost v tělesnosti, generuje takovou morálku, která je v principu nepřátelská k smyslovosti, k tělesnosti. Takové hodnocení skutečnosti ústí do asketického ideálu.³⁰⁷ Nietzsche neupírá duchu jeho interpretační úlohu při diagnostikování tělesných stavů, avšak aby bylo možné provést fyziopsychologické analýzy, je nutné přisoudit tělu jeho základní úlohu – je základnou, ze které se v těchto analýzách vychází. Z toho důvodu jsou pro Nietzscheho zajímavé rozbory různých vlivů na tělo, jak jsme viděli u J. Maleschotta.

Většina badatelů upozorňuje na to, že Nietzscheho motivací k fyziologickému hledisku je jeho snaha vysvléci člověka z „kulturního obalu“ a vidět jej v jeho přirozenosti. F. Leiter, který zastupuje naturalistický přístup k Nietzscheho myšlení, chápe tento proces za jeden z charakteristických rysů Nietzscheho tvorby.³⁰⁸ Jeho cílem je vysvětlit člověka v mezích přírodního světa. Pod nánosem morálky rozpoznat člověka jako přírodní bytost – rozeznat základní text *homo natura*. Nietzsche přímo říká: „Přesadit člověka zpět do přírody (*den Menschen nämlich zurückübersetzen in die Natur*); nedat se zmást mnoha ješitnými a blouznivými výklady a vedlejšími smysly, které byly dosud přes onen věčný základní text *homo natura* naškrabány a namalovány; způsobit, aby člověk stál nadále před člověkem, jako už dnes, zocelený kázní vědy, stojí před druhou přírodou, s nebojácnými očima Oidipovými a zalepenými ušima Odysseovými, hluchý k vábničkám starých metafyzických ptáčníků, kteří mu až příliš dlouho hudli do uší :

³⁰⁶ Chavalka, J., *Přivtělení a morálka*, s. 318.

³⁰⁷ Srov. Schrift, A. D., *Arachnophobe or Arachnophile? Nietzsche and his spiders*, s. 62. Metafora pavouka se u Nietzscheho objevuje na mnoha místech a její výskyt není spjat pouze s významem, na který upozorňuji. Druhé využití této metafory, jak poukazuje Schrift, v sobě nese negativní konotace. Je spjato s pozitivně viděnou stránkou lidské aktivity – s kreativním aktem, který se podílí na vytváření skutečnosti. „Jsme v síti, my pavouci, a ať do ní chytíme cokoliv, nemůže chytit nic jiného, než co zkrátka do naší sítě chytit lze.“ RČ §117.

³⁰⁸ Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 2-9.

"Tys víc! tys vyšší! tys jiného původu"!³⁰⁹ Myslitel zocelený chladem vědy je přirozeným antagonistou takého přístupu. Studium pozitivistických i fyziologických vědeckých disciplín postupně vymodelovalo Nietzschemu podobu člověka jako „*homo natura*“, který je neoddělitelnou složeninou tělesných a duchovním fenoménů. Zde se otevírá labyrint, ve kterém je metoda fyziopsychologie pomyslnou nití Ariadny, která má přivést badatele k poznání člověka jako bytosti složené z mnoha biologických aspektů, které jsou mimo jeho dosah.

³⁰⁹ MDZ, §230.

6. Kritika vědy

6.1 Hodnota pravdy

Poté co jsme si představili Nietzscheho genealogickou metodu, jeho koncept poznání a jeho vztah k dobové vědě, je třeba si nyní položit otázku po hodnotě pravdivosti. Pravdivost, *Wahrhaftigkeit*, se totiž stala novou vášní člověka vědecké doby. Domnívám se, že není náhodou, že otázka po hodnotě pravdy otevírá spis *Mimo a dobro a zlo*. Nietzsche zde jasně vytyčuje cíl svého myšlení – zproblematizovat hodnotu pravdy. To zároveň znamená čelit i následující otázce: „Proč ne raději nepravdu? A nejistotu? Dokonce nevědomost.“³¹⁰ Jestliže se stal pud k pravdě z hlediska tisíciletého vývoje novou vášní člověka, je třeba se podívat na její hodnotu.

Nietzscheho genealogie se tak nezastavuje pouze u identifikace pudu k pravdě. Následující krok spočívá v položení si otázky, z jakého hodnocení skutečnosti vyrůstá hodnota pravdy. Takové tázání se nutně opírá o rovinu fyziologie, neboť tato otázka v Nietzscheho případě znamená následující: „Co chce ten, kdo hledá pravdu? Jaký je jeho typ, jaká je jeho vůle k moci?“³¹¹ Věda představovala pro Nietzscheho disciplínu, která za pomoci metody přináší nové poznatky o světě. Pro vědu je charakteristický kritický přístup, který ji osvobozuje a odlišuje od předchozích metafyzicko-náboženských konceptů. Věda ovšem inklinuje k tomu zapomínat na to, že kritičnost je jedním z neodmyslitelných atributů vědeckého světového názoru, a staví se do pozice, že pouze ona sama přináší pravdivé poznání o světě i člověku. Ačkoliv genealogická metoda vyrůstá z ducha vědeckého bádání, staví na výsledcích vědy a inspiruje se vědeckými metodami, považuje Nietzsche za nezbytné obrátit kritický genealogický pohled na vědu samu. Je třeba provést kritiku vědeckého poznání. Tato kritika se objevuje především v závěru *Genealogie morálky* a stává se vyústěním celého spisu. Značnou část spisu se Nietzsche pohybuje v daleké pra-historii a věnuje se odhalování původu morálních hodnot či sledování antropogeneze člověka jako kulturní bytosti.

³¹⁰ MDZ, §1.

³¹¹ Srov. Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 165.

V závěrečné části se přesouvá do své současnosti a jeho tématem je povaha vědeckého bádání.

Ve 344. aforismu spisu *Radostná věda* toto téma Nietzsche otevírá. Podle Nietzscheho panuje konsensus v tom, že přesvědčení ve vědě nemá místo.³¹² Věda pracuje s hypotézami, které v rámci vědeckého bádání dokazuje či vyvrací. Nietzsche však upozorňuje, že takový přístup již pracuje na předpokladu, který není reflektován. A to tak panovačném, tvrdí Nietzsche, že všechna ostatní přesvědčení pohltní. Toto přesvědčení zní: „ničeho není víc třeba než pravdy“. Věda stojí na nijak nezpochybňovaném předpokladu, že pravdivé vědění je vlastním smyslem poznání a v důsledku i života. Přesto se však jedná o pouhý předpoklad, který se vědě přeměnil v nereflektovaný automatismus. Pokud se máme dostat ke kritickému zhodnocení vědy, je podle Nietzscheho třeba si znovu položit otázku, zda je pravdy vůbec zapotřebí.³¹³ Věda totiž kladnou odpověď začlenila do svých základů, učinila z ní předpoklad, a již ji nijak neproblematizuje. Co tedy znamená tato vůle k pravdě za každou cenu?

Nietzsche přichází s vysvětlením, že člověk jednak nechce být klamán, zároveň nechce klamat druhé, ani sám sebe. Považuje to totiž za škodlivé, dokonce i nebezpečné. Věda by pak představovala sofistickou chytrost, díky které se člověk vyhýbá klamu, což v důsledku znamená, že se vyhýbá omylu, kterému rozumí jako ztrátě. Taková strategie ovšem platí pouze za předpokladu, že „sám svět je již pravdivý“, jako by pravda byla jedinou skutečnou hodnotou. Jak jsme sledovali v celé práci, takový předpoklad považuje Nietzsche za mylný. Život je pro něho do značné míry ponořen v klamu. Svět je ambivalentním místem v tom smyslu, že v něm nelze nacházet jednoznačné pravdy. Nietzsche zdůrazňuje, že takové chtění pravdy se ve svém důsledku staví proti životu, neboť z něho chce odebrat veškeré zdání. Chce život plně podřídit poznání. To neznamená nic jiného než, že chce jiný svět a jiný život. Takový nárok je ve svém jádru

³¹² „In der Wissenschaft haben die Ueberzeugungen kein Bürgerrecht, so sagt man mit gutem Grunde.“ RV §344.

