

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jan Nekolný

Myšlenka věčného návratu ve filosofii Friedricha Nietzscheho

The Idea of Eternal Recurrence in Friedrich Nietzsche's Philosophy

Praha 2017

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

Poděkování

Děkuji.

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu, a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 31. 7. 2017

Abstract

The basic aim of the present thesis is to introduce the idea of eternal recurrence and its immense relevance as an integral component of Friedrich Nietzsche's thinking, in which it is deeply anchored, touching on all the other of its most important matters. It is highly important to reflect on deeply ambiguous character of this idea and not to ignore its own tensions from which it draws its specific power to intensify and thus expose the underlying difficulties concealed in the heart of traditional metaphysical approaches and their consequences. The transformation that is the real goal of the idea of eternal recurrence strives to overcome these approaches and break open a wide perspective of possibilities for the human life as a creative and positing power, not torn out of this world but in deep engagement with it.

Abstrakt

Základním směřováním práce je předvedení myšlenky věčného návratu a jejího významu jakožto nedílné součásti Nietzscheova myšlení, jež se hluboce dotýká v podstatě všech ostatních jeho nejvýznamnějších problémů. Je třeba Nietzscheho brát vážně, když v *Ecce homo* tuto myšlenku v celé její děsivé dvojznačnosti, i s propastností, kterou v sobě nese, pojmenuje jako své vrcholné vyjádření přitakávajícího myšlení. Chtěl bych v této práci věnovat své úsilí tomu, abych mohl vyjádřit na co, a jakou, je myšlenka věčného návratu téhož odpovědí, a ukázat, že od ní nesmí být odmyšleno zásadní napětí protiběžných perspektiv, které se v ní setkávají, aniž by se rušily – napětí, ze kterého tato myšlenka právě čerpá své opodstatnění v rámci Nietzscheova tažení proti tradičnímu metafyzickému pojetí smyslu celku světa, a zároveň v jeho pokusu získat pro člověka prostor, ve kterém právě ani ta nejpropastnější myšlenka není obžalobou proti životu, a v němž by vymanění se ze starého smyslu znamenalo hlavně moci jej překonat smyslem novým, specificky tvůrčím a s vlastním životem svázaným.

Keywords:

Friedrich Nietzsche, Eternal Recurrence, Zarathustra, being, becoming, chance, necessity.

Klíčová slova:

Friedrich Nietzsche, věčný návrat, amor fati, Zarathustra, bytí, dění, náhoda, nutnost.

Obsah

1 · Úvod.....	6
2 · Otevření neuzavřeného	7
3 · Před ‚příchodem‘ myšlenky věčného návratu.....	11
3.1 · Snaha o tragické vidění světa, přitakání životu jako estetickému fenoménu.....	14
3.2 · (S)trávit historii a (z)krotit pud po vědě(ní).....	18
3.2 · Velké odpoutání – svobodný duch a nedůvěra, jaké ještě nikdy na světě nebylo	22
3.3 · Smrt boha jako kolaps ‚jediného‘ smyslu	26
3.4 · Nadčlověk jako smysl země.....	29
4 · Myšlenka věčného návratu téhož.....	31
4.1 · Veřejné podoby myšlenky věčného návratu téhož	32
4.1.1 · Radostná věda	33
4.1.1.1 · § 109. Chaos světa a výjimka uspořádání – antiantropomorfismus.....	33
4.1.1.2 · § 285. Věčný návrat války a míru	36
4.1.1.3 · Největší zátěž a amor fati.....	37
4.1.2 · Tak pravil Zarathustra	41
4.1.2.1 · Duch tíže proti největší tíži myšlenky věčného návratu	42
4.1.2.2 · Čas (vy)dávající se branou okamžiku – dvě věčnosti sklenuté.....	44
4.1.2.3 · Hádanka – proměna jako existenciální nutnost	45
4.1.2.4 · Hádanka vzhledem k Zarathustrově ‚poslednímu vrcholu‘	47
4.1.2.5 · Zarathustrova zvířata a věčný návrat I. – upovídánost tváří v tvář nevyověditelnosti	49
4.1.2.6 · Zarathustrova zvířata a věčný návrat II. – identita jako zauzlení	51
4.1.2.7 · Věčný návrat v životě a život ve věčném návratu – touha, žal a slast.....	53
4.2 · Možnosti myšlenky věčného návratu ve světle jejích neveřejných rozpracování	55
4.2.1 · Svět sil jako věčný návrat	57
4.2.1.1 · Nutnost koloběhu? – neuralgické body.....	58
4.2.1.2 · Nutná nahodilost a nahodilá nutnost – chaos dočasně oděný v řádu.....	60
4.2.1.3 · Totožnost a opakování	62
4.2.2 · Proměňující povaha myšlenky věčného návratu.....	63
5 · Závěr	67
6 · Zkratky.....	68
7 · Literatura.....	69
7.1 · Překlady děl Friedricha Nietzscheho:	69
7.2 · Databáze digitalizovaných děl a textů z pozůstalosti Friedricha Nietzscheho:	70
7.3 · Prostudovaná sekundární literatura:.....	70

1 · Úvod

Tato práce si klade za cíl rozebrat pojetí myšlenky věčného návratu ve filosofickém díle Friedricha Nietzscheho. Toto pojetí, jak se ukáže, nelze správně chápat bez dostatečného předcházejícího předvedení vývoje Nietzscheho myšlení ještě předtím, než pro sebe starou myšlenku věčného návratu nově uchopil a přivlastnil si ji pro řešení tradičních filosofických problémů, na něž tato myšlenka ve svých různých podobách odpovídá způsobem, který proti většinové filosofické tradici ostře vystupuje.

Po představení okolností jejího vstupu do Nietzscheho myšlení se budu věnovat nejvýznamnějším primárním textům, ve kterých myšlenka věčného návratu téhož figuruje, a pokusím se ji popsat tak, aby vysvitly její stěžejní prvky, které budou dál ilustrovat způsob, jakým Nietzsche přistupuje k filosofickému tázání a k řešení filosofických problémů. Pracovat budu i s texty, jež nebyly za Nietzscheho života publikovány, a které ještě dokreslují mnohoznačnost a rozsah myšlenky věčného návratu, o které soudím, že se jedná o nejplodnější a nejambicióznější vyjádření Nietzscheho myslitelského usilování.

2 · Otevření neuzavřeného

Věčný návrat ve svých různých formulacích zaujímá v rozsáhlém poli myšlení Friedricha Nietzscheho výjimečné postavení. Ač tu jistě není zcela bez vazby na své předcházející historické podoby (které Nietzsche pochopitelně znal¹), tak v tom, jakým způsobem, s jakým důrazem, a jak dalekosáhle jej Nietzsche sám opakovaně promýšlí a zostřeně prožívá, dostává se mu u něj zcela nové šíře a významu.

Myšlenka spojující v sobě pomíjivost s věčností, zaměřená na to, aby z různých zásvětí vrátila lidský pohled zpět k tomuto světu tak, jak se děje, a v prchavosti každé věci zároveň vynašla i její věčnost², je možná pokusem o nejbližší pojmové přiblížení světu dění ke světu bytí³, ale usiluje také nemenší měrou o změnu samotného našeho prožívání. Usiluje o celkovou proměnu zakoušení světa. Vyžaduje si člověka, který bude dost silný na to ji skutečně přijmout – jak by žil takový člověk? Myšlenka ve své nejosobnější rovině vyjádřená šepotem sdělujícím „v nejosamělejší noci“, že

„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“⁴

– jak zní například jedna z téměř prvních publikovaných předvedení myšlenky věčného návratu, byla také v dalších svých podobách i pro samotného jejího proponenta hluboce význačná (což je pro ni zásadní), a bylo mu nutné se s ní neustále potýkat a promýšlet ji z různých perspektiv (čímž se pro něj osvědčovala). V obdobích následujících poté, co k němu

¹ Předpoklad cyklického času lze nalézt například u stoiků, sám Nietzsche se pak o něm ještě před jeho novým uchopením vyjadřuje ve své (nečasové) úvaze *O užitku a škodlivosti historie pro život* v souvislosti s pythagorejci; také v tom, jak je k ní přístupováno v kapitole „Uzdravující se“ III. Knihy spisu *Tak pravil Zarathustra*, je zřejmé, že si je Nietzsche jejího stáří vědom, když jí probouzí pro své účely z letitého spánku: „A jak se mi probudíš, navěky budeš bdít. Mým zvykem není prabáby burcovati ze spánku a potom jim kázati – aby zas spaly dál!“ (Z III, „Uzdravující se“; čes. překl.: Nietzsche, F. (1995). *Tak pravil Zarathustra*. (Přel. O. Fischer) Olomouc: Votobia. str. 198).

² *eKGWB*, NF-1887,11[94].

³ *eKGWB*, NF-1886,7[54].

⁴ *FW* § 341; čes. překl.: Nietzsche, F. (2001). *Radostná věda*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora. str. 201.

poprvé „přišla“⁵, mohla být jak zdrojem zhnusení, tak radosti – něčím, k čemu (a v čem) je třeba zaujmout svébytný postoj. Nikdy pro něj již neztratila na své zásadní důležitosti.

Bude nutné se pokusit vysledovat, z jakých filosofických kořenů důležitost této myšlenky vzchází a jaké nové možnosti nám vlastně nabízí, ať už pojímaná kosmologicky, nebo existenciálně, tedy jako kritérium prožívaného života – prubířský kámen (nad)lidského.

Je nesporné, že velká váha, kterou je třeba této myšlence v celku Nietzscheho myšlení přiřknout, spočívá také v její úzké příbuznosti s dalšími osovými Nietzscheovými myšlenkami a strategiemi. Ať již jde o *smrt boha* a *nihilismus*, *nadčlověka*, *vůli k moci* či *amor fati*, lze je všechny nějakým způsobem přivést k myšlence věčného návratu a shledat, že jsou s ní nutně spjaty a vytvářejí určitou souhru. Nechci tvrdit, že by tato myšlenka byla myšlenkou ‚hlavní‘, kolem které by šlo všechno ostatní Nietzscheho učení beze zbytku obtočit a získat tak ucelený ‚systém‘. Naopak bych rád zastával vzhledem k Nietzschemu mnohem patričnější přístup – nespátruji ve věčném návratu jediný možný klíč, s kterým, a jenom s kterým lze skrze labyrint síní, z nichž tato sestává, nacházet cestu k filosofii Friedricha Nietzscheho, ale spíš určité nejnasycenější, nejambicióznější a nejodvážnější vyjádření usilování této filosofie.

Učinit z celku díla, jež je záznamem toho, jak se utvářelo Nietzscheho myšlení, ucelený ‚systém‘, jak je obvykle chápán, to by si pravděpodobně vyžadovalo vyloučit z něj jemu zcela vlastní vnitřní sváry a napětí, z nichž toto myšlení právě do velké míry žije, a je schopno nás s nezmenšenou přitažlivostí oslovovat a otevírat novým porozuměním. Nietzscheho myšlení, stejně jako výhled (do) světa, který chtěl vytvořit a stejně jako forma, kterou si pro to volil, je nejednoznačným terénem, kde je třeba kráčet zlehka, a i se zutými střevíci (o botách nemluvě)⁶ se často obezřele zastavit na místě, nasávat vzduch a přivykat rytmu, který jím prochází, abychom se stále mohli pokoušet nezaměnit styl *tance*, kterým se zde je záhodno pohybovat. Nejistotě se zde nelze vyhnout, je přizvána do kola. Je zbytečné kritizovat Nietzscheho za to, že je myslitelem uvědoměle nesystematickým, z něhož se nám při velké snaze o porozumění může občas i zatočit hlava (mohlo by tedy svým paradoxním způsobem jít o ‚systém‘ k vyvolání závratě). On sám se s touto námitkou vyrovnal v duchu svého stylu a ‚vyčerpávajícím‘ způsobem aforismem:

⁵ *EH*, „Proč píšu tak dobré knihy, Tak pravil Zarathustra“, 1; čes. překl.: Nietzsche, F. (1993). *Ecce Homo*. (Přel. L. Benyovszky) Praha: Naše vojsko. str. 132.

⁶ *EH*, „Proč píšu tak dobré knihy“, 1; čes. překl. str. 114.

"Nedůvěřuji všem systematikům a vyhýbám se jim. Vůle k systému je nedostatkem poctivosti."⁷

Ten jistě nemá být ani tak nějakou lacinou urážkou oněch ‚systematiků‘, ale spíše odkazem k specifickému pojetí přístupu ke tvorbě myšlení, který je s Nietzschem zásadně spjat – otevřenost světu v jeho nejednoznačnosti, enigmatičnosti:

„Hluboká nechuť ustrnout jednou a provždy v jakémkoli jediném celkovém náhledu na svět. Fascinace protichůdným náhledem: odmítnutí nechat se připravit o podnět enigmatického.“⁸

Jde o výraz intelektuální a tvůrčí poctivosti, která musí bojovat o podobu otevřenosti tváří v tvář otevřenému horizontu světa, a to i přesto, že zároveň každý poctivý tah, rýsující nějak možnou formu této otevřenosti, klade sebou (svým *odněkud někam*) i její nemožnost. Tváří v tvář tomu při vši blízkosti zároveň *cizímu*, čemu nemůžeme vnutit žádná naše uzavřená schémata (ač je celou naší přirozeností nevyhnutelně na světě vynucujeme a nelze nám jinak ani žít), je třeba mít se i před sebou na pozoru. Nahlédnutí toho, že jediný způsob, jak svět v našem myšlení nějak založit, znamená z něj určité zásadní aspekty vyříznout, ignorovat a popírat je, a vlastně tak zanevřít na původní snahu o plné nahlédnutí, je důvodem, proč má nové promyšlení problému lidského poznání nutně podobu určité transformativní praxe. V následujících částech své práce se budu věnovat i těmto problémům, které se Nietzsche vynořovaly postupně a k nimž je mu myšlenka věčného návratu právě svébytnou odpovědí, změnou úhlu pohledu a novým tahem.

Není obtížné ukázat, že ač není Nietzsche žádným ‚systematikem‘, rozhodně není ani žádným zavilým (či snad nedobrovolným) chaotikem, který by nebyl schopen či ochoten dát svému myšlení jasný tvar. Myslím, že mnohé naopak poukazuje k tomu, že jednotlivá díla publikovaná ještě za Nietzscheho tvůrčího života, tak jak před námi dnes leží, jsou každé za sebe vždy podřízené formě a stylu pečlivě zvolenému a tříbenému a že jejich konečný půdorys je výsledkem vědomé skladby. Každý aforismus může stát sám za sebe, ale také je nenáhodně nějak vřazen do celku svazku, a vposled i do celku díla a má na vyznění tohoto celku vliv, stejně

⁷ *GD*, „Výroky a šípy“, 26; čes. překl.: Nietzsche, F. (2001). *Soumrak model*. (Přel. Alfons Berka) Olomouc: Votobia. str. 12.

⁸ *WzM*, 470 (1885-86); angl. překl.: Nietzsche, F. (1968). *Will to Power*. (Přel. W. Kaufmann a R.J. Hollingdale) New York: Random House, Inc. str. 262.

jako má celek vliv na vyznění jeho – spojenectví či různá kladení odporu, která se mezi ním a druhým aforismem (či dílem) mohou odehrávat, je tak třeba (vy)nalézat, promýšlet, hlavně však neodmýšlet.

Takovou ambici má i tato práce – po nezbytném představení podhoubí myšlenky věčného návratu vyzdvihnout nejdůležitější texty věnované jí napříč Nietzscheovým dílem, nalézat jejich příbuznosti i různosti, snažit se nahlédnout jejich důsledky i problémy a v neposlední řadě také načrtnout souhry či funkční nesoulady myšlenky věčného návratu s dalšími stěžejními prvky z Nietzscheho filosofického ‚arsenálu‘, a tím tak představit věčný návrat jako mnohvrstevnatou snahu o co nejmocnější postoj, v němž chtěl postupovat vůči vytanuvším otázkám po smyslu a hodnotě (našeho) světa a (našeho) života. Tyto otázky, kterými se Nietzsche bytostně angažován zaobíral, neztratily ani pro nás co do své závažnosti jediný gram, což okusíme, když přijdou ony chvíle, v níž je na sebe uvalujeme při svém vlastním postupu. Na vždy znovu neprošlapané cestě vlastního života vyrýsují se před námi o nic méně hrozivě nebezpečně a přitom lákavě, než se rýsovaly Nietzschemu.

3 · Před ‚příchodem‘ myšlenky věčného návratu

Je snad možné pokusit se učinit určité velmi základní periodické rozdělení celku Nietzscheova díla a vývoje jeho myšlení. Když nebude absolutizováno takovým způsobem, že by v něm hrozily zaniknout stěžejní aspekty jakési ‚soudržnosti v nesoudržnosti‘ proměnlivé povahy Nietzscheova myšlení, tedy nebude ignorován fakt, že žádné z vymezených období nelze pojímat zvlášť jako naprosto ‚čisté‘, bez pozůstatků předchozích (dá se skoro tvrdit, že v již nastíněné ekonomice Nietzscheova myšlení nepřijde téměř nic nazmar) či zárodků budoucích motivů, tak se snad může ukázat pro moje potýkání se s celkem Nietzscheova myšlení takové rozdělení jako přínosná pomůcka, s plným vědomím toho, co o tom, jak pochybná je „hodnota takové periodizace, která operuje převážně s biografickými pojmy a ukazuje duchovní průběh života“ píše ve své práci Eugen Fink⁹. Pravdou totiž zůstává také konstatování Pavla Kouby, že „u Nietzscheho se nicméně rekurs k autorovi neustále vnucuje. Nejen proto, že jeho myšlenky jsou tak osobně zaujaté, tzn. tak intenzivně prožité, ba protrpěné, a že se v nich jeho osobní bytí takřka nepřetržitě připomíná.“¹⁰ Nemyslím si, že by tedy takový postup, který do velké míry vychází také z toho, jak si rozumí Nietzsche sám, byl v případě myšlení se životem tak provázaného nutně na škodu, když si budeme uvědomovat i jistá úskalí a budeme před nimi na pozoru.

Minimálně v případě jakýchsi prvních tří období Nietzscheova růstu se může toto dělení do jisté míry opřít i o nepochybně autobiograficky laděný obsah Zarathustrový řeči *O třech proměnách*.¹¹

„Tři proměny vám jmenuji ducha: jak duch se stává velbloudem, lvem velbloud a dítětem posléze lev.“

Předpokládaný silný duch se zde nejprve stává ‚velbloudem‘ – rád na sebe nechá naklást nejtěžší břemena ‚daných‘ hodnot, aby dokázal, že je schopen je nést, ale právě s nimi nevyhnutelně doputuje na poušť (tradičně místo, kde je v samotě třeba čelit sobě samému, kde

⁹ Fink, E. (2011). *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. (Přel. D. Petříčková) Praha: OIKOYMENH. Str. 16.

¹⁰ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 9.

