

# **Bakalářská práce**

Název:

## **Nietzscheovo pojetí tělesnosti**

aneb

atentát na dvě tisíciletí

protipřirozenosti a hanobení člověka

vypracoval: *Radek Suchý*

Fakulta **humanitních studií UK**

UČO: **10039**

vedoucí práce: Mgr. *Aleš Novák*, Ph.D.

**Jaroměř 2008**

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Jaroměři dne 12.2.2008

.....

podpis

## Obsah

I. Předmluva .....	7
II. Nietzscheova kritika asketického ideálu .....	8
III. Asketický ideál, filosofie a filosofové .....	13
IV. Nietzscheovo pojetí vztahu těla, zdraví a filosofie .....	20
V. Lidské tělesnící se tělo jakožto život živoucí, jeho kultivace a prožitky .....	25
VI. Péče o tělo jako cesta k velkému zdraví zdařilého člověka a k přitakání .....	30
VII. Bibliografie .....	35

## Předmluva

V Nietzscheově koncepci lidského těla a tělesnosti se výrazně projevují mnohé významné aspekty jeho způsobu filosofování, jenž má vzhledem k celé předchozí dosavadní západní filosofické tradici radikálně transformativní a inovativní ráz; zřetelně se v ní odráží Nietzscheova kritika dosavadního metafyzického charakteru západní filosofie, jejího asketického a moralistického zabarvení a její protipřirozenosti, jeho odpor ke všem možným idealismům, tažení proti vládnoucímu dualismu duše a těla, proti platónské objektivistické koncepci "čistého ducha" a "dobra o sobě" a především proti přehlížení a zanedbávání těla a pohrdání jím a jeho potřebami. Naprosto oprávněně lze hovořit o rehabilitaci těla v Nietzscheově filosofii, jehož bazální význam a důležitost jakožto fundamentálního "stavebního kamene" lidské reality byl v předchozí tradici zcela nepatřičně opomíjen.

V první části této eseje se zaměřím na Nietzscheovu kritiku tzv. asketického ideálu, neboť tento ideál ztělesňuje Nietzschem pranýřovanou protipřirozenost předchozího duchovního tíhnutí Evropy, a je úzce spjatý s jeho pojetím tělesnosti. Dále rozeberu Nietzscheovu koncepci vztahu filosofie k asketickému ideálu a jeho pojetí rozšířím o některé zajímavé náhledy Hynka Toppelta. Poté přistoupím k tomu, jak Nietzsche pojímá význam a roli lidského těla ve filosofii a filosofování, a nakonec představím jeho pojetí těla coby stěžejního fundamentu lidské reality a jediného zřídla života. Ukáži též, jak dle Nietzscheho můžeme jedině skrze kultivaci a třibení tělesných sil dosáhnout překonání stínu asketického ideálu.

## Nietzscheova kritika asketického ideálu

Nietzscheův boj proti metafyzické tradici ve filosofii je úzce spjatý s jeho tažením proti tzv. *asketickému ideálu*<sup>1</sup>, který přinejmenším od Platónových dob vévodil jakožto ideál nejúctyhodnější a nejnásledovanihodnější jak ve filosofii, tak v celkovém duchovním klimatu a "založení" Evropy. Termínem asketický ideál Nietzsche označuje jisté specifické komplexní životní naladění, postoj či strategii, jež je nepřátelsky, popíravě a odříkavě<sup>2</sup> zaměřená proti tomuto vezdejšímu světu se vším, co k němu patří, tedy hlavně proti jeho fyzické realitě, proti životu, přirozenosti, proti tělu, jeho smyslům, afektům, emocím a prožitkům. Tento nevraživý přístup byl v evropské filosofii původně podnícen platónskou naukou o idejích, jež říší idejí postavila jakožto svět věčný a "pravý" ("bytí") do protikladu ke skutečnému světu vezdejšímu, jejímu nedokonalému odlesku, jenž je podroben změně a je jen "zdánlivý". Pravá skutečnost je tak přesunuta do transcendentního "vyššího světa", jenž se stává smyslem, hodnotou i mírou všeho jsoucího. Rozklenutí této propasti se shoduje se vznikem metafyziky, již Nietzsche pojímá jako "učení o dvou světech"<sup>3</sup>. Tělo se poté stává "vězením duše"<sup>4</sup>, jež je nesmrtelná<sup>5</sup> a jediná reálná, a jež jako jediná může mít účast na

---

<sup>1</sup> Nejpodrobněji se problematice asketických ideálů Nietzsche věnuje ve třetím pojednání své *Genealogie morálky*. Tématem asketického ideálu se již rovněž zabývaly bakalářské práce Terezy Nuckollsové s názvem *Nietzsche: Evropský nihilismus a smrt Boha* z roku 2004 a Omara Baldého s názvem *Nietzsche: Smrt Boha a Dionýsos* z roku 2007.

<sup>2</sup> Nietzsche odvozuje pojem asketický ideál z řeckého *askesis* převážně v jeho odříkavém významu.

<sup>3</sup> Historické proměny metafyzického "učení o dvou světech" až po destrukci této nauky Nietzsche nejslavněji pojednal v kapitole *Kterak "pravý svět" stal se posléze bajkou ze Soumraku model*.

<sup>4</sup> V této souvislosti jsem na internetu narazil na stránky FF MUNI, kde se autoři zabývají problémem, do jaké míry lze radikální dualismus duše a těla přičíst již samotnému Sokratovi. Uvádějí velice zajímavou a pro mou práci příhodnou pasáž z Xenofontových *Vzpomínek na Sokrata*, kde mu Xenofon vkládá do úst následující slova: "I tam, kde se zdá, že upotřebení těla je nepatrné, totiž při myšlení, i tam, jak každý ví, mnozí dělají velké chyby právě proto, že jejich tělo není zdravé. Zapomnětlivost, ztráta odvahy, mrzoutství a šílenství zachvacují často myšlení mnoha lidí právě proto, že jejich tělesné podmínky jsou špatné, takže až zatemní jejich vědomí." (*Mem.* III, 12, 6; s. 134) Na základě tohoto svědectví autoři vyvozují: "Snad tedy můžeme tvrdit, že protikladný dualismus duše a těla není Sokratovou myšlenkou. Duše byla vládnoucím principem v člověku, ale jako dobrý "pastýř" by právě měla své "stádo", tedy sobě podřízené tělo, udržovat v dobrém stavu."

([www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/8\\_sokrates.htm](http://www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/8_sokrates.htm)) Právě tato představa o nezbytné součinnosti duše i těla při harmonickém rozvoji člověka byla poté ve filosofické tradici opomenuta, což Nietzsche pranýřuje. Zde je snad ještě případné zmínit, že dle Zarathustry je oním "stádem" i "pastýřem" již jen tělo samo. (viz *Tak pravil Zarathustra*, O těch, kdož povrhují tělem; Votobia 1992)

<sup>5</sup> Nietzsche Platónovi velice vyčítal doktrínu o nesmrtelnosti duše, protože značně podpořila tendenci k úniku z reality, kterým asketický ideál venkoncem je. Nietzscheův Zarathustra v protikladu k Platónově myšlence "chlácholí" skonávajícího provazolezce před strachem z plamenů pekelných

pravém světě idejí, jenž je jejím původním a přirozeným domovem, jestliže se však vyprostí ze zajetí své fyzické cely, do níž byla narozením uvržena <sup>6</sup>. Člověk je takto svým tělem a svými smysly připoután k tomuto světu a obojím je předmětem značného opovržení. Tato fatální devalvace fundamentálních aspektů fyzické reality světa i člověka poté přešla do ducha křesťanství, jež je dle Nietzscheho "platonismem pro lid", a ujala se v jeho hávu vlády v duchovním světě Evropy na následující téměř celá dvě tisíciletí.

Nyní bych chtěl stručně nastínit Nietzscheovu "diagnózu" této "zásvětní choroby" evropského ducha. Asketické ideály v jejich souvislosti s projekcí různých metafyzických a náboženských "zásvětí" <sup>7</sup> představují dle Nietzscheho jen zdánlivě postoj zaměřený proti vezdejšímu světu a životu, neboť jejich hlavním cílem je uchránit a uchovat degenerující a upadající život. Jejich předpokladem je tedy jistá fyziologická neduživost a mocenská expanze takového rádo by proti-životního postoje je především svědectvím o churavosti a dosavadního typu člověka. Nietzsche píše: *"Asketický kněz je ztělesněním přání být jinak, být jinde, a to nejvyšším stupněm tohoto přání, jeho nejvlastnější horoucností a vášní: avšak právě moc jeho přání je poutem, které ho zde váže, právě tím se stává nástrojem, jenž musí*

---

slovy: *"Tvá duše bude ještě dříve mrtva než tvé tělo: neboj se již ničeho!"* (Tak pravil Zarathustra, O nadčlověku a posledním člověku) Největší Platónův přehmat však dle Nietzscheho spočíval v jeho ideji čistého ducha tedy ducha vymanivšího se ze svázanosti s tělem a bytujícího takto dále již absolutně nezávisle na něm a dobra o sobě coby nejvyšší metafyzické hodnoty, již takovýto oproštěný duch nazírá patrně ve věčné blaženosti. Nietzsche jednoznačně ostře tvrdí, že *"nejhorší, nejhouževnatější a nejnebezpečnější ze všech dosavadních omylů byl omyl dogmatiků, totiž Platónův vynález čistého ducha a dobra o sobě. Vždyť mluvit o duchu a dobru, jak to činil Platón, znamenalo postavit pravdu na hlavu a popřít samu perspektivitu, základní podmínku všeho života."* (Mimo dobro a zlo; Předmluva str. 8; Aurora 2003)

<sup>6</sup> *"Co z nás tedy nakonec zbývá? To, co jsme doopravdy "my", ti, jimž přirozenost dala vládu nad vášněmi ... je třeba prchat odsud a odlučovat se od toho, co se k nám přidalo, a nebýt složeninou, oduševnělým tělem, v němž má větší moc přirozenost těla ... té druhé, duši, která je mimo tento život těla, náleží pohyb vzhůru, ke kráse a Božství, jimž nikdo nevládne."* (Plótinos, *Enneady*, II 3, 9, 12; převzato z internetové eseje Hynka Tippelta s názvem *Filosofie, askeze, rezignace*; str. 20; <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/tipp104.pdf>) Tento Plótínův názor krásně vykresluje právě onu vládnoucí platónsko-křesťanskou koncepci těla a duše a jejich vztahu, proti níž Nietzsche tak vehementně vystupoval. V opozici ke křesťanskému pojetí Nietzsche píše: *"My ostatní, kdo máme odvahu ke zdraví a také k pohrdání, jak my smíme pohrdat náboženstvím, jež učilo nerozumět tělu! Jež se nechce zbavit pověry o duši! Jež dělá z nedostatečné výživy "zásluhu"! Jež potírá zdraví jako by potíralo nepřitele, ďábla, pokušení! Jež si namlouvalo, že je možno nosit "dokonalou duši" v těle rovném zdechlině, ..."* (Friedrich Nietzsche, *Antikrist*, str. 80; Votobia 2001) Je známo, jak se od Plotína na sklonku života i jeho nejbližší žáci odvraceli kvůli tomu, že mu začaly uhnívat a opadávat kousky těla, kterým tak beznadějně povrhoval. Mohl v takovém těle nosit dokonalou duši, již mu mnozí přisuzovali a přisuzují? Toť otázka... Nietzsche tuto možnost výše jednoznačně popřel.

