

**Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta
Katedra občanské výchovy a filosofie**

Diplomová práce

Nietzsche a jeho výklad u filozofů postmoderny

Diplomant: Marie Chaloupková

Vedoucí práce: PhDr. Miloslava Blažková, Csc.

Praha 2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem samostatně vypracovala diplomovou práci na téma *Nietzsche a jeho výklad u filozofů postmoderny*. Použitou literaturu uvádím v příloženém seznamu literatury.

V Praze dne 19. 11.2007

Poděkování

Tímto bych chtěla poděkovat PhDr. Blažkové za vzorné vedení a trpělivost, i za užitečné rady a připomínky, které mi poskytovala během zpracování této diplomové práce.

Obsah

Úvod	5
1. Několik výkladů Nietzscheho filozofie	8
1.1 Fenomenologická interpretace Pavla Kouby.....	8
1.2 Mokrejšova interpretace jako odvaha vidět.....	21
1.3 David Novák a dialog s Nietzschem.....	28
1.4 Shrnutí.....	33
2. Charakteristika postmoderní filozofie	35
2.1 Postmoderní filozofie a inspirace Nietzschem.....	35
2.2 Význam Nietzscheho myšlení pro filozofii postmoderny.....	44
3. Jean-Francois Lyotard - Rozepře	46
4. Deleuze a Nietzscheho filozofie	57
Závěr	76
Resume	80
Použitá literatura	81

Úvod

Diplomová práce *Nietzsche a jeho výklad u filozofů postmoderny* bezpochyby již svým názvem prozrazuje, kolem jaké problematiky se soustředí její hlavní cíle. Předně se pokusím zamyslet nad tím, jakým způsobem se filozofové postmoderny vypořádávali s odkazem Nietzscheho myšlení. Již v úvodu je vhodné připomenout, že interpretace Nietzscheho díla nejsou ve svých pojetích jednotné. Dalo by se říci, že kolik interpretátorů, tolik možných náhledů - interpretací, ale bohužel i dezinterpretací.

Nietzsche se nepochopení svého díla pokoušel zabránit. Když se 25. srpna roku 1900 jeho život uzavřel, nemohl však již zastavit neblahý osud, který jeho spisy později potkal. Správy nad nimi se ujala jeho sestra Elizabeth Forsterová-Nietzscheová. Jejím přičiněním na nich zůstal trpký šrám, který dodnes brání některým čtenářům Nietzscheho textů vnímat je bez souvislosti s ideami nacismu. V předmluvě ke svému autobiografickému spisu *Ecce Homo* Nietzsche vyslovil přání, které s ohledem na vývoj historických událostí minulého století působí téměř paradoxně:

„Vím, že za nedlouho musím předložit lidstvu nejtěžší požadavek, jaký mu kdy byl kladen a proto se mi zdá nezbytné, abych řekl, kdo jsem. Vlastně by to mohlo být známo, neboť jsem věru o sobě „vydal svědectví“. Ale nepoměr velikosti mého úkolu k malosti mých vrstevníků došel výrazu tím, že jsem nebyl slyšen, ba ani viděn. ... Slyšte mně! neboť jsem ten a ten. Především si mne nepleťte s jinými!“¹

Nietzscheho současníci postrádali k vypořádání se s jeho myšlenkami potřebný odstup a také vůli. Michael Baigent a Richard Leigh se ve své publikaci *Secret Germany* zmiňují mimo jiné o manipulacích, ke kterým docházelo při interpretaci myšlenek mnohých německých myslitelů za účelem budování tzv. „*volksische ideology*“ a *pan-aryanismu*. Zdůrazňují, že Nietzscheho úvahy o nadčlověku směřující k transformaci ducha a vědomí byly

¹ Nietzsche, str. 9.

neprávem zneužity k politickým a válečným účelům, stejně jako třeba myšlenky Goethovy či Herderovy. „*The Nietzschean Ubermensch or superman was hardly a political figure; and the transformation or revolution he represented was one of spirit and consciousness, not of political institutions or geographical frontiers.*”

Závěrečné apely výše zmíněného Nietzscheho citátu dodnes zaznívají jako výzva pro generace vykladačů budoucích. Jak se s ní vyrovnali interpretátoři Pavel Kouba, Antonín Mokrejš a David Novák? To je obsahem první části této práce, v níž představím rozdílné interpretace těchto filozofů. Pokusím se jejich prostřednictvím představit ústřední témata Nietzscheho filozofie a zároveň mezi řádky pojmenovat něco, co by je mohlo z hlediska myšlení postmoderny spojovat.

Druhá část této práce nejprve přiblíží oblast postmoderní filozofie pomocí základních okruhů, které lze klást do souvislosti s Nietzscheho filozofií. Zaměřím se podání některých nietzschovských témat z pohledu filozofů, jako jsou Derrida, Lyotard, Deleuze a někteří další. Následně bych měla být schopna zodpovědět, jakou roli Nietzscheho filozofie ve vymezení témat postmoderny hrála a jaké myšlenky postmoderní filozofy v Nietzscheho textech zejména inspirovaly.

Ve třetí části přesunu pozornost k jednomu z nejdůležitějších postmodernistů a konkrétně se zamyslím nad tím, v jakých momentech jeho díla lze rozkrýt návaznost na Nietzscheho filozofii. Za tímto účelem využiji závěrů, které mi poskytne část předcházející, v níž stanovím nietzschovská témata, jež si získala u postmodernistů oblibu. Doplním tedy, že se budu zabývat prací *Rozepře*, jejímž autorem je Jean- Francois Lyotard.

Závěrečná kapitola se podrobněji soustřeďuje na Deleuzeho interpretaci Nietzscheho filozofie nazvanou *Nietzsche a filozofie*. Autor zde využívá některých Nietzscheho témat, v nichž našel oporu pro svůj kritický přístup k dialektickému způsobu myšlení. Porovnáám jeho výklad nietzschovských témat s přístupem Lyotardovým. Zamyslím se nad tím, v jakých otázkách se úvahy těchto postmoderních filozofů setkávají a v jakých se naopak rozcházejí.

2 • "

„Nietzscheho Ubermensch nebo nadčlověk byl stěží politickou postavou; a transformace nebo revoluce, kterou představil, se týkala duše a vědomí, ne politických institucí a zeměpisných hranic." Baigent, Leigh, str. 216.

Představit některé z myslitelů, které filozofie Friedricha Nietzscheho oslovila do té míry, že se k ní vraceli při formulaci vlastních filozofických koncepcí, však není jediným záměrem mé práce. Na závěr se pokusím položit si na pozadí výše zmíněných interpretací otázku: *K jakému pohledu na lidskou existenci postmoderní interpretace Nietzscheho filozofie vlastně přivádí?*

1. Několik výkladů Nietzscheho filozofie

V první kapitole představím tři možné výklady vycházející z Nietzscheho filozofie. Jedná se o interpretaci Pavla Kouby s titulem *Nietzsche. Filozofická interpretace*, dále výklad Antonína Mokrejše nazvaný *Odvaha vidět* a pokus o dialog s Nietzscheho filozofií od Davida Nováka s názvem *Rozhovory s Nietzschem*. Podrobněji se zastavím u jednotlivých okruhů Nietzscheho filozofie v závislosti na tom, s jakou naléhavostí je akcentují ve svých výkladech jednotliví interpretátoři. Na závěr se pokusím zamyslet se nad tím, zda lze v jejich pracích spatřovat něco, co je spojuje.

1.1 Fenomenologická interpretace Pavla Kouby

Hledání nových perspektiv

Koubova fenomenologická interpretace představuje nové možnosti pohledu na Nietzscheho myšlení. Sleduje základní tematické oblasti Nietzscheho zájmu a vývoj klíčových filozofických pojmů, kterým dominuje koncept přehodnocování hodnot, jenž odráží do značné míry Nietzscheho vlastní životní zranění. Kouba se zaměřuje na otázku životních zvrátů a kontrastů, jež člověku v důsledku otvírají nové a dosud utajené souvislosti.

Poukazuje také na fakt, že návratem k počátkům antického myšlení pro nás Nietzsche otevírá skryté možnosti chápání naší existence pramenící z umění podívat se na situaci z různých perspektiv. Učí nás ve shodě s Nietzscheho myšlenkami překonávat obavy z odmítnutí zaběhlých stanovisek a naopak si cenit toho, co dosud nejasného může tento obrat rozkrýt. „*To je také jediný vážný důvod k interpretaci: možnost vytěžit z díla porozumění světu, které jsme do té doby neměli, kterého se nám nedostávalo.*”³ Nietzsche v Koubově

¹⁴ Kouba, str. 190.

podání odbourává zkosnatělé pilíře evropského myšlení nesené tradiční morálkou a metafyzickými kořeny filozofie. Dokazuje, že jiné ještě neznamená špatné.

Příčiny a důsledky zániku tragického myšlení

Nejen Kouba, ale i další vykladači Nietzscheho díla považují za základní stavební kámen jeho filozofie respekt k tradici antického tragického myšlení. Vychází z předpokladu, že svět člověka je prostoupen věčným soubojem dvou protikladných živelů. Bůh Apollón reprezentuje krásu omamující naše smysly a uvádějící nás do zářivé krajiny zdání. Bůh Dionýsos zase přináší bolestné nahlédnutí temných hlubin života, na jejichž dno člověk upíná své zraky s bolestným vědomím, že konce nelze dohlédnout. Tragické myšlení spočívá v tom, že nepreferuje nadvládu ani jednoho z těchto bohů, neboť si je vědomo nezbytnosti jejich souboje a smířování. Cítí, že porušení této rovnováhy není v jeho kompetenci, ani zájmu.

Kouba se dále věnuje následkům úpadku tragického myšlení, které Nietzsche v některých svých dílech vymezil. **Zásadní význam zde přisuzoval myšlení sokratovskému.** Tvrdil, že v dobách Sokratových byla nit tragického myšlení přetřata, čímž započal nový náhled člověka na svět ve smyslu zřeknutí se problematičnosti života. Došlo k zavržení pojetí světa jako prolínání se dvou protikladných živelů. Sókratés přisoudil kráse charakter skutečnosti a pravdy a prohlásil, že utrpení a temné stránky nevědomí musí být popřeny. *„Sókratés vystupuje spožadavkem nového, jednoznačného dělení: prohlašuje, že pravá skutečnost je krásná, a zdání ztotožňuje s neštěstím.”*⁴ Svět se tak stal opravitelným, tragika střetu dvou živelů byla odstraněna. Lidské myšlení bylo připraveno vydat se na cestu za iluzí rozpoloženou ve vzdálené budoucnosti. Smysl života byl člověku předsunut jako nedosažitelný ideál stojící mimo reálný svět.

Důsledky odvratu od tragického myšlení Nietzsche nacházel v pojetí moderní vědy, výchovy i historie. Vědce kritizoval za jejich požadavek mít vše

¹⁴ Kouba, str. 190.

ukotveno v řádu jasné smysluplnosti. K jejich spokojenosti stačí nalezené řešení, díky němuž se zbavili problému. Odmítají problematičnost přijmout jako nezbytný předpoklad přístupu ke svému bádání a vykročení do nejistoty je děsí. Jejich snahou je uchopit celek světa a objektivně odlišit pravdu od nepravdy.

Tragický způsob myšlení ale není zcela ztracen. Kouba podotýká, že Nietzsche nacházel tragický přístup ke světu v umění, jež je schopno prolínání krásy s tragikou. Zároveň varoval před honbou moderního člověka za dosažením pohodlí, při níž mu na umění zbývá jen málo času. Podle Kouby začala společnost přeceňovat význam pragmatických hodnot. Pokud si člověk najde volný čas na vnímání umění, touží se obdivovat nejen jeho kráse, ale i užitku. Odmítá pro něj vynakládat námahu. Kouba pokládá překonávání překážek za podstatný znak kultury a lenost moderního člověka stejně jako Nietzsche podrobuje kritice. „*Skutečná kultura neznamena zvýšování pohodlí: kultura je pro Nietzscheho totéž co touha po velikosti, touha unést i věci nejtěžší.*”⁵

Přehodnocení hodnot a kritika metafyziky

Kouba si ve své interpretaci všímá vlivů Nietzscheova osobního života na vývoj jeho filozofie. Konstatuje, že v období svého raného filozofického vývoje se Nietzsche domníval, že našel vhodné příklady tragického myšlení v dílech Richarda Wagnera a Schopenhauera. Záhy však pochopil, že se jeho pokus o nalezení řešení v podobě ideálu v ničem neodlišoval od toho, co vlastně sám kritizoval. „*Nietzsche jak známo později prohlásil, že do obou svých učitelů vkládal příliš mnoho ze sebe, že ani jeden z nich k tragickému smýšlení vlastně nedošel: Schopenhauerův pesimismus je pak už jen posledním výhonkem křesťansko-morálního odsuzování světa a Wagnerovo hudební drama uměním úniku a slabosti.*”⁶ Nietzscheho první filozofické kroky tak směřovaly pouze k iluzi geniálního filozofa, jenž mu měl být východiskem ze světa plného rozporů.

⁵ Kouba, str. 29.

⁶ Kouba, str. 30.

Důležitý zvrat v Nietzscheově životě i filozofii přišel podle Kouby s vydáním souboru aforismů *Rádlo* (1876). Zásadní přínos tohoto souboru tkví v tom, že se v něm Nietzsche odhodlal ke kritice všeho, o čem byl doposud přesvědčen. Pravdy, jež tvořily jistotu jeho života, od základu přehodnotil. „...*co bylo dole, vyzdvihuje vzhůru, navazuje na to, čím dosud pohrdal, a obrací věci, které mu byly nejmilejší, aby zahlédl jejich rub.*“¹⁴ Kouba hodnotí tuto změnu perspektivy jako zásadní. Dopomohla Nietzschemu k pochopení iluzornosti lidského poznání a formulaci jeho výhrad proti metafyzickému způsobu myšlení, které si bezohledně nárokuje výsadu na vlastnictví pravdy.

Kouba sleduje Nietzscheho výpady namířené proti metafyzice i v jeho dalších dílech. Ve spisu *Lidské, příliš lidské* (1878) se mu podařilo neotřesitelné hradby nadvlády metafyziky rozbořit s nebývalou brilantností. Tvrdil, že metafyzika jako výtvar lidského ducha nemá právo považovat se za absolutní pravdu. Její myšlenkové postupy a pojmy totiž podléhají zjednodušování a mimo jiné jsou dobově zakotveny, jako vše lidské. Pravdivé poznání je nemožné, stejně jako nalezení konečného smyslu. Ten je výsledkem potřeb konkrétního jedince a závisí na jeho temperamentu.

Nietzscheově kritice neunikla ani soudobá morálka. Pokládal ji za přímý důsledek metafyzického způsobu myšlení a usvědčil ji z přetvářky a nemorálních základů. Upozorňoval, že morálka skrývá ve svém nitru egoismus. Nutí druhé k souhlasu s jejími jednostrannými postoji a přesvědčuje je o své pravdivosti, jež je v jejich vlastním zájmu provede křížovatkami životních rozhodnutí. Kouba však zároveň poukazuje na fakt, že i když Nietzsche omylnost morálky odhalil a zkritizoval do základů, byl si dobře vědom jejího významu ve vývoji západní civilizace.

Nietzsche se odmítal upínat k mravnímu ideálu a podřizovat mu své jednání. Jeho volbou bylo naopak hledat smysl v okamžicích každodennosti, které se odehrávají teď a tady. Kouba si cení této odvahy problematizovat názory a nepodléhat jednostrannosti. Nietzscheho považuje za prvního myslitele, který dokázal brát v úvahu oba protichůdné názory, zkoumat je postupně jeden po druhém a respektovat přitom jejich opačné směřování. Tvrdí, že takový způsob

¹⁴ Kouba, str. 190.

myšlení je velmi důležitý, neboť člověku dovolí nahlédnout netušené možnosti výkladu dané situace.

Z Koubova výkladu vyplývá, že Nietzscheho kritika metafyziky neusilovala o náhradu jednoho názoru druhým. Věděl, že vztah k idejím a celku světa je pro člověka důležitý. Podstatné je však také umět za dané situace od našich ideálů odhlédnout ve jménu docilení vlastního sebepoznání. Kouba nachází Nietzscheho tragický způsob žití v uvědomění si možné platnosti obou protichůdných přístupů v závislosti nadaných okolnostech. Zdůrazňuje, že při poznávání skutečnosti metafyzickými metodami nesmíme zapomínat na jejich dobovou zakotvenost a osobnost tvůrce, jež se do nich nesporně promítá.

Věčný návrat téhož a idea nadělověka

Zajímavé je Koubovo pojetí Nietzscheho myšlenky věčného návratu. Nietzsche podle něj upozorňoval na zárodky fanatismu, jež se skrývají v jednostranném hledání absolutního smyslu. „*Bezvýhradné přesvědčení o smyslu celku se ... jeví jako to, co člověka spoutává a činí bezohledným, neboť vše snižuje na pouhý prostředek, jak tento smysl naplnit.*”⁸ Byl si vědom nebezpečí spočívajícího hledání konečného smyslu. Spatřoval ho v úpadku do skepse. Východisko pro něj představovala myšlenka věčného návratu téhož.

Kouba tvrdí, že přijetí věčného návratu téhož osvobozuje od nalézání konečného smyslu, k němuž by člověk svým žitím směřoval. Tato myšlenka je založena na přijímání všeho, co člověka potkává. Nietzsche nám podle Kouby dokazuje, že žádná věc, či situace není pouze dobrá, nebo špatná. Věčný návrat téhož je chaosem postrádajícím řád a každý jednotlivý okamžik v něm má hodnotu sám o sobě, nezávisle na čase minulém a budoucím. Kouba z toho vyvozuje, že Nietzscheho pojetí okamžiku je statické povahy. Okamžik stojí spolu s dalšími okamžiky chaoticky vedle sebe a má neomezenou platnost. Čas se stal nekonečným střídáním nahodilých okamžiků.

¹⁴ Kouba, str. 190.

Fenomenologie podle Kouby převzala do své koncepce Nietzscheho výklad přítomnosti pojmající do sebe zlomky minulosti i budoucnosti. Tato přítomnost je celý čas, je vybudnutím k bytí tady a teď. Není podřízen nadvládě vyššího smyslu. Aby však život oddávající se okamžiku přítomnosti nesklouzl k přízemnímu lpění na ní a neskončil bez cíle, nebo nedostal strach z neznáma, jenž k žití rovněž nedílně náleží, musí si lidé naleznout cíl sami, bez pomoci boha. Touto myšlenkou už Nietzsche stojí jen krůček od vzniku ideje nadčlověka, která pro Koubu představuje symbol tvorby a překonání současného člověka. Ten se má vzdát pro vlastní dílo pohodlného závětrí přítomnosti a odhodlat se k bolestivým obětem pro uskutečnění výtvaru dokonalejšího, než je on sám. Tímto způsobem pak může dát svému bytí smysl.

Kouba z příkladů věčného návratu téhož a ideji nadčlověka vyvozuje Nietzscheho dvojitý přístup k času. Jednou je to přítomnost v pojetí věčného návratu téhož a podruhé rozdíl mezi minulostí a budoucností v ideji nadčlověka. Setkáváme se zde s přístupem k životu, který je založen na principu Koubou nazývaným *dvojnáčnost*. Spočívá v tom, že nelze žít stále beznadějně ukotven věčným návratem, je třeba okusit i nejistotu při experimentu tvorby nadčlověka. „*Věčný návrat téhož osvobozuje od smyslu, který byl „mimo“ vše dané, a obrací naši pozornost k danosti jakožto daru přítomnosti. Myšlenka nadčlověka klade naproti tomu veškerou váhu na tvorbu, a umožňuje nám tak překročit danost jako překážku a omezující minulost.*”⁹ Kouba podotýká, že Nietzsche oba tyto koncepty považoval za nezbytné, i když se vzájemně popírají. Napětí, které mezi nimi vzniká, dává podle jeho názoru vzniknout skutečnosti. Aby mohly být považovány za pravdivé, je třeba je chápat v kontextu dané situace.

Dvojitý pojetí morálky

O Nietzscheho postoji k tradiční morálce již bylo řečeno pár slov výše. Nastínil ho také ve své knize *Tak pravil Zarathustra (1883 - 1885)*. Polemizuje zde

¹⁴Kouba, str. 190.

s tradičním pojetím morálky, jež jednostranně dělí svět na protikladné póly dobra a zla, přičemž požaduje odstranění zla. Kouba podotýká, že Nietzsche morálku zcela nevyloučil, ale odmítal její zakrývání nemorálního původu světa. Podařilo se mu totiž předložit argumenty dokazující její historickou a kulturní podmíněnost. „*Morálka objevila spolehlivý způsob, jak zbavit svět nebezpečného charakteru: vynucuje si převedení světa vždy pouze na jediný obecný význam, tj. na obecné dilema s jediným možným směrem hodnocení.*”¹⁰ Nietzsche chtěl podle Kouby upozornit na fakt, že člověk ve svém jednání nevolí mezi dobrem a zlem, ale mezi různými posibilitami zahrnujícími dobro i zlo.

Kouba se zabývá rovněž Nietzscheho úvahami o dvou typech morálky. První, jež dala základ morálce tradiční, nazval Nietzsche stádní, neboli otrockou. Je typická pro resentment, což je označení jedinců, kteří nedokážou přijmout život v jeho nesmyslnosti. Svým upínáním se k vyššímu smyslu se vzdalují od přítomnosti, neboť té se děsí. Vyznačují se stádní mentalitou a nivelizací života. Ve svém slepém následování jednostranných morálních pravidel nejsou schopni pohlížet na skutečnost z jiné perspektivy.

