

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
PEDAGOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA OBČANSKÉ VÝCHOVY A FILOSOFIE

Bakalářská práce

Vybrané motivy řeckého myšlení v Nietzscheho filosofii

(Selected Motives of Greek Thinking in Nietzsche's Philosophy)

Autor: Aneta Fodorová

Vedoucí práce: Mgr. David Rybák, Ph.D

Praha 2014

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci názvem **Vybrané motivy řeckého myšlení v Nietzscheho filosofii** vypracovala samostatně s pomocí uvedených pramenů a literatury.

V Praze dne 2. 4. 2014

.....

Podpis

Poděkování

Mé poděkování patří filosofickému oddělení Katedry občanské výchovy a filosofie, především vedoucímu této práce Mgr. Davidu Rybákovi Ph.D a to za podnětné a cenné rozpravy, jimiž mi velmi pomohl nejen při psaní této práce.

Abstrakt

Tato práce shlíží na vybrané řecké motivy očima svérázného německého filosofa devatenáctého století Friedricha Nietzscheho. Jedná se o nastínění Nietzscheho chápání řeckého myšlení a zároveň sledování Nietzscheho při inspirování se řeckým myšlením a následně i při začleňování prvků tohoto myšlení do Nietzscheho vlastní filosofie.

Práce odhaluje časté Nietzscheho problematické chápání a uchopování řeckých myšlenek, stěžejní je ale důkladná interpretace jednotlivých motivů a jejich postavení v Nietzscheho filosofii. Stěžejními myšlenkami pro tuto práci je problém apollinského a dionýského umění, problém vztahu Sókratés – Platón a Nietzsche – Hérakleitos a problém nadčlověka.

V neposlední řadě je provedeno zamyšlení nad významem Nietzscheho „řeckého“ myšlení pro nás dnes.

Klíčová slova

Umění, Apollón, Dionýsos, Sókratés, život, Zarathustra, věčný návrat téhož, hra, oheň, dítě, nadčlověk, agón

Abstract

This thesis observes chosen Greek motives through the eyes of a very special German philosopher of the nineteenth century Friedrich Nietzsche. The main aim, more specifically speaking, is to introduce Nietzsche's understanding of the Greek culture and thinking and to follow Nietzsche in his inspiration and integration of Greek ideas into his own philosophy.

There is an emphasis put on the revelation of Nietzsche's problematic understanding and grabbing of Greek thoughts, which happen to be very frequent. What is crucial for this paper is a thorough interpretation of individual motives and their position in Nietzsche's philosophy. The focal thoughts are the following: apollinian and dionysian art, relationship between Socrates and Plato as well as of Nietzsche and Herakleitos, and the concept of overman.

The impact of Nietzsche's understanding the Greeks in today's society is also taken into consideration.

Key words

Art, Apollon, Dionysos, Socrates, life, Zarathustra, the eternal recurrence of the same, game, fire, child, overman, agon

Obsah

| | |
|---|----|
| Úvod | 6 |
| 1. Nietzsche filolog, Nietzsche člověk | 8 |
| 1.1. Kritika historiků | 8 |
| 1.2. Stručný exkurz do Nietzscheho života | 9 |
| 2. Apollinský a dionýský princip jakožto principy kosmické | 12 |
| 2.1. Nevlastní bratři Apollón a Dionýsos | 12 |
| 2.2. Apollinské umění jako symbol individuace | 13 |
| 2.3. Dionýské opojení, k prajednotě, k pravdě ve smyslu hérakleitovském | 14 |
| 2.4. Zasnoubení apollinského a dionýského umění ve zrození tragédie | 15 |
| 2.5. Úpadek tragédie a zrození teoretického člověka | 17 |
| 2.6. Komentář předmlouvou | 18 |
| 3. Úvod do problému Nietzsche – Sókratés | 20 |
| 3.1. Sókratovy novinky | 20 |
| 3.2. Sókratova moudrost | 22 |
| 3.3. Sókratovo hodnocení | 23 |
| 3.4. Pravý důvod potřeby zákonů | 24 |
| 3.5. Sókratova pravda | 25 |
| 3.6. Platónův Sókratés | 26 |
| 4. Filozof z Efesu | 29 |
| 4.1. Dítě a nevinnost | 29 |
| 4.2. Kostky pravdy | 32 |
| 4.3. Motiv hry | 33 |
| 4.4. Věčný návrat téhož | 36 |
| 5. O nadčlověku | 39 |
| 5.1. Atremidin luk | 39 |
| 5.2. „Syntéza“ věčného návratu téhož a nadčlověka | 40 |
| 5.3. Překročení | 42 |
| 6. Závěr | 44 |
| 7. Seznam použité literatury | 45 |

Úvod

Moje první setkání s Friedrichem Nietzsche, které bych si trochu nadneseně dovolila nazvat osudovým, bylo zpracování *Genealogie morálky* pro Etický kurz s doktorkou Blažkovou.

Na počátku této práce tedy v zásadě stálo čiré okouzlení Nietzscheho „kladivováním“ a jeho filosofováním - básněním. Otázky, které vykrytalizovaly jako první, se týkaly především relevantnosti Nietzscheho kritiky v případě Sókrata a Platóna, z nichž později vyvstala nutnost velmi obezřetně přistupovat k Nietzscheho zacházení s řeckým myšlením jako takovým.

Velmi důležitá se v tomto ohledu jeví Nietzscheho definice úlohy historie - historie nám má být prostředkem pro sebereflexi a kritiku doby, v níž žijeme. Ta je totiž klíčem k pochopení způsobu, jímž Nietzsche s Řeky zachází. Na základě tohoto Nietzscheho přístupu se také část mého myšlení orientuje směrem k naší době a přínosu Nietzscheho chápání Řeků a jeho řeckých motivů nám „příliš pozdním“ lidem.

Většina práce se však věnuje zevrubnému rozebrání jednotlivých řeckých motivů od apollinského a dionýského principu přes Nietzscheho polemiku se Sókratem a Platónem až ke věčnému návratu téhož a nadčlověku. Kapitola o Nadčlověku je konečnou syntézou představených motivů, které ovšem představují pouze můj osobní výběr a zaměření se na jen některé, proto koneckonců už v názvu práce zaznívá slovo „vybrané“ řecké motivy v Nietzscheho myšlení.

Kromě textů psaných samotným Nietzschem jsem pro psaní práce čerpala především z děl českých interpretů Nietzscheho - Pavla Kouby, Aleše Nováka a Anny Hogenové, inspiraci jsem hledala ale např. i v díle Gilla Deleuzeho a Eugena Finka. Velkou pomocí mi byly též texty Zdeňka Kratochvíla či Paula Veyneho.

Na závěr úvodu připojuji krátké, dílem tedy i pouze povrchní, zamyšlení o pozdravech jako vstup do celé práce. Zkoumání pozdravů (i samotné slovo pozdrav už samozřejmě mnoho vypovídá - pozdrav je, řekněme kombinace slov, jíž používáme, když někoho vidíme poprvé ať už ten den či v životě a jímž mu přejeme, jak nám naše

české slovo napovídá - zdraví) přináší v lecčems zajímavé postřehy. Tak například my tady v Čechách říkáme „dobrý den“, tedy přejeme (pokud vůbec tématizujeme, pokud se zastavíme a zamyslíme nad tím, co to vlastně děláme, když říkáme „dobrý den“) někomu, aby měl dobrý den. V němčině je to zrovna tak. Naše české slovo pro pozdrav snad souvisí s latinským pozdravem Salve (překládáno jako „buď zdráv“).

Řecký pozdrav, který tak polatinštěle bývá překládán také jako „buď zdráv“, zní χαίρε (chaire), což doslova znamená „raduj se“. Jednu z věcí, které má Nietzsche na Řecích rád, můžeme pozorovat už na samotném tomto pozdravu. Řek Řekovi vlastně připomíná, že se má radovat. V samotném tomto pozdravu máme obsaženo velmi mnoho - raduj se! - nevinnost, aktivitu, dětskost, tanec, radost samotnou. K radosti a k mnohému dalšímu nás vybízí i Nietzsche sám.

1. Nietzsche filolog, Nietzsche člověk

Už na počátku Nietzscheho vědecké kariéry se Nietzsche výrazně odlišoval od svých kolegů filologů, a to svým zásadním odmítnutím čistě akademického „šťourání“ v minulosti, ať už jazyka, myšlení či čehokoliv jiného.

Jeho studium klasické filologie určilo jeho filosofická východiska mnohem závažněji, než je zpočátku patrné. Východiska, ze kterých Nietzsche nahlížel filologii a především formování jeho názorů ještě v dobách, kdy byl spíše filologem než filosofem, je třeba nastínit. Je třeba vysvětlit postoj, jenž zaujímá k historii a tedy i k Řekům a ten můžeme nalézt už v jeho raných stanoviscích.

Kromě Nietzscheho kritiky historiků se tato úvodní kapitola i lehce dotkne Nietzscheho jako člověka, i když celá tato práce se týká právě Nietzscheho jako člověka, pokud k jeho filosofii přistoupíme stejně, jako on přistupuje k řecké. Tento přístup bude na nejbližších řádcích rozebrán hlouběji. I tak je ale, myslím, vhodné věnovat pár řádek Nietzschemu z jaksi „nefilosofické“ perspektivy.

1.1. Kritika historiků

Pro tuto práci je zvlášť důležitý postoj, jenž Nietzsche formuluje velmi brzy a jehož bylo již v úvodu letmo zmíněno; jedná se o postoj k historii, k historickému bádání. Nietzsche si klade důležitou otázku: „K čemu je zkoumání historie, proč se historií zabýváme?“ A odpovídá si: „Nevím, jaký význam by mohly klasické studie pro nás mít, kdyby nebyly nadčasové?“¹

Nietzsche ve svých toulkách starověkými rozvalinami hledá a nachází především prostředky ke kritice a přehodnocení současného lidství. Jeho kritika historiků spočívá právě v tomto. Jediným důvodem pro zabývání se minulostí je hledat v ní nástroje pro pochopení, kritiku a posléze přehodnocení dneška. Slovy Dalea Wilkersona: „Zkoumání minulosti, podle Nietzscheho, musí badatele inspirovat ke kritice současnosti.“²

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *My filologové*, s. 32.

² WILKERSON, Dale. *Nietzsche and the Greeks*, s. 16.

Nietzsche cítil ve vzduchu (stejně tak jako v tomto smyslu Marx), že lidé ztrácejí integritu, koherenci sami se sebou kvůli rychlé změně světa na mnoha úrovních od politické přes průmyslovou až po náboženskou, duchovní. V antice hledal odpovědi na své vlastní otázky. Pouze srovnáním, hledáním shod a především rozdílů mezi námi a Řeky, nabývá historické zkoumání významu a smyslu. Zároveň poukazuje na nemožnost chápání Řeků optikou dneška a snaží se Řeky vysvětlovat jimi samými (jak moc je v tomto úspěšný, ukáže se v dalším textu). Tedy i jeho vztah k řecké filosofii je jedinečný. „Nechce se od Řeků učit filosofii, ale od jejich filosofie o Řecích samých.“³

Odmítá historický přístup, který uchopí minulost jako objekt a prostě jej klasifikuje, zašoupne do přihrádky s nálepkou starověké Řecko, a tím je podle Nietzscheho klasický historik 19. století s Řeckem vybaven. Podobná kritika secese, především jejího povrchního přístupu k věcem, zaznívala od mnoha jiných filosofů a myslitelů a u Ludwiga Wittgensteina dospěla až k jeho známému citátu, že o čem nelze hovořit, o tom je třeba mlčet. Secesní „žvanění“ odmítá i Nietzsche, chce jít do hloubky. Chce především navazovat osobní vztah a kontakt, chce veškeré myšlení své i Řeků promýšlet a prožívat.

1.2. Stručný exkurz do Nietzscheho života

Často slýcháme, že zrovna u Nietzscheho je nutné znát jeho životní příběh, abychom pochopili jeho filosofii. Dovolila bych si s tímto tvrzením nesouhlasit. Nietzsche se natolik odhaluje ve své filosofii, je natolik osobní, že by se jeho filosofické myšlení skoro dalo zároveň považovat za jeho autobiografii. Není třeba vědět toho mnoho o jeho životě ze sekundárních pramenů, Nietzsche se obnažuje ve svých dílech sám, hrdě a bezostyšně. Sám sebe paroduje, sám sobě se vysmívá a sám sebe kritizuje.