³¹³ Srov. RV §344.

nárokem morálním. Deleuze ukazuje, že morálka, která je vystavena na protikladu poznání a života se vždy obrací nebezpečně proti životu samému.³¹⁴

Pokud je věda vedena především vůlí k pravdě, pomíjí samu podobu života a nebezpečně se tak stáčí proti životu. Může se stát nebezpečnou silou, která, jakkoliv chce sama život povyšovat a posilovat, naopak ho nevědomě oslabuje. M. Langer se domnívá, že Nietzsche spatřuje v silném a nekorigovaném pudu k pravdě nebezpečí v tom smyslu, že svým bezpodmínečným nárokem na pravdivost odebírá hodnotu z přírodního světa, života i lidské historie. Věda tak vlastně vytváří jiný svět, než je ten přirozený, protože ten žije zároveň z klamu.³¹⁵ Pokud jsme konfrontováni nárokem, že pravda je důležitější než cokoliv jiného, je třeba toto tvrzení demaskovat. V *Radostné vědě* se Nietzsche domnívá, že taková vůle k pravdě by mohla být něčím patologickým, mohlo by se tak jednat o skrytou vůli k smrti.

Nietzsche přichází s tvrzením, které v *Genealogii morálky* najde svoje další rozvinutí, že taková věda není ve skutečnosti protikladem starých nábožensko-metafyzických systémů, ale jejich pokračováním. Čerpá totiž svoje základní přesvědčení stále ze stejného způsobu myšlení. Pravda je pojímána jako cosi božského, je třeba ji chtít za každou cenu. Název probíraného aforismu zní: „V jakém smyslu jsme i my ještě zbožní“. A Nietzscheho odpověď zní: I naše věda pracuje s předpokladem, že pravda je vskutku božská a dobrá.³¹⁶ Zde začíná Nietzscheho podezření, že ve vědě stále přetrvává, ačkoli ve skrytých podobách, starý asketický ideál. Tedy něco, vůči čemu se věda sama vymezuje a co napadá, co si sama dala za úkol překonat.

³¹⁴ Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 166-170.

³¹⁵ Langer, M., *Nietzsche's Gay Science*, s. 217.

³¹⁶ V předcházejícím aforismu, který tematizuje smrt Boha, je představena možnost vydat se na volné, otevřené moře, jež se před člověkem otevřelo. To znamená: Je třeba naučit se myslet bez existence absolutní pravdy. Nietzsche chápe tento moment jako radostnou výzvu k vytváření budoucnosti. Smrt Boha s sebou nese velké nebezpečí nihilismu, před kterým Nietzsche na jiných místech varuje. Zde jsou zdůrazněny dosud neslýchané možnosti, jak myslet o člověku a okolním světě. Doslova říká: „možná ještě nikdy neexistovalo tak 'otevřené moře'.“ RV §343.

6.2 Asketický ideál

Spis *Genealogie morálky* považuje většina badatelů za Nietzscheho nejvíce systematické a vrcholné dílo. B. Leiter například poukazuje na vzájemnou propojenost jeho třech částí a domnívá se, že závěrečnou esej – jejímž tématem je asketický ideál – nelze plně pochopit bez znalosti předchozích částí.³¹⁷ Zdůrazňuji zde tento moment především proto, že v předchozích kapitolách mé práce nebylo nutné držet se chronologického pořadí textů. Předchozí díla jsou psána aforistickou formou a je vhodnější číst je po problémech. Nyní se však zdá být tento krok nezbytný, neboť výklad o povaze asketického ideálu a jeho působení ve vědě představuje završení předchozích dvou esejí. Nejdříve se tedy podívejme na to, jakým způsobem Nietzsche představil povahu asketického ideálu ve třech navzájem provázaných esejích a poté přistoupíme k jeho úvahám o vztahu asketického ideálu a vědy.

Obecně lze říci, že dominantním motivem ve třech esejích *Genealogie* je rozbor reaktivních sil v různých podobách – v podobě ressentimentu, špatného svědomí a asketického ideálu. Nietzsche totiž sleduje život skrze jeho dvě podoby – aktivitu a reaktivitu – a důraz pokládá na prozkoumání reaktivních sil. V první esejí se Nietzsche ptá, za jakých podmínek se původně ustanovilo hodnocení a označování toho, co je dobré a špatné. Ukazuje, že jej nelze hledat u lidí, kterým se dobro prokazovalo, ale naopak u těch, kteří ho sami ztělesňovali. Je to rozdíl mezi mocnými a bezmocnými (*pathos distance*), který dává vzniknout původní podobě dobrého a následně i špatného. Jeho interpretace opírající se o fyziologické motivy (silní, slabí) sleduje dvojí morálku. Nietzscheho primárně zajímá, jakým způsobem reaktivní způsob prožívání odděluje aktivitu od jejich možností.³¹⁸ Jinými slovy, jak dochází k tomu, že otrocká morálka zvítězí. Nietzsche označuje toto vítězství jako „akt nejduchovnější msty“.³¹⁹

³¹⁷ Srov. Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 146-154.

³¹⁸ Srov. Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 213.

³¹⁹ GM I, 7. Připomeňme si, že aristokratická morálka je založena na aktivním prožívání života, vůle k moci se vybíjí ve fyzickém světě. Přetváří ho, formuje. Pro Nietzscheho se jedná o ukázkou afirmativního vztahu ke skutečnosti. Jako dobré je pak pociťováno vše, co je odrazem takového života. Je to hodnocení instinktivní, vychází ze samotné aktivity. Tento její aspekt ve zhuštěné podobě vyjadřovala Theognidova báseň. Srov. GM I, 2-12.

Člověka, kterého charakterizuje bezmoc vůči člověku aristokratické morálky, chápe Nietzsche jako člověka ressentimentu. Ressentiment je původně pocitem ublíženosti, výrazem slabosti, tedy nemohoucnosti a bezmoci, která se nemůže aktivně projevit a postupně se transformuje do nenávisti, zášti. Jako reakci na tento stav hledá příležitost, jak si co nejvhodnějším způsobem zajistit výhodné podmínky pro svůj typ života. Aktivita takového člověka je tak re-akcí, potřebuje vždy nějaký vnější podmět k akci. Je tvůrčí skrze svoji negaci. Zdůrazňujeme tento moment, protože Nietzsche se snaží ukázat, že asketický ideál vyrostl právě na půdě ressentimentu. Z ressentimentu tak povstávají nové duchovní koncepty, čili morální hodnoty, které jsou orientovány k tomu, aby zajistily existenci fyziologicky slabému.

Je to kněz, kdo se stává mluvčím ressentimentu, této velké masy podrobených. Je teoretikem reaktivních sil a vytváří podobu morálního řádu, který obrací morální hodnoty. Charakterizuje ho odvrát od aktivního jednání a silný příklon k duchovní stránce života.³²⁰ Uměle konstruuje nový, jiný svět, který staví proti „tomuto světu“. Vytváří tedy ideál, který se ve své podstatě obrací proti žitému, aktivnímu životu. Nietzsche zdůrazňuje, že msta ressentimentu probíhá na duchovní, imaginární či symbolické půdě. Čím se vyznačuje morálka čerpající z takového vztahu ke světu? Chce klid, mír. Vyzdvihuje slabost, neútočnost, chudobu. Označení „dobré“ je tak v přímém rozporu s tím, co považoval za dobré člověk aristokratické morálky. Hodnoty otrocké morálky nejsou vytvořeny skrze aktivní jednání, naopak od jednání odrazují. Deleuze vystihuje, že se nejedná o afirmaci, nýbrž o popírání. Proto se o těchto hodnotách říká, že jsou nestvořené, božské, transcendentální, nadřazené životu.“³²¹ Co chce takový člověk? Útěk od tíhy života, který se vyznačuje neustálým svárem a bojem. Přesvědčuje dokonce sama sebe, říká Nietzsche, že v plnosti síly, v aktivitě, ve skutečnosti ani nespočívá pravé štěstí.³²²

³²⁰ GM I, 6.

³²¹ Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 212.

³²² Srov. MDZ §260. V kapitole 3.3 jsme upozorňovali na Nietzscheho inspiraci u tzv. francouzských moralistů. Nietzsche si velmi cenil Montaignových Esejí. K tématu asketismu Montaigne například říká: „Lidé se chtějí povznést nad sebe samé a uniknout lidskosti. To je bláznovství: místo aby se proměňovali v anděly, mění se ve zvířata“. Montaigne. M. *Eseje*, s. 209.