Druhým typem je morálka panská, neboli ne-morálka. Člověk s tímto typem morálky je schopen rozhodovat se sám za sebe, protože nepotřebuje oporu v nadosobním smyslu. Dokáže být pánem svých kladných i záporných stránek. Respektuje rozdíly mezi lidmi. Nietzsche si podle Kouby uvědomoval, že oba typy morálky mají ve světě své místo, stranil však ve prospěch panské. Pociťoval totiž nutnost jejího prosazení ve smyslu spravedlivého omezení morálky tradiční. Na předpoklady tradiční morálky chtěl však navázat. Požadoval nepřetržitou konfrontaci obou typů morálky. Volba jednoho z nich se odvíjí od dané situace a měla by sloužit k posílení života. „*Proto se u Nietzscheho bezvýhradným a obecným rozhodnutím pro smysl či morálku nic neřeší: naopak se jím zakrývá, že jsme ve světě, tj. mezi různými významy celku, skutečně nezajištěni.*”¹¹

Kouba si všímá, že metafyzický model dělení světa na protikladné póly, který dokázal přežít do dnešní doby, však není u Nietzscheho pouze výsadou morálky. Nachází se také v oblasti soudobé teologie a filozofie. I ony vybízejí člověka

¹⁰ Kouba, str. 117.

¹¹ Kouba, str. 120.

k provedení životního obratu a následování bezpečné jistoty v absolutním smyslu, čímž brání člověku oddat se nejistému postavení ve světě.

Kritika křesťanství

Kouba ve své interpretaci nemohl opomenout Nietzscheho kritiku křesťanství. Upozorňuje, že Nietzsche nepatřil mezi odpůrce náboženství samotného. Vysoce hodnotil řecký polytheismus, přirozenost, sjakouvněm docházelo k prostupování božského a lidského světa. Jeho výtky byly namířeny proti prorůstání morálky do křesťanského náboženství. Nietzschemu nelze podle jeho názoru podsouvat odsouzení postavy Ježíše. Jeho vystoupení totiž hodnotil veskrze kladně. Považoval ho za rozvraceče tehdejšího morálního řádu, který vynikal svým praktickým jednáním v přítomnosti a nerozlišoval ostré hranice dobra a zla.

Své zásadní připomínky směřuje až k působení apoštola Pavla, který podle Nietzscheho Ježíšovo učení posouvá do zcela jiné roviny. Pavel popřel Ježíšovu smrt a upjal se kvíře na jeho zmrtvýchvstání. Rozděлил svět na hříšnou přítomnost a věčný svět budoucí, na jehož konci čeká spasení. O dosažení spásy rozhoduje víra v Ježíše Krista. Pavel z Ježíše udělal soudce, který soudí svět a lidi podle pravidel morálky na dobré věřící, kteří dosáhnou spásy, a na zlé nevěřící, jež čeká zatracení.

Podle Kouby křesťanství ve svém pozdějším vývoji Pavlovy východiska dále rozvíjelo, dosáhlo uvržení člověka do hříchu a vzalo mu z dosahu vlivu smysl života. Nadpřirozený svět božího řádu se stal protikladem světa pozemského. Člověk byl přeučen vnímat svoji přítomnost prostu veškerého smyslu a svůj život považovat za pouhou přípravu na život po smrti, v němž čeká vytoužené spasení. Křesťanskou víru nazýval Nietzsche znehodnocením života. Kouba poukazuje v této souvislosti na přínos, který měla Nietzscheho kritika měla pro její obrodu.

Kouba si také všímá zajímavého důsledku pro současného člověka, který vznikl z křesťanského usilování o absolutní budoucnost boží. Došlo podle něj k záměně tohoto úsilí za snahu o plánovitou a předpověditelnou budoucnost.

tradiční vymezení boha „zcela jiný“ může naprosto nenásilně přejít v určení „zcela

nový. " ¹² Člověk usilující o naplnění své budoucnosti hledá řešení a jednoznačný smysl svého života a opomíjí důležitost nesmyslnosti pro život. Podle Kouby se dosud nezbavil touhy po absolutním smyslu tradiční morálky a neumí nacházet smysl v okamžicích každodenního života. Po uznání významu nesmyslnosti v životě volají také Lyotard či Deleuze, jejichž postmoderní koncepce budou představeny v závěru této práce. Rozumí Bytí jako stávání mnohosti, zatímco Kouba se nevzdává myšlenky celku světa. Připouští však, že za určité situace lze od celku odhlédnout.

Křesťanství posléze vyústilo ve svůj opačný extrém - nihilismus, neboli odmítnutí víry ve vyšší instanci a rozklad morálních hodnot. Kouba tvrdí, že Nietzsche si byl vědom důležitosti tohoto obratu pro lidstvo. Rozlišil jeho tři možné dopady: schopenhauerovský pesimismus, socialismus a cynismus. Kouba opět připomíná, že ani jeden však nepředstavoval východisko ze stínu tradiční morálky. Východiskem se mu jeví přijetí nesmyslnosti života. *„Morálně podmíněný nihilismus lze pouze rozlomit zevnitř: tím, že nesmyslnost uznáme a naučíme se s ní žít.“* ¹³

Nihilismus je tedy v Koubově pojetí překonatelný jen přehodnocením našich hodnot a pochopení smyslu situace tkvící v její nesmyslnosti. Vhodnou obranu proti cynismu (ve smyslu trvání na absolutních hodnotách, ale zároveň nedůvěra k nim) spatřuje v Nietzscheho postoji označeném jako kynismus. Znamená zavržení nadosobních ideálů a bezvýhradné přijetí přítomnosti. Za jeho hlavní projev označuje smích a přijetí faktu, že jedinou možností jak světu opravdu rozumět, je uznání jeho nesmyslnosti. Té nesmíme podle Kouby propadnout docela, ale je nutné naučit se s ní žít.

Poznatelnost pravdy

Další část Koubovy interpretace se zabývá Nietzscheho postoji k pravdě. Touha po nalezení pravdy je člověku přirozená. Poznávání je pro nás nezbytnou činností, která nám napomáhá v zajišťování orientace a stability

¹² Kouba, str. 139.

¹³ Kouba, str. 158.

v životě. Nietzsche se podle Kouby snažil v této souvislosti poukázat na důležitou okolnost. A tou je fakt, že skutečnost, kterou jsme schopni v procesu poznávání zachytit, není odrazem věcí samotných. Pravdy, jež svým poznáním dosahujeme, se tak mohou kdykoli zhroutit. „*Zde jsme u zdroje závratí, kterou v Nietzschevi celý život probouzela představa čistého, nekompromisního poznání, které by muselo odkrýt poslední nezaloženost všech našich kategorií a vedlo by tak ke zničení světa, v němž žijeme. Poznání v tomto smyslu působí podle něho utrpení, je škodlivé, nebezpečné, ničivé, a jeho pravda je strašlivá.*“¹⁴

Nietzsche označoval poznávání za tvořivou básnickou sílu metaforické povahy. Zdůrazňoval, že pomocí metaforických kategorií, které mají svou specifickou pravdivost, člověk poznává. Kouba podotýká, že kámen úrazu tkví vtom, že člověk má tendenci na jejich metaforičnost zapomínat a realitu jimi zachycenou označovat za absolutní pravdu. Eliminuje přitom okolnosti, které nejsou těmito kategoriemi zvládnutelné. Nietzsche rozlišil podle Kouby skutečnost dvojí povahy. Jedna je naplněna významy našeho poznání, ona básnické tvorby, druhá nám uniká a je zakusitelná jen v prohlédnutí iluzornosti našich dobytých pravd. Jsou na sebe vzájemně odkázány a jejich sepjetím se otevírá možnost pro změny naší perspektivy. Akceptace důležitosti pravdy i nepravdy je tedy nezbytnou součástí našeho bytí.

Podle Koubova názoru posunul Nietzsche filozofické myšlení vpřed svým tvrzením, že absolutní pravdu nemůže člověk jednou provždy poznat. Využil ho také při své kritice vědy za její *vůli k pravdě*. Tato vůle pro něj představovala snahu zachytit uměle vytvořenými kategoriemi skutečnost a vydávat pak tuto schematizaci za pravdu. Kouba nachází východisko ve smíření se splatností pravdy určité situace, v níž se nám otevírá změnami perspektiv svět nových možností. Kouba podotýká, že motiv interpretativní povahy skutečnosti je tím, který současná filozofie uplatnila nejvíce. Poznání v ní přestalo být pravdivým věděním o existujících jsoucnech a stalo se časově podmíněným výsledkem výkonu člověka. Věc je v něm vymezena z jejího vztahu k jiným věcem.

¹⁴ Kouba, str. 190.

Vůle k moci

Kouba spatřuje hybnou sílu změny perspektivy v závislosti na potřebách situace také v Nietzscheho konceptu vůle k moci. Tento pojem spojuje Kouba především s Nietzscheho hodnocením politiky. Upozorňuje, že moc chápal Nietzsche jako poměr sil, ne pouze prosté stupňování síly. „*Výraz „vůle k moci“ se tedy již v prvním přiblížení jeví jako komplexní, nepřevoditelný naprosté stupňování síly.*“¹⁵ Je založen na protikladném sblížování extrémních pozic síly a slabosti. Izolace a stupňování jedné z nich pokládal Nietzsche za barbarství a slabost. Tvrdil, že síla je schopností jednat jinak, nesnaží se jen o své sebeuchování. Člověk by měl v sobě pěstovat instinkty síly i slabosti, jež mají vzájemně zápasit a krotit se. Mocná vůle prožívá rozkoš udržování míry mezi nimi.

Kouba se zmiňuje o Nietzscheho pokusech přemýšlet o limitách a pozitivních soudobých politických orientacích. Konstatuje, že Nietzsche nestránil jednoznačně ani demokracii, ani socialismu. Nebezpečí demokracie viděl v tom, že jedinci ztrácejí snahu brát na sebe zodpovědnost vládnout, nechtějí však být ani ovládnuti. Moderní demokracie formují kulturu konzumu, v níž jde občanům především o dosažení vlastního profitu, stále se nedokázaly vzdát morální tradice. Dělnický proletariát se svou sociální orientací usiluje o optimistické směřování k budoucnosti taktéž, ne však prostředky liberálními, ale kolektivistickými.

Nietzsche pokládá podle Kouby za nutné, aby jedinec byl schopen převzít odpovědnost za politické rozhodování a poslechnul hlas vyšší vůle, která chce skrze něj a nad něj tvořit. Kouba se rovněž zmiňuje o dovednostech, které jsou z Nietzscheho pohledu důležité pro každého politika. Jsou to hlavně dovednost prozíravé změny perspektivy a dovednost upouštění od dosud nabytých pravd. Správný politik nejedná bez ohledu na morálku, ale nepovažuje ji za neporušitelný řád. Jeho úkolem je usilovat o zájem moci. Vůle k moci je Nietzschem označována jako svoboda projevující se někdy jako touha po nezávislosti a jindy jako potřeba splynutí s celkem a vládnutí jeho mocí. Její podoba záleží na situaci,

¹⁴ Kouba, str. 190.

v níž se projevuje. Největší výzvou je podle Kouby pro každého svobodného jedince uchopení moci, která je větší než on.

Připomínky k postmoderní filozofii

Již bylo naznačeno, že na Nietzscheho motiv interpretativní povahy pravdy navázala postmoderní filozofie. Kouba na stanoviska postmodernistů reaguje z pozic fenomenologických. Rozebírá Derridův poststrukturalistický pohled na teorii znaku. Zmiňuje se zejména o Derridovi a jeho odmítnutí tradičního strukturalistického pojetí znaku jako druhotného zástupce přítomného označovaného. Tím Derrida podle Koubova názoru představil svébytný svět znaků umožňujících stále nové interpretace.

Kouba s jeho pokusem o absolutní svobodu znaků v každé situaci textu nesouhlasí. „*Pokud zbavíme jeden aspekt klasického pojetí znaku, tj. jeho zástupný a poukazující charakter, jeho provizornosti a přijmeme jej jako definitivní, pak činíme neprůhlednost znaku trvalým rysem a přísně vzato se zbavujeme možnosti jeho zástupnost a poukazovost vůbec pochopit.*“¹⁶ Upozorňuje, že Derridovo pojetí významu znaku vede ke zrušení rozdílu mezi tím, co chce text říci, a tím, co eventuelně prozrazuje. Interpretátor se ocitá opuštěn uprostřed perspektiv bez přístupu k regulativní ideji, čímž se stávají jeho perspektivy nerozlišitelnými. Derrida je považuje všechny za stejně důležité, o jejich významu nechal rozhodovat druhé. Dle Kouby je to relativistické opuštění věci. Zlom v osamostatňování znaku od významu musí totiž podle jeho názoru brát v úvahu perspektivu situace, z níž je věc nahlížena.

Kouba konstatuje, že soudobé filozofické orientace dávají za pravdu Nietzscheho snahám o perspektivistický náhled na interpretace. Přebírají i Nietzscheho kritiku poznání metafyzického rázu. Žádná z nich ale podle Kouby nedokázala zůstat věrná pojetí skutečnosti věci jako rozdílu mezi pravdou a nepravdou hodnocené z úhlu dané situace, což Nietzsche podle něj vždy respektoval. Vytýká jim, že neopustili metafyzický pohled na věc, když hovořili

¹⁴ Kouba, str. 190.

o nemožnosti jejího nazření. Nietzsche v Koubově pojetí využíval metafyziku jako odrazový můstek pro vztahování se k otevřené nerozhodnutelnosti světa. Byl schopen své pravdy prosazovat i opouštět tak, aby věc o sobě neobjektivizoval. Věděl, že skutečnost má interpretativní povahu. Při obracení perspektiv mu nešlo o nalezení koncensu za každou cenu, usiloval spíše o otevření nových možností pohledu.

Kouba svou interpretaci uzavírá tvrzením, že s Nietzsche padá iluze obratu člověka ve smyslu nalezení konečného řešení jeho otázky. „*Nietzsche je radikálnější než ti, kdo přicházejí po něm, právě v tom, že opustil „morální“ potřebu najít půdu posledního protikladu, aniž by však oslabil či dokonce odstranil možnost myslet věcné hodnocení a rozhodování. Zatím on jediný nejen jasně řekl, že poslední řešení není třeba hledat, ale zároveň také ukázal, že naše hodnocení tím neztrácí, nýbrž získává.*“¹⁷ Život podle jeho názoru není rozluštěn lidským procitnutím z nevědomosti. Nietzscheho pojímá jako zastávce neustálých obrátů, jejichž důsledkem je udržování života v nejistotě každodennosti. Vůli k moci rozumí jako výzvě nutící nás hledat sama sebe v otevírání problémů, ne v jejich řešení. Věří, že plně se dá žít pouze ve světě, jenž není rozhodnut.

Koubovu interpretaci lze označit za pokus podat důkaz o tom, že Nietzscheho filozofie skýtá řadu aspektů, s nimiž se fenomenologie shoduje. Je také odpovědí postmoderním interpretátorům Nietzscheho. Ti často v Nietzscheho filozofii nacházejí živnou půdu a se zastánci fenomenologie se střetávají v pojetí subjektu a jeho možnosti pravdivého poznání věci na základě zkušenosti subjektu, kterého se fenomenologie na rozdíl od postmoderny nevzdává.

¹⁴ Kouba, str. 190.

1. 2 Mokrejšova interpretace jako odvahy vidět

Umění podívat se jinak

Interpretací Nietzscheho filosofie se zabývá také Antonín Mokrejš ve své knize *Odva ha vidět*. Stejně jako Kouba spojuje Nietzscheho přínos s odhalením interpretativní povahy naší skutečnosti. Jejich pojetí se liší v tom, co považují za rozhodující v přístupu člověka k jeho světu a orientaci v něm. Zatímco Kouba akcentuje dosažení relativní pravdivosti skutečnosti zaujímáním vhodných perspektiv, Mokrejš ji nachází v odvaze člověka být neustále schopen kritiky jednou dosažených pravd.

Mokrejš stejně jako Kouba odklání svou pozornost od chápání Nietzscheho díla jako povýšené a povrchní snahy o přitáhnutí pozornosti pomocí aforistických hříček. Upozorňuje, že se často můžeme setkat s citáty z Nietzscheho knih, které jsou vytrženy z kontextu, což jejich dezinterpretaci umocňuje. Zdůrazňuje, že v případě Nietzscheho „*se jedná o výkon hlubokého a podstatného myslitele, nadto obdařeného mimořádnou básnickou potencií a tvořivostí, který vede k radikálnímu uvažování o klíčových otázkách moderního života a světa.*“¹⁸

Pokrokové myšlenky, jež Nietzsche přinesl dle Mokrejše do filosofického uvažování, se týkají zejména pojetí světa jako chaosu a nutnosti. Svět jedince se v něm vymezuje v okamžicích překonávání vlastních sebeklamů. Mokrejš se zmiňuje rovněž o Nietzscheho kritice platonismu a křesťanství, které pojímá jako zárodky úpadku života. S tím souvisí i překonání metafyziky jako jednostranného pohledu na koncept pravdy a spravedlnosti. Rovněž se věnuje problematice pomíjivosti času a konečnosti, které by měl člověk chápat jako posílení jeho svobody a jako výzvu k tvůrčímu naplnění života.

Mokrejšova interpretace se snaží dokázat, že svými úvahami o vzestupu a posilování života nás Nietzsche vybízel, abychom si protřeli oči a nezírali na svět

¹⁹ Mokrejš, str. 324.

upřeně z jednoho místa, uzavření do hranic své dosavadní zkušenosti a víry. Prostřednictvím svých spisů ukazoval, jak je pro život důležité stále pracovat na schopnosti oproštění se od předsudků a na kritickém hodnocení dosaženého vědění a stávajících úhlů pohledu.

Odhlování sebeklamů

Nietzsche podle Mokrejše zdůrazňoval, že je třeba vzdát se pravdy o sobě, zatvrzelé víry člověka, že všemu rozumí a dokáže svým rozumem všechno prosvětlit. Pravdu totiž nelze vlastnit a je mylné domnívat se, že ji máme ve své moci. Mokrejš poukazuje v této souvislosti na Nietzscheho pojetí pravdy jako nároku, který člověka vybízí, aby byl k sám k sobě upřímný a snažil se stále znovu odhalovat sebeklamy, jimž podléhá. Nietzscheho záměrem bylo hledat pravdu ve zodpovědném přístupu k životu a světu. *„Požadavek „pravdy“ ztělesňuje nárok, který život a člověk na sebe klade. Je to výzva k poctivosti, k tomu, abychom vždy znovu radikálně a nepředpojatě zkoumali, kdy a kde vidíme a kdy zůstáváme slepi.“*¹⁹

Mokrejš považuje rovněž za důležité všimnout si Nietzscheho úvah o povaze světa. Nietzsche pohlížel na svět jako na hrající si dítě. Představoval pro něj celek, v němž s neotřesitelnou nutností vládne chaos, postrádá řád a účel. Nevládne v něm jednotná vůle, která člověka chrání a nutně směřuje k lepší budoucnosti. Z rámce tohoto světa se vynořuje náš osobní svět, jenž jsme schopni vidět a rozumět mu. V prostupování s bezbřehým celkem světa se nám obnažují vlastní iluze a vratkost základů, na nichž je náš svět vystavěn. Podle Mokrejše je známkou naivity a nezralosti snažit se uspořádat svět podle morálního schématu, které vede nesmiřitelnou linií mezi dobrem a zlem, a slepě usilovat o odstranění zla, bolesti a utrpení. Tvoří totiž součást celku světa, stejně jako dobro a všechno příjemné. Z jejich neustálého střetávání vzniká dění, které představuje nezbytný předpoklad života.

¹⁹ Mokrejš, str. 324.

Mokrejš zdůrazňuje, že Nietzsche před hledáním ideálního světa spadajícího pod nadvládu božské bytosti varoval. Považoval ho za projev úpadku života, odvrácení se od pozemského světa a podněcování nenávisti k němu. Odsuzoval usilování o morální jistoty, které v důsledku přinášejí nivelizaci a stádní způsob života. Tím, že Nietzsche prohlásil boha za mrtvého, vstoupil za hranice morálního světa a jeho řádu do světa neznámého, jenž přísluší člověku teprve nacházet. Mokrejšova interpretace dále uvádí, že Nietzsche vedle světa, který má člověk kriticky zkoumat a získávat v něm lepší orientaci založenou na perspektivistickém vnímání, položil ještě jiný svět, jenž je člověku neznámý. Náš svět podle této interpretace poznáváme tak, že si uvědomujeme jeho omylnost, jež plyne z konfrontace se světem, v němž neplatí naše pravidla a řád.

Kritika platonismu

Nietzsche si podle Mokrejše uvědomoval, jak hluboko sahají kořeny platónské tradice a křesťanství. Rozhodl se je podrobit kritice, protože bránili rozkvětu života a jeho síle. Nemohl zároveň opominout fakt, že jejich odkaz v podobě potřeby člověka rozumět světu, neustále ho hodnotit a vynášet o něm soudy, je přirozeným předpokladem orientace v životě. Nebránilo mu to však v tom, aby Platónovu filozofii znovu od počátku promyslel. Věřil, že člověk může **o věcech vynasvt soudy, ale má se mít na p o m před tím*** aby je puva&MI za neotřesitelnou pravdu.

Nietzsche se snažil dokázat, že platónský způsob uvažování vyrůstající **ze základů logiky u morálky vedl k dogmatickým postojům, které rozhodovuly** o tom, jaká životní cesta je pro člověka ta pravá. Pravý a dokonalý svět idejí stál na konci této cesty jako nejpodstatnější vrchol, jenž mohl člověk svým rozumem ztéci. Nietzsche se podle Mokrejše odhodlal vzdorovat proti vládě rozumu, jenž si chce podmanit tělo jako podřadnou součást lidského jsoucna. Přisuzuje také Nietzschemu zásluhu na tom, že jednotlivé verze platonismu, slibující nejprve dosažitelnost světa idejí pro ty vyvolené a nakonec už jen útěchu z vidiny tohoto světa, nakonec dospěly ke svému úpadku.