Pro nás, pro mě, je pozoruhodná integrita jeho myšlení a jeho života, která se začala utvářet už velmi brzy a které se nikdy nevzdal navzdory duševní nemoci, která ho sužovala víceméně celý jeho dospělý život.

³ WILKERSON, Dale. *Nietzsche and the Greeks*, s. 18.

Už jako dítě Nietzsche odmítal pouze pasivně poslouchat muziku, sám hrál na klavír a sám komponoval, jak se můžeme dočíst třeba v doslovu od Jörga Salquarda k Nietzscheho vrcholnému dílu *Tak pravil Zarathustra*. Celý život aktivně tvořil, básnil a komponoval, cestoval a opravdu žil. A také mnoho jím napsaných slov a aforismu je podloženo jeho osobní zkušeností. Když hovoří o přivtělení myšlenky věčného návratu (které je na těchto stránkách věnováno mnoho prostoru, a proto ji na tomto místě nebudu rozvádět), hovoří o něčem, co sám prožil.

Sám jednotlivé myšlenky prožíval, přivtěloval si je, ať už to byly myšlenky Wagnerovy, Schopenhauerovy či Hérakleitovy. Odmítal objektivitu jak v životě, tak v myšlení. Pro něho byla něčím nepřijatelným, něčím neexistujícím.

Všechna jeho díla jsou nesmírně osobní a záleží jistě na vkusu čtenáře, zda mu tento surový a bezprostřední přístup vyhovuje či ne. Mně rozhodně ano, a proto psaní této práce pro mě bylo jedním dlouhým osobním rozhovorem a často i agónem s Fridrichem Nietzsche.

Zvláštní a velmi komplikovaný byl i Nietzscheho vztah s kolegy, rodinou a přáteli a vlastně velmi výrazným důsledkem či vyvrcholením Nietzscheho problematických vztahů s blízkými lidmi je napsání knihy *Tak pravil Zarathustra*, která v této práci tak často dostává slovo.

Stručně by se to snad dalo popsat takto: Nietzsche hledal a nenašel po celý svůj život žádného partnera či dědice pro svou filosofii, do této role se často pasovala Nietzscheho sestra, která však dle Nietzscheho na to zdaleka nestačila. S mnoha přáteli se Nietzsche rozešel ve chvíli, kdy se „zasekli“ na nějaké myšlence, kterou jim mnohdy sám předestřel, ale od které se později „bohužel“ sám posunul dál.⁴

Postesky nad samotou jsou cítit v mnoha jeho pracích a často jsou i explicitně vyjádřeny. Cestování - jak po geografické mapě ze zdravotních důvodů, tak po cestách myšlenkových - je pro Nietzscheho víc než typické a je možná i důvodem, proč kromě krátké doby v případě Lou Salomé, nikdy svého skutečného partnera pro

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s. 352.

myšlení nenalezl. A proto si jej musel stvořit, tak možná vznikl Zarathustra. Než se ale pustíme do rozebírání řeckých motivů v Zarathustrovi, nahlédneme je v dřívějších Nietzscheho pracích, např. ve *Zrození tragédie z ducha hudby* či *Filosofii v tragickém období Řeků*.

2. Apollinský a dionýský princip jakožto principy kosmické

Při čtení jedné z Nietzscheho prvotin *Zrození tragédie z ducha hudby*, která vzniká počátkem sedmdesátých let, může čtenář nahlížet představené principy apollinského a dionýského umění jakožto týkající se pouze umění, které, jak se později dozvídá, vyvažuje na pomyslných vahách tíhu vědy.

Pak je ale nutno položit si otázku, co vlastně chápe autor uměním samým. A tím spíše co má na mysli, pokud hovoří o umění řeckém. Snad za pojednáním o uměleckých principech lze spatřit pojednání o principech světa samého. Snad zamýšlel Nietzsche ustavit apollinský a dionýský princip jakožto principy kosmické. Jelikož známý Nietzscheho záměr: „viděti vědu pod optikou umělcovou, umění však pod optikou života“⁵ jasně stanovuje, o co Nietzschemu jde - totiž o život sám. Jak tedy chápe Nietzsche umění, či přesněji co pro něj Apollón a Dionýsos znamenají?

2.1. Nevlastní bratři Apollón a Dionýsos

První otázkou, která čtenáře napadne při setkání se s rozdělením umění na apollinské a dionýské, jistě je, proč zrovna tyto dva bohové? Řecký Olymp nabízí nespočet různých bohů, přesto dává Nietzsche těmto dvěma přednost a přisuzuje jim zvláštní postavení ve svém myšlení.

Apollón bůh světla, bůh umění, zároveň také bůh věštění. Vždyť jemu jsou zasvěceny chrámy v Delfách, z nichž některé dokonce jeho vlastní syn Trofónios nechal vystavět, a snad proto se k němu Nietzsche sám přirovnává v předmluvě ke svým *Ranním červánkům*⁶. Do Delf chodili si chudí i králové pro věštby a rady, stejně tak Apollón, apollinské umění, osvětluje, ozařuje cestu, udává směr a je člověku oporou. Apollón je také ochráncem boje, jiného boje než Áres - rozumného zápasu, chrání lukostřelce, vede jejich šíp do terče, vede jejich ruku, aby

⁵ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 4.

⁶ NIETZSCHE Friedrich. *Ranní červánky*, s. 7.

mířila přesně. Toto vše ukáže se později jako klíčové, při rozkrývání Apollónova významu v Nietzscheho pojetí.

Čím je Dionýsos, stejně jako Apollón, syn Diův? Bohem vína, veselí, také bohem úrody a plodnosti. Jako bůh plodnosti je neoddělitelně přimknut k zemi, k přírodě, jež se neustále při - rozuje, jež neustále plodí a ona neustálost přirozování značí pohyb, vlnění, proudění. Dionýsos symbolizující opojení, při němž s prouděním splýváme, stáváme se součástí proudění. Profesorka Hogenová vždy přirovnává Dionýsa k přetékajícímu poháru červeného vína. Tím přesně Dionýsos je.

2.2. Apollinské umění jako symbol individuace

Apollón, živel výtvarného umění, uvádí nás ve zdání, ve spánek, protože spánek a sen hojí a uzdravuje. Apollónovo zdání jakoby lidem přes hlavu položilo onen Májin závoj, za nímž se skrývá sám Dionýsos. Apollón je ale bůh „všemi mastmi mazaný“, uvádí nás totiž ve spánek velmi rafinovaně – totiž osvětlováním světa, vy-světlo-váním, vrhá světlo na svět, čímž nám však něco podstatného zatemňuje, zatajuje.

Výtvarné umění, jak už sám jeho název připomíná, vytváří tvary. Vytrhuje, či vyrvává tvary z beztvarosti a vynáší je na světlo a právě ono oddělování tvarů je apollinským přeludem, je kouzlem, chceme-li, které na nás Apollón uvaluje. Samotný tvar je zdáním, je snem. A ve tvaru se zračí sama individuace, ve výtvarném díle či v básni nacházíme právě tvary, výtvary člověka, jenž uplatňuje svou individuální vůli. Každý tvar však znamená vytržení z beztvarosti, tvar sám je bolestí, která s vytržením přichází. Ale vůle, touha po potvrzení vlastní individuality, je silnější než bolest. Zároveň ale apollinské zdání, tvar – přináší zhojení bolesti, která přichází po nahlédnutí pod Dionýsův plášť, který ještě chvíli nechme netématizovaný.

Vrcholem této individuální vůle, vrcholem apollinského umění budiž Homér, řekne Nietzsche. „Homérskou „naivnost“ lze chápati jen jako úplné vítězství apollinské iluse: je to iluse, jakou příroda tak zhusta užívá k dosažení svých účelů.“⁷

⁷ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 19.

V čem spočívá tato iluze? Snad ne v čem, ale na čem - spočívá totiž tiše na dionýském základu, na nesmírnosti, nezměrnosti přírody, v jejíž opozici stojí právě Apollónův požadavek míry. Jedno z řeckých přísloví říká καλον το μετρον - míra je krásná. Platón velmi miluje míru, umírněnost, rozumnost, střídmost - jeden z důvodů Nietzscheho kritiky Platóna.

Nakonec je to právě apollinské zdání, které dává možnost vzniku vědy. Věda jako jeden aspekt, jeden moment apollinského jasu a světla. Díky Apollónovi se může zrodit teoretický optimismus, o němž bude řeč v souvislosti s jeho otcem, Sókratem. Absolutní převaha apollinského zdání znamená zapomenutí na to, že to vůbec zdání je.

2.3. Dionýské opojení, k prajednotě, k pravdě ve smyslu hérakleitovském

Nyní tedy k samotnému dionýskému základu, prazákladu světa, který je možné odhalit jedině pod apollinským zdáním tvarů a individualit. Zde nacházíme harmonii, plynutí, právě ono nekonečné, ustavičné přirozování.

Pokud Apollón ztělesňuje umění výtvarné, potom Dionýsos vládne hudbě. A hudba je tím, co odhaluje onu harmonii, nebo snad lépe řečeno - je tou harmonií samou. Nietzsche chápe hudbu jako opakování světa. Hudba, jež je celkem světa. Není péras, je apeironem.

Zde jen malá odbočka k opakování - opakování zde neznámá reprezentaci, mimésis, o které bude řeč v kapitole o Sókratovi. Nietzsche, stejně jako staří Řekové, opakováním, ritem, rituálem nemá na mysli reprezentaci, znovu-zpřítomnění. Pod opakováním si spíš představme znovu - prožití, znovu - dění se (nenapadá mě méně krkolomný tvar) té samé události, nikoli její prosté opakování. Proto je rituál mimo čas, stejně jako hra - vytrhuje nás z naší všední časové dimenze, stojí naprosto mimo čas a stejně tak je to i s hudbou.

Pokud obraz, tvar, je výrazem individuální vůle, potom hudba je vůlí světovou, vůlí světa. A potom obraz je mírou, ale pravda ukazuje se být bezměrnou. A v tanci potom člověk stává se jedním, s hudbou, se světem. Proto Nietzsche miloval by boha,

který by uměl tančit. S lehkostí. Tanec je splynutí s opojením, které přináší hudba, které přináší Dionýsos.

Slavnosti příchodu jara byly tak významné proto, že se s jarem se probouzí sám Dionýsos a připomíná, odhaluje onen základ nesoucí apollinský sen. Samotný fakt, že se ale Dionýsos probouzí, se nám ukazuje v apollinském vyvstávání tvarů. Vyvstávání do tvarů znamená oddělování od dionýského plynutí a proto je pro T. S. Eliota v jeho *Pustině* duben nekrutější měsíc (překlad: autorka práce):

*Duben je měsíc nejkrutější, rodí
Šeříky z mrtvé země, mísí
Vzpomínky a touhy, probouzí
Ztuhlé kořeny jarním deštěm.
Zima nás hřála, zahalila
Zemi do sněhu zapomnění, krmila
Zbytky života vysušenými hlízami.*⁸

Při poslechu Stravinského Svěcení jara se otevírá cesta k něčemu nevyslovitelnému, protože slova jsou tvary a tvary zde nestačí. Jako kdyby před námi znovu vyvstávalo cosi zapomenutého, cosi, co nedokážeme analyzovat, rozdělit na části, něco, co nás uvede do dionýského vytržení. Ne náhodou bývá premiéra tohoto díla v Paříži roku 1913 označována za nový počátek, je procitnutím Dionýsa k životu, které Nietzsche tak nedočkavě vyhlížel a které předpověděl. Nietzsche, který žil v plném proudu secese, svým myšlením stál na samém prahu modernismu.

2.4. Zasnoubení apollinského a dionýského umění ve zrození tragédie

Dítětem obou výše popsaných principů nemůže být nic jiného, než attická tragédie. Do dionýské hudby, vstupuje poezií Apollón a vytváří podobenství o prabolesti Dionýsa, tak se zrodila tragédie. Zrodila se z ducha hudby, ale ono zrození, vyjití ve tvar je doménou Apollónovou, i proto je tragédie jejich spojením.

⁸ ELIOT, Thomas Sterne. *Annotated Waste land, with T.S. Eliot's Contemporary prose*, s. 14.

