

Univerzita Karlova v Praze – Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Nietzsche a čas

Stopy Nietzscheho koncepce věčného návratu téhož v jeho nejranějších dílech

Vypracoval: Vít Kobyłka

Vedoucí práce: Mgr. Aleš Novák, Ph. D.

Praha 2007

Obsah

Kapitola I.

Stanovení problematiky a metodické vymezení.....2

Kapitola II.

Nietzscheho koncepce věčného návratu téhož.....10

1. Kosmologická verze věčného návratu.....11

2. Normativní verze věčného návratu.....12

3. Proti nihilismům.....14

4. Proti duchu tíže.....16

5. Proti morálce.....18

6. Vtisknout nastávání charakter bytí.....19

Kapitola III.

Věčný návrat a Nietzscheho rané dílo.....20

1. Kosmologická verze věčného návratu v nejranějších dílech.....20

2. Nadhistorické stanovisko a věčný návrat.....25

3. Nečasové úvahy a Radostná věda.....28

4. Snaha vtisknout nastávání charakter bytí v nejranějších dílech.....30

5. Popření pojmu bytí v nejranějších dílech.....32

Závěr.....34

Seznam použité literatury.....36

Kapitola I.

Stanovení problematiky a metodické vymezení

Friedrich Nietzsche je jedním z nejkontroverznějších filosofů devatenáctého století, který do velké míry předznamenal cesty, kterými se ubírala filosofie století následujícího. Dokonce bývá někdy považován za prvního postmodernistu¹, což je myšlenka sporná, avšak jeho předznamenání jiných filosofických směrů jako například existencialismu či filosofie jazyka je celkem obecně akceptována. To vede i k tomu, že Nietzscheho filosofie je často interpretována existenciálně². Nietzscheho předznamenání filosofie jazyka je, jak se domnívám, ještě jasnější. „Rozum' v řeči, ó, co za starou ženskou podvodnici! Obávám se, že se nezbavíme boha, protože ještě věříme na gramatiku...“³

Zmíněná kontroverznost je mimo jiné plodem onoho všem čtenářům a vykladačům Nietzscheho textů známého protirečení si, které v Nietzscheho dílech nacházíme. Jaspers k tomu podotýká: „Odporování si je základním rysem Nietzscheho myšlení. U Nietzscheho můžeme téměř vždy nalézt k určitému soudu i jeho opak. Zdá se, jako by měl o všem dvě mínění.“⁴ Vzhledem k tomu, že kontradiktorické výroky nacházíme i v rámci jednoho díla, je jasné, že nemáme co dělat se změnou stanoviska, ale že Nietzsche stojí na protikladných pozicích zároveň. V souvislosti s těmito rozpory Pavel Kouba říká, že máme v podstatě tři možnosti jak se s nimi vyrovnat. Buď je můžeme považovat za „excentrickou literární pózu a pokládat tyto rozpory za doklad toho, že Nietzsche danou problematiku řádně nedomyslel;“⁵ Snad nejextrémnější případ takového přístupu pak popisuje K. Löwith. Jedná se o interpretaci, která Nietzscheho filosofii pojímá jako soubor náhodných výroků, které náhodou byly v jeho době atraktivní.⁶

Dále podle Kouby můžeme dospět k závěru, „že Nietzsche myslí ve svých rozporech v zásadě totéž, tj. jednotný metafyzický princip života, vůle k moci či subjektivity, k němuž musíme přes

¹ srv. D. Robinson, *Nietzsche a postmodernismus*. Praha: TRITON, 1999

² srv. J. Novotný, *Fundamentálně ontologická interpretace Nietzscheho podobenství o zvířeti z textu o užítku a škodlivosti historie pro život* in: *Nietzsche a člověk*, Praha: UK-FHS, 2005, s. 82-99

³ F. Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, Praha: Naše vojsko, 1993 s. 35

⁴ K. Jaspers in: P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Orientace, 1995, s. 62

⁵ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Orientace, 1995, s. 9

⁶ „Even further from Nietzsche's battle against his own and every 'period' is the interpretation which claims he is neither a philosopher of the will to power nor one of eternal recurrence, but that he is a random anthology of statements which happen to be attractive at the moment.“ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New York: Doubleday & company, 1967, s. 190

povrchní rozpory proniknout, abychom jej pak mohli jako celek přijmout, nebo zavrhnout.“⁷ Poslední možností pak je výklad, „který tyto rozpory s lehkou myslí přijme jako autentický výraz Nietzscheovy osobnosti, či ještě radikálněji jako první předzvěst interpretačních her, neomezovaných dnes už žádnou ‘věcí’.“⁸ „Konečně je náš obzor zase volný, byť ne jasný, konečně smějí naše lodě zase vyplout, vstříc jakémukoli nebezpečí, a poznávající se zase může odvážit všeho; moře, naše moře se tu zase prostírá otevřené, možná ještě nikdy neexistovalo tak ‘otevřené moře’.“⁹

Ohledně Nietzscheova způsobu vyjadřování zastávám názor A. Mokrejše, který se v předmluvě ke knize *Soumrak bůžků...* z roku 1993 vyjadřuje takto: „Čeho se potřebujeme zbavit ze všeho nejdříve, je dojem i sebeklam, že aforističnost, zlomkovitost a úryvkovitost prezentace znamenají fragmentární, torzovitý a roztržitý duchovní svět a jsou celým svým založením vzdálené důslednému, radikálnímu a jednotně rozvíjenému uvažování.“¹⁰ Jde v podstatě o protiklad pojetí, podle kterého Nietzsche svoje myšlenky jednoduše nedomyslel.

Osobně se domnívám, že hlavním důvodem, proč si Nietzsche tak často protiřečí je ten, že odmítá sokratovko-platónskou dialektickou metodu a dalo by se říci, že jeho filosofie, stojí k dialektickému rozumu v přímém protikladu. Je to tedy, dle mého názoru, právě to, že Nietzsche nemá ve svém odmítání dialektiky možnost myslet v opozicích, na nichž do velké míry dialektika staví. Gilles Deleuze Nietzscheho odmítání dialektiky staví následovně: „Univerzálnost a jednotlivost, obecné a partikulární, nekonečné a konečné - a tohle všechno je? Nic jiného než určité symptomy. Co je to partikulární, jedinečné, konečné? A co je ono univerzální, obecné, nekonečné? Jedno je subjektem, ale kdo je tento subjekt, jaké jsou to síly? Druhé je predikátem či objektem, ale ‘objektem’ jaké vůle? Dialektika se takové interpretaci ani nepřiblíží, nikdy nepřekročí oblast symptomů. Zaměňuje interpretaci s rozvíjením neinterpretovaného symptomu.“¹¹ „Spekulativní hybnou silou dialektiky je kontradikce a její rozřešení. Její praktickou hybnou silou je však odcizení a jeho překonání, odcizení a opětné přivlastnění. Dialektika zde odhaluje svou skutečnou povahu: kverulantské umění par excellence, umění diskutovat o vlastnostech a měnit je, umění resentmentu.“¹² Pro textové doložení odmítání

⁷ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Orientace, 1995, s. 9

⁸ *Ibidem*, s. 9

⁹ Friedrich Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 204

¹⁰ A. Mokrejš in: F. Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, Praha: Naše vojsko, 1993 s. 6

¹¹ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, Praha: Hermann a synové, 2004, s. 272, 273

¹² *Ibidem*, s.278

dialektiky nemusíme rozhodně chodit daleko:

„Hérakleitos má jako své královské vlastnictví nejvyšší sílu intuitivní představivosti; zatímco se oproti jinému druhu představivosti, který se uskutečňoval v pojmech a logických kombinacích, tedy oproti rozumu ukazuje jako chladný, necitlivý, ba nepřátelský a zdá se, že má potěšení, může-li mu oponovat intuitivně získanou pravdou, což činní větami jako: „všechno má neustále protiklad v sobě“, tak bezostyšně, že ho Aristoteles obviňuje z největšího zločinu před tribunálem rozumu, protože hřešil proti větě o rozporu.“ (F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc.: Votobia, 1994, s. 30)

Ve svém takřka neomezeném obdivu k Hérakleitovi, který Nietzsche provázel celou jeho filosofickou kariérou tak Nietzsche možná právě zde podal vysvětlení svého kontradiktorického způsobu. Ve *Zrození tragédie* s pak Nietzsche vyjadřuje takto:

„Zde se nám vnucuje otázka, má-li síla, již se tragédie rozbila, i pro budoucnost dosti moci, aby zamezila umělecké znovuzrození tragédie a tragického pohledu na svět. Byla-li tragédie ze svých kolejí vyražena dialektickým pudem po věděni a po optimismu vědy, dalo by se z toho souditi na věčný boj mezi *světovým nazíráním theoretickým a tragickým*;“ (F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, Gryf, Praha: 1993, s. 57)

Je jasné, že Nietzsche stojí na pozici tragického nazírání a jeho přístup je doložen následujícím citátem: „i opakují dřívější větu, že život, že svět je ospravedlněn pouze jakožto jev estetický: i jest na tragickém mythu, aby nás přesvědčil, že i ohyzdnost i disharmonie je umělecká hra, již si vůle v nekonečné náplni své slasti hraje sama se sebou.“¹³ Kouba se pak na adresu Nietzscheho myšlení vyjadřuje takto: „umění bylo Nietzschemu vodítkem tak důležitým, že lze bez nadsázky říci, že jsme u něho svědky zrození filosofie z ducha umění. Byla to zkušenost antického umění, která ho vedla při rozlomení metafyzicky jednotného rámce světa a filosofickém předvedení jeho tragického (a komického) charakteru. Právě optika umění mu pomohla dospět k náhledům, jejichž neslučitelnost- pokud se jí umně nezbaví- filosofii dodnes pobuřuje;“¹⁴

Kontradikčnost Nietzscheho myšlení tak vyplývá z vnitřní povahy tohoto myšlení, avšak domnívám se, že ona kontradikčnost je u Nietzscheho také současně záměrem i nástrojem. S trochou nadsázky by se snad dalo říci, podobně jako Patočka říká o Sokratovi, že svoji dialektiku užívá k léčení zkonatělého stavu ducha¹⁵, Nietzsche užívá svoji nedialektičnost a kontradikčnost

¹³ F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, Praha: Gryf, 1993, s. 79

¹⁴ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 10

¹⁵ „Tento stav ducha v sobě zatvrzelého, zkonatělého, musí Sokrates učinit opět elastickým, dostat do živého proudu. Má k tomu jediný prostředek, řeč, logos. Toto zacházení s dušemi pomocí logu Platón často obrazně představuje jako

k léčení stejně zatvrzelého stavu ducha, kterého tak znovu probouzí a činí znovu elastickým tím, že ho nutí opustit dialektické myšlení.

Toto však nejsou otázky, kterými bych se chtěl v práci zabývat, a tak přeju od toho, o čem mi mluvit nepřísluší, k tomu, co jsem si zvolil za téma mojí bakalářské práce. Ještě však krátkou poznámku k tomu, proč jsem se dotknul otázky Nietzscheho protiřečení si. Bylo to proto, že každý Nietzscheho vykladač se musí s otázkou po významu Nietzscheho protiřečení si, nějakým způsobem vyrovnat, přičemž právě z tohoto výchozího bodu pak nutně musí do velké míry vycházet i každé další myšlení o Nietzschech představených myšlenkách a koncepcích.¹⁶ Rozhodl jsem se, že ve svojí práci nebudu tematizovat problém *pozůstalosti* a to nejen proto, že jsem si k této problematice zatím nevybudoval vlastní stanovisko, ale i proto, že mnoha znalci a interprety Nietzscheho díla jsou spisy z Nietzscheho pozůstalosti brány za nedílnou součást Nietzscheho filosofie. Přesto jsem si vědom, že k problematice *pozůstalosti* existují i dosti vyhraněné postoje ať už pozitivní či odmítavé. K těm, kteří význam *pozůstalosti* do velké míry snižují patří například R. J. Hollingdale, který ve svojí knize *Nietzsche* uvádí následující:

„Ve velkém osmerkovém vydání (2. vyd. 1901-13) zabírá *Nachlass* stejný počet svazků jako spisy (tj. osm), avšak jeho rozsah nesmí zastírat jeho druhořadost. V podstatě se jedná o obsahy Nietzscheho zápisníků a má se k dílům, jež sám vydal nebo zamýšlel vydat, asi tak, jako se má zbylá hlína v sochařově dílně k jeho dokončeným sochám. Nesmíme si ani myslet, že poměrně upravený vzhled těchto vydaných poznámek a črt odráží jejich podobu původní, jež byla často chaotická.