*„ Další etapy platonismu vyjevují jeho dějinnou krizi, ztrátu výmluvnosti a přesvědčivosti a vyhasínání produktivity, a jsou spjaty s tím, že se posléze rýsuje nezbytnost nového postoje ke světu i k životu, který otevírá perspektivu lidské zralosti, možného vrcholu lidského bytí jako velikosti a síly. ”*²⁰ Nietzsche v Mokrejšově pojetí zavrhoval rozdělení pravého a jevového světa. Vybízel k hledání nového pohledu, který by byl schopen vnímat význam obou těchto světů pro život člověka a vedl by k odstranění dogmatické vlády rozumu a její neotřesitelné víry v jedinou pravdu.

Výhrady k metafyzice

Mokrejšova interpretace se dále zabývá vztahem, který Nietzsche spatřoval mezi křesťanským náboženstvím a metafyzikou. Odhalil, že křesťanská morálka prostoupila do základů vědy a metafyziky. Rovněž v jejich koncepci se Nietzsche setkal s iluzorním projetím pravdy a spravedlnosti jako něčeho, co člověk může vlastnit. Ani věda, ani metafyzika nepřihlížejí k faktu, že člověk je vystaven nároku pravdy poctivě a objektivně přistupovat k sobě samému. Mokrejš dodává, že pravdě se lze přiblížit jen tehdy, snažíme-li se o nezaujatý pohled a máme odvahu vidět své sebeklamy a předsudky.

Základní úskalí metafyziky viděl Nietzsche v tom, že při svém hodnocení světa využívá dělení jevů na dobré a špatné, spravedlivé a nespravedlivé, k čemuž jí dopomáhají logika a řeč. Upozorňoval na nástrahy plynoucí z omezenosti našeho rozumového vnímání. Prohlašoval, že se rozum snaží jevy připodobňovat na základě námi vytvořených myšlenkových schémat. Mokrejš k tomu dodává, že nové zkušenosti si automaticky v mysli transformujeme na základě těch starých. Tím se stává svět přehlednější, srozumitelnější a pro nás bezpečnější, což je nezbytným předpokladem orientace v něm. Znamená to však i potlačování tolik důležité rozdílnosti jevů, stírání jejich odstínů, které jsou omezeností lidské řeči nivelizovány. Naše interpretace tak podle jeho názoru opisují stále stejné

²⁰ Mokrejš, str. 333.

hranice naší řeči a logiky, neumožňující nám vidět netradičně, v nových barvách a konturách.

Z Nietzscheho kritiky metafyziky Mokrejš vyvozuje, že je třeba si přiznat jednostrannost našeho uvažování a přistupovat k němu skepticky. Nesmíme upírat jinému názoru právo na existenci a slepě trvat na jedné dosažených pravdách a zažitých způsobech uvažování. Mokrejš dává spolu s Nietzschem oproti postoji metafyzickému prostor postoji uměleckému, který znamená chápání světa jako neustálého návratu téhož. Přitakání nesmyslnosti života pro něj znamená nalezení smyslu. „*Protimetafyzický postoj, Nietzsche hovoří často také o uměleckém postoji, zakládá pojetí života jako budujícího ducha, který projektuje a staví za nepříznivých okolností, a otvírá výhled na svět jako ustavičné dění, stálý návrat téhož, v jehož chodu dobré vzniká ze zlého a účelnost i smysluplnost se rodí z náhody.*“²¹

Čas jako věčnost i pomíjivost

Nietzsche poukazoval podle Mokrejše na to, že není třeba cítit obavy z pomíjivosti, ani věčnosti, jež jsou v souvislosti s vnímáním času pro člověka charakteristické. Varoval před tradičním pojmáním času jako neustálého pokroku, představující pevně nakročenou stezku správným směrem.

Mokrejš tvrdí, že Nietzscheho lidský čas, složený z okamžiků, které do sebe náhodně naráží, se zcela odvíjí od toho, jak jeho výzvu dokáže člověk přijmout a naplnit. Jedná se o neustálý pohyb směrem do minulosti i budoucnosti. Minulost i budoucnost mají člověku sloužit k posilování jeho života v přítomnosti, vybízet ho k tvůrčímu výkonu. Času okamžiku však nesmí člověk zcela podlehnout. Nietzsche hovořil ještě o čase skutečném, který existuje nezávisle na nás a čas lidský ho svou netrpělivostí často předbíhá.

Mokrejš zdůrazňuje, že Nietzscheho cílem bylo nalézt cestu k překonání obav z pomíjivosti, které člověk cítí v souvislosti s úvahami o smrti. Obavy v nás vyvolává také pocit neodvolatelnosti minulosti. Tyto obavy nám brání

¹⁹ Mokrejš, str. 324.

ve svobodném vychutnání života. Nietzsche je překonal akcentem na tvorbu. „*Čas jako příležitost i úkol vykoupení a jako terén, ve kterém běží cesty ke svobodě a cesty svobody, člověka pobízí, aby to, čím vskutkuje, svou nejvlastnější bytost,* vložil do svého skutku.“²²

Smrt Nietzsche pojímal jako neodvolatelnou součást lidského života. Člověka nazýval mostem, po němž přejde jeho vlastní tvořivé úsilí vstříc životnímu vzestupu. Podle Mokrejše chtěl Nietzsche zdůraznit, že z minulosti by měly v přítomnosti být vybírány pouze ty momenty, jež není záhodno zapomenout a umožňují vzestup k budoucnosti. Více než místo odkud člověk vyšel, si Nietzsche cenil toho, kam směřuje. Každý by si měl být schopen s ohledem na vlastní minulost svobodně říci „tak jsem tomu chtěl“, měl by toužit prožít svůj život ještě jednou tak, aby na něm neměl důvod nic měnit.

Cesta k nadčlověku

Velikost člověka se podle Nietzscheho odvíjí od dovednosti nahlédnout nad své iluze a připustit si, že jim podléhá. Mokrejš ve své interpretaci dokládá, že se Nietzsche zabýval pojmem velikosti prostřednictvím vize nadčlověka, pro nějž je charakteristická zralost, dospělost, překonání možností člověka. „*Dále pak prostřednictvím úvah o nezbytnosti i budoucnosti šlechty a o potřebě vznešenosti v životě jako toho, co nebývá časté a běžné, co se vyskytuje jenom vzácně.*“²³ Mokrejš v této souvislosti zmiňuje Nietzscheho přístup k životu nazývaný *amor fati*, což znamená přijetí života bez výhrad, pocitů sebelítosti či ukřivdění. Člověk podle něj nemá uvíznout v osidlech pohodlnosti a bezpečí. Naopak kladení si vyšších cílů, zodpovědnost a poctivost při zkoumání vlastních postojů mu umožní vzestup v jeho životní tvorbě. Nietzsche nás chtěl podle Mokrejše dovést k uvědomění, že neustálý vzestup i úpadek jsou neodmyslitelné výsledky střetů, které každého člověka provázejí a utvářejí jeho život.

²² Mokrejš, str. 352.

²³ Mokrejš, str. 356.

Mokrejš rozebírá rovněž Nietzscheho poznámky k povaze výchovy, které s myšlenkou nadčlověka rovněž souvisí. Je zajímavé, že ani dnes neztratili nic ze své aktuálnosti. Ve výchově Nietzsche považoval za známku velikosti vychovatele, vede-li vychovávaného k samostatnosti v hledání vlastních postojů, k lásce ke svobodě, sebedůvěře a odvážnému uskutečňování cílů. Přáním každého vychovatele by mělo podle Nietzscheho být dosažení stavu, kdy se od něj jeho žáci odvrátí a dospějí k nalezení vlastní originální cesty. Vychovatel má v žácích pěstovat touhu věnovat se spíše tvorbě, jež vede k jejich vzestupu, než pouze práci, jež předpokládá stádní plnění úkolů bez zaujetí a porozumění. Cílem vychovatele je vést žáky k životnímu nadhledu a zároveň tvůrčímu naplnění každého okamžiku.

1.3 David Novák a dialog s Nietzsche

Nietzsche jako diagnostik

S odkazem Nietzscheho filozofie se pokouší vyrovnat i David Novák ve své esejí *Rozhovory s Nietzsche*. Přistupuje k této problematice z pozic křesťanských. Na jeho koncepci zaujme to, že se v ní do jisté míry odráží poselství obou interpretací předcházejících. Novák se totiž snaží ve svých úvahách o pohled na křesťanství z jiné perspektivy a nebojí se křesťanské pravdy kritizovat tam, kde shledává Nietzscheho připomínky pravdivé. Jeho záměrem je ukázat Nietzscheho „jako k diagnostika, a ne jako bořitele“. ²⁴

Ve své interpretaci volí motivy z Nietzscheho filozofie s ohledem na svou křesťanskou orientaci. Věnuje se hlavně problematice motivu smrti boha a důsledkům, které s sebou přinesl. Dále se vydává po stopách víry, potřeby odpuštění a pocitu viny. Představují pro něj nesmrtelné atributy křesťanství, které chce ve svém dialogu s Nietzschem obhájit. Nietzsche je pro něj filozofem, kterému se podařilo přimět západní civilizaci k zamyšlení se nad významem křesťanství v její tradici. Tím, že popřel tradiční morálku a pronesl ve svém díle výrok „*Bůh je mrtev*“, přispěl podle jeho názoru k průlomům v dosavadním výkladu světa a ovlivnil dnešní modely uvažování.

Nebezpečí skrývající se v Nietzscheho myšlenkách vidí Novák z hlediska dlouhodobé perspektivy v pragmatismu - člověk dělá to, co funguje, co je pro něj prospěšné. V jeho základech vidí odkaz Nietzscheho smrti boha. Když bůh neexistuje, nač pociťovat vůči někomu zodpovědnost? Novák upozorňuje, že chybí vyšší princip, který by člověka varoval před omezeným pragmatickým náhledem na svět. Rovněž konstatuje, že okolnost, zda je člověk věřícím, či ne, podstatně ovlivňuje lidské jednání.

Dodává, že lepší svět bez boha a víry neprosazoval pouze Nietzsche, ale také K. Marx nebo S. Freud. Svět bez boha se stal ve 20. století opravdu skutečností.

²⁴ Novák, str. 3.

Novák upozorňuje, že s omezováním významu náboženství se zvyšuje prázdnota v životě lidí. Nietzsche místo boha vyhlásil jako hnací motor změn ve světě vůli k moci. Důkazem toho, jak lidstvo s tímto pojmem naložilo, jsou podle Nováka miliony mrtvých lidí za světových válek.

Nietzsche však byl pro Nováka také tím, kdo zpochybnil neotřesitelné postavení vědy a rozumu při budování optimistického vzestupu světa. To bylo započato již osvícenci a v jisté transformaci přežívá dodnes. Novák zdůrazňuje, že Nietzsche odhalil meze, naivitu a jednostrannost vědění v období moderny. Stal se prorokem, jehož současníci nebrali vážně.

Důsledky smrti boha

Novák se navzdory Nietzscheho kritice snaží dokázat opodstatněnost víry v dnešním světě. Víra v boha podle jeho názoru není otázkou dosažení štěstí, pohodlí a bezpečí, která se hroučí v okamžiku, kdy je člověk vystaven tváří v tvář osudovým zlomům. Klade na člověka naopak požadavek udržet si naději na bezbřehou lásku i v těch situacích, v nichž se to zdá být téměř nemožným. Víra podle něj vyžaduje v našem chování sílu a nadhled.

Novák podotýká, že Nietzscheho citát z *Radostné vědy* „*Bůh je mrtev*“ je často uváděn mimo svůj kontext. Tvrdí, že Nietzsche tento výrok domyslel, byl si vědom toho, že i on je jedním z jeho vrahů. Narozdíl od většiny si uvědomil důsledky tohoto činu a rozhodl se na ně kriticky dotazovat. Věděl, že lidstvo se neosvobodilo od zodpovědnosti, kterou na ně kladl boží nárok. Požadoval, aby této svobody člověk využil zodpovědně k tvůrčí činnosti překračující jeho samotného. Podle Nováka však vývoj ukázal, že se naše civilizace bojí důsledky smrti boha zodpovědně domýšlet. Následky vidí vrozmlžení hranic morálky a ztrátě smyslu našeho žití, který vystřídaly pocity nudy a úzkosti. Stejně tak se ztratila i naděje, že život nějaký smysl vůbec má.

Novák konstatuje, že smrtí boha však touha lidí v něco věřit neuhasla. „*Bůh byl sice vytlačen ze středu dění, ale potřeba něco či někoho uctívat lidem*

zůstala. " ²⁵ Má na mysli ideologie, jakými byly v minulém století komunismus a nacismus, které vykazovaly společné prvky s náboženstvím. Potřebu víry spojuje také s rozmachem technologií, jež začaly v našem životě hrát nepostradatelnou roli. Bůh znamenal podle Nováka záchytný bod, díky němuž se naše civilizace dokázala orientovat sama v sobě. Bůh byl horizontem vylučujícím konečnost světa a absurditu života. Byl zárukou, že směřujeme někam, že před námi se nachází stále nové obzory. Novák se obává, že zánikem tohoto horizontu započal člověk svou zmatenou pouť bez smyslu a bez cíle. Jako vyústění bezcílnosti a nesmyslnosti rozumí Novák i Nietzscheho myšlenku věčného návratu.

Problematicky hodnotí Novák otázku toho, komu by měl být člověk vděčný za okamžiky, které dříve přičítal božskému působení. Nietzsche tvrdil, že všechny okamžiky se dějí náhodně, člověk je může úspěšně zúročit jen vlastní snahou. Novák pocit vděčnosti naopak shledává velmi důležitým. V souvislosti s tím varuje před bezohledným zneužíváním lidí a věcí kolem nás za účelem dosažení vlastního úspěchu. *„Jinak řečeno - život je jediné, co máme, a proto z něj urvěme, co se dá, a odstraňme vše, co by nám v tom bránilo!“* ²⁶

O potřebě víry, pocitu viny a odpuštění

Novák poukazuje nato, že Nietzsche byl v dětství vzorným křesťanem, postupně se však od víry odvrátil. Považoval tuto změnu v jeho životě za přechod k dospělosti. Novák z toho vyvozuje, že Nietzsche je příkladem neděditelnosti víry. Křesťan se podle jeho názoru musí „znovuzrodit“. Člověk se nestává křesťanem samotným narozením. Stejně jako Kristus zvítězil nad smrtí zmrtvýchvstáním, je také život založený na křesťanské víře podle Nováka vítězstvím nad smrtí. Je snahou vyrovnat se z bezvýchodností.

Novák vytýká Nietzschemu, že jeho kritické myšlenky o křesťanství vystupují tvrdě proti důležitosti pocitu viny v lidském životě. Pocit viny dle Nietzscheho nemá v nitru člověka místo, stejně jako bůh. Čekání na boží odpuštění považoval za známku toho, že lidé nemají dost odvahy a síly hledat

²⁵ Novák, str. 30.

²⁶ Novák, str. 40.

odpovědi sami v sobě, podléhají iluzi, což je oddaluje od možnosti sebepoznání. Novák se snaží dokázat, že pocit viny a touha po odpuštění jsou fenomény, které tvoří nezbytnou součást života každého člověka, ne jen křesťanů. Bůh je schopen podle jeho názoru nabídnout člověku odpuštění, které ho nic nestojí. „ Pouze o něj
v (<27
musíme stát a skrze pokání ho od Boha přijmout. ”

Tím, že se lidé substituují po smrti boha do jeho pozice, se jim otevírá široký prostor svobody, snímž však ne všichni umějí naložit. Nietzsche si podle Nováka uvědomil, že svobodu není schopen unést každý, proto přišel s vizí nadčlověka. Ta měla přinést dějinám vzestup. Právě tuto touhu po vzestupu Nietzschemu vytýká. „Jakkoli mnozí řadí Nietzscheho do řad předchůdců postmoderny, zde je tento muž dítětem své doby v tom smyslu, že hovoří o vyšších dějinách, o jakémisi dějinném pokroku. ”²⁸ Novák dále v souvislosti s Nietzscheho osudem upozorňuje, že občas jsou odvážné myšlenkové koncepce mající sloužit jako lék na problémy společnosti v rozporu se soukromím jejich autorů, kteří nejednou ve svém osobním životě prohrávají.

Význam Nietzscheho kritiky křesťanství

Novák označuje jako jednu příčin toho, proč lidé boha zabili, matematický způsob myšlení. Člověk už přece boha nepotřebuje, když pravdu dokáže svým rozumem poznat sám. Dále tvrdí, že křesťanská zkušenost vyžaduje na člověku osobní prožitek, účast a hluboké zaujetí. Novák v této souvislosti přístup některých „křesťanů“ kritizuje a dává Nietzschemu za pravdu v tom, že církve lze považovat opravdu jen za boží hrobku, „pokud se k ní hlásí lidé bez osobní zkušenosti s Bohem, nebo lidé, kteří se ve vztahu k Bohu staví do roviny nezaujatých pozorovatelů, lidé, pro které víra téměř nebo vůbec nesouvisí s jejich
r (29
existencí.”

Nietzsche je považován některými za diagnostika, jinými za bořítele křesťanských východisek. Podle Nováka se jeho filozofie stala vybidnutím

²⁷ Novák, str. 51.

²⁸ Novák, str. 55.

²⁹ Novák, str. 61.

k polemice nad těmito názory. Svou rozpravu uzavírá vírou, že i když zřejmě po bohu ani v posledních letech svého života nezatoužil, přesto byl člověkem, který marně hledal někoho, koho by za něj mohl považovat.

Na Novákovu rozpravu s Nietzscheho myšlenkami lze navázat následujícími větami. Správného křesťana spojuje s Nietzsche moment životního zlomu. Jde o okamžik, který jeden nazývá zmrtvýchvstáním, a druhý přehodnocením všech hodnot. Nalezení přístřeší jistoty víry v nepřehledném chaosu života a na druhé straně přijetí tohoto chaosu a odvržení iluze, kterou život ve víře představuje. Tento okamžik znamená volbu, k jejímuž rozhodnutí si sahá do samého nitra každý z nás. V obou případech jde o posuny v lidském životě, které ho mají učinit plnohodnotnější a hlubší. Oba se ve vývoji naší civilizace proplétají. Jejich vzestupy a pády v životě konkrétní společnosti závisejí nejspíše na spleť síti kulturních, sociálních a dějinných okolností, v nichž se společnost právě nachází. Každopádně je nutno myšlenku univerzality i plurality přiznat právoplatné postavení.

1. 4 Shrnutí

Pavel Kouba oceňuje na Nietzscheho přístupu k životu a filozofii schopnost nadhledu, s jakou dokázal přistoupit ke světu z různých perspektiv. Všimá si Nietzscheho dovednosti hlubšího náhledu na filozofickou problematiku, kdy se neomezoval pouze na kritiku stávající perspektivy, nýbrž si uvědomoval její význam pro orientaci v kontextu světa. Nietzscheho odkazem pro současné myšlení je podle jeho názoru varování před nalézáním konečných odpovědí tam, kde by bylo lepší, aby diskuse o otázkách lidství zůstaly otevřeny. Nietzsche byl pro něj tím, kdo nás učí nacházet smysl života v jeho nesmyslnosti.

Antonín Mokejš považuje za rozhodující moment v Nietzscheho díle odvahu vystoupit z hranic stereotypních náhledů na život. Důležitým shledává přiznat si nebezpečí sebeklamů, do něhož všichni přirozeně upadáme, a zodpovědně se s tímto faktem konfrontovat. Vybízí nás k poctivému a skeptickému hodnocení a kritice našich schematizovaných pravd.

David Novák se snaží vést s Nietzsche dialog, v němž sám stojí na straně pozic křesťanských. Nietzscheho kritiku křesťanství považuje za důležitý podnět k zamyšlení, jenž by měl křesťanské církvi pomoci k sebereflexi. Upadající vliv náboženství a omezení vedoucí úlohy boha v životě člověka západní civilizace, kníž Nietzsche svou filozofií přispěl, však problematizuje a snaží se poukázat na důsledky, které z těchto procesů plynou.

Za rozhodující přínos všech tří pokusů o vyrovnání se s Nietzscheho odkazem lze považovat ochotu změnit perspektivu v závislosti na dané situaci, odvahu podrobit kritice vlastní stereotypy a přístupnost k zahájení dialogu s názorem, jenž může být od našeho diametrálně odlišný. Tyto různé aspekty vymezené jednotlivými autory na základě studia Nietzscheových textů přece jen něco spojuje. Všechny vyjadřují podstatné požadavky, které jsou kladeny na člověka v souvislosti s jeho orientací v realitě dnešního světa.

Je třeba ještě zdůraznit, že tato práce ponechává záměrně stranou slavné interpretace Nietzscheho filozofie z dílny Heideggera či Finka, neboť postmoderna akcentuje jiné než ontologické aspekty Nietzscheho díla. V Koubově práci můžeme najít momenty, v nichž se s postmoderními interpretacemi

Nietzscheho přímo střetává, jedná se zejména o úvahy o perspektivistickém přístupu ke skutečnosti, o interpretativní povaze pravdy či o přijetí ne-smyslnosti jako neodmyslitelné součásti života. Tyto myšlenky nacházíme také v interpretaci Antonína Mokrejše.

2. Charakteristika postmoderní filozofie

Ke správnému pochopení pojmu postmodernaje nezbytné podotknout, že se promítá do řady oblastí života společnosti a nelze ho podat vyčerpávajícím způsobem pouze z náhledu jedné z nich. Právě vtom bývá spatřován hlavní argument, o který odpůrci postmoderny opírají svou kritiku. Chybí sjednocující stanovisko, na jehož základě by se dala jednoznačně vymežit.

Hans Bertens a Joseph Natoli, autoři *Encyklopedie postmodernismu*, v úvodu této publikace konstatují, že termín postmodernismus, *Je používán pro tolik rozličných účelů a aplikován na tolik rozmanitých věcí, že se vždy najde alespoň jedno užití termínu..., s nímž může daný spisovatel, umělec a teoretik, který by se mohl jinak s postmodernem identifikovat, z dobrého důvodu nesouhlasit.* ³⁰ Vystihuje to do značné míry povahu dnešního světa, o němž se zdá být téměř nemožné vypovídat pouze z pohledu jedné perspektivy.