Tradice nám říká, že tragédie se zrodila z tragického chóru. Friedrich Schiller označuje chór za „živoucí hradbu, jíž se tragédie obehnila, aby se nadobro uzavřela od světa skutečnosti a aby si uchovala svou ideální půdu a svou básnickou volnost.“⁹

Zde se jako menší odbočka nabízí paralela s Platónovým chórismem, jak o něm pojednává na mnoha místech Patočka nebo ve své filosofii výkonu prof. Hogenové v kapitole *K problematice chórismu*.¹⁰ Starořecký chór ne náhodou měl tak významnou funkci. Právě z něho odvozujeme chórismos jako prostor pro pohyb, nikoli však pohyb v prostoru, ale pohyb duše, který je pohyb měnivým, ne pohybem z místa na místo. Je pohybem paideia. Chórismos je pole, kde dochází k proměně, která nastává při výstupu z jeskyně a umožňuje vidět prostor jeskyně v celku (právě díky vzniklé distanci mezi duší a oním prostorem jeskyně, v tomto smyslu je možné chápat chórismos jako prostor pro pohyb duše, z řeckého χορις - bez). Tuto paralelu Nietzsche sám nikdy netematizoval, snad by to ani za paralelu nepovažoval.

Proč se chce tragédie uzavřít od světa skutečnosti? Nechceme snad na divadle vidět právě obrazy skutečnosti? Protože tragédie zobrazuje to, co je za skutečností - nekonečnou, věčnou prajednotu, věčné vznikání, odhaluje neexistenci dobra a zla, protože v prazákladu neexistují žádné morální kategorie. Vše je jedno. (Zde se Nietzsche ještě úplně nevymanil z Schopenhauerova vlivu). Před tímto odhalením hrozivé povahy Dionýsovy nás chrání jediná metafyzická útěcha, jíž je Apollón - umění. Umění nám umožní hnus, který nás naplní po nahlédnutí pod Dionýsův plášť, proměnit v představy, s nimiž lze žít. „Těmito představami jsou vznešenost, tj. umělecké spoutání děsu, a komika, to jest umělecké vybití hnusu, jenž byl způsoben absurdností.“¹¹

Umění symbolizuje radostnou naději, že jednoty může být opět dosaženo. Námětem veškeré tragédie je, jak už bylo řečeno, utrpení Dionýsovo, které spočívá v jeho rozkouskování, v individuaci prazákladu. Každý mýtus pojednává v posledku o tomtéž. Mýtická moudrost, toť obsah každé tragédie. Dění na jevišti není pouze

⁹ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 28.

¹⁰ HOGENOVÁ Anna. *K filosofii výkonu*, s. 326-340.

¹¹ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 29.

obrazem skutečnosti, je to naopak, skutečnost je obrazem mnohem hlubší pravdy, která se prostřednictvím tragédie vzniklé spojením hudby a slova, odehrává na jevišti.

V Dionýsovi, v tragédii, spatřujeme neúprosný zákon zániku. Tak jako Apollónem věci vznikají, tvarují se, Dionýsem - hudbou - zase zanikají do celku světa. Zánik je návrat do životního základu. Tento zánik není však vnímán pesimisticky. Tragédie a pesimismus nejsou v žádném případě to samé. Vždyť Dionýsos je bůh afirmující, vznik a zánik jsou součástí přírody. Život a smrt. Nemohou být bez sebe. Utrpení není trestem a není důsledkem nespravedlivosti života. Proto jsou Řekové dětmi, neznají vinu, trest a spravedlnost v křesťanském smyslu. Neznají ani vůli, jež je jim Nietzsche často přisuzována a jejíž pomocí jsou často v Nietzscheho pojetí Řekové interpretováni. Vždyť jen Řek může prohlásit o někom, kdo se chová „špatně“, že „ho musel pomást nějaký bůh“¹², to bychom v křesťanství hledali těžko. Proto hovoří Guille Deleuze o „nevinnosti stávání“ v souvislosti s Nietzscheho výkladem Řeků. A stejnou nevinností oplývá i zanikání. „Pošetilost“, „nerozum“, malou „poruchu v hlavě“, právě to také Řekové ve své nejsilnější, nejjudatnější době připouštěli jako důvod mnohých zlých a osudových věcí - pošetilost, nikoli hřích! Chápete..?“¹³

2.5. Úpadek tragédie a zrození teoretického člověka

Nietzsche nejednou zdůraznil rozsah dopadu smrti tragédie a ve *Zrození tragédie z ducha hudby* se touto smrtí poměrně podrobně zabývá. Za její původce považuje dva typy diváků: jedním z nich je Eurípidés jako tvůrce nového typu tragédie, druhým potom sám Sókratés, kterému bude později věnována celá kapitola, na tomto místě bude o něm tedy pojednáno jen stručně.

Oba diváci, jak Eurípidés tak Sókratés, vyznačují se nepochopením tragédie. Oba jsou zároveň mysliteli sókratovskými ve smyslu jejich vztahu k rozumu. U Eurípida odhaluje Nietzsche sókratovství řečené estetické, jež dokládá výrokem: „Všechno musí být rozumné, aby to bylo krásné.“¹⁴

¹² DELEUZE Gilles. *Nietzsche a filosofie*, s. 43.

¹³ Tamtéž.

¹⁴ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 43.

Eurípidés bývá většinou označován za autora vrcholu řecké tragédie, za autora, jenž do tragédie jako první vnesl psychologizaci postav. Dále se také o něm můžeme dozvědět, že bohové v jeho dramatech jednali stejně jako smrtelníci. Nietzsche toto nijak nepopírá, odhaluje za tím ale něco jiného, že totiž Eurípidés „přenášel veškeré pocity, vášně a zkušenosti, jež až dotud byly se ke každému slavnostnímu představení dostavovaly na lavice diváků v podobě neviditelného chóru, do duše svých jevištních hrdin.“¹⁵

Můžeme si představit nebohého Eurípida, jak s pozorným okem kritika sleduje na jevišti hry Aischylovy i jiných svých předchůdců a jak problematické mu připadá zpracování mýtu, jak nerovnoměrně bývá štěstí v hrách předchozích rozdělováno. „Tak seděl v divadle, ponořen do nepokojného hloubání, a on, divák, si přiznával, že svých velkých předchůdců nechápe. Rozum mu byl vlastním kořenem požívání i tvoření.“¹⁶ Zde naráží Nietzsche na samé meritum věci - byl to rozum, čím se Eurípidés snažil uchopit a pochopit staré řecké tragédie. A jako jemu rozum nedovolil proniknout do hloubky tragédie, nedovolil to ani druhému divákovi, kterému Nietzsche věnuje nesrovnatelně víc pozornosti, protože si uvědomuje, že jeho význam pro vývoj veškerého dalšího západního myšlení nelze přecenit. A jak už víme, tím druhým divákem je Sókratés.

2.6. Komentář předmlouvou

V autorově pokusu o sebekritiku, který nalezneme v předmluvě ke *Zrození tragédie z ducha hudby*, lze nahlédnout několik velmi důležitých momentů. Jedním z nich je nepochybně autorův kritický komentář směrem k vlastnímu dílu: „Je však cos daleko horšího na mé knize, a toho je mi teď ještě víc líto nežli toho, že jsem schopenhauerovskými formulkami zatemnil a pokazil tuchy dionysovské: horší totiž je, že jsem si velkolepý *řecký problém*, jenž přede mnou vyvstal, vůbec *pokazil* přimíšením nejmodernějších věcí.“¹⁷

¹⁵ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 41.

¹⁶ Tamtéž.

¹⁷ NIETZSCHE Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 41.

Na mnoha místech v celé knize cítíme, pokud přímo nečteme citaci, Schopenhauerův vliv, z něhož se Nietzsche vymaňuje postupně a pomalu. Vůle, skrytá za vším uměním, je vůle Schopenhauerova. A je to především vůle, která je na řecký svět násilně naroubována (a naroubované stromy vždy nejsou jiné ovoce než stromy původní), a kterou je neproblematicky vysvětlován řecký myšlenkový svět. Proč jej Nietzsche takto uchopuje, bude snad alespoň náznakem odhaleno na dalších stránkách.

Zde se ale Nietzschemu rodí jeho zásadní myšlenka vůle k moci, jejíž pomocí uchopuje vůli tolik vzdálený řecký svět. Vždyť řecký svět nezná něco jako voluntas, v 6. století před naším letopočtem bychom těžko hledali ve starořečtině slovo, které by se dalo neproblematicky přeložit do latiny jako vůle a autor si zjevně tento nedostatek uvědomuje, jak tomu dosvědčuje výše zmínění sebekritický citát. Tuto souvislost tu však nemohu více tématizovat.

Nietzsche se zkrátka v tomto svém prvním filosofickém spisku, jak několikrát sám přiznal, nevymaňuje z metafyziky, naopak ji dovádí do extrému. Dionýský základ světa nahlíží jako věčný, vlastně jako platónskou ideu, vůči které se, jak sami uvidíme, později vymezí.

Vůle k moci zde zatím nesměle vykukuje zpod Schopenhauerovy sukně, protiklad dionýského a apollinského umění slábne a apollinské umění se mění v aspekt dionýského, aby stanulo v boji proti teoretickému člověku, proti vědě, jehož symbolem se stává Sókratés. A v neposlední řadě tu Nietzschemu vyvstává platónský ideál, který se možná právě díky jeho artikulaci může stát Nietzscheho cílem, až se příště rozmáchně kladivem. Velká kritika metafyziky na sebe nenechá dlouho čekat.

Apollinský a dionýský princip zůstanou nicméně jedněmi z centrálních termínů Nietzscheho uvažování. Jejich potenciál rozvíjí především v *Radostné vědě* a později vrcholí v *Zarathustrovi*. Klíčovou roli sehrají také v zacelení Nietzscheho celkové koncepce, pokud o něčem takovém v souvislosti s Nietzschem lze hovořit, věčného návratu a nadčlověka, jimž se budu věnovat v poslední a předposlední kapitole.

3. Úvod do problému Nietzsche – Sókratés

Nietzscheho kritika Sókrata není pouze výtkou psychologického rázu, jak by se zpočátku či z povrchu mohlo zdát. „Antropologové mezi kriminalisty praví nám, že typický zločinec jest ohyzdný: monstrum in fronte, monstrum in animo. ... že skrývá v sobě všechny zlé neřesti a žádosti.“¹⁸, nýbrž slovy Eugena Finka: „Nietzschův vyostřený a podstatné momenty postřehující pohled poznává v podstatě Sókrata cézuru závažnějšího dějinného významu.“¹⁹ Nietzsche spatřuje v Sokratovi symbol úpadku myšlení, smrt mytického, tragického, smrt dionýského ducha. Nietzsche při pomyslné polemice se Sókratem současně objevuje nová pole promýšlení vlastních motivů síly, hodnot a hodnocení, pravdy.

Je ovšem důležité mít na paměti Nietzschovu myšlenku, že nepřítel musí být hoden kritiky a tedy že Nietzsche si na Sókratovi něčeho nesmírně váží a zároveň Sókratův přínos (ať už ho hodnotí kladně či záporně), považuje za natolik významný, aby se jím zabýval.

3.1. Sókratovy novinky

Se smrtí vždy přichází i zrod něčeho nového, se Sókratem se rodí myšlení nové, vědecké, hodnotící, teoretické. Myšlení zpochybňující. Sókratés dává do závorky celé mýtické myšlení a ptá se jakoby od nuly. Činí tak do jisté míry nevědomky - neuvědomuje si, že jeho potřeba otázek pramení ze ztráty původních mytických odpovědí, jeho myšlení je orientované pouze jedním apollinským aspektem. Eugen Fink tvrdí, že: „teoretické zkoumání světa založeno na zesláblém a ochablém pěstování umění.“²⁰ Umělecký pud se podle něho sice skrývá v onom teoretickém postoji, nicméně postrádá zcela zásadní pnutí k onomu dionýskému. A právě toto chybějící *ponos*, pnutí Atremidina šípu Sókratovo myšlení nevidí či spíše přestává vidět. (K vysvětlení metafory s Artemidiným šípem komentář v kapitole týkající se nadčlověka.)

¹⁸ NIETZSCHE Friedrich, *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 7.

¹⁹ FINK Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 31.

²⁰ NIETZSCHE Friedrich, *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 32.