Nietzsche identifikuje židovsko-křesťanské náboženství jako duchovní prostor, ve kterém našel ressentiment, špatné svědomí a asketický ideál v západní kultuře své nejsilnější vyjádření.³²³ Křesťanství se prosadilo zejména z toho důvodu, že bylo schopno zareagovat na volání fyziologicky slabých. Toto vítězství spočívá v tom, že se lidský duch vymanil z kontaktu s přírodním děním a postavil se jako nový život proti životu. Kněz je charakteristický tím, že uvádí svět do „vztahu k odlišnému bytí, vůči němuž je život v nesmiřitelném protikladu.“³²⁴

Asketický ideál čerpá svoji sílu nejen z ressentimentu, ale i ze špatného svědomí. Připomeňme si, jakým způsobem špatné svědomí dle Nietzscheho vzniká. Nietzsche ukazoval, že výsledkem nové společenské a kulturní proměny bylo přesměrování původní fyzické, animální síly, které nebylo dovoleno vybíjet se směrem ven. Jelikož neměla jinou alternativu, byla obrácena směrem dovnitř. Nietzsche nazývá následný efekt zniterněním (*Verinnerlichung*) člověka, přirůstá mu duše. „Celý vnitřní svět, původně tenký, jen jako mezi dvě kůže napjatý, se roztahoval a rostl, nabýval na hloubce, šířce a výšce právě v té míře, v níž bylo člověku bráněno vybíjet se směrem ven“.³²⁵ Nahlížíme-li na tento akt pozitivně, můžeme v něm spatřit počátky kultury. Negativním důsledkem tohoto obratu směrem dovnitř je vznik špatného svědomí. V počátcích je podle Nietzscheho špatným svědomím dovnitř zatlačený instinkt svobody, který se vybíjí směrem proti člověku. Nietzsche chápe špatné svědomí jako symptom nemoci. Na půdě náboženských konceptů nabylo špatné svědomí na ostroiti

³²³ Uvedme zde alespoň krátce, že Nietzsche rozlišuje mezi vícero typů náboženství. Jejich hodnocení se odvíjí od toho, do jaké míry představují aktivní či afirmativní vztah ke světu. Ve *Zrození tragédie* jasně představuje vznik olympských bohů – člověk nastavil sám sobě zrcadlo a zbožstil různé rysy svého vnitřního i vnějšího světa. Tyto mocné, *daimonické* bytosti obývají s člověkem jeden svět. V jejich různosti se zrcadlí i svár různých přírodních i kulturních sil. Takové náboženství vede k přitakání tomuto světu v jeho ambivalentní povaze. Srov. ZT 3. Nietzsche později zdůrazňuje, že již v antické religiozitě, v polytheismu se ustanovují podmínky, ze kterých bude těžít asketický ideál. Přesto nedochází k jeho nekontrolovatelnému šíření. Řecká kultura se dokázala vypořádat se s pocitem viny způsobem, který ochraňoval člověka před pocitem své hříšnosti. Jednalo se o pošetilost, pomatení smyslů, které museli způsobit bohové. Člověk trpěl následky svých činů, ale nehledával sám sebe vinným ve smyslu hříchu. B. Leiter k tomu poznamenává, že je na druhé straně třeba vzít v potaz, že jedinec tím ztratil reputaci (*dignitas*) před společenstvím, což bylo pocíťováno jako velká, ba nenahraditelná ztráta. Srov. GM II, 23., Srov. Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 188-189.

³²⁴ GM III, 11.

³²⁵ GM III, 11.

a obrátilo všechnu svoji zuřivost proti člověku.³²⁶ Vina v archaických kulturách je splatitelná. Uspořádají se očištné obřady, obětují se zvířata, odejde se do vyhnanství. Odpověď křesťanského kněze na otázku, kdo je za utrpení ve světě vinen, zní: „Máš pravdu, ovečko! Někdo tím vinen být musí: avšak tento někdo jsi ty sama, jedině ty sama jsi tím vinna, – jedině ty jsi sama sebou vinna!“³²⁷ Pocit viny, špatné svědomí, tak degeneruje ve hřích, který je nesplacitelný. Taková pozice je výrazem nejhlubšího nihilismu, je vyjádřením asketického ideálu, neboť neproviňovat se znamená vlastně nežít.³²⁸

Život vedený asketickým ideálem je pro Nietzscheho založen na vnitřním rozporu. Projevuje se v něm vůle k moci, která se obrací sama proti sobě. Životní síla se projevuje tím, že chce uzavřít vlastní zdroj síly.³²⁹ Na půdě ressentimentu a špatného svědomí tak nachází asketický ideál živnou půdu a generuje takové morální hodnoty, které se v důsledku obracejí proti životu. Absolutní povaze těchto hodnot nelze v životě dostát.

Co tedy chce člověk, který žije pod nadvládou asketického ideálu? Nietzsche zdůrazňuje, ačkoliv se to může zdát opakem, že smysl asketického ideálu tkví v jeho instinktivní ochraně slabého života. Děje se tak utlumováním všech tělesných projevů. Asketický ideál tak v Nietzscheho pojetí není lékem, nýbrž je ve své podstatě narkotikem, které má udržet při životě. Žije se jenom tak, že se na životě samém ubere. Dalším takovým umrtvujícím prostředkem je mechanická práce, která odvádí od utrpení. Do lidského vědomí vstupuje činnost a zase jenom činnost, a proto se

³²⁶ „Ona vůle k sebetrýznění, ona zadržovaná krutost zniternělého, do sebe sama zahnaného zvířete-člověka, vězně, kterého zavřeli za účelem zkrocení do státu a který vynalezl špatné svědomí, aby si mohl ubližovat, když mu přirozenější východisko pro toto chtění ubližovat bylo uzavřeno, – tento člověk špatného svědomí využil náboženských premis, aby svému sebetrýznění dodal nejhorší tvrdosti a nejpronikavějšího ostří. Provinění proti bohu: tato myšlenka se mu promění v mučidla“. GM II, 22.

³²⁷ GM III, 15.

³²⁸ B. Leiter shrnuje Nietzscheho argumentační postup následovně: „(1) Suffering is a central fact of the human condition. (2) Meaningless suffering is unbearable and leads to 'suicidal nihilism' (3) The ascetic ideal gives meaning to suffering, thereby seducing the majority of humans back to life, i.e., it maximizes their feeling of power within the constraints of their existential situation.“ Leiter, B., *Nietzsche on Morality*, s. 205.

³²⁹ Srov. GM III, 11.

mechanická práce stává dalším útočištěm asketického člověka.³³⁰ Asketický ideál vytváří hodnoty, které jsou svým obsahem životu nadřazené, a proto jej vlastně popírají. V tom spočívá jeho vlastní nihilismus.

6.3 Věda – nové útočiště asketického ideálu?

Nietzsche konstatuje, že asketický ideál byl doposud dominantním ideálem v lidské historii, který vůči sobě nenašel skutečného soupeře. Mohli bychom však namítnout, že osvícenství (myšleno nikoliv jako historická etapa, ale jako projev ducha), je přirozeným antagonistou asketického ideálu. Osvícenství si za svůj cíl stanovuje osvobodit člověka za pomoci vědění od strachu a bezmoci, učinit z něj suverénního jedince. Moderní věda následuje tento osvícenský nárok a představuje jeho pokračování.

Jak jsme již výše zmínili, Nietzsche tvrdí, že věda není protikladem asketického ideálu. Naopak je jeho novým následovatelem – „jeho nejnovější a nejvznešenější formou.“³³¹ Stává se dokonce nejlepším spojencem asketického ideálu, neboť jejich propojení je skryté, tajné.³³² Její odpor proti starším projevům asketického ideálu ve formě náboženství či metafyziky je odporem pouze proti jeho vnějším podobám. Boj vědy není namířen proti asketickému ideálu jako takovému. V jakém smyslu se stala věda pokračovatelem asketického ideálu? Obsahuje v sobě onu bezvýhradnou vůli k pravdě. Věda a asketický ideál stojí na stejné půdě v tom smyslu, že oba věří v ne-hodnotitelnost a ne-kritizovatelnost pravdy.

V předchozích kapitolách jsme ukazovali, že Nietzsche chápal vědecké bádání jako lidskou snahu uchopit a vysvětlit svět. Věda představovala jeden ze způsobů, jakým člověk zvládal skutečnost. Člověk si svět upravuje, vytváří nové formy a umělé struktury, což v důsledku vede k potřebě uznat i nepravdu za podmínku života. Vůle k pravdě nejenže zapomíná na tento metaforický charakter poznání, ale pokud se

³³⁰ Srov. GM III, 18.

³³¹ GM III, 23.

³³² Srov. GM III, 25.

stane jediným hodnotovým měřítkem, stává se vědecké poznání nebezpečnou silou namířenou proti životu. Dochází tak k dialektickému obratu rozumu, který se z nástroje, který původně chránil člověka, stává jeho nebezpečným protivníkem. Jestliže chce věda svět, který neklame, je bezrozporný, v důsledku pravdivý – chce svět jiný. Tato potřeba není pouze výpovědí o skutečnosti, ale především o člověku samotném. Je to symptom nezdravého, slabého života. Taková vůle k pravdě se stává pastí morálky, respektive asketického ideálu.³³³ Jestliže věda chce pravdu za každou cenu, chce překonat mnohoznačnost přirozeného světa. Zachází se světem takovým způsobem, jako s ním dříve zacházela křesťanská interpretace – chce se zbavit jeho nemorálního charakteru. Přitakává tím jinému světu a stává se tak jen pokračovatelem asketického ideálu.