Klíčem ke správnému porozumění *Nachlass* je fakt, že většina Nietzscheho dokončených spisů pochází ze stejných hesel v jeho *zápisníku* a jsou tedy vybranou částí ze stejného celku, z něhož je *Nachlass* částí, kterou nevybral. Že se tedy jedná o jakýsi vyřazený materiál, je prvním předpokladem při jeho hodnocení. Jakou závažnost mu připsat při výkladu 'Nietzscheho názorů' zůstává nakonec otázkou interpretace, ovšem jakákoliv interpretace, jež se opírá o tuto pozůstalost více než o dokončené spisy, se mi už z principu jeví jako pochybná: taková interpretace musí předpokládat, že jestliže vydal to, co měl vyřadit, a vyřadil to, co měl vydat, pak zřejmě neměl jasno ve svých skutečných názorech nebo je chtěl záměrně zakrýt, přičemž však ani jedno tvrzení nic nedokazuje.“ (R. J. Hollingdale, *Nietzsche*.: Olomouc: Votobia, 1998 s. 8)

lékařství duše: lékařem je Sokrates v *Charmidu* i v *Gorgiovi*. Je to léčení choroby, které si nemocný není vědom. Léčba spočívá na prvním místě v tomto uvědomění. Lékem je logos... Vycházejí z otázky, která se táže nikoli po relativních účelech v životě, nýbrž po posledním účelu života sama, na němž cena všech životních úkonů jednotlivých závisí, děje se jakožto otázka v elementu nevěděni; toto nevěděni činí výslovným a naléhavým svou dialektickou elenktikou; ta budí v duši rozpoznání, že přirozený člověk se svými bezprostředními hodnotami nemá pravého, jednotného, pevně založeného jsoucna;“ J. Patočka, *Sókrates*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 142- 143

¹⁶ srv. P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 9

Sám k takovému postoji inklinuji, neboť filosofie je do velké míry závislá na experimentálním myšlení, které není čistě jen analytické a snad každý filosof musí mít jakousi „laboratoř“ či „zkušební prostředí“, kde kombinuje, experimentuje a snaží se dostat někam, kam by se bez experimentálního myšlení nikdy nedostal. *Pozůstalost* tedy považuji za takovou laboratoř, přestože ne za laboratoř Nietzsche zcela opuštěnou (tím chci říct, že, jak se domnívám, se zde stále vyskytují myšlenky, které jsou s Nietzscheho ostatním dílem naprosto slučitelné). *Pozůstalost* tak může zejména ilustrovat, může nám mnohé povědět o tom, v jaké šíři Nietzsche svoje koncepce promýšlel a naznačit genealogii mnohých z jeho doktrín. Jsem si vědom toho, že na několika posledních řádcích jsem pouze opsal Hollingdalovu pozici, ovšem snažil jsem se k ní přidat i několik vlastních pohnutek, které mě k jeho postoji přitahují.

Takřka naprostým opakem je pak postoj M. Heideggera, který tvrdí, že právě v *pozůstalosti* je obsažen základ Nietzscheho filosofického myšlení, o němž se opírá ve svých vydaných dílech.¹⁷ Ovšem samotný charakter mojí práce, která má snad více než cokoli jiného shrnovat sekundární literaturu k tématu věčného návratu nevyžaduje tematizaci této problematiky, neboť rozřešení otázky *pozůstalosti* spočívá na bedrech jednotlivých autorů interpretační literatury vztahující se k Nietzscheho dílu. Tato práce také rozhodně nemá být jakousi genealogií Nietzscheho koncepce věčného návratu, neb to je téma rozsáhlejší a vyžadovalo by velmi rozdílný přístup i výchozí literaturu.

Tolik tedy na úvod a k obecnějším otázkám týkajícím se nietzscheovské problematiky. Nyní se tedy pokusím nastínit, čím se v práci zabývám a pokusím se také co nejjasněji vymezit dosah mých tvrzení a alespoň částečně popsat metodu, kterou budu postupovat a již zde na začátku poněkud omezit platnost mých závěrů, na základě čehož se pak v závěru této práce budu snažit nějakým způsobem vyrovnat s otázkou, k čemu vlastně může být dobrá.

Nyní tedy k vlastnímu námětu práce. Budu se zabývat otázkou, zda již ve svých raných dílech Nietzsche nějakým způsobem myslel, či musel myslet z toho, co jím bylo později představeno jako "věčný návrat téhož" ve vrcholných dílech jeho filosofické kariéry, v knihách *Tak pravil Zarathustra*, *Radostná věda* a v *pozůstalosti* z let po roce 1881, do kterého Nietzsche sám (i

¹⁷"But Nietzsche's philosophy proper, the fundamental position on the basis of which he speaks in these and in all writings he himself published, did not assume a final form and was not published in any book... What Nietzsche himself published during his creative life was always foreground...His philosophy proper was left behind as posthumous, unpublished work." M. Heidegger, in: B. Magnus, S. Stewart, J.P. Mileur, *Nietzsche's case- Philosophy*

sekundární literatura) umísťuje objev myšlenky věčného návratu téhož, aniž by tuto doktrínu měl řádně promyšlenou.

Samozřejmě tato doktrína byla Nietzsche stále používána až do konce jeho filosofické dráhy, vždyť i v pozdních knihách jako *Soumrak bůžků...* a *Ecce homo* se o ní Nietzsche přímo zmiňuje.¹⁸ Ranými díly pak v této práci myslím čtyři texty: *Zrození tragédie z ducha hudby*, *Filosofie v tragickém období Řeků*, soubor *Nečasové úvahy* a kratičký text s titulem *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Do období vzniku těchto děl spadají ještě další texty, jako například *My filologové* či *O pathosu pravdy*, avšak tato díla se projevila v souvislosti s mnou sledovanou problematikou jako nezajímavá. Zmíněná čtyři díla byla dále vybrána záměrně i v tom ohledu, že jsou nejranější a časově tedy od roku 1881 nejbližší- případné nálezy pak budou, jak doufám, mít o to větší váhu. V rámci těchto textů není filosofickou tradicí, pokud vím, stavěn žádný jasný předěl a zásadní změna stanoviska. Domnívám se, že je tedy velká naděje, že v těchto dílech máme co do činění, s nadsázkou řečeno, pouze s jedním Nietzsche a změnu postojů v rámci této práce probírat nebudu a to již proto, že tato otázka by vydala na samostatnou práci. Ke změně stanoviska však dochází ve spisu *Lidské, příliš lidské* a proto již také do tohoto čtyřlístku nepatří¹⁹. Zmíněný čtyřlístek publikací je také dostatečně tematicky rozsáhlý, aby dostatečně věrně reprezentoval otázky a témata jimiž se Nietzsche do roku 1876 zabýval a také dost rozsáhlý na to, aby v něm bylo možné vyhledat formulace, které jsou s koncepcí věčného návratu v souladu a věčný návrat předznamenávají.

Moje metoda pak bude vypadat asi následovně: Pokusím se nejprve rozebrat a popsat vše to, co má myšlenka věčného návratu vyjadřovat a proti čemu má vystupovat a to právě na základě sekundární literatury, přičemž předpokládám (snad ne mylně), že tato doktrína může skutečně být tímto způsobem zachycena, aniž by byla závažně pokřivena. Tato moje víra se opírá mimo jiné i o následující výroky uznávaných interpretů Nietzscheho díla: „Ve třetím díle Zarathustra sestupuje k moři a obrací se k nočnímu nebi- symbolům všeobjímajícího přitakání. Odkrývají se před námi postupně různé aspekty věčného návratu,“²⁰ nebo „Shrnutím všech těchto dílčích

as\and literature, New York, Routledge, 1993, s. 36

¹⁸ „A tím se opět dotýkám místa, z něhož jsem kdysi vyšel- „Zrození tragédie“ bylo mým prvním přehodnocením všech hodnot: tím se opět vracím na půdu, z níž roste má vůle, můj um - já, poslední žák filosofa Dionýsa - já, učitel věčného návratu...“ F. Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, Praha: Naše vojsko, 1993 s. 86

¹⁹ srv. P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 43

²⁰ *Ibidem*, s. 60- 61

stránek myšlenky věčného návratu je pak uskutečnit základní obrat v lidských věcech.“²¹

Tyto jednotlivé účely a Nietzscheho pozice, které si takto „přišpendlíkují“ v rámci druhé kapitoly, která bude mít v podstatě podobu jakési sumy tezí a účelů, které doktrína věčného návratu téhož vyjadřuje, se pak pokusím v kapitole následující zkonfrontovat s postoji a výroky z již zmíněného čtyřlístku nejranějších děl. Jsem si však vědom toho, že právě v tomto bodě moje práce je a snad i musí být nedostatečná a chovám se zde v jistém smyslu jako ti, o kterých Nietzsche v textu *Soumrak bůžků...* praví: „Tito pánové, modloslužebníci pojmů, při svém zbožňování usmrcují, vycpávají - jsou tím nebezpeční všemu živému.“²² Pomímím tím tak do jisté míry to, co například Antonín Mokrejš nazývá „vnitřní dynamikou“ koncepce věčného návratu téhož, tedy vnitřní provázanost jednotlivých aspektů, jejich vzájemné propojení a jejich jakoby vyrůstání jednoho z druhého, jakož i její psychologické působení.

Ve třetí kapitole pak budu hájit stanovisko, že myšlenka věčného návratu je v některých svých aspektech v Nietzscheově díle přítomna dříve, než se často uznává. Samozřejmě je v těchto nejranějších textech obsažena pouze implicitně či jaksi mimochodem, avšak dost zřetelně na to, aby se její mnohé stránky daly s určitostí doložit. Budu tak zároveň hájit názor, že koncepce věčného návratu téhož není do velké míry v příkrém rozporu s Nietzscheho nejranější filosofií.

Dlužno ještě poznamenat, že zjištění, že nějaký aspekt přítomen v nejranějších dílech je, tedy přiřazení mu kladné hodnoty (přestože tak jednoduché to nebude) má nutně větší váhu, než to, že přítomen není, neboť podstata tragického myšlení v podstatě do velké míry umožňuje zaujímat protichůdná, přestože věcně se nevylučující stanoviska.²³

Nebudu tedy dokazovat nepřítomnost jednotlivých aspektů- to, že o některých aspektech věčného návratu v té části práce, kde prokazují „přítomnost“ některých v nejranějších dílech, mlčím, neznamená, že by identifikovány být nemohli, znamená to pouze to, že jsem je nebyl schopen doložit.

Nyní se dostávám k vymezení méj pozice. Tato práce nemá být v žádném případě primárně interpretací. Přestože interpretací do jisté míry být musí, snažil jsem se hlavní díl interpretace primární literatury nechat na jiných. Hlavním mým výkonem je tak omezené shrnutí sekundární

²¹M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, Praha: Academia, 1997, s. 87

²²F. Nietzsche, *Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem*, s. 33

²³„Druhá významová vrstva apollinského a dionýského živlu je vymezena protikladem zdání, tj. našich představ, a strasti jakožto podstaty světa. Žijeme ve světě představ, které ve své uspořádané a přehledné souvislosti skýtají pocit bezpečí. Setkání se skutečností znamená však setkání s nezvládnutou skrytostí, která tuto souvislost porušuje a trhá;“ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 21

literatury a pak samotný příměr aspektů věčného návratu k formulacím nejranějších děl, přičemž v tomto výkonu se budu jen v několika málo případech moci opřít o zajištěné stanovisko jiných. V práci se také nechci zabývat tím, přestože se této problematice letmo dotknu v souvislosti s dokládáním jedné ze stránek věčného návratu, do jaké míry je myšlenka věčného návratu téhož Nietzscheho původní, přestože je to otázka jistě zajímavá a jisté analogie by se daly naleznout jak v antickém myšlení²⁴, tak ve filosofii 19. století²⁵.

V práci se také vyskytují teze, které jsou moje vlastní a často nejsou dostatečně podložené a mají snad spíše ilustrovat moji schopnost o problémech přemýšlet a hledat myšlenky k potvrzení či vývratu. Tyto myšlenky však nikdy nejsou apodiktickými tvrzeními, což je vždy řádně deklarováno a tyto teze vždy leží mimo vlastní těžiště mojí práce.

Na závěr ještě krátkou poznámku: tato práce je z několika důvodů neúplná. Prvním důvodem je, že ze sekundární literatury jsem vybral pouze některé autory a soustředil jsem se tak na výsek myšlení o Nietzsche a také jsem nebral ohled na *pozůstalost* ze sledované doby, kromě textů *Filosofie v tragickém období Řeků* a *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, které technicky do *pozůstalosti* spadají, i když se nejedná o materiál fragmentárního charakteru, který je pro značnou část *pozůstalosti* typický a moje práce je tak jen prvním krokem rozsáhlejšího projektu. Dalším důvodem je ten, že Nietzscheho dílo je stále otevřené pro další a další interpretace. Posledním důvodem pak je, že nemám přehnané představy o svých schopnostech a jsem si jist, že některé aspekty věčného návratu, které v Nietzscheho raných pracích nebudu schopen svými silami doložit, doložit ve skutečnosti možné je, ovšem silami většími, než takovými, kterými vládnu já. Jedním z mých východisek je však také to, že nelze doložit v nejranějších dílech úlohu, kterou měla koncepce věčného návratu plnit v souvislosti s nějakou další koncepcí, která se objevila až v pozdějších spisech. Příkladem může být komplikovaná vzájemná interakce koncepce věčného návratu téhož a nadčlověka.

Tato práce také nemá být shrnutím všeho, co bylo o myšlence věčného návratu napsáno, zajímají mě účely, konečné a výchozí náhledy.

Než přistoupím k vlastní práci, znovu zopakuji ústřední otázku, kterou jsem si předsevzal zodpovědět: „V jakém smyslu je koncepce věčného návratu téhož přítomna již v Nietzscheho nejranějších dílech?“

²⁴ srv. F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc: Votobia, 1994, s. 37- 38

²⁵ srv. K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 207- 208

Pokud je mi známo, touto otázkou se zatím nikdo systematicky nezabýval a publikace které jsem prostudoval většinou v souvislosti s prvním náznakem myšlenky věčného návratu téhož odkazují pouze na Nietzscheho zmínky o pythagorejské cyklické časové koncepci ve *Filosofii v tragickém období Řeků*, a v souboru *Nečasové úvahy*, které však v daných dílech, podle mého názoru, nikterak neodráží Nietzscheho postoje. Poukazovat na pozici, na které Nietzsche nestál se mi zdá protismyslem. Toto moje mínění, že nešlo o Nietzscheho pozici lze doložit i tím, že, jak si povšiml Heinz Malorny, Nietzsche v *Nečasových úvahách* tuto pythagorejskou koncepci věčného návratu téhož odmítá.²⁶ Nestačí však již právě to, že Nietzsche myšlenku věčného navracení v *Nečasových úvahách* odmítá k tomu, abychom se vzdali naděje na doložení Nietzscheho koncepcí věčného návratu v tomto a časově blízkých textech? Nikoliv! Pokud totiž vezmeme věčný návrat jako soubor myšlenek, účelů a tezí, které v něm později byly vyjádřeny, nejsme vázáni na pojem opakování kosmických cyklů. Dalším důvodem pak je ten, že Nietzsche ve zmíněné pasáži pouze poukazuje na to, že není bytí mimo stávání a právě tento motiv je pak důležitým východiskem jeho koncepcí věčného návratu.²⁷

Kapitola II.