Mytické odpovědi se počínají ztrácet v momentě, kdy člověk vystupuje z mýtu, tedy už se vznikem filosofie, který ale nastává sice v momentě údivu, jak se dočteme ve středoškolských učebnicích, nicméně tento moment trvá déle, než bychom si o běžném momentu mysleli. Pohyb od mytického myšlení k filosofickému trvá několik dlouhých století, jak o tom píše Zdeněk Kratochvíl ve svém *Od mýtu k logu*, kdy jako jeden ze symbolů tohoto přechodů uvádí Homérovu Odysseu, kde pozoruje stádia přechodu k logu, kdy posledním stupněm je Odysseus „v obtížných situacích mu vždycky pomáhala Athéna, bohyně jasného rozumu a logického myšlení, které šlo o právě o rozvíjení té inteligence, ke které jevil nadání Odysseus.“²¹

Ztráta pradávnejší moudrosti obsažené v mýtech je postupná a nenápadná, definitivní je pravděpodobně počátek sofistiky, obrat k člověku, kdy se pravda stěhuje z věci samé do člověka, což následně ztvrzuje Aristoteles svým: „Nic falešného a pravdivého není ve věcech samých..., nýbrž v rozumu.“²²

Ještě před touto konečnou ztrátou spojení s mýtem Nietzsche zachycuje ještě další moment, další krok na cestě od mýtu k logu a to v učení Eleatů, jak to Nietzsche sám komentuje: „Takové mytologické vznikání z ničeho a mizení v ničem, taková libovolná záměna, odtahování a přitahování kvalit se považovalo od nynějška za nesmyslné;...“²³ Parmenidovo a Zenónovo učení o nepohybu a potírání smyslů jako nedůvěryhodných poslů rozumu vnímá Nietzsche jako další oddálení se od mytického chápání světa.

Mýtus je neoddělitelný od umění, proto onen úpadek umění souvisí s vystoupením z mýtu. Mýtus, který Řekové žili, žili skrze umění, žili skrze divadlo, hudbu, vytržení. Spojení s mýtem si i po zrodu filosofie uvědomovali i nejstarší řečtí myslitelé, jejichž výčet končí Nietzsche právě Sókratovým jménem. Jejich myšlení vykazuje už sice filosofické prvky, neztrácí zatím však ani prvky mytického vědomí. „Zdá se, že řecká filosofie začíná nesmyslným nápadem, větou, že voda je původem a mateřským klínem všech věcí. Je opravdu nutné zůstat nad tím tiše a vážně stát?“

²¹ KRATOCHVÍL Zdeněk, BOUZEK Jan. *Od mýtu k logu*, s. 21.

²² HOGENOVÁ Anna. *K filosofii výkonu*, s. 67.

²³ NIETZSCHE Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 64.

Ano, a to ze tří důvodů. Za první: protože věta vypovídá o původu věcí, za druhé: protože to činí bez obrazů a báchorek, a konečně za třetí: protože v ní, i když v zakukleném stavu, je obsažena myšlenka „všechno je jedno.“²⁴ Podle Nietzscheho zde Tháles vystupuje z mýtického myšlení a stává se prvním řeckým filosofem, ale tím, že z mýtického myšlení vystupuje, pořád ho ještě obsahuje. Tím tedy řecká filosofie začíná, a ta opravdu řecká v Nietzscheho podání končí Sókratem, kdy se spojení s mýtickým myšlením definitivně přerušuje.

Porodnická metoda dialogu jeví se Nietzschemu ne jako cesta k nalezení správného závěru, nýbrž spíše jako způsob jak ostatní dočista zamotat a posléze návodnými otázkami dovést druhé k závěru, ke kterému sám chci. V tomto smyslu Nietzsche Sókrata oceňuje jako mistra v tomto oboru a i jeho popularitu odvozuje od této Sókratovy inovace způsobu agónu, jež je do jisté míry jakýmsi pokrouceným pokračováním sofistiky, vůči které je Sókratés Platónem vymezován.

3.2. Sókratova moudrost

Sókratés, jak už bylo řečeno, zakládá nový svět. Svět, kde je třeba na vše se zeptat, vše vysvětlit, ve všem najít logiku a vše podřídit hledání moudrosti. Tento vědecký postoj k životu staví na piedestal moudrost jako jediný cíl. „Nemá být pokládáno za nejcennější věc žítí, nýbrž dobře žítí.“²⁵ Zapomíná přitom na život. Avšak moudrost pouze připomíná život.²⁶ Jinými slovy moudrost vypadá jako život a zároveň nám připomíná, že máme žít život, že život je cílem, nikoli moudrost a život jen prostředkem k jejímu dosažení.

Proč zde Nietzschemu připomíná moudrost život-ženu? Odpověď lze nalézt v Radostné vědě, kde hovoří o Baubó, staré chůvě, která utěšovala bohyni Déméter, když přišla o svou dceru Perséfonu. Stará Baubó pro Nietzscheho představuje ženu, moudrost, která má důvod neukazovat své důvody.²⁷ Co touto hádankou Nietzsche myslí? Protože Dionýsos, příroda miluje masky, příroda je tím, co se skrývá. Život je

²⁴ NIETZSCHE Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 18.

²⁵ PLATÓN. *Euthyfrón Obrana Sókrata Kritón*, s. 86.

²⁶ NIETZSCHE Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s. 98.

²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, s. 14.

ze své podstaty tajemný, nerozumíme mu, nevíme „proč?“. A možná má stejně jako Baubó pro to své důvody.

Ale vraťme se k Sókratovi a jeho pojetí moudrosti tak, jak mu rozumí Nietzsche. Sókratés říká: žiji, abych byl moudrým. Poměřuje život a moudrost, pravdu a život, a víme, co u Sókrata mělo větší cenu. Sókratova smrt stvrzuje jeho vlastní tezi, že pravda má větší cenu, než život. Otázkou ale zůstává, zda je Nietzscheho výklad Sókrata správný a zda je vůbec Sókrates Platónem „správně“ vyložen. K tomu ale později.

3.3. Sókratovo hodnocení

Nietzsche zahledá problém už v samotném hodnocení života. „... cena života nemůže být oceňována.“²⁸. Kdo by měl být tím soudcem, kdo bude určovat cenu života? Kdo může být moderně řečeno objektivním nezaujatým pozorovatelem, což je zásadní požadavek na každého soudce. Mrtvý snad? Nikdo nemůže vystoupit z života, aby jej mohl oceňovat. Stejně jako byla Řekům v jejich tragickém období cizí myšlenka víry ve smyslu křesťanském, neznají ani objektivitu, která se začne rodit až v kontextu římském a dojde vrcholu v novověku.

Υποκειμενον je něco úplně jiného než objektivita. Hypokeimenon je podloží všemu společné, nelze ho však ztotožnit s nějakým nezaujatým hodnocením, jak objektivitě rozumíme my dnes. Je půdou, horizontem, ze kterého si rozumíme, není objektivní pravdou.

Nietzsche nekritizuje pouze vítězství pravdy nad životem u Sókrata, dohlíží dál. Sókratův úpadek se zračí už v samotné potřebě ospravedlnovat život, v pocitu, že život potřebuje vysvětlit a obhájit. Že je nutno život stvrdit rozumem. Život tuto afirmaci nepotřebuje, neboť „co třeba teprve dokazovati, je málo cenné.“²⁹ A i kdyby ji potřeboval, byl by rozum tím správným prostředkem? Nestojí právě rozum v opozici k životu? Podle Nietzscheho nikoliv, nicméně Sókratés činí z rozumu něco stojící nad životem, teorie jako zákon podmaňující si život.

²⁸ NIETZSCHE Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 16.

²⁹ Tamtéž, s. 17.

3.4. Pravý důvod potřeby zákonů

Zde se naskýtá Nietzschemu další příležitost Sókrata pokárat, cožpak potřebuje život, aby mu někdo vládnul, a může mu někdo vládnout? Nietzsche znovu odpovídá ne. Zákony životu nevládnou, zákony jej odmítají. Sokrates podle Nietzscheho nepochopil sofisty, jak se dozvídáme z dialogu Sókrata a Kallikla na téma zákonů. Kalliklés staví do protikladu zákon a přirozenost, zákon je podle něho vše, co omezuje přirozenost. Sókratés tvrdí, že zákon je prosazen proto, že slabí se spojí a společně vytvoří větší sílu, než mají silní a proto zákon nijak přirozenosti neodporuje. Kalliklés oponuje, že i když otrok zvítězí, nepřestává být otrokem, „otrok vítězí proto, že odděluje sílu od jejích prostředků.“³⁰

Nietzsche se staví na Kalliklovu stranu, vůbec potřeba zákona samotného ukazuje na neschopnost slabých obstát v přirozenosti samé. Silný nepotřebuje zákon, síla je jediným zákonem, který přirozenost stvrzuje. Příroda sama je nejvyšším zákonem a jediným hodným uznáním, příroda posléze pochopena jako vůle k moci. Jistým problémem tu ovšem je, kde stojí Nietzsche, když provádí svou kritiku. Jeho odmítnutí metafyziky, transcendence potom nutně vytváří otázku, kde je tedy těch 6000 stop nad zemí? Jeho zrušení morálky jako transcendence a nastolení *a - morálky* je ale znovu zase jen hodnocením. Na tento problém narazíme u Nietzscheho ještě několikrát.

Nicméně potřeba zákonů není, jak by se mohlo zdát, vedena pudem spravedlnosti či rovnosti. Nabízí se zde paralela ze zvířecí říše - ovce bývají spojovány s tupostí, stádností, ovladatelností. Orli naopak se svobodou, odvahou. Pes s věrností, liška s bystrostí, kočka s leností, lev nebo medvěd se silou. Zvířata, jež jsme domestikovali, jimž jsme dali ohrady (zákony), spojujeme často s vlastnostmi, jež jsou charakteristické pro po zákonech volající slabé. Pust'te ovci do lesa, pokud se nevrátí zpátky do ohrady, sežere ji vlk - pokud není ovce chráněna zákonem lidmi a podlehne jedinému zákonu přírody - přirozenosti - bude sežrána vlkem. Znovu

³⁰ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*, s. 105.

na místě kde Sokrates řekne *nomoi > fysis*, Nietzsche řekne naopak. Život sám je nejlepším a jediným platným zákonem.

Odhaluje zde za předstíranou potřebou spravedlnosti pouhý strach a malost. Lidé často obdivují orla, jak je svobodný, obdivují medvědovu sílu, liščinu bystrost, zároveň je však chtějí dát do klece, obdiv se mísí se strachem. Oni sami jsou ovce v ohradě, tolik se bojí o svůj život, avšak v ohradě nakonec žádný život nežijí a tak vzhlížejí k orlům létajícím nad ohradou a tajně či otevřeně je obdivují, tajně či otevřeně chtějí být jako oni a když jako oni být nemohou, aspoň se je snaží zkrotit zákony, protože čím nemohou být, to radši zakáží. Nevědí, že když dají vlka do ohrady, nestane se ovci.

Kdyby se ale Nietzscheho kritika Sókrata zakládala pouze na kritice jeho přístupu k zákonům, znamenalo by to, že Nietzsche snad nečetl pozorně *Obranu Sókratovu*, kde se Sókratés vymezuje proti zákonům a v podstatě je nahlíží stejným způsobem jako Nietzsche, jeho důvod pro odmítnutí útěku v *Kritónovi*, je, jak víme, hlubší povahy, než pouhé podřízení se zákonům obce. Nietzsche ale kladivuje dál.

3.5. Sókratova pravda

Dalším momentem, kterého si Nietzsche u Sokrata všímá, je touha po pravdě. Snaha nalézt pravdu jako jediný cíl a smysl života, který se, jak už bylo řečeno, ustavuje po ztrátě smyslu mytického. Pravda je u Sokrata viděna jako to neměnné, znovu jako jakýsi zákon vládoucí životu, aspoň tedy v Platónově podání Sokrata.

Do poměru *pravda > život* vkládá Nietzsche rovnítko a soudí Sokrata zase z hlubší podstaty, za Sókratovou potřebou pravdy odhaluje potřebu jistoty, neměnnosti, Sókratovu zbabělost a strach z neustálé proměny světa, tedy nic jiného, potřebu pravdy jako zákona. Sókratova touha po pravdě je ve skutečnosti touhou po pevné půdě, po zastavení se, po univerzálním mustru, kterým se dá zhodnotit a zaškatulkovat všechno.