<sup>7</sup> Asketičtí kněží jakožto nejvyšší ztělesnění asketického ideálu dle Nietzscheho *"uvádějí život (včetně toho, k čemu sám patří - tj. "přírodu", "svět", celou sféru dění a pomíjivosti) do vztahu ke zcela odlišnému bytí, vůči němuž je život v nesmířitelném protikladu, pokud se neobrátí sám proti sobě, pokud sám sebe nepopře: v takovém případě, v případě asketického života, představuje život most k onomu druhému bytí."* (*Genealogie morálky*, str. 95; Aurora 2002)

*pracovat na vytvoření příznivých podmínek pro bytí zde a bytí člověkem,...*" (*Genealogie morálky*, str. 98). A jelikož asketický kněz má mezi nemocnými a trpícími nejlépe zachovanou vůli k moci<sup>8</sup>, jež nachází svůj výraz právě v tomto zřikání se tohoto světa na úkor domnělého světa vyššího, pak moc tohoto jeho přání poutá k bytí a udržuje při životě celé stádo fyziologicky postižených a "červotočivých", jimž jde jako pastýř v čele<sup>9</sup>. Jeho říší je panství nad trpícími, jimž je lékařem, který je však sám nemocný. Chrání své stádo jak před zdravými, tak před stádem samým, neboť v něm stále doutná "nejnebezpečnější trhavina", jíž je *ressentiment*<sup>10</sup>. *Ressentiment* trpících vždy hledá někoho, kdo je ze jejich utrpení

---

<sup>8</sup> *"Vůle k moci" to byla, jež je přiměla stanout před světcem.*" (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 51)

<sup>9</sup> *"...Co kromě toho museli ještě vykonat, aby mohli s dobrým svědomím takto zásadně pracovat na udržování všeho nemocného a trpícího, to znamená vskutku a vpravdě na kažení evropské rasy? Všechny hodnoty postavit na hlavu - to museli! A zlomit silné jedince, nahodit velké naděje, zpochybnit štěstí v kráse, ... všechny instinkty, jež jsou vlastní nejvyššímu a nejvydařenějšímu typu "člověk", v nejistotu, v nouzi svědomí, v sebeničení, ba celou lásku k pozemskosti a k panování nad zemí převrátit v nenávisť vůči zemi a všemu pozemskému - to si dala církev za úkol a musela si to dát za úkol, až konečně v jejím hodnocení splynulo "odsvětštění", "ztráta smyslovosti" a "vyšší člověk" v jeden pocit."* (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 62) Toto fatální přehodnocení aristokratických, panských hodnot (namísto rovnice dobrý=vznešený=mocný=krásný=bohulibý rovnice dobrý=ubohý=bezmocný=ošklivý=bohulibý) je dle Nietzscheho historickým počinem Židů (Judea proti Římu), národa nejskrytější kněžské mstivosti, je to jejich akt nejduchovnější msty: *"jejich proroci v jedno ztavili slova "bohatý", "bezbožný", "zlý", "násilný", "smyslný" a slovu "svět" dali poprvé charakter nadávky. V tomto obrácení hodnot spočívá význam židovského národa: jim počíná vzpoura otroků v morálce.*" (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 195) Tato vzpoura pak dle Nietzscheho v křesťanské podobě zvítězila nad všemi vznešenějšími způsoby hodnocení a ovládla evropské duchovní klima na další dvě tisíciletí. Křesťanský pojem "Boha" se pak stal vrcholným svorníkem všech těchto *ressentimentem* (k *ressentimentu* podrobněji v následující poznámce) prodchnutých a proti světu, zemi a přirozenosti zaměřených nálad. Člověk v "Bohu" shrnuje *"nejzazší protikladné rysy, které jen dokáže nalézt ke svým vlastním a neodstranitelným zvířecím instinktům, a vykládá tyto instinkty samy jako provinění vůči bohu, sám sebe napíná do rozporu "bůh" a "dábel", veškeré Ne, jimž odmítá sám sebe, přírodu a přirozenost, skutečnost své bytosti, vrhá ze sebe samého jako Ano, jako jsoucí, životné, skutečné, jako boha, jako svatost boha, jako boží soud, jako boží katovství, jako onen svět, jako věčnost, jako muka bez konce, jako peklo, jako nezměrnost trestu a viny."* (*Genealogie morálky*, str.72) *"V bohu vypověděno nepřátelství životu, přírodě, vůli k životu! Bůh formulí pro každé hanobení "tohoto světa", pro každou lež o "onom světě"! V Bohu zbožněno Nic, svatořečena vůle k Ničemu!..."* (*Antikrist*, aforismus 18) *Vůle k moci* asketického kněze je od základu nihilistická (k pojmu nihilismus viz poznámka 16)

<sup>10</sup> Termín *ressentiment* je (alespoň z hlediska autora této eseje) jedním z nejobtížněji definovatelných nietzscheových pojmů. Obecně je jím míněn stav či psycho-fyziologická kondice organismu, v němž reaktivní síly vítězí nad silami aktivními. Při *ressentimentu* jsou reaktivní síly nikoli aktivně prožívány, jak je tomu ve "zdravém" stavu, nýbrž jen trpně pociťovány. Reaktivní síly rovněž vítězí prostřednictvím fikce (takovouto fikcí je projekce "subjektu" či "duše", tedy entity, jež má jakoby na výběr, zda sílu projeví či neprojeví) nad silami aktivními, které tak zbavují jejich možnosti (spontánního působení) a obracejí je proti nim samým, čímž se tyto stávají reálně reaktivními. *Ressentiment* je takto v základu neblahým, reaktivně trpným a útrpným stavem, který Nietzsche připodobňuje k nemoci, o níž tvrdí, že je formou *ressentimentu*: *"Lidé i věci zblízka dotírají, všechno prožívané příliš hluboce raní, vzpomínka je hnisavou ranou."* (*Ecce Homo*, str.22, J.W.Hill 2001) Rovněž je pro člověka *ressentimentu* charakteristické, že onen se v důsledku svého v jádru reaktivního rozpoložení nedovede s ničím aktivně vypořádat, nedovede se přes to přenést či to překlenout, "strávit". V prvním plánu pak za tuto vlastní nemohoucnost obviňuje a pošpiňuje jiné lidi či celý svět a

odpovědný, aby si na něm mohl "zchladit žáhu" čili vybit zlostné, pomstychtivé či nenávislné afekty. A asketický kněz mění směr ressentimentu tím, že jej obrací proti trpícímu samému, kterého přesvědčí, že jediným viníkem jeho utrpení je on sám. Trpící se takto stal hříšníkem a bylo mu naordinováno špatné svědomí. Dle Nietzscheho jde v podstatě o přehlušení bolesti afektem, čímž se však nemůže dosáhnout skutečného vyléčení nemocných ve fyziologickém smyslu, neboť pravá příčina jejich neuspokojivého stavu, tedy příčina fyziologická, zůstává zcela skryta. "Hříchy" přitom knězům fungují jako vlastní páky jejich moci: kněží potřebují, aby se hřešilo, aby lidé byli takto neustále nešťastnými; jen za tuto cenu se jejich panství udržuje.

Asketický kněz se při své terapii nezaměřuje na skutečné příčiny nemoci a utrpení, ale jen na utrpení samo, a toto utrpení se snaží potírat a nejrozličnějším prostředky zmírňovat. Jeho prostředkem k tomu je také úsilí o celkové afektové a pocitové vyhladovění života a těla. Nietzsche píše: "*Hypnotický pocit nicoty, klid nejhlubšího spánku, zkrátka: nepřítomnost utrpení - tu mohou trpící a z hloubi znechucení lidé považovat za nejvyšší dobro, za hodnotu hodnot, musí ji hodnotit kladně, pociťovat jako klad sám. (Podle téže logiky citu se ve všech pesimistických náboženstvích Nic nazývá bohem.)*" (*Genealogie morálky*, str. 111). Největším proviněním asketického kněze však bylo dle Nietzscheho to, že naučil trpícího a životem znaveného a znechuceného jedince chápat sebe samého jakožto "hříšníka", trestaného za údajné prohřešky v minulosti <sup>11</sup>. Krutost člověka byla takto obrácena proti němu samému <sup>12</sup> a namísto aby utrpení odmítal jako dříve, začal po bolestných citových excesech prahnout, začal se vyžívat v trýznění svého svědomí a v kajnicnických křečích. Smysl utrpení byl desinterpretován nábožensko-morálním výkladem a člověk, nerozpoznáv pravou příčinu své bídy, se stal těmito asketickými procedurami ještě daleko chorobnějším zvířetem <sup>13</sup>. Nietzsche

---

mstí se jim za ni, ačkoli jen imaginárně, neboť není schopen žádné reálné akce. Špatný svědomí je poté introjиковaný ressentiment.

<sup>11</sup> "*Ubohé lidstvo! - Kapka krve, o níž je v mozku víc nebo méně, může způsobit, že náš život bude nevýslovně bídný a svízelný, ... Ale vůbec nejstrašnější je, když ani nevíme, že příčinou je ona kapka. Nýbrž "d'ábel"! Nebo "hřích"! - (Ranní červánky, aforismus 83; Aurora 2004) Zde Nietzsche jednoznačně ostře odsuzuje nábožensko-morální desinterpretaci příčiny a smyslu utrpení, jež zabraňuje rozpoznání jeho pravého fyziologického původu a povahy, čímž zamezuje skutečnému vyléčení ve fyziologickém smyslu. "Co je židovská morálka, co je křesťanská? Náhoda připravená o svou nevinnost; neštěstí pošpiněné pojmem "hřichu"; zdraví a blaho života nebezpečím, "pokušením"; fyziologická neduživost otrávená červem svědomí..." (Antikrist, aforismus 25)*

<sup>12</sup> "...- *Všude tam, kde se nechá člověk přemluvit k sebe-popírání v náboženském smyslu nebo vůbec k odsmyslovění, odtělesnění, ..., k vivisekci svědomí ..., tam je tajně lákán a poháněn svou krutostí, onou nebezpečnou hrůzou krutosti obrácené proti nám samým.*" (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 229)

<sup>13</sup> "*Křesťanští interpreti těla. - Cokoli pochází ze žaludku, střev, tepu srdce, z nervů, žluči, semene - všechny ty nelady, mdloby, předráždění, všechny ty nahodilosti nám tak neznámého stroje! - To vše musí takový křesťan jako Pascal považovat za morální a náboženský fenomén a ptát se, zda se za tím*

ostře tvrdí: "*Sotva bych hledal něco jiného, co poškodilo zdraví a sílu rasy, zejména Evropanů tolik, jako tento ideál; beze stopy přehánění jej lze nazvat osudovou ranou v dějinách zdraví evropského člověka.*" (Genealogie morálky, str.119)

Dle Nietzscheho měl asketický ideál doposud v dějinách takovou moc, jelikož jako jediný byl schopen poskytnout člověku a jeho utrpení smysl, a ten tak mohl dále žít a chtít. Byl však výrazem nouzového stavu fyziologicky neduživého a dekadentního těla. Dosud neměla vůle sdostatek sil<sup>14</sup>, aby dokázala vroucně toužit po tomto životě a této zemi a před vlastním znechucením, bolestí a skrze nenávisť ke všemu pozemskému se snažila uniknout do "zásvětí" či "vyššího světa", který je však dle Nietzscheho lží, fikcí či nicotou<sup>15</sup>. V kořenech všech metafyzických a náboženských "úniků" takto spočívá tvůrčí nihilismus<sup>16</sup>. V závěru Genealogie Nietzsche píše: "*Nemůžeme si ovšem nijak zakrývat, co vyjadřuje celé to chtění, jež získalo svůj směr z asketického ideálu: tato nenávisť vůči všemu lidskému, ještě více vůči všemu zvířecímu, ještě více vůči všemu hmotnému, ta ošklivost ze smyslů, z rozumu samého, ten strach ze štěstí a krásy, ta touha pryč, ven ze zdání, změny, dění, smrti, přání, ba ze žádosti samé - to vše znamená, odvažme se to pochopit, vůli k nicotě, odpor vůči životu, vzepření se nejzákladnějším předpokladům života, avšak je to stále ještě vůle! ... A, abych i nakonec řekl to, co jsem řekl na začátku: člověku je milejší chtít nic, než nechtít...*" (Genealogie morálky, str. 134)

---

*skrývá bůh či ďábel, zda dobro či zlo, zda spása či ztracení! Běda nebohému interpretovi! Jak musí svůj systém kroutit a soužit! Jak musí kroutit a soužit sám sebe, aby si udržel pravdu!"* (Ranní červánky, aforismus 86)

<sup>14</sup> "*Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je vždy také fyziologický pokles, dekadence.*" (Antikrist, aforismus 17)

<sup>15</sup> "*...-celý onen fiktivní svět má svůj kořen v nenávisti ke všemu přirozenému (- ke skutečnosti!-), je výrazem hluboké nechuti ke všemu skutečnému... Ale tím je všechno vysvětleno... Kdo jediný má důvody, aby se vylhal ze skutečnosti? Kdo jí trpí. Leč trpět skutečností znamená být skutečností ztroskotanou... Převaha citů nelibých nad libými je příčinou oné fiktivní morálky a náboženství: taková převaha však je formulí dekadence...*" (Antikrist, aforismus 15)

<sup>16</sup> Slovem nihilismus Nietzsche rozumí jak proces devaluace či "znicotňování" světa vezdejšího na úkor světa "pravého" (dle Nietzscheho "vylhaného"; jedná se o negativní nihilismus), tak také pohyb ontologické destrukce, při němž se tento údajný "pravý svět" sám postupně vykazuje jakožto nicotný (reaktivní nihilismus). Označuje jím dále např. také psychický stav či "naladění" člověka životem znaveného a znechuceného, jehož vůle již touží jedině po nicotě. Propuknutí otevřeného nihilismu v moderní době vyhláší Nietzsche svou koncepcí "smrti Boha", jež značí též zánik toho, co Nietzsche nazývá "morálním výkladem světa". Tímto termínem označuje předchozí vládnoucí (křesťanské) přesvědčení, že smysl světa je jednou provždy určen absolutními, transcendentními hodnotami (či bohem), které jednoznačně zakládají i lidské jednání a rozhodování (typickým příkladem morálního výkladu světa je tradiční rozumění vztahu dobra a zla). "Smrt boha" coby nejvyšší absolutní hodnoty i svorníku tohoto světa a metafyzického světa hodnot takto znamená též konec tradiční metafyziky. Dle Nietzscheho hodnoty zkrátka nepocházejí od Boha (či ze zásvětí), nýbrž i křesťanský Bůh představuje hodnotu stvořenou člověkem coby tvůrcem hodnot.