2.1 Postmoderní filozofie a inspirace Nietzsche

Nietzscheho styl myšlení bývá označován zajedem z neopomenutelných inspiračních zdrojů, který sehrál v postulování filozofie postmoderny důležitou roli. Nelze však opomíjet ani význam Freuda nebo Marxe. Způsob, s jakým se postmoderní filozofové vypořádávají s Nietzscheho dílem, můžou ozřejmit základní okruhy myšlení, knimž soustřeďují svou pozornost. Výčet filozofů, jenž v této kapitole předkládám, však nepovažuji za vyčerpávající. Kromě Jeana-Francoise Lyotarda a Gilla Deleuzeho, jimž bude věnován širší prostor v dalších kapitolách, zmiňuji některé myšlenky Jacqua Derridy, Gianni Vattima, Felixe Guattariho a Michaela Foucaulta.

³⁰ Bertens, Natoli, str. 5.

Kritický přístup k jazyku

Vývoj postmoderních filozofických koncepcí je úzce spjat k kritickým přístupem k jazyku. Tento důležitý aspekt postmoderní filozofie vykrytalizoval ze sporu, který se objevil mezi zastánci Saussurovy strukturalistické sémiologie a zastánci poststrukturalismu (také filozofického strukturalismu), na jehož závěry postmodernisté navázali. Abychom tedy správně porozuměli souvislostem mezi postmodernismem a poststrukturalismem, je zapotřebí ujasnit si vztah mezi strukturalismem a poststrukturalismem. Poststrukturalisté se stavěli proti úsilí strukturalistické sémiologie o vytváření vědeckých definic poznání, univerzální struktury v lidské mysli, objektivitu a nezpochybnitelné pravdivosti. Postmodernisté pak jejich závěry dále rozvíjeli a přenesli do dalších oblastí. Byl to také Friedrich Nietzsche a jeho kritika kategorií tradiční metafyziky, odmítání jednoznačných fakt a naopak důraz na jejich interpretativnost, kdo jim poskytl podklady k diskusím.

Vycházeli zejména z jeho úsilí o zpochybnění tradičního pojetí pravdy a hodnot. Významnou roli také sehrál Nietzscheho přístup k jazyku, kdy „*upozorňoval na metaforickou povahu jazyka a trval na tom, že subjekt je produktem jazyka a myšlení.*“³¹ Nietzsche je proto označován za toho, kdo přivedl poststrukturalisty k preferování „*diference nad jednotou a identitou, rozptýlenosti významu vůči schématům reprezentace a konečně otevřenosti teorie nad systémem a uzavřenou strukturou.*“³²

Živnou půdu pro postmodernisty představovaly zejména myšlenky francouzského poststrukturalisty Jacquesa Derridy. „*Nelze pochybovat o tom, že co se týče rozvoje postmodernismu a jeho vztahu k dekonstrukci, sehrál Jacques Derrida mimořádnou roli.*“³³ V Derridově skeptickém přístupu k možnosti postihnout jazykem skutečnost se zrcadlí Nietzscheho přístup k jazyku, jako k médiu, které nám slouží k utváření našich pravd o světě, a tím pádem umožňuje i lepší orientaci v něm. Nietzsche zároveň upozornil na nebezpečí, které se skrývá v užívání jazyka k vytváření absolutních pravd. Subjekt tak získává mylnou představu, že má schopnost poznat pravou skutečnost. Nemožnost jednoznačně pravdivého nazření

³¹ Hauer, str. 33.

³² Hauer, str. 33.

³³ Bertens, Natoli, str. 107.

věcí a událostí je také dalším typickým rysem, s nímž se můžeme setkat u postmodernistů.

Derrida ve svém konceptu dekonstrukce na Nietzscheho navazuje, když boří představu o pevně dané korespondenci mezi znakem a významem. V *Textech k dekonstrukci* se snaží poukázat na fakt, že pokud jsou znaky dány arbitrárně, nelze nikdy počítat s jejich absolutní stálostí. Z toho vyplývá, že subjekt, který vztahy mezi znakem a významem vytváří, nemá možnost dosáhnout nezpochybnitelného poznání skutečnosti. Právě tento závěr nachází Derrida již u Nietzscheho i Freuda. „...oba, a dokonce velmi podobným způsobem, problematizovali vědomí v jeho skálopevné sebejistotě.“³⁴ Považuje dále za nevyhnutelné, aby bylo dopřáno sluchu různým marginálním názorům a interpretacím, kterým doposud málokdo věnoval pozornost.

Smyslu skutečnosti se lze podle jeho názoru přiblížit právě pouze prostřednictvím přitakání různorodosti — diferenci, která nadvládu jedné hodnoty či jednoho pohledu zpochybňuje. Její motiv opakování dává do souvislosti s Nietzscheho věčným návratem. Pohyb difference v rámci plurality názorů považuje za nezpochybnitelný a původní. Toto stanovisko nalezneme také u Deleuzeho, který považuje diferenci za určující sílu všeho kolem nás, k jejímu pochopení je však nutno dohlédnout za hranice námi vytvořených obecných kategorií. Ty jsou podle jeho názoru výsledkem procesu individuace, jenž nám usnadňuje rozvržení reality. I když Derrida kritizuje Saussurův strukturalismus za to, že stavěl písmo do podřadné role vůči mluvě a že se tak neoprostil od metafyzických postupů vycházejících z protikladnosti, je si vědom toho, že se sám z hranic metafyziky nemůže nikdy zcela vymanit. Spíše než o její popření tak usiluje o zdůraznění jinakosti, která byla odsouzena na okraj pozornosti.

Zajímavé zamyšlení nad otázkami pohybu difference představil Derrida v knize *Ostruhy. Nietzscheho styl*. Přirovnává zde Nietzscheho metaforický styl psaní k ženě - pravdě - zahalené závojem a flirtující na dálku s mužem - filozofem. „Nevypočitatelně působení flirtu prováděného na dálku primárně ukazuje stálé diferování pravdy, což výmluvně potvrzuje i Nietzscheho literární styl.“³⁵ Derrida zároveň ve své práci upozorňuje, že filozofové (Heidegger, ale i samotný Nietzsche)

³⁴ Derrida, str. 162.

³⁵ Kružík, Novotný, str. 183.

²⁰ významnost ženského myšlení i neuhopitelnost pravdy ve svých koncepcích opomíjeli. Žena, stejně tak jako pravda, jim přitom stále uniká a v tom Derrida vidí její nejpůvodnější pravdivost. Metafora ostruhy pak pro Derridu symbolizuje pohyb difference, skrze nějž je závoj z pravdy strhán a je odhaleno, „*proč se skrývá a proč se musí skrývat.*”³⁶

Derridovu teorii dekonstrukce však ještě nelze přiřadit k dílům postmoderny ve smyslu Lyotardově, který odsuzuje křivdy páchané jedním diskursem na jiných rozmanitých diskurzech porušováním jejich nezpochybnitelné autonomie. Václav Umlauf si všímá, že Derrida nedokázal respektovat nezávislost diskurzů a vynáší nad nimi soudy dle zákonů dekonstrukce. „*Tím jasně porušuje Lyotardovu zásadu striktní neutrality, v níž pozorovatel hodnotí autonomní svět do sebe uzavřeného diskursu.*”³⁷

Teorie dekonstrukce bývá také kritizována za to, že dokáže pouze bořit, ale nestaví nic nového. „*Zřejmě největší slabostí dekonstrukce je fakt, že může být vždy jen negativní a parazitující aktivitou. Vyprodukuje kritická čtení, ale nepřinese nové druhy neesencialistických, nemetafyzických etických a politických filozofií, jež by nahradily ty, které předtím dovedla k úpadku.*”³⁸

Fenomenologové jako Ivan Blecha nebo Pavel Kouba Derridovi vytýkají, že k fungování teorie difference mu schází výchozí bod, od nějž by bylo možné tuto diferencii odvíjet. Problematicky vnímají i Derridovo přesvědčení o nemožnosti subjektu proniknout k podstatě věcí, když tvrdí, že „*pro nás, uživatele jazyka, není žádné vně. Jazyk a realita jsou totéž; nikdy neunikneme závislosti na textu a volně proměnlivým „označujícím” znakům (signifiant).*”³⁹

Vyrování se s projektem moderny

Myšlenky kritického přístupu k jazyku a omezené možnosti subjektu pravdivě poznat skutečnost se promítly také do postmoderních snah vyrovnat se s projektem moderny. Postmodernisté se v této souvislosti zabývali tím, jakým způsobem

³⁶ Kružík, Novotný, str. 183.

³⁷ Kružík, Novotný, str. 187.

Robinson, str. 49.

Robinson, str. 48.

postmoderna na modernu navazuje. Lze-li o navazování vůbec hovořit. Lyotard je zastáncem názoru, že se postmoderna rodí z moderního umění počátku 20. století. První náznaky postmoderny spatřuje v umění avantgardy. *„Avantgarda mísila různé jazyky a kódy, otevřela se vůči jiným kulturním univerzům, rozvíjela množství perspektiv, které znovu nespojovala, ani je nepodřizovala ideálu smíření. V tom předjímala postmodernu.“*⁴⁰

Tyto náznaky plurality a nesouměřitelnosti se podle Lyotarda později plně rozvinuly v okamžiku, kdy se staly součástí našeho každodenního života. Tradiční osvícenská moderna a koncept metafyziky je naopak tím, co ve svých filozofických úvahách kritizuje, když je zpochybňuje jako velká vyprávění určující náš přístup ke světu. S Lyotardovým pohledem se ztotožňuje Wolfgang Iser, který vnímá postmodernu také jako vyústění moderny 20. století. Přísně přitom odlišuje modernu novověkou, usilující o jednotu a vytvářející nezpochybnitelné pravdy o světě, a modernu 20. století, jejíž snahy o pluralitní uspořádání a kritický přístup k tradičním schématům myšlení se v postmoderně radikalizovaly. *„Proto je postmoderna přísně po-novověká - a tedy post-moderní ve smyslu vymezeném proti moderně ve smyslu novověku. Orientujeme-li se však na modernu 20. století, pak je třeba označit postmodernu jako radikálně moderní.“*⁴¹

Gianni Vattimo se vztahem mezi modernou a postmodernou zabývá ve své knize *Konec moderny*. Lyotardovo rozlišení mezi tradiční osvícenskou modernou a modernou 20. století dále rozvádí a dospívá k přesvědčení, že je nutno opustit tradiční pohled na filozofii i historii. Podotýká, že je nezbytné uvědomit si jejich subjektivnost, interpretativní povahu a honbu za novostí, jež z nich spolu s ideou překonávání vyplývají. Navrhuje, abychom nadále neoznačovali v duchu tradičních historických schémat uvažování postmodernu jako období překonávající modernu. Podle jeho názoru se nacházíme v období posthistorie, kdy bychom se měli metafyzickými otázkami přestat zcela zabývat.

Tradiční *silné* *kategorie* metafyzického způsobu myšlení proto Vattimo oslabuje pomocí strategií *slabého myšlení*, které tyto silné kategorie rozpouští a relativizuje. Postmoderna v jeho očích není *„čímśi novým ve vztahu k moderně, ale hlavně a podstatně rozrušením, rozpuštěním, opuštěním*

⁴⁰ Iser, str. 58.

⁴¹ Iser, str. 15.

samotné kategorie nový, jinými slovy řečeno zkušenosti konce dějin, chápanou však nikoli jako katastrofa." ⁴² Tvrdí, že jsme odkázáni na přijetí *aktivního nihilismu*, jemuž rozumí jako „*schopnosti žít ve světě, ve kterém již neexistují žádné základy,...*" ⁴³ Nietzscheho koncepty nihilismu a smrti boha v této souvislosti pokládá za důležité mezníky, které nás na tento způsob existence připravily.

Velká vyprávění

S vyrovnáním se s tradiční osvícenskou modernou souvisí kritické dotazování našich po staletí obecně uznávaných pravd, které postmoderna označila jako velká vyprávění. Diskurz metafyziky, křesťanství, morálky či vědy jsou postaveny naroveň příběhům, které jsou prezentovány různými vypravěči, a nelze je tudíž pokládat za nezpochybnitelnou skutečnost. Postmoderní filosofové se je snaží problematizovat a dokázat, že pravdy jimi předkládané jsou nadále neudržitelné. Univerzální platnost těchto konceptů usvědčoval z interpretativnosti ve svých genealogických popisech i Nietzsche. Prohlašoval, že jde o konstrukty vytvořené člověkem, tudíž nemají právo považovat se za obecně dané.

Lyotard v této souvislosti hovoří o velkých vyprávěních, která po dlouhou dobu ovlivňovala naše vnímání skutečnosti. V *Postmoderní situaci* identifikoval tři hlavní metapříběhy, a to osvícenský - o emancipaci člověka, idealistický - o teologii ducha a historický - o hermeneutice smyslu. Na podobném základě se odvíjí i zpochybnění dosavadního pohledu na historii, skrze nějž podle Foucaulta doposud zaznívaly pouze některé hlasy, které nakonec utvořily náš historický stereotyp. Upozorňuje, že nám byly předkládány pouze možnosti výkladu historie, ne obecně platná historická skutečnost. V *Dějínách šílenství* se proto rozhodl dopřát sluchu těm, kteří byli zatím odsouzeni k mlčení.

Deleuze a Guattari objevují snahu po centrální nadvládě a utlačování rozmanitých diskurzů také v metafyzice a v teologii. Pojmenovávají myšlení charakteristické pro metafyziku a teologii metaforou stromu. Nacházejí v nich

⁴² Hauer, str. 92.

⁴³ Hauer, str. 87.

strukturu, jež je vertikální a hierarchická. Je založena na protikladnosti, která neumožňuje vnímat rozmanitost. Deleuze s Guattarim upřednostňují horizontální nehierarchické struktury, jež nevycházejí z jednoho obecně závazného centra a v nichž mohou prvky vstupovat do různých vztahů. Tyto požadavky naplňuje koncept rizomu. Pod tímto neobvyklým slovem převzatým s biologie si představují myšlení hledající stále nové možnosti propojování rozmanitých prvků a vrstev. „Koncept rizomu - (oddenek, u něhož nelze rozlišit kořen a výhonek a který je v permanentní výměně se svým prostředím, vstupuje náhle do cizích evolučních řetězců, navazuje příčná spojení mezi naprosto divergentními vývojovými řadami, tvoří nesystematické a zcela neočekávané difference, štěpí a splétá, otevírá a spojuje současně)...^{a 44}

U dvojice Deleuze a Guattari nalezneme inspiraci Nietzschem zároveň v souvislosti s kritikou křesťanství. Projevila se ve spise s názvem *Anti-Oidipus: Kapitalismus a schizofrenie*, v němž brojí proti psychoanalýze. To, co kritizoval Nietzsche u křesťanského kněze, rozkrývají v praktikách psychoanalytika. Oba nabízí lidem toužícím dopátrat se jednoznačného smyslu svého života rozhršení a život v rezignaci.

Vůle k moci

Snažíme-li se sledovat vliv Nietzscheho filozofie na myšlení postmoderních filozofů, neměli bychom opomenout ani koncept vůle k moci. Foucaulta Nietzsche inspiroval zejména v pojetí moci jako neuchopitelné síly, kterou vládnou politické a společenské instituce nad jednotlivci, kteří jsou touto mocí utvářeni, aniž by si to často uvědomovali. Z jeho pohledu se moc používá „ke kontrole a trestání a disciplinární praktiky se využívají, aby vytvořily přijatelné lidské subjekty, aby jim nainstalovaly jejich hodnoty a usměrnily jejich chování.“⁴⁵

Deleuze a Guattari, ovlivnění neomarxismem, v této souvislosti upozorňují na nebezpečí, které představuje kapitalistický systém, díky němuž jednotlivcova touha - vůle k moci - degeneruje. Torná za následek nárůst postojů, jež pramení

⁴⁴ Hauer, str. 182.

Robinson, str. 54.

z potřeby otroků mít pána a jež by Nietzsche označil jako resentment. Volají po rehabilitaci aktivity jednotlivci vůle a hovoří o *desiring - production* (toužící produkci). O utlačování svobodné touhy (v rámci omezených možností jazyka, ale i na poli politickém v rámci úvah o kapitalistického systému a na poli ekonomickém v souvislosti s nadvládou ekonomického diskursu) se zmiňuje i Lyotard. Pokouší se najít východisko v přitakání nesouměřitelnosti plurality, v níž spatřuje příležitost ke svobodnému projevu vůle jednotlivce.

Pluralita názorů a jejich střetávání

Všechna dosud zmiňovaná témata, v nichž se Nietzscheho filozofie a postmoderna setkávají, nás nutně přivedou k jejímu tématu ústřednímu. Tím je pluralita názorů a problematika jejich střetávání. Řečeno spolu s Lyotardem - zkušenost více rozdílných perspektiv nám pomůže pochopit o povaze světa více než ustrnulý pohled z jedné perspektivy nárokuje si monopol na pravdu. V práci *Pohanské základy* se myšlenkou pohledu z různých perspektiv Lyotard blíže zabývá. Rozlišuje mezi pohanským polyteistickým světem Řeků, velmi inspirativním i pro Nietzscheho, v němž nachází rozmanitost perspektiv, a západním monoteismem vyznávajícím jen perspektivu jednu. Koncept plurality dále rozvádí v *Postmoderní situaci* a v *Rozepřích*. Požaduje, aby střetávání pluralitních názorů zůstalo ponecháno ve své bytostné nerozhodnosti. Spíše než dosažení konsensu mezi nimi dává přednost procesu jeho hledání a neustálému rozkrývání křivd vyvstávajících z plurality.

V Lyotardově duchu hovoří o pluralitě i Tomáš Hauer ve své knize *S/krze postmoderní teorie*, když popisuje *postmoderní veřejný prostor*. Také z jeho úst zaznívá požadavek na svobodné a otevřené střetávání různorodých názorů, jenž nemá nutně vyústit v konsenzus, ale naopak uchovat mnohoznačnost a rozpornost. Autor knihy *Naše postmoderní moderna* Wolfgang Welsch zase v souvislosti s postmodernou hovoří o „stavu radikální plurality“⁴⁶, v níž se uskutečňuje volná konkurence rozmanitých koncepcí. Zastává názor, že jde více

⁴⁶ Welsch, str. 12.

o každodenní realitu, než o teoretický konstrukt. Zdůrazňuje také morální základ postmoderny, jenž spočívá ve snaze neukřivdit žádnému názoru.

Zajímavý koncept plurality nabízejí v knize *Tisíce plošin* Deleuze a Guattari. Jejich vize je založena na rozmanitém spojování plošin. Tyto svazky se volně stupňují a rozvíjejí bez cílené snahy o trvalé splynutí. Po rozpuštění určitého spojení mohou plošiny znovu prostupovat do svazků dalších. Udržet takto nesourodá spojení vyžaduje zvláštní druh myšlení, které by bylo schopno zachovat soudržnost v rozmanitosti. Guattari s Deleuzem označují takové myšlení jako rizomatické. Prostor, v jehož rámci toto myšlení operuje je „...hladký, rovný, nezbrázděný, otevřený potenciálním proměnám. Hypertext, skládající se z vrstev propojených textů, jež postrádají střed, základní organizační osu versus předmětný a jmenný rejstřík knihovny, náměstí, z něhož vede množství cest a spojení s jinými místy města versus pevnost či tvrz, mapa, v níž slze spojit jakékoli body, změnit měřítko, obrátit ji vzhůru nohama versus princip dokonalého kopírování téhož, tkanivo, jehož jednotlivá vlákna se mohou oddělit, zpřetrhat, přerušit, ale přesto si najdou další cestu spojení s jinými vlákny versus lineární, centralizovaný, hierarchický oběh informací uvnitř globálních struktur (MMF\ EU, WTO) atd.,...“⁴⁷

V této souvislosti není od věci připomenout, že také dnešní zastánci multikulturní společnosti se na myšlenku plurality odvolávají. Ze strany některých autorů se však začínají objevovat pochybnosti, zda tak činí právem. Sartori je toho názoru, že je nezbytné mezi těmito dvěma koncepty rozlišovat. Snaží se obhájit domněnku, že multikulturalismus není navázání na myšlenku pluralismu, ale její převrácení, které se mujeví z pohledu současného občana velmi problematické. „Pluralismus vystupuje jako otevřená společnost zpestřovaná mnohonásobnými příslušnostmi, multikulturalismus ale s sebou nese rozpad pluralitní komunity do podcelků uzavřených a homogenních komunit.“⁴⁸

⁴⁷ Hauer, str. 179.

⁴⁸ Sartori, str. 77.

2. 2 Význam Nietzscheho myšlení pro filozofii postmoderny

Vezmeme-li v úvahu to, co bylo řečeno výše, dospějeme k názoru, že Nietzscheho filozofie bezpochyby sehrála při formulování postmodernistických koncepcí významnou roli. Snad také proto, že pro její metaforickou formu jí lze rozumět mnoha různými způsoby a záleží skutečně jen na interpretátorovi a jeho zkušenosti, jak ji vyloží. „*Nietzsche je zrcadlem, ve kterém mohou filozofové najít vždy své vlastní ideje.*”⁴⁹ Nietzscheho dílo však nelze považovat za čistě postmoderní. Robinson si všímá, že postmodernisty zaujala především Nietzscheho raná tvorba. „*...postmodernističtí filozofové dávají přednost ranému skeptickému Nietzschemu, který pošlapal metafyziku filozofů, jako byli Kant a Hegel, a spíše ignorují dogmatického vizionáře, který se z něho později stal.*”⁵⁰

Postmoderní filozofy tedy zejména inspirovaly ty části Nietzscheho textů, v nichž se skepticky vyslovuje k jazyku, k možnosti subjektu pravdivě poznat skutečnost, k osvícenské moderně, k metafyzice a křesťanství. Vypořádávají se také s Nietzscheho konceptem vůle k moci. Dá se tedy konstatovat, že Nietzsche jim dopomohl k obhajobě myšlenky plurality, kterou lze označit za jejich zásadní téma. Pro postmodernisty tak existuje pouze nekonečně se stávající pluralita pohledů. „*Pohledy jsou nejen různé, nýbrž jediné, co je jim společné, je fakt, že jsou diferentní.*”⁵¹

Zároveň v Nietzscheho filozofii hledali argumenty ke zpochybnění možnosti subjektu nazít pravdivou skutečnost, které využívali ke kritickému vypořádání se s fenomenologií. I když stejně jako fenomenologové přejímali Nietzscheho perspektivismus, odmítali pluralitu perspektiv podřizovat jednotícímu řádu. V táboře fenomenologů se tak myšlenka plurality setkala s odmítavým přijetím, neboť se obávají anarchie a úpadku morálního řádu. Zkušenost s celkem světa je z jejich pohledu pro člověka velmi důležitá. „*Život*

⁴⁹ Robinson, str. 61.