Nietzscheho koncepcí věčného návratu téhož

Na následujících řádcích se pokusím v šesti krátkých kapitolkách shrnout hlavní směřování myšlenky věčného návratu, což není zcela legitimní, protože mnoho z jednotlivých zacílení se vzájemně prostupuje a jsou na sobě vzájemně závislá. Přesto jsem se rozhodl k jakési byť umělé systematizaci přistoupit, abych svoji práci zpřehlednil. Navíc se domnívám, že samotná „mumifikující“ povaha této práce nějakou systematizaci předpokládá a to i proto, aby tak bylo snadnější zpětně odkazovat na to, co bylo ukázáno, a co má být dále dokázáno.

Důležité je uvědomit si, že myšlenka věčného návratu téhož toho rozhodně nevyjadřuje málo. "Tak se věčný návrat stejného stal ústředním bodem Nietzscheovy filosofie, protože umožňoval

²⁶ „1874 hatte Nietzsche in der zweiten 'Unzeitgemässen betrachtung' den Gedanken der ewigen Wiederkunft in der Gestalt, wie er ihm bei den Pythagoräern entgegentrat, noch abgelehnt, da meint er noch, dass der vollständig erkannte geschichtliche Konnex von Ursachen und Wirkungen nur beweisen würde, dass nie wieder etwas durchaus Gleichen bei dem Würfelspiele der Zukunft und des Zufalls herauskommen könne.“ H. Malorny, *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Akademie Verlag Berlin, Berlin, 1989, s. 157- 158

²⁷srv. F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha: Oikoymenth, 2005, s. 88- 89

vyslovit celou 'soustavu' jeho myšlenek."²⁸

1. Kosmologická verze věčného návratu

Věčný návrat jakožto kosmologická doktrína je vyjádřením nesmyslnosti světa. "V této 'kosmologické' verzi jde především o předvedení světa, který nemá smysl."²⁹ Je to svět který nemá cíl, nemá žádné spočinutí. Zmíněné nesmyslnosti je pak dosaženo pomocí kruhového pohybu, který je jediným druhem pohybu, který doopravdy zaručuje bezcílnost- za předpokladu, že dění se pouze opakuje, nemůže mít mimo sebe žádný smysl, k němuž by směřovalo. Lidské jednání ani samotné dění nemá vůči čemu se proviňovat a je tak bytostně nevinné.³⁰

Jakými argumenty pak Nietzsche svoje učení podpírá? "To, že se všechny události znovu opakují v nekonečném koloběhu, vyplývá podle Nietzscheho z empirického faktu, že svět existuje a mění se."³¹ Podle Nietzscheho by svět v nekonečném čase, který již uplynul, musel již dosáhnout konečného stavu. Vzhledem k tomu, že zažíváme existenci světa, víme, že tohoto stavu dosaženo není. Svět je podle Nietzscheho jakousi konečnou sumou možností, kombinací. Konečnost je pak pro něj důsledkem věty o zachování energie. Svět pojatý jako síla nesmí být myšlen bez omezení, neboť tak nemůže být myšlen - pojem nekonečné síly je neslučitelný s pojmem „síly“. Svět tak nemůže být věčně novým. Svět není schopen dosáhnout konečného rovnovážného stavu a není schopen ani nekonečných inovací- musí tedy existovat věčný návrat.³²

Máme tedy před sebou obraz světa jako nekonečného koloběhu, který zde již nekonečněkrát byl a nekonečněkrát se opět vrátí ve stále stejných řadách kombinací center síly.³³

Avšak Nietzsche nachází i v okruhu přírodovědeckého důkazu pádné protiargumenty.³⁴ Nietzsche však nemíní tuto myšlenku s jejím transformační silou, s jejím účinkem na člověka, ochoten opustit. Místo toho připouští, že je jen možností.³⁵ Učení věčného návratu, jak říká

²⁸M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 71

²⁹P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, 1995, s. 49

³⁰srv. *Ibidem*, s. 50

³¹R. J. Hollingdale, *Nietzsche.*, Olomouc: Votobia, 1998 s. 148

³²srv. F. Nietzsche in: *Ibidem*, s. 149

³³„Svět je tedy koloběh, který se už nekonečněkrát opakoval a bude se nekonečně znovu opakovat v absolutně identických řadách absolutně identických kombinací center síly.“ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 63

³⁴srv. *Ibidem*, s. 68

³⁵„Ale nezdá se, že by pro ně byl ochoten opustit lidské těžiště své myšlenky, její působení na lidi, i za cenu, že by byla jen možností. 'Je-li opakování v kruhu třeba i jen pravděpodobností nebo možností, i myšlenka možnosti námi může otřást a může nás přeformovat, nejen pocit a určitá očekávání! Jak působila možnost věčného zatracení!' Myšlenka věčného návratu musí zůstat platná, protože jedině ona je schopna definitivně přenést těžiště do samého

Müller-Lauter, tak vykonává selektivní funkci, jde o její účinek a její platnost ustupuje.³⁶ Důležitým argumentem, který uvádí Frank Lea, je, že podle Nietzsche vyloučení Boha jako účelu implikuje myšlenku věčného návratu a dokud nebude Bůh doložen, nebude vyvrácena ani myšlenka věčného návratu.³⁷

Celkově je však nadbytečnost vědeckého důkazu široce akceptována. Lea říká, že kdyby věřil, že věda by mohla doložit takovou pravdu, nemohl by být tím skeptikem jímž byl.³⁸ K omezování platnosti kosmologické verze věčného návratu téhož přispívá i to, že se objevila pouze v nevydaných textech. Bernd Magnus pak skeptický postoj k této kosmologické verzi podkládá tím, že sám Nietzsche byl v tomto směru zdrženlivý.³⁹ Avšak právě v tom, jak zacházet s touto kosmologickou verzí se interpreti Nietzscheova díla často rozcházejí.

2. Normativní verze věčného návratu

Jak říká Pavel Kouba, výše vyložená „absence cíle, i když je pro myšlenku věčného návratu nezbytným předpokladem, nenese sama její plný význam; ten máme před sebou, až tehdy, když na odvrácené straně bezcílnosti odkryjeme nerelativní platnost každého jednotlivého okamžiku. Jen pak může idea věčného návratu být zároveň protiváhou skepticismu ze slabosti a zatížit každý okamžik absolutním akcentem věčnosti. Proto nás Nietzsche současně s popíráním smyslu tak důrazně vyzývá, abychom se na každý okamžik naučili dívat jako na okamžik věčnosti a abychom jej v této ničím neztenčované platnosti přijali (formulace ‘normativní’). Teprve tady nabývá pojem opakování kladného významu naprostého přitakání, k němuž by opakování jako nutná bezcílnost ještě nemuselo vést. Doopravdy přijmout je pro Nietzscheho totéž co chtít

nitra tohoto pozemského světa lidí." *Ibidem*, s. 68

³⁶ „Die Lehre übt hier selektive Funktionen aus. Was zählt, sind ihre Wirkungen. Ihr, ‘Gehalt’ tritt zurück." W. Müller-Lauter, *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & co., 1971, s. 138

³⁷ „‘He who does not believe in a circular movement of the universe must believe in an arbitrary God’. The demonstration was negative, but not the less persuasive for that, So long as God could not be proved, neither could the Recurrence be disproved. If not certainty, it was at least a glorious, gloomy or grotesque possibility" F.A. Lea, *The tragic philosopher Friedrich Nietzsche*, London: The athlone press, 1993, s. 216

³⁸ "Had he believed that science could establish such a truth, he would not have been the sceptic he was. It was precisely because he was such a sceptic, that the conclusion was forced upon him." *Ibidem*, s. 216

³⁹ „Nicht unwichtig ist in diesem Zusammenhang die Beobachtung, das sämtliche Nietzsche-Interpreten (wie ich glaube unrecht) die kosmologische Version für die verständliche gehalten und dabei die Tatsache ignoriert haben, dass sie von Nietzsche selbst zurückgehalten wurde.“ Bernd Magnus in: *Nietzsche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 219

věčně:⁴⁰ To, jakým způsobem myšlenka věčného návratu téhož bojuje se vším, co by platnost okamžiku mohlo zmenšit, pojednám v podkapitole *Proti duchu tíže*.

Nové těžiště myšlenky musí být „nesrovnatelně ‘těžší’ než přitažlivost, zpětný pád první podoby myšlenky, a nadto musí ještě vyvážit i tíhu předcházejících křesťanských hodnot. A to může jen tehdy, vtělí-li se do ní věčnost.“⁴¹ Člověk musí tuto věčnost přijmout nejen jako věčnost vlastního jsoucná, ale i jako věčnost celku světa a času. Člověk se má stát nejvyšším jsoucнем, sám se stát základem světa a jeho věčného opakování.⁴² „Jaký stav jsoucná by byl nutný pro myšlenku jeho nikdy nekončícího návratu, jeho věčnosti? Nebýt jen snesitelným, ale právě tím nejžádanějším?“⁴³ „Jaké bytí by chtělo ‘věčnost’?“⁴⁴ Energetická působnost této podoby myšlenky věčného návratu je skvěle vyjádřena Berndem Magnusem, který říká, že celá váha myšlenky věčného návratu spočívá v přitakání, přitakání tak silném, že děsivá síla toho co jest je podkopána hyperbolickým skokem od rezignace ke touze.⁴⁵

Člověk se po smrti křesťanského Boha osvobodil a může se stát zákonodárcem. Nelze však zapomínat, že věčný návrat se nevyvazuje ze „závislosti na chtění člověka, a proto i vrcholná formule věčného návratu, láska k věčnosti, má vzhledem k lidské aktuálnosti Nietzscheovy filosofie význam instrumentální. A sama věčnost Země je jen služebnicí svého pána - člověka.“⁴⁶ K tomuto novému úkolu zákonodárství je pak předurčen nadčlověk, který podle Karla Lowithe z teorie věčného návratu vytvoří kladivo, aby jím překročil bezúčelnost existence lidstva.⁴⁷

Mojmír Hrbek pak poukazuje na to, že láska k věčnosti „není jen nástrojem lidského přesahování sama sebe, současně v ní je možno tušit přechod od člověka jako chtějící bytosti k člověku jako hrajícímu si dítěti, tvoru, který nechápe svět jako odpor kladený jeho vůli..., který je ve světě opět zabydlen..., vůle k moci splývá s amor fati.“⁴⁸

⁴⁰ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 49

⁴¹ M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 57

⁴² srv. *Ibidem*, 1997, s. 57

⁴³ R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, s. 151

⁴⁴ *Ibidem*, s. 153

⁴⁵ „the idea of eternal recurrence is not about proportion; its whole emphasis is on disproportionate acceptance, acceptance with a vengeance so extreme that the terrifying power of what is is subverted in a hyperbolic leap from resignation to desire, and an unexpected power is revealed („You are a god, and never have I heard anything more godly“).“ B. Magnus, S. Stewart, J.P. Mileur, *Nietzsche's case - Philosophy as\land literature*, s. 145

⁴⁶ M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 54

⁴⁷ „superman, who creates the hammer of the theory of recurrence in order to transcend the purposeless existence of mankind“ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 319

⁴⁸ M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 54-55

3. Proti nihilismům

Věčný návrat téhož je v první řadě překonáním nihilismu platónsko- křesťanského, který zbavuje tento svět váhy a hodnoty, neb proti němu staví věčný „onen svět“ a právě do něj přenáší těžiště lidského konání. Nietzsche nahlédl, že tento svět je jediným, a jen tento svět je skutečný, každý další svět je nejen ničím, ale vede také ke znehodnocení světa skutečného a vyjevuje se tak potřeba tuto škodlivou myšlenku nahradit něčím, co by nevedlo k tak nešťastným následkům a právě touto náhradou je podle Jasperse pro Nietzscheho věčný návrat.⁴⁹ Počátek zmíněného rozštěpení na dva světy, této nihilace světa Nietzsche popisuje takto:

„Vše co člověka odlišuje od zvířete, závisí na této schopnosti sublimovat názorné metafory ve schéma, rozpustit tedy obraz v pojem; v oblasti oněch schémat je totiž možné něco, co by se nikdy nepodařilo s názornými prvními dojmy: vybudovat pyramidový řád podle kast a stupňů, vytvořit nový svět zákonů, privilegií, podřazeností, vymezení, který nyní vystupuje proti názornému světu prvních dojmů jako cosi pevnějšího, obecnějšího, známějšího, lidštějšího, a proto jako regulativ a imperativ.“ (F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním.*, Praha: Oikoymenth, 2007, s. 15)