## Asketický ideál, filosofie a filosofové

V následující části pojednám Nietzsche patrně prvně konstatované úzké spojení mezi asketickým ideálem, filosofií<sup>17</sup> a filosofy<sup>18</sup>. Při zkoumání jejich vztahu využiji i některé úvahy z podnětných internetových esejů Hynka Tippelta s názvem Filosofie, askeze, rezignace<sup>19</sup> a Hypochondrie - filosofická péče o tělo<sup>20</sup>, jelikož v prvním eseji autor z Nietzscheova pojetí do značné míry vychází, rozvíjí ho a obohacuje ho o nové náměty a náhledy a v druhém se stručně zabývá pro mou práci velice příhodným námětem vztahu filosofů k jejich tělesným schránkám.

Dle Nietzscheho patří odpor a nevraživost vůči smyslnosti a záliba v asketickém ideálu takřka k podstatě filosofického typu. Filosofové v asketickém životě se zříkajícím životním postoji spatřují tolik "mostů k nezávislosti" tedy tolik vhodných prostředků a nástrojů, jak se vymanit ze "zajetí" fyzického světa, "žaláře" smyslů a "okovů" těla, aby mohl plně rozvinout svoji potenci jejich dominantní instinkt, jímž je duchovnost. Toto vyvázání či odpoutání od reality jej přitom má uchránit od potenciálně bolestných střetů s ní. Nietzsche píše: "*Co to znamená, vyznává-li filosof asketický ideál?*", ...: *chce uniknout nějakým mukám.*" (*Genealogie morálky*, str. 85) Jeho heslem je: "*kdo vlastní, ten je vlastněn.*" (*Genealogie morálky*, str. 89) Filosof chce být skryt a tiše "stát stranou", nevyrušován vřavou všeho "dneška", chce vše pozorovat jen pěkně zpozzdálí a nezaujatě, do ničeho se nevměšovat, neusilovat o zásluhy ani pocty a hlavně se obecně vystříhat situací, jež by ho donutili myslet na sebe samého a sebe samého pocítit či zakusit skrze určitý prožitek bezprostředního kontaktu s fyzickou realitou. Tak tomu chce "mateřský" instinkt jeho vladařské tvůrčí síly, jíž je duchovnost. Není na tom tedy v podstatě nic ctnostného ani nesobeckého, nýbrž jsou to základní projevy požadavků jeho vůle k moci. Nietzsche píše: "*On vidí v asketickém ideálu venkoncem radostnou askezi zbožštělého a vzletem obdařeného zvířete, které se nad životem spíše vznáší, než aby v něm dlelo ... - on jím nepopírá "bytí", naopak jím přitakává svému bytí a pouze svému bytí, a to možná do té míry, že není dalek*

---

<sup>17</sup> Filosofie zde budu spolu s Nietzschem pojímat nikoli jako jakousi autonomní a na ostatním životě nezávislou aktivitu, nýbrž jako komplexní životní strategii a komplexní výraz určité individuální psychiky a jejího "naladění".

<sup>18</sup> Povahu tohoto svazku Nietzsche nejobširněji líčí také ve třetím pojednání *Genealogie morálky*.

<sup>19</sup> <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/tipp104.pdf>

<sup>20</sup> [http://sweb.cz/casopis.ergo/texty/hynek\\_tippelt.htm](http://sweb.cz/casopis.ergo/texty/hynek_tippelt.htm)

*zavrženíhodného přání: pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!*<sup>21</sup> ..."

(*Genealogie morálky*, str. 87)

Filosofové jsou takto na existenci asketického ideálu nepochybně značně zainteresováni, ale niterná spřízněnost asketického ideálu a filosofie sahá dle Nietzscheho z historického hlediska ještě podstatně hlouběji. Nejstarší pokolení kontemplativních lidí, jejichž předpokladem je "*růst úzkosti a únavy, slábnoucí ocenění jednání a prožívání*" (*Ranní červánky*, aforismus 42), budilo svými hloubavými, neaktivními a samotářskými instinkty v ostatních lidech těchto dávných krutých, divokých a aktivitu upřednostňujících věků hlubokou nedůvěru a opovržení. Rovněž samo cítilo, že veškeré soudobé hodnotové soudy, mravnost mravů a veřejné mínění je namířeno proti jejich nejniternejším sklonům a instinktům, takže samo sebe pocíťovalo téměř jako ztělesněné "*nitimur in vetitum*"<sup>22</sup> (*Genealogie morálky*, str.91). Proto se tito prvotní filosofové museli dle Nietzscheho halit do dříve zavedených a institucionalizovaných typů kontemplativního člověka (jako byly kněz, kouzelník, náboženský člověk obecně) a využívat masky asketického ideálu, aby kolem sebe začali šířit tradiční pověřený strach a úctu, a aby jejich existence coby filosofů byla takto vůbec jen možná. Asketický háv jim rovněž sloužil k tomu, aby si sebe samé coby *nitimur in vetitum* vůbec neuvědomili, aby sebe samé bezprostředně neprožili a nepocítili, nýbrž aby mohli realitu sebe samých zcela jednoduše popřít<sup>23</sup>. Také využívali různé kruté sebemrškačské asketické procedury k tomu, aby v tomto věku mravnosti mravů, kdy se změna hodnotila coby "*nemravnost sama a zárodek zkázy*" (*Genealogie morálky*, str. 93), v sebe samé a ve své myšlenkové inovace vůbec uvěřili, a aby si je před sebou samými i před bohy coby strážci tradice ospravedlnili. Nietzsche píše: "*Čím více se právě jejich duch pouštěl na nové dráhy, a byl tudíž trýzněn výčitkami svědomí a úzkostmi, tím krutěji běsnili proti vlastnímu tělu, vlastním choutkám a vlastnímu zdraví, - jako kdyby chtěli božstvu nabídnout náhradní rozkoš, kdyby snad bylo roztrpčeno kvůli zanedbaným a potíraným obyčejům a kvůli novým cílům.*" (*Ranní červánky*, aforismus 18)

Je tedy patrné, že mezi asketickým ideálem a filosofií panuje od počátku velice těsné a niterné spojení. Nietzsche však právě proti tomuto svazku horlivě vystupuje, neboť dle

---

<sup>21</sup> Ať zhyne svět, ať žije filosofie, ať žije filosof, ať žiji já!

<sup>22</sup> Usilujeme o zakázané

<sup>23</sup> "*Vypovědět víru svému já, negovat sám sobě svou "realitu" - jaký triumf! - ne už pouze nad smysly, nad očividnou zjevností, toto je mnohem vyšší druh triumfu, totiž násilí a krutost páchané na rozumu: zde rozkoš dosahuje vrcholu, když asketické sebepohrdání, sebevysmívání rozumu dekretuje: "existuje říše pravdy a bytí, avšak právě rozum je z ní vyloučen!" ...*" (*Genealogie morálky*, str. 97)

jeho názoru asketická maska nepatří k podstatě pravé životní filosofie<sup>24</sup> a pravého filosofa života. Na str. 94 v *Genealogii morálky* píše: "*Specifický postoj filosofů, spjatý s ústraním, popíráním světa, nepřátelstvím vůči životu, nedůvěrou ke smyslům, se sublimací smyslů, který se zachoval až po nejnovější dobu, a platí tudíž téměř za filosofický postoj o sobě, - je především důsledkem nouzových podmínek, za nichž filosofie vskutku vznikala a obstála: filosofie by totiž na Zemi po dlouhou dobu nebyla vůbec možná, kdyby se nezahalila do této asketické masky a nechápala sebe samu mylně v asketickém smyslu.*" Existuje nyní, táže se Nietzsche, dostatek duchovních i tělesných předpokladů, dostatek vůle a svobody vůle k tomu, aby byl pravý filosof, který před životem, Zemí a tělem neprchá do jiného světa, nepřivírá před nimi oči a nepopírá je, nýbrž pro ně horoucně horuje a z hloubi vděčnosti srdce jim přitakává a věčně je takto svým ano-řečením pečeti a stvrzuje<sup>25</sup>, již opravdu možný? *Quaeritur.*<sup>26</sup>

Nyní stručně pojednám některé pro mou práci příhodné myšlenky ze zmíněné eseje Hynka Tippelta s názvem *Filosofie, askeze, rezignace*. V této eseji autor rovněž pojímá filosofii jako komplexní životní strategii či životní styl a filosofické systémy coby psychické výtvořiny (projekce), které mají obranný a adaptivní smysl<sup>27</sup>. Ukazuje, že filosof je člověk, jehož emocionální a do značné míry podvědomé mentálně-behaviorální "naladění" či "nastavení" mu velí, aby se věnoval právě filosofii jakožto určitému způsobu či strategii života, jež právě jemu slouží k optimalizaci podmínek růstu moci jeho dominantního instinktu, jímž je, jak Tippelt konstatuje shodně s Nietzsche, ona duchovnost. Toto naladění mysli i tuto strategii nazývá stejně jako Nietzsche asketickými, ale na rozdíl od něho tento termín pojímá nejen v jeho užším významu odříkání, ale chápe jej také spolu s Foucaultem, jenž vychází z koncepce Pierra Hadota, v jeho původním řeckém významu jako cvičení<sup>28</sup>. Tippelt píše: "*Nietzsche stejně jako Foucault, který byl ostatně jeho pilným čtenářem, zahlíží,*

---

<sup>24</sup> Celá Nietzscheova filosofie je především filosofií života a to života, jehož podstatou je vůle k moci.

<sup>25</sup> Z něhož podobně jako ze Zarathustry hovoří "útroby Země"

<sup>26</sup> Tot' otázka.

<sup>27</sup> Podtitul Tippeltovy eseje zní: k psychologickému smyslu filosofické činnosti. Ve své práci se opírá o psychoanalytické studie (hlavně o práci neopsychoanalytičky Karen Horneyové), Nietzscheovo pojetí vztahu asketických ideálů a filosofie a o Foucaultovu koncepci filosofie coby asketického způsobu života.

<sup>28</sup> Původním významem řeckého askesis nebylo negativní odříkání si něčeho dobrého, nýbrž pozitivní nácvik něčeho dobrého. V řecké filosofii byl po Platónově privilegizaci duše nad tělem fenomén askesis spjatý takřka výhradně s kultivací duše či péčí o ni, jejímž účelem bylo přiblížit duši dobru a pravdě a učinit ji rozumnou a ctnostnou. Šlo tedy o životní strategii s cílem celkové přeměny osobnosti, nikoli o nějakou na ostatním životě nezávislou čistě noetickou aktivitu. Součástí askesis bylo i cvičení fantazie, vůle, emocí apod.