¹¹ Z I, „Zarathustrový řeči, O třech proměnách“, čes. překl. str. 21.

se samozřejmosti daného problematizují), v pustinu, kde se stává ‚lvem‘, a může si tak pro sebe vybojovat vlastní svobodu. Tato svoboda je však pro ‚lva‘ jen k vybojování – je nutně násilným uvolněním se, aby na místě toho, od čeho se duch oprostí, mohlo být stvořeno něco nového, ale to rvoucí se ‚lev‘, který byl nejdříve nosným ‚velbloudem‘, stvořit nesvede. K novému tvoření je mu třeba stát se ‚dítětem‘, které je nevinností a zapomenutím – novým počítím, novou otevřeností a prvním pohybem – a jako takové se může oddat *hře* tvorby. Abychom tento pohyb rozvinuli ještě na jiné relevantní úrovni: první období v sobě nutně inherentně obsahuje zárodky nihilismu jako kolapsu daného smyslu, záleží jen na tom, zda se projeví; druhé období je svým násilným osvobozováním a omezováním se na tento boj o odpoutávání se do určité míry samo jistým kolapsem smyslu hodnot, a to hlavně samotným nahlédnutím jejich zničitelné, a tedy také nějakým způsobem na svět vzešlé, konstituované, a nikoli věčné povahy. ‚Lev‘ se od nich dokáže odervat, ale trpí neschopností jejich nahrazení – obraz pouště a pustinu, která je mu nakonec domovem, je v tomto ohledu celkem jasný. Třetí období je novým zkusmým, hravým způsobem života, které vyvěrá z proslé zkušenosti dvou předchozích perspektiv – jakýkoli smysl je jakožto lidský výtvar vždy zcela nesamozřejmý a ohrožený (z dlouhodobého hlediska jsou jeho zánik a nutnost nové tvorby nevyhnutelné) a nemůže si osobovat nárok na celkové ‚vnucení se‘ světu, ale beze smyslu se nedá žít – život vždy hledá smysl. Selhání je tedy v tomto případě také možné dvojí – vyhrocená absolutizace nějakého smyslu, anebo zanevření na otázku po smyslu vůbec.

První období může být spojeno hlavně s Nietzscheovými dílem *Zrození tragédie*¹² a s jeho *Nečasovými úvahami*.¹³ Tato fáze se nese v duchu později velmi kriticky reflektované oddanosti určitému ideálu kultury a osobnosti génia, k jejichž specifickému pojetí se Nietzsche pracoval silně ovlivněn Schopenhauerem a Wagnerem, u nichž obou se tehdy ještě domníval spatřovat jistou příbuznost s tragickým viděním světa, které chtěl – již vystoupivší mimo vědecký rámec klasické filologie¹⁴ – svým filosofováním o vlastním vhledu do helénského umění opět vzkřísit.

Druhé období pak je důsledným kritickým tažením vůči samotným základům vývodů z období prvního, které je nyní problematizováno z hlediska vlastně zcela opačné perspektivy,

¹² *GT*, čes. překl.: Nietzsche, F. (2008). *Zrození tragédie*. (Přel. O Fischer) Praha: Vyšehrad.

¹³ *UB*, čes. překl.: Nietzsche, F. (2005). *Nečasové úvahy*. (Přel. J. Krejčí a P. Kouba) Praha: OIKOYMENH.

¹⁴ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 19.

jež může být někdy interpretu vnímána až téměř jako perspektiva pozitivistická. Tato perspektiva je vydatně uplatňována na předchozí ideál a rozbíjí jej. Objevuje se lidský typ svobodného ducha. Sem bychom mohli zařadit hlavně spis *Lidské, příliš lidské*.¹⁵

Třetí období se rozhodně ohlašuje s *Radostnou vědou* a je nesené odlehčenou nevážnou náladou vydobytého tvůrčího odstupu od předchozích dvou období – s právem na určitou lehkomyšlnost. Je spjato s očekáváním a následným příchodem postavy *Zarathustry* a také s definitivním vynořením se myšlenky věčného návratu jako možnosti nového – stejně nebezpečného při selhání o jeho zvládnutí, jako obdarovávajícího v případě jeho zvládnutí úspěšného – postoje k problému *životem* kladené otázky po smyslu světa, který by mohl být takového nesmírného nároku svou mocí práva a našemu životu by umožnil otevření obzoru perspektiv, „nová moře“.¹⁶

Tato tři období nás tedy dovedou k myšlence věčného návratu téhož a k srdci této práce. Aby se nám tuto myšlenku dařilo chápat a abychom si byli schopni uvědomit, proč hrála pro Nietzscheho tak velikou roli, je třeba tato období, ve kterých má věčný návrat své kořeny a z kterých do určité míry vychází uvědomění si jeho důležitosti a závažnosti, stručně projít, soustředit se na povahu různých stanovisek, jejichž změny zde probíhaly, a zároveň se přitom soustředit na to, jaké tendence tu i ve všech proměnách přetrvávají a pouze mění převleky a kulisy.

¹⁵ MA, čes. překl.: Nietzsche, F. (2010). *Lidské, příliš lidské, První díl*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH & Nietzsche, F. (2012). *Lidské, příliš lidské, Druhý díl*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH

¹⁶ FW, „Písně prince Psance, K novým mořím“; čes. překl. str. 267.

3.1 · Snaha o tragické vidění světa, přitakání životu jako estetickému fenoménu

Die Geburt der Tragödie (1872) bylo prvním významným dílem, tím, se kterým Nietzscheho filosofická tvorba jako taková v podstatě započala. Později tento svůj raný spis Nietzsche řádně zkritizuje za to, že byl použit na „wagnerovštinu“ a že „zavání pohoršlivě hegelíánsky, jen v některých formulích zatížen Schopenhauerovým funebráckým parfémem.“¹⁷ To ale to nic nemění na tom, že je to dílo, v němž poprvé, ač třeba v nerozvinuté či trochu odlišně uchopené podobě vysvítají některé zásadní prvky jeho budoucích projektů. Nietzsche tu poprvé formuluje i do budoucna klíčový motiv své filosofie prostřednictvím popisu toho, jak se nově chápe kultury starověkých Řeků. Ve fenoménu helénské tragiky spatřuje otevírající se pravou povahu skutečnosti a klade tu tak vlastně estetické téma na úroveň fundamentálního ontologického principu¹⁸ – umění tragického básnictví je mu klíčem, pomocí nějž lze zpřístupnit podstatu světa. Nietzsche zasazuje pojmové myšlení do pozice pouhého pomocníka skutečného prapůvodního poznání, jehož se nám dostává skrze umění. Pojmová práce se v tomto kontextu dobírá jakéhokoli poznání až poté, co ono vzejde z hlubší vrstvy umění – až poté, co se učiní předmětem pojmového myšlení to, co umění tvůrčím způsobem skutečně a ryze zakouší –, přičemž je třeba říci, že zde jde jen a pouze o umění vyložené jako tragické.

Toto umění je pojímáno z komplementarity jeho dvou dílčích principů („uměleckých pudů přírody“¹⁹), principu apollinského a principu dionýského. Nietzsche je zprvu pro jejich úvodní vyjasnění pojímá odloučeně, jako umělecké světy snu a opojení,²⁰ postupně je ale v rámci jejich vzájemné odkázanosti stále těsněji sblížuje, zachováváje však jejich rozdílnost, která je nevyhnutelně přivádí do stále nových svárů, „k novým, silnějším výtvorům, v nichž se ustaluje onen protiklad, jen zdánlivě překlenutý společným výrazem umění“.²¹ Nahlédnutím skryté podstaty světa a života, kterou představuje nezformovaná jednota Dionýsova (která „nejen, že jednotlivce nezachovává, ale snaží se ho zničit a spasit mystickým pocitem jednoty“²²), v níž se opojení stéká s utrpením, může být člověk, který ji pozná, natolik zděšen,

¹⁷ *EH*, „Proč píšu tak dobré knihy, Zrození tragédie“, 1; čes. překl. str. 120.

¹⁸ Fink, E. (2011). *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. (Překl. D. Petříčková) Praha: OIKOYMENH. str. 17

¹⁹ *GT*, čes. překl. str. 35.

²⁰ *GT*, čes. překl. str. 28.

²¹ *GT*, čes. překl. str. 27.

²² *GT*, čes. překl. str. 34.

že se jeho touhou stane z života se vyvázat, ale apollinský princip jej opět přivrací k životu, a tedy k zdání, a činí tak svým krásným zdánlivým povrchem, který je schopen zakrýt i tuto děsivou hloubku. Toto přivedení zpět k přitakání krásnému, zdánlivě ‚skutečnému‘ světu není jen nějakou lacinou útěchou, ale je plnohodnotnou odpovědí na utrpení, které lze zakusit u kořene všech věcí odkrývaného přerazujícím se Dionýsem.

Možné získané tragické poznání se tak stává Nietzschemu startovním bodem k celkovému nahlížení našeho světa ‚bez iluzí‘ a našeho života jako plného neodstranitelných rozporů vzhledem k tomu, že jsou v něm do sebe spleteny krása a zdání, opojení a utrpení v nekonečném kypícím proudu sváru dvou božských sil, které bez ustání tvoří a boří. Tento tragický pohled dovedený ke svému závěru však nevyústí do podoby rezignovaného pesimismu, ale naopak k přijetí života takového, jaký takto je, včetně všeho toho, co je v něm hrůzného a strašlivého. Jde o nahlédnutí vzájemné podmíněnosti hrůznosti života a jeho krásy. Je zde zajímavé sledovat, že i navzdory zmiňovanému Schopenhauerově ‚funebráckému parfému‘ tu již Nietzsche svého učitele do jisté míry (v dané chvíli alespoň v tomto bodě) překonává – v Schopenhauerově pojetí totiž člověka tragédie spíše svým obnažením strašlivé pravdy života od života odklání a tragické umění se tak zasazuje o přistoupení ke kýžené životní rezignaci, zanevření, vybití a uklidnění.²³

Zdá se, že příčinou toho, že došlo k tomuto odlišení se, a toho, že Nietzsche již zde uchopil tragický pohled naopak jako přitakání životu v jeho problematičnosti, je právě jeho počáteční přístup – perspektiva vedená uměleckým dílem.²⁴ V tragickém pohledu se střetávají protiklady apollinského a dionýského principu, které zde Nietzsche poprvé zavádí pro své účely jako dvě základní síly nejen dvou aspektů umělecké tvorby, ale i dvou aspektů světa a skutečnosti. Apollinský prvek, prvek krásy a zjevu, se s přihlédnutím k jeho estetickým znakům stává na ontologické rovině principem individuace a není tak formujícím prvkem jen snění, ale i toho světa, jenž za běžných okolností chápeme jako skutečný. Konstituuje jej právě tím, že ohraničuje původní neohraničenost, nevyčerpatelnou hlubinu principu dionýského, jenž je principem neomezené vůle, jednoty a zároveň utrpení a opojení. Apollón strukturuje svět v jeho konkrétních oddělených podobách a jde tak proti Dionýsově vůli k jednotě. Ta pak ale převáží

²³ Nikoli bez zajímavosti pro téma této práce je toto uklidnění Schopenhauerem popisováno jako vykoupení z utrpení jakožto Ixiónova kola chtění (Schopenhauer, A. (1998). *Svět jako vůle a představa I.* (Překl. M. Váňa) Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov. První kniha, § 38. str. čes. překl.: 164).

²⁴ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 19.

a apollinský odpor prolomí – zformované je mu vydáno a rozplývá se v jednotě, z níž dočasně vzešlo. Živel apollinský bez živlu dionýského by ustrnul, a naopak živel dionýský bez živlu apollinského by byl bezbřehou neomezenou jednotou vůle. I celý svět se tedy děje jakožto umělecký počín, je zde určitým uměleckým dílem, estetickým fenoménem, a nejvyšším lidským údělem je nahlédnutí této jeho dvojnásobné podstaty a přitakání vzniku i zániku, životu i smrti, a to skrze další uměleckou tvorbu, uměleckou tvorbu, jež v sobě ponese další možnost nahlédnutí jednoty panujícího sváru tvoření – proto se cílem kultury, k němuž má vše směřovat, stává produkce uměleckého génia.

Ve *Zrození tragédie* Nietzsche dochází ke kritice absolutizované racionality (ztotožněné se Sokratem), jež se poměřována s metafyzickou hloubkou tragického poznání stává problematickou a podezřelou, protože popírá neoddělitelnost ve vzájemné podmíněnosti apollinského a dionýského, a ve svém pojetí pravé skutečnosti jako nutně krásné a zdání jako nutně špatného (toho, čeho je nutno se vystříhat) osamostatňuje v jistém smyslu apollinský prvek na úkor zcela odmítnutého prvku dionýského. Jakákoli věda, která takovýmto způsobem usiluje o celkové pojetí světa, je ve *Zrození tragédie* Nietzscheho optikou umění vnímána jako přebujelá a nabubřelá racionalita, která uvěřila, že každá strast může být odstraněna a každé zdání prohlédnuto. Snahy rozpitvat a „rozřešit“ svět vedené vírou v možnost logického a bezesporného uchopení jeho celku, jsou zde shledány jako zcela nedostačující a zavrženy. Sama smrt tragédie jako nejvyššího druhu umění je pak vysledována právě jako důsledek sokratovského ovlivnění Eurípida. Je vítězstvím proti-tragického a proti-uměleckého pojetí světa.

To, co je pro mou práci v tuto chvíli důležité zde vyzdvihnout, jsou postupně tři motivy, které *Zrození tragédie* v nějaké podobě přineslo a s kterými bude dál nakládáno – těmi jsou: nutná vzájemná odkázanost Apollóna a Dionýsa, která umožnila Nietzschemu uchopit tragický pohled na svět jako pohled přitakávající oběma, a pro který absolutizace jednoho a popření druhého prvku znamená ztrátu světa a úpadek do barbarství;²⁵ odhalení kultury založené pouze na vědě jako tento druh barbarství a ztráty vhledu; ideál génia, který je tím, co ve spise „zavání podezřele hegelíánsky“, neboť svojí tvorbou a způsobem, jak ji zakouší, završuje běh světa, když jej v sobě dovádí do vztahu jakéhosi „sebe-uvědomění“ – takto se stává cílem, jehož

²⁵ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 24.

dosažení by mělo být vše podřízeno a jehož nezprostředkovaný vztah k fundamentu bytí by měl být nevyvratitelný.

3.2 · (S)trávit historii a (z)krotit pud po vědě(ní)

Popsaný génius je potápěčem do hlubiny dění, odkud přináší svoje uzřené svědectví, a je schopen jej v jeho rozpolcené semknutosti předvést. Zpřítomňuje a dává zakusit svářící se jádro utváření všech pomíjivých struktur, a je tak spojnicí člověka a uzřené podoby jaksi věčné – ač tvořivě proudící – podstaty světa. Kulturu je třeba vybudovat tak, aby génia byla schopna zplodit, vychovat a vynést jej na jeho právoplatné místo na jejím vrcholu, z něhož ji má jako celek ospravedlnit jako její nejvyšší smysl.

Soudobá civilizace, kterou Nietzsche v souboru čtyř úvah *Unzeitgemässe Betrachtungen* (1873-1876) z vícera stran podrobuje kritice, se naopak vyznačuje netragickým viděním světa, které se vyhýbá konfrontaci s enigmatickou nejednoznačností celku světa,²⁶ a tak není vůbec schopna (či spíš ochotna, vzhledem k ideálům, na nichž je vystavěna) toho, co by se dalo výchovou podle Nietzscheho skutečně nazvat. Ve chvíli, kdy je cílem vzdělávání replikovat do hlavy učence jasný a přehledný svět nahromaděných vědomostí, jenž je výrazem absolutizovaného pudu po věděni, a ve kterém se vzdělanec může s klidem a uspokojením shlížet, konejšen jeho zdánlivě nacházenou pravidelností, rozumností a účelností, o kultuře podle Nietzscheho nelze hovořit a panující stav je právě již zmiňované barbarství, v této podobě nesoucí přízvisko „učené“.²⁷

Nietzsche tuto zanedbanost či přímo absenci kultury ukazuje nejmarkantněji na přebujelém věděni historickém, které se v jeho očích děje vrstvením partikulárního balastu, který na svou ‚objektivnost‘ pyšná vzdělanost není schopná nikdy řádně strávit, neboť nejenom že se o to nepokouší, ale ani neví, na co by se minulosti tázala – chybí jí panující zaměření, vůle k tomu tvořit z materiálu dějin strukturu, která bude schopna oslovovat člověka v jeho nynějším osobním hledání. Jediné, co Nietzsche nachází na místě, kde by snad toto panující zaměření mělo být, je lhostejnost, projevující se právě tím, že je jí každý poznatek stejně hodnotným, tedy stejně nepoužitelným – stejně lhostejným. ‚Pokrok‘ je neustávající akumulace bez jednotícího rámce a jeho idea postačuje k tomu, aby se mohlo pokračovat v mravenčí práci, která prostým vršením jistě dosáhne vyřešení všech lidských problémů. Nietzsche však proti tomu zdůrazňuje důležitost angažované volby mezi tím, co má zůstat zachováno a nějak se

²⁶ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 24.

²⁷ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 25.

včlenit do kulturního rámce, a co má být bez milosti obětováno (zapomenuto). Stejně jako si každý člověk pamatuje selektivně, selekce je důležitým aspektem i v rámci jakékoli životaschopné kultury. Volbu a vnoření poznatků do organicky rostoucího celku kultury nelze nahradit kvantitou nahromaděného, pouhým hromaděním nevznikne velikost, pouze rovina.

V kratičkém „utajovaném“ pojednání nesoucím jméno *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (1873),²⁸ napsaném ještě těsně před *Nečasovými úvahami*, můžeme už sledovat rostoucí Nietzscheův odstup od Schopenhauera a Wagnera, a také určitou jiskru, která zažehne pozdější přehodnocení postavy génia a krizi, jež vyvrcholí *Lidským, příliš lidským*. Nietzsche zde rozpracovává myšlenku, že rozvinutí lidského intelektu nastalo jako zdokonalování pomůcky, která umožňovala přežití. Jako takový je tedy intelekt jen jednou z mnoha lidských mohutností, která si sice časem vydobyla specifické postavení, ale její nevyvažovaná přebujelost se může pro organismus (či společenství atd.) ukázat stejně škodlivou, jako exponenciální růst jakékoli jiné složky. Jedinou zdánlivou a pomíjivou podobou ‚rovnováhy‘, kterou však život zná, je svár mimoběžných hnutí (sil, pudů, jednotlivců, společenstev, druhů), která se za vhodných podmínek navzájem dočasně vyvažují. Ve chvíli, kdy člověk veden společenským ohledem ztrácí kontakt s jazykem jako omezenou pomůckou a fixuje jeho užití jako všeobecně závazné a stejnoměrně platné, tím ignoruje/zapomíná jeho nahodilost a stvořenost, a propadá pocitu, že jazyk není jen vyjádření lidského vztahování se k zakoušené zkušenosti, ale vyjadřuje ‚vyšší‘ pravdu. Rodí se tak představa neměnných objektů, jež odpovídají vyslovovaným slovům, myšleným konceptům, a těmto objektům se přiřkne vyšší hodnota než sféře, ze které předtím jako ustavené nástroje orientace a komunikace vzešly. Podřazování všeho jednotlivého pod shrnující střechy těchto pojmů se podle Nietzscheho stává falšováním jednotlivého – zestejnováním nestejného – zakoušení tam, kde se tato činnost pasuje nikoli za uvědoměle tvůrčí (tím pádem vždy určitý odpor přemáhající, vědomě falšující, podmaňující), ale bere se za odhalování věčné struktury světa ‚jak je‘. S tím, jak člověk takto ‚lže‘ označeným způsobem nevědomě podle staletých zvyklostí, a právě tímto zapomněním dospívá k pocitu pravdy, přestává sebou budovanému světu rozumět jako lidské věci a svůj výtvar, který opakováním zatuhnul v něco nepochybného považuje za proměnlivost nadřazený a to nutně. Tak pak dochází k tomu, že „imponujeme sami sobě“,²⁹ když ve věcech

²⁸ *WL*, čes. překl.: Nietzsche, F. (2007). *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH.