„Myšlenka věčného návratu, přináší změnu hodnot, které byly po tisíciletí hlášány platonismem i platonismem pro lid - křesťanstvím. Je to postulát přenesení životního těžiště ze zásvětné věčnosti do tohoto světa. Má zbavit tento svět nedokonalosti a letmosti, kteréžto charakteristiky mu byly přičknuty myšlenkou dvou světů. Aby však nabyl plné váhy, „musí tento svět unést to nejtěžší co člověk v sobě nese- potřebu věčnosti. Teprve věčnost je mírou pro skutečné překonání nihilismu, pro přisvědčení životu.“⁵⁰ V souvislosti s Nietzscheho kritikou křesťanství pak je velmi zajímavý Löwithův názor, podle kterého Nietzsche, i přes všechn svůj kritický postoj ke křesťanství, křesťanství s jeho specifickou funkcí nikterak zásadně nepřesahuje.⁵¹ Proti takovému výkladu se staví Martin Heidegger a také kupříkladu Wolfgang Müller-Lauter, kteří tvrdí, že by bylo chybou pojmout toto učení jako náboženství, neb by tak

⁴⁹ „Nietzsches Einsicht, dass diese Welt selbst alles Sein ist, dass nur hier Wirklichkeit ist, jede andere Welt nicht nur selber nichts ist, sondern zur Entwertung der wirklichen Welt Führt, erzwingt sich einen Ersatz der Gottheit. Dieser Ersatz aber soll nicht wie ein Surrogat bei einem unglücklichen Verlust, sondern mehr sein als das Verlorene.“ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1936, s. 319

⁵⁰ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 54-55 s. 44

⁵¹ „How little Nietzsche had outgrown Christianity is shown not only by his *Antichrist*, but also by its counterpart: the theory of eternal recurrence. It is an avowed substitute for religion; no less than Kierkegaard's Christian paradox, it is an escape from despair: an attempt to leave 'nothing' and arrive at 'something'.“ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 369

bylo sníženo na úroveň jiných náboženství.⁵²

Díky dvoutisíciletému vývoji "zásvětného" myšlení, přišel člověk o svoji zabydlenost v tomto světě a jádro jeho života bylo přeneseno mimo něj. Poté, co tento nihilistický pohyb dospěl ke smrti boha a k smrti veškerého „onoho světa“, učinila lidská vůle (jež je pro Nietzsche bytostným určením člověka) podivný obrat. Musela dále chtít- avšak pohybem nihilismu zmizelo vše, co by chtít mohla- nemůže přestat chtít, ale nemá co chtít. Chce tedy nicotu. Ocítá se opět v nihilismu. Před člověkem se tak vyjevuje nový úkol: začít znovu chtít sám sebe. Nikoliv však v této nihilistické podobě, neb tu chtít nelze. Musí tedy chtít svou budoucnost jako radikálně jinou- nadlidskou. Je však důležité si uvědomit, že tento cíl (nadčlověk) již byl mnohokrát uskutečněn.⁵³ Člověk se proto „stává nadčlověkem tím, že se stává tím, čím už jest. Bytí jako věčná podoba,..., bytí jako věčnost, neomezená trvalost formy je to jediné, co může člověku dát (vrátit?) jeho samého i jeho svět.“⁵⁴ Podle Löwithe se v tomto přitakání nutnosti ve věčném návratu, stává pro Nietzscheho z jeho časového osudu osud věčný.⁵⁵ Pro Heinze Malornyho se zde Nietzsche vrací k dionýskému přitakání poprvé rozvinutého již v knize *Zrození tragédie*.⁵⁶

Myšlenka věčného návratu tak byla východiskem z nihilismu jako "vůle k nicotě", a z nihilismu jako zoufalého stavu evropského ducha po "smrti Boha" a ztrátě všech dosavadních hodnot a cílů. Je také tím, co umožňuje překonání sebeuspokojenosti "posledních lidí" tím, že je buď tíhou svého vidění orientuje k zániku, nebo že jim na věky vykazuje v lidském společenství takové místo, které nemůže ohrozit "vyšší řád života".⁵⁷

⁵² „Das eine Missverständnis besteht darin, diese Lehre allein als Religion aufzufassen. Sie würde damit wieder zu einer Religion neben anderen herabgesetzt...Solche Möglichkeiten des Missverstehens hat Heidegger im Blick. Er wendet sich mit Entschiedenheit gegen jede Interpretation, 'die denn Wiederkunftsgedanken aus der Philosophie herauszureissen und ganz der Religion zu überantworten' versuchen könnte.“ W. Müller-Lauter, *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & co.: 1971, s. 138

⁵³ srv. M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 76- 77

⁵⁴ *Ibidem*, s. 76- 77

⁵⁵ „With this final transformation of the freedom to be nothing into the freely willed necessity of an eternal recurrence of the same, there is fulfilled, for Nietzsche, his temporal fate as an 'eternal fate'.“ K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, 1967, s. 192

⁵⁶ „Der Gedanke der ewigen Wiederkehr als die 'extremste Form des Nihilismus' soll zugleich auch zu dessen Überwindung führen, er soll sich mit einem neuen Weg zum Ja verbinden. Nietzsche fordert dazu auf, zu der Welt des ewigen Kreislaufs, zu der schicksalhaften ewigen Wiederkehr ja zu sagen. Er kehrte damit in den achtziger Jahren zu der dionysischen Bejahung der Welt zurück, wie er sie bereits in der 'Geburt der Tragödie' entwickelt hatte, und fand nun dafür die Formel 'amor fati'.“ H. Malorny, *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Akademie Verlag Berlin, Berlin, 1989, s. 163

⁵⁷ srv. M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 85

4. Proti duchu tíže

V této kapitole se budu věnovat důležitému směřování myšlenky věčného návratu, úkolu, který má plnit, a to překonání ducha tíže. Jako ducha tíže zde chápu pouze tížení neschopnosti vůle chtít proti proudu času a tížení pomíjivosti, kterou čas přináší, i když jako součást ducha tíže by se dalo v kontextu Nietzscheova myšlení interpretovat takřka cokoli, co myšlenka věčného návratu překonává. Tento útok proti duchu tíže, je to útok proti tomu, co člověka táhne k zemi a ztěžuje mu chůzi- "člověk usiluje uniknout všemu, co svazuje a tíží, a snaží se, aby všechny jeho pohyby byly lehké a probíhaly jako taneční."⁵⁸ K tomuto však musí člověk mít sílu, o které svědčí to, pokud člověk „hledá a objevuje svou vlastní cestu a dokáže po ní jít, když se na své cestě neztrácí, nýbrž nachází, když poznává, po čem vskutku touží a za čím je s to jít."⁵⁹

Tento pohyb se děje pomocí vůle která tak osvobozuje, ale v jistém smyslu i tíží. Ukazuje se tak potřeba jejího „vykoupení“- přetvořit všechno „bylo“ v „tak jsem tomu chtěl!“. Tvůrčí lidská vůle osvobozuje, avšak i ona je stále zavřena ve vězení toho „že nemůže chtít dozadu“. "Bylo': toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost."⁶⁰ Vůli tak prostupuje duch pomsty. Uplynulý čas ztělesňuje utrpení, proti kterému je vůle bezmocná, a tak se chtění stává trestem. Vůle zůstává spoutána optikou viny a trestu.⁶¹ Proto je třeba najít takové chápání času, které by osvobodilo vůli od této jednosměrnosti, která pak sebou nese obvinění jsoucna i bytí.⁶² Prostředkem k tomuto vykoupení i zde má být věčnost. Na začátku třetího dílu knihy *Tak pravil Zarathustra* v kapitole nadepsané *O vidění a hádance* máme vykreslení běhu času kdy před i za branou přítomného okamžiku leží věčnost... Směrem dozadu jako nekonečnost minulosti, směrem dopředu jako nekonečnost budoucnosti.⁶³ „Ale nekonečnost minulých okamžiků si není možno myslit jako nekonečnost rozličných okamžiků. Právě nekonečnost znamená pro Nietzsche také všeobsažnost, tedy i vyčerpání všech možností, už proto, že nekonečnost, věčnost, je přece celý čas, a tedy v něm nemůže chybět ani nic z jeho obsahu. Je-li nekonečný, muselo se v něm vše, co se mohlo udát, už stát."⁶⁴ Střed času je tudíž všude, i v přítomném okamžiku a paradoxně tak jakékoli

⁵⁸ A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 254

⁵⁹ *Ibidem*, s. 260

⁶⁰ F. Nietzsche in: M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 49

⁶¹ srv. A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 258

⁶² srv. M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 49

⁶³ viz. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc: 1995, s.144- 145

⁶⁴ M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 50

lidské rozhodnutí v jakémkoli středu času rozhoduje o celé budoucnosti.⁶⁵ A v jistém stupni i o minulosti jak říká Frank Lea.⁶⁶ Slovy Zarathustry: „Ale chtěl jsem to tak a vůle to tak bude chtít skrz celou věčnost.“⁶⁷ Vůle je tedy tímto způsobem vykoupena.

Čas však může svazovat a tížit i jiným způsobem. Čas vyplněný bolestí říká „zanikni, pomíjej, ustaň“, slast naopak volá „neustávej, trvej věčně“. Člověk je však vystaven neustálému pomíjení. Nietzsche myslí bytí jako stávání a jako „věčný návrat“ a vyjádřením jeho přitakání takovému bytí je pak postoj „amor fati“.⁶⁸ Aby takový postoj mohl člověk zaujmout, potřebuje se přestat děsit času, jeho pomíjivost už ho nesmí uvádět v zoufalství, zároveň se však musí dokázat oprostít od touhy unikat z času do věčnosti. Člověk se musí naučit přijímat pomíjivost jako své podstatné určení a rozpoznat v ní základ tvořivosti a východisko každé tvorby. Jedině tímto způsobem může rozpoznat, že se opravdová věčnost otevírá pouze z horizontu času a že jen tímto způsobem lze životu vtisknout pečeť věčnosti. Pouze z okamžitého radostného přitakání v tvořivém výkonu, tvůrčím činu se všechno dění ospravedlňuje, vytrhává z bezvýznamnosti i pomíjivosti a otvírá se perspektivě věčnosti.⁶⁹ „Člověk tedy dokáže ‚vykoupit čas‘, pokud z něho učiní zdroj a půdu radosti, terén ustavičného vznikání a stále se obnovující tvořivosti. Pak neodvolatelnost všeho, co ‚bylo‘, v člověku přestává vyvolávat zoufalství a rezignaci a on konečně dokáže zaujmout postoj ‚tak jsem tomu chtěl‘.“⁷⁰

Zmíněná radost předpokládá velkou toleranci ke všemu, co život přináší a obsahuje, což ale člověka nezbavuje schopnosti rozlišovat, přijímat a odmítat. Je to totiž právě hledisko životní radosti, které nabízí smysluplný princip takového počínání. Tuto lásku k životu pak provází nepřátelství ke všemu, co by mohlo umenšovat hodnotu života a umenšit tím lidskou schopnost radosti. Jinak bychom totiž nedostali svému základnímu životnímu poslání: žít tak, abychom

⁶⁵ srv. *Ibidem*, s. 50)

⁶⁶ "Knowing that 'one's every action exerts an unlimited influence on all that is to come', they will feel that they are building, not for the moment only, but for all eternity: non alia sed haec vita sempiterna. More, knowing that, just as the present is the source of the future, so the future is the source of the past, they will exult in the godlike conviction that even the past is in some degree subject to their will- that man is his own creator!" F.A. Lea, *The tragic philosopher Friedrich Nietzsche*, s. 218

⁶⁷ „Zarathustra's creative will says to the stone which is the burden of an existence designing itself in vain: „But I willed it so,“ and will continue to will it through all eternity!“ F. Nietzsche in: K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 194

⁶⁸ „Er denkt das Sein als „Werden“ und als „ewige Wiederkehr“ und verhält sich zu ihm im „amor fati“.“ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1936, s. 307

⁶⁹ srv. A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 276- 277

⁷⁰ *Ibidem*, s. 259

chtěli žít ještě jednou a žít do nekonečna.⁷¹ Jde o to bez výhrad se vnitřně ztotožnit s tím, co náhoda nabízí, a na tomto základě tvořit.⁷² V tvůrčích pokusech se člověk učí rozumět sám sobě a „rozlišuje, co je život a co pouhé živoření...odlišuje perspektivu noci a perspektivu dne, a objevuje, na čem se zakládá láska k zemi a láska k životu. Teprve milostné a přitakávající nahlédnutí: 'to - že byl život', zakládá jeho rozhodnutí: 'Tak dobře! Ještě jednou!'“⁷³

5. Proti morálce

Ničivou působnost myšlenky věčného návratu, kterou je nadána, a pro kterou se, dle nejen mého názoru, stala ústředním bodem Nietzscheho filosofie, trefně vyjadřuje Heinz Malorny: „Myšlenka věčného návratu má být vítěznou myšlenkou, pře kterou jakákoliv jiná idea vezme za své, dělá z Boha jako stvořitele a toho kdo řídí tento svět, náboženství a morálky něco zbytečného.“⁷⁴ Podobně pro Bernda Magnuse tato síla směřuje jak proti křesťanství, tak proti nihilismu a zároveň proti metafyzice.⁷⁵

Dalším z cílů této destruktivní síly a další věcí která tíží je „povinnost ukládaná zvnějšku, pro kterou jsme se nerozhodli z vlastní 'vůle' a již tudíž vnímáme jako 'břemeno' a 'pouto'“.⁷⁶ Nějaké vnější povinnosti a příkazy nejsou pro Nietzscheho legitimní a jejich přijímání je jím označováno za malost či zbabělost. Člověk nemá právo utíkat před svojí povinností a před svým úkolem, který nelze přenést na někoho jiného. Vypytávat se jiných na cestu nemá smysl, neboť cesta schůdná a smysluplná pro všechny neexistuje.⁷⁷