že askeze je nejen podmínkou filosofování, ale i samotným smyslem této činnosti, na rozdíl od Foucaulta je mu to ale důvodem, proč tradiční, tedy asketickou filosofii zavrhnout." (str.12)

Tippelt vychází z předpokladu, že budoucí filosof, nespokojený s realitou, jak se mu jeví a jak ji zakouší, se z této reality stahuje, odklání se od ní a vytváří si novou, fantazijní, resp. myšlenou. To, co je ve filosofovi zdrojem životní energie <sup>29</sup>, se vlivem nevědomého rozhodnutí začíná orientovat na jinou oblast, než kam by to směřovalo jaksi normálně a volně. V zájmu zachování iluzivní představy o světě, již si filosof takto počíná budovat, je poté nucen vystříhat se kontaktů se smyslovou realitou, pokud je jí jeho fantazijní výtvar ohrožen <sup>30</sup>. Takto se počíná formovat specifický životní styl filosofa, který lze charakterizovat jako asketický. Smyslem tohoto asketického života se zříkajícího postoje je poté minimalizace utrpení: jeho cílem je stát se nezávislým na vnější realitě, na nahodilostech potenciálně bolestné emocionality a potenciálně neuspokojené smyslnosti. Asketický filosof se snaží po stoickém způsobu vyvarovat bolestných pocitů a prožitků skrze "anihilaci" cítění a prožívání vůbec. Snaží se o maximální odstup od reality směrem k veskrze duchovní bytosti obdařené rozumem, který se mu na rozdíl od kolísavé a zrádné emocionality jeví jako dar z nebes, jehož prostřednictvím může vyžrát nad nahodilostmi pozemského dění. Jde tedy o obranný a nutkavý odklon od emocionality a bezprostředního prožívání směrem k rozumu. Tippelt píše: "*Vášnivá filosofická racionalita a askeze jsou dvěma stranami téže mince. Logický mechanismus užívá filosof k výstavbě světa, v němž potřebuje žít.*" <sup>31</sup> (str.14)

Cílem asketických cvičení řeckých filosofů pak bylo také stát se čistě duchovní a rozumovou bytostí <sup>32</sup>, již lze identifikovat jako filosofy obecně sdílené ideální já: cílem

---

<sup>29</sup> Dle klasické psychoanalýzy by to bylo libido, dle Nietzscheho patrně vůle k moci

<sup>30</sup> V psychoanalytickém pojetí funguje tento výtvar coby ego-obranný mechanismus, jenž chrání ego před uvědoměním určitých potlačovaných aspektů psyché, které by sebou neslo záplavu úzkosti.

<sup>31</sup> Nietzsche píše, že jakmile nějaká filosofie či filosof začne věřit v sebe sama, tak "*vždycky tvoří svět ke svému obrazu, nemůže jinak; filosofie je tento tyranský pud sám, nejduchovnější vůle k moci, ke stvoření světa, ke causa prima.*" (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 9)

<sup>32</sup> Tippelt uvádí jako příklad takového cvičení tuto pasáž z Epiktéta: "*Při každé věci, která ti lahodí nebo ti přináší užitek nebo se těší tvé oblibě, nezapomínej si říkat, jaká je její přirozenost a začni tím nejnepatrnějším. Máš-li například v oblibě hrnec, říkej si: "Oblíbil jsem si hrnec"; neboť jestliže se ti rozbije, nebudeš se zneklidňovat. Líbáš-li své dítě nebo svou ženu, říkej si, že líbáš člověka, neboť jestliže zemře, nebudeš se zneklidňovat.*" Jde tedy o snahu dosáhnout odpoutání od bezprostředního prožívání a zakoušení prostřednictvím emočně neutralizujících a derealizačních racionalizací, čímž se pravý prožitek umrtvuje. Dále Tippelt uvádí Foucaultovu citaci Plutarcha, který radí: "*Je třeba, abyste si principy osvojily tak pevně, že když se vaše touhy, chutě a obavy probudí jako vyjící psi, logos promluví jako hlas pána, který jediným výkřikem tyto psi utiší.*" Zde je ještě vhodné zmínit Nietzscheovu diagnózu vzniku racionalistické řecké filosofie z kapitoly Sokratův problém ze Soumraku model. Nietzsche zde tvrdí, že pravou příčinou nutkavého až panického příklonu k rozumu u Sokrata byla dekadence či spíše pudová anarchie. Nikdo již v té době nebyl vládcem sebe samého, neboť se pudy počaly obracet proti sobě. Sokrates se jevil lékařem a spasitelem, neboť uhodl, že proti

filosofů je takto stát se myslí bez těla (či Platónovým "čistým duchem"). J. Derrida v této souvislosti hovoří o "logocentrismu" evropské filosofie od antiky až po Heideggera. Tendence k "úniku k rozumu" pak eskaluje v "logocentrické morálce", která označuje přesvědčení, že jednání člověka má být vždy určováno či "svázáno" racionálně objevenými obecnými pravidly<sup>33</sup>.

V závěru své eseje Tippelt řadí asketický postoj filosofů k rezignační strategii zvládnání života dle neopsychoanalytičky Karen Horneyové. Tuto strategii, jejíž kořeny se utvářejí již v dětství, charakterizuje Horneyová těmito osobnostními rysy: "*uzavřenost, moudrost, soběstačnost, nezávislost, sebeomezení, omezení přání, snaha stáhnout se, pohyb pryč od lidí, melancholik*" (str.16) Funkcí této rezignační či asketické strategie může být ochrana a udržení sebeidentifikace jedince se svým ideálním (resp. vymyšleným) já na úkor reálného já, jehož těžiště spočívá v bezprostředním prožívání<sup>34</sup>. Sebeidealizace jedince, jež počíná v dětství, je dle Horneyové zdrojem nezdravého, neurotického vývoje. U filosofů pak tato sebeidealizace spočívá v jejich pojímání sebe samých jakožto čistě rozumových bytostí, nezávislých na tělesných či vnějších vlivech. Touhou filosofů je stát se nezúčastněným pozorovatelem vnějšího i vnitřního<sup>35</sup> světa a dosáhnout tzv. perspektivy Božího oka. Tippelt píše: "*Jakmile člověk přestane vnímat svou vnitřní pravdu, to, co skutečně cítí, a snaží se jí dobrat rozumovou spekulací, stává se implicitně jeho ideálem bytost nadaná božskou vševědoudcností.*" (str.18)

---

počínající tyranii pudů je třeba zavést protityrana, rozumnost stůj co stůj, jež by tyto "rozdivočelé psy" dokázala zkrotit. Rozumnost se tehdy stala nezbytným prostředkem sebezáchovy, ale dle Nietzscheho tímto bojem proti dekadenci, bojem rozumu proti pudům a afektům se úpadek neodstraňuje, nýbrž se jen mění jeho výraz. "*Musiti potirati instinkty - toť formule pro dekadenci: pokud život stoupá, štěstí rovná se pudu.*" (Soumrak model, Votobia 1995, str.29) Gilles Deleuze ve své knize *Nietzsche a filosofie* o Sokratově případě píše: "*Sokrates je první genius dekadence, staví ideu do protikladu k životu, posuzuje život z hlediska ideje, klade život jakožto něco, co má být souzeno, ospravedlněno a vykoupěno ideou. Žádá po nás, abychom dospěli k pocitu, že život, drcený vahou negativity, není hoden toho, abychom po něm toužili pro život sám, aby byl zakoušen sám o sobě: Sokrates je "teoretický člověk", jediný skutečný protiklad člověka tragického.*" (G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, str.28, Herrmann a synové 2004) (tragický člověk je pro Nietzscheho ztělesněním nejzazší afirmace života i v jeho nejbolestnějších aspektech, je dionýský). V jádru nazírání světa teoretického člověka coby "genia dekadence" je tedy rozpor, věčný rozpor světa a ideálu. Proto se jeho vlastním nástrojem stává dialektika coby výraz a instrument dekadence, prostředek rozřešení či smíření základního rozporu.

<sup>33</sup> Srov. Plutarchův pokyn v předchozí poznámce.

<sup>34</sup> V opozici k veškerým idealistickým tendencím dosavadní filosofie a veškerého lidstva vůbec Nietzsche píše: "*Co ospravedlňuje člověka, jest jeho skutečnost, - bude jej věčně ospravedlňovati. Oč mnohem cennější je člověk skutečný proti nějakému jen žádanému, vysněnému, vysmrádanému a vylhanému? Proti nějakému ideálnímu člověku?... A jen ideální člověk přičí se filosofovi.*" (Soumrak model, str. 132)

<sup>35</sup> Rezignace spočívá ve "vyklizení pole vnitřní bitvy".

Zajímavým rysem rezignačního typu je odpor ke změně, k čemukoli novému, jenž je úzce spojený se snahou rezignujícího člověka stát se nezávislým na jakýchkoli potřebách a vnějších nahodilostech dění. Tento odpor ke změně pak ve filosofii odpovídá substancialismu klasické metafyziky, preferenci bytí jakožto trvalého základu univerza před děním<sup>36</sup>.

Relativně negativním důsledkem rezignační strategie je ten, že pro rezignujícího jedince svět ztrácí svou naléhavou a nepopíratelnou realnost. Tippelt konstatuje: "*Únik od reality, vzdání se uspokojení, preference bytí před děním, to všechno lze také vyjádřit jako aktivní devaluaci reálného vnějšího světa.*" (str.20)

Nyní letmo nastíním několik postřehů z druhé zmíněné eseje Hynka Tippetla s názvem Hypochondrie: filosofická péče o tělo. Poté přejdu k Nietzscheově pojetí úlohy těla ve filosofii a pak se již obrátím k tématu Nietzscheovy koncepce tělesnosti jako takové. Tippelt v této druhé práci tvrdí, že okázalé obecné pohrdání filosofů vlastním tělem, jež považují spolu s orfíky za "hrob duše", a jejich sebe-identifikace výlučně s racionálním aspektem jejich bytostí je na nevědomé rovině psychiky kompenzováno postojem kontradiktorickým (nevědomá vzpoura těla), tedy že jsou v nevědomí svým tělem velice zaujatí až posedlí. Sdílená averze vůči tělu svědčí o hluboce zakořeněném strachu ze smrti, který se může projevovat různými depresivními či melancholickými stavy nebo jako chorobné přesvědčení o vlastní chorobnosti a neadekvátní zveličování různých symptomů nemocí tedy jako hypochondrie. Tippelt uvádí vcelku uspokojivý a věru velice zajímavý výčet různých depresivních a hypochondrických projevů u nejvýznamnějších evropských filosofů novověku, jež jeho tezi o odvrácené stránce pohrdání tělem u filosofů poměrně přesvědčivě dokládá. Snaha o maximální oproštění od vlastní tělesnosti (tedy i o únik od pomíjivosti a smrti) je

---

<sup>36</sup> Zde s dovolením uvedu dlouhou Nietzscheho citaci z oddílu "Rozum" ve filosofii ze Soumraku model, jelikož celá pasáž je velice zajímavá a obsahuje množství point příhodných smyslu mé práce: "*Tážete se mne, co vše je idioynkrasií u filosofů? Například jejich nedostatek historického smyslu, jejich zášť i k představě rozvoje, jejich egypticismus. Domnívají se, že prokazují čest nějaké věci, zbavují-li ji historického pojmání, sub specie aeterni - promění-li ji v mumii. Vše, s čím filosofové zacházeli po tisíciletí, byly pojmové mumie; nic skutečného nevyšlo z jejich rukou. Zabíjejí, vycpávají tito páni modloslužebníci pojmu, zbožňují-li - jsou všemu na smrt nebezpeční, zbožňují-li. Smrt, proměna, stárí právě tak jako plození a růst jsou pro ně námitkami - dokonce vyvráceními. Co jest, nebude; co bude, není... Leč oni všichni věří, dokonce zoufale, ve jsoucno. Ježto však nemohou se ho zmocnit, hledají důvody, proč se jim skrývá. "Je asi zdání, šalba v tom, že nepostřehujeme jsoucna: kde vězí podvodník?" - "Máme ho," křičí blažení, "smyslovost je to!" Tyto smysly, jež i jinak jsou nemorální, šálí nás o pravý svět. Morálka: upustiti od klamu smyslů, od vývoje, od historie, ode lži - historie není než věrou ve smysly, věrou v lež. Býti filosofem, býti mumii, znázorňovati monotontheismus hrobařskou mimikou! A hlavně pryč s tělem, touto politování hodnou idée fixe smyslů! Ztíženým všemi chybami logiky, jež existují, vyvráceným, nemožným dokonce, třebaže je dosti drzé, aby si vedlo jako skutečné!"...*". Dále Nietzsche představuje své protikladné pojetí: "*"Rozum" je příčinou, že paděláme svědeckví smyslů. Pokud smysly ukazují vznikání, zanikání, proměnu, nelhou... "Zdánlivý" svět je svět jediný..., "pravý svět" je pouze přilhán...*" (Soumrak model, str. 31-33)

pak zdrojem filosofického zájmu o metafyzická témata. V závěru Tippelt shrnuje podstatu věci takto: *"Typický filosofický postoj k tělu je silně ambivalentní: filosofové si na jedné straně budují vůči tělu extrémní odstup, na druhé straně jsou tělem posedlí. Na základě tohoto náhledu snad mohou být pochopitelnější různé metafyzické systémy: jejich emocionální hodnota spočívá mimo jiné v tom, že v nich nikdo neumírá."* (str.4)