Takové případy nachází Nietzsche ve vědeckých disciplínách své doby. Vezměme si za příklad pozitivismus. Ten sice vykonal svým odklonem od nábožensko-metafyzických konceptů a zaměřením se na empirickou zkušenost velký krok kupředu, ale svojí částí zůstal ve starém, morálním vidění světa. Pozitivistický přístup ke světu se profiluje vůči starším způsobům, kterými lidé vysvětlovali svět v teologickém a metafyzickém stadiu. V tomto smyslu se shoduje s jádrem Nietzscheho kritiky, neboť nechtějí vytvářet nový obraz věcí. Nabízí možnost jak se od jevů, které jsou nám bezprostředně dostupné, obklopují nás, a které posléze uchopíme jako danosti, dostat k porozumění v rozmanitých vědách. Výsledky pozitivistické vědy si však činí nárok na pravdivost, a v tomto ohledu se pozitivismus stává přístupem, který je potřeba kriticky prověřit. Nietzsche se v *Soumraku model* ptá, zda se pozitivisté od předchozích přístupů skutečně distancovali, anebo zda v sobě skrytě stále nesou touhu po pravdě za každou cenu. Paradoxně se tak dostávají do podobné situace, ale nejsou si jí vědomi; Nietzsche v nich tak odhaluje jen jinou podobu tohoto ideálu. V deníkových zápiscích z jara 1887 Nietzsche jasně vyjadřuje svůj odmítavý postoj k pozitivistickému postoji, že existují pouze fakta. Jedná se o interpretce, poznamenává si Nietzsche (*Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt „es giebt nur Thatsachen“, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen.*).³³⁴ V podobném kritickém duchu jako Nietzsche nahlíží na pozitivistický projekt N. J. Z.

³³³ Srov. Kouba, P., *Nietzsche*, s. 200-201.

³³⁴ *KGWB/NF-1886,7[60]*.

Hussain, který zdůrazňuje, že Comtův pozitivismus stále drží distanci mezi pravým světem a světem fenoménů.³³⁵ Přestože směřují svůj zájem do světa lidské zkušenosti, nedokázali se zbavit podle Nietzscheho metafyzického reliktu.

6.4 Problém pravdy/perspektivismus

Nietzsche v *Genealogii* představuje pojetí objektivitu, které se podle jeho názoru vyhýbá pasti asketického ideálu. Toto pojetí je spojeno s tzv. perspektivistickým přístupem. Předtím než se dostaneme k jeho vlastnímu výkladu, musíme si ujasnit, vůči jakému typu objektivitu je primárně namířeno. Nietzsche v úvodním aforismu celé eseje ukazuje, co vlastně znamenal asketický ideál pro různé typy lidí; právě prostřednictvím těchto dílčích perspektiv se samotný ideál vyjeví ve své nejjasnější podobě. Skrze dílčí perspektivy se problém dobře otevírá, neboť se zároveň jedná o ukázkou přístupu, perspektivistickou metodu samotnou. Jednu z důležitých postav, kterou Nietzsche rozebírá, představuje filosof. Nietzsche si vybírá svého učitele Schopenhauera a ukazuje, v jakém smyslu je jeho filosofický koncept ve vleku asketického ideálu. Zaměřuje se ve svém výkladu především na jednu specifickou oblast, oblast estetického zážitku, kterou Schopenhauer pojímal jako výsostný stav, ve kterém je člověk schopen „objektivněji“ nazírat. Člověk, který zažívá estetický prožitek, překračuje v tomto stavu hranice empirických zkušeností, ztrácí smysl pro sebe jako pro jednotlivce. Poté, co vyloučí všechny své vášně, zájmy i poznávací aparát, je uschopněn co možná nejobjektivnějšího náhledu. Stává se „jediným světovým okem“, které nazírá na vůli samu. Odborník na vztah Schopenhauerova a Nietzscheho myšlení Ch. Janaway ukazuje, že právě proti takto chápané objektivitě se Nietzsche tvrdě vymezuje. Považuje ji za klam, za iluzorní předpoklad. Představuje chybný úsudek o povaze poznání, neboť zkresluje svou vlastní motivaci, zakrývá svou vlastní cílovou

³³⁵ The Comtean positivist still accepts the distinction between the true world—the thing-in-itself—and the world of appearances—the phenomenal world. Hussein, N. J. Z., *Nietzsche's Positivism*, s. 344.

orientaci, svůj vlastní specifický výraz „vůle“.³³⁶ Nietzsche ukazuje, že toto vyloučení všech tělesných projevů je pouze dalším z projevů asketického ideálu. Člověk je opět staven do bytostného rozporu, kdy by mohl „objektivně“ poznávat skutečnost pouze tehdy, pokud by byl prost všech lidských atributů, kdyby už nebyl člověkem.

Proti této Schopenhauerově pozici staví Nietzsche své pojetí poznání. Prvním jeho bodem je tvrzení, že samotný akt poznání nemůže být z principu „nezaujatým nahlíáním“. Pro Nietzscheho existuje jen perspektivistické poznání, které je neodvratně vždy podmíněným a ovlivněným procesem. Jediný způsob, jak se přiblížit objektivitě, spatřuje Nietzsche v různém střídání a proměňování náhledů. Nietzsche nazývá tento proces schopností mít v moci svá „pro a proti“. Tedy zastávat určitou perspektivu a pak ji opustit. Nietzsche tvrdí, že rozmanitosti perspektiv a jejich interpretací musí být využito pro poznání. Podívejme se na jeho příklad s lidským okem, na kterém demonsturuje charakter takového přístupu.

Poznání je přirovnáváno k vidění. Vidění je vždy perspektivní, je omezeno tím, z jakých pozic nahlíží. Tato pozice sama o sobě není vyjádřením ani čistého skepticizmu či relativizmu. Nevyplývá z ní ani to, že by všechny náhledy byly zkreslováním skutečnosti, ani to, že každý způsob nahlížení je stejně přínosný, hodnotný. Lidské znalosti jsou vždy limitované, vždy omezené určitým zorným úhlem, stejně jako oko zaměřené na určitý objekt, který sleduje. Podstatnou roli zde hrají i takové faktory, jakými jsou tělesný stav člověka či jeho vzdělání, dokonce i konkrétní afekty: „Existuje jen perspektivní vidění, jen perspektivní poznání“.³³⁷ P. Heller spojuje formu aforismů s metodou perspektivismu, chápe ji jako nástroj, který umožňuje nahlížet na daný problém z různých stran. Aforismus vyjadřuje tuto podmíněnost a omezenost náhledu. Lidská zkušenost, jak Heller vyzdvihuje, je bytostně perspektivní.³³⁸

Viděli jsme, že Nietzsche zcela odmítá názor, že by z poznání bylo možno vyřadit úlohu afektů a jejich působení, stejně jako naše oko je vždy omezeno svým zorným úhlem a konkrétními podmínkami. Nietzscheho návrh, jak se dostat nad tuto naši lidskou limitovanost, neobsahuje snahu k jejímu potlačení, nýbrž naopak k jejímu zmnožení.

³³⁶ Srov. Janaway, Ch. *Beyond Selflessness*, s. 194.

³³⁷ GM III. 12.

³³⁸ Heller, P., *Von den ersten und letzten Dingen*, s. 16-19.

Čím více afektů pustíme v otázkách poznání ke slovu, čím více očí se se bude na problém dívat, tím dojde ke vzniku méně či více vzájemně se doplňujících perspektiv. Pluralita náhledů povede k úplnějšímu uchopení věci, dokonce snad ke zvýšení míry objektivit.³³⁹

Schopenhauer posloužil Nietzschemu jako příklad filosoficko-vědeckého náhledu, který se ve svém důsledku navrácí ke starému asketickému ideálu. Ačkoli se tak věda snaží, jako jsme viděli především na myšlení pozitivistů, podat taková vysvětlení, která se od něj záměrně distancují, ve své úporné snaze po zachycení pravdy věcí se k němu neodvratně navrácí. Myslíme-li si, že se oproti něčemu vymezujeme, že své myšlení stavíme jako protiklad k jinému, může se snadno stát, že začneme být vůči stejnému rysu ve vlastním myšlení slepí. Nemá-li v sobě věda perspektivistický rys, jak jej Nietzsche představuje, má tendenci zvrátit se do svého opaku, aniž by si toho byla vědoma.