⁵⁰ Robinson, str. 61.

⁵¹ Descombes, str. 180.

*v plurálu je celou naší dosavadní zkušeností vykazován jako něco nedostačujícího,
' ((52
jako něco vpravdě nepatřičného. "*

U postmodernistů se můžeme setkat, tak jako u Nietzscheho, s metaforickým způsobem vyjadřování a stylem psaní, jež má moc čtenáře zaujmout svou neotřelostí, a nebo vyprovokovat jeho myšlení k osobitým interpretacím. Můžeme například zmínit vytváření neotřelých metafor u Derridy, zvláštní aforistické uspořádání Lyotardových *Rozepří* nebo originální terminologii, se kterou přišli Deleuze s Guattarim.

⁵² Blecha, str. 104.

3. Jean-Francois Lyotard - Rozepře

Zásadní přínos pro koncept postmoderny znamenal dílo Jean-Francoise Lyotarda, který „byl prvním, kdo analyzoval vývoj ve vědách a západní filozofii postmoderním způsobem.“⁵³ Další kapitola této diplomové práce bude proto soustředěna k jeho zásadnímu dílu s názvem *Rozepře*, na jehož rozboru se pokusím ukázat, jakým způsobem Lyotard akcentuje výše popsaná témata postmoderny. Zároveň zdůrazním, v jakých momentech lze spatřovat prolínání jeho díla s Nietzscheho filozofií.

Skeptický pohled na možnosti jazyka

Zkoumání možností jazyka věnoval Lyotard podstatnou část svých *Rozepří*. Jak již bylo řečeno, jde o téma, které bylo blízké také Nietzschemu. Lyotard sleduje vztahy, do nichž vstupují jednotlivé složky věty i různé věty navzájem. Jeho práce se těsně dotýká témat lingvistiky, které domýšlí na filozofickém základě. Je přesvědčen o tom, že pronesení věty nemůže nikdy zůstat bez dalšího navázání, dokonce i mlčení považuje za větu, i když negativní. Vzájemné řetězení vět podává důkaz o existenci plurality, v níž podle Lyotarda nevyhnutelně dochází k nespravedlnostem, které nazývá rozepřemi.

Tvrdí, že věty se mezi sebou liší v tom, k jakému větnému režimu náležejí. Větný režim rozvrhuje vztahy mezi instancemi adresanta, adresáta, referens a smyslu. Podotýká, že tyto instance se ocitají v jiném postavení při argumentaci, v jiném při poznávání a v jiném třeba při vyprávění. Pokud je přísouzení sporů mezi větnými žánry užito pravidlo vyhovující pouze jedné z argumentujících stran, ocitá se druhá v nevýhodě a dochází k rozepři. Lyotard také hovoří o rozepři, pokud je vynášen soud na úkor jednoho z rozličných diskursivních žánrů. Diskursivním žánrem zde Lyotard rozumí návaznost vět v určitém pořadí. Tato návaznost podléhá regulativnímu pravidlu, které stanovuje, o co má v navazující větě jít. Lyotard je

⁵³ Bertens, Natoli, str. 219.

přesvědčen o tom, že nemáme žádný univerzální diskursivní žánr, který by nám umožnil konflikty jednou pro vždy vyřešit a vyhnout se jim.

Liotardovým záměrem je ozřejmit úskalí konfliktů plynoucích ze situací, kdy se setkají věty různých diskursivních žánrů považující právě ten svůj za jediný platný. Konflikt pak přerůstá v rozepři tam, kde oběť nemůže svou křivdu dokázat a je odsouzena k mlčení. Lyotard naráží na omezení daná jazykem, když zdůrazňuje, že oběti chybí prostředky k tomu, aby podala o své křivdě důkaz. Pokud by totiž takový důkaz byla schopna předložit, nejednalo by se již podle jeho názoru o křivdu.

Z toho vyplývá, že možnosti jazyka nejsou neomezené. Lyotard v této souvislosti také připomíná situace, kdy bychom chtěli něco vyjádřit, ale chybí nám slova. Popisuje to jako pocit, „že to, co je třeba větami formulovat, přesahuje to, co mohu formulovat v přítomné chvíli...“⁵⁴ Chce v podstatě říci, že jazyk je pouze nástrojem, který nám dává prostředky zachytit záměry vznikající v našem myšlení, má však své meze.

Jména, kterými nás vybavuje, představují nebezpečí svodu tvořit jejich prostřednictvím obecné pravdy. Lyotard zdůrazňuje, že musíme počítat s tím, že i když věc pojmenujeme jménem, nemusí to nutně vymezovat skutečnost této věci. „*Jména shromážděná v kalendářích, v mapách, v rodopisech, v matrikách, jsou indikátory možné skutečnosti. Prezentují jejich referens - data, místa, lidské bytosti - jako danosti.*“⁵⁵ Tvrdí, že jméno nám neposkytuje odpovědi na otázky, spíše je evokuje, protože často užíváme stejných jmen, ale dospíváme k různým poznáním. Jsme tak vlastně nuceni připustit, že jazyk není pouze našim služebníkem, ale spíše omezením. Tak dospíváme do stavů rozepře, kdy bychom chtěli něco vyjádřit, ale protože jsme chyceni v pasti některého z větných režimů, nejsme toho schopni.

Svým zájmem o konflikty vznikající v pluralitě různých větných režimů a diskursivních žánrů přispívají *Rozepře* k současnému obratu pozornosti ke komunikaci, jež je pro nás důležitá při utváření vlastního soudu o sobě, druhých i o světě. Bez komunikace s druhými není možné tyto soudy spolehlivě tvořit. Čím více účastníků komunikace má, tím skutečnější představu o světě můžeme získat. Zdá se, že spoléhat se pouze na jeden úhel pohledu již nestačí a není to ani žádoucí,

⁵⁴ Lyotard, str. 42.

⁵⁵ Lyotard, str. 81.

protože tak ochuzujeme náš život. Zároveň se nám však komplikuje orientace vněm, protože pokud uznáme, že svět je založen nastáváním se mnohosti, pak je nutno si uvědomit i nástrahy rozepře, které z plurality vyplývají. Lyotard dobře ví, že trvalá shoda mezi stranami není možná, soupeří spolu stejně jako Nietzscheho protikladné živly. Považuje však za důležitější, aby se strany shodly v ochotě společně společnou cestu alespoň hledat.

Kritika velkých vyprávění

Nietzscheho genealogická kritika velkých vyprávění typu morálky či metafyziky otvírá pro úvahy o postmoderní situaci cenné inspirační možnosti. Velká vyprávění představují také pro Lyotarda neoprávněné soudce, kteří pomocí svých pojmů uměle organizují naši realitu pouze podle pravidel svého diskursivního žánru. Zásadní problém vidí v tom, že si rozepři, které se dopouštějí na úkor ostatních žánrů, nepřipouštějí.

Řekli jsme, že Nietzsche přispěl k rozostření pravdivosti metafyzických výkladů světa a ke zpochybnění možnosti subjektu pravdivé skutečnosti vůbec dosáhnout. Lyotard v těchto myšlenkách pokračuje svými kritickými poznámkami na stranu metafyziky a dialektiky. Odmítá především to, že filozofové jako Hegel tvoří obecná pravidla, která stanovují navazování vět. Dostávají se do pozice soudce určujícího zákony, jež by měly být pro druhé neodkladnou povinností. Staví se do role boha, i když zůstávají stále jen lidmi. Lyotard zde poukazuje na rozepři vznikající z víry soudce, který své pravdy stanovuje druhým jako zákon. Každý adresát, jenž tohoto zákona musí uposlechnout, se stává obětí. Ve filozofickém diskurzu však podle Lyotarda běží o něco jiného, než o jednoznačné stanovení pravidel. *„To, oč ve filozofickém diskursu běží, je vyhledávání pravidla (nebo pravidel), aniž tento diskurs může být může být přizpůsoben tomuto pravidlu předtím, než bylo nalezeno. Navazování je větu po větě řízeno nikoli určitým pravidlem, nýbrž hledáním pravidla.“*⁵⁶ Zjednodušeně řečeno,

⁵⁶ Lyotard, str. 165.

neusilujme o konečné zodpovězení otázek, vyřešení problémů. Snažme se vidět smysl filozofie v tom, že otázky klademe a problémy znovu otvíráme.

Jeho kritika směřuje také k fenomenologii, když se nebojí označit husserlovské pojmy transcendentální evidence a eidetická variace za „*poslední opěrné body karteziánské modernity.*“⁵⁷ Lyotard se snaží fenomenologického přístupu vyvarovat. Pro jeho vlastní myšlení je typické, že neusiluje o předložení nezpochybnitelných stanovisek. Zároveň je kritický ke svým vlastním možnostem, neboť si uvědomuje svou zakotvenost v jistém systému pravidel, jimž nemůže uniknout a jež mu brání být neustranným soudcem rozepří.

Lyotard nás dále v souvislosti s velkými vyprávěními vede ke kritickému dotazování se na ty, kteří nám povinnosti plynoucí ze zákonů stanovují. Měli bychom se ptát na to, proč chtějí, abychom je uposlechli. Nesmíme si myslet, že nám nezbyvá nic jiného než volání takové povinnosti slepě uposlechnout! Ať už k nám promlouvá filozof, kněz, politik či kdokoli jiný. Na příkladu křesťanského vyprávění vystavuje kritice ne samotné vyprávění, ale vypravěče, jehož role může být opomíjena. Snaží se varovat před slepým následováním vypravěčů a dodává, že jejich roli ve vyprávění je třeba kriticky posuzovat.

Stejným způsobem pohlíží také na historii lidstva, která byla doposud neprávem posuzována a vykládána žánrem moderního křesťanství a filozofie dějin. Lyotard stanovuje její nové cíle tak, aby nebyla činěna křivda jiným pohledům na historii. „*Univerzální historie by měla být vyprávěna v narativním žánru. Jako každý příběh by užívala větjako: V této době, na tomto místě se stalo, že x, atd. Na rozdíl od divošského vyprávění by však bylo třeba, aby onomastika osob, míst a časů, zrovna tak jako význam přisouzený vyprávěné události, byly akceptovány všemi adresáty univerzálního příběhu..., a to bez ohledu na společenství, k němuž tito adresáti přísluší.*“⁵⁸

Lyotard se však nestaví proti žánru vyprávění jako takovému. Ten je pro něj prostředkem, jenž zaručuje stabilizaci v heterogenitě. „*Vyprávění je možná oním diskursivním žánrem, v němž na sebe heterogenita větných režimů, a dokonce i*

⁵⁷ Lyotard, str. 22.

⁵⁸ Lyotard, str. 252.

diskursivních žánrů dokáže dát nejlépe zapomenout. " ⁵⁹ Díky vyprávění zažíváme pocit, že lze rozepře vyřešit, nalézt konečný smysl. Lyotard v této souvislosti uznává význam mýtických vyprávění, která mohou zaručit kontinuitu určitých společností. Stejně jako Derrida či Foucault však připomíná, že za hranicemi mýtů - našich všeobecně uznávaných pravd - zůstávají blíže neurčené střípky událostí, o které se nikdo nezajímá a jež by byla chyba opomenout. Možná, že právě tato myšlenka učinila v očích postmodernistů atraktivnějším ve své době opomíjené Nietzscheho dílo.

Vyprávění příběhů je podle Lyotarda jediným způsobem, jak překlenout pluralitu. „*Pluralita větných režimů se může stmelit v jednotu a rozepře neutralizovat díky vyprávěným příběhům.* " ⁶⁰ Lyotardův boj mezi větnými režimy a diskursivními žánry je nekonečný, jako u Nietzscheho lze počítat s jeho věčným návratem. Pravidla vítězství určitého žánru je možno také odvodit od Nietzscheho vůle k moci, kterou v dané situaci vítězí žánr vládne. Odvíjí se od toho, zda věta v žánru použitá je v dané situaci silným, či slabým argumentem.

Omezení role subjektu v přístupu k realitě

Lyotard si po vzoru Nietzscheho uchovává pochybovačný pohled na možnost subjektu prezentovat realitu jím zakoušenou jako pravou skutečnost. Zdůrazňuje, že žádný z nás nemá právo tvořit realitu platnou pro všechny a ve všech případech, protože to prostě není v naší moci a jakýkoli pokus o to je v Lyotardových očích totalitou. „*Obecně vzato objekt spadající pod kategorii celku (nebo absolutna) není objektem poznání...* " ⁶¹ My máme pouze možnost vypovídat v rámci určitého větného režimu, k němuž jsme kompetentní. „*Proto je důležité rozlišovat režimy vět: to znamená omezit kompetenci určité rozhodčí instance na určitý druh vět.* " ⁶²

Lyotard právě v souvislosti s kritickým přístupem k jazyku upozorňuje, že i když o něčem hovoříme, neznamená to, že to opravdu je. Vybízí nás k zamyšlení se

⁵⁹ Lyotard, str. 243.

⁶⁰ Lyotard, str. 254.

⁶¹ Lyotard, str. 29.

⁶² Lyotard, str. 29.

nad otázkou: *Jak si můžeme myslet, že věci existují právě tak, jak říkáme, i když nemáme v podstatě nikoho, kdo by nám to mohl jednoznačně potvrdit?* Vede nás také k rozpoznání skutečného adresanta ve větě, když se ptá, *kdo k nám skutečně prostřednictvím dané věty promlouvá.* Položením této otázky se Lyotard snaží docílit kritického přístupu k jakýmkoli větám promlouvajícím o naší skutečnosti. Obdobnou otázku si klade Deleuze ve svém spise *Nietzsche a filozofie*, jež bude podrobněji zmíněno dále. Lyotard využívá této otázky při své kritice fenomenologie, kterou obviňuje z toho, že se nedokázala plně vzdát metafyzického pohledu. *„Požadavek iluze metafyziky: je nutné, aby jména byla vlastní, aby se určitý předmět ve světě shodoval bez možného omylu se svým znakem (pojmenováním) v jazyce.“* ⁶³

Lyotard v této souvislosti využívá také Kantovy třetí Kritiky, aby poukázal na nemožnost subjektu rozumově poznat objektivní realitu. Pokaždé se totiž jedná jen o individuální zkušenost určitého subjektu. Opět se dostává k tomu, že nazírání jevů na základě zkušenosti je důležité proto, aby nám pomohlo k orientaci ve světě, nemůžeme si však myslet, že je v naší moci pravdivě vypovídat o skutečnosti. To však podle Lyotarda neznamena, že bychom se měli vzdát pokusů a rezignovat. S nereprezentovatelným světem se můžeme setkávat ve své představivosti a fantazii. Stále však platí, že tato naše prezentace nereprezentovatelného světa není přímá.

Lyotard proto kritizuje přístup fenomenologů, kteří podle jeho názoru spoléhají *„na svědectví neomylného třetího, o němž se předpokládá, že se mu absolutním způsobem (stále) ukazuje to, co je aktuálnímu adresátovi ostenzivní věty skryto. z tohoto aspektu je malý rozdíl mezi Bohem karteziánů a antepredikativním cogito fenomenologů.“* ⁶⁴

Jsou podle Lyotarda mylně přesvědčeni, že subjekt je schopen realitu věci a její smysl skutečně nazřít. Lyotard naopak prohlašuje, že to není možné a smysl věci musí být stále znovu vymezován a stvrzován.

Odmítá, že bychom mohli o skutečnosti vynášet zobecňující soudy na základě zkušenosti. Zdůrazňuje, že bychom neměli roli zkušenosti přeceňovat. Subjekt je totiž situován v rámci určitého větného univerza, které prezentuje vztah mezi instancemi adresanta, adresáta, referens a významu. Je svým způsobem

⁶³ Lyotard, str. 78.

⁶⁴ Lyotard, str. 85.

zajatcem daného kontextu, z čehož plyne, že nemůže o realitě vynášet všeobecně platné soudy. Fenomenologové na tomto místě Lyotardovi i Kantovi vytýkají, že nemožnost nazít skutečnost je pouze jejich rozhodnutím. „Podle Lyotarda je zcela správné, že Kant ukazuje na nemožnost uchopit názorně celek skutečnosti a že tento celek činí něčím, co nelze poznat, co lze jen pocítit jako cosi vznešeného.“⁶⁵ Tím naznačují, že roli rozumného subjektu nepřeceňují oni, ale Lyotard. To, že se rozhodl stejně jako Kant počítat s oblastí, která zůstane subjektu vždy uzavřena, považují za nepřijatelné. „Je však přitom všem zároveň nepochybné, že neviděné samo o sobě nemůže být prohlášeno za neviditelné. Vždy je něco viděno a něco jiného neviděno, ale to je relativní stav.“⁶⁶

Nemožnost nalezení konečného smyslu

Smysl reality v pluralitním světě je třeba stále znovu nacházet v konkrétních situacích, nelze k němu dospět jednou pro vždy. Proto Lyotard počítá i se smyslem, který je dosud utajen. Stejně tak i věc neoplývá pouze jedním smyslem. Pomocí více různých úhlů pohledu nabývá stále nových charakteristik. Budoucnost tedy pro Lyotarda představuje neuzavřenou možnost náhodných událostí i smyslů věcí. Stejně jako Nietzsche rozumí život jako neustálému stávání, pátrání po smyslu, který nám stále uniká.

Podle Lyotarda není možné svět jednou pro vždy vyčerpat dosažením konečné odpovědi. Vždy se objeví něco, co stávající věty nebudou moci vyjádřit. Lyotard tento stav charakterizuje jako čekání na vystávání nových vět a smyslů vznikající mezi větnými režimy. Dodává, že pokud bychom usilovali o jednoznačnost, dostáváme se opět do oblasti rozepře, protože jiné názory, pohledy a stanoviska, které třeba zatím nelze větami ani formulovat, budou ukřivděny. „Ale na konci jednoznačnosti se ohlašuje něco (prostřednictvím citu), co *tento* jednoznačný, jednotný hlas není s to formulovat.“

⁶⁵ Blecha, str. 43.

⁶⁶ Blecha, str. 81.

Lyotard, str. 146.

Liotard nás vyzývá k přijetí ne-smyslu do našeho života, protože nalezení konečného smyslu nejsme schopni. S Nietzsche se nám v tomto případě nabízí srovnání ve věčném souboji apollinského a dionýského živlu, z něžž smysl konkrétní situace vyvstává. Lyotard tvrdí, že akceptujeme-li ne-smysl, paradoxně se smyslu nejvíce přiblížíme. Ukáže se nám pouze v negativní podobě, což je myšlenka, kterou nalezneme také u Deleuzeho. Ten je zastáncem názoru, že úkolem ne-smyslu je právě smysl produkovat. Přidává navíc *paradoxní prvek x*, který svým neustálým přemísťováním dosažení konečného smyslu brání. Deleuze jeho pohyb přirovnává k nomádské distribuci, které dává charakter rozptýlenosti a mnohosti.

Kritika ekonomického diskurzu

Liotard varuje před nebezpečím rozepře vznikající z dominantního postavení jednoho diskursivního žánru. V této souvislosti upozorňuje na žánr ekonomický. Zásadní problém spatřuje v důrazu, jaký je vněm kladen na úspěšnost v hospodaření s časem. Následkem toho se může vytratit zájem současného člověka o hlubší přístup k životu. Dospět k tomuto stavuje možné proto, neboť to bude považováno za ztrátu času. „ *Uvažování není odmítáno proto, že je nebezpečné či rušivé, nýbrž proto, že se jím ztrácí čas, není k ničemu, neslouží k ušetření, k získání času.* ”⁶⁸

Zásadní úskalí ekonomického žánru vidí Lyotard v tom, že se jeho pravidla směny vztahují i na věty, týkající se třeba lásky, života či umění, které k němu nenáležejí. Tím, že v tomto žánru je čas vynaložený při výrobě věcí směnitelný za peníze, dochází k popírání nesouměřitelnosti. Snaží se zvítězit získáním co nejvíce času (a peněz) i za cenu potlačení rozmanitosti jiných žánrů. To má neblahý dopad nejen na tázání se po hlubším smyslu života, jež je odsouván do pozadí, ale i celkově na kulturu. „ *Jaká je tu však záruka, že se lidé stanou kultivovanějšími, než jsou? Jestliže kultivování (přinejmenším kultivování ducha) vyžaduje jistou práci, a tedy zabírá čas, a jestliže ekonomický žánr vnucuje*

⁶⁸ Lyotard, str. 24.