V popírání smyslu celku světa Nietzsche usmrcuje morálku, zbavuje člověka další přítěže. Dalo by se říci, že na začátku dějin evropské morálky stojí známý mýtus v Platónově *Gorgiovi*, hovořící o soudu po životě, a na konci pak Nietzscheho myšlenka věčného návratu. „Prokazování neplatnosti metafyzických ideálů vyústilo v popření jednotného smyslu světa, jehož nejvyšším ručitelem byl bůh. Myšlenka věčného návratu měla tuto tendenci završit odstraněním posledních

⁷¹ srv. *Ibidem*, s. 264

⁷² srv. *Ibidem*, s. 266

⁷³ *Ibidem*, s. 272

⁷⁴ „Die Idee der weigen Wiederkunft soll der siegereiche Gedanke sein, an dem jede andere Denkweise zugrunde geht, sie mache Gott als Schöpfer und Lenker der welt und die ganze bisherige Religion und Moral überflüssig.“ H. Malorny, *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Akademie Verlag Berlin, Berlin, 1989, s. 162

⁷⁵ „in mytischen zusammenhang hat sie die Funktion einer Umwertung der Werte und stellt durch die Verwandlung eines "Jenseits" in einer Umwertung der Werte und stellt durch di Verwandlung eines "Jenseits" in ein ewiges "Jetzt" einen Angriff auf Metaphysik, Christentum un Nihilismus dar.“ Bernd Magnus in: *Nietzsche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, s. 222

⁷⁶ A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 255

reliktů metafyzického myšlení, tzv. 'stínů boha', jako je účelnost a morálka, které nám zakrývají věci v jejich plné přítomnosti.⁷⁷ V morálním nazírání světa člověk odsuzuje celý vesmír a této viny chce Nietzsche vesmír sprostít. Frank Lea k tomu říká, že dokud jsme svázáni s morálkou, jsme svázáni s odsouzením vesmíru, neboť vesmír je svou podstatou amorální. Když se pak dostaneme za hranice dobra a zla, jsme osvobozeni k přitakání vesmíru, kdyby jen proto, že již není nic, ve jménu čeho by bylo možné jej popřít.⁷⁹

Podle Nietzsche nikdo není odpovědný a nemůže být volán k odpovědnosti za to, že vůbec existuje a v jaké podobě a podmínkách existuje. Faktická existence se vším, co k ní patří, není důsledkem nějakého zvláštního záměru či plánu a bylo by absurdní, kdybychom existenci kohokoli podřizovali nějakému účelu nebo se ji z něho pokoušeli vyvozovat. Skutečnost nezná žádný účel či smysl, k němuž směřuje a který musí být naplněn. Je-li člověk bez viny vzhledem k budoucímu průběhu záležitostí a neschopen posoudit budoucí podobu věcí, a to i vzhledem k jejich důsledkům z hlediska dobra a zla, nikterak z toho neplyne, že může přežvýkat a strávit cokoli a že smí ke všemu přitakat.⁸⁰ „Všechno žvýkat a strávit – toť pravý způsob vepřů!“⁸¹ Je třeba dospět k nahlédnutí, „že si každý musíme hledat a nacházet svou vlastní cestu, na základě svých sil i dispozic a na vlastní odpovědnost.“⁸² „Ten však sám sebe objevil, kdo dí: toť moje dobro a zlo: tím připravil o řeč krtka a trpaslíka, který dí: 'Dobro pro všechny, pro všechny zlé.'“⁸³

6. Vtisknout nastávání charakter bytí

„Svět trvá; není to nic, co by se teprve stávalo, nic, co by zanikalo. Nebo spíše: stává se a zaniká, aniž kdy začal nastávat a nikdy nepřestal zanikat, - uchovává se v obojím... Žije sám ze sebe: jeho exkrementy jsou jeho potrava.“⁸⁴ Podle Mojžíra Hrbka v tomto citátu máme před

⁷⁷ srv. *Ibidem*, s. 257

⁷⁸ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 55

⁷⁹ „As long as we are bound to morality, Nietzsche contends, we are bound to condemn the universe, because the universe is fundamentally immoral- and the heart's desire for absolute truth is a heritage of morality. The moment, on the other hand, surrendering our heart's desire, we pass beyond good and evil, we are free to affirm the universe, if only because there is nothing left in whose name it can be denied.“ F.A. Lea, *The tragic philosopher Friedrich Nietzsche*, s. 212

⁸⁰ srv. A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 269

⁸¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s.181

⁸² A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 270

⁸³ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s.178

⁸⁴ F. Nietzsche in: M. Hrbek, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, s. 62

sebou dvojí směřování Nietzscheho myšlení. Za prvé se snaží zbavit svět podoby, vnucené mu křesťanstvím- světa stvořeného. Za druhé se snaží zachovat pojem tvoření- jež se má stát výlučně atributem člověka. K tomu, aby člověk mohl tvořit, musí ale svět ovládat, musí mu dokázat poroučet. Je nezbytné, aby kromě věčného nastávání mohl svět i trvat- měl bytí. Člověk totiž, dle Nietzscheho nemůže působit bez této nutné iluze, bez logiky, tedy bez stejnosti. Avšak samotné nastávání tuto stejnost nikdy nemůže přinést, a tak je třeba mu tuto stejnost- bytí- vtisknout. Nejvyšším úkolem myšlení tak pro Nietzscheho je: Vtisknout nastávání charakter bytí.⁸⁵

Zdá se tak, že zásadní snahou Nietzscheho je "vtisknout nastávání charakter bytí". To znamená, učinit touto heroickou myšlenkou rozkazující lidské vůle svět, „který se po smrti boha a pohybem nihilismu stal člověku cizím a nepřátelským, co nejobyvatelnějším, pomocí myšlenky věčného návratu učinit člověka pánem i milencem života, znovu jej podle antického vzoru vrátit zemi. Či, střízlivěji řečeno, vrátit člověku odcizený svět.“⁸⁶ „To, že vše se navrácí, toť nejextrémější přiblížení světa stávání ke světu bytí:- vrchol nahlížení.“⁸⁷

Kapitola III.

Věčný návrat a Nietzscheho rané dílo

V této kapitole se budu snažit doložit, že myšlenka věčného návratu byla do velké míry předznamenána již v Nietzscheho nejranějších dílech. V těchto nejranějších dílech nacházíme tyto aspekty často izolované a zatím takřka bez náznaku vzájemného provázání.

1. Kosmologická verze věčného návratu v nejranějších dílech

Nyní se dostávám k prvnímu ze mnou nalezených způsobů, jak doložit, že již v nejranějších dílech bylo v Nietzscheově filosofii nějakým způsobem implicitně obsaženo něco podstatného z toho, co myšlenka věčného návratu vyjadřuje. V této podkapitole budu sledovat aspekty věčného návratu, které se pojí s pojetím této koncepce jako "kosmologické a fyzikální doktríny" (Deleuze) "fyzikálně kosmické hypotézy" (Löwith) či "empirické" (Magnus) a nebudu přitom brát ohled na onu druhou stránku této slavné a sporné Nietzscheho koncepce, která je opět různými filosofy nazývána různě- "obsah víry" (Jaspers), "antropologická" (Löwith), "normativní" (Magnus), "etická a selektivní myšlenka" (Deleuze), přičemž její identita, i přes různé názvy, stejně jako

⁸⁵ srv. *Ibidem*, s. 62

⁸⁶ *Ibidem*, s. 68

identita prvního pojetí věčného návratu, se nemění.

Východiskem následující argumentace je to, že cíl lidstva v čase jako takový Nietzsche již v nejranější době svojí tvorby popírá. "Myšlenka, že cíl lidstva nečeká na konci, hrála značnou úlohu již v *Nečasových úvahách*."⁸⁸ Tento fakt se dá poměrně bohatě textově doložit. V Nietzscheho spisech sledovaného období tak čteme například následující:

"Teprve až k tomu dojde, nenechá už žádný člověk proklouznout svými rty slovo "světový proces", aniž se tyto rty usmáje; ... Ale svět musí kupředu, onen ideální stav nemůže být vysněn, musí být vybojován a vydobyt, a jen přes veselí vede cesta k vykoupení, k vykoupení z oné klamně soví vážnosti. Bude to doba, kdy se člověk moudře zdrží všech konstrukcí světového procesu nebo i dějin lidstva, doba, kdy se již vůbec nebude věnovat pozornost masám, nýbrž opět jednotlivcům, tvořícím jakýsi most nad prázdným proudem dění. Tito jednotlivci nepokračují v žádném procesu, nýbrž žijí mimo čas" (F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha: Oikoymenh, 2005, s. 133) "Ne, cíl lidstva nemůže být na konci, nýbrž jen v jeho nejvyšších exemplářích." (*ibidem*, s. 133).

"Lidstvo má ustavičně usilovat o to, aby se z něho zrodili velcí jedinci- to a nic jiného je jeho úkolem." (*ibidem*, s. 188)

V textu *Filosofie v tragickém období Řeků* pak nacházíme velmi obdobnou pasáž, která tu právě uvedenou předznamenává a dokazuje a předvádí tematické spojení mezi touto knihou a souborem *Nečasové úvahy* a samozřejmě také, stejně jako předešlá citace, dokládá to, co se zde právě snažím doložit.⁸⁹ Avšak snad nejjasnější vyjádření bezcílnosti máme v úvodních větách dílka *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*:

„V jakémsi odlehlém koutě kosmu, ..., byla jednou jedna hvězda, na níž chytrá zvířata vynalezla poznávání. Byla to nejhrdější a nejprohlanější minuta „dějin světa“: ale ne víc než pouhá minuta. Po několika nadechnutích přírody hvězda vyhasla, a ona chytrá zvířata musela zemřít.- A i kdyby si takovou bajku někdo vymyslel, přece by dostatečně nevystihl, jak uboze, jak stínovitě a prchavě, jak neúčelně a libovolně se vyjímá lidský intelekt v přírodě; existoval celé věčnosti, kdy nebyl; až opět vezme za své, nic se nestane. Neboť tento intelekt nemá žádné poslání, které by přesahovalo život lidí.“ (F. Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním*, Praha: Oikoymenh, 2007, s. 7)

⁸⁷ F. Nietzsche in: G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 86

⁸⁸ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 47

⁸⁹ „Oni všichni se vyjadřují tou ctnostnou energií starých, kterou předstihují všechny pozdější v tom, že našli svou vlastní formu a tuto formu vypěstovali metamorfózou až do nejjemnějšího a největšího. Neboť žádná móda jim nepřišla na pomoc a k usnadnění. Tak vytvářejí společně to, co Schopenhauer nazývá geniální republikou v protikladu k učené republice: jeden obr vyvolává druhého přes pusté prostory času a nerušeně, bez ohledu na trpasličí štěbetání, které se mezi nimi ztrácí, vedou vysoký rozhovor duchů.“ F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 13

Podobných pasáží by se však dala vyjmenovat celá řada.⁹⁰

Domnívám se, že takto bylo dostatečně předvedeno Nietzscheho popírání cíle lidstva v čase v raných dílech. Popírá služebnost okamžiku ve světle nějakého konečného účelu. Na základě tohoto pak hodlám tvrdit, že již v tomto popírání samotném je nějakým způsobem implikována myšlenka věčného návratu, tedy některý z jejich důležitých aspektů. Nemůže však být řeč o tom, že bychom před sebou měli myšlenku věčného návratu v celé její komplexnosti a mnohoznačnosti, jak ji nalzáme v dílech vrcholných.

V jakém smyslu je zde tedy přítomna? Nejdříve je třeba odpovědět na následující otázku: Jaký druh pohybu je pohybem bez cíle? Je to právě pohyb kruhový. „Jediný druh pohybu, který doopravdy zaručuje bezcílnost, je pohyb kruhový: pokud se dění pouze opakuje, pak nemůže mít mimo sebe žádný smysl, k němuž by směřovalo.“⁹¹

Nyní je tedy zřetelné, že v popírání cíle lidstva v čase je implikován kruhový pohyb dění. Proč by však tento kruh, tento návrat měl být věčným návratem, věčným pohybem v kruhu, věčně se opakujícím děním? Musí být věčným právě proto, že kdyby věčný nebyl, byl by zde zcela jasně implikován nějaký cíl. Pozdější artikulace myšlenky věčného návratu téhož tak byla, dle mého názoru, pouze důsledným domyšlením již daleko dříve přítomné tendence. Máme tedy v podstatě před sebou ten aspekt věčného návratu, který se běžně označuje jako negativní. Má „negativní úlohu v polemice s myšlením, jež rozumí veškerému dění výlučně ze vztaženosti k poslednímu smyslu.“⁹² Dokládáme zde vlastně část oné kosmologické verze koncepce věčného návratu, o které Kouba píše: „V této „kosmologické“ verzi jde především o předvedení světa, který nemá smysl.“⁹³ Je však důležité si uvědomit, že Nietzsche ve svých raných dílech tuto svou tezi (tedy tezi o neexistenci smyslu světa v čase) nijak argumentačně nedokládá. Nenajdeme zde přírodovědecké důkazy, argumentace jaké známe z pozůstalosti z konce léta 1881. (viz. podkapitola *Kosmologická verze věčného návratu*) Další důležitou věcí je, že daná myšlenka zde stále má podobu bezpodmínečného nároku a nemá tak později tolik akcentovaný charakter „rozkazu člověka“. Pohybujeme se tak vlastně na dvou odlišných rovinách. Ohledně zmíněného bezpodmínečného nároku se Nietzsche později vyjádřil jako o „fanatismu“ a tím byl, jak věřím, vyznačen nejjasnější předěl v jeho myšlení.