Nietzscheho kritika Sókratovy pravdy budiž znovu ilustrována na ohradě s ovce, zde se krásně odhaluje meritum celé věci – pastvina, na které se pa-

sou ovce je ohraničena plotem, který jí dává jasné hranice. Hranice pro ovce znamenají sice nesvobodu, zato však bezpečí a jistotu. Ale v situaci, kdy nějaká ovce nakonec přeci jen uteče a pak se nalezne a je vrácena do ohrady, všechny ovce chtějí vědět, co bylo tam venku. Neodejdou z ohrady ne proto, že by ji ctili jako ohradu, ale protože mají strach, nemají dostatek odvahy. Stejně tak lidé dodržují zákony a brání neměnné pravdy ne proto, že jim skutečně věří nebo že jim jde o nějakou spravedlnost, ale protože mají strach se jich vzdát. Celá Sókratova pravda tedy stojí na lživých důvodech.

Nietzsche odmítá Sókratovu ambici takto zjednodušit svět a vysvětluje tuto ambici Sókratovou ztrátou onoho mytického aspektu myšlení, v tomto smyslu vidí Nietzsche Sókrata jako někoho omezeného, kdo sice v jednom směru myšlení vyniká, avšak absence tragického myšlení právě vede Sókrata k tomuto zásadnímu omylu zjednodušení, který se stal zásadním nejen pro Sókratův život, ale pro veškerý další filosofický vývoj naší myšlenkové tradice.

3.6. Platónův Sókratés

„Žádný národ se nestydí, jestliže poukáže na tak báječné, ideální filosofické společenství starověkých mistrů Tháleta, Anaximandra, Hérakleita, Parmenída, Anaxagory, Empedokla, Démokrita a Sókrata.“³¹ Nietzsche si zde uvědomuje jednak Sókratovu úlohu v roli předělu, zároveň však Platónovu roli v interpretaci Sókrata. Sókrates je mu stále, ač přes mnoho výtek a vydatnou kritiku popsanou výše, filosofem mistrem, filosofem v pravdě řeckým, čistým typem v protikladu k Platónovi, jež se mu jeví jako první smíšený typ.

(Toto rozhraní se ovšem ztrácí v jeho pozdějších úvahách ze *Soumraku model*, kdy naopak „hodí Sókrata a Platóna do jednoho pytle“, když říká: „Rozpoznal jsem Sókrata a Platóna jako úpadkové symptomy, jako nástroje řeckého rozkladu, jako pseudořecké, jako protiřecké.“³²

³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 12.

³² NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 16.

Sókrates pro Nietzscheho kromě samotného terče kritiky představuje zároveň nástroj kritiky Platónovy. A i v Nietzscheho kritice Sókrata nacházíme v podstatě kritiku Platónova Sókrata, Platónovy představy o něm a jeho interpretace. Poslední komentář na konto Sókratovo a zároveň první ve spojení s Platónem vychází z následující citace: „Moralismus řeckých filosofů počínaje Platónem je patologicky podmíněn: rovněž jejich cenění dialektiky. Rozum = ctnost = štěstí znamená pouze: je třeba nápodobiti Sókrata a proti temným žádostem zavéstí permanentní denní světlo - denní světlo rozumu. Je třeba býti chytrý, přesný, jasný stůj co stůj: každý ústupek pudům, podvědomému vede dolů.“³³

Život jasný, osvětlený rozumem, rovná se životu bez pudů, je nemocí, ne cestou ke zdraví. Podle Nietzscheho si toho byl Sókratés vědom: „... Sókrates není lékařem, pravil si tiše: smrt jediná je tu lékařem... Sókratés byl jen dlouho nemocen.“³⁴ Že si Platón skutečně cení dialektiky a proč nalezneme v např. Ústavě, když ústy Sókrata říká, že „... keď budeme skúmať jedno popri druhom a trieť ich o seba jako drevá, možno nám vyšľahne spravodlivosť; a len čo sa nám ukáže, natrvalo si ju osvojíme.“³⁵ Nietzsche má ale o spravodlnosti a jejích projevech, jak už víme, jinou představu.

Ve vztahu Sókratés - Platón vidí Nietzsche paralelu se vztahem Ježíš - Pavel. Narážíme zde na problematiku mimésis. Platón (a posléze tedy i Pavel ve spojení s Ježíšem) vyprazdňuje Sókrata a říká, že stačí je jen napodobit (mimésis = nápodoba).

Sókrata podle Nietzscheho stojí za to si cenit alespoň pro jeho cestu, šel vlastní cestou, byl prvním, či posledním, co na tom záleží, ale měl svou vlastní cestu. A podle Nietzscheho má každý mít svou vlastní cestu, Ježíš měl svou vlastní cestu. I Sókratés a i Ježíš vlastně některé zákony boží - a toho si Nietzsche je vědom, důraz na tento moment dává u Ježíše např. ve svém *Antikristu*.

Rozum - ctnost - štěstí mohla být platná rovnice pro Sókrata, ale Sókratés říká γνωρι σεαυτον. Poznej sebe sama – tedy najdi svoji vlastní cestu. Ze Sókratovy cesty činí Platón univerzální cestu pro všechny. Mimésis, napodobení Sókrata nebo

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 17.

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 17.

³⁵ PLATÓN. *Ústava*, s. 435 a.

Ježíše z nás ani Sókrata ani Ježíše neudělá. Problém, kdy věříme v to, že pokud napodobíme někoho slavného a to tím, že správně zopakujeme postup - tedy pouze na poli orthotes, staneme se také slavným, či šťastným a naplněným³⁶ je důsledkem něčeho, co Nietzsche objevuje už v přístupu Platóna k Sókratovi.

U Platóna tak můžeme možná zahlédnout první zárodek redukce alétheia na orthotes, jak to zámělnal už Martin Heidegger. Pokud budeme všichni žít podle rovnice, podle návodu, který dává Platón, budeme šťastni, avšak Platón si ještě uvědomuje, že ona cesta z jeskyně nelze redukovat na správně proveditelný výčet kroků. Tuto souvislost podle Eugena Finka Nietzsche nezahledá: „Nietzsche směšuje zásadně odlišné věci: antickou teorií a nuova scienza.“³⁷

To, co Sókratés udělal, bylo položení otázky. A Nietzsche si dobře uvědomuje, že kladení otázek je nesmírně důležité. A sám jich klade mnoho. K tomu říká prof. Hogenová ve své *Filosofii výkonu*: „Elenktika (vyvracení názorů a jistot) a propreptika (otřes starých jistot) to jsou nutné prostředky pro rozjasňování našeho osobního a bytostného života... Obojí je nebezpečné, životu nebezpečné. Tímto martyriem si prošel Sókrates, Patočka i mnoho jiných.“³⁸ Ono životu nebezpečné je Nietzsche velmi blízké, vždyť s ním se má vystoupat na vysokou horu v největší bouři, protože jedině tak skutečně žijeme. Pokud se znovu vrátíme k ovcím v ohradě, je to samozřejmě jedině ta ovce, která z ohrady uteče, která „něco zažije“, tedy žije v silném slova smyslu. Setkání se s nejistotou, která čeká ovci za ohradou, znamená setkání se s životem.

Tuto kapitolu, která odhalila více otázek, než odpovědí, by snad bylo možné zakončit komentářem, že Nietzsche si sice všímá na Sókratovi a Platónovi mnoha zajímavých aspektů a nutno podotknout, že jeho interpretace obou Řeků je velmi svá, zkrátka nietzscheovská a přináší mnoho cenných zamyšlení, za jejich kritikou se snad skrývá ještě něco dalšího.

Nietzsche v nich kritizuje především důsledky, které mají jimi započaté dráhy myšlení. A nebyl by to Nietzsche, kdyby si na souboji (agónu) se Sókratem, nevymezoval svou vlastní pozici. A nejen agónu je věnována další kapitola.

³⁶ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*, s. 110.

³⁷ FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 33.

³⁸ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*, s. 84.

4. Filosof z Efesu

Jako zásadní zdroj inspirace se Hérakleitos začíná Nietzschemu jevit velice brzy. Afinitu vůči tomu starořeckému mysliteli deklaruje již ve svých raných pracích *My filologové*, *Zrození tragédie z ducha hudby* a především ve *Filosofii v tragickém období Řeků*, kde jak Nietzsche popisuje, vstoupil Hérakleitos do mystické noci a ozářil ji svým božským bleskem.³⁹ Není to ale pouze Hérakleitův božský blesk a věčný oheň, kteréžto motivy se u Nietzscheho později přetaví do podoby náhlosti ve věčném návratu téhož. Nietzsche promýšlí a hluboce pracuje s dalšími Hérakleitovými motivy, jako jsou dítě, nevinnost, hra, náhlost, vrh kostek, náhoda, agón, logos jako hra protikladů. A tyto motivy se také stanou centrálními termíny této kapitoly.

4.1. Dítě a nevinnost

Jeden z nejznámějších herakleitovských výjevů je dítě hrající si v kostky na podlaze chrámu Hérakleitovy oblíbené bohyně Artemidy. Nechme prozatím stranou samotnou hru a kostky a zaměřme se na dítě samotné, celý obraz hrajícího si dítěte nakonec poskládáme zpět dohromady.

I Nietzsche často mluví o dětech, zvláště v souvislosti s Řeky. V čem jsou Řekové děti a proč je to důležité? Protože dětství znamená nevinnost a jak už bylo řečeno, Řekové neznají vinu a trest v křesťanském smyslu, v tomto ohledu jsou naprosto nevinní. Navíc můžeme vzpomenout Deleuzeho komentář s Řekem, kterého nejspíš pomátl nějaký bůh, který byl zmíněn v první kapitole. Nietzsche směrem k dětem dodává: „Jsou nevinné i ve své zlobě.“⁴⁰

Nejde zde však pouze o nevinnost dětí, nebo umělců, kterým bývá často také prisuzována. Vždyť každý snad někdy slyšel, že umělec, aby byl umělcem, musí zůstat celý život dítětem, v tom tkví, dle mého názoru, veliká pravda a to z mnoha důvodů.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*, s. 29.

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra*, s. 113.

Zároveň se tu jedná o nevinnost stávání. Hérakleitos i Nietzsche v tomto smyslu souzní, oba považují stávání (a i zanikání) za nevinné. „Viděl jsem nikoliv potrestání vzniklého, nýbrž ospravedlnění vznikání.“⁴¹, říká Hérakleitos. Svět se ukazuje jako chaos, co do důvodu – dění tohoto světa nemá žádný důvod, v tom je nevinné. Pavel Kouba k tomu: „Pokud dění neslouží nějakému celkovému účelu, pak se nemá proti čemu proviňovat, je bytostně nevinné.“⁴²

Dětská nevinnost zároveň symbolizuje přístup ke světu. S nevinností, někdy až naivností přistupují děti ke světu. Ptají se a jejich otázky jsou bezelstné, jak už Nietzsche řekl, jsou bezelstné i ve své zlobě. Jak jejich zloba, tak radost jsou naprosto autentické a spontánní, NÁHLĚ (což se později také ukáže jako velmi důležité) prožitky okamžiku. Dětská spontaneita znamená být sám ze sebe, Deleuze by to nazval akcí v protikladu k reakci.

Zároveň se děti dokáží bez problému přesouvat mezi jednotlivými mody reality, pohádkami, hrami a skutečností, stejně tak jako to dokáží umělci. Jejich vztah ke světu je možná proto tak často přirovnáván k Řekům.

Jak píše Paul Veyne: „Děti věří, že jim hračky nosí Ježíšek, a zároveň, že je dostávají od svých rodičů; je tedy jejich víra v Ježíška skutečná? Nepochybně... Byly doby, kdy básníci nebo historikové vybájili celé královské dynastie včetně jmen jednotlivých vládců a jejich rodokmenů. Nešlo přitom o žádné falzifikátory dějin, ani v tom nebyl žádný zlý úmysl, používali pouze běžné metody, jak dospět k pravdám.“⁴³ Tady znovu jen potvrzujeme, že Řekové a děti zkrátka nemají zlý úmysl a zároveň, že jejich vztah ke světu byl zcela jiný, než je ten náš dnes. Stejně jako je vztah dětí ke světu zásadně odlišný od toho našeho dospělého.