²⁹ *WL*, čes. překl. str. 21.

nacházíme to, co jsme do nich sami vložili a oslavujeme nalézání věcí tam, kam jsme je předtím schovali.³⁰

Takto se podle Nietzscheho jazyk – tedy v něm vypovídána jedna jediná z nesmírného množství možných tvůrčích interpretací dění vydělená interpretace – stává rigidním a v každé generaci aktualizujícím se způsobem myšlení, jehož případné překonání se s narůstající setrvačností ztěžuje.

Jako je to ale u Nietzscheho postupu vždy, to, že něco kritizuje nebo popisuje zdánlivě umenšujícím způsobem neznamena, že by samo o sobě chtěl zadupat do země, nebyl schopen daný fenomén docenit (žádné protivnictví není u Nietzscheho absolutní, vždy je podmíněné a relativní – a pohyb v takovém způsobu myšlení, který se tímto způsobem snaží přihlížet k zapeklitosti věcí, je zapeklitý). Rozum, jazyk, i jeho výmyk mimo původně pro něj vymezenou oblast člověku jako druhu velmi posloužily (a nejspíš ani nešlo, aby z jednoho jednou nutně nevzešlo i druhé), ale právě proto je třeba vnímat je co nejplněji a nedopustit, aby převládla rigidnost nad pohyblivostí, zatuhlost nad prouděním. Tak Nietzsche na jednu stranu docení, že i jednající člověk připoutává svůj život k věži rozumu a pojmů, aby se neztratil,³¹ a že badatel u této věže dokonce zakládá svůj přístavek, aby byl díky ní chráněn, ale na stranu druhou spatřuje hodnotu i v hrůzných mocnostech ‚pravd‘ utvářených zcela jinak. Pud tvorby, který kolem sebe vytváří své ‚pravdy‘ je totiž stále přítomen, nemůže být nikdy zcela pokořen sklonem ke stálosti, ani ukonejšen jakýmkoli takovýmto pevným již zbudovaným monumentem. Uchyluje se do světa umění a mýtu, kde je intelekt jakožto „mistr přetvářky“ svobodný, pokud může klamat, aniž škodí – tedy když je mimo jakoukoli zatlačující jej služebnost.³²

Vnímáme, že se už zde již sváří určitá pnutí, která možná připravují přerod, jež na sebe vezme krom jiného podobu odstupu od ideálu nečasové kultury a ideálu génia. Jde o přicházející vhled, že představě génia, jež zří ‚podstatu‘, jejímž je navíc vždy již cílem – završením jejího dění – nelze zároveň přiznat i lidskou nahodilost a podmíněnost. Stává se tak

³⁰ *WL*, čes. překl. str. 16.

³¹ *WL*, 2; čes. překl. str. 22.

³² *WL*, 2; čes. překl. str. 23.

– navzdory původnímu zámyslu – ideálem, který nemůže existovat bez zastírání svého původu, a tedy ideálem netragickým, jednoznačně pozitivním.³³

³³ Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH. Str. 29.

3.2 · Velké odpoutání – svobodný duch a nedůvěra, jaké ještě nikdy na světě nebylo

Zabývat se obratem perspektivy, jehož pomníkem – „pomníkem krize“³⁴ – je spis *Menschliches, Allzumenschliches* (1878-1880),³⁵ není v této práci třeba příliš podrobně. Zajímá nás právě jako nové vykročení – vykročení druhou nohou – které je ve svém bourání a odtrhování se od starého sice novou jednostranností, jednostranností popírání a boření, ale připravuje sebou volné pole pro budoucí stavbu, nový rozvrh, který může nastat potom, co se prach na troskách usadí a ‚lví‘ zuřivost, vytrhávající se z pout, je upokojena – otevírající se *nevinnosti*, jako první podmínce života jako *hry*, experimentu.

Myšlení zde nabývá podoby podezíravosti, která odhaluje přetvářku zdánlivě nadlidských ideálů a strhává jim masku, když za oponou jejich současného jevení se, odhaluje rafinované zákulisí – vnitřnosti, které každý povrch teprve umožňují, ale při svém obnažení demaskují jeho nesamozřejmost, vyvstalost, zapletenost. Tak zapleteně si většinou neuvědomujeme pojmy, s nimiž zacházíme, stejně jako si většinou neuvědomujeme, že i struktura naší zkušenosti sama, je v dění vyvstala³⁶ a jeví se jako ‚již‘ zformovaná jen díky nesmírně dlouhému průběhu agregace konstitutivních činností, přivtělování pořadajících instinktů, které vykonává *život* v nejšířším smyslu a jehož poctivý racionální rozbor nelze nikde ‚na pevné zemi‘ zakončit. Dochází tu k antropologizaci myšlení, k jeho psychologizaci, předjímající strategii genealogického rozkrývání ideálu z jeho protikladu, která v každém idealismu rozkrývá „vyšší podvod“.³⁷

„Je pravda, že by mohl existovat metafyzický svět; těžko popírat jeho absolutní možnost. Na všechny věci pohlížíme lidskou hlavou a tuto hlavu nemůžeme odříznout; nicméně přesto zde zůstává otázka, co by ze světa zbylo, kdybychom ji přece jen odřízli. Je to problém ryze vědecký a lidem příliš starostí dělat nemusí; avšak vše, co dosud lidem ukazovalo metafyzické hypotézy jako hodnotné, hrůzné, rozkošné, co je plodilo, nebylo nic jiného než vášně, omyl a sebeklam; věřit v metafyzické domněnky nás učily nikoli nejlepší, nýbrž ty nejhorší metody poznání.

³⁴ *EH*, „Proč píšu tak dobré knihy, Lidské, příliš lidské“, 1; čes. překl. str. 126.

³⁵ *MA I*, čes.překl.: Nietzsche, F. (2010): *Lidské příliš lidské I*. Praha: OIKOYMENH.

³⁶ *MA I*, První hlava, § 2.

³⁷ Fink, E. (2011). *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. (Překl. D. Petříčková) Praha: OIKOYMENH. str. 52.

A jestliže jsme takové metody odhalili v základech všech existujících náboženství a metafyzik, pak jsme je vyvrátili.“³⁸

Destrukce možnosti metafyziky jako vzhledu do ‚věci o sobě‘ za ‚pouhými jevy‘, je zde prováděna s rozhodností a nechce ušetřit žádnou ‚absolutní pravdu‘, ‚absolutní hodnotu‘, žádný ‚věčný fakt‘. Každý ‚pravý svět‘, který má *tento* svět nějak s konečnou platností vysvětlovat je jen další iluzí, jež nás svou život ulehčující lákavostí přesvědčila o své pravdě. Této pravdě rádi propadáme, proto jak vychází vstříc tomu, co od světa z různých důvodů naivně očekáváme – jasné hranice mezi dobrým a zlým, pravdivým a lživým – a nabízí nám celkový smysl světa bez nutnosti skutečné konfrontace se *světem*, bez skutečného tázání.

Metafyzické projekty jsou tu podle Nietzscheho sebeodcizením, sebeobelháním, které osobní – lidské příliš lidské – vyvrhuje nad sebe a zapomíná, aby se následně mohlo radovat, že nad sebou něco vyššího ‚nalezlo‘. I umění přichází o své předchozí výsadní postavení v Nietzscheově koncepcích a stává se jen jakýmsi vybitím nahromaděných afektů, jen dalším klamem, v němž se nám předkládají lákavě naaranžované metafyzické iluze. Génieus zákonitě v takovémto rámci padá z předcházející výšky, které dosáhl, když jej Nietzsche kladl za cíl kultury a dění tohoto světa, druhý dech však chytá postava učence – vědce jakožto svobodného ducha. Cílem lidstva je zbavení se iluzí.

Tak spatřujeme, že se tu ke slovu dostává perspektiva do důsledku dovedená jako útok na perspektivu předchozí, ale přitom s ní podivným způsobem příbuzná. Není to tak, že by si zde Nietzsche náhle přestal být vědom dříve předvedené ‚protiživotní‘ povahy jím prezentované vědy, která rozleptá každou jistotu a zanechá člověka v beztíži takového světa, který ztratil své ‚nahore‘ i ‚dole‘ – je si tohoto sváru stále vědom, ale tentokrát volí vydat se na zteč na straně takto nezakotveného autokanibalistického vědění, které předtím – z pozice tragického a uměleckého utváření života – kritizoval.

Svobodný duch vydobývá svou svobodu, ale tato svoboda, „nebojácné vznášení nad lidmi, mravy, zákony a tradičními hodnotami“, které „mu musí stačit“³⁹ v pustině jeho beztížnosti, může být také kolapsem života, jako jím byla předchozí připoutanost ke skále odcizeného zfalšovaného ‚pravého světa‘ (ostatně je také jedním jejím plodem). Je to ale přesto

³⁸ MA I, První hlava, § 9.

³⁹ MA I, První hlava, § 34.

pustina, jež může být žádoucí, protože dovádí pud poznání do jeho důsledků. Metafyzické ‚pravdy‘ se falší snažily dostat nárokům čistého poznávání, kterým dostat nemohly. Hynou tak vlastní vahou a na konci každého takového idealismu proto leží nihilismus – to, co mělo světu dávat zvnějšku smysl zkolabovalo, ukázalo se jako falešné, ale ještě nezmizela ona *potřeba* čerpat smysl *odjinud*. Tak se svět očima zhrouceného idealismu stává *nicotným*. Je-li však člověk dospěší k tomuto provalu smyslu „dobrého temperamentu“, může v životě oddaném v důsledky dováděnému poznávání žít svůj život – osvobozený od starých pout a v jádru *nevinný*,⁴⁰ uvědomivší si svou nevinnost.

„Ano, v jistém smyslu je ještě i dnes všechno jednání hloupé, neboť nejvyšší stupeň lidské inteligence, jehož lze dosáhnout nyní bude zajisté předstižen: a pak, při pohledu zpět, se bude jevit veškeré naše jednání a posuzování tak omezené a unáhlené, jako dnes nám připadá omezené a ukvapené jednání a posuzování divokých zaostalých kmenů. – Nahlédnutí tohoto všeho nám může způsobit hlubokou bolest, ale brzy se objeví útěcha: takové bolesti jsou bolesti porodní. Motýl chce prorazit svou kuklu, rve za ni, roztrhne ji: vzápětí ho oslepí a zmate neznámé světlo, říše svobody. V lidech, kteří jsou schopni onoho smutku – jak málo jich bude! –, se odehrává první pokus, zda se lidstvo dokáže proměnit z lidstva morálního v lidstvo moudré. Slunce nového evangelia vrhá svůj první paprsek na nejvyšší vrcholy v duši takových jednotlivců: tady se kupí mlhy hustší než kde jinde a nejjasnější svit tu sousedí s nejkaldnějším šerem. Všechno je nutnost – tak praví nové poznání: a toto poznání samo je nutnost. Všechno je nevina: a poznání je cesta k nahlédnutí této nevinny.“⁴¹

Tak vidíme, jak se připravuje další (ne)jedna z kořenicích přísad, jež se nakonec spojí při okušení myšlenky věčného návratu. Doléhá na nás uvědomovaná časovost a historická situovanost všeho dějícího se, k našim uším se nese rytmus záhadné *nutnosti*, která správně uchopena otevírá oči pro spatření určité nevinnosti dění, s níž se *nutně* řetězí události, a vidíme, že i určitý typ ‚vědeckého‘ života má dostatek sil na to, neodvracet se od svého žití ani ve chvíli, kdy pod závojem – nebo spíš pod kůží – známého rozpozná zapeklitost, v níž nic ‚vyššího‘ nevzejde bez rozlehlého podhoubí ‚nízkého‘, kde každá zářivá koruna ‚ideálu‘ počíná svůj růst v bahnitě temné tůni tohoto světa. Tak ač je i pud poznávat zakotven v hloubce nižších pudů, jednou je zde a zdá se, že by v příznivých případech mohl být ještě alespoň on hybatelem chuti

⁴⁰ MA I, Druhá hlava, § 107.

⁴¹ MA I, Druhá hlava, § 107.

žít...nebo alespoň – nechuti života se vzdávat. Osobní temperament je zde zdá se tím, co rozhodne, z jakého úhlu pohledu bude na takovou dvojznačnost nahlíženo.

3.3 · Smrt boha jako kolaps ‚jediného‘ smyslu

Obraz smrti boha se poprvé objevuje ve spise *Radostná věda – Die fröhliche Wissenschaft* (1882). Je vyjádřením svébytné situace člověka, jež pozbývá zakotvení smyslu. Lépe řečeno: to, z čeho doposavad čerpal veškerou hodnotu pro sebe a svá usilování, to, od čeho cele odvozoval smysl svého žití a cílů, se mu ukázalo jako prázdné a falešné (figura, kterou známe z *Lidského, příliš lidského*), tedy – vlastní dynamikou se to odkrylo jako nikoli takové, jakým se to jevílo původně, jak to mělo být dáno (zakládající nezaložené, dávající vznik a samo nevzniklé, člověku nadřazené a pečující, nikoli člověkem vybájené). Smrt boha vystupuje jako diagnóza člověka, který prožívá takovýto kolaps absolutizovaného smyslu celku svého světa, k němuž došlo dalo by se říci jeho vlastní vahou, ale zároveň jej ještě není schopen dožít a využít – vykročit za něj. Potřeba nového zakotvení, nové tíže se musí realizovat nově, protože to, co selhalo nebyl jediný ideál, ale sama povaha možnosti takových idolatrií, které se svým sklonem pohltil do svého ideálu vše ‚dobré‘ a odvysvětlit z něj vše ‚zlé‘ dospívají k absolutnímu výkladu světa, který je v přímém rozporu s žitou skutečností, a ještě si to bere za čest a sféru života oplétá řetězy viny a umenšování.

Z jednostranného zbožštění lidsky srozumitelného uspořádání, které se naroubuje na celek světa a z podmíněně vzešlého lidského výtvoru, jež je zachycením určitého jednotlivého rozpoložení, ztělesněním určitého zaměření, singulárního zorientování mapy, se stává smysl celku. Když však zkolabuje takový extrémní projekt, který se po svém zrodu nechal povýšit na cosi nadreálného, nemá tento kolaps zpočátku pro člověka povahu výzvy k nové tvorbě, ale jeví se mu jako by nic jiného než to, oč přišel, nemohlo mít pro něj jakoukoli hodnotu, a to právě proto, že jeho hodnocení je stále ještě pevně ukotveno na půdě ideálu, jež se zhroutil. Tak dochází k tomu, že na sebe takový kolaps ideálu bere v prvním sledu povahu nihilismu – bůh už byl prohlášen za mrtvého, ale stále slouží jako to, podle čeho se hodnotí...a takové hodnocení po smrti boha může mít jen povahu zavržení a znicotnění světa, ve kterém bůh zemřel.

Smrt boha tedy zdaleka nemusí mít pouze povahu osvobození člověka, protože se naopak původně projeví spíš pouze jako jeho (ve vlastních očích) znicotnění, stejně jako znicotnění světa a života. To je ztracenost a dezorientace toho, jehož země byla odpoutaná od slunce:

„Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybujeme my? Pryč od všech sluncí? Což neustále nepadáme? A neřítíme se zpět, do stran, vpřed, do všech směrů? Existuje ještě nějaké Nahoře a Dole? Nebloudíme nekonečnou nicotou? Neovanul nás prázdny prostor? Neochladilo se? Nepřichází stále noc, stále více noci?“⁴²

Jde o děj, který je stejně tak nebezpečný, jako může být obohacující. Záleží na zhoštění se nastalé situace. Zhroucený mimosvětový řád světa, ať byl zplošťující jakkoli, bral na sebe úlohu velkého směřování – důvodu, proč člověk mohl usilovat o své překonání. V porovnání s rezignovaným nihilismem, který může propuknout v důsledku zhroucení takového řádu světa, v němž sám sebe člověk někde umístil a ukázal si směr, je však stále ještě tento řád jaksi ‚lepší‘ extrém, protože není celkovou paralýzou. Jak ale jednou tento extrém padne (ač může padat dlouho a skrytě), nelze se k němu vrátit, i když se to může jevit jako nejlákavější varianta. Překonání takového znicotnění nelze dosáhnout couváním, a když se člověk stane svědkem zhroucení takové budovy, nelze se mu do ní vrátit, i kdyby si to sebevíc přál. Když jednou bylo dosaženo pouště, je třeba ji zvládnout – a překročit, nikoli na ni uvíznout. Tak i sám ten, jenž je v *Radostné vědě* zvěstovatelem této ztracenosti (a o jehož ‚pomatenosti‘ lze na základě jeho duchapřítomnosti s úspěchem pochybovat), spatřuje vposled nesmírnou výzvu, kterou smrt boha skýtá, a jež musí být novou činností, novým (vy)nalézáním, novým tvořením novou vysokou hrou:

„Bůh zůstane mrtev! A my jsme ho zabili! Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů? To nejsvětější a nejmocnější, co svět doposud měl, vykrvácelo pod našimi noži, – kdo z nás tuto krev smyje? Jakou vodou bychom se mohli očistit? Jaké slavnosti pokání, jaké posvátné hry budeme muset vynalézt? Není na nás velikost tohoto činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, abychom jej byli hodni?“

To je výzva, která volá člověka (zpátky) na ‚výpravu‘ na moře,⁴³ které Nietzsche velmi často používá jako obraz proudícího, rozvlněného, neúnavného dění, horizontu nekonečna,⁴⁴ které je přes všechna nebezpečí člověkem dostatečně pro to statečným zdolatelné (snesitelné), stejně jako pohlcující tma je prohlédnutelná s lucernou – kam ale bude člověk plout, kam ‚tmou‘ kráčet, jakou posvátnou hru hrát?

⁴² *FW* § 125.

⁴³ *FW* § 289.

⁴⁴ *FW* § 124.

Je evidentní, že posluchačům, k nimž ‚Pomatenec‘ mluví, ještě světlo slunce svítí – v nich proces smrti boha ještě nedospěl tak daleko, ještě nepotřebují luceren vlastních světel, a smějí se jeho počínání v tom, co je pro ně ještě bílým dnem.

„Přicházím příliš brzy, řekl potom, ještě nenastal můj čas. Tato nesmírná událost je ještě na cestě a putuje, ještě nepronikla až k uším lidí Blesk a hrom potřebují čas, světlo hvězd potřebuje čas, činy potřebují čas, i poté, co jsou vykonány, aby byly viděny a slyšeny. Tento čin je pro ně stále ještě vzdálenější než nejvzdálenější souhvězdí, – *a přece je to jejich čin!*“⁴⁵

⁴⁵ FW § 125.