## Nietzscheovo pojetí vztahu těla, zdraví a filosofie

V této kapitole představím Nietzscheovu psycho-fyziologickou koncepci vztahu těla filosofa, jeho zdraví či síly k filosofii, již takovéto tělo (byť neuvědoměle) plodí. V předmluvě k *Radostné vědě* Nietzsche píše: "*Nevědomé zastírání fyziologických potřeb hávem objektivna, ideálna, čistého duchovna jde strašlivě daleko, - a často jsem se ptal sám sebe, zda filosofie, vzato v celku, nebyla dodnes jen výkladem těla a nepochopením těla.*"<sup>37</sup> Z těchto vět je patrné, že dle Nietzscheho představuje vždy v posledním základě či instanci tělo filosofa a jeho fyziologické potřeby, ačkoli si to skrze neporozumění sobě samému a skrze vlastní sebeobelhávání filosof neuvědomuje a snaží se svou fundamentální pomíjivou tělesnou realitu zastírat hávem na těle zcela nezávislé, objektivní, ba nesmrtelné duše. Za nejvyššími dosavadními hodnotovými soudy lidstva, jimiž byly vedeny dějiny myšlenky, se dle jeho názoru ukrývá zásadní a fatální neporozumění tělesnosti a realitě těla.

Nietzsche v této krásné předmluvě také vyjadřuje svoji vděčnost svému kolísavému zdraví, jelikož ho prý jeho vleklá období nemoci, v nichž si uchoval celou svou psychofyziologickou zvědavost, a jež s vědeckým západem probádal, naučila lépe chápat význam niterného vztahu mezi zdravím a filosofií. Rozlišuje potenciální filosofy, kteří filosofují z nadbytku a plnosti sil, a jimž je filosofie jen krásným luxusem, a poté filosofy, u nichž filosofuje nedostatek či úpadek sil, a kteří filosofii nutně potřebují jako oporu, útěchu, povzbuzení či kvůli sebe-odcizení a sebezapomenutí. Dále píše: "*Filosof, který prošel a stále znovu prochází mnoha podobami zdraví, prošel i právě tolika filosofiemi: nemůže prostě jinak, než svůj stav stále znovu překládat do nejduchovnější formy a dálky, - a právě toto umění transfigurace jest filosofie.*" (*Radostná věda*, str.12) Také ho prý jeho choroby obdařily značnou senzibilitou a vnímavostí vůči tomu, kam "*nemocné tělo a jeho potřeby nevědomě ducha tlačí*", k jakým únikům a zástěrkám svého neuspokojivého či bolestného stavu ho směřuje. Dospěl tak k názoru, že nemocná či dekadentní těla u filosofů v dějinách dosavadní evropské filosofie nejspíše převažují: "*Každá filosofie, která staví mír výše než válku, každá etika s negativní variantou pojmu štěstí, každá metafyzika a fyzika, která zná finále, konečný stav jakéhokoli druhu, každá převážně estetická nebo náboženská žádost po jakémsi ústraní, zásvětí, po něčem zcela "mimo" či "nad" opravňuje k otázce, zda filosofa neinspirovala nemoc.*" (*Radostná věda*, str.11). Nietzsche proto navrhuje, aby veškeré dosavadní "výstřelky"

---

<sup>37</sup> *Radostná věda*, Předmluva str. 11; Aurora 2001

obzvláště metafyzické filosofie, které samy o sobě nemusí mít celkově z vědeckého hlediska pražádný význam, byly nahlíženy primárně jakožto psycho-fyziologické symptomy určitých těl a jejich sil, jejich vůle k přitakání (afirmaci) a stvrzení bytí či naopak jejich vůle k popření veškeré reality, nihilistické vůle k nicotě.

Každé vědomé filosofování je tedy dle Nietzscheho do značné míry stimulováno a determinováno nevědomými fyziologickými instinkty a pudy určitého těla<sup>38</sup>, neboť poznávání je jen "*určité chování pudů k sobě navzájem*" (Radostná věda, aforismus 174). Je to v prvé řadě ono v předchozí tradici tak nepatřičně opomíjené a povrhované tělo, jehož stav dochází ve filosofii výrazu (byť značně zastřeného), a veškeré filosofie jsou takto jen intelektuálními oklikami tělesných puzení. Nietzsche proto píše, že filosofie je v základě jen instinktem pro individuální dietu, "*instinktem, který hledá můj vzduch, mou výši, můj čich, můj druh zdraví oklikou přes mou hlavu.*" (Ranní červánky, aforismus 553) A jelikož dle Nietzscheho zdraví o sobě (stejně jako dobro o sobě, viz poznámka 5) neexistuje<sup>39</sup>, nemůže zákonitě existovat ani žádná filosofie, která by si mohla oprávněně nárokovat univerzální a dogmatickou platnost, jak se o to dosud vždy znovu mnohé pokoušely.

Dle Nietzscheho se již veškeré lidské instinkty a pudy někdy v minulosti ve filosofii projeví jakožto "inspirující géniové" a každý se snažil sám sebe představit coby poslední účel a smysl bytí a jako oprávněného vladaře "divoké smečky" ostatních pudů. "*Neboť každý pud* (coby bezprostřední projev vůle k moci - pozn. autora eseje; podrobněji k pudům v následující kapitole) *je vládychtivý: a jako takový se pokouší filosofovat.*" (Mimo dobro a zlo, aforismus 6). V každé dosavadní filosofii, tvrdí Nietzsche, to byly morální či nemorální záměry a pohnutky, jež tvořily její hlavní zdroj a pramen, přičemž "*morálka svědčí rozhodným a rozhodujícím způsobem o tom, kým* (filosof - pozn. autora eseje) *je - to znamená, do jaké hierarchie jsou seřazeny nejniternější pudy jeho přirozenosti.*" (Mimo dobro a zlo, aforismus 6; estetické a morální soudy jsou také líčeny např. jako "*nejjemnější tóny fysis*", Radostná věda, aforismus 39) Morálka je takto dle Nietzscheho znakovou řečí afektů a obráží se v ní stejně jako v ostatní filosofii coby ve vybledlejší zrcadle celkové individuální psycho-fyziologické "ustrojení" filosofa.

---

<sup>38</sup> "*Také za veškerou logikou a zdánlivou suverénností jejího pohybu stojí určitá hodnocení, či jasněji řečeno: fyziologické požadavky k uchování určitého druhu života.*" (Mimo dobro a zlo, aforismus 3) Dle Nietzscheho je logika fiktivním falšováním pravé povahy života, jež však doposud bylo nezbytné k zachování lidského rodu.

<sup>39</sup> "*Záleží na tvém cíli, tvém obzoru, tvých silách, tvých pohnutkách, tvých omylech a zejména na ideálech a fantasmatech tvé duše, má-li se určit, co už pro tvé tělo může znamenat zdraví.*" (Radostná věda, aforismus 120) Instinkty a potřeby těla se tedy projevují "oklikou" přes duši a její rozum.

Nietzsche dále tvrdí, že jedním z nejdominantnějších instinktů, jež kážou mysliteli filosofovat, je instinkt strachu. Takto se filosof snaží skrze "poznání" dosáhnout pocitu jistoty a bezpečí, neboť chápe "poznání" jakožto převedení nějakého neznámého fenoménu na něco důvěrně známého<sup>40</sup>. Dle Nietzscheho však právě to, co je nám důvěrně "známé" a co je pro nás obvyklé a běžné, je obvykle též nejhůře spatřitelné jako pravý otazník či problém, a tudíž také nejhůře postižitelné ve své pravé podstatě<sup>41</sup>. Nietzsche o sobě naopak tvrdí, že nebyl

---

<sup>40</sup> "Tento filosof měl za to, že svět "poznal", když jej převedl na "ideu": ach, nebylo to snad proto, že pro něho "idea" byla tak známá, tak obvyklá? protože se ideje o tolik méně bál?" (Radostná věda, aforismus 355) Zde bych rád zpětně odkázal na Tippeltovu práci *Filosofie, askeze a rezignace* a na poznámku 36, jelikož nabízejí některé zajímavé souvislosti pro stručnou boční úvahu. Není snad zcela zcestné tento motivační instinkt strachu, o němž Nietzsche hovoří, volně připodobnit k prosté úzkosti ega o zachování vlastní celistvosti či integrity zmíněného ideálního (resp. vyfantazírovaného) Já, jež typický filosof ztotožňuje, jak jsme viděli, výlučně se svou racionální stránkou, již spojuje s duší. Tato racionalistická sebeidealizace filosofů je dle Tippelta odvrácenou stranou jejich asketického či rezignačního životního postoje. Filosof se zříká působení ve fyzickém světě, zatímco si potěšení vynahrazuje v rozumových spekulacích. Jestliže ona sebeidealizace rozumu zajde příliš daleko, pak úzkost ze ztráty takového idealizovaného obrazu, v němž je v podstatě koncentrována veškerá realita a působnost filosofova ega či jeho vědomí (tedy i jeho intence, veškerého zaměření jeho života), se rovná úzkosti z pozbytí reality vůbec tedy de facto úzkosti z psychické smrti či z psychického "rozkladu". Tippelt v eseji *Filosofie, Askeze a rezignace* o Kantovi zmiňuje, že "se bál, že povolil-li by jen na moment uzdu svým emocím či vnímání, svět se roztříští." (str.3) "Zvládání" proudu prožitků a událostí jejich "převáděním" na ideje a racionální pojmy slouží v podstatě také jen k jejich transmutaci v něco důvěrně známého, co nenahání strach, přičemž tento strach lze obecně připsat strachu ze smrti (jako v základu možná všechny odrůdy strachu). Tippelt píše: "Čistý rozum, absolutní jasnost, intelektuální láska, takové ideje poskytují filosofovi něco tak cenného, že uchýlení se od takové "pravé cesty poznání" se pro něj nevědomě rovná smrti." (str. 5) Filosof zkrátka věří, že jedině racionální poznání je ho schopno zachránit od pomíjivosti a před chřtánem smrti. "Idea, že poznání pravdy filosofa ochrání a zajistí mu klidnou, extatickou věčnost, je jedna z nejstarších ve filosofii." (str.22) Podobně v eseji o hypochondrickém těle Tippelt uvádí, že hodnota metafyzických systémů spočívá mimo jiné v tom, že v nich nikdo neumírá, a autor práce již v rámci rozboru této jeho eseje také zmínil, že filosofy obecně sdílená averze vůči tělu svědčí o hluboce zakořeněném strachu ze smrti (tělo může být chápáno jako symbol pomíjivosti). V otázce "čistého rozumu" musí být tedy typičtí filosofové nepochybně značně emočně angažováni, musí rozum zbožňovat. Nietzsche v uvedené citaci píše: "Zabíjejí, vycpávají tito páni modloslužebníci Pojmu, zbožňují-li - jsou všemu na smrt nebezpeční, zbožňují-li." (viz poznámka 36) Jednostranná adorace rozumu, již se jí dostává ze strany filosofů, jim tedy dle Nietzscheho extatickou věčnost patrně dosáhnout nemožní, neboť jaksi směřuje proti proudu života, umrtvuje život, či jak Nietzsche často píše, vysává mu krev. Horneyová tvrdí, že ačkoli vlastním zájmem rezignujících lidí je zachování integrity reálného Já (jehož těžiště dle jejího názoru spočívá v bezprostředním prožívání, přičemž prožitky jsou vždy nezbytně spjaté s tělem), nikoli idealizovaného obrazu, pak ježto nejsou toto právě Já schopni zaměřit či identifikovat, je jim zamezeno dosáhnout skutečné seberealizace. "Cena, kterou platí za dosažení relativní integrity, spočívá v omezení možnosti, které jim život dal." (str.19) Další daní je, že pro rezignovaného člověka ztrácí reálný svět, který je však dle Nietzscheho ten jediný opravdu pravý, svou naléhavou a nepopíratelnou skutečností.