Nicméně Nietzsche nezpochybňuje, že naše poznání chce dosahovat pravdy, a tedy že k ní přirozeně směřuje i každá věda. Jde však o to, jakou jí přiznáme povahu. Podle Nietzscheho musí být výsledky vědy, pravdy, a hodnoty s nimi spojené kritizovatelné, napadnutelné. Musí být vždy možné se na ni podívat a zeptat se, o jakou pravdu se jedná. Zpochybnění vůle k pravdě, tedy její interpretace, je sebekritickým pohybem, který dokáže například genealogie. Tak je zabráněno asketickému ideálu, aby se nechal nahrazovat jinými ideály „pravdy“, které by byly jen jeho pokračováním. Genealogie v podobě, jak ji Nietzsche představuje, je schopna tento převlek odhalit, a tak se zvratu k asketickému ideálu uchránit. Budeme-li sledovat tuto myšlenku do důsledků, je velmi pravděpodobné, že podobným zvratem je ohrožena téměř každá z našich věd, dokonce i ta Nietzscheho. Domnívám se však, že jeho genealogie se od ostatních odlišuje tím, že si je tohoto rizika vědoma.

³³⁹ Srov. GM III, 12. Podobný postup sleduje P. Kouba v kap. Optika života, avšak na rovině morálky. Je zde zamítnut absolutní nárok morálky na jednoznačný výklad světa. „Optika života nedovoluje přimknout se k jakékoli hodnotě s konečnou platností, vynucuje si, aby byl stále znovu brán ohled na napětí, které hodnota vnáší do konkrétní situace.“ Kouba, P., *Nietzsche*, s. 106.

Nietzscheho útok na vědu je ukázkou toho, že se jeho kritika nezastavuje ani u vědeckých koncepcí. Poté co v silné polemice napadá platónsko-křesťanskou tradici či různé metafyzické systémy obrací se i proti těm, kteří ho v mnohém inspirovali. V tomto smyslu se domnívám, že Nietzsche dostává své role svobodného ducha, který se kriticky obrací vůči jakékoliv koncepci, která se vyznačuje sklonem k ustrnutí. Nietzscheho přístup se vyznačuje tím, že problém poznání, problém pravdy, přesouvá na pole hodnoty či smyslu. Deleuze zdůrazňuje, že Nietzscheho filosofie se vyznačuje tím, že živlem jeho myšlení je otázka po hodnotě. Myšlenkovou kategorií se pak nestává pravdivost či nepravdivost, ale způsob hodnocení – vznešený, nízký, vysoký atd.³⁴⁰ V tomto smyslu je též provedena kritika pravdy v *Genealogii*. Vysledovat asketický ideál skrytý v moderních vědách umožňuje Nietzschemu právě jeho charakteristická genealogická metoda, která představuje perspektivistický způsob poznání. Její sebekritický pohyb jí umožňuje eliminovat existenci asketického ideálu ve svých základech.

T. Adorno a M. Horkheimer v *Dialektice osvícenství* tematizují pohyb osvícenské racionality, která se podle jejich interpretace zvrhává ve svůj opak právě tím, že zapomíná na svůj bytostně kritický charakter.³⁴¹ Osvícenství jakožto významný projev racionality slibuje osvobození z nesvobody mýtů, bohů, otupuje ostří nevyzpytatelné *tyché*. Chce vydělit člověka z přírodního světa, jehož je nedílnou součástí, a založit jeho život na distanci vůči přírodnímu dění. Odysseus se chová již jako suverénní subjekt, který dostává možnost chladného kalkulu. Je si vědom přesahujících sil, ale již je od nich distancován, což mu umožňuje se určitým problémům vyhnout, dokonce nad nimi vyzrát.³⁴² Jiným z významných kroků, který odděloval člověka od mýtu, je jiné pojetí času. Epos je popis, jak člověk utíká před mýtem. Rozvoj techniky a její aplikovatelnosti pouze završuje tento odklon.

Nietzsche je vlastně takovým Odysseem, ale v převrácené rovině. Odysseus putoval po mýtické krajině a za pomoci racionality, osvícenství, se dokáže ubránit mytickým silám. Pokud je jimi smeten, přesto opět povstane a vydá se na cestu k domovu. Osvícenství

³⁴⁰ Srov. Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, s. 182.

³⁴¹ Srov. Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektika osvícenství*, s. 17-86.

³⁴² Takovým příkladem je třeba výše tematizovaný útěk z Polyfémovy jeskyně. Srov. kapitola 4.1.

je v mýtu stále součástí kosmického celku v jeho nezměrnosti a silami, které kdykoli člověka pohlcují. Zároveň si je však Odysseus sám sebe a svých schopností vědom (je subjektem). Proto předvídá a jedná tak, aby zdárně proplul. Pokud je volání mýtu v podobě sirén příliš silné, v patřičnou chvíli se zalijí uši námořníků voskem a loď propluje. A jestliže si chce Odysseus vychutnat rozkoš z jejich zpěvu, připoutá se ke stěžni. Je schopen si nadávkovat tuto bezměrnost v takové míře a za takových podmínek, že přežije. Adorno s Horkheimerem tak zdůrazňují, že moderní subjekt dokáže mýtus racionalizovat a tím ho i překonat.

Nietzsche jako následovník osvícenského pohybu se vydává ve své kritice vědy opačným směrem. Ukazuje, že pokud vědecké myšlení není nesené sebekritickým duchem, pokud není schopno reflektovat hodnotu pravdy, tak se vrací do nábožensko-metafyzického výkladu. Převrací se zpět do mýtu. Jestliže Odysseus nacházel osvícenství v mýtu, Nietzsche nachází mýtus v osvícenství. Tento dialektický pohyb osvícenské racionality sledují autoři *Dialektiky* v různých podobách. Obecně lze říci, že projekt osvícenství podle nich selhává, pokud osvícenství není schopno ve svém jádru odhalit panský přístup ke světu. Pro Nietzscheho je věda pouhým pokračováním asketického ideálu v maskované podobě, jestliže neproblematicky hodnotu pravdy. Nietzsche si uvědomuje, že moderní název pravého světa zní „objektivní“, „vědecký“. Toto uvědomění završuje *Genealogii morálky* a nevidí jiný úkol než vymést Augiášův chlév ve vlastních řadách, u těch, u kterých načerpal tolik inspirace.

Závěr

Hlavním záměrem této práce bylo v Nietzscheho filosofických konceptech sledovat rys kritické racionality. Sledoval jsem, jak se projevuje, k jakým výsledkům dochází, jaký sama představuje způsob práce. Nietzsche na mnoha místech svých spisů vyzývá ke kritickému, nesmlouvavému pohledu, které se nezastaví před překážkami. Domnívám se, že se jedná o charakteristický rys tohoto myslitele, jehož dosahem se zabývají autoři po celé 20. století. Mnohé teoretické koncepty či náhledy dobové vědy, ke kterým jsme se v kontextu tohoto projektu dostali, jsou dnes zapomenuty a mimo pole historického zájmu nepatří mezi běžně diskutované problémy. Teorie o míchání ras či dobové představě o vlivu prostředí na nervovou soustavu jsou dnes překonané. Patří do dějin vědy a věnuje se jim několik odborníků.

Současné bádání však ukazuje, že Nietzsche byl s dobovými vědeckými teoriemi spjat mnohem silněji, než se na první pohled zdá. V této práci jsme zdůraznili především vlivy z biologie či fyziologie. Jestliže byl Nietzsche úzce spjat s vědeckým diskurzem své doby jako vnější pozorovatel, intelektuál, který začleňoval vybrané výsledky vědy do svých filosofických konceptů, nabízí se otázka, z jakého důvodu se jeho dílo i přes silnou vazbu na dobové koncepte stalo tak čteným a diskutovaným. Když pomineme politické zneužití některých jeho myšlenek, ve dvacátém století se většina významných autorů věnuje jeho dílu. Nietzscheho spisy zaměstnávaly psychoanalytici (S. Freud, C. G. Jung), fenomenology (M. Heidegger, E. Fink) či postmoderně laděné autory (M. Foucault, J. Derrida, G. Deleuze). Nietzschemu se věnoval britský morální filozof B. Williams či americký pragmatiký myslitel R. Rorty.

Domnívám se, že důvod proč Nietzscheho myšlenky přesáhly okruh své doby, vymanily se z dobových diskuzí, spočívá v jejich silném kritickém duchu. Nositelem kritičnosti je právě genealogická metoda, která přináší výsledky, které se stávají předmětem zájmu všech výše zmíněných autorů. Genealogie dokáže zproblematizovat témata morálky, teorie poznání, pojetí vědomí atd. Jestliže jsou všeobecně známy Nietzscheho koncepty

jako je věčný návrat téhož, problém nadčlověka či otázka nihilismu, domnívám se, že ani jim nelze porozumět bez znalosti tohoto kritického přístupu. Nietzsche čerpá z dobových vědeckých disciplín, ale svojí filosofickou reflexí je přesahuje – dokáže z nich udělat nadčasový, filosofický problém.