*to, oč v něm jde, získávání času, většinou větných režimů a diskursivních žánrů, pak by kultura jakožto to, co čas spotřebovává, měla být vyloučena. "*⁶⁹

Liotard rozvádí důsledky, které z primátu ekonomického žánru pro člověka a pro kulturu plynou. Nadcházející generace budou excelentní ekonomičtí stratégové, v jiných oblastech však spadnou na roveň Nietzscheho průměrného člověka typu stádního zvířete. *„Pak lidé nebudou už ani zakoušet žádné hoře z nesouměřitelnosti realit a Idejí, protože ztratí schopnost Ideje vnímat. Budou stále kompetentnější ve strategiích směny, avšak výlučně v nich. Slovo kultura znamená už dnes spíše uvádění informací do oběhu nežli práci, kterou je třeba udělat, aby se dospělo k prezentování toho, co není prezentovatelné v tom, co vyvstává. "*⁷⁰

Naději Lyotard nachází v uchování rozmanitosti větných režimů a diskursivních žánrů a odhalování rozepří, jež stále znovu vyvstávají. K tomuto odhalování však bude nejspíše zapotřebí, aby v sobě lidé probouzeli sílu hodnou Nietzscheho nadčlověka, který bude mít odvahu rozepře vyhledávat. Právě toto snad může být štítem proti ekonomickému žánru, jehož pronikání do našeho života je stále obtížnější vzdorovat. *„Jedinou nepřekonatelnou překážkou, na niž naráží nadvláda ekonomického žánru, je různorodost větných režimů a diskursivních žánrů, a to proto, že tu není „řeč“ a „bytí“, nýbrž vyvstávání. Překážka netkví ve vůli lidí zaměřené tím či oním směrem, nýbrž v rozepři. Ta se rodí vždy znovu i z urovnání domnělých pří. Vyzývá lidské bytosti, aby se situovaly v neznámých větných univerzech, i kdyby nezakoušely pocit, že je tu něco k formulování. (Neboť je tu nutnost, ne povinnost.) Vyvstává? je pro jakoukoli vůli získat čas něčím nepřemožitelným. "*⁷¹

Na pozadí úvah o ekonomickém žánru otvírá Lyotard ožehavý problém, který v nás může budít neodkladné otázky: *Do jaké míry si dokáže tlak dominantního ekonomického diskursivního žánru dnešní člověk uvědomovat a vzdorovat jednostrannosti v uvažování, do níž nás uvrhuje? Jak lze upozornit na to, aby se nestal jediným organizátorem našeho žití? Co je to, co ještě nelze koupit a prodat? Dalo by se snad souhlasit s Nietzschem i Lyotardem v tom, že se můžeme vydat pro odpovědi do oblasti umění, které má schopnost najednou vyvstat*

⁶⁹ Lyotard, str. 287.

⁷⁰ Lyotard, str. 287.

⁷¹ Lyotard, str. 288.

z bahna společnosti ovládané ekonomickým diskurzem jako cosi nezkaženého, co nás uchvacuje a často ani nevíme proč. Může to být zároveň cosi, co provokuje naše unavené myšlení a vyžívá nás k polemice a k pátrání po utajeném smyslu. Je však třeba podotknout, že k ochutnání tohoto zážitku je nejjednodušší prorazit povrchní krustu „umění“ podléhajícího diktátu ekonomického žánru a hledat stále pozorněji a usilovněji ve vodách, kde před námi hledal jen málokdo.

Liotard a Nietzsche

Liotard i přes svůj skepticismus nepřestává věřit, že i když nelze docílit nezaujatého soudu a vždy bude platit stav, kdy „soudce sám bude stranou“⁷², je potřeba uchránit naše myšlení od rezignace. Považuje za důležité neustále odhalovat rozepru vznikající při navazování vět, přičemž samo toto hledání rozepru by se mělo stát našim cílem. Mělo by nás provokovat k akci, řečeno s Nietzschem probouzet v nás budoucího nadčlověka.

Jak bychom se my, coby soudci měli tedy v dnešním postmoderním světě orientovat? Lyotard vychází z toho, že náš svět je pluralitní. Je přesvědčen o tom, že žádný diskursivní žánr v něm není nadřazen těm ostatním. Stejně jako Deleuze tedy nepočítá s trvale platnou hierarchickou strukturou. Heterogenitu vznikající ve světě je podle jeho názoru třeba respektovat a věnovat pozornost každé rozepru, která v jeho rámci vyvstává. Odtud pramení nutnost kritického pohledu a obezřetnosti.

Liotard si dobře uvědomuje nesouměřitelnost mezi diskursivními žánry, proto tvrdí, že si musíme být vědomi omezenosti našich soudů. Ba co víc, pochopit, že to nejsme my, kdo navazuje věty. Ve skutečnosti je to diskursivní žánr sám, kdo určuje, jakým způsobem se věty řetězí. „*Myslíme si, že chceme přemlouvat, svádět, přesvědčovat, být spravedliví, vzbuzovat přesvědčení, podněcovat otázky ~ ale jde o to, že naší větě i nám samotným určitý diskursivní žánr, žánr dialektický, erotický, didaktický, etický, rétorický, ironický vnucuje svůj způsob navazování.*“⁷³

Liotardův soudce má tedy jen jednu možnost, a tou je odpovědné rozkrývání rozepru a hledání dosud nenalezeného způsobu, jak je formulovat. Diskuse

⁷² Lyotard, str. 21.

⁷³ Lyotard, str. 220.

mezi diskursivními žánry se Lyotardovi zdá být neukončitelnou. Všímá si, že hledáme odpovědi na obecné otázky lidství, ale máme příležitost pátrat po nich jen v hranicích své vlastní reality. Kdo jsme a čím máme být proto zůstává stále nejisté. Smysl, který se před námi na krátko vynořuje, vždy znovu uniká.

Na základě toho, co bylo o vztahu některých filozofů postmoderny k Nietzschemu řečeno výše, není možné ani v Lyotardově myšlení inspirovat nietzschovskou tematikou přehlédnout. Dokládá to Lyotardův skeptický přístup k jazyku, kritika metafyziky, dialektiky a také fenomenologie, sniž ho rozděluje argument o nemožnosti subjektu vynášet obecně platné soudy o skutečnosti. Nietzscheho myšlenky bytí jako neustálého stávání a souboj protikladných živlů lze najít v Lyotardových úvahách o neuchopitelnosti smyslu našeho života. V zamýšlení se nad situací dominance ekonomického žánru, z níž Lyotard nachází východisko v podobě nutnosti odhalovat neustále vyvstávající rozepře, můžeme předpokládat návaznost na Nietzscheho v prostřednictvím touhy přiblížit se nadčlověku.

4. Deleuze a Nietzscheho filozofie

Gilles Deleuze se zamýšlí nad prvky Nietzscheho myšlení v současné filozofii v knize *Nietzsche a filozofie*, jejímuž rozboru se věnuje tato kapitola. Hlavní pozornost v ní Deleuze věnuje kritice dialektiky a snaze o vytvoření filozofie difference, jež se od dialektiky odlišuje v tom, že není založena na protikladnosti. Deleuze se tím řadí k četným hlasům filozofů postmoderny, kteří dialektickou protikladnost vylučující ze hry rozmanitost odmítají s přesvědčením, že v rámci pohybu difference jsou všechny názory stejně platné. Při jejich hodnocení pak vycházejí z rozmezí konkrétní situace. Nejde jim o negaci mnohosti, ale naopak o její afirmativní přijetí. V těchto aspektech se Deleuzeho koncepce stýká s Derridou či Lyotardem.

V jeho přístupu se však neodráží oblast lingvistiky jako v Derridových úvahách o znaku nebo v Lyotardových větných režimech a diskursivních žánrech. Tuto okolnost zmiňuje i Tomáš Hauer ve své knize *Skrze postmoderní teorie*, když tvrdí, že Deleuze nevychází z pozic lingvistického strukturalismu. „*Diference, o nichž hovoří, nejsou vytvářeny myšlením, nejsou systémem vztahů mezi arbitrárními entitami jako v případě jazyka.*”⁷⁴ Hauer chce říci, že pro Deleuzeho svět není textem, ale sítí sil, od nichž se jazykové znaky teprve odvozují. Deleuzeho přístup je orientován na problematiku vztahu aktivních a reaktivních sil. Tento vztah Deleuze neponechává jako Lyotard ve své nerozřešitelnosti, když pojednává o střetu diskursivních žánrů, nýbrž se odhodlává k jeho rozřešení s využitím Nietzscheho myšlenek o věčném návratu a nadčlověku.

Nietzscheho filozofie oslovuje Deleuzeho tím, že uskutečňuje totální kritiku hodnot. Hodnotit pro Nietzscheho znamená podle jeho názoru kritizovat i tvořit. Tento způsob hodnocení Deleuze považuje za způsob bytí. Spolu s Nietzschem se vydává do boje proti Kantovi a Schopenhauerovi, jejichž koncepce filozofické kritiky byla podle jeho názoru prováděna doposud ve jménu hodnot stávajících. Polemizuje jak s vyznavači hodnot absolutních, tak relativních (utilitárních). V Nietzscheho kritice vidí Deleuze vždy akci.

⁷⁴ Hauer, str. 148.

Znamená to, že není re-akcí. Nazývá ji aktivním způsobem existence, v níž projevuje přirozená agresivita. Považuje Nietzscheho kritickou filozofii za útok, za pomstu.

Smysl a hodnota

Deleuze interpretuje Nietzscheho filozofii jako bytostně pluralitní. Své tvrzení opírá o Nietzscheho pojetí smyslu. Jeho úvahy o věci jako o objektu, který je vždy spřízněn s určitou silou, vychází z Nietzscheho filozofie přírody. „*Pluralita sil, které působí a na něž je působeno z distance, distance, která je diferenciálním prvkem, obsaženým v každé síle a prostřednictvím něhož se každá síla vztahuje k jiným silám: to je princip Nietzscheho filozofie přírody.*”⁷⁵ Deleuze stejně jako Lyotard soudí, že smysl událostí je vždy několikerý a jeho hodnocení je předmětem interpretace, kterou Deleuze pokládá za nejvyšší umění filozofie.

Již bylo zmíněno, že oba hovoří o neukončitelném hledání smyslu, jehož údělem je vyvstávání z ne-smyslu. Pokud Lyotard hledá smysl věci v neustálém vyvstávání toho, co stávající věty zatím neumí vyjádřit, Deleuze odvozuje smysl věci od toho, která síla právě věci vládne. Do centra pozornosti se u obou dostává perspektivismus, který je založen na tázání po původu hodnot s přihlédnutím k tomu, *kdo* hodnotí. Deleuze je přesvědčen o tom, že bez pochopení síly, která věc právě ovládá, není možno interpretaci úspěšně provést. Proto tvrdí, že je nezbytné umět se na věc podívat z pohledu interpretátorů stávajících, aby bylo možno smysl věci interpretovat z nového pohledu.

Zastavme se u Deleuzeho pojetí vztahu mezi aktivními a reaktivními silami, který je při zamýšlení se nad smyslem věci zásadní. Jedná se o vztah síly poroučející a ovládané. Jejich difference je Deleuzem označena jako hierarchie aktivních a reaktivních sil, kterou je ale nutno chápat v kontextu konkrétní situace.

Deleuze říká Mává, že reaktivní síly Hrají oticne stejně důležitou *di jak šii, aktivní. „Reaktivita je původní kvůli, a síly, kterou je však, možné

¹⁰⁰ Deleuze, str. 318.

jako takovou interpretovat pouze ve vztahu s aktivitou a na jejím základě. " ⁷⁶

Tyto vztahy platí podle Deleuzeho všude, lidské tělo není výjimkou.

V souvislosti s touto úvahou nezapře inspiraci Freudem, když tvrdí, že aktivní síly jsou spojovány s nevědomím, zatímco vědomí je povahy reaktivní, podobně jako paměť a zvyk. Deleuze tvrdí, že také Nietzsche stavěl tělo nad vědomí i ducha, protože věřil, že je v něm uloženo to podstatné, nevědomí. Požadoval, aby se věda zabývala právě nevědomím, protože pokud využívá pouze oblast vědomí, je reaktivní. Z toho tedy vyplývá, že při uvažování o smyslu považoval i Nietzsche za důležité počítat i s tím, co nám momentálně smysl nedává. Bez přitakání ne-smyslnosti se o smyslu věci nemůžeme vyslovovat, což je úvaha, s níž jsme se setkali i u Lyotarda.

Síly vstupující do vzájemného vztahu vykazují různé zastoupení aktivní a reaktivní složky, každá má odlišnou kvantitu i kvalitu. Z jejich souboje sil se vždy znovu a znovu smysl vynořuje. Když se Deleuze zamýšlí nad problematikou střetávání sil, akcentuje shodný moment jako Lyotard, protože oba operují s náhodou. Deleuze také ve shodě s Lyotardem zdůrazňuje, že při interpretaci sil je nutné postupovat dle konkrétního případu, ne na základě zobecňujících pravidel. V zásadě však pro něj platí pravidlo, že kvalitu síly nelze redukovat pouze na složku kvantitativní. Kvantita a kvalita sil jsou zároveň od sebe neoddělitelné.

Síla, jež se vztahuje k jiné síle, má diferenciální charakter a je Deleuzem označena jako vůle k moci. Deleuze považuje tuto diferencii vůle mezi silami za původní. Vychází ze stejného předpokladu jako Nietzsche, když tvrdí, že původně byl na počátku chaos, diferencování ne-smyslu smyslu na pozadí vůle k moci. Deleuze také připomíná, že Nietzscheho pluralitní pojetí vůle k moci je odlišné od Schopenhauerovy vůle, která je pouze jedna a v důsledku popírá sebe samu. Diferencující povahu vůle k moci je opět možno najít u Lyotarda, když hovoří o navazování mezi větnými režimy a diskursivními žánry.

Deleuze dále v souvislosti s úvahami o smyslu poukazuje na typický způsob Nietzscheho vyjadřování pomocí básní a aforismů. Považuje je za fragmenty, formy pluralitního myšlení. Tvrdí, že pokud aforismy byly Nietzschemu uměním

¹⁰⁰ Deleuze, str. 318.

interpretace, pak básně pokládal za umění hodnotit. Když tedy Nietzsche tvořil aforismy, odvíjela se jejich interpretace od originálního úhlu pohledu, prostřednictvím básní zase dokázal na omezeném prostoru originálním způsobem nastínit hodnotu dané skutečnosti. Do obojího vkládal určitý konkrétní smysl, jehož osudem je záhy opět uniknout, počítal tedy vždy se smyslem dosud ukrytým. „Z pluralistického hlediska smysl odkazuje k odlišnému prvku, z něž odvozuje svůj význam, tak jako hodnoty odkazují k odlišnému prvku, z něhož odvozují svou hodnotu.“⁷⁷ Z toho pro Deleuzeho vyplývá, že onen skrytý prvek je jakousi druhou dimenzí smyslu a hodnoty. Pokud ho interpretátor dokáže vnímat, myslí v intencích věčného návratu. Znamená to uvažovat takovým způsobem, že vždy počítáme stím, co momentálně vnímat nemůžeme, a to nejen při interpretacích Nietzscheho textů.

Kritika dialektiky

V souvislosti s pátráním po pluralitním základu Nietzscheho filozofie Deleuze kritizuje především dialektickou filozofii Hegelovu, kníž přistupuje jako k hierarchii sil, kde platí, že nadřazená síla neguje sílu podřazenou, aby dosáhla jednoznačnosti a konečného smyslu. Deleuze se zásadně vymezuje proti definitivnímu popření pouze jedné z nich, protože v jeho filozofii difference platí, že obě síly mají stejnou důležitost a jejich střetávání je přijímáno afirmativně. Tímto názorem doplňuje postoje řady dalších postmodernistů, kteří Hegelově filozofii vytýkali dialektické postupy. U Nietzscheho Deleuze naopak nachází takový vztah sil, v němž si obě vzájemně potvrzují svou diferenci, která je původní. Nadřazená síla tudíž neodvozuje své působení z negativity, ale z *afirmace* své *diference*. Zde se nám opět nabízí srovnání s Lyotardem, když hovoří o pozitivním přijímání rozmanitosti. „Diference je předmětem praktické afirmace, která je

78

neoddělitelná od esence a konstituuje existenci.’

Hegelovo dialektické myšlení Deleuze obviňuje z toho, že není schopno překročit hranice *negace* a *kontradikce* (protiklad dvou výroků, z nichž

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

jeden je vždy pravdivý a druhý nepravdivý). Výsledkem je, že neguje všechno jiné. Deleuze následně spojuje dialektiku s Nietzscheho morálkou otroka, jež je ve své podstatě mstivá a reaktivní. Tvrdí, že vztah mezi otrokem a pánem přitom v základu dialektické kořeny nemá, ale myšlení otroka ho dialektickým učinilo. Podotýká, že Hegelova dialektika nám ukazuje pána, ovšem očima otroka.

V kritice dialektického myšlení se Deleuze vydává mnohem hlouběji než pouze k Hegelovi. Tvrdí, že už Sókratés hledal ideu, která by stála proti životu a posuzovala ho z hlediska jejího naplnění, a vytvořil tak předpoklad pro pozdější vývoj dialektiky. Zároveň však podotýká, že Sókratés posloužil Nietzschemu jako protiváha k jeho tragickému člověku. Negace v pozdějším dialektickém smyslu tedy u Sokrata zatím nedosáhla svého pozdějšího účinku.

Toho nabývá až v křesťanství. Jeho nedostatky Nietzsche shledával ve znehodnocení života, který musí být spasen utrpením. Křesťanství považoval za „...*na jedné straně stroj na výrobu viny, hrozivou rovnici bolest - trest; na druhé straně stroj na rozmnožování bolesti, na ospravedlňování bolesti...*“⁷⁹ Řečeno Deleuzeho diskursem, pro Nietzscheho tragického boha Dionýsa je charakteristické chápat život jako *afirmaci*, neboli kladné přijetí, zatímco v křesťanství je život *negací* - znehodnocením. A proto pro Deleuzeho křesťanství představuje způsob myšlení, jež dalo základ soudobému chápání života z pozic označených Nietzschem jako resentment, špatné svědomí a nihilismus. Právě z Nietzscheho kritiky křesťanství Deleuzemu v jeho interpretaci vyplývá, že nihilismus lze nacházet ve všem, cosi člověk doposud vytvořil. Má namysli nejen morálku a metafyziku, ale i vědy jako jsou psychologie či historie.

Když jsme se zabývali *Rozepřemi*, ukázali jsme si, že Lyotard dokázal z Kantova odkazu vybrat vhodné argumenty podporující nemožnost subjektu nazít celek skutečnosti. Deleuze se však obrací ke Kantovi kriticky. Zaobírá se hlavně Kantovou *Kritikou čistého rozumu*. Jeho zásadní výtkou bylo, že Kant v postatě provedl kritiku, které v důsledcích nedostál. „*Tato kritika začíná vírou v to, co kritizuje.*“⁸⁰

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

Jeho útokům se nevyhnou ani Kantovy pokračovatelé, protože v nich nachází jen nové rozmnožovatele dialektiky. „*Tato nová kritika se však pečlivě vyhýbá položení předběžné otázky: Kdo musí vést kritiku, kdo je schopen ji vést? Mluví se o rozumu, o duchu, o sebe-vědomí, o člověku; o koho však u všech těchto pojmů běží? Nikdo nám neřekne, kdo je člověk a kdo je duch.*“⁸¹ Dialektikům tedy vytýkal, že ve své touze zásadně promluvit o světě a bytí, promlouvají stále jen o kategoriích, které sami vymysleli a které zaměňují za obecné hodnoty. Navazuje tím na Nietzscheho kritiku možností jazyka, o nichž již bylo pojednáno v souvislosti s Lyotardem. Také Deleuze vnímá, že jazyk pro nás představuje spíše omezení než svobodu.

Deleuze shrnuje rozdílnosti mezi Nietzschem a Kantem do několika bodů. Vtom prvním zdůrazňuje, že Nietzsche nevěřil v možnost existence rozumné bytosti, kdežto Kant z této existence vycházel. Další rozdíl shledává Deleuze v pojetí filozofa. Kantův filozof je ten, kdo se stále nevymanil z osidel zavedených hodnot, zatímco Nietzscheův filozof budoucnosti je věstec, který je schopen tvořit hodnoty nové. Liší se také tím, jak se staví ke kritice. Kantův rozumný člověk se staví do pozice, kdy je sám svým kritikem i kritizovaným. Nietzscheho nový typ kritického člověka oproti tomu usiluje o to, aby byl překonán, jeho cílem má být člověk překonaný - nadčlověk.

Deleuze se připojuje také k Nietzscheho kritice ideálu pravdy. Kdo chce podle jeho názoru pravdu, musí si přiznat, že náš život se skládá ze sebeklamů a zdání. Způsob myšlení zaměřený na dosažení pravdivého poznání za každé situace je dogmatický. Deleuze si uvědomuje, že je chybou podléhat vůli k pravdě, která je obsažena v jakémkoli ideálu. Stejně jako Nietzsche cítí, že je třeba hledat jiný způsob poznání, jinou pravdu.

Posláním filozofa se proto v jeho interpretaci stává kritika reaktivního myšlení založeného na hlouposti a mystifikaci. Prohlašuje, že filozof by měl usilovat o myšlení aktivní, v němž jsou dobyté pravdy vždy podrobovány kritice smyslu a hodnoty. Také Nietzsche upozorňoval, že role filozofa se mění s dobou, v níž žije. Jeho snahou by tudíž mělo být myšlení ve jménu budoucnosti, i kdyby ho to mělo postavit proti jeho současníkům.

¹⁰⁰ Deleuze, str. 318.

Poznání pravdy by nemělo být účelem, podle něž je nalinkován život. Dosavadní dialektický způsob myšlení založený na reaktivních hodnotách tomu však podle Deleuzeho odpovídá a nedovoluje nám překračovat jeho mantinely. Tvrdí, že jsme se naučili smířit stím, že za nimi leží jen neúčinné a špatné, nebo dokonce že překročení těchto mantinelů je nemožné. Vyjadřuje tento stav metaforou zvířete v ZOO, které nemůže vykročit za mříže své klece.