<sup>41</sup> Tato skutečnost by patrně mohla být jednou z možných příčin fundamentálního nepochopení podstaty lidské tělesnosti ve filosofii. Zde ještě rozvinu krátkou úvahu, která může být chápána i jako doplněk předchozího zamyšlení z poznámky 40. V *Soumraku model* v oddílu *Čtyři velké bludy* Nietzsche analyzuje tzv. blud imaginárních příčin, který je dle jeho názoru z velké části odpovědný za to, že se dosud nepodařilo odhalit pravá příčina dekadence tedy příčina fyziologická. Nietzsche píše: "Většina našich povšedných citů - všeliké překážky, tlaky, napětí, exploze ve vzájemné hře orgánů, ...

nikterak bojácny, nýbrž že k podstatě jeho života coby filosofa naopak patřilo putování v zapovězených oblastech, vyhledávání všeho cizího a pochybného, všeho, co dosud morálka či ideály dávaly do klatby. Znamením jeho filosofie takto bylo také *nitimur in vetitum* <sup>42</sup>.

Nietzsche píše, že touto krysařskou praxí mu "*vysvitly skryté dějiny filosofů, psychologie jejich velkých jmen. - Kolik pravdy který duch snese, kolika pravdy se odváží? to se mi stávalo stále více vlastním měřítkem hodnoty. Omyl (- víra v ideál -) není slepota, omyl je zbabělost.*" (*Ecce Homo*, str.10)

Ve své autobiografii *Ecce Homo* Nietzsche také vyznává, že jeho kolísavé zdraví pro něho představovalo periodičnost jakési dekadence a následného opětovného uzdravování, přičemž tyto pohyby fyziologického úpadku a vzestupu pro něho byly jeho nejvlastnější "školou života": "*Vzhlížet z optiky chorobné k zdravějším pojmům a hodnotám a shlížet zase naopak z plnosti a sebejistoty životního bohatství do tajné práce instinktu úpadkového - to byl můj nejdelší výcvik, moje nejosobnější zkušenost, jestliže vůbec v něčem, tedy v tom jsem se stal mistrem.*" (*Ecce Homo*, str.16) Dále tvrdí, že ačkoli byl takto dekadentem, byl také jeho opakem, neboť proti dekadentním stavům vždy volil instinktivně ty pravé prostředky léčby, kdežto dekadent volí jen ty škodlivé. Zkrátka Nietzsche tvrdí, že dokázal dekadenci v sobě překonat, že nad ní dokázal zvítězit, dokázal sám sebe uzdravit, čehož podmínkou jest, aby člověk byl v základě zdrav. Dále píše, že právě v době své nejnižší vitality přestal být pesimistou, neboť mu to zakázal jeho pud k sebeuzdravení: "*udělal jsem ze své vůle ke zdraví, k životu svou filosofii...*" (*Ecce Homo*, str.17)

Jak jsem již dříve zmiňoval, chápe Nietzsche dosavadní asketické tendence a směřování jak u filosofů, tak obecně v celkovém duchovním klimatu Evropy, jakožto výraz fyziologické dekadence, projev nihilistické vůle k moci. Je to choré tělo, které samo nad sebou hořekuje a snaží se před svým neblahým stavem a před tímto pomíjivým světem

---

- *vzbuzuje náš příčinný pud: chceme mítí důvod, že se nám tak a tak daří.*" (*Soumrak model*, str.64) Dále tvrdí, že tento příčinný pud je vzbuzen (opět) strachem či bází ze všeho neobvyklého a neznámého, pročez obvykle člověk, aby si "ulevil", přijme první uspokojující a uklidňující vysvětlení, jež mu z paměti vytane v mysl. Takto se však namísto pravé příčiny podsuně představa, již tato fyziologická příčina vyvolala ve vědomí, tedy tzv. příčinné vysvětlení. Nietzsche píše: "*Vyhledávají se nejen vysvětlení jako příčina, nýbrž vybraná a vyznamenávaná vysvětlení, vysvětlení, jimiž se odstraní nejrychleji, nejčastěji pocit cizího, nového, neprožitého. Následek: jisté stanovení příčin vzrůstá se stále víc, soustřeďuje se v systém a objeví se konečně převládajícím, to jest vylučujícím prostě jiné příčiny a objasnění.*" (*Soumrak model*, str. 66) Pod tento blud imaginárních příčin dle Nietzscheho spadá celá morálka a náboženství (viz koncepce "hříchu"). Opět zde shledáváme, že hlavním impulsem pro tento "únik" ke všedním vysvětlením, který zabraňuje prožití něčeho nového, je strach.

<sup>42</sup> Viz poznámka 22.

uniknouti do "zásvětí" či do "ideálu" či do "čistého ducha" <sup>43</sup>. Takto však dle Nietzscheho nelze dekadenci přemoci, nýbrž se tak jen mění její výraz, kdežto ona sama se naopak prohlubuje. On však věřil tomu, že vynalezl pravý recept na chorobu dekadence, jež dle jeho mínění zachvátila celou evropskou kulturu. Nikoli péče o duši, jak tomu chtěl Platon a po něm celá křesťanská tradice, nýbrž v první řadě péče o tělo <sup>44</sup> coby fundament naší lidské reality a kultivace a rozvoj jeho sil a možností, se mu jeví být tím pravým způsobem, jak dekadenci, jež je v jeho očích vždy nerozlučně spjatá též s fyziologickým poklesem, překonat. Nietzsche píše: "*Pouhá kázeň pocitů a myšlenek je téměř ničím: nejprve třeba přemluvití tělo.*

*Rozhodujet' o osudu národa a lidstva, začne-li se s kulturou na pravém místě - ne na "duši": pravé místo je tělo, chování dieta, fyziologie, ostatek vyplývá z toho..." (Soumrak model, str.164)*

---

<sup>43</sup> "*Utrpení to bylo a nemohoucnost - tím stvořena byla všechna záhrobí; a oním krátkým šílenstvím blaha, jež zakusí jen ten, kdo trpí nejvíce. Věřte mi, bratří moji! Tělo to bylo, jež si nad tělem zoufalo - to hmatalo prsty oblouzeného ducha po nejzazších zdech. Choří to byli a odumírající, ti pohrdali tělem a zemí a vynalezli věci nebeské a spásné krůpěje krve: ale i tyto sladké a ponuré jedy brávali z těla a ze země! Ted' si připadali, nevděčníci, povzneseni nad své tělo i nad tuto zemi. Ale komu že děkovati za křeč i rozkoš povznesení? Svému tělu a této zemi."* (Tak pravil Zarathustra, O Záhrobnících)

## Lidské tělesníci se tělo jakožto život živoucí, jeho kultivace a prožitky

Nietzsche-Zarathustra zvěstuje: *"Tělo jsem a duše" - tak mluví dítě. A proč nemluvíti, jako mluví děti? Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle. Tělo jest veliký rozum, mnohost s jediným smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř. Nástrojem svého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš "duchem"; je to malý nástroj, hračka je to tvého velkého rozumu. Říkáš "já" a jsi hrd na to slovo. Ale větší věci - ač tomu nevěříš - je tvé tělo a veliký jeho rozum: ten jest "já" ve svých skutcích, ne ve svých slovech. Za tvými myšlenkami a city, bratře můj, stojí mohutná vládkyně, neznámá moudrá bytost - ta sluje prapodstata. V tvém těle přebývá, tvým tělem jest."* (Tak pravil Zarathustra, O těch, kdož povrhují tělem) Zde Nietzsche nepokrytě vyjadřuje své přesvědčení, že člověk je ve své pravé podstatě tělem a ničím více, a že ona dosud tolik protěžovaná duše je jen slovem pro jakýsi přívěsek na těle nebo pro určitý nástroj těla. Je-li dle Nietzscheho člověk tělem a ničím mimoto, a jestliže dále na jiných místech říká, že svět i život jako takový je ve své pravé podstatě jen vůlí k moci a tedy i člověk je vůlí k moci a ničím více<sup>45</sup>, pak samo tělo je *"nejpatrnějším a pro nás nejbezprostřednějším projevem vůle k moci jakožto metafyzického principu určování smyslu bytí jsoucího v celku"*<sup>46</sup>.

Tělo je tedy "ztělesněnou" vůlí k moci i životem samým. Všechny úkony organického života vyvěrají z vůle k moci, jež je vůlí života: celý organismus je takto *"komplexem systémů, který se rve o růst pocitu moci."* (Tak pravil Friedrich Nietzsche, kniha *O životě a umění*, str. 164). Nietzsche píše: *"sahati na kořeny vášní znamená sahati na kořeny života."* (*Soumrak model*, str.46) Naše tělesné vášně, emoce, afekty a pudy a instinkty jsou bezprostředními silovými výrony života. Život se v nich a skrze ně projevuje a působí, jsou živoucím životem samým, stejně jako je jím naše tělesníci se tělo. Proto Nietzsche tolik odsuzuje asketické procedury, jejímž cílem je popření či umrtvení smyslnosti, afektů, žádostí a potřeb či *"rozumnost stůj co stůj"* na úkor pudového a instinktivního života. Tyto praktiky směřují proti vlastnímu přirozenému tíhnutí a směřování života, jsou nepřátelskou vzpourou proti životu a jeho silám, nástrojem dekadentního pudu a nihilistické vůle k moci. Dle Nietzscheho bychom naopak tyto životní "výrony" měli vzít do služby, měli bychom se s nimi

<sup>45</sup> *"Jen kde je život, je také vůle: nikoli však vůle k životu, nýbrž - tak já tě tomu učím - vůle k moci!"* (Tak pravil Zarathustra, str. 95); *"Vůle k moci je tento svět a nic mimo to! A i vy samotní jste touto vůlí k moci - a nic mimo to!"* (Tak pravil Friedrich Nietzsche, kniha *O životě a umění*, str. 157)

<sup>46</sup> Citace převzata z eseje Aleše Nováka s názvem *Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafyzický obrat proti Platónovu programu péče o duši* (str. 3; <http://www.ojrech.cz/filosofie/Prumysl.pdf>)

naučit vycházet, tříbit je a kultivovat. Měli bychom se naučit rozumět jejich životnímu významu, který v sobě zahrnují.

"Velkého člověka", o němž Nietzsche častokrát hovoří, definuje také tím, že se onen životní žádosti, pudy a afekty nesnaží potírat a tlumit, nýbrž že naopak tyto protikladné popudy a impulsy má a může si je také v co nejvyšší míře dovolit mít, jelikož dovede silou své vůle tyto "krásné netvory" zkrotit, dovede je s mírou využívat, takže ho jejich neustálý vzájemný boj, rivalita a potyčky nemohou bezprostředně ohrozit na životě či nějak výrazně poškodit jeho psycho-fyziologickou kondici a rovnováhu. Takového člověka pak Nietzsche mnohdy připodobňuje k napjatému luku či ke přírodnímu procesu elektrizování vzduchu před bouřkou. Jedná se tedy o bolestný stav napětí síly, jež může být "vybita" či využita ve prospěch věci vůle. Takovýto člověk je poté "mocný". Nietzsche píše: *"Čím strašnější a větší jsou vášně, které si může dovolit doba, národ i jednotlivec, poněvadž jich může užít jako prostředku, tím vyšší je jeho kultura."* (Tak pravil Friedrich Nietzsche, kniha *Duševní Aristokratismus*, str.117; Votobia 2001) "Největší člověk" by pak byl takový, který by v sobě kupil nejzazší protikladné síly a rozpory bytí, ale v extázi i bolestech ducha by je všechny vykupoval a ospravedlňoval, aniž by jimi zahynul. Symbolem takového člověka, který by přitakal celému a nezapřnému "bytí", je Nietzscheovi řecký bůh Dionýsos, ale je jím nepochybně i Nietzscheův Zarathustra.