3.4 · Nadčlověk jako smysl země

Je třeba opatrnosti, když ve spise *Also sprach Zarathustra* (1883-1885) poprvé narazíme na hlásání nadčlověka jako smyslu země. Ač totiž i v tomto díle je občas možno přistupovat k symbolice moře a země jako na sféry nejistoty a experimentujícího života oproti sféře dané pevnosti, tento obraz se zde komplikuje a je třeba rozlišovat.

Když Zarathustra prezentuje postavu nadčlověka jako „smysl země“, jedná se o zemi jako sféru života, o zemi, v níž je člověk zakořeněn jako živočich, dýchající a kráčející, tělesně situovaný, který však má sklon vytrhnout se od principů, které jsou jeho předpokladem, trpět sám sebou a touto situovaností.⁴⁶

V mnohém se tu dotváří již pohyb započatý *Radostnou vědou*, ostatně, *Radostná věda* je na Zarathustru navázána nesmírně a dá se skutečně číst jako první krok k němu, nejen proto, že na konci čtvrté knihy Zarathustra již vlastně začíná. Pohyb, o kterém zde mluvím je tendence navrátit člověka v jistém smyslu přirozenosti, zbavit tuto přirozenost nánosu hany, které byla podle Nietzscheho vystavena z perspektivy náhledu na svět orientovaného mimosvětsky (čímž je v první řadě vždy míněno křesťanství, ale nikoli nezbytně) – proti životu tak, jak je skutečně žit. Už v *Radostné vědě* (a v *Zarathustrovi* je na to ještě vydatněji navázáno) na sebe tento pohyb bere krom tvarů, o nichž pojednám více na jiném místě této práce, také podobu, v níž je život láskyplně přibližován v obrazu záhadné ženy, jejíž krása není dávana jen tak na odív, ale jejíž dosažení je dílem šťastné náhody a nesnadného pokoušení se, vydání se nejistotě. Ostatně sám název *La gaya scienza* (či přímo *Gai saber*) odkazující k dávné dvorní trubadúrské praxi,⁴⁷ je výzvou k láskyplně zaměřenému přístupu k životu, otevřeného takovým šťastným náhodám. Přístupu dvořícímu se životu, učícího se jej vůbec milovat – jako specifické umění – a nepojímajícího jej jednoznačně a trpně, ale uvědomující si svou činnost při jeho žití, která do velké míry určí, jakým způsobem může být takový život odkryt a prožit. Tam, kde bude pouze

⁴⁶ „Tělo to bylo, jež si nad tělem zoufalo – to hmatalo prsty oblouženého ducha po nejzazších zdech. Věřte mi, bratří moji! Tělo to bylo, jež si nad zemí zoufalo – to slyšelo k sobě promlouvati útroby jsoucná. A tu chtělo hlavou proraziti nejzazší zdi, a nejenom hlavou – chtělo na druhou stranu k onomu světu.“ (Z I, „O záhrobnících“, čes. překl. str. 26)

⁴⁷ Nikoli bez zajímavosti je také fakt, že kořeny *gai saber* jako poetické formy dvorních oslav lze sledovat až k slavnostem řecké bohyně Chloris (Floře římského panteonu), spojovanou krom jiného právě s životodárností země a jarní obrodou. Sám Nietzsche pak dávné provenzálské poety oceňuje jako skloubení pěvce, rytíře a svobodného ducha. Snad můžeme říci i jinak: skloubení tvorby, statečnosti a svobody jakožto nevinnosti, tedy hodnot, na nichž je – přidáme-li si snad ještě s nimi spojenou lehkost tváří tvář (ne)lehkým výzvám – celá „radostnost“ Radostné vědy vystavěna.

haněn, těžko vydá své nejlepší plody. Nejen v tom už se hlásí určitá afirmační praxe, kterou však jako takovou budeme muset dále více rozvést, protože jako komplexní pojetí skýtá mnohá úskalí.

Tak se „nadčlověk jako smysl země“ odhaluje právě jako taková bytost, která (krom jiného) zemi opět přizná odpíranou hodnotu a odvrátí svůj pohled od různých zásvětí, aby svůj život vedla s ohledem na tento tělesný a zakořeněný život, život (po)zemský, ale zároveň přitom nepodlehne číhajícímu nebezpečí znicotnění člověka, kterému je zákonitě vystaven, tam, kde si hledá takovou vědomě *vlastní* cestu. Jen obrácením k zemi není živ nadčlověk, ale má takového obrácení zapotřebí, aby docenil svoje hluboké kořeny a nenarušoval jejich stabilitu, když usiluje o to, pnout se vysoko do výšky. Perspektivou, která by mohla být klíčem k odemknutí nejširších možností takového zakoušení lidského života, je myšlenka věčného návratu téhož.

4 · Myšlenka věčného návratu téhož

V tuto chvíli opustím snahu o hrubé postižení některých dílčích dynamických linií v rámci chronologie Nietzscheových děl a zaměřím se pořadajícím pohledem na semeno/plod, k jehož příchodu již pojednávání smrti boha a života nadčlověka přímo zvou, tedy na myšlenku věčného návratu téhož. Ta nám, jako specifický rámec možné proměny lidské existence a jejího pojmání, může, soudím, různá směřování Nietzscheova myšlení nejpodnětněji ukázat. Ostatně se lze také domnívat, že jim do určité míry v rozvrhu předcházela a vytvořila pro ně úrodnou půdu.

Nejdříve pojednám veřejná vyjádření myšlenky věčného návratu tak, jak jsou k nalezení v *Radostné vědě* a v *Tak pravil Zarathustra*. Jejich podobu a usilování stručně rozvedu, abych pak v další části práce už i za pomoci Nietzscheových textů z pozůstalosti (v nichž se ukazuje, jak prvotní vizi brousil a nechával prorůstat svým myšlením) myšlenku věčného návratu podrobil zkoumání v různých jejích aspektech a směrech postupu, k nimž její první ‚příchod‘ vybízí.

Je to právě tento ‚příchod‘ myšlenky věčného návratu téhož a její vrcholné/propastné perspektivy odehravší se v srpnu roku 1881, jež ohlašuje počátek nejlodnějšího tvůrčího období Nietzscheho života, táhnoucího se pak až do přelomu let 1888 a 1889, kdy však jeho dílo není dokončeno, ale přerušeno šílenstvím.⁴⁸ Fakt, že v důsledku této ‚neukončenosti‘ jsou mnohá rozpracování pro tuto práci důležitých témat bez finální veřejné podoby – více črty ohmatávající možnosti nového pole, než do (ne)jednoznačného tvaru s úmyslem zveřejnění dovedené aforismy – je třeba vzít na vědomí a mít na zřeteli, ale zároveň v něm nespátřuji důvod, nějak jejich význam pro poctivé promyšlení myšlenky věčného návratu umenšovat.

⁴⁸ Deleuze, G. (2010). Závěrečné poznámky kvůli k moci a věčnému návratu. In: Deleuze, G., *Pusté ostrovy a jiné texty*. (Přel. M. Petříček) Praha: Herrmann a synové.

4.1 · Veřejné podoby myšlenky věčného návratu téhož

Dalo by se říci, že myšlenka věčného návratu má zvláštním způsobem výsadní postavení ve dvou na sebe úzce napojených Nietzschevých dílech, což není nijak překvapivé, vzhledem k tomu, jak zřetelně obě díla čerpají právě z proudu jejího vpádu do Nietzscheova světa „6000 stop nad mořem a o mnoho výše nad všemi lidskými věcmi“⁴⁹ v srpnu roku 1881. V *Radostné vědě* krouží v prvních třech knihách ve vzduchu, tu a tam již se s ní – ještě nerozváděnou – pracuje, aby pak ve čtvrté (a v prvním vydání roku 1882 závěrečné) knize, ne náhodou nadepsané jménem boha Januaria, na samém jejím konci na čtenáře dolehla v podobě předposledního – děsivého i vybízivého – aforismu, *největší zátěže*. Po něm už v prvním vydání následuje pouze počátek Zarathustrova příběhu – „*incipit tragoedia*“.

V *Zarathustrovi* pak je „myšlenka myšlenek“ vtahujícím středobodem hlavního zjevení třetího dílu, ale dává se postupně tušit již v menších i větších náznacích na stránkách předchozích, aby pak v posledním čtvrtém dílu zase byla spíš jen pozadím, na kterém se závěr této filosofické básně dohrává.

⁴⁹ *eKGWB*, NF-1881,11[141].

4.1.1 · Radostná věda

4.1.1.1 · § 109. Chaos světa a výjimka uspořádání – proti antropomorfismu

Aforismus s uvádějícím zvýrazněným pojmenováním: „Střezme se!“⁵⁰ je uveden jakoby vztyčeným prstem, rýsujícím napříč různými koncepty celku světa linií, za níž jsou lidské metafory nepoužitelné (ač jich sám posunutým způsobem vědomě užívá, což vytváří určitý zamýšlený paradox, který není u Nietzscheho nikdy daleko). Živoucí bytost, zacílený stroj, pravidelný řád, to vše jsou představy, pod něž se člověk snaží vesmír vměstnat, ale nemůže se mu to bez zploštění, ochuzení a zfalšování podařit, pokud sobě a tomuto svému aktu dostatečně rozumí. Všechny tyto vzešlé stavy, všechno to, co si pod takovými stavy můžeme představit, jsou světem vzešlé, ale nejsou světem tím způsobem, že by jím byl svět pouze pochopitelným uspořádáním. Jsou „pozdní, zřídkaivé, nahodilé“ – výsledky předlouhé agregace, kdy jako stydnoucí škraloup pokrývají klokotající proud dění. Z takových „výjimek“ nelze podle Nietzscheho usuzovat na celek celkově. Představy člověka, stanuvšího po miliardách let vývoje (viditelného) vesmíru na o trochu méně miliard let utvářené planetě Zemi a napínajícího svou pozornost ještě kratší dobu se konstituujícího smyslového a později myslícího ustrojení, jež s dokonalostí instinktu uvyklého na nacházení struktur a forem spatřuje okolo sebe s pocitem uspokojení uspořádání a formu, nejsou podle Nietzscheho příliš vypovídající o povaze světa, jak bychom si ho (nedosažitelně) rádi představovali *per se*, jakoby odnikud.

Tak se snaha o alespoň minimální tvůrčí uchopení vždy nevyhnutelně pořadajícího lidského myšlení musí dít oklikou, výstavbou, která jakoby vyřazuje lidské představy, nebo se o to alespoň snaží. Co zde podle Nietzscheho zdá se může zbýt?

Snad důsledně pojatá nutnost. Nikoli jako nějaká nutnost, kterou jsme schopni induktivně vyzískat z pozorování lokálního temporálního uspořádání a zdání pravidelnosti v podobě toho, co pak nazýváme přírodním zákonem, ale nutnost bez dalších přídavků právě jako bezúčelnost dění dovedená do důsledku. Je snad určitou rytmikou se kterou jednotlivé stavy jsou jednotlivé stavy vetkány do svojí sítě působení, ale nemůže být nazvána ani kauzalitou. I náhoda je zde v tomto aforismu možná překvapivě vyloučena jako další nehodící se konstrukt – vzhledem ke konkrétnímu změření tohoto aforismu se to dá pochopit, ač později

⁵⁰ FW § 109.

uvidíme, že dvojice náhody a nutnosti bude mít pevné místo v promyšlení dopadu myšlenky věčného návratu pro člověka, či dokonce, že do důsledku dovedená náhoda má v nejširším měřítku povahu nutnosti a naopak.

Sama myšlenka věčného návratu je zde popsána s ohledem na její možnou kosmologickou relevanci jako fakt/hypotéza toho, že „celé soukolí (*Spielwerk*) věčně opakuje svůj nápěv, jež nikdy nelze nazvat melodií“, což už čtenářské zmatení završí. Stroj byl vyloučen jako příliš lidská představa, ale zjevilo se soukolí, či snad hrací skříňka, která navíc opakuje svůj nápěv. Je zde třeba promyšlení, jež by osvětlilo, co se zde míní. Pomocí je v první řadě již zmíněná bezúčelnost celku, jehož dění není napřeno za žádným konkrétním stavem, což by znamenalo záměr – záměr nadřazený samotnému dění, které by tak bylo pouze strojem, jehož celý smysl a smysl každého dílčího mezistavu by se vyčerpával pouze vzhledem k oné finalitě. Oproti tomu *Spielwerk-hříčka-soukolí*, tak jak je tu popsáno žádnou takovou finalitou předurčeno ani taženo není, není zodpovědné (již způsob viny) žádnému cíli, a dokonce ani jeho nápěv (prostá následnost stavů) nemůže být označen za melodii (smysluplnou následnost). Čím se podle Nietzscheho však realizuje toto navracení se onoho nápěvu, když není diktován žádným účelem? Děje se tak opět z nutnosti (čím dál problematičtějšího konceptu) toho, že jeden stav v chaosu světa se nutně děje po druhém a přidá-li se k tomu Nietzsche na závěr uvedený předpoklad, že je třeba se vystříhat myšlenky, že svět tvoří věčně něco nového, klade se zde také nutnost právě opakování určité konečné, ač nepředstavitelné sumy celkových stavů.

Až samý závěr aforismu však prozradí, co to s kategoriemi zacílenosti, za určitým cílem napřené uspořádanosti, živočišnosti či vůbec trvalosti něčeho jiného, než dění v jeho proudu vlastně odstraňujeme – a za jakým přesně účelem. Kruh se uzavírá. Zjistíme, že z přírody odnímáme tyto člověkem zplozené a vyvržené *stíny boha*, aby právě člověku samému již nemohly ubírat světlo – abychom směli „začít pomocí čisté, nově nalezené, nově vykoupené přírody činit nás lidi *přirozenějšími!*“⁵¹ Vidíme tak především, že ohled jakékoli takovéto ‚negativní kosmologie‘ neleží zdaleka v tom, že by snad byla reálně míněnou smysluplnou konkurencí lokálně a temporálně ustálené kosmologie běžné, ale že se odvíjí jako svého druhu terapie člověka, jež má nedostižnou tendenci upadnutí do vlastních osidel, když se to, co vytvořil aby sloužilo jemu, zvrhne v pojetí světa v němž je člověk bytostně provinilou bytostí, pokud neslouží danému konstrukt. Vidíme, že za přirozeností člověka se zde krom jiného

⁵¹ *FW* § 109. – závěr.

skrývá i jeho bytostná nevinnost, což je ještě podtrhováno motivem světa jako *hříčky-soukolí*. Hra ostatně – stejně jako nakousnuté nezbytné pojednávání statutu a zamýšleného či možného dosahu myšlenky věčného návratu – ještě bude mít své slovo v dalších částech práce.

4.1.1.2 · § 285. Věčný návrat války a míru

Budeme-li pokračovat ve zkoumání toho, jakými způsoby Nietzsche myšlenku věčného návratu používá tam, kde ji úmyslně veřejně pojednává, dospějeme také k aforismu 285. nacházejícímu se již ve čtvrté knize *Radostné vědy* a uvozenému vyzváním: „*Excelsior!*“.⁵² V něm narazíme na již povědomé obrazy a figury. Především je však i tento aforismus podáván jakýmsi návodným způsobem – jakýsi hlas v něm něco zapovídá, něco doporučuje, a také předkládá svou naději v možný výsledek jím nabízeného „odříkání si“ určitého způsobu jednání či myšlení.

Tím, co se zapovídá je modlení, uctívání a nekonečná důvěra, kterou by člověk delegoval těžiště svého žití mimo sebe a zbavoval se tak svého vlastního utvoření a utváření. Dochází zde opět k odebrání lidských rysů světu. Ten má být brán mimo kategorie rozumu či lásky. Není v něm pro hledajícího nikde skryto „poslední útočiště“, v němž by takový člověk před děním našel klid a definitivní odpovědi. Není nikde za závojem skrytá poslední finalita, konec proudu.

Takovéto myšlení však zdá se nestačí pojmut jako nějaký dílčí poznatek, má mít zřejmě podobu osvojení si – je to odříkání, které by se snad mělo stát chtěním tohoto odpírání si možnosti ustrnutí. A ne chtěním ledajakým ale chtěním „věčného návratu války a míru“ – tedy věčného návratu boření a výstavby, vznikání a zanikání. Poté, co končí úvodní přímá řeč (můžeme se domnívat, kdo ji pronesl) vyzývající k tomuto odříkání, ke chtění tohoto odříkání, zvoláním: „– člověče odříkání, chceš si odříci všechno? Kdo ti k tomu dá sílu? Ještě nikdo takovou sílu neměl!“ dostává se nám podivného obrazu jezera, které „si zakázalo odtékat“ a „od té chvíle stoupá toto jezero výš a výš“. Takto má i člověk stoupat výš, když nebude „odtékat směrem k bohu“, tedy nebude nad sebe ani klást ani jeho stíny.

Zde má myšlenka věčného návratu již zcela zřejmě dvojznačnou povahu, nikoli ani tak časovou – nelze říci, zda je zde tak vůbec míněna jako věčný návrat téhož v totožných časových cyklech – ale osobní. Nezastírá se její obtížnost, možná nezvládnutelnost, velikost odříkání, které se s ní pojí a odměnou ‚pouze‘ možnost růstu o jehož podobě ale nemáme dobrou představu. Je evidentní, že to není myšlenka, jež má lidský život usnadnit, naopak ho komplikuje. Povyšuje a prohlubuje.

⁵² Jež můžeme v daném kontextu překládat jako „Výš!“ či „Stále výš!“; *FW* § 285.

4.1.1.3 · Největší zátěž a amor fati

Je to právě nejhlubší osobní rovina, do níž tne poslední aforismus čtvrté knihy, který zároveň konečně klade před čtenáře i myšlenku věčného návratu téhož v jejím plném vyjádření jednoho typu, zatímco z minulých zmínek byla taková jeho náplň spíš něčím snad tušeným než uchopovaným.⁵³

Hovořící hlas tentokrát přichází od pojmenovaného mluvčího, ale to nám čtení nijak zvlášť neusnadňuje, vzhledem k tomu, že je to „démon“, který se navíc ještě v pozdějším postupu může stát božským, v závislosti na našem vyhodnocení. Hlas praví:

„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. Věčné přesýpací hodiny bytí se stále znovu obracejí – a ty s nimi, zrnko prachu!“⁵⁴

A nám se tak dává myšlenka věčného návratu v jejím vlastním *nejnebezpečnějším* hledisku, tedy v tom, jímž si vynucuje hodnocení našeho života, ale ne z nějakého odstupu, ale zde, v tomto okamžiku a s vědomím toho, kde se nyní nacházíme a jak jsme sem doputovali. Nemylme se: je-li povahou světa věčný návrat téhož, nelze na tom nic změnit a ostatně by to pro nás ani nemělo *tolik* znamenat – ale zde „v nejosamělejší samotě“⁵⁵ dopadá tato myšlenka s rozhodnou tíhou.⁵⁶ Zdá se, že podle Nietzscheho vposled může vyvolat jen dva výsledné procesy. Prvním je znechucení, hrůza. Druhým je radost, slast z takové perspektivy dějící se věčnosti života takového, jak byl a nyní *je* žit a z toho, jakou výzvou je tato perspektiva tomu, jak bude život dál žit. Každá z těchto reakcí je už sama o sobě zhodnocením. Toto zhodnocení je tím, co rozhodne, zda se onen démon stane božským a každý další okamžik bude touto

⁵³ Možná jej lze na tomto místě také uvést do souvislosti s aforismem 233., který s označením „*Nejnebezpečnější hledisko*“ praví: „- Co nyní činím nebo nečiním, je pro vše budoucí stejně důležité jako největší událost v minulosti: v této nesmírné perspektivě účinku jsou všechny činy stejně velké i malé.“ A rýsuje tak také velmi závažné pole účinků v perspektivě důsledně pojímaného působení. (*FW* § 233.)