Mám-li se vyjádřit k výsledkům mého projektu, domnívám se, že se mi podařilo ukázat Nietzscheho myšlení skrz různé perspektivy, a to prostřednictvím umění v jeho raném období, pomocí vědy v obdobím středním a skrz kritiku vědy v období pozdním. Pokud řekneme, že je Nietzsche vědcem, tak o jakého vědce se jedná? Především v rámci středního období je patrné sepětí Nietzscheho myšlení s dobovou vědou. Přesto však Nietzsche sám není dobovým vědcem. Zůstává filosofem, který citlivě reflektuje vše, co věda v jeho době přináší, čte vědecká pojednání, ale výsledky, které se stávají součástí jeho vlastního myšlení, jsou již výsledkem jeho velmi specifické reflexe. Proto může být Nietzsche vědcem, ale zároveň i kritikem vědy. Je vědcem v tom smyslu, že se od vědeckého poznání neodtrhuje, je vědcem svojí vášní k intelektuální činnosti a promýšlení konceptů. Naznačuji tím, že označit Nietzscheho jako vědce je velmi problematické, nikdy totiž nedělá vědeckou praxi ve vlastním slova smyslu, nevěnuje se například zkoumání fyziologických procesů v živých organismech, nýbrž z pozice intelektuála (ve smyslu *Naturphilosophie*) se nechá těmito přístupy volně inspirovat.

Z tohoto vztahu mezi Nietzschem a vědou vyplývá zároveň výhoda i nevýhoda. Nespornou výhodou je právě nadčasovost, která z tohoto vztahu plyne. Pokud Nietzsche sám není určitým typem vědce, který sleduje konkrétní problémy, může si lépe položit otázku po její hodnotě. Například je schopen v hodnotě pravdy spatřit filosofický problém. Z toho však zároveň plyne i omezení jeho přístupu, neboť se nikdy nedostává k vědě přímo. Můžeme snad říci, že ani nerozumí jejím procesům očima vědeckého badatele, který je na jednotlivých problémech přímo zainteresován a dostává se ke konkrétním výsledkům.

V následující části závěru bych se chtěl ohlédnout za některými možnostmi a výsledky, které jsou s mým projektem spojeny. Určité specifikum této práce je možné spatřit především v českém kontextu. V domácím prostředí patří Nietzsche mezi autory, kteří stále přitahují pozornost badatelů. Přesto vztah Nietzscheho a vědy není systematicky reflektován, nejbliže se tomuto přístupu blíží kniha J. Chavalky *Přivtělení a morálka*. V zahraničním prostředí naopak toto téma patří mezi aktuální. Domnívám se, že tato práce tak může doplnit určitou linii v českém nietzscheánském bádání.

Z mého projektu vyplývá několik motivů, které by se případně daly v budoucím bádání rozvíjet. V práci jsem přihlížel ke dvěma interpretačním liniím, k naturalistickému a postmodernímu výkladu. Nabízí se však sledovat blíže naturalistickou výkladovou linii, neboť v jejím rámci badatelé přicházejí s hypotézou, že v pozdní fázi se Nietzsche vzdává svého konceptu dění-stávání se. Pokud bychom tuto hypotézu přijali, tak by se nutně zásadním způsobem proměnil i pohled na Nietzscheho pojetí vědy a skutečnosti v pozdním období. Tato varianta je tak v protikladu k postmoderní interpretaci, která svůj výklad zakládá na interpretativní povaze skutečnosti. Dalším motivem pro navazující zkoumání by mohlo být porovnání darwinistického pojetí života s konceptem představeným v myšlení F. Nietzscheho. Nietzsche, ovlivněn svým intelektuálním prostředím, jejich teorii odmítá. Zde by se nabízelo sledovat podrobněji důvody, které jej k tomuto kroku vedou.

Seznam zkratek

U prací, které Nietzsche dokončil, uvádím zkratku odkazující na český překlad v podobě paragrafu, v případě kratších textů pak přímo na stránku. Při práci s Nietzscheho pozůstalostí vycházím z kritické edice – *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe* (Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1967ff und *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1975), jak ji sestavili G. Colli and M. Montinari.

A	–	Antikrist
EC	–	Ecce homo
FTO	–	Filosofie v tragickém období Řeků
GM	–	Genealogie morálky
KGWB/NF	–	Nachlaß (pozůstalost)
LPL	–	Lidské, příliš lidské
LPL II	–	Lidské, příliš lidské II. (Rozličné názory a výroky, Poutník a jeho stín)
MDZ	–	Mimo dobro a zlo
NÚ	–	Nečasové úvahy
OPL	–	O pravdě a lži nikoliv ve smyslu morálním
RČ	–	Ranní červánky
RV	–	Radostná věda
SM	–	Soumrak model
ZT	–	Zrození tragédie

Seznam použitých pramenů a literatury

Primární literatura

Nietzsche, F., *Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1967. ISBN: neuved.

Nietzsche, F., *Nietzsche Briefwechsel Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1975. ISBN: neuved.

Nietzsche, F., *Antikrist*, Přel. J. Fišer, Olomouc: J. W. Hill, 2001. ISBN 80-719-8481-7.
Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Přel. L. Benyovszky, Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN: 80-86427-13-7.

Nietzsche, F. *Dionýské dithyramby a jiné básně*, Praha: Oikomenh, 2018. ISBN: 978-80-7298-350-6.

Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, Přel. V. Koubová, Praha: Aurora, 2002. ISBN: 80-7299-048-9.

Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské*, Přel. V. Koubová, Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN: 978-80-298-404-6.

Nietzsche, F., *Lidské, příliš lidské II.*, Přel. V. Koubová, Praha: IOKOYMENH, 2013. ISBN: 978-80-7298-479-4.

Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Přel. V. Koubová, Praha: Aurora, 1998. ISBN: 80-85974-54-1.

Nietzsche, F., *Nečasové úvahy*, Přel. P. Kouba, J. Krejčí, Praha: OIKOMENH, 2005. ISBN: 80-7298-134-X.

Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*, Přel. V. Koubová, Praha: OIKOMENH, 2007. ISBN: 978-80-7298-527-2.

Nietzsche, F., *Rané texty o hudbě a řeči*, Přel. R. Roreitner, Praha: OIKOMENH, 2011. ISBN: 978-80-7298-419-0.

Nietzsche, F., *Ranní červánky*, Přel. V. Koubová, Praha: Aurora, 2004. ISBN: 80-7299-077-2.

Nietzsche, F., *Radostná věda*, Přel. V. Koubová, Olomouc: Votobia, 1996. ISBN: 80-729-9043-8.

Nietzsche, F., *Soumrak model*, Přel. L. Benyovszky, Praha: Naše vojsko, 1993.

Nietzsche, F., *Zrození tragédie*, Přel. O. Fischer, Praha: Vyšehrad, 2008. ISBN: 978-80-7429-434-1.

Sekundární literatura

ABBEY, R., *Nietzsche's Middle Period*, New York: Oxford University Press, 2000. ISBN 0-19-513408-7.

ACOMPORA, CH. D., *Contesting Nietzsche*, Chicago: The University of Chicago Press, 2013, ISBN: 978-0-226-92391-8.

ANDREAS-SALOMÉ, L., *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, Praha: TORST, 1996. ISBN: 80-85639-75-0.

BARNES, J., Nietzsche and Diogenes Laertius. In Jensen, A. K., Heit, H. (eds.). *Nietzsche as Scholar of Antiquity*, s. 115–138. London: Bloomsbury, 2014. ISBN 978-1-4725-1152-2.

BORGES, J. L., Muž se zázračnou pamětí, In: *Fikce, Alef*. Praha: Argo, 2009, ISBN: 978-80-257-0146-1.

BROBJER, T. H., Nietzsche's Reading and Knowledge of Natural Science: An Overview, s. 21-49. In: Moore G., Brobjer, T. H, (eds.). *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate, 2004. ISBN: 0-7546-3402-7.

DANTO, A. C., *Nietzsche as Philosopher*, New York: Columbia Univerzity Press, 2005. ISBN-10: 023113519X.

DELEUZE, G., *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann a synové, 2004. ISBN: neuved.

FOUCAULT, M., „Nietzsche, genealogie, historie.“ In *Diskurs, autor, genealogie*, Praha: Svoboda, 1994. ISBN: 80-205-0406-0.