My dospělí, ať už tím myslíme věk, či fázi dějin, jsme už příliš zatíženi. Čím? Nietzsche to nazývá duchem tíže, který se usadí Zarathustrovi za krkem, jako nový aspekt věčného návratu téhož (jak se můžeme dočíst u Aleše Nováka, duch tíže se jako součást myšlenky věčného návratu téhož objevuje poprvé až v Zarathustrovi, přestože první artikulaci této myšlenky můžeme nalézt už v Radostné vědě o tři roky

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s. 113.

⁴² KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 44.

⁴³ Tamtéž.

dříve, přičemž první formulaci této myšlenky Nietzsche zapsal už o dva roky před vydáním *Radostné vědy* v roce 1881.⁴⁴)

Je to duch tíže, jenž nás zatěžuje těžkými slovy, těžkými hodnotami jako jsou „dobro“ a „zlo“, když jsme téměř ještě v kolébce, říká Nietzsche v *Zarathustrovi*.⁴⁵ A proto také je to Zarathustra, kdo je zvěstovatelem věčného návratu téhož a nadčlověka, protože byl to právě Zarathustra (nyní ve smyslu historickém), kdo dle Nietzscheho přišel s pojmy dobra a zla. A je to morální hodnocení, tedy hodnocení vůbec, které nás zatěžuje a jímž staří Řekové dle Nietzscheho zatíženi nebyli. Duch tíže, který na nás všech sedí a dusí nás, nás infikuje pasivitou a ochromuje naši schopnost, naši vůli, být aktivní, tedy být sám ze sebe. Proto je smrt boha nutná a v zásadě radostná událost. Bohem je v tomto smyslu myšlena morálka, která na nás klade nespočet nároků a požadavků jak se smíme a nesmíme chovat. Nietzsche neodmítá morálku jako takovou – aspoň v tom smyslu, že tvrdí, že jsou doby, kdy morálku lidé velmi potřebovali, odmítá ji dnes (v jeho dnes), kdy lidé už vůbec nemyslí za sebe a ze sebe, komentuje Pavel Kouba v kapitole věnující se morálce ve své knize *Nietzsche*.⁴⁶

U dětí můžeme také často pozorovat jejich vášeň pro poznávání, jako u Řeků. Tato vášeň je u Nietzscheho výsledkem syntézy motivace pro poznání: vědění, pravdy, omyly, návyky, vášně a pudy. Ve vášni pro poznávání (die Leidenschaft der Erkenntnis)⁴⁷ nachází Nietzsche jednotu. Nietzsche si uvědomuje, že vášeň často vede ke klamu či omylu a proto také bývá kladena do protikladu s myšlením. Tuto dichotomii Nietzsche ale překonává se své vášni pro poznávání. A znovu se můžeme vrátit k dětem, které ve své vášni a nadšení, zaujatosti dřepí u nějakého broučka v trávě, nebo s ohromným vytržením zírají na labutě na řece a chtějí vědět, proč jsou bílé či proč se brouček nemůže ze zad sám otočit na břicho. A v jejich chtění, vášni pro poznání, je neustále přítomna ona dospělými ztracená nevinnost.

Chtějí to jen vědět, či snad se jen chtějí ptát. Pozoruhodným faktem také je, že na většinu jejich otázek často nemáme odpovědi, často nás jejich otázky doslova vyvedou z konceptu, tak jak to pozorně a citlivě kladené otázky dělávají.

⁴⁴ NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu*, s. 12-89.

⁴⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s. 177.

⁴⁶ KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 120 - 135.

⁴⁷ NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož* *Filosofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho*, s. 16.

Snad každý si v dětství sáhl na rozpálená kamna, ač jsme všichni stokrát slyšeli: „Nesahej na to!“. Ale i ona chuť a touha si všechno sám zažít, sám osahat a ozkoušet se s věkem kamsi vytrácí. Začneme se bát, usadí se na nás duch tíže a osobním, bezprostředním kontaktům se světem se začneme vyhýbat. Nakonec ale zjišťujeme, že vlastní zkušenost je absolutně nenahraditelná a nepředatelná. A že ty důležité momenty v životě málokdy bývají ty momenty předání informace ve škole nebo vyčtení informace z novin, ale právě prožití, vlastní a niterně osobní setkání se s něčím, které může samozřejmě nastat při přijímání nějakých myšlenek ve školních lavicích, děje se tomu ale tak velmi zřídka. Ve většině případů totiž informace či myšlenka (slovy Josefa Daňka) nás jen tak „štrejchne“ a místo, aby zamířila do nás samých, putuje rovnou do sešitu, dnes snad už častěji do notebooku, a k onomu podstatnému setkání, splynutí nás s myšlenkou samou, nedojde.

4.2. Kostky pravdy

V útlém spisku, který nese název *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Nietzsche přirovnává pravdu (mimo jiné), ke hře v kostky. Ke kostkám samotným. Doslova říká, cituji: „V rámci této pojmové hry v kostky však „pravda“ znamená používat každou kostku tak, jak je označena;...“⁴⁸ Už samo přirovnání pravdy ke kostkám vypoví nám mnoho o Nietzscheho vztahu k pravdě. Ostré hrany kostek, přesné tvary, geometrický útvar krychle, změřitelné těleso, se kterým se dá krásně stavět vědecká pevnost tak, aby byla nezbořitelná, všechny kostky do sebe pěkně zapadají, protože jsou tak přesné, tudíž nečiní stavitelům žádné potíže, takový stavební materiál přál by si každý stavař. Ale takový luxus si může dopřát jen věda. Protože je to ona sama, která, jak říká Nietzsche, je pavoukem, který souká vlákno, ze kterého potom staví své kostky pravdy.

S těmito kostkami pravdy, s těmito námi vysoukanými pravdami potom hrdě hrajeme hru na vědu a tváříme se, že to jsou ty „opravdové pravdy“. Řečeno s Nietzsche, schováme něco za keř a pak to tam s velikou slávou najdeme.⁴⁹

⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 16.

⁴⁹ Tamtéž, s. 22.

Nietzschemu ale, jak víme, je mnohem bližší jaksi oblejší tvar. Kruh je jeho geometrickým obrazcem, a jeho prostorová varianta koule v kontrastu s kostkou, není úplně ideálním materiálem k stavění chrámů pravdy. Nemá konec, nemá ostré hrany, když ji postavíme na stůl, za chvíli se nám nějak odkutálí. Ale právě tak neposedná je pravda světa. Kostky pravdy, jakési apollinské vyvstávání tvarů, hrajeme stejně ale na dionýském základu světa, jak už bylo řečeno výše. Nietzscheho pojetí pravdy nicméně není předmětem této práce a proto se pojdme podívat na hru v kostky, nyní už ne v souvislosti s pravdou.

4.3. Motiv hry

Zůstaneme-li u děcka hrajícího si v kostky a zaměříme se na samotný symbol či motiv hry, vyvstane nám další velmi důležitá souvislost. Těžko soudit, zda byl Hérakleitos filosof první zabývající se hrou, nebyl jistě poslední, ačkoliv ke hře zaujímá každý svůj vlastní přístup, jak se můžeme dočíst v kapitole Hra a filosofie profesorky Hogenové, i ona zde jako prvního jmenuje právě Hérakleita.⁵⁰

Čím je tedy hra u Hérakleita a čím je u Nietzscheho? „Pro Hérakleita byla hra tím, co zakládá celý kosmos.“⁵¹ Hra je symbolem světa, u Hérakleita je to věčná hra ohně samého se sebou, jež je obrazem, či spíše nikoliv obrazem, ale právě světem samým. Nechme nyní stranou označení „věčná“ hra. Znovu zde narážíme na nevinnost, neboť hra sama je nevinná. V souvislosti s ohněm, který je pro Hérakleita také klíčovým symbolem, nabízí se příběh Prométhea, který pro lidi od bohů ukradl právě oheň. Pokud bychom zde oheň viděli nejen v rovině biologické či fyzikální jako zdroj možnosti se zahřát a tepelně upravit maso, případně zahnat divoké šelmy, ošidili bychom se o symbolickou rovinu ohně - hry, díky které by tento mýtus mohl získat další zajímavý odstín. Přičemž když už zmiňujeme Prométhea, můžeme u něj znovu pozorovat onu dětskou, či řeckou aktivitu v opozici k semitskému zakládajícímu mýtu o dědičném hříchu, jak o něm mluví Nietzsche ve *Zrození tragédie*.⁵²

⁵⁰ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*, s. 287 - 325.

⁵¹ Tamtéž, s. 287.

⁵² NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 33.

Za zmínku také stojí v souvislosti s ohněm, tedy aiónem, že existuje jistá teorie (poprvé rozvinutá v polovině minulého století), která poukazuje na možnou významovou souvislost právě aiónu a řeckého aei (vždy). Zakládá se na hypotéze, která vychází z faktu, že možný společný základ tato slova skutečně v sanskrtu měla, avšak dnešní etymologické řecké slovníky o možnosti této souvislosti mlčí. Aión totiž mimo jiné znamená i věk. Zda věčný oheň u Hérakleita je vzpomínkou na tuto původní významovou spojitost, se můžeme pouze dohadovat.

Nyní ale zpět ke hře – pokud svět je hérakleitovskou hrou, vnucuje se tedy znovu Nietzscheho teze se smyslem a totiž, že hra nemá žádný smysl a důvod, mimo sebe samu. A tedy neexistuje, není žádný smysl mimo tuto hru a už vůbec ne nad ní. Otázkou ale stále zůstává, odkud o této hře tedy můžeme mluvit.

Představme si nyní skupinku dětí, hrajících si na zahradě. Či spíše sedících na dece. A najednou, z čista jasna, jako blesk z čistého nebe, napadne je nějaká hra a okamžitě se do ní všechna děcka ponoří, opravdu hluboko, protože zavolat je potom na svačinu není pro maminku lehký úkol. Důležitá je tu ale právě ona náhlost příchodu nějaké hry. Blesk z čistého nebe. Není to právě blesk, který podle jiného příběhu (mnohem méně imaginativního nutno podotknout), dal lidem oheň? Když se nad tím zamyslíme blíže, zjistíme, že je to pořád jeden a ten samý příběh. Neboť Zeus v řečtině neznámá nic jiného, než jeden z výrazů pro blesk. A nebyl to nikdo jiný než Hérakleitos, kdo řekl: „Všechno v celku řídí blesk“ (παντα οικιαζει κεραυνος), který jak jsme se dočetli v Nietzscheho *Filosofii v tragickém období Řeků*, ozářil mystickou noc.

S náhlostí blesk problikne oblohou jako nějaký neonový, aby jen na vteřinu ozářil horizont, pozadí, hypokeimenon. Náhlost je aspekt, kterého si Nietzsche všimá a bohatě s ním ve svém myšlení věčného návratu téhož pracuje, jak později uvidíme. Poprvé kdy na to narazíme, je při samotném „zjevení“ myšlenky věčného návratu téhož. Ve třetí knize *Radostné vědy* je to démon, který představuje myšlenku věčného návratu téhož. „Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon...“,⁵³ přičemž existují různé interpretace tohoto démona, avšak

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, s. 183.

křesťanský výklad zůstane vzhledem k tématu práce nerozebrán. Pro tuto práci je zajímavé vysvětlení démona jako parodii na Sókratův daimonion. Tento démon stojí v opozici k sókratovskému daimonionu, který nám říká, jak se chovat nemáme. Takovýto výklad zapadá do širšího Nietzscheho konceptu „platonismu naruby“ (který je postaven na „chtění zůstat v jeskyni“, život v apollinském zdání se stává cílem), naopak tento démon nám vůbec neříká, co nemáme dělat. Naopak - přináší myšlenku věčného návratu téhož, žádné morální poselství nebo snad nějaký návod.

V příběhu Zarathustry Zarathustra opouští lidi, aby se vydal do hor. Na samu myšlenku věčného návratu ale Zarathustra nepřijde sám, je mu, jak už bylo řečeno, zjevena jeho zvířaty orlem a hadem, symboly boha Dia, které zároveň symbolizují kruh - krouživý pohyb orla ve vzduchu nad kořistí (tedy jeho aithérická podoba) a hada na zemi (chthonická).⁵⁴ Kruh jako symbol věčného návratu téhož, protože kruhový pohyb jediný zaručuje bezcílnost, vylučuje jakýkoliv smysl mimo kruh samotný.