⁹⁰ srv. F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 184, 110, 111, 126, 127

⁹¹ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 50

⁹² *Ibidem*, s. 48

⁹³ *Ibidem*, s. 49

Věřím, že kosmologickou verzi věčného návratu lze do velké míry doložit i jinak a to zejména na základě textu *Filosofie v tragickém období Řeků*. Jak již bylo řečeno, s motivem opakování kosmických cyklů se setkáváme již právě v tomto dílku (viz. kapitola *Stanovení problematiky a metodické vymezení*) a to v souvislosti nejen s pythagorejci, ale zejména také v souvislosti s myšlením Hérakleitovým.

Hérakleitos „věří jako on /Anaximandros/ na periodicky se opakující zánik světa a na neustálé obnovování nového světa ze všezničujícího požáru. Perioda v níž svět spěchá vstříc onomu světovému požáru a smrti v čirém ohni, je jím velmi výrazně charakterizována jako dychtění a potřeba, úplné pohlcení v ohni jako sytost. Zbývá zde otázka, jak chápal a nazýval vznikání světa probouzejícího se k novému životu jako vylití se do forem nutnosti. Zdá se, že si můžeme vzít na pomoc řecké přísloví: „Sytost rodí hybris (zpupnost).“ A skutečně se můžeme na okamžik tázat, zda Hérakleitos neodvodil ten návrat k mnohosti z hybris. Vezměme tuto myšlenku vážně: v tomto světle se proměňuje před našima očima Hérakleitův obličej, hrdá světla jeho zraku pohasínají, zvýrazňují se vrásky bolestného odříkání a bezmocnost, a zdá se, že víme, proč jej později starověk nazýval „plačtivým filosofem“. Není celý světový proces trvajícím aktem hybris? Mnohost výsledkem zpupnosti? Proměna čistého v nečisté důsledkem nespravedlnosti? Není nyní vina vložena do jádra věci, a tím sice světu vznikání a individuí ulehčeno, ale znovu a znovu odsuzován nést její důsledky?“ (F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc.: Votobia, 1994, s. 37- 38)

Zde tedy máme vykreslení běhu kosmu jako cyklického pohybu, ke kterému Nietzsche vyjadřuje svoje sympatie skrze svůj obdiv k Hérakleitovi. Ovšem Nietzsche se tuto myšlenku tak jak ji rekonstruuje zdráhá přijmout celou. To proti čemu protestuje je výklad Hérakleitova učení, který vkládá nespravedlnost do vznikání, což je dobře čitelné ve výroku: „v tomto světle se proměňuje před našima očima Hérakleitův obličej, hrdá světla jeho zraku pohasínají, zvýrazňují se vrásky bolestného odříkání a bezmocnost, a zdá se, že víme, proč jej později starověk nazýval ‘plačtivým filosofem’.“⁹⁴ Proti právě uvedenému výkladu však Nietzsche staví jiný, a ohledně nespravedlnosti či viny u Hérakleita říká Nietzsche toto:

"Ono nebezpečné slovo hybris je ve skutečnosti prubířským kamenem každého hérakleitika, na něm může prokázat, zda svému mistru porozuměl, nebo ho nepochopil. Existuje vina, nespravedlnost, rozpor, utrpení v tomto světě?"

‘Ano,’ volá Hérakleitos, ale jen pro omezeného člověka, který se dívá nepozorně, nesoustředěně; nikoliv však pro přihlížejícího boha; pro něj se sbíhá vše rozporné v harmonii, neviditelné sice obyčejnému lidskému oku, ale pochopitelné tomu, kdo jako Hérakleitos je rozjímavému bohu podobný. Před jeho ohnivým pohledem nezůstane ani

⁹⁴ F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 37- 38

kapka nespravedlnosti v okolním světě; ale i onen kardinální úder, že tak čistý oheň se může vlít do tak nečistých forem, překonává vznešeným vyrovnáním. Vznikání a zanikání, stavění a boření, bez jakékoliv připočtení morální viny ve věčně stejné nevinosti má na tomto světě pouze hra umělce a dítěte. A tak jak si dítě a umělec hrají, hraje si věčně i živý oheň, staví a boří, v nevinosti - a tuto hru hraje Aeon se sebou." (F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc.: Votobia, 1994, s. 38- 39)

Ono dění je tedy nevinné. Abych se opřel o uznávaného interpreta Nietzscheovy filosofie: "Hérakleitos je tragický myslitel. Problém spravedlnosti prochází celým jeho dílem. Pro Hérakleita je život radikálně nevinný a spravedlivý. Chápe existenci na základě instinktu hry, činí z existence estetický fenomén, nikoli fenomén morální či náboženský."⁹⁵ Tuto tezi lze doložit i jinými autoritami například Brian Leiter říká, že: „Hérakleitos také představuje filosofa popírajícího moralizování z realistických pozic“.⁹⁶ V tomto smyslu by se dalo hovořit o tom, že máme před sebou předobraz Nietzscheho amorálního výkladu vesmíru vyjádřeného právě koncepcí věčného návratu. (viz. podkapitola *Proti morálce*)...

Máme zde tedy v nejranějším díle doložen obraz kosmu jako opakujících se cyklů, kdy dění je prosto jakéhokoliv morálně vysokého, či nízkého, neb je bez vztahu k nějakému poslednímu účelu. Pokud k tomu pak připočteme výroky, ve kterých Nietzsche vyslovuje prázdnotu a bezcílnost dění a které jsem již probíral výše, máme vedle sebe v Nietzscheho díle obsaženy tři z nejdůležitějších aspektů věčného návratu téhož, tedy cyklický pohyb, bezcílnost dění a amorální pohled na dění.

Tím však s přiblížením se koncepci věčného návratu téhož nekončíme. Je toto dění i libovolné? Mělo by tak být dle Nietzscheho nazíráno? Ona libovolnost je velmi důležitá v rámci Nietzscheho koncepce věčného návratu. Odpověď poskytuje následující citace ze stejného díla: „Je duch ve svém narážení stejně tak svévolný jako je svévolné to, kdy naráží a kdy nenaráží? Zkrátka, vládne uvnitř pohybu náhoda, to znamená nejslepější libovůle? U této hranice vstupujeme do nejsvětějšího v Anaxagorově světě představ.“⁹⁷ Odpověď tedy zní ano, v pohybu vládne libovůle.

Pokud bychom pak spojili motiv amorálního, bezcílného kruhového pohybu u Hérakleita a libovolnost dění u Anaxagory, je již jen krůček k objevu všeobsažných cyklů, kdy veškerý pohyb

⁹⁵ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 46

⁹⁶ "Heraclitus, too represents the realistic repudiation of "moralizing" B. Leiter, *Nietzsche on morality*, New York, Routledge,; 2002, s. 51

⁹⁷ F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, 1994, s.81

je libovolný a nutný zároveň.

Z těchto důvodů se domnívám, že to bylo právě z řeckého myšlení, odkud si Nietzsche původně myšlenku kosmických cyklů vypůjčil, přestože jsem se rozhodl tuto otázku nikterak podrobně neřešit. Zdá se pak, že na podporu tohoto tvrzení mohu přizvat jak sekundární literaturu, tak samotného Nietzscheho: "Povšimněme si souvislosti s antickou filosofií, zejména s Hérakleitem. Nietzsche sám říká, že již Hérakleitos mohl tuto myšlenku vyslovit⁹⁸. - "Přítakání k zanikání a ničení, to rozhodující v dionýsovské filosofii, říkání ano k protikladu a válce, nastávání, s radikálním odmítnutím samého pojmu 'bytí' - v tom musím za všech okolností uznat to, co je mi nejpříbuznější z toho, co bylo dosud myšleno. Učení o 'věčném návratu', to znamená o bezpodmínečném a nekonečně opakovaném koloběhu všech věcí, toto Zarathustrovo učení mohlo být koneckonců učeno již Hérakleitem".⁹⁹

Avšak v nejranějším období tvorby si Nietzsche motivu návratu u Hérakleita a jiných antických filosofů příliš nevšímá. „Na straně druhé pouze vytušil /Nietzsche/ pravý smysl věčného návratu. Proto Nietzsche ve FT */Filosofie v tragickém období Řeků/* mluví o věčném návratu u Hérakleita pouze v náznacích;“¹⁰⁰

2. Nadhistorické stanovisko a věčný návrat

Ve druhé nečasové úvaze (*O užitku a škodlivosti historie pro život*) vedle sebe Nietzsche staví člověka historického a člověka nadhistorického.

Konání člověka historického, jeho historický čin „se odehrává v atmosféře nehistorické (Unhistorisch), předpokládá 'slepotu a nespravedlnost v duši jednajícího'.“¹⁰¹ Nietzsche tvrdí, že „spravedlivé“, ale neplodné stanovisko, je stanovisko nadhistorické. Typické pro toto nadhistorické stanovisko je to, že člověk stojící na této pozici „nevidí spásu v procesu“, je to člověk, „pro kterého je svět v každém jednotlivém okamžiku hotov a dosahuje svého konce.“¹⁰² Tvrdím, že zde máme před sebou jeden z důležitých aspektů doktríny věčného návratu téhož. V tomto stanovisku je vyjádřeno popření dějin jako směřování. Pokud pro člověka svět „dosahuje svého konce“ v každém okamžiku, znamená to, že pro něj není okamžiku uložen žádný úkol a všechny okamžiky času tak mají stejnou hodnotu.

⁹⁸ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 60

⁹⁹ F. Nietzsche in: *Ibidem*, s. 60

¹⁰⁰ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 47, pozn. č. 78

¹⁰¹ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 35

Právě tento postoj k času, jak se domnívám, je vyjádřen ve věčném návratu. To potvrzuje i kupříkladu Pavel Kouba když říká: „Svět, myšlený jako věčný návrat téhož, je chaos. Dění tohoto světa nemá žádný důvod, není vedeno žádným záměrem ani účelem, nesměřuje k žádnému vyvrcholení.“¹⁰³ Samotný Nietzsche to pak vyslovuje takto: „Lidstvo nemá žádný cíl...jeho konec není důležitější než kterýkoli bod jeho cesty!“¹⁰⁴ Člověk stojící na pozici věčného návratu stojí, jak se domnívám, na pozici bytostně nadhistorické, neb dění je v rámci ní „ospravedlněno v každém okamžiku celé“¹⁰⁵, právě jako pro člověka stojícího na nadhistorické pozici. Nietzsche tedy již v době *Nečasových úvah* o této nadhistorické pozici ví, ovšem nezaujímá ji, přestože těm, kteří na ní stojí, připisuje moudrost a nechává tak takovému hledisku jeho „legimititu“. „Avšak ponechme lidem nadhistorickým jejich zhnusení i jejich moudrost: my se dnes chceme spíše od srdce radovat ze své moudrosti a jakožto činní a postupující kupředu, jakožto ctitelé procesu oslavit sváteční den.“¹⁰⁶ Proč však Nietzsche tuto pozici nezaujímá, co je tím zhnusením, které Nietzsche nadhistorickým lidem přisuzuje? Je to dle mého názoru proto, že Nietzsche se na vše dívá optikou života a útočí na vše, co je životu nepřátelské, přestože nikoliv bezmyšlenkovitě – proto nadhistorickým lidem přisuzuje moudrost. „Konečně se Nietzsche v této úvaze o historii již jednoznačně hlásí k životu jako k nejvyšší instanci a nahrazuje cogito, ergo sum větou vivo, ergo sum.“¹⁰⁷

Nadhistorické stanovisko je životu nepřátelské proto, že lidé na této pozici vidící „v dějinách jen stálou stejnost, propadají nakonec přesycenosti a omrzlosti člověkem. (A to je jedno z hlavních nebezpečí Zarathustry.)“¹⁰⁸ O tomto nebezpečí špatného výkladu myšlenky věčného návratu téhož Kouba velmi trefně píše následující:

„Je přece evidentní, že přijetí danosti, které dosud znamenalo 'vše se navrací, záleží na každém okamžiku, záleží na všem: všechno je stejné' (ve významu 'nic není lhostejné'), může znamenat i 'vše je k ničemu, vše je lhostejné, takže nic nemá smysl: všechno je stejné' (ve významu 'všechno je lhostejné'). ... Určité náznaky toho, že si Nietzsche možnost druhého pohledu na přijetí danosti uvědomoval také ve spojitosti s věčným návratem, lze spatřovat v jeho častých obavách, že tato myšlenka bude nejdříve přijata luzou: 'Učení návratu se nejprve usměje na luzu, která je chladná a netrpí velkou niternou nouzí. Nejnižší životní pud s ní vysloví souhlas první.'“ (P. Kouba, *Nietzsche:*

¹⁰² F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 84

¹⁰³ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 44

¹⁰⁴ F. Nietzsche in: *Ibidem*, s. 44- 45

¹⁰⁵ srv. *Ibidem*, s. 45

¹⁰⁶ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 85

¹⁰⁷ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 40

¹⁰⁸ *Ibidem*, s. 39

Člověk nadhistorický tak, dalo by se říci, splývá s posledním člověkem, jak je vylíčen v předmluvě knihy *Tak pravil Zarathustra*.¹⁰⁹ I když se později Nietzsche postaví, v rámci myšlenky věčného návratu, právě do jeho nadhistorické pozice, nepřestane být jeho velkým nepřítelem. Teď však není jeho nepřítelem jakožto nepřítele života, ale jakožto výrazu „malosti a neschopnosti tvorby“.¹¹⁰ Podle Pavla Kouby pak proti zmíněné mylné interpretaci a hrubému nepochopení koncepce věčného návratu Nietzsche klade myšlenku nadčlověka a obě koncepce se pak vzájemně doplňují a ovlivňují.¹¹¹

V první kapitole jsem se krátce zmínil o jednom z předpokladů této práce, který spočívá v tom, že nelze v Nietzscheho raných dílech doložit jeho snahu myslet tím směrem, kterým pak myslel v rámci myšlenky věčného návratu v přímé souvislosti s koncepcí, která byla představena daleko později. Nyní však toto tvrzení do jisté míry omezím, neboť hodlám doložit i jistý předobraz myšlenky nadčlověka, či spíše pozici, ze které koncepce nadčlověka vychází.