⁵⁴ *FW* § 341.

⁵⁵ *FW* § 341.

⁵⁶ V *Zarathustrovi* pak bude trápit Zarathustrovi nejtíšší hodinu voláním *bez hlasu*. „Nejtíšší slova to jsou, jež přinášejí bouři. Myšlenky, jež se blíží na nohách holubičích, řídí svět.“ (*Z* II, „Nejtíšší hodina“, čes. překl. str. 134).

myšlenkou zatížen jako „největší zátěž“. Zavržení této myšlenky nemá žádný účinek, ovšem její přijetí se ukazuje jako proměňující. Již víme, že smrt boha se projevila jako proces, který zbavuje orientace, tíhy chceme-li: jako proces, jež vede ke ztrátě Nahoře a Dole a má tedy podobu řízení se „zpět, do stran, vpřed, do všech směrů“ v prázdnu. Ale zde Nietzsche zdá se předkládá svoji představu řešení, zakotvenou v *tomto* okamžiku, nehledící nikam mimo „nejosamělejší samotu“, ale vzešlé z ní.

Přijetí této myšlenky nemá být snadné. Je evidentní, že předpokládanou prvotní odpovědí je právě zhnusení, zavržení. Ale v případě přijetí, „zmocnění se“ člověka, slibuje proměnu a hrozí též rozdrčením pod svou tíhou, která se projevuje jako v každém okamžiku neumlkající otázka:

„Chceš to ještě jednou a ještě nespočetněkrát?“⁵⁷

Co si však přesně žádá tato otázka? Jak to pojmenovat? Táže se na celek, ale nechává si jej předvést okamžikem. Chce určité přijetí minulé nutnosti, ale zároveň sebe samého jako neoddelitelného od této nutnosti, přijetí sebe jako sebe, ale ne s trpností, ale s vyžadovanou aktivitou napřenu k budoucímu... Nežádá specifická jednání, žádá jednání vedoucí k naplnění vlastní možnosti, která je vždy dána branou okamžiku. To jsou náplně života, jež mohou zdá se vést k tomu, že není myšlenka věčného návratu jen abstraktní představou (později prozkoumáme, nakolik může či musí obstát jako v Nietzscheho pojetí ‚vědecká‘), ale je právě tím, co si vynucuje přítomnost v každém okamžiku a obrací k němu pozornost.

„Neboť jak dobrým by ses musel sobě samému i životu stát, abys již po ničem netoužil víc než po tomto posledním věčném stvrzení a zpečetění?“⁵⁸

Čtvrtá kniha Radostné vědy je tak, zdá se, z obou stran vymezena právě dvěma aforismy (pomineme-li závěrečný, jímž však už začíná příběh Zarathustry), jež řeší specifické podoby jednoho problému. „*Největší zátěž*“ je sice na konci knihy, ale co do potýkání se s daným pojetím se jeví být spíše podmínkou ke konkluzím úvodního aforismu 276, v němž Nietzsche

⁵⁷ *FW* § 341.

⁵⁸ Tamtéž.

stručně pojednává myšlenku, která „má být základem, zárukou a sladkostí“⁵⁹ celého jeho dalšího žití. A tato myšlenka, která snad má být schopna činit *největší zátěž* snesitelnou, osvojitelnou, je shrnuta pod pojem *amor fati*.

Učit se „vidět v nutnosti věcí krásu“ a být tak „jedním z těch, kdo činí věci krásnými“ se právě ve vztahu k myšlence věčného návratu téhož jeví jako smysluplné:

„nechci vést válku proti ošklivosti. Nechci být žalobcem, ani žalobcem žalobců.
Odvracený pohled budiž mou jedinou negací! A konečně: někdy v budoucnu chci
být tím, kdo říká jen Ano!“

Myšlenka věčného návratu nás svým tázáním zákonitě staví hlavně před ty nejnepříjemnější aspekty našeho života: utrpení, žal, dávné i stávající bolesti. Nezbytné součásti života, nezbytné součásti toho, kdo nyní jsme. Absolutizující morální výklady světa, proti nimž vede Nietzsche svoji polemiku mají obecnou tendenci tyto ‚negativní‘ stránky života zaumně převádět na problém lidského provinění, hříšnosti, nedostatečnosti a zkaženosti. ‚Negativní‘ stránky života a dění jsou u nich trestem a ve sféře toho, co ‚skutečně‘ jest, pro ně není místo, jsou vyloučeny, smazány z mapy. Tuto zaumnost myšlenka věčného návratu nepřipouští – je vždy ‚všechno nebo nic‘. Tak tváří v tvář svým starým hrůzám, které myšlenka věčného návratu vynáší a připomíná je, musíme odolat právě této tendenci k jejich vyloučení ze struktury, kterou je náš život, nelze je zavrhnout, negovat, to by znamenalo spor, co můžeme činit je nepřiklánět těmto ošklivostem větší váhu, než mají – odvrátit pohled. Nevynášet na jejich základě celkové soudy, nežalovat život, nevolat ho k zodpovědnosti – nemstít se. Estetický pojem ‚ošklivosti‘ zde není náhodou, stejně jako není náhodou, že řešení skýtá specifické pojetí lásky. Vždyť co jiného, než zralá láska se nesnižuje k popírání ‚negativních‘ stránek milované bytosti, ale je schopna na ni patřit s takovým zaměřením, že je nevnímá – ví o nich, ale nejsou pro ni v její lásce důležité. To není zaslepenost nebo ignorance nebo naivita, to je nutnost, která neznamená nějakou lhostejnost či apatii vůči ‚negativnímu‘, ale jejich vykázání mimo sféru pohledu tam, když s nimi nelze nic učinit.⁶⁰ Naopak pozice takového životního ‚žalobce‘ a žalujícího je, že si vybere jeden dílčí prvek, jednu fasetu života vyzvedne na povrch, na odiv vystaví její

⁵⁹ *FW* § 276.

⁶⁰ Viz. *Z III*, „Co třeba míjeti“, čes. překl. str. 164 – „čeho nelze již milovati, to – *míjej!* –“

ošklivost na úkor všem ostatním, i na úkor všem krásám, a touží vyvolat zhnusení a pohoršení.⁶¹ Proti tomu se Nietzsche pokouší nalézt cestu, která zvládne pojmut mnohofasetové fenomény jinak. Chtěním do budoucna: „být tím, kdo říká jen Ano!“ není oslí trpné snášení všeho utrpení a bolestí a ošklivosti, ale vykázání jim jejich místa a vědomí rámující pestrosti – a přitakání této pestrosti.

Amor fati se tak v návaznosti na *gai saber* může pojímat jako umění žít, umění učit se život milovat komplexně. Obojí však přichází jako odpověď na otázku vynucenou myšlenkou věčného návratu, před kterou jsme jejím myšlením v osobní rovině (rovině nejosamělejší samoty) vrženi.

⁶¹ V dalších krocích promýšlení o tomto však narazíme i na smysluplnou konkluzi, že i v takovémto žalování života se stejně projevuje právě láska k němu.

4.1.2 · Tak pravil Zarathustra

Již jsem ve stručnosti pojednal, že hlásání nadčlověka je Zarathustrovou odpovědí na smrt boha. Aby se toto osvobození nestalo spíš zlenivěním, znicotněním poté, co člověk ztratí dosavadní ukotvené směřování, které jej určitým, ač pokřiveným, způsobem také motivovalo k sebepřekonávání, přichází nutnost obratu k zemi a otevřeného pohledu na vlastní komplikovanou přirozenost, jejíž je rozum jen dalším vypěstovaným nástrojem mezi dalšími,⁶² nikoli nějakou z dění vyňatou entitou jejíž domov leží v ‚opravdovější‘ sféře ‚skutečného‘ světa. U člověka čelícího odvíjející se události smrti boha musí nabýt překonávání charakteru uvědoměle seberefrenčního procesu. Pojem vůle k moci se objevuje jako pojmenování všezahrnující aktivity překonávání a celkově tedy dění – z hlediska tohoto pojetí byly i staré ideály, které nad sebe člověk vyvrhnul, aby se *jimi* následně nechával táhnout vzhůru k sebepřekonávání, výtvořem této vůle k moci. Sebezpřekonávání nadčlověka se však již má odehrávat s poznáním o vůli k moci (které jej samozřejmě z tohoto procesu, jímž proudí svět a život⁶³ nijak nevyděljuje).

Když velmi zjednodušíme směřování spisu *Tak pravil Zarathustra*, můžeme snad vyslovit domněnku, že zatímco jeho první díl je věnován představení vize nadčlověka a druhý pak vůli k moci – dvěma pojetím, se kterými je Zarathustra již sžit – je v obou dílech zároveň již přítomna stále naléhavější potřeba jejich dalšího doplnění, s nímž však Zarathustra ještě svádí svůj boj a brání se jeho hlásání.⁶⁴ To, co je obtíží obou již hlásaných vizí, je běh času, v němž se dějí. U vsí vůle je překážkou minulost, jež už nepodléhá jejímu utváření a u nadčlověka je omezující budoucnost v níž stejně jako všechno vzrostlé musí jednou opět padnout. Zarathustra se těmto problémům postaví ve třetím díle, kde také vícekrát vysloví – hádankou, skrze svá zvířata a jejich napomínáním, písní – další a komplikovanější podoby myšlenky věčného návratu, než jaké známe z *Radostné vědy*.

⁶² Z I, „O těch, kdož opovrhují tělem“.

⁶³ „Kde jsem nalezl něco živoucího, nalezl jsem vůli k moci, ba i ve vůli sloužícího jsem nalezl vůli být pánem.“ (Z II, „O přemáhání sebe samého“, čes. překl. str. 103).

⁶⁴ „Ty to víš, Zarathustro, ale ty o tom nemluvíš!“ - I odpověděl jsem posléze a vzdorovitě: „Ano, vím to, nechci však o tom mluvit!“ (Z II, „Nejtíší hodina“, čes. překl. str. 133). – Krom toho už samo úvodní expoé Zarathustrových zvířat je nejen symbolem cílevědomého smíření rozumu a tělesnosti, ale s hadem obkružujícím krk orla, jenž létá nad Zarathustrou v kruzích, je také celkem zřejmou předzvěstí myšlenky věčného návratu.

4.1.2.1 · Duch tíže proti největší tíži myšlenky věčného návratu

„Duch tíže“ má v Zarathustrově příběhu zvláštní postavení. Veškeré překonávání, jakýkoli výstup vzhůru k širším rozhledům, se děje jemu navzdory. Je znamením odporu, bez něhož žádné překonávání není pravým překonáváním. Už sám pojem „duch tíže“ vyzývá k promýšlení, protože je zjevně protimluvem. Signalizuje, že to, co zde odporuje, to, co zde táhne dolů, nemá skutečnou tíži, ale jen takovou, jakou mu překonávající připustí, jen *ducha* tíže – vždy je tak těžký, jak těžkým jej na sebe jeho nositel uvalí. Zarathustra usiluje o překonávání ducha tíže starých hodnot, vykračuje nejen mimo „dobro“ a „zlo“ a vyhlašuje samotného ducha tíže svým nepřítelem. Nachází pro sebe novou zátěž. Ta zdá se může rozdrtit i ducha tíže a osvobodit od něj – být překonáním nad všechna překonání.

To se ukazuje v příběhu „O vidění a hádance“, v němž Zarathustra vystupuje na horu s duchem tíže na rameni, odkud se ho tento nahlodávač stále pokouší stáhnout „do propasti, v hloub.“⁶⁵ Snaží se narušit jeho postup tím, že mu odhaluje nutnou povahu věci – vše vystoupivší, byť sebevýš jednou opět (za)padne. To je propast, nad kterou stojí každý stoupající, a Zarathustra o ní dobře ví, jinak by ani jeho duch tíže s její pomocí nedokázal narušovat jeho postup a působit bolest. Ale Zarathustra ví o této propasti nakonec možná ještě hlouběji než sám skřet tíže:

„Zadrž! Trpaslíku!“ řekl jsem. Já! Nebo ty! Já jsem však silnější z nás dvou – ty neznáš mé propastné myšlenky! Té – bys neunesl!“ –

Tu se stalo, co mi nadlehčilo: neboť trpaslík mi seskočil s ramenou, zvědavý! A dřepl si na kámen přede mnou. Byla to však právě cesta branou, kde jsme zastavili.

„Viz tuto cestu branou! trpaslíku!“ pokračoval jsem: „ta má dvě tváří. Schází se tu dvě cesty: těmi ještě nikdo neprošel až na konec.“

Tato dlouhá ulice zpět: ta trvá věčnost. A ona dlouhá ulice dopředu – toť jiná věčnost.

Odporují si, ty dvě cesty, narážejí si právě o čelo: – a zde pod tou branou se setkávají. Jméno té cesty branou je napsáno nahoře: „Okamžik.“

Ale kdo by jednou z nich šel dál – a vždy do dálnějších a vzdálenějších dálek: myslíš, trpaslíku, že tyto cesty si odporují na věky?“ –

„Vše přímé lže,“ zamumlal trpaslík opovržlivě. „Každá pravda je křivá, sám čas je kruh.“

„Ty duchu tíže!“ pravil jsem hněvivě, „neulehčuj si to příliš! Sice tě, kulhavče, nechám dřepěti, kde dřepíš – a vznesl jsem tě vysoko!““

⁶⁵ Z III, „O vidění a hádance“, čes. překl. str. 142.

Čteme, a tušíme, že se Zarathustra chystá mluvit o své nejszíravější myšlence – pojetí celku času jako věčného návratu. O svém nejvyšším vhledu, jež nějak shrnuje všechny jeho vhledy ostatní – o posledním vrcholu,⁶⁶ a s ním o nejhlubší propasti, v níž každý takový vrchol má svůj počátek a konec.⁶⁷ O myšlence, o níž Nietzsche již v *Radostné vědě* pojednával jako o „*Největší zátěži*“. Její promýšlení zdá se, stejně jako děsí samotného Zarathustru, setřásá z jeho ramen právě i ducha tíže, ale ten se rozvoj myšlenky snaží zastavit svým kosým shrnutím, které ji zplošťuje. Snaží se před ní uniknout. Duch tíže si je chce překvapivě – ulehčit.⁶⁸

⁶⁶ „Kdybych zíral dolů na sebe samého, a i na své hvězdy: to teprve bych nazval svým *vrcholem*, to mi ještě zbylo jakožto můj vrchol poslední.“ (Z III „Poutník“ čes. překl. str. 140)

⁶⁷ „Odkud pocházejí nejvyšší hory? Tak jsem se kdysi ptal. Tu jsem poznal, že pocházejí z moře. To svědectví je vryto v jejich kamení a v stěny jejich vrcholů. Až z nejhlubšího vyrůstá nejvyšší ke své výšce.“ (Z III, „Poutník“, čes. překl. str. 141).

⁶⁸ Zarathustrova zvířata budou později také varována, aby z ní neudělaly písničku.

4.1.2.2 · Čas (vy)dávající se branou okamžiku – dvě věčnosti sklenuté

Brána okamžiku je sražením „dvou tváří“.⁶⁹ Cesta ‚zpět‘ – minulost – se táhne do věčnosti a cesta ‚vpřed‘ taktéž. Dostává se nám zde důslednějšího představení jednoho z předpokladů myšlení věčného návratu téhož. Tím je nekonečnost času a pevná celková suma na sebe v něm působících – překonávajících – sil, v jejímž důsledku nemůže docházet v čase k vytváření stále nového, ale stavy se po určité nepředstavitelné rozvinuvší se časové linii musí ve stejném sledu, v jakém se již odvíjely (vždy), navrátit znovu v stejné podobě na svou cestu.

Ale takováto představa nepostačuje. Přístupným je nám pouze náš současný *jedinečný* okamžik, v něm musí být tento prožitek *zkušen*. Prožitek, který tu Zarathustra v bráně okamžiku otevírá je prožitek konkrétního jedinečného okamžiku jako uzlu působení všech nespočetných předešlých, všech nespočetných budoucích a také nevyhnutelně sebe sama, takového, jaký je ve své jedinečnosti.

Když Zarathustra vypoví tuto nutnost, s níž každý okamžik vzchází z nekonečného času uplynulého a vydává své plody do nekonečného času jež dál plyne, aby se jako vlastní plod (ne)jednou opět vzešel a tak dál, bez ustání, sám se ještě vyděsí tam, kde naráží na nutný důsledek tohoto pojetí, tedy na to že i on se bude, takto rozmlouvajíc se svým duchem tíže, jak stojí tento okamžik, na věky navracet – a nejen to.

⁶⁹ Vyvolává to zde opět úvahu o možném odkazu k Januáriovi – bohu dvou tváří, z nichž jedna hledí do budoucnosti a druhá do minulosti. Je to bůh rozhraní a nových počátků, stejně jako je každý okamžik rozhraním a novým počátkem. Čtvrtá kniha Radostné vědy je Januáriovým-Janusovým jménem nadepsána.

4.1.2.3 · Hádanka – proměna jako existenciální nutnost

Tíže toho, o čem se ani Zarathustra neodvažoval mluvit nahlas, nýbrž přecházel v šepot, když už se „sám děsil svých vlastních myšlenek i toho, co se tajilo za nimi“, jej odtrhne od trpaslíka tíže i od jejich okamžiku. Sám v noční temnotě narušované jen kotoučem měsíce stojí náhle mezi „divokými útesy“, ač ještě předtím byl na svém výstupu do výšin. Tísňivou atmosféru dotváří psi vyti vybízející k pomoci mladému pastýři, který zde v této krajině leží a bojuje o život s černým hadem zakousnutým se mu hluboko v krku.

Tento boj o život je v první řadě obrazem člověka usilujícího o přivtělení si myšlenky věčného návratu téhož. Již víme, že poctivé potýkání se s ní sebou nese v počátku především zhnusení a odpor. Problém utrpení, které je inherentní součástí života se zde náhle klade se zdrcující silou, právě proto, že stejně jako vše ostatní nabývá charakteru věčnosti, která se bude stále opakovat. Člověk, jež trpí sebou samým a vším „nejtěžším, nejčernějším“, co sebou také nese žití, chce-li myšlenku věčného návratu snést, musí projít bytostnou proměnou ve vztahu k tomuto utrpení jako takovému, jinak pod jeho skutečnou tíhou zahyne – udáven vlastním zhnusením a hrůzou.