Oceňuje proto vztahy mezi životem a poznáním, které Nietzsche definoval. Život v nich překonává hranice, které mu vymezilo poznání a poznání ruší hranice stanovené životem. Je mezi nimi vztah probouzení vzájemné aktivity, který není založen na omezování a popírání. Deleuze tvrdí, že k tomu napomáhá působení kultury, kterou však ohrožuje násilné ovlivňování ze strany státu či církve, jež usilují o její využití ke svým záměrům. Tyto pokusy odsuzuje stím, že v nich spatřuje degradaci kultury.

Věčný návrat

Nietzscheho filozofie pro Deleuzeho znamená osvobození života od pout křesťanské zodpovědnosti a pocitu viny a nihilismu. Existenci v Nietzscheho pojetí vykládá Deleuze jako hru nevinnosti. V ní se afirmuje *stávání* a *bytí stávání*, k nimž přistupuje do hry ještě třetí prvek, a ten nazval Nietzsche hráčem, umělcem a dítětem, které si hraje.

Jak jsme již naznačili, Deleuze považuje spolu s Nietzschem za důležitý aspekt této hry prvek náhody, která postrádá jakýkoli účel, je mnohostí a chaosem.

82^v

„*Umět přitakat náhodě znamená umět hrát.*“ Špatným hráčem je pro něj ten, kdo se při hře spoléhá na kauzalitu, pravděpodobnost a rozum. Nietzsche v takovém hráči spatřoval pavouka snažícího se svou sítí rozvrhnout a zničit hru náhody a nutnosti. Nutnost (pojímáná zde jako osud) náhodu stvrzuje. Deleuze tedy vykládá Nietzscheho věčný návrat jako přitakání náhodě i nutnosti. Tento věčný návrat popisuje jako osudové číslo, které padne při hře v kostky. Odvozuje jej od toho, co Nietzsche ho nazval *bytím*, tančící hvězdou.

¹⁰⁰Deleuze, str. 318.

Nietzsche byl pro Deleuzeho kritikem snah o matematicnost a fyzikální rovnováhu, což jsou postupy, jež věda běžně používá. Nazýval ji nástrojem nihilistického myšlení, který nahlíží svět z reaktivních pozic. Deleuze si všímá, že proti logické identitě vědy stavěl Nietzsche svůj koncept věčného návratu, který svou podstatou konečnost a rovnovážnost vyvrací. Dále dodává, že věda svou snahou o nediferencovanost a směřování k dosažení ideálu popírá diferenci. Ve shodě s Nietzschem zastává Deleuze názor, že vše se stále navrácí a jde o navrácení toho, co je diferentní.

Přebírá také Nietzscheho pojetí přítomného okamžiku jako něčeho, co stále plyne a stává se. Toto *stávání* charakterizuje jako směs minulého i budoucího. Tvrdí, že *stávání* nemá začátek ani konec, je podstatou samotného *bytí*. To, že se vše navrácí, považuje za maximální sblížení světa stávání a světa bytí. „*Není to bytí, jež se navrácí, nýbrž navrácení samo konstituuje bytí afirmující se stáváním a tím, co uplývá.*”⁸³ V souvislosti s věčným návratem je záhodno upozornit, že Deleuze věřil v jeho schopnost redukovat síly resentmentu. Je přesvědčen o tom, že se navrácí jen bytí afirmující, které oslavuje svou diferenci.

Vůle k moci

Deleuze dává věčný návrat do souvislosti s vůlí k moci, která má schopnost reprodukovat diferenci a její opakování. Jak jsme již řekli, vůlí k moci nazývá diferenční živel sil vstupujících do vztahu. „*Vůle k moci je živel, z něhož vyplývají zároveň kvantitativní difference sil uvedených do vztahu i kvalita, jež v tomto vztahu náleží každé síle.*”⁸⁴ Vůle k moci způsobuje, že jedna síla je v postavení nadřazeném a druhá v podřazeném. Deleuze tuto vůli rovněž vykládá jako syntetizující princip sil.

Vychází z toho, že aktivní síly se projevují tak, že svou diferenci pojmají afirmativně, radostně. Reaktivní síly naopak prožívají diferenci negativně a z afirmace činí kontradikci. V minulosti došlo podle Nietzscheho k převrácení pohledu, když nastala převaha reaktivních sil. Nízké se tak přesunulo do pozice

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

vysokého. Deleuze to vysvětluje tak, že reaktivní síly dosáhly svého vítězství oddělením aktivních sil od jejich možností. Tím se tyto aktivní síly změnilly na reaktivní síly v novém smyslu. Byly podrobeny pomocí vůle k nicotě. V lidské společnosti se tento stav projevil prostřednictvím lidí resentmentu, špatného svědomí a asketického ideálu, o kterých ve svých spisech hovořil Nietzsche. Páni byli nahrazeni otroky, reaktivní síly zvítězily.

Deleuze dále poukazuje na to, jak důležitou roli Nietzscheho koncept vůle k moci sehrál při úvahách o poznání a hodnocení smyslu věcí. O přírodních vědách Nietzsche tvrdil, že svým neustálým hledáním pravdy a podřizováním se pravidlům dokazují souvislost se silami reakce a neumí nám říci nic zásadního o podstatě věci. Nevzdaly se stále Platónovy metafyzické otázky *Co je ...?*, o níž Deleuze prohlašuje, že je nevhodně položena. Nedokáže nás totiž dovést k podstatě věci. V oblasti humanitních věd zase spatřoval Deleuze úskalí orientace na utilitarismus. „*Neprohlášíme unáhleně, že utilitarismus je učení, které je dnes již překonáno. Pokud snad překonáno je, je to především částečně Nietzscheho zásluha.*”⁸⁵ V utilitarismu tkví podle Deleuzeho pasivita resentmentu, protože se ptá na otázku *Pro koho je akce užitečná?* Hodnotí akci ne z pohledu původce, ale pasivního pozorovatele, který sleduje, zda mu přináší výhody.

Deleuze oceňuje Nietzscheho za to, že se ptal *Kdo je... ?* a v souvislosti s vůlí k moci *Co chce ten, kdo hledá pravdu?* Na obdobnou úvahu narazíme i v Lyotardových *Rozepřích*, když je zmiňována otázka kritického dotazování velkých vyprávění. Deleuze tvrdí, že Nietzscheho pojetí vůle k moci se liší od takových pojetí, jež pojímala moc jako hlavní cíl vůle. Nahlížela moc z pozic otroka, který vytvořil obraz pána. Takový obraz pána však odráží jen triumfujícího otroka, který chce mít moc nad ostatními.

Nietzsche takovou interpretaci moci odmítal a podle Deleuzeho ji považoval zanejhorší interpretaci vůbec. „*Je třeba neustále zdůrazňovat, nakolik je Nietzschemu a jeho pojetí vůle k moci cizí pojem boje, války, rivalry, nebo dokonce srovnávání.*”⁸⁶ Deleuze tím naznačuje, že není možné zaměňovat Nietzscheho vůli

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

k moci za vůli toužící po vládě. Není to vůle nadřazeného otroka v roli pána. Vůle k moci z pozice pána má naopak sloužit k tvorbě nových hodnot.

Deleuze na Nietzscheho konceptu filozofie vůle oceňoval zejména dva principy, a to chtění jako tvoření a vůli jako radost. „*Oproti představě vůle snící o tom, že jí budou přisouzeny zavedené hodnoty, Nietzsche hlásá, že chtění je tvorbou nových hodnot.*” Nietzscheho vůle využívá moci k tomu, aby dala věcem smysl a hodnotu. Je to radostná vůle, která chce tvořit. Deleuze k ní přistupuje jako k jednotě, která se afirmuje na základě mnohosti a pokládá za nezbytné neoddělovat její působení od jednotlivých případů. Považuje vůli k moci, stejně jako věčný návrat, za bytí, které je afirmováno na základě stávání.

Pán a otrok

Jak již bylo naznačeno výše, ztotožňuje se Deleuze s Nietzscheho vymezením aktivního typu, v němž i reaktivní síly jsou prožívány aktivně, a resentimentu, v němž je reakce prožívána trpně. Deleuze dodává, že typ resentimentu vždy obviňuje za svou neschopnost druhé a vše považuje za urážku. „*Resentiment je triumfem slabého, který zůstává slabým, revoltou a vítězstvím otroků, kteří zůstávají otroky.*”⁸⁸ Dokonce ani štěstí nedokáže prožít jinak než pasivně. „*Člověk resentimentu neumí a nechce milovat, avšak chce být milován.*”⁸⁹

Tvrdí, že tím nejhluběji uloženým postojem člověka resentimentu je touha, aby ostatní byli zlí. Jen tak totiž může nabýt pocitu, že on je dobrý. Potřebuje si tedy nejprve určit, že druhý je zlý, když tvrdí: *Jsi zlý, tedy já jsem dobrý.* Oproti tomu pánovo myšlení funguje tak, že začíná pozitivním tvrzením: *Jsem dobrý, tedy ty jsi zlý.* Uvědomění si tohoto rozdílu, o němž hovořil i Nietzsche, považuje Deleuze za velmi důležité. Poslouží totiž k pochopení, že pán svým prvotním pozitivním vymezením nemá potřebu srovnávat se s druhými nebo vyššími hodnotami.

⁸⁷ Deleuze, str. 148.

⁸⁸ Deleuze, str. 203.

⁸⁹ Deleuze, str. 205.

Pán si je vědom toho, že je dobrý. To ho naplňuje aktivitou a radostí, které mu dopomáhají tvořit nové hodnoty. Tím, že druhého označuje zlým, se podle Deleuzeho nesnaží o srovnání s ním. Znamená to pouze negativní závěr, důsledek. Deleuze dále upozorňuje, že pokud se negace přesune ze závěru do premisy a výrok se změní na: *Jsi zlý, tedy já jsem dobrý*, pak je pozitivita pouze závěrem existujícím prostřednictvím negace. Jakmile negace stane na počátku, vytvoří se základna pro resentment.

Pro člověka resentimentu je zlým pán, protože se nebojí jednat bez ohledu na to, jaké bude mít jeho počínání důsledky. Z pohledu otroka je dobré se akce zdržet a brát ohledy na to, jak může skončit. Dobré se tak ztotožňuje se zdržením se jednání, pasivitou. Hodnoty vytvořené z těchto pozic pak v sobě skrývají nenávist k životu a aktivitě. Deleuze se ztotožňuje s Nietzsche v tom, že takových postupů využívá křesťanské náboženství, v němž dobří jsou slaboši a otroci, zatímco silní páni jsou označeni za zlé.

Křesťanství tímto způsobem, který Deleuze nazývá fikcí, převrátilo hodnoty a oddělilo aktivní síly od jejich možností. Tím došlo k nadřazení sil reakce. Nietzsche byl tím, kdo si podle Deleuzeho všiml, že této taktiky mistrně využíval židovský kněz a nazval ho dokonce mistrem dialektiky. Za jeho hlavní cíl považoval vůli nihilistickou. Deleuze se zároveň snaží Nietzscheho očistit od dezinterpretací, které vytvářeli na základě této části jeho díla nacisté. Podle jeho názoru se Nietzsche snažil o zmapování typu kněze v židovských dějinách, protože je považoval za podstatný úsek v dějinách Evropy. „*Typ kněze, žádný jiný problém pro Nietzscheho neexistuje.*“⁹⁰

Ve své interpretaci Deleuze dále uvádí, že židovství jako náboženství resentimentu, kde slabí a bezmocní jsou dobří, nabývá svého vyvrcholení v křesťanství, v němž tito chudí získají svého boha. Křesťanství podle Nietzscheho změnilo směr resentimentu v tom, že vynalezlo kategorii špatného svědomí. Jestliže totiž člověk resentimentu obviňoval za chyby ty druhé, křesťan obviňuje sám sebe.

Dochází zde k tomu, že aktivní síla oddělená od svých možností se mění na reaktivní a plodí špatné svědomí. Místo radosti začne produkovat bolest.

¹⁰⁰ Deleuze, str. 318.

„Zmnožování bolesti zvnitřněním síly, introjekcí síly - to je první definice špatného svědomí.“⁹¹ Reaktivní člověk si podle Deleuzeho učinil v křesťanství z bolesti následek svého poklesku a prostředek své spásy. Nedokáže bolest prožívat aktivně jako pán, který v ní umí nalézt hlubší smysl.

Jisté východisko z nadvlády resentimentu nachází Deleuze v kultuře, která ve své čisté formě učí člověka prožívat aktivně. Je spravedlivá, protože pěstuje v člověku pocit zodpovědnosti, a tím ho nabádá, aby myslel na budoucnost. „...produkt této aktivity: aktivní, svobodný a silný člověk, který umí slibovat.“⁹² Deleuze tím ve shodě s Nietzschem říká, že přínosem kultury je vybavovat člověka pamětí na budoucnost.

Na soudobou kulturu Nietzsche nahlížel jako na stádní a degradovanou, jelikož v ní tato paměť chybí. Deleuze odsuzoval zejména to, že se tato kultura bojí svého zániku a snaží se o své uchování za každou cenu. Deleuze opět ve shodě s Nietzschem tvrdí, je schopna vytvořit jen člověka průměrného. Řečeno Nietzscheho rétorikou - stádní zvíře. Deleuze rovněž považuje Nietzscheho postřehy o degradaci kultury za zásadní ve své polemice s filozofií dějin a dialektikou. Ztotožňuje se s Nietzscheho nedůvěrou ve vyřešení současných potíží kultury prostřednictvím průměrného člověka, neboť ten je podle jeho názoru založen silami reakce. Tvrdí, že aktivní stav kultury bude obnoven pouze na zcela jiné rovině.

Z této myšlenky se dá vyvodit, že bychom si měli přiznat naši neschopnost vymanit se z kategorie Nietzscheho člověka průměrného. Pro další vývoj je však nezbytné usilovat o překonání této průměrnosti. Deleuze se vyslovuje v tomto bodě o kultuře obdobným způsobem, jako to nacházíme i u Lyotarda. Činí tak ovšem s tím rozdílem, že pokud Lyotard vybízí k překonání průměrnosti své současné čtenáře, vidí Deleuze toto překonání v rámci průměrného člověka jako nereálné. A právě na základě této úvahy můžeme usuzovat, že se Deleuze inspirovaný Nietzscheho konceptem nadčlověka neodchýlil od tvoření ideálů, za které sám odsuzoval dialektickou filozofii.

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

Dvě formy nihilismu

Deleuze pojednává v souvislosti s výkladem Nietzscheho textů o dvou formách nihilismu. První má charakter popření života a je součástí tzv. fikce nadřazených hodnot, jež můžeme nalézt v náboženství. Druhá ústí v život zbavený jakéhokoli cíle či hodnot, dokonce i těch nadřazených. První případ nazývá Deleuze *negativním nihilismem*, který v sobě obsahuje vůli k nicotě, druhý pak *reaktivním nihilismem*, který představuje **osamělý život reaktivních sil**. Nachází mezi nimi následující vztah: „*Když se s vůlí k nicotě univerzální život stává nereálným, život jakožto specifický život se stává reaktivním.*”⁹³

Postupným vývojem dochází k tomu, že se reaktivní síly odpoutají od svého svazku s vůlí k nicotě a chtějí triumfovat sami. To pak tvoří podle Deleuzeho obraz pasivního jedince, který již odmítá být veden vírou a touží po osamocené upadání. Naráží zde v této souvislosti na Nietzscheho známé výroky o smrti boha. Za hlavního viníka označuje soucit, který přirovnává k lásce k reaktivnímu životu. „*Soucit v rámci nietzscheovské symboliky vždy označuje tento komplex vůle k nicotě a reaktivních sil.*”⁹⁴

Uvádí, že podle Nietzscheho soucítí bůh s reaktivním člověkem, který nakonec jeho soucit nesl. Proto musel boha zabít, aby se postavil na jeho místo. *Negativní nihilismus* je tedy představován náboženstvím. Poté, co člověk boha zabil, nastává období *nihilismu reaktivního*, kdy člověk ještě věří, že našel nové hodnoty, které obsadí vyprázdněnou pozici po mrtvém bohu. Toto období podle Deleuzeho následně ústí do *nihilismu pasivního*, jenž produkuje člověka toužícího po osamělém vyhasnutí. Deleuze z toho vyvozuje, že Nietzsche považoval nihilismus za hybatele lidských dějin.

Deleuze zároveň tvrdí, že Nietzsche ve smrt boha nevěřil, protože mu byla cizí víra ve velké ohlašované události. Neztotožňoval jeho filozofické dílo s romantikou, ani s dialektikou. Své úvahy o formách nihilismu navíc opět využívá ke svým výpadům proti dialektice. Na rozdíl od dialektiků, zabývajících se výkladem abstraktních pojmů bez hlubšího významu, prohlašoval, že tyto pojmy jsou stále stejné a těžko vymežitelné.

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

Již bylo řečeno, že Deleuze obviňoval dialektiky z toho, že dovedou pracovat jen s kategoriemi protikladnosti či kontradikce. „*Dialektika se vyživuje z protikladů, poněvadž opomíjí neskonale jemnější a skrytější diferenční mechanismy.*“⁸⁵ Deleuze je přirovnává k filozofům krácejícím s nohama ve vzduchu, jimž chybí kritický pohled na věci. Stále se podle něj vyhýbají té nejdůležitější otázce - *Kdo?* To znamená, že jim uniká podstata. Řadí je do kategorie lidí reaktivního nihilismu, kteří touží stanout na vyprázdněném místě po bohu a zodpovědět otázky, jímž náleží zůstat nezodpovězeny.

Dialektika pro Deleuzeho v podstatě představuje nahrazení člověka bohem, jehož podhoubí vyrůstá z křesťanství a nepřináší nové způsoby myšlení. Nazývá ji přirozenou ideologií resentimentu a špatného svědomí. Stejně jako Nietzsche zastává názor, že nemá cenu stále omílat dialektické pojmy jako bůh nebo člověk. Tyto hodnoty chce překonat jejich přehodnocením, a právě to nachází v Nietzscheho kategorii nadčlověka.

Než však k tomu dojde, musí nastat ještě jedno stádium, které Nietzsche označoval jako stádium *vyššího člověka*. „*Vyšší člověk je obraz, v němž se reaktivní člověk reprezentuje jako vyšší, anebo ještě lépe, v němž se zbožšťuje.*“⁸⁶ Nietzsche vněm nacházel představitele stávání aktivních i reaktivních sil, které vněm zaujímají místo zároveň. Deleuze na základě těchto Nietzscheho myšlenek dospívá k názoru, že podstata člověka sahá hlouběji než k vítěznému triumfu pouze jedné z těchto sil.

Příchod nadčlověka

Nietzsche podle Deleuzeho upozorňoval, že i když otroci spojí své reaktivní síly, budou stále slabými. Reaktivní síla otroka se totiž snaží pouze oddělit aktivní sílu pána od jejích možností, nebo popírá samu sebe. Člověku je podle Deleuzeho umožněno, aby mohl vnímat jen toto stávání sil reaktivních. Věčný návrat pak člověk zákonitě nemůže vnímat jinak než s úzkostí a znechucením, protože se věčně navrácí reaktivní stávání sil, malý reaktivní člověk.

⁸⁵ Deleuze, str. 129.

⁸⁶ Deleuze, str. 143.

Řešení Deleuze nachází v afirmaci věčného návratu, v aktivním stávání sil, v Nietzscheho nadčlověku. Věčný návrat je podle něj schopen změnit negaci na afirmaci za takových podmínek, kdy je afirmována negace sama. Dojde vlastně k přemožení nihilismu sebou samým. Jen pokud se reaktivní síly samy zničí (a tím provedou aktivní akci), předvedou výkon hodný silných duchů - odhodí strach z vlastního zániku.

Jak je to tedy s nadčlověkem? „*Nadčlověk není člověkem, který se překonává a kterému se daří překonat sama sebe.*”⁹⁷ Deleuze konstatuje, že od vyššího člověka jej odlišuje jeho podstata i cíl. Podstatou vyššího člověka je, jak již bylo řečeno, stávání se reaktivních sil a nihilismus. Deleuze u něj postrádá prvek afirmace, která je nezbytná pro vytvoření nadčlověka. Vyšší člověk uvádí hodnoty jen do vztahu protikladnosti. Pro vytvoření nadčlověka je však podle Deleuzeho nutno uskutečnit *transmutaci*, neboli přehodnocení hodnot. Nejedná se zde o pouhou změnu hodnot, „*nýbrž o změnu živlu, z něhož se odvozuje*”⁹⁸
sama hodnota hodnot.”

Deleuze se snaží osvětlit pojem transmutace v souvislosti s vůlí k moci. Prohlašuje, že vůle k moci se nám ukazuje v negativní formě, prostřednictvím nihilismu. Její kladná forma se může projevit, pokud nihilismus přemůže sám sebe a změní se na afirmaci. Tento moment pak nazývá momentem *transmutace*. Mezi afirmací a nihilismem je tak potřeba spatřovat hlubší vztah, neboť jsou to jen dvě různé formy vůle k moci.

„*Nihilismus nalézá své završení, když prochází přes posledního člověka, ale pokračuje dál: dovršuje se v člověku, který chce zaniknout. U člověka, který chce zaniknout, který chce být překonán, negace zpřetrhala vše, co ji dosud svazovalo, přemohla samu sebe a stala se afirmativní schopností, která je již schopností nadlidství, schopností ohlašující a připravující nadčlověka.*”⁹⁹

Deleuzův pojem transmutace mající zaručit příchod nadčlověka tedy znamená změnu kvality vůle k moci, kdy se hodnoty odvozují z afirmace, a ne z negativity. Negace se v tomto momentě projevuje jako ničitelka reaktivních hodnot, nesnaží se již o jejich uchování. Vítězstvím afirmace ale Deleuze svůj výklad neuzavírá.

⁹⁷ Deleuze, str. 293.

⁹⁸ Deleuze, str. 298.

⁹⁹ Deleuze, str. 304.

Podotýká, že když afirmace předcházela negace, bude po ní také negace následovat. Jedná se však o negaci, které přisuzuje na základě interpretace Nietzscheho přístupu povahu aktivní a afirmativní. Odlišuje ji od negace resentimentu. V myšlence střídání afirmace s negací tkví podle Deleuzeho genialita Nietzscheho filozofie. Snaží se dokázat, že se tímto způsobem Nietzsche vyvaroval rozpornosti ve svých úvahách.