FRANCO, P., *Nietzsche's Enlightenment*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011. ISBN-13: 978-0-226-25981-9.

GUAY, R., The Philosophical Function of Genealogy, s. 337-353. In Pearson K., A., (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2006. ISBN-13: 978-1-4051-1622-0.

HABERMAS, J., On Nietzsche's Theory of Knowledge, s. 209-225. In Babbich, E. B., Cohen R. S. (eds.). *Nietzsche, Theory of Knowledge and Critical Theory*. Boston: Springer, 1999. ISBN 978-90-481-5233-9.

HEIT, H., Wissenschaftskritik in der Genealogie der Moral. Vom asketischen Ideal zur Erkenntnis für freie Menschen, s. 252-275. In: Heit, H. und Thorgeirsdottir, S. (eds.). *Nietzsche als Kritiker und Denker der Transformation*. Berlin: de Gruyter, 2016. ISBN 978-3-11-047232-5.

BABBICH, B. E., *Nietzsche's Critique of Scientific Reason and Scientific Culture: On 'Science as a Problem and Nature as a Culture'* s. 133-153. In: Moore, G., Brobjer, T. H. (eds.). *Nietzsche and Science*. Hampshire: Ashgate, 2004. ISBN: 0-7546-3402-7.

HELLER, P., *Von den ersten und letzten Dingen*, Berlin: Walter de Gruyter, 1972. ISBN:3-11-003943-5.

HUSSEIN, N. J. Z., „Nietzsche's Positivism“, *European Journal of Philosophy*, vol. 12, no. 3 (2004), s. 326–368. ISSN 0966-8373.

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

JANAWAY, Ch. *Beyond Selflessness*, Oxford: Oxford University Press, 2007. ISBN 978–0–19–927969–2.

JIRÁKOVÁ, K. „Koloběh smyslového: bdění a vjem, spánek a sen.“ *Kuděj*, vol. 18, no. 2 (2017), s. 18–34. ISSN 1211-8109.

KAUFMANN, W., *Nietzsche, Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton: Princeton University Press, 1974. ISBN 0-691-01983-5.

KESSIDI, F. CH. *Hérakleitos*. Praha: Svoboda, 1985. ISBN: neuved.

KOUBA, P. *Nietzsche*. Praha: Oikomenh, 2006. ISBN: 80-7298-191-9.

LANGE, F. A., *The History of Materialism*, přel. E. Ch. Thomas, London: Kagan Paul, Trench, Trubner & Co, 1925. ISBN neved.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*, Oxon: Routledge, 2015. ISBN: 978-0-415-85679-9.

LISSMANN, K. P. *Zakázaná filosofie vědění*. Praha: Academia, 2013, ISBN: 978-80-200-2188-5.

MARDSEN, J., Nietzsche and the Art of the Aphorism, s. 22-37. In Pearson K., A., (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2006. ISBN-13: 978-1-4051-1622-0.

MONTAIGNE, M., *Eseje*, Praha: ERM, 1995. ISBN: 80-85913-12-7.

MOORE, G., Nietzsche and Evolutionary Theory, s. 517-531. In Pearson K., A., (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2006. ISBN-13: 978-1-4051-1622-0.

MOORE, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, ISBN: 0-521-81230-5.

MOORE, G., Nietzsche, Medicin, Meteorology, In Moore, G., Brobjer, T. H. (eds.). *Nietzsche and Science*. Humpshire: Ashgate, 2004. ISBN: 0-7546-3402-7.

NEHAMAS, A. *Nietzsche. Life as a literature*, London: Harvard University Press, 1999. ISBN 0-674-62435-1.

OESTERREICH, P. L., *Podoby veřejného rozumu*, Příbram: Rezek, 1994. ISBN: 978-80-86207-36-0.

PATOČKA, J., *Sokratés*, Praha: Státní pedagogické nakl., 1991. ISBN: 80-04-24383-0.

PATOČKA, J., Ještě jedna Antígona a Antígóné ještě jednou. In: *Umění a čas I.*, Praha: Oikoymenh, 2004. ISBN 80-7298-113-7.

PECHAR, J. *Otázky Nietzscheova myšlení*, Praha: Filosofia, 2012. ISBN:978-80-7007-376-6.

PIPPIN, R. B., *Nietzsche, Psychology, and First Philosophy*, Chicago: The University of Chicago press, 2010. ISBN: 13:987-0-226-66975-5.

PLATÓN, *Faidros*, Praha: Oikomenh, 2014. ISBN: 978-80-7298-510-4.

PLATÓN, *Prótagoras*, Praha: Oikomenh, 2003. ISBN: 80-7298-066-1.

PLATÓN. Hippias větší, In *Hippias Větší, Hippias Menší, Ión, Menexenos*. Praha: Oikoymenh, 2010. ISBN: 978-80-7298-454-1.

ROREITNER, R., Rétorika, hudba a řeč v raných textech z Nietzscheovy pozůstalosti. In *Rané texty o hudbě a řeči*, s. 26-38. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-419-0.

SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I, II*. nová tiskárna Pelhřimov, 1997 ISBN: 80-901916-4-9.

SCHRIFT, A. D., Arachnophobe or Arachnophile? Nietzsche and his spiders, In Acampora Ch. D., Acampora, R. (eds.). *A Nietzschean Bestiary*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004. ISBN 0-7425-1426-9.

SVOBODA, J., *Masarykův realismus a filosofie pozitivismu*, Praha: Filosofia, 2017. ISBN: 978-80-7007-484-8.

THATCHER, D., „Nietzsche, Bagehot and the Morality of custom,” *Victorian Newsletter*, no. 62. (1982), s. 7-13. ISSN: 0042-5192.

WHYTE, M. „The uses and abuses of Nietzsche in Third Reich“, *Journal of Contemporary History*, vol 43, (2008), s. 171-194. ISSN: 00220094.

WILCOX, J. T. „What Aphorism Does Nietzsche Explicate in Genealogy of Morals, Essay III?“, *Journal of the History of Philosophy*, vol 35, no. 4 (1997), s. 593-610. ISSN: 1538-4586.

Summary

Nietzsche's critique of science

The topic of my work is Nietzsche's critique of science, and therefore I approach my project with the question of how it is even possible to talk about this thinker as a critic of science. Indeed, Nietzsche changes his relationship with scientific knowledge several times during his intellectual life. In my work, I adhere to Nietzsche's idea that every problem needs to be viewed from different perspectives if we want to get to its most adequate image. I present Nietzsche as a researcher with strong scientific interests, which are then reflected in his own philosophical thinking and become an integral part of it.

To this goal, I link two interpretative lines that influence the form of contemporary research. It is a postmodern and naturalistic approach that at first glance seems to be mutually incompatible. However, for example, grasping a genealogical method cannot be said to be in a significant contradiction. In my opinion, both ways are rather complementary in some moments and therefore I work with both of these views at the same time.

In the first chapter, I deal with the formal aspect of Nietzsche's texts. Given the diverse nature of his writings, it is impossible to avoid the question of why Nietzsche is transforming his writing. In this sense, I focus mainly on his aphoristic style, which I understand as a thoughtful way of expression that exactly matches his philosophical approach. Genealogy, the method that Nietzsche formulates, itself uses the aphoristic form of the text. Indeed, aphorism allows for different aspects to be taken into account. This corresponds to Nietzsche's claim to a scientific method that should be pluralistic and perspective.

I enter the project with the decision to read Nietzsche's texts as the results of a thinker characterized by critical rationality. His aim is to think through and examine the cultural, scientific or historical concepts of European thought. Nietzsche ranks himself among the Enlightenment thinkers, who in their criticism does not stop at any religious or moral restrictions. As a result, we can say that under Nietzsche's endeavours it is possible to find a unifying question that asks who a human being is.

In order to follow this important line in Nietzsche's thinking, I turn to his early period to point out the core of his artistic metaphysics (*ästhetischer Metaphysik*) and then follow his gradual separation. I believe that in the early years it is possible to observe the seeds of the later genealogical method, which is characterized by a critical spirit. In the next chapter, I deal with genealogy as a historical approach that focuses on the search for origin (*Herkunft*), especially the origin of moral values. In Nietzsche's conception, this does not mean a return to any beginning or principle, but to the monitoring of their development and thus to the transformation of their meaning. Thus, Nietzsche does not perceive moral values as invariant and mutually polarized, but as a complex of entangled and evolving values. The genealogy method goes even further and asks for the value of these values. We can see here the necessary link between the psychological and historical approach. At the same time, I stop here at a dangerous feature of genealogical exploration, which consists in revealing topics whose knowledge is dangerous and painful for man because it reveals the hidden mechanisms of thought.