Zastavme se ale chvíli nad tím, v jakém rozpoložení se Zarathustra nachází, když se mu zjevení „přihodí“. Není totiž bezvýznamné. U Aleše Nováka se dočteme o osamělosti, jako nutném naladění pro příchod věčného návratu téhož.⁵⁵ Zarathustrova osamělost je mimo jiné v jeho příběhu vyjádřena takto: „Nejenom jedno slunce mi bylo zašlo.“⁵⁶ Dle Aleše Nováka má Nietzsche na mysli slunce z Platónovy Ústavy, „slunce, které je obrazem funkce ideje Dobra, které činí každé jsoucno tím, toto jsoucno má být.“⁵⁷ Slunce zároveň ozařuje všechna jsoucna a dává vyvstávat tvarům, je apollinské i přesto, že díky němu vidíme víc, vidíme vlastně víc zdání, jak o tom bylo pojednáno v kapitole o apollinském a dionýském principu.

Osamělost neznamená být nedobrovolně opuštěn, jak by osamělost popsala většina lidí. Osamělost znamená být otevřen celku, naladěn na celek, jde o osamělost od jednotlivin, od všech našich všedních problémů, které od celku odvádí pozornost.

⁵⁴ NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož Filosofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho*, s. 58.

⁵⁵ Tamtéž, s. 15.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*, s. 142.

⁵⁷ NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož Filosofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho*, s. 60.

A znovu se nabízí Nietzscheho 6000 stop nad mořem, nad lidmi nad všemi, kde se Nietzschemu zjevila myšlenka věčného návratu téhož, jak o tom napsal svému příteli v dopise ze srpna roku 1881.⁵⁸

4.4. Věčný návrat téhož

Pokusme se teď nahlédnout samotnou myšlenku věčného návratu téhož, jež je vyvrcholením celého Nietzscheho myšlení, jež ale zároveň je aporií, na níž v této práci těžko nalezneme odpověď. To nicméně ale není ani naším záměrem.

Co tedy pošeptá démon Nietzschemu v *Radostné vědě*, když se k němu připlíží? Jaká je jeho ďábelský návrh? „Tento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát, a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo ve tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí a sledu - a také tento pavouk a toto měsíční světlo mezi stromy a také tento okamžik a já sám. Věčně se přesýpací hodiny bytí se stále obracejí - a ty s nimi, zrnko prachu.“⁵⁹

Věčné přesýpací hodiny bytí nejsou zde ničím jiným než hérakleitovským věčně živým ohněm. Věčně živý oheň, který neustále plápolá, neustále vyvěrá jsoucna a zároveň, ve stejnou chvíli jiná jsoucna pohlcuje nevinnou hrou se sebou samým. Na tomto místě je třeba si uvědomit, že věčný návrat téhož není morálním imperativem, není tu proto, aby na nás apeloval s výhružkou věčného navracení se našich prohřešků. Věčný návrat téhož chce navrátit každému okamžiku platnost, chce zatížit každý okamžik věčností. Dát každé věci „nebe věčnosti“, řečeno s Nietzsche. „Idea věčnosti jako přitakání tomu, co jest.“⁶⁰

Důsledkem je mimo jiné zrušení dialektiky, zrušení účelnosti. Věčný návrat téhož nás nutí v každé situaci se vztahovat k věcem samým, nikoliv k věcem jako k nástrojům pro naše další, budoucí cíle, využívat věci pro něco, co má nadejít. Každý okamžik je počátkem věčnosti, každý okamžik v sobě obsahuje celý čas a tedy i sám

⁵⁸ NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož Filosofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho*, s. 15.

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, s. 183.

⁶⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 47.

sebe. Zde nemohu nevzpomenout starý aboriginský mýtus o povaze světa, o němž mluvil pan profesor Jan Jelínek, jehož písemný záznam se mi bohužel nepodařilo nikde dohledat. V mýtu se mluví o starci, který nese v pytli z klokaní kůže celý svět včetně sebe sama.

Věčný návrat téhož jako svérázné pojetí času u Nietzscheho představuje myšlenku snad nejhůře stravitelnou a přesto, či snad možná proto, nezbytnou pro pochopení Nietzscheho v celku. Čas je zde pochopen jako bytí, proto může prof. Anna Hogenová nařknout Nietzscheho z touhy po věčnosti, po bytí: „Nietzsche „zabil boha“, ale jeho myšlenka o věčném návratu je výrazem touhy po věčnosti, touhy, kterou může uspokojit jen absolutní moc nějakého boha.“⁶¹ Věčný návrat téhož nastupuje na vyprázdněné místo po bohu, protože zrušit boha neznamena zrušit místo, které bůh zaujímá. Nietzsche chce zrušit boha, chce zrušit metafyziku, ale věčný návrat téhož není ničím jiným než velmi svérázným dovršením metafyziky, jak se můžeme často dočíst.

Čas, had se sice neustále hýbe, je neukončený, zároveň je však úplný, protože v čem se hýbe? V kruhu. V budoucnosti je obsažena minulost nabízením možností pro naše rozhodování, které ale nutně plynou z našich minulých rozhodnutí.

Onen návrat ke každému okamžiku je dnes velmi aktuální, kdy žijeme všichni pro budoucnost, jednou budu tam a tam, jednou budu tím a tím, jednou to dotáhnu daleko. Nietzsche velí návrat ke každému okamžiku, neboť každý okamžik má absolutní platnost. K tomu dodává prof. Hogenová: „Prožitek by měl v sobě obsahovat věčnost a to v tom smyslu, v jakém o tom psal Nietzsche, či Bergson, věčnost v prožitku, věčnost v okamžiku je podstatou věčného návratu téhož.“⁶²

Nietzsche ruší kauzalitu, vše se děje naráz v jediném okamžiku. Ruší posloupnost protikladů, dialektiku, příčinu a následek. Vše se děje naráz, náhle. Jako Hérakleitův blesk. Možná to je nakonec jádrem Nietzscheho kritiky Sókrata a Platóna – kritika kontinuity a kauzality. Nietzsche nechce kontinuitu, odmítá ji jako pasivitu, kontinuita znamená nechat se nést, kontinuita je setrvačnost. Nietzsche proto přichází

⁶¹ HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*, s. 173.

⁶² Tamtéž, s. 487.

s věčným návratem téhož, vrací každému okamžiku autenticitu a absolutní platnost. Ve věčném návratu téhož není pro kontinuitu místo. Každý okamžik je věčností.

Blesk spojí v jediném okamžiku nebe a zemi, nespojí je v nějakém procesu, který by se dal rozložit na po sobě jdoucí části. Nedokážeme ani říct, zda blesk vychází z nebe směrem dolů k zemi nebo naopak. Rozkouskování této jediné chvíle na po sobě jdoucí milisekundy by bylo jen nepochopením. Proto je myšlenka blesku řídicího vše tak hluboká - znovu se vrací spontaneita a náhlost, vše se udává v jedné jediné chvíli, která v sobě obsahuje všechny čas. A tento okamžik se věčně navrácí.

Nietzsche nás vyzývá, abychom toto navracení chtěli věčně, abychom chtěli být věčně. Abychom ho přijali, vyžaduje afirmaci, ne pochopení nebo naučení se. Máme si myšlenku věčného návratu téhož přivtělit. Zde se znovu navracíme k vášni pro poznávání, jíž jedině si můžeme přivtělovat. Nejde zde o uvědomění si něčeho. Jde o prožití, o přivtělení. Věčný návrat téhož si můžeme přivtělit jedině chtěním, nikdy ne rozumem.

My dnešní lidé zřídka opravdu prožíváme, opravdu si přivtělujeme. Vše chceme hned, na počkání a nejlépe, aby to za nás někdo prožil. Není to tak vzdálené sci-fi, kdy budeme za sebe posílat do světa dvojníky, aby svět prožili za nás, v jistém smyslu to už tak je. Přečteme si na facebooku, že někdo byl na nějakém koncertě či zažil krásný víkend a skoro máme pocit, jako bychom to zažili sami. Ve škole se chceme věci jen naučit, naučit se je ke zkoušce, odříkat je a po vyjití ze školy je vypustit, to znovu připomíná Josefa Daňka a jeho myšlenku, která jen „štrejchne“. Hlavně ať je to rychlé a nestojí to moc úsilí. Nechceme dnes už nic prožívat a nic si přivtělovat, možná ani nevíme, jak na to.

Možná proto Nietzsche chce, abychom si myšlenku věčného návratu téhož přivtělili. Ví, že jen si ji zapamatovat, není k ničemu. A tak je to s většinou myšlenek a informací. Pochopit, ne náhodou tak podobné slovu uchopit - skutečně uchopit myšlenku, podržet ji chvíli v dlaních, fyzicky a psychicky se s ní potkat, to znamená ji skutečně pochopit. A to máme udělat s myšlenkou věčného návratu téhož, jinak je smrt boha zbytečná.

5. O nadčlověku

Nabízí se zde otázka, k čemu je dobrá myšlenka nadčlověka. Mohlo by se totiž zdát, že myšlenka věčného návratu téhož je „postačující“ a „vševysvětlující“. Mohli bychom se zkrátka těšit, že podle jednoho „návodu“ či „příkázání“, se budeme jednoduše řídit a tím jsme Nietzscheho takzvaně vybavili. To by ale nebyl Nietzsche. Kapitola o nadčlověku následuje kapitolu o Hérakleitovi, a tudíž je mírně netradičně nadčlověk zmíněn až po myšlence věčného návratu téhož, která bývá jindy kladena až jako vrchol Nietzscheho koncepce. Nejdříve zdálo se mi potřeba osvětlit východiska v Hérakleitovi, Nietzscheho vášeň pro temného filosofa. Proč? To snad vyplyne z následujícího textu.

5.1. Artemidin luk

V několika málo zlomcích, které z Hérakleitovy tvorby byly zachovány, dočteme se o protikladech, které se k sobě mají jako tětiva a lučiště Artemidina šípu. Proč je to zrovna Artemidin luk a ne zrovna Érotův, k tomu se záhy dostanu. Luk se skládá ze dvou částí - lučiště a tětivy, kterou napneme, abychom mohli vystřelit. Pokud tedy jeden protiklad vložíme na místo tětivy a druhý na místo lučiště, narazíme na první a důležitý význam této metafory. Protiklady neoddělitelně patří k sobě. K tomu sám Hérakleitos: „Protikladné se shoduje - z neshodných věcí je nejkrásnější harmonie, a všechno vzniká sporem.“⁶³ Zkusila bych teď nebýt na Hérakleita tak přísná jako Aristoteles a zkusila bych se do této zdánlivě nesmyslné metafory ponořit hlouběji.

V luku se spojují, shodují protiklady. Napjatý luk vytvářející pnutí, ponos mezi protiklady je ale zároveň to, co je spojuje. Čím větší silou je budeme od sebe odtahovat, napínat luk, tím větší vytvoříme pnutí. Protiklady nejde od sebe oddělit, jde je od sebe jen oddalovat. A právě v tomto pnutí se rodí myšlenky, otázky. Toho pnutí bychom mohli nadsazeně nazvat životem samým. Toto pnutí

⁶³ HÉRAKLEITOS. *Řec o povaze bytí*, s. 41.

je onen spor, jímž vše vzniká. Na jiném místě se u Hérakleita můžeme dočíst, že „αγων πατηρ παντων.“⁶⁴ Tedy že zápas, závod, spor, je otcem všeho. Agón, polemos je zároveň vlastně hrou, o níž už toho bylo v této práci tolik napsáno. Hra či zápas, jsou prožíváním tohoto pnutí, prožíváním protikladů vcelku.

Nyní jen malá odbočka k Artemidě. Artemis, panenská bohyně, je bohyní lovu a ochránkyní divoké zvěře a pramenů. Bohyně, která nemá svůj manželský protějšek. Artemis dcera Diova a titánské bohyně Létó se zrodila jako sestra, dvojče boha Apollóna. Můžeme v ní vidět i ochránkyni zápasu, neboť při lovu se zápasí nejen ze zvěří, člověk zápasí i sám se sebou. V lovu je obsažena hra a s ní i všechno o hře výše napsané. Její šíp, který s *náhlostí* usmrtí či zachrání před smrtí, snad právě svou náhlostí zaujal Hérakleita.