Viděli jsme, že nezbytným prostředkem pro zkrocení a ovládnutí afektů a žádostí je síla vůle. Čím je silnější, tím více si člověk může dovolit těmto "koním povolit uzdu". A právě za účelem tohoto posilování a cviku vůle Nietzsche rehabilituje askezi. Jejím účelem tedy dle jeho názoru nemá být nepřirozená snaha o popření vůle vůbec, nýbrž má naopak sloužit jako prostředek jejího posilování a kultivace. Jedině silná vůle umožňuje dle Nietzscheho člověku chtít, toužit i milovat, dovoluje mu slibovat a je také nejvyšším ukazatelem hodnoty jeho lidství. *"Chci učinit askezi opět přirozenou: místo úmyslu záporu úmysl zesílení; gymnastika vůle, strádání a posty všeho druhu, i ve věcech nejduševnějších; kasuistika činu se zřetelem k našemu mínění, jež máme o svých silách; pokus s dobrodružstvími a libovolnými nebezpečími."* (*Duševní aristokratismus*, str.146)

Nietzsche také tvrdí, že oproti všem morálkám, které dekretují, abychom se toho a toho zřekli, je nakloněn všem takovým, které nás nabádají, abychom určitou činnost, jež je ve shodě s naší vůlí, prováděli stále znovu dokola a snažili se ji vytříbit až k dokonalosti. Od takového činorodého života pak postupně samovolně odpadnou všechny nadbytečné či neužitečné příměsi, aniž bychom proti nim museli vést válku či je popírat: *"Naše konání nechť určuje, čeho se zřikáme: zřikat se konáním."* (*Radostná věda*, aforismus 304) Toto

Nietzscheovo pojetí askeze se přibližuje původní řecké koncepci askeze coby pozitivnímu nácviku něčeho dobrého.

Nietzsche rovněž často hovoří o "produševnění" smyslnosti či žádostí, nikoliv o jejich potření. Jedná se tedy v základě o "produševnění" těla či o "prodchnutí" duše tělem nebo o jistou formu adekvátně-rezonanční synchronizace obou těchto aspektů člověka: *"Pak je duch ve smyslech stejně doma jako smysly v duchu; a všechno, co se odehrává jenom v něm, musí vyvolati i v nich neobyčejné štěstí a hru. A také opačně!"* (Duševní aristokratismus, str.123-4). "Duše" by se ale měla přednostně "vylašovat" na základě prožitků impulsů a požadavků těla coby jejího fundamentu. Popírání smyslů dle Nietzscheho také naneštěstí zabránilo jejich rozkvětu, třibení, posilování a vyladování. "Vyšší člověk" je naopak definován zdravými a mocnými smysly: *"Síla a moc smyslů - to je to hlavní u dokonalého a celého člověka. To nádherné "zvíře"<sup>47</sup> tu musí nejdříve být, co jinak záleží na všem zlidšťování - co záleží jinak na všem zlidšťování!"* (Duševní aristokratismus, str.122) Dochází u něho rovněž k harmonickému snoubení tělesné smyslnosti a duchovna: *"Je pravděpodobné, že u takových dokonalých a zdařilých lidí se smyslové konání přetváří rovným opojením nejvyššího duchovna; pocítují na sobě jakýsi druh zbožštění těla a jsou co nejvíce vzdáleni asketické filosofie věty "Bůh je duch", při čemž vychází jasně najevo, že asketa je "nezdařilý člověk", který na sobě schvaluje jenom něco, a to právě to soudící a odsuzující - a jmenuje se "bůh"."* (Duševní aristokratismus, str.124) A dále pokyn k myslitelům: *"Udejme pevně své smysly a svou víru v ně a domysleme je dokonce! Protismyslnost dosavadní filosofie je největší protiklad člověka."* (Duševní Aristokratismus, str.122) Tato protismyslnost předchozí filosofie se obráží především v její víře v dosažitelnost objektivní skutečnosti či pravého, reálného světa či věci o sobě. Dle Nietzscheho je naše fundamentální "vsazenost" ve světě jakožto tělesných tvorů vždy nerozlučně spjata s perspektivitou coby základní okolností či podmínkou veškerého života (viz poznámka 5). Naše tělesné smysly vymezují a omezují náš "svět", naši vždy subjektivně podmíněnou "skutečnost". Jsme do nich uzavřeni jako do věžeňských zdí. Nietzsche píše: *"Není naprosto žádného úniku, žádných postranních a pokoutních cestiček do skutečného světa! Jsme ve své síti, my pavouci, a ať do ní chytíme cokoli, nemůžeme chytit z hola nic jiného, než co zkrátka do naší sítě chytit lze."* (Ranní červánky, aforismus 117)

Měli bychom se ale v prvé řadě naučit správně naslouchat svému tělu a jeho požadavkům a to skrze adekvátní "naladění" na tělesné prožívání. Neboť veškeré naše

---

<sup>47</sup> Nietzsche člověka bez obalu řadí jakožto animálního tvora do živočišné říše. Sice ale na jednu stranu dokonce tvrdí, že člověk je na stejném stupni dokonalosti jako jiní zvířecí tvorové, na druhou stranu ho však privileguje tím, že tvrdí, že člověk je "mostem" a přechodem k nadčlověku.

prožívání jest prožíváním našeho těla: i tehdy, prožíváme-li např. nějaký příjemný dojem z hudby, vskutku ho prožíváme adekvátně jedině tak, že se nenásilně (bez křečí) a bez vědomého úsilí "vyladíme" na to, jak ono naše tělo hudbu prožívá. A to lze jedině bez volního vypětí ("*prožívání jako chtěné prožívání - nedaří se*"; *Soumrak model*, str. 104).

Je-li tělo životem, pak nebudeme nikdy opravdu a vskutku živoucími, pokud nebudeme své tělo a jeho "skutky" patřičně bezprostředně pociťovat a prožívat<sup>48</sup>. Jedině skrze pravý prožitek se dotýkáme totality života samého. H. G. Gadamer píše: "*Poměr života a prožitku není poměr všeobecného ke zvláštnímu. Skrz intencionální obsah určité prožitkové jednoty získáváme bezprostřední vztah k celku, k totalitě života.*"<sup>49</sup>

Naše bytostné prožitky se odvíjejí na nevědomé či podvědomé úrovni těla, která je charakterizována spontánní aktivitou. Naše vědomí či duše je doposud jen nedokonalým aparátem, který reaguje na tyto hlubinné proudy. Nietzsche říká: "*Všechno naše takzvané vědomí je více či méně fantazijní komentář k nevědomému, možná nepoznatelnému, avšak cítěnému textu.*" (*Ranní červánky*, aforismus 119) Rovněž však vědomí svědčí o tom, že se "*utváří vyšší tělo*" (Nietzsche a filosofie, str. 72).

Podvědomý prožitek tedy patrně nelze zcela poznat ve smyslu *clare et distincte*, nelze jej přesně pojmově fixovat, nýbrž lze jej jen pociťovat skrze určitou formu rezonance s ním. Každá objektivace proudu prožitků mění pravé prožívání spontánního životního pohybu v prožívání neautentické. Dalo by se téměř říci, že slovo (či idea či pojem<sup>50</sup>) zabijí (či umrtvuje), živoucí tělo oživuje, neboť je životem samým. Nietzsche píše: "*Naše vlastní prožití naprosto nejsou žvatlavá. Nemohla by se ani sdělit, kdyby chtěla. To proto, že se jim nedostává slov.*" (*Soumrak model*, str. 127) Snaha o okamžité zachycení či postižení našich nejvlastnějších prožití skrze pojmy tedy tyto prožitky "vulgarizuje", "utlumuje" a zbavuje je jejich jedinečnosti a bezprostřední živoucnosti<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> I dle názoru Karen Horneyové, který byl zmíněn výše, spočívá těžiště reálného Já jedince v jeho bezprostředním prožívání. Srov. zde také, že dle Zarathustry je tělo coby naše pravá a jediná realita "já" ve svých skutcích (tedy ve své spontaneitě, v bezprostředním výrazu), nikoli ve svých slovech.

<sup>49</sup> Citace převzata z internetové eseje Anny Hogenové s názvem *Prožitek*; [http://pf.ujep.cz/~kirchner/konference/sbornik\\_prozitek2002.pdf](http://pf.ujep.cz/~kirchner/konference/sbornik_prozitek2002.pdf); str. 10; Nietzsche píše: "*Dejme tomu, že řekneme Ano jednotlivému okamžiku, pak jsme řekli Ano nejen sami k sobě, nýbrž k Veškerému bytí. Neboť není nic samo v sobě, ani v nás, ani ve věcech. A když se jedinkrát zachvěla a zazněla naše duše jako struna štěstím, pak bylo zapotřebí všech věčností, aby tuto událost způsobily - všechny věčnosti byly v tomto jediném okamžiku našeho přitakání schváleny, spaseny, ospravedlněny a přitakány.*" (*Tak Právil Friedrich Nietzsche*, kniha *Duševní aristokratismus*, str. 118) Skrze prožitek jediného okamžiku lze tedy přitakat věčnému návratu věci.

<sup>50</sup> Viz "pojmové mumie" z poznámky 36

<sup>51</sup> Srov. Epiktétovy pokyny z poznámky 32.

Ale jak jsme viděli, tak právě snaha o odpoutání se od tohoto bezprostředního prožívání byla v centru zájmu veškerého asketického proti-životního tíhnutí. Tělem a jeho prožitky se pohrdalo, byla jim upírána realita, zatímco ta "pravá" skutečnost se hledala kdesi v "zásvětí" či v "ideálu" či v "čistém rozumu". Dle Nietzscheho byly tyto tendence, jak bylo též již vícekrát uvedeno, výrazem fyziologické dekadence, chorého a nad sebou samým si zoufajícího těla. Já jsem již zase na pár příkladech ukázal, že příčinou onoho úniku před realitou, kterýžto obecně ztělesňuje asketický ideál, by mohl být též přirozený strach ze smrti. Člověk zkrátka věří, že se mu skrze odpoutání od tohoto pomíjivého těla, života a skutečnosti podaří uniknout ze spárů smrti a dosáhnout hájemství věčnosti<sup>52</sup>. Odvažuji se tvzení, že tyto dvě skutečnosti, tedy fyziologický úpadek a onen strach ze smrti, jdou nerozlučně ruku v ruce. Snad každý ze zkušenosti zná, že zachvátí-li jej fyziologická slabost či neduživost, tak ho rázem zachvátí chmurné myšlenky, neboť začne takřikajíc "větřit" smrt, tedy cítí, že je jí blíže, tudíž z ní začne mít také větší strach (naopak jsme-li na vrcholu sil a zdraví, myšlenkami na smrt se obvykle neobíráme).

Asketickým východiskem z tohoto sklíčeného stavu je "únik" tedy negace bytí, popření světské reality a projekce "pravého" světa, který je zcela mimo. Toto popření reality má však zhola stejný účinek, jako strčí-li pštros hlavu do písku, zírání-li do rozevřeného chřtánu tygra. Ačkoli pro pštrosa nebezpečí zdánlivě zmizelo, neboť jeho hlava se ocitla v "jiném" světě, přesto není pro tygra žádný problém pštrosa pozřít. Naopak mu to tento pštrosův obranný manévr ještě značně ulehčil. Podobně lze nahlížet asketické východisko. Zatímco se asketa domnívá, že fyzické smrti tedy nezadržitelnému tělesnému rozkladu unikl v podobě "čistého ducha" do "vyššího" světa, přiblížil se naopak smrti tím ještě více tím, že negujíc fundamentální realitu své tělesné schránky značně podpořil a uspišil fyziologické práchnivění. Tímto způsobem se tedy očividně onen úpadek vyřešit nedá. Proto Nietzsche tvrdí, že musíme v první řadě vyřešit pravou příčinu dekadence, tedy příčinu fyziologickou.

---

<sup>52</sup> Podobně jako filosofové věří, že jim jen "čistý rozum" umožní dosáhnout "klidnou a extatickou věčnost" (viz poznámka 40). Nietzsche píše: "*K čemu nás jen může strhnout zážitek! A čím je naše mínění! Abychom neztratili sebe sama, abychom neztratili rozum, musíme před skutečností prchat!*" (*Ranní červánky*, aforismus 448) Zde Nietzsche očividně zcela shodně jako Tippelt spojuje snahu filosofů o odpoutání od bezprostředního prožitku reality se snahou o zachování jejich sebe-identifikace coby výlučně rozumových bytostí a se strachem o pozbytí psychické integrity.