Myšlenka věčného návratu má tuto funkci – zatěžuje všechny aspekty a okamžiky života svou nepředstavitelnou zátěží, a tak vyvolává nutnou konfrontaci. Vyhrocuje již předem existující ‚nemoc‘, která je v lidské bytosti přítomna a která se – dokud neměl lidský život tak, jak je žít zátěž v sobě samém, nýbrž delegoval svůj smysl do pročištěných neživých světů – nemohla projevit v její skutečné život ohrožující podobě. Až pod tíhou věčného návratu, který pozemský život, každý jeho okamžik za okamžikem, zatěžuje vahou jeho vlastní svébytné věčnosti, nabývá tato lidská choroba svůj ráz ve vztahu k pozemskému. Ta je (nejspíš i s úlohou myšlenky věčného návratu jako toho, co ji – ať tak či onak: zánikem pod její drtivostí či nezbytnou proměnou – vyřeší) předjímana již v prvním díle, když se Zarathustra zabývá opovrhovateli tělem (či obecně tělesností, zemí jako místem, kde má i vše nejvyšší své kořeny).⁷⁰

Samotný popis situace-vize však ukazuje, že proměna zakoušení, a tedy přežití, tváří tvář tomuto smrtelnému nebezpečí, je v pastýřově moci. Had je sice zakousnut v jeho krku (nejde vytáhnout, nelze se jej zbavit lacino), ale zároveň tak svůj vlastní hadí krk vystavuje

⁷⁰ „Těm, kdož povrhují tělem, řeknu své slovo. Nemají mi přeměnití sebe ani jiné, nýbrž jen vlastnímu tělu mají říci sbohem – a tak oněměti.“ (Z I, „O těch, kdož povrhují tělem“, čes. překl. str. 28).

vražednému skusu, najde-li v sobě (jen zdánlivá) oběť dostatek duchapřítomnosti či spíš vůle k přežití, překonání. Ve chvíli, kdy se do hada pastýř zakousne a vyplivuje hlavu s jeho jedovými zuby daleko od sebe, zpečetuje svoji proměnu, dokazuje, že i toto nejtěžší, nejčernější je schopen snést – překonat, protože to není tím, čím by byl život jako takový vyčerpán, není to jeho ‚pravá‘ povaha, ač je to jeho součástí. Není to nic, zač by na něj padalo odněkud ze sféry ‚vyššího‘ odsuzující stanovisko. Tak je život opět nevinný. Proměnu pastýřova náhledu poté, co překonal svoje nebezpečí zpečetuje jeho proměna vnější, jež vyjadřuje nový počátek:

„Daleko od sebe vyplivl hlavu hadí: - a vyskočil. -

Ne již pastýř, ne již člověk – kdosi proměněný, ozářený, jenž se smál! Nikdy ještě na zemi nesmál se člověk jak on!“

Tak se smíchem po překonání – nikoli odmyšlení a přehlížení ani obcházení – a přijetí největší tíže ohlašuje nadčlověk.

4.1.2.4 · Hádanka vzhledem k Zarathustrově „poslednímu vrcholu“

Hádanka s pastýřem má však téměř jistě i další rovinu, jež se ještě osobněji dotýká přímo Zarathustry a jeho zdráhání se před hlásáním myšlenky věčného návratu. Tedy jeho poslední až dosud nesnesitelné tíže.

Ta se nám už předtím zastřeně ukázala ve výročích, jimiž jej otravoval jeho duch tíže. Zarathustra sám, ač již ví, že má být učitelem věčného návratu, ještě tuto myšlenku cele nepřijal. Ví o ní, zná její vrchol i hlubinu, ale tak se to má s touto myšlenkou, že „znát“ ji nestačí. Ještě i Zarathustra musí čelit dusivé hrůze zakousnuté ve svém krku, kde mu brání hlásat jeho učení a „stát se tím, čím je“. Až jejím překonáním stane na svém „posledním vrcholu“ – onoho pohledu však, který tento poslední vrchol skýtá, se v každé své nejtíší hodině tajně obává.⁷¹

Zarathustra svázal svůj dosavadní život s hlásáním nadčlověka, který překoná člověka co do výše i hlubiny v zakoušení hry světa. Je to však právě nejpoctivější pohled na tuto hru, jež nabourává i pro zoceleného Zarathustru smysl jeho usilování. Je i v něm někde zasutý nezdolaný hlásek – zapomenuté, ještě starýma očima hodnotící hledisko – hledající „stín boha“ a našeptávající: „marnost, pro nic, nazmar!“, ve chvíli, kdy má Zarathustra i „sebe samého a své hvězdy“ nahlédnout jako hříčku rytmizovaného dění, jež se v proudu vzedme z nejnižšího dna do své nejvyšší výše, „jen aby“ později opět zapadla a zavřela se za ní hladina, jež v nekonečném opakování bude dávat vzcházet nejen tomu nejvyššímu, ale právě i tomu nejnižšímu. Věčně. Je to tento vrchol zření, který je totožný s nejhlubší propastí. Je to bod, při němž v duši „veškerý věci mají svůj proud a protiproud, svůj příliv a odliv.“⁷²

My jakožto čtenáři však ve chvíli, kdy hádanku čteme už víme, že Zarathustra začíná překonávat i tuto svou poslední tíži. Zuby se utahují kolem hadího krku. Víme to, protože zatímco putuje po moři, vypráví spolu s hádankou i poprvé o věčném návratu ostatním námořníkům. Zatím pouze jim, jen těm, „kdož konají daleké cesty a nechtějí žít bez

⁷¹ „Tu promluvílo to znovu bez hlasu ke mně: ‚Ty to víš, Zarathustro, ale ty o tom nemluvíš!‘ –

I odpověděl jsem posléze a vzdorovitě: ‚Ano, vím to, nechci však o tom mluvit!‘

Tu promluvílo to zase bez hlasu ke mně: ‚Nechceš, Zarathustro! Je-li to však pravda? Neskrývej se ve svůj vzdor!‘

I plakal jsem a chvěl se jako dítě a pravil jsem: ‚Ach, já bych rád, ale jak mohu! Jen toho mne ušetři! Je to nad mou sílu!‘ Tu promluvílo to zase bez hlasu ke mně: ‚Co záleží na tobě, Zarathustro! Promluv své slovo a zlom se!‘ –“ (Z II, „Nejtíší hodina“, čes. překl. str. 133).

⁷² Z III, „O starých a nových deskách“, čes. překl. str. 191.

nebezpečnosti.“⁷³ Moře je neurčitým polem možností, kde se Zarathustra hledá a experimentuje, uspořádává, než může zase „vítězně a pevnýma nohama stát na svém osudu.“⁷⁴ Vytvářející své velké projekty, i je v čase ztrácející, bude moci o pár stran dále radostně zvolat k hvězdnému nebi nad bouřícím mořem, zatímco se mu poměření sil s jeho nejpropastnější myšlenkou přibližuje:

„Nade všemi věcmi klene se nebe náhoda, nebe nevinnost, nebe znenadání, nebe bujnost.“

„Znenadání“ – toť nejstarší šlechtictví světa, to já jsem vrátil věcem, osvobodiv je z rabství pod vládou účelu.

Tuto svobodu, toto nebeské veselí jak azurný zvon jsem postavil nade všechny věci, když jsem hlásal: není pravda, že nad nimi a jimi nějaká „věčná vůle“ - chce.

Tuto bujnost, toto bláznovství jsem postavil na místo oné vůle, když jsem hlásal: „Je nemožné, aby při čemkoli byla – rozumnost!“

Něco *málo* rozumu, semínko moudrosti, rozhozené od hvězdy k hvězdě – ano, tento kvas je přimíchán všem věcem: ve jménu bláznovství je ke všem věcem přimíchána moudrost!

Něco málo moudrosti, to není vyloučeno; tuto blaženou jistotu jsem však našel na všech věcech: je jim milejší, když nohama náhody – *tančí*.

Ó nebe nade mnou, ty čisté! vysoké! Hle, to je mi tvá čistota, že není věčného pavouka rozumu ani pavučin rozumu:

– že tys mi taneční síní pro božské náhody, žes mi stolem bohů pro božské kostky, pro božské hráče! – “⁷⁵

⁷³ Z III, „O vidění a hádance“, čes. překl. str. 142.

⁷⁴ Z III, „O nevídaném blaženství“, čes. překl. str. 146.

⁷⁵ Z III, „Před východem slunce“, čes. překl. str. 151.

4.1.2.5 · Zarathustrova zvířata a věčný návrat I. – upovídání tváří v tvář nevyhovitelnosti

Poté, co Zarathustra svede dlouho připravovaný boj se svým zhnusením nad věčně navracejícím se „malým člověkem“, jehož návrat musí jeho vůle také přijmout, či přímo jej *chtít*, má-li naplnit svoje usilování, pečují o něj v kapitole „Uzdravující se“ jeho zvířata – orel a had. Ti – a jejich „přátelství“ – už od samého počátku příběhu prokazují úzkou symbolickou propojenost se Zarathustrovými hlásanými i tajnými naukami. Kupříkladu úsilí o smíření a řádný pevný srůst lidského bytostného směřování k volným výšinám (orel jako symbol tohoto nadhledu a vášně poznávání) s pozemskou zdravou tělesností, která k takovým pokusným vzletům musí být nezbytným základem – relativně pevným zakořeněním do nezbadatelných hlubin – jež má podobu mnohem starší, po nesmírný čas shromažďované, přivtělené ‚moudrosti‘ instinktivního života (had). Tak také tato dvojice symbolických zvířat nepochybně souvisí i s myšlenkou věčného návratu téhož, což se krom náznaků typu scény, v níž již úvodních odstavcích spatřujeme, že orel *krouží* vysoko nad Zarathustrou v širokých kruzích s hadem *obkrouženým* kolem krku (zde se snoubí jak symbolika spřátelení nejhlubších instinktů s výbojným vzletem, tak i jejich blízkost k věčnému návratu).⁷⁶ Nejvíce však tato jejich nejasná spřízněnost vystupuje právě v podobě, jakou se odehrává Zarathustrovo zotavování po jeho poslední konfrontaci s největší tíží, kterou na něj jeho nauka o věčném návratu klade.

Jsou to pouze Zarathustrova zvířata, která bezprostředně po jeho sedmidenním usebrání, do něhož se „zhroutil jako mrtvý a dlouho zůstal jako mrtvý“ jakoby namísto Zarathustry samého zpracovávají jeho prožitek. Nebo lépe řečeno: Zarathustra je svého prožitku skutečného osvojování si myšlenky věčného návratu plný a tento prožitek je pro něj v danou chvíli – nebo možná provždy – nevyjádřitelný, ale jeho zvířata mají nepotlačitelné nutkání jej verbalizovat, tzn. ale naneštěstí právě zbavit jej toho nejvlastnějšího. Proto na ně také Zarathustra odpovídá tak, jak odpovídá – blahosklonně chválí jejich „žvatláni“, zamýšlí se nad nepřekročitelnou rozlukou mezi dušemi, již se zvuky a slova snaží svými „klamnými mosty“ překonat. Jen v těchto jeho korektivech výpovědí orla a hada zde vysvítá intenzita a povaha prožitku myšlenky věčného návratu, která odemyká každý okamžik jako jedinečný, a přitom celkový

⁷⁶ Z I, „O nadčlověku a posledním člověku“, čes. překl. str. 19.

stav světa – „Pro mne – jak by pro mne bylo nějaké ‚vně‘? Není vnějšího světa! Toho však zapomínáme při všech zvucích; jak to líbezné, že zapomínáme!“⁷⁷

Zarathustrova zvířata nejsou schopna takového naplnění, mají myšlenku věčného návratu jako říkanku:

„Všechno přichází, všechno se vrací; věčně běží kolo jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá; věčně běží rok jsoucna.

Všechno se láme, všechno se spravuje; věčně se staví stejný dům jsoucna. Všechno se loučí, všechno zdraví se zas; věčně si zůstává věren prsten jsoucna.

Každým okamžikem počíná se jsoucno; kolem každého ‚Zde‘ se otáčí koule ‚Tam‘. Střed je v každém bodě. Křivá je stezka věčnosti.“⁷⁸

Ta je sice *svým způsobem* návodným přiblížením myšlenky věčného návratu, ale ne jejím prožitým naplněním. Vzhledem k tomu, že jsou orel a had jen zpodobeními určitých partikularit (mezi dalšími), o jejichž integraci Zarathustra usiluje, nemohou ani být schopni dosáhnout onoho vhledu do povahy okamžiku, v němž tento (každý) okamžik nabyde charakteru v níž je odkryt jako jedinečné sjednocení celého světa jako sklenutého nezbadatelného časoprostorového působení. To je také možný další význam, který má ono ukousnutí hlavy hada myšlenky největší tíže – a její vyplivnutí –, které se zde opět vrací: celek světa nahlédnutý jako věčný návrat nemá žádnou ‚hlavu‘, nemá žádné takové své završení, je v každém okamžiku stejně sebou přesto či právě proto, že každý okamžik je naprosté unikum. Aby Zarathustra vládl/byl ovládnut myšlenkou věčného návratu, musel se zříct svého posledního ‚stínu boha‘, který u něj měl povahu ulpění na nadčlověku jako vyvrcholení-hlavě dění. To je perspektiva přínosná ve chvíli, kdy je Zarathustra činný v čase a v čase hlásá svůj ideál, ale neobstojí, když vystupuje na svůj ‚poslední vrchol‘ v němž jde o celek dějícího se času a z něhož (v libovolném okamžiku jej zrealizuje) již ‚zírá dolů i na sebe samého, a i na své hvězdy‘⁷⁹. Proto je tento nejvyšší vrchol vždy i nejhlubší propastí. Proto může být obojím, a proto lze stále usilovat v čase, i když je nahlédnut jako vracející se i ‚protiproud‘, jež každou stavbu opět podemele. Tím se myšlenka věčného návratu ukazuje jako svým dosahem překonávající učení o nadčlověku.

⁷⁷ Z I, „Uzdravující se“, čes. překl. str. 199.

⁷⁸ Z I, „Uzdravující se“, čes. překl. str. 199.

⁷⁹ Z III, „Poutník“, čes. překl. str. 140.

4.1.2.6 · Zarathustrova zvířata a věčný návrat II. – identita jako zauzlení

I další výtrysk výřečnosti ze strany zvířat se zabývá podobou světa jako věčného návratu a stvrzováním Zarathustrova osudu jakožto učitele věčného návratu a zvěstovatele nadčlověka.

„Hleď, víme, čemu učíš: že se věčně vracejí všechny věci a my sami s nimi, a že jsme tu nekonečněkrát již byli, a všechny věci s námi.

Učíš, že jest veliký rok vznikání, nestvůrně veliký rok: ten se jak písečné hodiny vždy otočí znovu, aby znovu běžel a doběhl:

– tak, že všechny tyto roky jsou si navzájem rovny v největším a též v nejmenším – že v každém velikém roce my sami sobě jsme rovni v největším a též v nejmenším.

A kdybys teď chtěl zemřít, ó Zarathustro: hleď, víme též, jak bys tu k sobě promluvil: – tvá zvířata však tebe prosí, abys ještě neumíral!

Promluvil bys, a bez chvění, spíš vydechuje blaženstvím: neboť velká tíha a velké dusno by s tebe byly sňaty, ty nejtrpělivější! -

„Teď umírám a mizím,“ tak bys promluvil, „a za okamžik obrátím se v nic. Duše jsou stejně smrtelné jako těla.

Ale vrátí se uzel příčin, do něhož já jsem zamotán – a ten mne opět vytvoří! Já sám náležím k příčinám věčného návratu.

Přijdu zase s tímto sluncem, s touto zemí, s tímto orlem, s tímto hadem – ne abych žil život nový nebo život lepší nebo život podobný:

– budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život, nezměněný v nejmenším ani v největším, abych opět učil věčnému návratu všech věcí –

– abych opět promluvil slovo o velkém poledni pozemském i lidském, abych opět člověku zvěstoval nadčlověka.

Promluvil jsem své slovo, lámu se o své slovo: tak tomu chce můj odvěký úděl – umírám jakožto zvěstovatel.

Teď přišla hodina, aby zanikající sám sobě žehnal. Takto se končí Zarathustrův zánik.“ – –

Po těchto slovech zvířata se odmlčela, čekajíce, že jim Zarathustra něco řekne: Zarathustra však neslyšel, že zvířata mlčí. Nýbrž ležel tiše, s očima zavřenýma, tak jako spící, třebaže nespal: neboť rozmlouval právě se svou duší. Had a orel pocítili toto jeho mlčení, ctili veliké ticho kolem něho a opatrně se vzdálili.“⁸⁰

Vidíme, že je zde rozváděn problém věčného návratu jako nekonečného rozvoje času, v němž se vrací jednotlivé stavy, jichž je konečný počet, a tedy nevyhnutelně dojde k jejich opětovnému vzházení ve stejném sledu – věčně. Jedinečná identita jedinečného okamžiku opakováním neztrácí, protože je dána právě jako toto opakování. Je vyjádřena „uzlem příčin“, který jej tvoří, tedy linií působení, která mu dává vzejít, jehož je ale vždy i sám součástí. Tak dochází

⁸⁰ Z III, „Uzdravující se“, čes. překl. str. 203.

k naplnění okamžiku jeho vlastní věčností, která je dána tímto jeho nekonečným zauzlením v něm samém – v nekonečné linii času se odkryje jako dokonalá příčina sebe sama, tedy singularita bez počátku a bez konce, která se v čase, a přitom zároveň věčně, děje takto sama sebou a pouze sebou – přesycena. Z jakékoli dané singularity – v její věčné přítomnosti, jak se takto dává – jsou všechny ostatní body, kterými prošel nekonečný proud času, její součástí, ona je jejich jedinečným dovedením do důsledku, jejich svébytným a věčným sražením se v bráně „Okamžiku“. Každý časový moment je touto jedinečnou fasetou světa, který se odehrává jako nesmírná jednota působení, jež je celkem nekonečného času.

Zvířata řeší tyto záležitosti, ale jen je Zarathustrovi přeríkávají, zatímco ho v tuto chvíli zastihují již zcela nezúčastněného. Musí vyřešit vztah myšlenky věčného návratu k žitému životu. Jak může být perspektiva věčného návratu prožívána tak, aby přitom nevedla k tomu, co měl Zarathustrův nejvyšší milovaný výtvar a naděje – nadčlověk – řešit s ohledem na ‚smrt boha‘ – tedy k životní stagnaci až rezignaci – ale naopak k posílení usilujícího života?

4.1.2.7 · Věčný návrat v životě a život ve věčném návratu – touha, žal a slast

Tím, že se věčnost ‚děje‘ časově, není její perspektiva, tak jak se předvádí jejímu nejvyššímu/nejhlubšímu osvojení nijak nadřazena perspektivě časové, ale doplňuje ji, obohacuje ji – či spíš dává jejímu bohatství vyniknout. Čas nemůže být touto věčností rušen, a ona nemůže být zrušena časem. Jsou do sebe také zapřeny a bylo-li by možné, aby padla jedna, padne s ní i druhá.