5.2. „Syntéza“ věčného návratu téhož a nadčlověka

Snad by bylo vhodné na tomto místě ospravedlnit předchozí s Nietzsche zdánlivě nesouvisející odbočku k Artemidě a jejímu šípu, Nietzsche se totiž o Artemidě skutečně nikde nezmiňuje. Nicméně na Artemidině šípu, tak jak jej uchopuje Hérakleitos, lze, dle mého názoru, nejlépe nahlédnout povahu věčného návratu téhož ve „spojení“ s nadčlověkem. Tyto dvě myšlenky jakoby se u Nietzscheho k sobě měly jako tětiva a lučiště Artemidina luku.

Po přijetí, či přesněji řečeno, přivtělení myšlenky věčného návratu téhož, přichází nadčlověk v úplně novém světle (bohužel rozsah této práce neumožňuje hlubší promyšlení „starých“ světél myšlenky nadčlověka) a ukazuje se nám právě jako jakási protiváha proti nesmírné tíži, ale zároveň lehkosti, myšlenky věčného návratu téhož.

Kdybychom zde sledovali kompoziční výstavbu *Zarathustry*, nejprve bychom po smrti boha zkoumali nadčlověka, který před nás staví „jasný úkol: překonat tíhu své malosti.“⁶⁵ Je to ale nakonec v zásadě jedno. Dospějeme, ať už

⁶⁴ HÉRAKLEITOS, *Řeč o povaze bytí*, s. 44.

⁶⁵ KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 60.

to vezmeme z kteréhokoli konce, k nutnosti obou myšlenek. Neboť „myšlenku věčného návratu nelze hlásat samotnou: její protiváhou musí být zkušenost nejistoty, experimentu a tvorby.“⁶⁶

Myšlenka nadčlověka činí myšlenku věčného návratu téhož snesitelnou. Myšlenka nadčlověka jakoby zabezpečuje, že se z přivtělení věčného návratu téhož nestane tupost, rezignace, pasivita. Nadčlověk je výzva. Výzva k překročení posledního člověka. Výzva, abychom právě tupě nepřijali myšlenku věčného návratu téhož jako dalšího, už tisícího, návodu. Žít v Atremidině luku v pnutí mezi věčným návratem téhož a myšlenkou nadčlověka, to je Nietzscheho přání v *Zarathustrovi*.

Nadčlověk je možný jen díky věčnému návratu téhož. Jakoby nadčlověk byl Apollónem a věčný návrat téhož Dionýsem. Nadčlověk chce tvořit, ale chtít tvořit je možné jen, když přitakáme, afirmujeme, věčný návrat téhož, přisvědčíme věčnému pomíjení, věčnému navracení téhož. Jinými slovy, přijmeme s radostí apollinskou hru tvoření. V tom také spočívá „platonismus naruby“.

Podle Pavla Kouby jsou „pro výklad světa, v němž žijeme, obě koncepce nezbytné: tvůrčí směřování k budoucnosti potřebuje věčný návrat, aby se nám ukázalo jako provinění a abychom se ubránili fanatismu; bezvýhradné přijetí danosti potřebuje zase myšlenku nadčlověka, abychom odkryli nebezpečí pouhé spokojenosti s tím, co jest, a neuvízli v malosti.“⁶⁷ Jedna myšlenka přichází s argumenty pro vyloučení druhé a naopak. Navzájem se ale doplňují. Nemůžeme zde aplikovat logiku, na níž jsme v poslední době (a tím myslím poslední v silném smyslu) tolik navyklí (více o tomto prof. Hogenová v kapitole „Co hledáme v příliš pozdní době?“ ve své knize *K filosofii výkonu*).

Tuto dvojznačnost lze parafrázovat Nietzscheho komentářem k romantice z *Radostné vědy*: „Co je romantika? Na každé umění, na každou filosofii lze hledět jako na léčivé a pomocné prostředky ve službách rostoucího, zápasícího života: vždy předpokládají utrpení a trpící. Avšak existují dva druhy trpících, jednak ti, kdo trpí přemírou života, kdo vyžadují dionýské umění a rovněž tragické nazírání a poznání života, - a potom ti, kdo trpí chudobou života, kdo v umění a poznání hledají ticho,

⁶⁶ KOUBA, Pavel. *Nietzsche*, s. 61.

⁶⁷ Tamtéž, s. 62.

klid, nepohnuté moře, vykoupení od sebe sama, nebo na druhé straně otupení, křeč, opojení a šílenství.⁶⁸ Nietzsche hlouběji v aforismu dochází k tomu, že nesejde na tom, zda naše touha po tvoření pramení z touhy po věčnosti nebo z touhy po novosti, změně a ničení. Nacházíme i v těchto dvou motivacích další dvojznačnost, výše popsanou dvěma druhy trpících. Této dvojznačnosti se Nietzsche nikdy nezbavil, či spíše nevzdal. K tomu Kouba: „U Nietzscheho můžeme téměř vždy nalézt k určitému soudu i jeho opak.“⁶⁹

Jistě, Artemidin luk přece musí obsahovat oba protiklady, abychom jej mohli napnout a vytvořit tím ono ponos, onen agón, aporii, nutné pole ke kladení otázek, k myšlení, k filosofování. Abychom mohli vystřelit šíp otázky plynoucí z tohoto pnutí.

5.3. Překročení

Poslední podkapitulu o nadčlověku věnuji povaze myšlenky nadčlověka jako takové, ačkoliv, jak už víme, je v rozporu nejen s ostatním Nietzscheho myšlení, ale především sama se sebou.

Podle Nietzscheho je nadčlověk smyslem země, to se dozvídáme už na prvních stránkách *Zarathustry*. Je tomu tak proto, že člověk byl zatím smyslem boha. Či snad lépe řečeno, člověk překračoval sám sebe v myšlence boha. Po smrti boha se člověk překročí, ale ne směrem k nebi, ale k zemi. Myšlenka smrti boha, instance, které člověk podstoupil všechny své nejlepší vlastnosti, morálního strašáka, který nad námi hrozí prstem, je sama sebou zardoušena. Nadchází čas nadčlověka, překročení člověka směrem k zemi, navrácení pozornosti, veškeré pozornosti zpátky k věcem samým (viz kapitola o věčném návratu téhož – dát každé věci nebe věčnosti). „Tím, že se lidská existence navrácí k zemi a zakládá svou svobodu zde, nikoli však svobodu k bohu ani svobodu k nicotě, nýbrž svobodu k zemi, klínu, z něhož pochází vše, co se objevuje na světle a co zde pobývá po svou dobu v čase a prostoru, získává

⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*, s. 221.

⁶⁹ KOUBA, Pavel. Nietzsche, s. 17.

při vši odvaze svou poslední jistotu.⁷⁰ Poslední jistota je země, Dionýsos, věčný návrat téhož, je to ale pořád ještě jistota. A tedy na tomto místě naprosto relevantní již citovaná poznámka prof. Hogenové, že by to nebyl Nietzsche, kdyby místo boha nepřisoudil svatebnímu prstenu všech prstenů, věčnému návratu téhož.

V souvislosti se zemí jako poslední pravdou zmíním symbol, na který jsem prvně narazila v *Alence v říši divů*, tím symbolem je bílý králíček. Bílý králíček, který nás vede ke své noře, ke svému tunelu, který je v zemi a kterým můžeme nahlédnout či spíše zřít, ve smyslu řeckého ὄρειν, pravdu. Země, podhoubí, ze kterého všechno vyrůstá a do kterého všechno zaniká, je jedinou a poslední jistotou. A Nietzsche na tomto místě může být chápán také jako takový bílý králíček svérázného typu. A my můžeme, buď být dětmi a ze zvědavosti jej následovat do hlubin podhoubí země, nebo můžeme být dospělými „velmi vážnými lidmi“ z *Malého prince*, kteří mají svých starostí dost.

⁷⁰ FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 79.

6. Závěr

Psaní této práce pro mě bylo také především překročením. Myslet Nietzscheho bylo neustálé překračování jednotlivých mých i jeho myšlenek. Točení ve v kruzích a vždy znovu v nich objevování nových cest a serpentýn.

Cílem mé práce nikdy nebylo rozebrat, vyložit a rozumově zpracovat Nietzscheho vztah k Řekům. Přála jsem si nahlédnout do jeho myšlení, nahlédnout také trochu do řeckého myšlení, i když Nietzscheho brýlemi pozdně devatenáctého století. Přála jsem si odkrýt další otázky, odkrýt další problémy a myšlenková pole.

Velkým pochopením pro mě byla skutečnost, že Nietzsche vůbec není řecký člověk, že jeho vztah k Řekům je bytostně římský, avšak přeci ne tak úplně. A toto „ne tak úplně“ je pro Nietzscheho velmi typické, žádná jeho myšlenka se nedá uchopit a držet, všechny jeho myšlenky jsou jako ty koule, které se kutálí. On sám je tím pohyblivým vojskem metafor, o kterém píše v souvislosti s pravdou ve svém díle *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Je provokatér a svůdník - nutí nás být stále v pozoru a nic nebrat se samozřejmostí, nutí nás přemýšlet - a to vzhledem k situaci, vzhledem k době, v níž žijeme, považuji za snad největší přínos.

Psaní práce stalo se pro mě především přivtělováním, prožíváním jednotlivých myšlenek i celků, a tudíž velmi pomalou, avšak výživnou hrou. Soubojem myšlenek mezi sebou i se sebou samými, a tak jsem snad alespoň částečně a povrchně prožila a uchopovala vše, o čem tato práce pojednává.

Budiž tato práce čtena s vědomím, že je exkurzem, svědectvím, chcete-li deníkovým zápisem o mém a pouze mém sestupu k Nietzschemu a k *jeho* Řekům.

7. Seznam použité literatury

DELEUZE, Gilles. *NIETZSCHE A FILOSOFIE*. Překlad: PELIKÁN, Čestmír, Josef FULKA. Praha: Hermann a synové, 2004.

ELIOT, Thomas Sterne. *Annoted Waste land, with T.S. Eliot's Contemporary prose*. London: Yale University Press, 2005. eISBN 9780300133561.

FINK, Eugen. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Překlad: PETŘÍČKOVÁ, Daniela. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.

HÉRAKLEITOS. Řeč o povaze bytí. Překlad a komentář: KRATOCHVÍL, Zdeněk, Štěpán KOSÍK. Praha: Herrmann a synové, 1993.

HOGENOVÁ, Anna. *K filosofii výkonu*. 1. vyd. Praha: EUROLEX BOHEMIA s.r.o., 2005. ISBN 80-86861-35-X.

KRATOCHVÍL, Zdeněk, Jan BOUZEK. *OD MÝTU K LOGU*. Praha: Hermann a synové, 1994.

KRATOCHVÍL, Zdeněk. *Filosofie živé přírody*. Praha: Hermann a synové, 1994.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche Filosofická interpretace*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-191-9.

NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Překlad: KOUBOVÁ, Věra. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-428-2.

NIETZSCHE, Fridrich. *Filosofie v tragickém období Řeků*. 1. vyd. Překlad: BŘEZINA, Jan. Olomouc: Votobia, 1994. ISBN 80-85619-44-X.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Překlad: KOUBOVÁ, Věra. 1. vyd. Praha: AURORA, 2004. ISBN 80-7299-077-2.

NIETZSCHE, Friedrich Nietzsche. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Překlad: KABEŠ Jaroslav, Vítězslav, KABEŠ. 1. vyd. Praha: Československý spisovatel s.r.o., 2009. ISBN 978-80-87391-15-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Překlad: FISCHER, Otokar. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-5885-79-4

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Překlad: KOUBOVÁ, Věra. 3. vyd. Praha: AURORA, 2001. ISBN 80-7299-043-8.

NOVÁK, Aleš. *Epifanie věčného návratu téhož*. Filosofická interpretace základní myšlenky F. Nietzscheho. 1. vyd. Praha: Triton, 2007. ISBN 978-80-7254-995-5.

PLATÓN. *Euthyfrón, Obrana Sókrata, Kritón*. Překlad: NOVOTNÝ, František. 5. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-140-4.

PLATÓN. *Ústava*. Překlad: ŠPAŇÁR, Július. 1. vyd. Bratislava: NAKLADATELSTVO PRAVDA, 1980.

VEYNE, Paul. *Věřili Řekové svým mýtům?*. Překlad: ŠUBRTOVI, Milena a Jiří. Praha: OIKOYMENH, 1999. ISBN 80-86005-78-X.

WILKERSON, Dale. *Nietzsche and the Greeks*. London: Continuum International Publishing Group, 2006. ISBN 0-8264-8903-6.