Jak jsem již výše zmiňoval, v *Nečasových úvahách* je vykreslen člověk historický, který koná v nehistorické atmosféře a to ve službách života a toto jeho konání je nespravedlivé.

„Je to nejnespravedlivější stav světa, úzký, nevděčný k minulému, slepý k nebezpečím, hluchý k výstrahám, malý živoucí vír v mrtvém moři noci a zapomnění: a přece je tento stav- veskrze nehistorický, protihistorický- lůnem nejen činu nespravedlivého, nýbrž každého činu pravého; umělec nedospěje ke svému obrazu, vojevůdce ke svému vítězství, národ ke své svobodě, aniž by v tomto nehistorickém stavu po těchto věcech toužil a usiloval o ně.“ (F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha: Oikoymenh, 2005, s. 82)

Z nadhistorického hlediska je vidět ona nespravedlnost historického člověka konajícího v nehistorické atmosféře.

„Kdyby byl někdo tuto nehistorickou atmosféru, v níž každá velká dějinná událost vznikla, schopen v řadě případů vycítit a nadýchat se jí, byl by snad s to, jakožto bytost poznávající, povznést se k stanovisku nadhistorickému, které Niebuhr jednou vylíčil jako možný rezultat historických úvah. „Alespoň k jedné věci,“ říká, „je jasně a zevrubně pochopený dějepis užitečný: člověk ví, že ani největší a nejvyšší duchové našeho lidského pokolení nevědí, jaká náhoda nabídl jejich oku tvar, jímž vidí a který každému násilím vnucují, aby jím rovněž

¹⁰⁹ viz. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, s. 13-14

¹¹⁰ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 55

¹¹¹ srv. *Ibidem*, s. 55, 60- 65

hleděl, násilím totiž, protože intenzita jejich vědomí je výjimečně veliká. Kdo toto neví zcela určitě a kdo to nepochopil na mnoha případech, toho si podrobí zjev mocného ducha, jenž vnáší v daný tvar nejvyšší vášnivost.“ Takové stanovisko lze označit za nadhistorické, protože toho, kdo je zaujímá, by již nic nespádalo k dalšímu životu a spolupráci na dějinách, protože by poznal onu pravou podmínku všeho dění, onu slepotu i nespravedlnost v duši jednajícího;“ (F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha: Oikoymenth, 2005, s. 83)

Zde jsou ovšem obě stanoviska ještě neslučitelná neb nadhistorické stanovisko je bytostně netvůrčí. Konající člověk tedy je nespravedlivý, koná nespravedlivě, proviňuje se- ne však vůči životu... Proviňují se tím, že “vůbec nevědí jak nehistoricky přes všechnu svou historii myslí a jednájí.“¹¹² I pozdější tvůrce nadčlověka se proviňuje.

„Je ovšem na první pohled patrné, že heroismus Nietzschova tvůrce má s fanatismem mnoho společných rysů. Také pro tvořícího člověka se vše stává prostředkem, ani on nepřijímá, nýbrž ničí... Cíl, přestože není platný o sobě je vytyčen pro všechny a chce být prosazován proti všemu: člověk vedený takovým cílem není a nemůže být zastáncem tolerance a uznávání cizích ideálů.“ (P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Orientece, 1995, s. 59)

Toto provinění je možné nahlédnout a nestát se tak obětí fanatismu. V souvislosti s koncepcí nadčlověka a jeho tvořením Kouba říká: „Tvůrčí odhodlání tudíž ví o spřízněnosti velikosti a zločinu. Toto vědění jež odlišuje odhodlání od fanatismu a jeho dobrého svědomí, umožňuje souběžně rozvinutá myšlenka věčného návratu: nezmírňuje radikálnost Nietzschových výzev k tvorbě, nezdržuje jeho rozlet, pouze mu poskytuje půdu, z níž se tvorba ukazuje ve svém druhém významu- jako provinění.“¹¹³

Co jsme to zde vlastně dokládali? Dokládali jsme existenci snahy předvést nespravedlnost v srdci jednajícího (tvořícího), historického člověka (tvůrce nadčlověka), již v nejranější době Nietzscheho tvorby. Tuto funkci později přiřkl myšlence věčného návratu.

3. Nečasové úvahy a Radostná věda

Ve druhé nečasové úvaze nacházíme další předznamenání normativní verze myšlenky věčného návratu téhož (viz. podkapitola *Normativní verze věčného návratu*), jak je vyjádřen ve

¹¹² F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 84

¹¹³ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 60

341. aforismu *Radostné vědy*. Tohoto předznamenání si velmi dobře povšiml Mojmir Hrbek, aniž by ho však nějak podrobněji analyzoval, k čemuž nyní hodlám přistoupit sám. „Prubířským kamenem pro rozpoznání lidí nadhistorických od lidí historických je pak otázka, která se v *Radostné vědě* objeví v tragické podobě jako první vyslovení 'věčného návratu'. Zde ještě zní takřka konverzačně: 'Kdo se zeptá svých známých, zda by si přáli prožít posledních deset nebo dvacet let ještě jednou, snadno pozná, kdo z nich je předurčen pro toto nadhistorické stanovisko: všichni sice zajisté odpovědí Ne!, ale toto Ne! různě odůvodní.' První, 'historičtí lidé', věří, že 'příštích dvacet let bude lepších', tedy že 'smysl jsoucna se bude stále více osvětlovat v průběhu jeho procesu'. Druzí, lidé nadhistoričtí, 'nevidí spásu v procesu, pro ně je naopak svět v každém jednotlivém okamžiku hotový a dosáhl svého konečného cíle.'“¹¹⁴

Velmi analogicky pak Nietzsche v *Radostné vědě* vyšetřuje, do jaké míry je člověk schopen přitakat životu se vši jeho nahodilostí. „Doopravdy přijmout je pro Nietzscheho totéž co chtít věčně: prubířským kamenem naší schopnosti přitakat nahodilému je otázka, zda si dokážeme přát, aby se každý okamžik našeho života nekonečněkrát navracel.“¹¹⁵ Právě tato otázka je snad nejsugestivněji vyjádřena ve zmíněném 341 aforismu *Radostné vědy*.¹¹⁶ Jedná se o „nejvyšší formuli přitakání životu, jíž může vůbec být dosaženo.“¹¹⁷

„Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti: „Tento život, jak jej teď žiješ a jak's jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát; a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo v tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí a sledu- a také tento pavouk a toto měsíční světlo mezi stromy a také tento okamžik a já sám. Věčné přesýpací hodiny bytí se stále znovu obracejí- a ty s nimi, zrnko prachu!“- Nevrl by ses na zem, neskřípal zuby a neproklínal démona, jenž by takto mluvil? Nebo jsi jednou zažil tak úžasný okamžik, v němž bys mu odpověděl: „Tys bůh a já nikdy neslyšel nic božštějšího!“ Kdyby se tě ona myšlenka zmocnila, pak by od základu proměnila tvé bytí a snad by tě i rozdrtila; nikdy neumlkající otázka: „Chceš to ještě jednou a ještě nespočetněkrát?“ by ležela na tvém jednání jako největší zátěž. Neboť jak dobrým by ses musel sobě samému a životu stát, abys již po ničem netoužil víc než po tomto posledním věčném stvrzení a zpečetění?“ (Friedrich Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: Československý spisovatel, 1992, s. 201).

Hypotetická povaha této právě uvedené formulace a to, že působí spíše jako domněnka než

¹¹⁴ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, s. 39

¹¹⁵ P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 49

¹¹⁶ srv. *Ibidem*, s. 49, pozn. č. 62

¹¹⁷ „the highest formula of Yea-saying to life that can ever be attained;“ F.A. Lea, *The tragic philosopher Friedrich*

skutečná součást Nietzscheho filosofie může být omezena a to z hlediska obsahu pozdějších knih. „Avšak to, že tato idea věčného návratu má být chápána jako skutečná myšlenka, není jasné až do konce třetího dílu *Zarathustry*“¹¹⁸, kde v kapitole s názvem *O vidění a hádance* již Zarathustra vystupuje v roli učitele věčného návratu.¹¹⁹

Přestože analogie je zde zřejmá a obě srovnávané pasáže přímo souvisejí s myšlenkou věčného návratu, tvrdím, že se zde dá mluvit pouze o předobrazu jisté literární figury (přestože i to by bylo obtížné, ne-li nemožné a snad i zbytečné dokazovat), neboť každá ze srovnávaných vyšetření má vyšetřit přítomnost jiného aspektu věčného návratu. V prvním případě je to nadhistorická (resp. historická) pozice, která je testována (viz. podkapitola *Nadhistorické stanovisko a věčný návrat*) a ve druhém pak schopnost skutečně přitakat životu.

4. Snaha vtisknout nastávání charakter bytí v nejranějších dílech

Jak již bylo řečeno a ukázáno (viz. podkapitola *Vtisknout nastávání charakter bytí*), Nietzsche chtěl pomocí myšlenky věčného návratu téhož vtisknout nastávání charakter bytí a to proto, že poroučení jako nové bytostné určení člověka je závislé na iluzi stejnosti. Dle Nietzscheho člověk nemůže rozkazovat a ovládat, aniž by svět měl trvání, bytí. „Člověk nemůže působit bez této nutné iluze, bez logiky, tj. podle Nietzsche bez stejnosti. Nastávání samo nemůže nikdy tuto stejnost přinést, je mu třeba tuto stejnost, toto bytí, vtisknout.“¹²⁰

Domnívám se, že tento právě uvedený náhled, že totiž pouze z iluze stejnosti či podobnosti se rodí jednání, se dá bezpečně doložit právě v souboru textů *Nečasové úvahy*. Konkrétně pak na začátku druhé nečasové úvahy čteme o škodlivosti příliš velkého historického smyslu.

„Představte si krajní příklad člověka, který by vůbec neměl schopnost zapomínat, který by byl odsouzen k tomu, aby všude viděl dění; takový člověk již nevěří ve své vlastní bytí, již nevěří v sebe, vše se mu rozplývá v pohnuté body a on sám se v tomto proudění ztrácí: jako pravý žák Hérakleitův se posléze sotva odváží pozvednout prst. Ke všemu jednání náleží zapomínání: jako k životu všeho organického náleží nejen světlo, nýbrž i temnota. Člověk, který by chtěl cítit veskrze jen historicky, podobal by se tomu, kdo by byl nucen nespát, nebo zvířeti, které by mělo žít jen ze stále opakovaného přežvykování. Tedy: je možno žít bez vzpomínky, ba žít šťastně, jak ukazuje zvíře; je však naprosto nemožné žít bez zapomínání. Anebo, abych se o svém tématu vyjádřil ještě jednodušeji: *je stupeň nespavosti, přežvykování, historického smyslu, který poškozují a posléze hubí vše živé, ať je to člověk nebo národ*

Nietzsche, s. 172

¹¹⁸ R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, s. 151

¹¹⁹ srv. F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, s. 142- 146

nebo kultura.“ (F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*., Praha: Oikoymenh, 2005, s. 80)

Vidíme tedy, že prožitek nastávání- „vidění jen pohnutých bodů“, je škodlivý životu. Stejně jako by se dalo říci, že z hlediska určení člověka jako tvorby by taková pozice byla škodlivá tvorbě, která se určením člověka v Nietzscheově filosofii stala později. Předmětem dalšího výkladu druhé nečasové úvahy je pak popis toho, kterak vznikne pravý a každý historický čin. Ukazuje se, že se vždy rodí z nehistorické atmosféry. Avšak „v nadbytku historie člověk končí a bez záštity nehistorična by nikdy nezačal a začít se neodvážil. Kde se najdou činy, jež by člověk dokázal vykonat, aniž by předtím vstoupil do mlhavé oblasti nehistorična?“¹²¹

Jedno z nebezpečí soudobého historického smyslu, které Nietzsche v *Nečasových úvahách* uvádí zní takto: „Moderní historické vědění posiluje tupý relativismus vůči realitě a přítomnému prožitku motivovaný dojmem, že vzhledem k tomu, že věci se stále mění, na současném stavu věcí nezáleží.“¹²² Nietzscheovo východisko pak Bernd Magnus popisuje následujícím způsobem: „Nietzsche... tvrdí, že jisté protilátky mohou zvrátit tyto trendy. Jednou protilátkou je nehistoričnost, tedy schopnost zapomenout jak drtivý příval historické informace je, a 'uzavřít se do omezeného horizontu.' Druhou protilátkou je nadhistorické, posun zaměření ze stále pokračující změny na to 'co propůjčuje existenci charakter věčného a trvalého', na umění a náboženství.“¹²³

Nietzsche zde tedy vychvaloval náboženství, jež „propůjčuje existenci charakter věčného a trvalého“, tvrdím, že později stejnou funkci přiřkl svojí koncepci věčného návratu. V této souvislosti souhlasím s Löwithovým názorem, že „Nietzsche hledá odpovědi na staré otázky“, a to v tom smyslu, že Nietzsche později podal novou odpověď na otázku, kterou si položil daleko dříve (což samozřejmě není přesně to, co měl Löwith namysli). Tím, co dále člověku umožňuje ze stálého nastávání ve jménu života se vyvázat je schopnost cítit nehistoricky (popřípadě nadhistoricky), zapomínat. Později se však ono vyvázání děje ve jménu tvorby, která se však může dít jedině v rámci života, tedy ne pouhého živoření a novou pomůckou je pak myšlenka

¹²⁰ M. Hrbek, „Smrt Boha“ v *Nietzscheově filosofii*, s. 62

¹²¹ F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, s. 82

¹²² „Modern historical knowledge encourages a jaded relativism towards reality and present experience, motivated by a sense that because the things keep changing present states of affairs do not matter.“ B. Magnus, K. M. Higgs, *The cambridge companion to Nietzsche.*, Cambridge: Cambridge university press, 1996, s. 26

¹²³ „Nietzsche ... contends that antidotes could reverse these trends. One antidote is the unhistorical, the ability to forget how overwhelming the deluge of historical information is, and to 'enclose oneself within a bounded horizon.' A second antidote is the suprahistorical, a shift of focus from the ongoing flux of history to 'that which bestows upon

věčného návratu téhož. Tvrdím tedy, že v jistém smyslu již v době nejranějších děl Nietzsche věděl o nutnosti v jistém smyslu „vtisknout nastávání charakter bytí“, tedy podpořit konání iluzí stejnosti a vrcholem tohoto směřování jeho filosofie je myšlenka věčného návratu téhož.