In the fourth chapter, Nietzsche's conception of knowledge becomes the central theme of this work. It must be said that it is not epistemology in the classical sense. In the context of a genealogical method, Nietzsche returns to pre-history, even before antiquity, and follows the gradual formation of human intellect. For him, knowledge is above all a human creative activity that does not reach reality in the sense of an objective view but transforms it into its own image. I also deal with Nietzsche's double understanding of knowledge: knowledge driven by the will to truth and utilitarian knowledge. In the fourth chapter, I deal with the influence of contemporary science on Nietzsche's own philosophical concepts. To examine Nietzsche's critical attitude to science requires reflection on contemporary scientific theories. This area has long been neglected in Nietzsche's research. The results of contemporary research have shown that Nietzsche studied many fields of science, such as physiology, biology, and evolutionism. I focus on two kinds, positivism, and physiological research, and show how Nietzsche understood them and incorporated them into their own thinking.

The last chapter deals with Nietzsche's critique of science, especially in the context of the Genealogy of Morals (*Zur Genealogie der Moral*). Genealogy as a critical method

turned to various moral or cultural phenomena to reveal some hidden mechanisms of power on their basis, such as morality. In the same way, Nietzsche analyses human knowledge and diagnoses its development and transformation. Although science is a major contribution to thinking, Nietzsche is aware of the need to turn the critical feature of genealogy against science as such. And it is in this that Nietzsche sees the main problem of scientific inquiry because it does not reflect its main premise - it does not ask for the value of truth, for the value of its results. Science is based on the assumption that it is no longer aware of. Science understands his results as definitive.

Zusammenfassung

Nietzsches Kritik an der Wissenschaft

Das Thema der vorliegenden Arbeit ist Friedrich Nietzsches Kritik an der Wissenschaft – es wird von der Frage ausgegangen, in welchem Sinne dieser Denker als Wissenschaftskritiker verstanden werden kann. Nietzsches Verhältnis zur wissenschaftlichen Erkenntnis hat sich mit der Entwicklung seines Denkens mehrmals geändert. Diese Arbeit bekennt sich zu dem Gedanken Nietzsches, dass ein womöglich adäquates Bild vom jeweiligen Problem gewonnen werden kann, nur wenn dieses aus mehreren Perspektiven betrachtet wird. Entsprechend wird auf Nietzsches vielseitige Interessen als Leser und als Wissenschaftskenner geachtet, die in sein philosophisches Denken eingehen und dessen Bestandteil werden.

Zu diesem Zweck werden in der Arbeit zwei Interpretationslinien zur Geltung gebracht, welche die gegenwärtige Nietzsche-Forschung prägen, und zwar die postmoderne und die naturalistische. Obwohl beide auf den ersten Blick als nicht vereinbar erscheinen, kann man z.B. beim Zugang auf die genealogische Methode nicht sagen, dass diese zwei Perspektiven eine widersprüchliche Auslegung ergeben. Ausgehend von der Ansicht, dass beide Interpretationszugänge in gewissen Momenten eher einander ergänzen, wird mit beiden gleichzeitig operiert.

Im ersten Kapitel geht es um die formale Seite der Texte Nietzsches. Der Charakter seiner Schriften zwingt zur Frage, aus welchem Grunde Nietzsche seine Schreibweise mehrfach ändert. Besonders sein aphoristischer Stil wird in diesem Zusammenhang folglich als eine raffinierte, absichtliche Ausdruckweise gezeigt, die genau dem philosophischen Verfahren Nietzsches entspricht. Genealogie als Methode, die Nietzsche formuliert, nutzt ja die aphoristische Art des Textes. Aphorismus ermöglicht verschiedene Perspektiven zu berücksichtigen bzw. zu akzentieren, was wiederum dem Anspruch Nietzsches an die wissenschaftliche Methode entspricht, welche pluralistisch und perspektivistisch zu sein hat.

Der vorliegende Beitrag wird durch Entscheidung getragen Nietzsches Texte als Leistungen eines Denkers zu lesen, der durch kritische Rationalität charakterisiert werden darf. Sein Ziel ist es Kultur-, Wissenschafts- und Geschichtskonzepte des

europäischen Denkens zu prüfen und zu hinterfragen. Nietzsche selbst zählt sich zur Linie jener Aufklärer, deren Kritik vor keinen religiösen oder moralischen Restriktionen stehen bleibt. Man kann die Konsequenz ziehen, Nietzsches Bemühen birgt die Frage nach dem „wer“ des Menschen.

Um diese bedeutende Linie im Denken Nietzsches zu verfolgen, wird im ersten Schritt sein Frühwerk analysiert und der Kern seiner ästhetischen Metaphysik gezeigt, um anschließend zu betrachten, wie Nietzsche sich von dieser Denkweise allmählich entfernt. Wir vermuten, dass bereits im Frühwerk die Keime der späteren genealogischen, vom kritischen Geist dominierten Methode nachweisbar sind. Der folgende Kapitel präsentiert die Genealogie als historische Zugangsweise, welche auf das Suchen der Herkunft zielt, vor allem der Herkunft moralischer Werte. Bei Nietzsche bedeutet dies keinesfalls Rückkehr zu einem Anfang bzw. Prinzip, sondern die Betrachtung der Entwicklung jener Werte, d.h. auch der Verwandlung ihres Sinns. Moralische Werte werden bei Nietzsche also nicht als konstant und gegeneinander polarisiert gedacht. Es wird vielmehr ein Komplex von ineinander verwickelten und sich entwickelnden Werten gemeint. Die genealogische Methode geht noch weiter und fragt nach dem „Werth dieser Werthe“, wozu sich eine Verbindung von psychologischer und historischer Zugangsweise als notwendig zeigt. Weiterhin wird auch ein spezifischer Zug der genealogischen Forschung angesprochen, d.h. die Aufdeckung von Themen, deren Erkenntnis für den Menschen gefährlich und schmerzhaft ist, da verborgene Mechanismen des Denkens sichtbar gemacht werden.

Im vierten Kapitel rückt das zentrale Thema der Arbeit in die Mitte, d.h. Nietzsches Auffassung der Erkenntnis. Es sei betont, es handelt sich bei Nietzsche nicht um Epistemologie im klassischen Sinne. Nietzsche wendet sich im Kontext der genealogischen Methode zurück zur Urgeschichte, sogar vor die Antike, und verfolgt die allmähliche Formung des menschlichen Intellekts. Die Erkenntnis bedeutet ihm vor allem eine menschliche gestaltende Aktivität, die keine Wirklichkeit im Sinne einer objektiven Ansicht erreicht, sondern diese zu ihrem eigenen Bilde formt. Auch Nietzsches zwei Arten von Erkenntnis werden angesprochen: die durch Willen zur Wahrheit getragene und die utilitäre.

Im fünften Kapitel wird der Einfluss der zeitgemäßen Wissenschaft auf philosophische Konzepte des Nietzsche analysiert. Nietzsches kritische Einstellung zur Wissenschaft zu verstehen fordert eine Reflexion der wissenschaftlichen Theorien seiner Zeit. Dieses Gebiet wurde in der Nietzsche-Forschung lange gemieden. Der heutige Forschungsstand beweist, dass Nietzsche sich mit mehreren Naturwissenschaften beschäftigte (z.B. Physiologie, Biologie) und dass ihm der Evolutionismus vertraut war. In der vorliegenden Arbeit wird gezeigt, wie er vor allem Positivismus und die physiologische Forschung verstanden und in sein Denken integriert hat.

Im letzten Kapitel wird schließlich Nietzsches Kritik an der Wissenschaft untersucht, besonders im Kontext der Schrift *Zur Genealogie der Moral*. Genealogie als Methode der Kritik wurde auf verschiedene ethische bzw. kulturelle Phänomene bezogen, um auch ihren inhärente, verborgene Machtmechanismen aufzuhellen, auf deren Basis z.B. die Moral funktioniert. In gleicher Weise analysiert Nietzsche die menschliche Erkenntnis und diagnostiziert ihre Entwicklung und ihren Wandel. Obwohl die Wissenschaft einen wesentlichen Beitrag dem Denken leistet, wird sich Nietzsche der Notwendigkeit bewusst, das kritische Potenzial der Genealogie auch gegenüber der Wissenschaft als solcher zu prüfen. Und gerade hier sieht er das Problematische der wissenschaftlichen Forschung, denn die Wissenschaft reflektiert nicht ihre Grundvoraussetzung – sie fragt nicht nach dem Wert der Wahrheit, nach dem Wert der eigenen Ergebnisse. Sie basiert auf einer Voraussetzung, die sie nicht wahrnimmt; Ergebnisse, zu denen sie kommt, hält sie für endgültig.