Člověk, který si přivlastní myšlenku věčného návratu není z času vyňat, to není povaha ani jedné z proměn, kterou má tato myšlenka vyvolat. Je jeho součástí, je časem – a myšlenka věčného návratu rozhodně není mimočasová, ale také se může zrealizovat pouze v proudu dění. Jakýkoli případný odstup, který si jí člověk zjednáva je potenciálem do hry, nikoli cílem o sobě. Je odstupem, který spíš ‚zpět‘ do hry vybízí. Život není žádným protikladem této podivné věčnosti, ale tím, v čem lze odhalit intuitivní poznání o její podobě, které ji doplňuje. Nevinnost, kterou sjednává věčný návrat a věčnost, jež se klene nad každým okamžikem, je výzvou k jeho nejplnějšimu využití, výzvou, která oslovuje to, co je pohybem života. Člověku žijícímu s myšlenkou věčného návratu se takto singulární okamžik dává coby cele přítomná jedinečná vztaženost ke všem ‚ostatním‘ vnitřočasovým okamžikům. V ‚minulých‘ má svoje nutné předpoklady, má je v sobě jaksi stráveny, a k ‚budoucím‘ může napínat svou tvůrčí pozornost, ale aniž by je nadřazoval či podřazoval každému okamžiku *nyňi*, nýbrž jako v něm vzcházející. Člověk osvědčující se takto otevřené výzvě okamžiku, kráčí jako na dvou nohách na oněch dvou pólech, kterými se utváří směřování života – danosti a tvůrčí svobody. Rozvrhuje, ale rozvrhuje vždy *ted'* a ze specifické pozice, v níž je tímto okamžikem, plodem a zároveň semenem celku. Nepocítuje žádný mu cizí tah, jako převáží-li pouze jeden pól a nastává pád,⁸¹ v jednom případě znamenající zanevření na dimenzi *nyňi* jakožto přechodu, tedy zajetí okamžikem bez vědomí jeho dynamiky, a v druhém případě okradení okamžiku o jeho jedinečnost, nutné jedinečné sepjetí světa, které není ani pouhou služebností ničemu nastávajícímu, ani trpným důsledkem již uplynulého.

Jen tak může být Zarathustrova duše oslovována jako „osud“, „objem objemů“, „pupeční šňůra času“ i „azurný zvon“. To je to, co ji umožňuje nejvíce milovat a nejvíce svým

⁸¹ V tomto ohledu také dává smysl situační srovnání s tancem, jež je jako obraz Zarathustrou často používán.

objemem obejmout – být setkáním, v němž jsou si budoucnost a minulost nejbliže.⁸² Takováto nejobjemnější duše oplývá také největší touhou, protože ta se probouzí tím více, čím širší se před ní otevírají možnosti. Je to touha života, kterou nelze zapřít, protože i v jejím zapření je to ona, kdo sebe samu zapírá, jen aby se vůbec mohla někam napřít i v případě, kdy je jí zašpiněn a zastřen čistý a otevřený obzor možností. Když je život chápán ve svém pohybu, kterým je, tak vrcholné a hluboké vhledy do něj nevedou k žádnému ‚vysvobození‘ z osidel toužení, ale samo toužení je jimi povyšováno a prohlubováno.

Slast a žal jsou nejvladnějšími naladěními života, který touží. Slast je otevřenost a překonávání, žal je zatarasenost a omezení. Žal volá k záhubě, žaluje na odpor. Slast je překonáním odporu, a proto volá do věčnosti a *volí* věčnost.

„Prvá!
Ó duše, bdíš?
Druhá! Půlnoci ducha neslyšíš?
Třetí! Já spal, já spal -
Čtvrtá! Já z hlubokého snu jsem vstal -
Pátá! Hluboký svět -!
Šestá! Je hlubší, než jak den jej znal.
Sedmá! V něm propast běd -
Osmá! Slast – hlubší nad všech srdcí žal:
Devátá! Žal: zahyň! dí.
Desátá! Než každá slast: chci věčnost! dí -
Jedenáctá!
- chci věčnost, věčnost nejhlubší!
Dvanáctá!“⁸³

⁸² Z III, „O veliké touze“, čes. překl. str. 204.

⁸³ Z III, „Druhá taneční píseň“, čes. překl. str. 209.

4.2 · Možnosti myšlenky věčného návratu ve světle jejích neveřejných rozpracování

V průběhu celého jeho potýkání se s myšlenkou věčného návratu, která do publikovaných děl pronikla hlavně v podobě zdůrazňující její aspekt jakožto svým působením žitý svět prohlubující vize, najdeme u Nietzscheho také setrvalou snahu o rozpracování takové argumentace, která by mohla s dostatečnou silou dokázat, že myšlenka věčného návratu je nejen slučitelná s ‚vědeckým‘ poznáním, ale dokonce je přímo nutným výsledkem takového dostatečně důsledného a disciplinovaného (tedy k děsivým ‚pravdám‘ odvážného) promyšlení nejzazší povahy námi prožívané skutečnosti. Tuto linii myslím lze brát jako souběžnou se snahou zjednat myšlenku věčného návratu co největší působivost, ač se vydává stezkami připomínající spíše vlastní dalekosáhlé pojetí fyziky a metafyziky, úzce svázané s rozpracováním světa jako celku sil, později zastřešené pojmem ‚vůle k moci‘.

Každé poznání je u Nietzscheho zároveň symptomem toho, kdo poznává, a přitom též něčím, co následně svou vahou a náhledem formuje/deformuje jeho pohled na svět. Kvalita takového poznání se nedá posuzovat žádnou její redukcí na korespondenci vytvořeného ‚obrazu‘ světa se ‚světem o sobě‘ – sám poznávající není nijak vydělen ze světa a musí si tuto svou podmíněnost a perspektivu (která je zároveň vůbec možností něco poznávat) v první řadě uvědomovat a v řadě druhé s ní vědomě pracovat. Již jsme v aforismu „Střezme se“ *Radostné vědy* mohli nahlédnout, jakou podobu takováto práce může mít. Cílem takového poznávání není jednoduchost a rigidita, ale naopak problematizace a schopnost výmyku z jednoho pohledu do druhého – i kdyby měly být zdánlivě protikladné – aniž by došlo k podlehnutí nutkání mnohost a rozdílnost různých pohledů ‚usmiřovat‘ či ‚sjednocovat‘ a tedy je falšovat a okrádat je právě o to, co je v nich vlastní a pro poznávajícího obohacující. Toto pojetí ‚objektivního poznání‘ jako co největšího množství co nejpestřejších pohledů⁸⁴ napřesných na zkoumané, vede tedy spíše než k vytvoření jednotného obrazu světa k takovému ‚pohybu‘ v něm, jež pojímá svět jako otevřené pole, v němž se tyto pohledy-pohyby, které jsou jeho svébytnými strukturami, mohou vůbec dít.⁸⁵ V rámci tohoto pojetí poznávání pak očividně nemá téměř smysl rozlišovat mezi tím, kdy je o věčném návratu rozmýšleno ‚vědecky‘ a kdy

⁸⁴ *GM III*, 12. čes. překl.: Nietzsche, F. (2002). *Genealogie morálky*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora. Str. 97.

⁸⁵ Viz. též *eKGWB*, NF-1881,11[141] (tedy první pojednání myšlenky věčného návratu): „...hledět do světa co možná největším počtem očí...“

„existenciálně“ apod., protože poznávající je tu utvářen stejnou měrou jako je jím a s ním utvářeno i „poznání“.

Myšlenka věčného návratu je právě ukázkovým příkladem určitého otevřeného „závěru“, ke kterému může dojít takové promýšlení – závěru, jež má podobu perspektivy, která všechny ostatní perspektivy svým způsobem uchovává v sobě, aniž by je popřela.

„Jistý císař měl vždy na mysli pomíjivost všech věcí, aby je nepojímal tak vážně a přebýval mezi nimi s klidem. Mně naopak připadá vše až příliš hodnotné, než aby to bylo tak prchavé: já pátrám po věčnosti pro vše: měly by být nejcennější balzámy a vína vylévány do moře? – Mojí útěchou je, že vše, co nastalo, je věčné: – moře to opět vynese.“⁸⁶

⁸⁶ *eKGWB*, NF-1887,11[94].

4.2.1 · Svět sil jako věčný návrat

Svět konečných sil a jeho rozpracování do jednotícího konceptu konstantně diferencující vůle k moci je základním kamenem Nietzscheho přístupu. Ač by k tomu i některá raná okoušení terénu mohla snad vybízet, nejedná se o měřitelné a dělitelné⁸⁷ síly fyzikální v tom smyslu, jak jsou obvykle chápány, neboť i jejich pojem je až něčím pozdním, s čím podle Nietzscheho operujeme, abychom touto svou činností učinili svět zdánlivě srozumitelnějším. Skutečnou povahu činných sil, ani povahu jejich vzájemného působení, však tímto způsobem nemůžeme postihnout, protože toto působení je v každém okamžiku, jak ho měřením zachycujeme, již hotovo, dovedeno do svého posledního důsledku, síla takto pojatá je sama tímto posledním důsledkem.⁸⁸ My jsme schopni pouze porovnávání více stavů a vytváření pojmu souvislosti (např. příčiny a následku) mezi nimi. Jednotlivý okamžitý celek světa, jakožto specifické rozložení sil, jejich vzájemného celostního působení, je však jako takový myslitelný pouze v důsledku naší schopnosti jej jako takový fixovat a s druhým fixovaným porovnávat – ale takto fixovaný nám už právě nemůže vydat žádnou možnost k zakušení průběhu plynutí. Naše smysly neoplývají dostatečnou jemností pro to, aby byly tyto síly jako okamžitá vzájemně celostně propletená důsledná působení schopny postihnout, a to také proto, že jsou samy probíhající výsledkem tohoto dění se. Je zjevné, že takovýto pohled už svým způsobem též vyvolává úvahy o časovém rozměru, v němž se toto proudění vůbec odehrává, protože se zdá, že čas, jak jej zakoušíme, je až specifickou rytmizací dění, které proudí mimo dosah tohoto pojetí a teprve jej může umožňovat. Polem světa konečných sil a jejich působení je nekonečný čas nabývající podobu věčného návratu.

⁸⁷ *eKGWB*, NF-1881,11[233].

⁸⁸ *eKGWB*, NF-1881,11[235].

4.2.1.1 · Nutnost koloběhu? – neuralgické body

Představa nekonečné síly umožňující růst ‚z ničeho‘ je brána jako sama v sobě rozporná a postrádající právě možnost postižení síly jako konkrétního (tedy vymezeného) působení. Tento ohled je přiznaně přijat s vědomím toho, že připustí-li se nekonečná síla, myšlení si opět pouze vymyslelo „cosi zázračného a volně sebeutvářejícího-božského“ a mělo by se toho vyvarovat „nechceme-li fantazírovat v nemyslitelném a nechceme-li upadnout zpět do starého pojmu stvořitele“.⁸⁹ Myšlení věčného návratu je tak vysloveně postaveno tak, aby bylo co nejlepším hájitelným protikladem vůči jakékoli možné podobě teismu: „Ten, kdo nevěří v kruhový proces vesmíru, musí věřit ve svévolného boha – tím se podmiňuje můj náhled proti všem dosavadním teistickým.“⁹⁰

Předpoklad nekonečnosti času je hypotézou, bez níž takto samostatně – svobodně – uplývající svět nezbadatelné, ale konečné masy sil⁹¹ (bez stanoveného fixního cíle či náhodně dosažených fixních stavů, ve kterých by ve svém uplývání mohl ustát) není udržitelný. Zároveň Nietzsche ‚důkaz‘ pro to, že k fixním stavům (neproměnlivému bytí jako ustrnutí všeho dění) nedochází, je závislý právě na představě již uplynulšího nekonečného času a v něm konečné masy činných sil.

Nietzsche chápe fixní stav jako inerci, po níž již nenásleduje žádná změna. Jeho přesvědčení o tom, že takovýto stav není možný, stojí a padá s domněnkou, že již v tento okamžik, který jako pomíjivý zakoušíme, proběhl ‚nazpět‘ nekonečný čas, a vyskytl-li by se v tomto nekonečnu stav fixace, nezakusili bychom právě už ani tento okamžik. Tedy – to, že se vůbec dějeme, znamená, že neexistuje takový stav světa, v němž by stávání světa ustalo, a tedy síly mají povahu neustálého působení, jež má ‚vždy již‘ povahu věčného koloběhu konkrétního počtu celkových stavů. To Nietzsche dokládá v celé řadě velmi podobně skládaných úvah,⁹² které samozřejmě našly svou veřejnou podobu i v již probíraném aforismu „Střezme se“.

Nietzsche si velmi dobře uvědomuje, že padne-li kterýkoli z trojice bodů ‚nekonečný čas‘, ‚konečné síly‘, ‚prožitek dění‘, myšlenka věčného návratu tím ztratí svoji přednost

⁸⁹ eKGWB, NF-1881,11[292].

⁹⁰ eKGWB, NF-1881,11[312].

⁹¹ „Míra veškeré síly je určitá, není ničím ‚nekonečným‘“ ... „síla je věčně táž a věčně činná“ (eKGWB, NF-1881,11[202]).

⁹² „Kdyby byl klid možný, byl by již nastal!“ (eKGWB, NF-1881,11[190]).

konceptu, jež dává vyvstat všemu smyslu v rámci celku, jehož příčinou je pouze tento mimo-smyslný celek sám, a terapeutická a konfrontační hodnota této myšlenky bude ztracena. Právě na těchto třech ingrediencích je totiž založena konkluze světa jako celku, který musí být koloběhem. Tedy – konečné množství sil v nekonečném čase buď muselo již ustát, ale vzhledem k tomu, že – hle! – se tak nestalo, musí se konkrétní struktury celkového vzájemného vymezení sil opakovat v nekonečném čase stále dokola a ‚vždy již‘.⁹³

⁹³ Nietzsche také vylučuje představu toho, že by dosažení koloběžnosti či rovnováhy předcházel jakýsi „pud sebezáchovy“ bytí (*eKGWB*, NF-1881,11[265]) v tomto bodě je však na místě úvaha, že i kdyby cosi takového bylo možné, stejně by to těžko mohlo v nekonečném čase s konečnými kombinatorickými možnostmi (které jsou předpokladem) jisté formě koloběžnosti jakkoli zabránit.

4.2.1.2 · Nutná nahodilost a nahodilá nutnost – chaos dočasně oděný v řádu

Přijmeme-li předpoklady myšlenky věčného návratu, pak jeho vnitřní procesy vyjmeme z běžného režimu, v němž jsme důvodně uvyklí uvažovat o nutnosti a nahodilosti. To, co se nám předtím mohlo jevit jako protikladné si zde v poli ‚mimo‘ jakékoli účelné konání,⁹⁴ kde se vše bez přestání odehrává, může klidně podat ruce. Opakující se běh celkových stavů svou nutnost stvrzuje právě tím, že se opakuje – je to nutnost, která nezná výjimky. Zároveň však pro nás, přivyklé naší časové ‚nutnosti‘, může nutnost koloběhu věčného návratu klidně překřtěna na nahodilost, osvobozující nevinnost, bujnost.⁹⁵ Je to dáno tím, že naši představu nutnosti odvozujeme z ‚pravidelností‘ vnitřních časových jevů, v nichž a do nichž však tuto spojitost nacházíme-vkládáme právě jen díky tomu, že odíváme v každém okamžiku nově ustavenou celkovou konsekvenci sil do sítě našich setrvačných představ identity objektů napříč jednotlivými zcela jedinečnými stavy. Indukcí z takto námi ustavených případů pozorování pravidelností získáváme ideu nutných přírodních zákonů a spojitostí, které udržujeme právě díky tomu, že jsme necitliví k jemnému uplývání a přelévání světa sil, jímž také jsme. Naše zkušenost těchto zákonů je založena na nepředstavitelně dlouho trávající agregaci struktur zakoušení, které pracují s nezbytnými představami podobnosti a totožnosti tam, kde se nic takového v důsledném promyšlení světa jako dění sil nevyskytuje,⁹⁶ protože jediná totožnost v rámci tohoto koloběhu nastává mezi dvěma totožnými celkovými stavy, a tedy jde o totožnost jednoho jedinečného okamžiku se sebou samým, která je však (nejen) pro nás nevyhnutelně zcela nevykazatelná.⁹⁷

Nutnost koloběhu tak nemá žádnou vykazatelnost v časovém uplývání a naší perspektivou může být právem brána jako nahodilost, ačkoli je zároveň stvrzována nutností svého věčného návratu. Když je každý okamžik brán jako nové jedinečné ustavení sil v jejich

⁹⁴ *eKGWB*, NF-1881,11[225]

⁹⁵ „Nade všemi věcmi klene se nebe náhoda, nebe nevinnost, nebe znenadání, nebe bujnost.“
„Znenadání“ - toť nejstarší šlechtictví světa, to já jsem vrátil věcem, osvobodiv je z rabství pod vládou účelu.“
(Z III, „Před východem slunce“, čes. překl. str. 151).

⁹⁶ „O žádném ‚přírodním zákonu‘ nemůžeme konstatovat jakoukoli věčnou platnost, nemůžeme o žádné chemické kvalitě tvrdit její věčné trvání, nejsme dostatečně jemní, abychom dokázali zahlédnout absolutní plynutí dění: cosi přetrvávajícího tu trvá pouze díky našim hrubým orgánům, které shrnují dohromady a pokládají na plochy něco, co takto vůbec neexistuje. Strom je v každém okamžiku čímsi novým: formu konstatujeme pouze my sami, jelikož nedokážeme vnímat nejjemnější absolutní pohyb...“ (*eKGWB*, NF-1881,11[293]).

⁹⁷ *eKGWB*, NF-1881,11[202].

vzájemném celkovém působení, nelze žádnou indukci ‚odhalit‘ tento pra-zákon, protože se odehrává zcela mimo náš dosah. A i naše ‚přírodní zákony‘ a pravidelnosti, jež chceme považovat za stálé a nutné, bychom naopak perspektivou této nepředstavitelné panující nutnosti věčného návratu mohli vnímat jako „určitý déletrvající vrtoch“.⁹⁸

⁹⁸ *eKGWB*, NF-1881,11[293]

4.2.1.3 · Totožnost a opakování

Jak jsem již konstatoval v předchozím úseku, soudím, že myslíme-li věčný návrat jako celek dění světa sil, nemá smysl mluvit o totožnosti dvou celkových stavů v rámci jednoho oběhu ‚velkého roku‘.⁹⁹ Chtěli-li bychom tak učinit a předpokládali bychom dva totožné celkové stavy rozložení sil v rámci jednoho velkého roku, vytvořili bychom něco, co v dané koncepci není možné.

Totožnost libovolného celkového stavu dění je určena jedinečným propletením a svárem celku sil, kterými je utvořen (kterými *je*). V běhu velkého roku, které je celkovým působením sil na sebe navzájem, tak má jasné místo, kde vzejde právě tento okamžik. Jediný takový bod, v němž se jeho specifická struktura ustaví je ten, kterým *je*. Kdyby v relační síti jednoho velkého roku směřovalo působení všech sil dvakrát ke stejnému vyhocení, znamenalo by to, že to *není* vyhocení totožné, právě proto, že aby bylo skutečně ‚druhé‘ a ne *ono*, muselo by nastat z jiného předchůdného postavení nebo vplynout do jiného následného postavení. To v myšlené koncepci, jak byla představena nemůže nastat. Se sebou totožný je jen okamžik sám a jeho výskyty nelze očíslovat – žádný nebyl první, žádný nemůže být druhý ani další – každý je se sebou věčně totožný.