5. Popření pojmu bytí v nejranějších dílech

Gilles Deleuze ve své knize *Nietzsche a filosofie* zevrubně vysvětluje Nietzscheho popírání rovnovážného stavu vesmíru a z něj popisuje založení věčného návratu. Tuto problematiku jsem již pojednal výše v podkapitole *Kosmologická verze věčného návratu*. U Deleuzeho tedy nacházíme následující argumentaci: „Nietzsche tvrdí, že kdyby univerzum mělo rovnovážnou polohu, kdyby stávání mělo cíl nebo konečný stav, bylo by ho již dosáhlo.“¹²⁴ Vzhledem k tomu, že zde máme aktuální okamžik, který je okamžikem uplyvajícím, dokazuje to, že rovnovážného stavu není dosaženo. Rovnovážného stavu (kdyby byl možný) by muselo být již dosaženo proto, že (dle Nietzscheho) již uplynul nekonečný čas. „Nekonečnost uplynulého času znamená pouze toto: stávání se nemohlo začít stávat, není něčím, co se stalo. A protože není něčím, co se stalo, není ani stáváním-se-něčím. Kdyby se stávalo něčím, bylo by již tím, čím se stává, a to právě proto, že není něčím, co se stalo. To znamená: protože uplynulý čas je nekonečný, stávání by bylo dosáhlo svého konečného stavu, kdyby nějaký mělo. Tvrzení, že stávání by bylo dosáhlo konečného stavu, kdyby nějaký mělo, je de facto stejné jako tvrzení, že by nebylo vystoupilo ze stavu počátečního, kdyby nějaký mělo.“¹²⁵

„Kdyby svět byl schopen vůbec nějakého spočinutí a ustrnutí a kdyby se v jeho průběhu naskytnul jen jediný okamžik 'bytí' v přísném slova smyslu, nemohlo by dojít k žádnému stávání, tudíž ani k myšlení, k pozorování stávání.“¹²⁶

Tato myšlenka se již ve filosofické tradici objevila v antice, přičemž Nietzsche tvrdí, že pokaždé, když se s ní setkal, „byla určena jinými postranními myšlenkami obecně teologickými“¹²⁷. Kromě Hérakleita se pak antičtí myslitelé neocitnou tváří v tvář myšlence čistého stávání. „Že přítomný okamžik není okamžikem bytí nebo přítomnosti 'v přísném slova smyslu', že je okamžikem uplyvajícím, nás nutí myslet stávání, ovšem právě jako to, co se

existence the character of the eternal and stable', towards art and religion.“ *Ibidem*, s. 27

¹²⁴ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 84

¹²⁵ *Ibidem*, s. 84- 85

¹²⁶ Nietzsche in: *Ibidem*, s. 85

nemohlo začít stávat a co se nemůže přestat stávat.“¹²⁸ „Pakliže se vše stává, v každém jednotlivém okamžiku se nutně mění, nedospívá k sobě, nestává se dokonaným. Tak svět bude neustále odplývat, a to bez nároku na završení se v nějakém konečném účelu, jenž by jej stvrdil.“¹²⁹

U Nietzsche se tedy setkáváme s myšlenkou čistého stávání. Deleuze pak říká, že tato myšlenka zakládá věčný návrat a to tím způsobem, že díky ní přestává člověk věřit v bytí odlišné od stávání, v bytí, které stojí proti stávání. Tato myšlenka čistého stávání také stačí „k tomu, abychom věřili v bytí samotného stávání. Jaké je bytí toho, co se stává, co se nezačíná stávat ani se stávat nepřestává? Bytí toho, co se stává je navracení.“¹³⁰ „To, že vše se navrácí, toť nejextrémnější přiblížení světa stávání ke světu bytí:- vrchol nahlížení.“¹³¹

Snažil jsem se tedy rozřešit otázku, zda již v Nietzscheho nejranějších dílech nacházíme myšlenku čistého stávání. Domnívám se pak, že odpověď na tuto otázku je rozhodně ano, což, jak doufám, bude na dalších řádcích spolehlivě doloženo. Myšlenka stávání spočívá v tom, že jakékoliv jsoucno v čase nemá bytí v silném smyslu, ale neustále se stává, tedy vzniká, stává se, pomíjí. Tato myšlenka v rámci myšlení o čase pochází již z antiky a asi nejslavněji byla vyjádřena Augustinem a jeho úvahou o nekonečné dělitelnosti okamžiku (*Vyznání*, 11. kniha), což je motiv, který nalzáme již u Aristotela (*Fyzika*, 6. kniha). To, že se se zmíněnou myšlenkou setkáváme v Nietzscheho nejranějších dílech lze doložit následujícím citátem z *Nečasových úvah*: „Přinese-li konečně smrt kýžené zapomenutí, zruší tím zároveň přítomnost a bytí, a zpečetí tak ono poznání, že bytí je jenom nepřetržitou bývalostí, věc, která žije z toho, že sebe sama popírá a stravuje, sobě samé odporuje.“ „Bytí je jenom nepřetržitou bývalostí“, zde tedy máme doloženo, že součástí Nietzscheho filosofie a nahlížení světa byla již v době *Nečasových úvah* představa bytí jako vznikání. Výrok „bytí je jenom nepřetržitou bývalostí“ vyjadřuje stejnou zkušenost jako výrok „bytí není nic, než neustálým stáváním“.

„Doprostřed této mystické noci, do níž byl Anaximandrův problém vznikání ponořen, vkročil Hérakleitos a ozářil ji božským bleskem... Za prvé popřel dvojakost zcela diverzních světů, k jejichž předpokladu byl Anaximandros donucen. Nerozlišoval už fyzický svět od světa metafyzického, říši určitých kvalit od říše nedefinovatelné

¹²⁷ F. Nietzsche in: *Ibidem*, s. 85

¹²⁸ G. Deleuze, *Ibidem*, s. 86

¹²⁹ V. Zajíc, *Vůle k moci jakožto interpretační klíč* in: *Nietzsche a člověk*, Uk- FHS, Praha, 2005, s. 100

¹³⁰ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, s. 86

¹³¹ F. Nietzsche in: *Ibidem*, s. 86

neurčitosti. Nyní po tomto prvním kroku ho už nic nemohlo zadržet od daleko větší odvahy popření: popřel bytí vůbec.“ (F. Nietzsche, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Olomouc.: Votobia, 1994, s. 30)

Máme zde tedy před sebou myšlenku bytí jako stávání, proti kterému Nietzsche nikdy a nikde neklade nějaký pojem bytí, který je od stávání odlišný, jako to činila starší a zejména platónsko-křesťanská metafyzická tradice. Nietzsche tedy již v nejranějších dílech choval myšlenku čistého stávání, myšlenku, která dle Deleuzeho (a nejen podle něho samozřejmě) zakládá věčný návrat výše vyloženým způsobem. Právě v koncepci věčného návratu ve vrcholném období Nietzscheho tvorby pak tato myšlenka našla své vyjádření.

Závěr

Domnívám se, že předchozích pět podkapitol podává odpověď na v první kapitole stanovenou otázku, kterou měla tato práce rozřešit. První z nich v raných dílech dokládá Nietzscheho popírání smyslu dění vyvozovaného ze vztáženosti k poslednímu cíli či smyslu a poukazuje na analogie mezi kosmologickou verzí věčného návratu a řeckým myšlením (zejména Hérakleitovým) v Nietzscheově raném podání. Druhá pak ukazuje raný motiv nadhistorického stanoviska jako pozdější pozici věčného návratu. Třetí kapitola se polemicky vyrovnává s analogií načrtnutou Mojžíšem Hrbkem mezi prvním vyjádřením věčného návratu v *Radostné vědě* a jejím „předobrazem“ v *Nečasových úvahách* a tuto analogii popírá. Čtvrtá poukazuje na existenci myšlenek raných děl, které v podstatě plnily stejnou funkci jako pozdější koncepce věčného návratu téhož. Poslední kapitola pak v raných dílech dokládá popírání pojmu bytí, na kterém je dle některých myslitelů myšlenka věčného návratu založena.

Zbývá však ještě položit si otázku, k čemu tato práce vlastně může být dobrá, k čemu přispívá. Dalo by se uvažovat nad tím, proč myšlenka věčného návratu téhož nebyla Nietzschem vyslovena daleko dříve, ovšem řešení takové otázky by vyžadovalo daleko podrobnější studium Nietzscheových spisů a *pozůstalosti*. Přesto se domnívám, že kupříkladu k dalšímu řešení této zajímavé otázky by moje práce mohla přispět.

Domnívám se, že vcelku jasně bylo ukázáno, že ze souboru myšlenkových konstant jimiž se rané, vrcholné a pozdní dílo vyznačuje (odpor k dialektice, podezřívavost k vědě, popírání dvojsvětovosti, povznesení člověka do vyššího řádu apod.), myšlenka věčného návratu v mnohých svých ohledech nevystupuje jako jasný předěl v Nietzscheho myšlení... V myšlence

věčného návratu téhož je tedy obsaženo mnohé, co již v jeho myšlení bylo obsaženo „daleko“ dříve, v podstatě na počátku jeho filosofické kariéry, nebo spíše zde byly dobře postihnuté tendence, jež vyústily ve formulaci koncepce věčného návratu, kterou byly zároveň sjednoceny a zastřešeny. Myšlenka věčného návratu téhož je tedy do velké míry konformní s Nietzscheovým nejranějším dílem. Naprosto tak souhlasím s Antonínem Mokrejšem, když říká: "Rozsáhlý korpus Nietzscheho myslitelského díla,..., představuje neobyčejně jednotný a konsistentní celek. Na tom nic nemění ani určité proměny a posuny důrazů či akcentů v průběhu myslitelské dráhy, ani pochopitelné a zřetelně postižitelné dozrávání a prohlubování osobitých akcentů jeho duchovního světa".¹³² Tato práce tak snad přispívá zejména k tomu, aby se prosadil náhled, že v Nietzscheho myšlení, v němž se často zdůrazňují kontradikce, nejednotnost a nekonsistentní formulace, jsou mnohé klíčové motivy velmi stabilní a málo proměnlivé a prostupují v podstatě celou jeho filosofickou kariéru.

¹³² A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, s. 274

Seznam použité literatury

1. Nietzscheho spisy

Filosofie v tragickém období Řeků, Olomouc.: Votobia, 1994, přel. J. Březina a J. Horák

Nečasové úvahy, Praha: Oikoymenh, 2005, přel. J. Krejčí a P. Kouba

O pravdě a lži ve smyslu nikoliv morálním, Praha: Oikoymenh, 2007, přel. V. Koubová

Radostná věda, Praha: Československý spisovatel, 1992, přel. V. Koubová

Soumrak bůžků aneb jak filosofovat kladivem, Praha: Naše vojsko, 1993, přel. L. Benyovszky

Tak pravil Zarathustra, Olomouc: Votobia, 1995, přel. O. Fischer

Zrození tragédie z ducha hudby, Praha: Gryf, 1993, přel. O. Fischer

2. Použitá sekundární literatura

G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, Praha: Hermann a synové, 2004, přel. Č. Pelikán a J. Fulka

R. J. Hollingdale, *Nietzsche*, Olomouc: Votobia, 1998, přel. T. Jurčík

M. Hrbek, „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii, Praha: Academia, 1997

K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin: Verlag Walter de Gruyter & Co., 1936

Kolektiv autorů, *Nietzsche a člověk*, Praha: Uk- FHS, 2005

P. Kouba, *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Praha: Orientace, 1995

F.A. Lea, *The tragic philosopher Friedrich Nietzsche*, London: The athlone press, 1993

B. Leiter, *Nietzsche on morality*, New york: Routledge, 2002

K. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, New york: Doubleday & company, 1967, přel. D. E. Green

B. Magnus, *Nietzsches äternischen Gegenmythos in Nietzsche*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980, přel. W. Peters

B. Magnus, K. M. Higgs, *The cambridge companion to Nietzsche*, Cambridge: Cambridge university press, 1996

B. Magnus, S. Stewart, J.P. Mileur, *Nietzsche's case- Philosophy as and literature*, New york: Routledge, 1993

H. Malorny, *Zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Berlin: Akademie Verlag Berlin, 1989

A. Mokrejš, *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche- myslitel a filosof*, Praha: H & H, 1993

W. Müller-Lauter, *Nietzsche, Seine Philosophie der Gegensätze und di Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin: Walter de Gruyter & co., 1971

J. Patočka, *Sókrates*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991

D. Robinson, *Nietzsche a postmodernismus*, Praha: TRITON, 1999