Je zajímavé se v této souvislosti zamyslet nad problematikou souvislosti konceptu nadčlověka s hledáním jednoznačného smyslu. Jakákoli snaha o jednoznačné porozumění smyslu lidské existence je přirozená potřeba člověka. Postmodernisté zdůrazňující nezbytnost nechat otázku smyslu neustále otevřenou ale tuto snahu odmítají, když upozorňují, že to není v silách člověka. Setkáváme se s tím jak u Derridy, tak u Lyotarda i Deleuzeho. Otázkou zůstává, na kolik se jim podařilo tomuto záměru ve svých koncepcích dosáhnout. Deleuze se v tomto ohledu snaží bojovat proti dialektice a jejím metodám myšlenkou afirmativní difference. V jeho přístupu je však patrné, že ani on se jich nakonec hledání konečného smyslu neumí vzdát. Ve své interpretaci se shoduje s Nietzscheho ideálem nadčlověka, jehož očekávanému příchodu musí předcházet popření člověka současného. Tato transmutace má být afirmativní akcí, která určí smysl naší existence.

Deleuze a Nietzsche

Shrnutí Deleuzeho interpretace Nietzscheho filozofie, je možno prezentovat prostřednictvím následujících závěrů, kterých využil při vystavění své vlastní filozofické koncepce. Zásadní roli v ní hraje kategorie afirmace, kníž dospívá kritikou současného stavu, za nímž rozeznává rozhodující vliv dialektiky.

Tvrdí, že Nietzsche rozkryl nihilistický základ dialektických kategorií bytí, pravdy a skutečnosti. Proto Deleuze o své kategorii afirmace tvrdí, že ji nelze pojímat jako „*stvrzení toho, co jest, jako pravdivost pravdy či pozitivitu skutečnosti.*“¹⁰⁰ Takový výklad afirmace by totiž jen uchovával

¹⁰⁰ Deleuze, str. 318.

současného člověka, jehož osudem je pasivní vyhasnutí. Ve shodě a dalšími postmodernisty prohlašuje, že svět v Nietzscheho očích není ani pravdivý, ani skutečný. Je vůlí k moci a k nepravdě. Žít pro něj znamená hodnotit, a tím zpochybňovat dosažené pravdy, neboť je to jediná cesta, jak se k relativní skutečnosti vůbec přiblížit. Znovu se tedy setkáváme s motivem nemožnosti subjektu poznat pravdivou skutečnost, tak jako u Lyotarda.

Podle Deleuzeho Nietzsche věřil, že není v moci současného člověka tvořit nové hodnoty, může však k tomu vytvářet podmínky, které jsou nejlépe čitelné v umění. K tvorbě nových hodnot se současný člověk nejvíc přiblíží, když bude o věcech pronášet hodnocení, nikoli neatřesitelné pravdy. I u Deleuzeho se tedy setkáme s perspektivismem a důrazem na interpretativní přístup k pravdě.

V Deleuzeho úvahách však také nalezneme znovuoživení hledání ideálu, v jehož naplnění brání současná společnost. Tímto ideálem je interpretace Nietzscheho nadčlověka. Deleuze v této souvislosti klade velký důraz na tvorbu, když podotýká, že člověk nemá být jen pasivním příjemcem starých hodnot. Má si naopak klást nelehký cíl v podobě popření sebe sama ve jménu nové životní formy - nadčlověka.

Není od věci připomenout, že Deleuze v podstatě celý Zarathustrův příběh podává jako Nietzscheho vyrovnání se s vůlí k nicotě - nihilismem. Tento démon, jak ho Nietzsche nazval, využívá reaktivitu přežívající v posledním člověku, ale podle Deleuzeho sním sám nesplývá. Jednouše může projevit jako falešná pozitivita, když člověk uvěří, že může dosednout na prázdné místo po bohu, a podruhé zas člověka zbaví všech sil a uvrhne ho do pasivity. Je tu však ještě afirmace, jež dokáže přeměnit negativitu a učinit z člověka bytost aktivní. Ten pak najde odvahu k touze být překonán nadčlověkem.

Ukazuje se, že pokud Deleuze věří v dosažení lepší, řekněme ideálnější formy člověka, vrací se zpět na začátek k nihilismu, jenž sám kritizoval. Descombes si všímá, že negace, s níž Deleuze ve své koncepci zápolil, se nakonec znovu objevuje. Tvrdí, že si Deleuze vytváří ideál nadčlověka, který stojí v protikladu k současnému stavu, jenž je následně obviněn z toho, že tento ideál nenaplnuje. Nakonec dospívá k tomu, že „*onen ideál je sám ... vinen tím, že*

neexistuje, že je pouhým ideálem. " ¹⁰¹ Negace, od níž se chtěl Deleuze odpoutat, se tak nakonec v jeho interpretaci opět dostává napovrch.

Vraťme se však ještě k Deleuzeho koncepci afirmace, kterou uvádí do souvislosti s bytím. „*Sama afirmace je bytí, bytí je pouze afirmace v celé její síle.* " ¹⁰² Prostřednictvím afirmace ohlašuje Deleuze bytí jako stávání, mnohost jako jedno a náhodu jako nutnost, čímž se připojuje k postmoderním myšlenkám o pluralitním vymezení bytí, jak jsme se s nimi setkali už u Lyotarda. Deleuze využívá ve své interpretaci Nietzscheho koncept věčného návratu, když hovoří o afirmaci jako o navracení a o diferenci jako o její reprodukci, v jejíž moci je eliminovat návrat negace. Dokládá to na Nietzscheho spekulativní teorii: „*Stávání, mnohost a náhoda neobsahují žádnou negaci; diference je čistou afirmaci; navracení je bytí diference vylučující jakoukoli negativitu.* " ¹⁰³ Z Deleuzeho interpretace vyplývá, že Nietzscheho přáním bylo, aby diference byla prožívána šťastně. Prohlašuje, že prostřednictvím stávání, mnohosti a náhody má být dosaženo radosti a jejího návratu.

Deleuzeho interpretace Nietzscheho díla dále nastiňuje výhrady vůči dialektice, které vykazují podobnosti s Lyotardovými úvahami o velkých vyprávěních. Deleuze odmítá dialektiku s jejími vztahy protikladnosti a kontradikce, protože předkládá falešný obraz diference. Považuje ji za výtvar teoretického způsobu uvažování a křesťanství, jež touží život soudit a omezovat. Je to také myšlení otroka, který věří, že afirmuje, ale ve skutečnosti pouze rozvíjí resentment a negativitu. „*...ti, kdo nosí břemena, jsou vždy v pokušení se domnívat, že svým nošením afirmují a že pozitivita se hodnotí podle váhy.* " ¹⁰⁴

Dialektiku usvědčuje z toho, že se nikdy nedokázala vymanit z Kantovy kritické filozofie. Nietzscheho naopak oceňuje za to, že si úskalí dialektiky uvědomil. Na rozdíl od dialektiků se odpoutal od abstraktního myšlení, hledání ideje pravdy a přišel s něčím daleko podstatnějším: hodnocením konkrétní situace, s interpretativní povahou skutečnosti. Nietzsche byl pro něj ten, kdo učinil z mnohosti stávání a z náhody předmět afirmace. Kládl rovněž akcent na filozofii života, zdůrazňoval důležitou roli těla a vůle.

¹⁰¹ Descombes, str. 172.

¹⁰² Deleuze, str. 322.

¹⁰³ Deleuze, str. 328.

¹⁰⁴ Deleuze, str. 338.

Deleuze rozlišuje mezi Nietzschem a jeho současníky, kteří nebyli schopni se odpoutat od zákonů starých hodnot a morálky. Vzdává hold jeho kritičnosti, když tvrdí, že Nietzscheho protidialektické tažení směřuje proti všemu, v co se kdy věřilo. „Nietzsche vede kritiku proti jakémukoli pojetí afirmace, které by zničilo prostou funkci, funkci bytí nebo toho, co jest, ať je toto bytí pojato jakýmkoli způsobem - jako pravdivé či skutečné, jako věc o sobě nebo věc pro nás - a ať je jakýmkoli způsobem pojata i ona funkce - jako rozvíjení, vystavení, odhalení, zjevení, uskutečnění, uvědomění nebo poznání. " ¹⁰⁵

Do jaké míry však lze pojímat metodu kritiky za vhodný prostředek k vypořádání se s dialektikou a vůbec s modernou? Tuto otázku si v souvislosti s Deleuzeho interpretací Nietzscheho klade Descombes. „Právě proto však deleuzovské hledání nějaké pravé difference, difference, která by oddělila pána od raba anebo pravou touhu od touhy deformované, vychází z naivní či možná i předstírané víry v ctnosti kritiky. Definice filozofie jako kritiky patří k Osvícenství předcházejícímu rok 1789: filozofie, která odhaluje podvodného kněze, jenž svým lhaním podporuje despota, se snaží otevřít oči naivnímu lidu a navrátit mu jeho antické ctnosti. To ale znamená, že kritika vládnoucí autority zapomněla zkoumat autoritu kritiky samé. Všude vnáší svou podezíravost, avšak neustále věří v nevinnost kritiky. " ¹⁰⁶

I když se tedy Deleuze snaží o překonání dialektiky, je nutné dodat, že využívá stejné metody kritiky, kterou vlastně vytýká Kantovi. Využil Nietzscheho filozofie ke kritice stávajícího stavu a tvorbě nového ideálu, čímž nám předložil další z Lyotardových vyprávění. Lyotard nechává na rozdíl od Deleuzeho brány vedoucí ke zodpovězení otázek naší existence uzavřeny. Jejich cesty se rozcházejí v momentě, kdy Deleuze začíná tvořit nový ideál nadčlověka.

¹⁰⁵ Deleuze, str. 316.

¹⁰⁶ Descombes, str. 175.

Závěr

Když se Nietzsche v *Ecce Homo* zamýšlí nad čtenářem svého díla, považuje ho za dobrodruha a objevitele, který nebude mít strach vydat se do boje s neuchopitelným a nevyzpytatelným mořem - textem, jehož smysl mu někdy zdánlivě vyvstává před očima jako stříbrná hladina ozářená sluncem. Ve skutečnosti se však nenachází na povrchu, ale je k němu třeba podniknout odvážnou cestu do hlubin mysli samotných čtenářů.

„ Vám, směle hledajícím pokušeitelům a komukoli, kdo s úskočnými plachtami se kdy vypravil na strašlivá moře, -

vám, zmámeným hádankou, vám, kdož se těšíte z dvojsvitu, vám, jejichž duše flétnami jest vábena k jícnu všech bludišti: - neb nechce se vám zbabělou rukou tápati po niti; a kde můžete uhodnouti, tam v zášti máte usuzování. ”¹⁰⁷

V první kapitole byly představeny tři rozdílné přístupy Nietzscheho filozofii, na nichž se ukázalo, jak důležitou roli hraje při interpretaci čtenář a jeho životní náhled a zkušenosti. Na základě rozborů těchto interpretací se rozprostřela paleta nietzschovských témat, které každá z nich pojala osobitě a které jsou využity také v přístupech postmodernistů. Stojí za připomenutí, že se jedná o témata, jako například kritický názor na poznatelnost pravdy, kritika metafyziky a dialektiky, kritika morálky a křesťanství, otázka smrti boha, koncepty přehodnocení hodnot, věčného návratu, vůle k moci a nadčlověka.

Do jakých hloubek se tedy vydali postmoderní filozofové - dobrodružní čtenáři zdolávající rozmary oceánu? To přiblížila druhá kapitola, v níž jsem charakterizovala postmoderní filozofii. Zamýšlela jsme se nad tím, jakým způsobem různí postmodernisté k otázkám nastoleným Nietzsche přistupují a jak je interpretují. Pozornost jsme věnovala některým myšlenkám Lyotardovým, Derridovým, Vattimovým, Deleuzeho a Guattariho a Foucaultovým. Podařilo se mi

¹⁰⁷ Nietzsche, str. 53.

obecně stanovit základní okruhy zájmu postmodernistů, v nichž se jednotlivé koncepce určitým způsobem sNietzschem a jeho filozofií prostupují. Pojednávála jsem v této souvislosti o kritickém přístupu k jazyku, vyrovnání se s projektem moderny, Lyotardových velkých vyprávěních, vůli k moci a v neposlední řadě o pluralitě názorů a o jejich střetávání.

Podrobněji jsem se soustředila zejména na Lyotarda a jeho práci *Rozepře* a Deleuzeho a jeho interpretaci *Nietzsche a filozofie*. V těchto dílech jsem vysledovala momenty, v nichž se oba autoři shodují. Jedná se příkladně o pluralitní povahu bytí, myšlenky kladného přijetí mnohosti a interpretativní povahy skutečnosti, dále také o kritiku obecně uznávaných pravd a dialektiky a přijetí nesmyslu jako neoddelitelné součásti našeho života. Zároveň jsem naznačila i rozdíly, které vyplynou napovrch zejména v Deleuzeho výkladu Nietzscheho nadčlověka.

K jakému pohledu na otázky spojené snáší existencí tedy postmoderní interpretace Nietzscheho myšlenek nakonec přivádí? Možná to osvětluje Lyotardovo následující zamyšlení. „*Nevyprávíme si už - ať s hořkostí nebo s radostí - velké vyprávění o konci velkých vyprávění? Nestačí k tomu, aby myšlení zůstalo moderní, už jen to, že myslí konec určité historie? Nebo je postmodernost počínáním starce, který se hrabe v popelnici účelnosti a hledá v ní zbytky, který se ohání nevědomím, lapsy, pomezními oblastmi, bulavy, parataxemi, absurditami, paradoxy, a vytváří si právě z toho gloriolu novosti, svůj příslib změny? Ale i toto je pro lidstvo určitým cílem. Určitým diskursivním žánrem.*“¹⁰⁸

Z toho tedy vyplývá, že postmodernisté věří, že ať se snažíme sebevíc, hranice našeho myšlení nemůžeme překonat, neboť je neúprosně vymezují možnosti jazyka. Smysl, který hledáme, ať už v naší existenci nebo v textu, je vždy pouze smyslem konkrétní situace, který se rozplyne, jakmile bychom ho chtěli stanovit obecněji. Dá se tedy předpokládat, že i smysl Nietzscheho díla je pro ně spíše nikdy nevyčerpatelnou otázkou, která evokuje svébytné pohledy a přístupy. Ty se však nemusí shodovat s pohledem, jakého bychom se bývali dočkali od samotného Nietzscheho. „*Takže to tedy vypadá, že z Nietzscheho lze postmodernistu udělat, ovšem ignorujeme-li velkou část*

¹⁰⁸ Lyotard, str. 220.

*jeho starší práce. Vždycky zůstane mimořádně imaginativním a originálním myslitelem, i když ne vždy příliš koherentním filozofem. "*¹⁰⁹

Jestliže ale přistoupíme na předpoklad postmodernistů, že vše je předmětem konkrétní interpretace, že vše záleží jen na daném úhlu pohledu, že každá pravda je relativní, otevřeme brány nepřehlednému pluralitním labyrintu, z něž se nám bude těžko hledat cesta ven. Kámen úrazu tkví v tom, že nemůžeme podléhat naivnímu přesvědčení, že všichni se v něm budou snažit o dodržování námi stanovených pravidel diskurzu. Ať už ve smyslu Lyotarda a jeho hledání společné cesty skrze odhalování věčně vyvstávajících rozepří, a nebo ve smyslu Deleuzeho prostřednictvím návratu pouze afirmativní formy negace, díky němuž se budeme moci radostně oslavovat diferenci a rozmanitost.

Mohlo by nám totiž hrozit nebezpečí, že se k vůli bezstarostné bezbřehosti a rezignaci na ujasnění si smyslu naší existence staneme při střetu s těmi, kteří si smysl svého života uvědomují velmi jasně, znevýhodnění. Dnešní povaha světa se stává díky zvyšující se technické vyspělosti stále více globální a multikulturní, zkracují se časové i prostorové vzdálenosti mezi různými kulturami. Bylo by proto bláhové přistupovat ke komunikaci s odlišnými kulturami s představou, že jejich forma myšlení odpovídá té naší.

S postmodernisty se dá jistě souhlasit v tom, že i když se jednotlivé kulturní přístupy od sebe odlišují, jde jim o stejnou věc - přemýšlet o povaze smyslu lidství a světa. Toto přemýšlení pojímají jako proces, který nikdy nekončí. Měli bychom proto utvářet svoje stanovisko o smyslu lidské existence s vědomím, že vypovídáme pouze v mezích své doby a své zkušenosti, a tudíž nemáme právo upírat důležitost stanoviskům ostatním. Nestávají se však z těchto vět prázdná pravidla, jimiž se může řídit pouze filozofická diskuse? Skutečnost čekající za dveřmi diskusních kaváren či univerzitních poslucháren se zdá být totiž mnohdy jiná.

Strany setkávající se ve vzájemné komunikaci chtějí často prosadit svůj názor na úkor těch ostatních. Jde jim o získání více času a vydělání více peněz, dosažení větší moci. V tom se právě Lyotardovy obavy o dominanci ekonomického diskurzu zdají být opodstatnělé. Dlouhá ruka ekonomického diskurzu se již snažila dosáhnout snad na všechno, co se kolem

¹⁰⁹ Robinson, str. 69.

nás nachází. Ne vždy jsme navíc svědky radostného oslavování rozdílnosti mezi kulturami. Lyotardovo volání po odhalování rozepří, křivd vyvstávajících mezi diskursivními žánry, tak v mnoha případech zůstane jen nesplněným přáním. Snad také proto, že je to časově náročné a nerentabilní.

Na úskalí plynoucí z Lyotardových rozepří, by však nemělo být zapomínáno při jakémkoliv odhalování komunikačních strategií manipulace, které kvyostřování křivd mezi účastníky komunikace nezpochybnitelně přispívají. K tomu mohou dopomoci dosud ne zcela prozkoumané možnosti internetové komunikace, která se zatím zdá být prostředkem skýtajícím nebývalou svobodu v přístupu k informacím a v jejich směně, zároveň v nás ale pěstuje prudce se zvyšující závislost na jeho zdrojích. Měli bychom si proto dát pozor, aby se ze spolehlivého nástroje k odhalování manipulace nestal ten největší manipulátor.

Resume

In the first chapter three differing interpretations of Nietzschean philosophy are discussed, which show the importance of the role of the reader and the reader's life view and life experience in their interpretation. On the basis of these interpretations, the variety of Nietzschean motives is considered. Each of the motives are conceived individually and used in post-modern approaches. I have considered such themes as the critical view on the knowability of Truth, the critique of the metaphysical and dialectical, the critique of morality and of Christianity, the question of the death of God, also the concept of revaluation of values, Will to Power and the concept of Superman.

In the second chapter, I characterised post-modern philosophy. I considered the way different post-modern philosophers have interpreted the questions that Nietzsche posed. I approached some of the ideas of Lyotard, Derrida, Vattimo, Deleuze and Guattari and Foucault. I succeeded in pointing out the fundamental areas of interest of these post-modern philosophers in which we can find common ground with Nietzsche. I spoke about the critical view of the language, shifting away from the school of modernist thought, Lyotard's meta-stories, Will to Power and not least about the plurality of perception and their concurrence.

In greater detail, I concentrated on Lyotard and his observations in „Le Différend" and also on Deleuze's findings in „Nietzsche and Philosophy". I found instances where they concur but also points of division, primarily regarding the interpretation of the Superman. It is the greater questions of existence and the perception of text which, in beliefs of post-modern philosophers, can be answered only in real situations. They believed that we cannot generalise about such hypotheses.

So we can consider that the sense of Nietzschean thought too, is for them a question which the reader can never answer fully and which challenges the reader to individualistic approaches and questioning. If we affirm the post-modern presumption that everything is a matter of concrete interpretation, that everything is a matter of the individual perspective and that every truth is relative, we can easily end in the unfathomable post-modern maze from which no easy exit is apparent.

Použitá literatura

BAIGENT M., LEIGH, R. *Secret Germany*. London: Jonathan Cape, 1994. ISBN 0-224-03525-8.

BERTENS, H.; NATOLI, J. *Encyklopedie postmodernismu*. Brno: Barrister & Principal, 2005. ISBN 80-86598-26-8.

BLECHA, I. *Fenomenologie a kultura slepé skvrny*. Praha: Triton, 2002. ISBN 80-7254-264-8.

DELEUZE, G. *Nietzsche a filozofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004.

DERRIDA, J. *Texty k dekonstrukci*. Bratislava: Archa, 1993. ISBN 80-7115-046-0.

DESCOMBES, V. *Stejně a jiné*. Praha: Oikoymenh, 1995. ISBN 80-85241-74-9.

FRENZEL, I. *Friedrich Nietzsche*. Praha: Mladá fronta, 1995. ISBN 80-204-0517-8.

HAUER, T. *S/krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum, 2002. ISBN 80-246-0545-7.

KOUBA, P. *Nietzsche. Filozofická interpretace*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0585-3.

KRUŽÍK, J., NOVOTNÝ, J. *Nietzsche a člověk*. Praha: UK FHS, 2005. ISBN 80-239-5355-9.

LYOTARD, J. F. *Rozepře*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-119-2.

MOKREJŠ, A. *Odvahe vidět*. Jinočany: H & H, 1993. ISBN 80-85787-46-6.

NOVÁK, D. *Rozhovory s Nietzsche*. Praha: Návrat domů, 2004. ISBN 80-7255-107-8.

ROBINSON, D. *Nietzsche a postmodernismus*. Praha: Triton, 2000. ISBN 80-7254-146-3.

SARTORI, G. *Pluralismus, multikulturalismus a přistěhovalci*. Praha: Dokořán, 2005. ISBN 80-7363-022-2.

WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-104-0.

Ústřední knih.Pedf UK



2592083082