Stejně tak totožnost dvou stejných struktur v rámci jednoho konkrétního jedinečného celkového stavu není možná, protože by to znamenalo, že jedna struktura vzájemného celkového působení sil byla dovedena do dvou různých (protože v stejný moment *vedle sebe* – tedy na sebe navzájem působících) důsledků, což je spor.¹⁰⁰

Tyto úvahy vedené tímto způsobem umožňují pojímat každý okamžik jako nový a jedinečný i při jeho opakování, protože jedinečnost není opakováním popírána, ale naopak stvrzována, čímž se právě radikálně liší od všech koloběhů známým naší zkušenosti, což je nejednou zdůrazňováno.

⁹⁹ Vnitročasového odehrání kompletní sumy možných-nutných uspořádání celkových vzájemných působení sil, a tedy vyčerpání ‚hracího‘ pole, po němž musí – uznáme-li předpoklady ‚nekonečného času‘, ‚konečných kvant síly‘ a okamžiku jako ‚svědectví o uplývání‘ – nutně znovu ve stejném sledu nastat.

¹⁰⁰ *eKGWB*, NF-1881,11[202] a *eKGWB*, NF-1881,11[231].

4.2.2 · Proměňující povaha myšlenky věčného návratu

Člověk usilující o přivtělení myšlenky věčného návratu se tím vystavuje tomu, že vše, co dosud představovalo jeho existenci, co prožíval jako *vážnost*, veškeré jeho zaopatřování, práce a zábavy, ztrácí tuto svou neproblematizovanou tíhu, protože těžiště jeho života se posunulo jinam. Na dosavadní život může být nahlíženo jako na „život v nepravdivém.“¹⁰¹ Tato „nepravdivost“ perspektivou věčného návratu však neznamena nějaké vyloučení těchto věcí, není zde žádné „vyvanutí“ tužeb a vášní, není zde jiný svět. S tím, jak člověk nahlédne otevřenou povahu světa chápaného jako věčný návrat, dějící se utváření, hledí na tyto věci jako na povrchy, které na sebe vrství dění – stávají se mu podněty, které lze vychutnávat *esteticky*. Život jako styl, jako záležitost vkusu, jako *hra*. To, co dříve bylo prožíváno jako vážnost existence, je nyní hrou – a jako dětská hra, se zaujetím, ale přesto hravě, je k tomu přistupováno. Existence na sebe bere podobu určité lhostejnosti, ale nikoli lhostejnosti pasivní, ale hravé – bytostně *aktivní*. Člověk se může nechat dočasně pohltit životem a cele ho zakoušet (jako dítě pohlcené hrou zakouší *svou* hru¹⁰²) aby ho pak následně se sjednaným odstupem mohl ještě lépe poznávat. To je pokus o smíření života a poznání, které by ho (a sebe) jinak hrozilo rozvrátit/vyvrátit z kořenů. Možná potěcha, kterou může skýtat takový život v poznání, které si souběžně uvědomuje „prameny a síly poznání, omyly a vášně z nichž se udržuje, z jejichž sváru čerpá svou udržující sílu“¹⁰³ jako nutné ke svým výbojům, a tedy je přijímá jako svůj aspekt, temné lůno svého původu, bez něhož by vůbec nebylo možné – a samo sebe nestaví mimo tuto sféru omylnosti, ale vidí se jako její nevznešenější masku, rafinovaný výsledek nepředstavitelného procesu, jež stále trvá –, tato vyhlížená potěcha je potěchou života v poznávání, které sebou *netrpí*, není si obžalobou.

Takovou podobu má mít jeden z aspektů onoho přebytku slasti, který by měl být vykázan, jinak „je třeba zvolit si zničení sebe samých jako prostředek zničení lidstva.“¹⁰⁴ Toto má být jedním výsledkem boje o myšlenku věčného návratu, který ale není zaručený. Proto je neodbytnou otázkou: „chceme-li ještě žít – a jak!“

¹⁰¹ *eKGWB*, NF-1881,11[141].

¹⁰² „Zralost muže: to znamená nalézt opět vážnost, kterou měl člověk jako dítě, při hře.“ *JGB*, Hlava čtvrtá, § 94. čes. překl.: Nietzsche, F. (2003). *Mimo dobro a zlo*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora. Str. 67.

¹⁰³ *eKGWB*, NF-1881,11[141].

¹⁰⁴ *eKGWB*, NF-1881,11[141].

Dalším aspektem je vtisknutí obrazu věčnosti *našemu* životu.¹⁰⁵ S tou jde myšlenka věčného návratu vysloveně proti tendencím všech náboženství – nebojuje hrozbami pekla ani výhrůzkami těm, kdo v ni z jakéhokoli důvodu nebudou věřit.¹⁰⁶ Tím, co nabízí je prohloubení *tohoto* života, který nemá vyhlížet po jinosevských radostech, nežádá si svoje požehnání ‚odjinud‘, ale naplňuje se v každém vzešlém okamžiku, jež je pojat jako vlastní svébytná výzva.¹⁰⁷ Tento účel může myšlenka věčného návratu plnit, i kdyby snad z nějakého (navzdory všem indiciím třeba možného) absolutního vhledu do podstaty světa nebyla ‚pravdou‘, protože pro nás je svou povahou nejen naprosto neverifikovatelná, ale nejspíš i nefalzifikovatelná. Je-li ‚třeba jen pravděpodobností či možností, i *myšlenka takovéto možnosti* námi může otrást a proměnit nás“. I myšlenka – o to víc stane-li se svého druhu vírou – je váhou, která na nás nakládá své důsledky a proměňuje nás, dokonce snad více, než takzvané ‚vnější‘ okolnosti.¹⁰⁸ Je jen otázkou *našeho* života, jestli myšlenka – možnost této myšlenky, jako její působnost – vyvolá hnus a hrůzu, nebo naopak radost a přístupující pocit naplnění. Není to však možno brát ani v prvním případě jako vinu, ani v druhém případě jako zásluhu¹⁰⁹ – je to výpověď, kterou náš život vydá o sobě samém při konfrontaci s touto myšlenkou, která je právě jako taková konfrontace postavena. Jako diagnostický nástroj, jež vynese symptomy na povrch, ať jsou jakékoli. Myšlenka, před kterou se všechen dosavadní život a hodnoty ‚rozskočí‘ a projeví.¹¹⁰ Ti, kdo by ji mohli snést, budou muset možná teprve *vytvořit* ta umění, skrz něž ji snést.

To je součástí Nietzscheovy představy, podle níž naopak ti, kteří ji nebudou schopni snést, čelit její výzvě, budou postupně zanikat, ‚dá jim právo se zničit‘.¹¹¹ Tento rys jakési selekce podle životního naladění – postupného (v předlouhém časovém trvání rozprostřeného) vydělování těch, kteří budou schopni žít s touto myšlenkou v její podobě ‚chci takto žít stále dokola, věčně?‘ a budou tak schopni se ‚zachovat‘ – může podle Nietzscheho přivést lidské dějiny do stavu ‚jehož se nedotkl ještě žádný utopista‘.¹¹² Je to součástí linie promýšlení, jež

¹⁰⁵ *eKGWB*, NF-1881,11[159]

¹⁰⁶ *eKGWB*, NF-1881,11[160].

¹⁰⁷ *eKGWB*, NF-1881,11[161].

¹⁰⁸ *eKGWB*, NF-1881,11[143].

¹⁰⁹ *eKGWB*, NF-1881,11[144].

¹¹⁰ *eKGWB*, NF-1883,24[4].

¹¹¹ *eKGWB*, NF-1884,25[227].

¹¹² *eKGWB*, NF-1881,11[338].

později umisťuje myšlenku věčného návratu na mapu nihilismu jako jeho svým způsobem nejvyhrocenější formu.¹¹³

V situaci, v níž se zbavíme představy ‚pravdivého světa‘ jako garanta ‚pravdy‘ jakýchkoli našich přesvědčení, jsou všechny možné ‚pravdy‘ právem nazírány ‚jen‘ jako *naše* přesvědčení-o-pravdivosti-něčeho. Z pohledu, v němž se nám všechny ‚pravdy‘ ukáží perspektivisticky podmíněné a nezakotvené – dějící se stejně jako vše ostatní –, mohou v našich očích nabýt podoby ‚falše‘. Kritériem, o které se v tu chvíli budou lidské povahy lámat, bude opět kritérium ‚síly‘ jakožto zdatnosti v tom, nakolik bude kdo schopen přijmout tento svět v jeho paradoxní formě, v němž poznání odhaluje sebe samo jako vždy *nutně* ‚lživé‘ – nakolik bude kdo schopen v takovém světě nejen nezaniknout, ale skutečně se uchovat, bez upadnutí do nicotnosti a bezvýchodnosti, bez rezignace, tedy tvůrčím způsobem. Právě v tomto podání pak lze tuto „nejvyhrocenější formu nihilismu“ označit za „božský způsob myšlení“.¹¹⁴

Rezignovaný nihilismus, proti němuž (či spíš nad nějž a přes nějž) Nietzsche staví své projekty, není fází, v níž by snad na světě nějak razantně přibylo utrpení. Je však fází, která právě vlivem vědění, které podemlelo samo sebe, ztratila způsoby *snášení* utrpení. Má právě podobu neschopnosti za cokoli trpět, je ve své rezignovanosti opuštěním snahy o překračování (se). Je z pohodlněním, protože není žádné ‚k čemu‘ trpět – tedy ‚k čemu‘ žít. „Jedna interpretace světa se zhroutila; ale protože byla považována za *tu* Interpretaci,¹¹⁵ zdá se nyní, že není vůbec žádného smyslu v existenci, jako by vše bylo *nadarmo*.“¹¹⁶ Toto *nadarmo* je člověku dáno nepřekročitelností paralyzujícího pochopení toho, že je balamucen, a přesto přitom není v jeho moci z balamucení se vymanit.¹¹⁷ Takovou vizi celku světa, ale nahlíženou z určitého úhlu, předkládá právě myšlenka věčného návratu: „existence taková, jaká je, beze smyslu a cíle, přesto se navracející, bez zakončení v nicotě: ‚věčný návrat‘. To je nevyhrocenější forma nihilismu: Nic (‚bezesmyslu‘) věčně!“¹¹⁸

Kdo se čelem této výzvě nestane ve vlastních očích nicotný, umenšený a slabý, ve chvíli kdy ‚nad‘ sebou nemá dáno nic od čeho by odvozoval svou hodnotu? Není zde cíle, který by

¹¹³ *eKGWB*, NF-1887,9[41].

¹¹⁴ *eKGWB*, NF-1887,9[41] – závěr.

¹¹⁵ Tedy morální výklad světa.

¹¹⁶ *eKGWB*, NF-1886,5[71] – 4.

¹¹⁷ *eKGWB*, NF-1886,5[71] – 5.

¹¹⁸ *eKGWB*, NF-1886,5[71] – 6.

byl vznešenější nad jiné, není zde nic, čím by člověk jinak, než prázdňe nabobtnal ve své důležitosti, nic, čemu by stačilo sloužit, aby život přestal být zatížen ‚pouze‘ sám sebou. Nietzsche soudí, že svou nejvyšší zdatnost osvědčí ti „nejpřiměřenější, kteří nepotřebují extrémních přesvědčení¹¹⁹, ti, kdo nejen přijímají, ale milují svůj díl náhody a nesmyslu“ ... „Ti nejvíc oplývající zdravím, kteří přerostli mnohá neštěstí, a tedy se již tolik neobávají neštěstí – lidé jistí si svojí mocí a reprezentující nejzavršenější sílu lidstva s vědomou hrdostí.“¹²⁰

Tak vidíme, kde se vede hranice mezi tím, kde může snad myšlenka věčného návratu jednou nabýt zdárně své možné podoby „božského způsobu myšlení“, a kde bude naopak tím, co svým tlakem povede ke zhroucení posledních zbývajících opor, pod nimiž už je pouze ‚nic‘. Cestou je zakoušení každého momentu existence v jeho svébytnosti s pocitem triumfu, že *ho* bylo dosaženo. Snést to, že z procesu dění celku světa byl odstraněn cíl či pevný bod a s radostí přijmout tento proces sám,¹²¹ a zároveň být schopen nezrušit tím povahu každého momentu *i* jako přetékajícího přechodu (proto také o tomto vtisknutí dění na bytí a bytí na dění může být řečeno, že jakožto vrchol rozjímání je „dvojím falšováním“, kterým se prokazuje největší vůle k moci).¹²² V tomto napětí mezi dvěma perspektivami se bude dít ona tvorba – *hra* – toho, kdo myšlenku věčného návratu přijme, kdo si navlékne její prsten a snad po vzoru Zarathustry zvolá: „Nikdy jsem ještě nenašel ženy, od níž bych děti chtěl mít, leda tuto ženu, již miluji: neb já tě miluji, ó věčnosti! Neb já tě miluji, ó věčnosti!“¹²³

¹¹⁹ „Láska k jednomu je barbarství: neboť se děje na úkor všech ostatních. I láska k bohu.“ *JGB*, Hlava čtvrtá, §67. čes. překl. str. 63. ‚Přiměřenost‘ zde znamená nepodléhání jednostrannosti, ale naopak širokou rozkročenost. To je součástí promyšlení janusovské tváře každého růstu: „S každým nárůstem velikosti a vznešenosti člověka roste také jeho hloubka a příšernost: nelze toužit po jednom bez druhého či spíše: čím důrazněji je vyžadováno jedno, tím důrazněji je dosaženo právě druhého.“ *eKGWB*, NF-1887,9[154].

¹²⁰ *eKGWB*, NF-1886,5[71] – 15.

¹²¹ *eKGWB*, NF-1886,5[71] – 7.

¹²² *eKGWB*, NF-1886,7[54].

¹²³ *Z III*, „Sedmero pečeti“; čes. překl. str. 211.

5 · Závěr

Cílem této práce bylo předvést postavení, které zaujímá myšlenka věčného návratu ve filosofii Fridricha Nietzscheho. Po nezbytném stručném úvodním pojednání některých stránek raných fází Nietzscheho filosofování, jejichž ovzduší bylo zásadní pro to, jak později formoval svá vrcholná učení včetně myšlenky věčného návratu, jsem se zaměřil nejdříve na hlavní texty, které byly myšlenky věčného návratu věnovány v jeho ještě za života publikovaných dílech, a v poslední části práce pak na jeho črty z pozůstalosti, zabývající se živě myšlenkou věčného návratu v jejích stěžejních aspektech, důležitých předpokladech a zamýšlených důsledcích. Z obou pohledů vyplynulo, že hlavním nasměrováním myšlenky věčného návratu, byla snaha o celkovou proměnu lidského zakoušení, poznávání a vztahování se ke světu a vlastnímu životu, jež měla být překonáním příkopů vyhloubených v tomto ohledu tradičními způsoby myšlení, které Nietzsche nahlédl jako původce a průvodce odcizující obžaloby hluboké a nesnadné spletnosti života a světa.

6 · Zkratky

- eKGWB – *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*
- EH – *Ecce Homo*
- FW – *Die fröhliche Wissenschaft* (Radostná věda)
- GD – *Götzen-Dämmerung* (Soumrak model)
- GT – *Die Geburt der Tragödie* (Zrození tragédie)
- GM – *Zur Genealogie der Moral* (Genealogie morálky)
- MA – *Menschliches, Allzumenschliches* (Lidské, příliš lidské I. a II.)
- PTZ – *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Filosofie v tragickém období Řeků)
- UB – *Unzeitgemässe Betrachtungen* (Nečasové úvahy)
- Z – *Also sprach Zarathustra* (Tak pravil Zarathustra)
- WL – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn* (O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním)
- WzM – *Der Wille zur Macht* (Vůle k moci)

7 · Literatura

7.1 · Překlady děl Friedricha Nietzscheho:

Nietzsche, F. (1998). *Dionýské dithyramby a jiné básně*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora.

Nietzsche, F. (1993). *Ecce Homo*. (Přel. L. Benyovszky) Praha: Naše vojsko.

Nietzsche, F. (2014). *Filosofie v tragickém období Řeků*. (Přel. J. Březina a J. Horák) Praha: Vyšehrad.

Nietzsche, F. (2002). *Genealogie morálky*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora.

Nietzsche, F. (2010). *Lidské, příliš lidské, První díl*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH.

Nietzsche, F. (2012). *Lidské, příliš lidské, Druhý díl*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH.

Nietzsche, F. (2003). *Mimo dobro a zlo*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora.

Nietzsche, F. (2005). *Nečasové úvahy*. (Přel. J. Krejčí a P. Kouba) Praha: OIKOYMENH.

Nietzsche, F. (2007). *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. (Přel. V. Koubová) Praha: OIKOYMENH.

Nietzsche, F. (2001). *Radostná věda*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora.

Nietzsche, F. (2004). *Ranní červánky*. (Přel. V. Koubová) Praha: Aurora.

Nietzsche, F. (2001). *Soumrak model*. (Přel. Alfons Berka) Olomouc: Votobia.

Nietzsche, F. (1995). *Tak pravil Zarathustra*. (Přel. O. Fischer) Olomouc: Votobia.

Nietzsche, F. (1968). *Will to Power*. (Přel. W. Kaufmann a R.J. Hollingdale) New York: Random House, Inc.

Nietzsche, F. (2008). *Zrození tragédie*. (Přel. O. Fischer) Praha: Vyšehrad.

7.2 · Databáze digitalizovaných děl a textů z pozůstalosti Friedricha Nietzscheho:

Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe (eKGWB) je digitalizovaná verze edice Nietzscheových děl, fragmentů z pozůstalosti a korespondence zpracovaná pány G. Collim a M. Montinarim (Friedrich Nietzsche, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1967; Nietzsche *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin/New York, de Gruyter, 1975) – dostupné z:

<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>

Přesné vyhledávání v databázi je možné při vypuštění znaků „[“ a „]“ z notace fragmentu. Tedy např. při vyhledávání *eKGWB*, NF-1887,11[94] zadáním řetězce: NF-1887,11 94.

Při svých překladech v práci použitých fragmentů jsem postupoval, bylo-li to možné, i s přihlédnutím k některým jejich již existujícím českým podobám (např. v práci A. Nováka *Věčný návrat téhož*), případně šlo-li o fragmenty zařazené do souboru, jež vyšel pod názvem *Vůle k moci*, pak s přihlédnutím k jeho anglickému překladu W. Kaufmanna a R.J. Hollingdalea.

7.3 · Prostudovaná sekundární literatura:

Deleuze, G. (2004). *Nietzsche a filosofie*. (Přel. Č. Pelikán; J. Fulka) Praha: Herrmann a synové.

Deleuze, G. (2010). *Pusté ostrovy a jiné texty*. (Přel. M. Petříček) Praha: Herrmann a synové.

Dubský, I. (2016), *O Nietzscheovi*. Praha: Revolver Revue.

Fink, E. (2011). *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. (Přel. D. Petříčková) Praha: OIKOYMENH.

Hatab, L. J. (2005). *Nietzsche's Life Sentence: Coming to Terms With Eternal Recurrence*. London: Routledge.

Kouba, P. (2006). *Nietzsche*. Praha: OIKOYMENH.

Löwith, K. (1997). *Nietzsche's Philosophy of Eternal Recurrence of the same*. (Přel. H. J. Lomax) Berkeley: University of California Press.

Novák, A. (2015). *Věčný návrat téhož*. Praha: Togga.