## Péče o tělo jako cesta k velkému zdraví zdařilého člověka a k přítakání

Ve své autobiografii *Ecce Homo* Nietzsche vyznává, že dlouhou dobu byl také idealistou, který se vznášel kdesi ve výšinách a opomíjel základní aspekty reality, což považuje za zdroj největšího zla v jeho životě. "*Nevědomost in physiologicis - proklatý "idealismus" - je vlastní kletbou v mém životě.*" (*Ecce Homo*, str. 33) Dále píše, že teprve těžká nemoc ho přivedla k přemýšlení o prostých životních skutečnostech, jež se však posléze ukázaly být tím v životě zcela základním a rozhodujícím. "*Teprve nemoc mě přivedla k rozumu.*" (*Ecce Homo*, str. 34)

Jen podaří-li se nám vyléčit si svá chorá těla, nebudeme již dle Nietzscheho toužiti po jiném světě, nýbrž zůstaneme věrni a vděčni tomuto světu a této zemi a budeme jim moci ve všem všudy přítakat. V kapitole s názvem "Proč jsem tak chytrý" ze své autobiografie poskytuje také svůj recept proti fyziologickému úpadku, tedy prostředky, na nichž dle jeho názoru závisí skutečná "spása lidstva".

Prvně je to otázka výživy, tedy otázka "*jak se máš živiti právě ty, abys došel svého maxima síly, virtú v renesančním stylu, ctnosti bez moralinu*<sup>53</sup>?" (*Ecce Homo*, str. 29) Nietzsche tvrdí, že je třeba znát velikost svého žaludku a také vědět, jaká krmě právě nám prospívá. Rovněž doporučuje vyvarovat se alkoholik, neboť tak velí sebezáchovný pud duchovní, a hlavně předepisuje hodně pohybu na čerstvém vzduchu. "*Všechny předsudky pocházejí z vnitřnosti. - Myšlenky vysedět - to' vlastní hřích proti duchu svatému.*" (*Ecce Homo*, str. 32)

Další spásnou otázkou je otázka volby vhodného místa a podnebí pro naše působení. Dle Nietzscheho je to otázka prvořadě důležitosti, neboť špatná volba v tomto případě může člověku zcela znemožnit rozvoj jeho sil a možností ba i vůbec zahlédnout jeho životní úkol. "*Genius je podmíněn suchým vzduchem, čistým nebem, - to jest rapidní výměnou látek, možností opatřovati si veliká, ba ohromná množství síly.*" (*Ecce Homo*, str. 33) Další životně důležitou věcí je volba osobního způsobu zotavení, u níž rozhoduje individuální "ustrojení" jedince. Pokud má člověk zachovaný životní instinkt, měl by mu zde ostatně jako všude naslouchat a držet se ho, neboť "*instinkt" je ze všech druhů inteligence, jež dosud byly*

---

<sup>53</sup> Moralín je Nietzscheův výraz pro moralistickou "nákazu", virtú je pak ctnost neinfikovaná touto nákazou

*odhaleny, nejinteligentnější.*" (*Mimo dobro a zlo*, aforismus 218) Ve všech těchto věcech - v otázce výživy, volby místa a podnebí a v otázce volby osobního způsobu zotavení - velí dle Nietzscheho instinkt sebezachování, který se projevuje jako instinkt sebeobrany či jako individuální vkus. Ale tento vkus je třeba tříbit a kultivovat, je třeba se učit delikátnímu umění sobeckosti, aby člověk stále lépe uměl naslouchat požadavkům své fysis, a aby tak správně instinktivně "cítil", co jediné jemu prospívá<sup>54</sup>. *"Zač pykáme nejhůře? Za svou skromnost; že jsme svým nejvlastnějším potřebám nepopřáli sluchu; že se zaměňujeme; že se hodnotíme nízko, že jsme ztratili jemný sluch pro své instinkty; tento nedostatek úcty k sobě se mstí každým způsobem újmy: na zdraví, přátelství, pocitu blaha, na pýše, veselosti, svobodě, pevnosti, odvaze. Tento nedostatek pravého egoismu si později neodpouštíme: bereme jej jako námitku, jako pochybnost na skutečném Já."* (*Tak pravil Friedrich Nietzsche*, kniha *Duševní aristokratismus*, str. 148, Votobia 2001) Nietzsche tedy podobně jako Horneyová, jak bylo uvedeno výše (poznámka 40), dává do souvislosti ztrátu bezprostředního kontaktu s tělem a jeho potřebami a instinkty s nemožností dosáhnout pravé seberealizace plně zdařilého člověka, který již není námitkou proti životu.

Tohoto plně zdařilého člověka symbolizuje Nietzsche svým Zarathustrou, který je ztělesněním dionýského člověka i "nadčlověka". Zarathustra představuje fyziologický rozkvět, nadbytek životních sil a veliké tělesné zdraví, *"které člověk nejen má, nýbrž také stále ještě získává a získávat musí, protože je vždy zase dává v šanc, v šanc dávat musí..."* (*Ecce Homo*, str. 80) Zarathustra je symbolem plně aktivního a spontánního života odpoutaného od ressentimentu ducha tíže. Jeho tělo je takto povýšené, je to *"prvý pohyb, kolo ze sebe se roztáčející."* (*Tak pravil Zarathustra*, O dítěti a manželství) Zarathustra je lehkonožý bůh s pružnými svaly, tančící a smějící se nade všemi temnými propastmi ducha. Zarathustra o sobě říká: *"Ted' jsem lehký, ted' letím, ted' sebe zřím pod sebou, ted' bůh mým nitrem tančí."* (*Tak pravil Zarathustra*, O čtení a psaní) Je to tedy daleko spíše křepký a bujný satyr a smíšek nežli ponurý světec. Jeho tanec podobně jako tanec Dionýsův i tanec hinduistického boha Šivy symbolizuje věčný koloběh vesmíru a přírody, tvůrčí plodivou sílu života, která se neustále může rozvíjet jediné tím, že každým okamžikem sebe samu překonává, sebe samu ničí. Zarathustra říká: *"A toto tajemství život sám mi projevil: "Hled', pravil. "jsem tím, co vždy samo sebe musí přemáhati."* (*Tak pravil Zarathustra*, O přemáhání sebe samého) Životní pohyb a tvorba spočívá v neustálém opouštění či odhazování starého a překonaného, tedy v ničení. Život je pohyb, změna a vývoj. Každé ulpění na nějakém

dogmatu, ideálu, pojmu či myšlenky tenduje proti fundamentálnímu životnímu plynutí a tíhnutí. A život protéká, jak bylo řečeno výše, výhradně našimi těly. Proto musíme být naladěni na prožitek toku života v těle a musíme uvolňovat, "rozpouštět" a překonávat veškeré zábrany tohoto přirozeného proudění, které přitom pocítíme, a to jak v těle, tak v "mysli", přičemž patrně zjistíme, že obě tyto úrovně lze stěží rozlišit. Hoganová podobně tvrdí, že každý vskutku adekvátní a "plnokrevný" prožitek je možný pouze tam, "*kde se člověk znovu "rodí", tj. tam, kde tvoří přesahem sebe samého*" (esej *Prožitek*, str.10). Jakékoli ulpění, ustrnutí, či "zmrazení" prožitku jeho objektivací ideou či pojmem jej činí neživoucím, neživotným. Zarathustra-tanečník s pružnými svaly a ladnými pohyby takto symbolizuje ničím nerušený výron a proudění energie života, s nímž je Zarathustra božsky zajedno, jejímž je bezprostředním bytostným výrazem a ztělesněním. Zarathustrovo tělo je symbolem ztělesnění reality bez jakýchkoli křečovitých zábran či ideálních příkras. Zarathustra má "*odvahu hlásit se své fysis a naslouchat i nejjemnějším tónům jejích požadavků.*" (*Radostná věda*, aforismus 39)

Zarathustrův fyziologický stav lze též charakterizovat jako opojení, čímž se opět přibližuje jak k Dionýsovi (patron vína), tak k Šivovi (patron hašiše). Toto opojení je rovněž definováno vysokým pocitem moci a přebytkem síly, přičemž Nietzsche tvrdí, že "*jeť to jedna a táž síla, již vydáváme při uměleckém početí i při pohlavním aktu: je jen jeden druh síly.*"<sup>55</sup> (*O životě a umění*, str.193) Zarathustrovo opojení je tedy důsledkem volného proudění plodivé tvůrčí síly života, které se projevuje jakožto "*pocit nadvlády ve svalech, jako pružnost a rozkoš z pohybu, jako tanec, jako lehkonožnost a presto; síla jako rozkoš z jejího projeování, jako bravurní výkon, jako dobrodružství, jako nebojácnost, lhostejnost k životu a smrti.*" (*O životě a umění*, str.184) Skrze opojení touto silou velkého zdraví lze tedy patrně překonat i onen strach ze smrti, o němž jsme shledali, že může být jednou ze základních příčin asketických úniků. Zarathustrův přebytek pohlavní síly ho opět spojuje s Dionýsem i Šivou, neboť oba tyto bohové jsou rovněž bohy tvořivé plodnosti přírody.

---

<sup>55</sup> Podobně Nietzsche píše, že "*bez jistého přetopení pohlavního systému není myslitelný žádný Raffael. Fyziologicky? tvůrčí pud umělce a rozložení semene v krvi.*" (*O životě a umění*, str. 184 a 186) Toto rozložení semene v krvi je explicitním cílem jistých jógicko-tantrických technik. Nietzscheovo myšlení se vůbec často značně přibližuje myšlení určitých neortodoxních jogínů a tantriků, jejichž cílem není asketické umrtvení těla a smyslnosti, nýbrž jejich kultivace či sublimace této základní pohlavní síly. Zmíněný Šiva je rovněž bohem takovýchto jogínů. Nietzsche popisující dobu, kdy tvořil Zarathustru, zmiňuje: "*Mé svaly byly vždy nejpružnější, když tvůrčí síla plynula nejbohatším proudem. Tělo je nadšeno: "duši" nechme stranou.*" (*Ecce Homo*, str. 84) Umožnění volného proudění této síly v těle je explicitním cílem prvního stupně jógy, tedy tělesných poloh. tzv. *asán*, které působí protažení svalů a šlach. Otázka do éteru: Znal Nietzsche jógu?

Stejně jako oni je Zarathustra též smyslný a ukrutný, ale je stejně tak dobře naopak asketický a mírný, neboť v sobě vstřebává a shrnuje všechny protiklady života (tento aspekt podvojného charakteru a překlenutí protikladů lze nalézt u Dionýsa a Šivy taktéž). Ve svém extatickém opojení má přístup k nejextrémnějším rozporům života, které však svoji silou skrze svá muka překonává a bezvýhradně posvěcuje: "*v něm jsou všechny protiklady svázány v novou jednotu.*" (*Ecce Homo*, str.86) Ačkoli se obrací popíravě a ničivě vůči všem zaběhaným pořádkům světa, přesto je protikladem ducha negujícího, neboť dobře ví, že životní proces a tvorba nutně zahrnuje a vyžaduje neustálé plození i ničení.

Jedině takovéto Zarathustrovo veliké opojné zdraví tvoří předpoklad pro překonání asketického ideálu a pro bezpodmínečné přitakání životu i spolu s jeho nebolestnějšími a nejodpudivějšími aspekty. Zarathustra nás vyzývá: "*Zůstaňte mi věrni zemi, bratři moji, celou mocí své ctnosti! Vaše láska, jež obdarovává, i vaše poznání, necht' slouží smyslu země! Tak vás prosím a zapřísahám. Nenechte ji odlétnouti od pozemskosti, nenechte ji perutěmi tlouci o věčné zdi! Ach, bylo vždy tolik zbloudilé ctnosti! Přiveďte, jako přivádím já, zbloudilou tu ctnost nazpět k zemi - ano, nazpět k tělu a životu: aby dala zemi její smysl, lidský její smysl! Stonásobně až dosud se zaletěly a přehmátly duch i ctnost. Ano, v našem těle teď ještě přebývá všechen ten blud a přehmat: tam se stal tělem a vůlí. Stonásobně se dosud pokoušely a potulovaly duch i ctnost. Ach, pokusem byl člověk. Ach, mnoho nevědění a bludu se v nás tělem stalo! Váš duch a vaše ctnost necht' slouží zemi, bratři moji: a hodnota všech věcí necht' vámi je znovu stanovována! Proto máte být bojovníky! Proto máte být tvůrci! Věděním se očišťuje tělo; vědomými pokusy se povyšuje; poznávajícím se posvěcují se všechny pudy; povýšenému se rozradostní duše.*" (*Tak pravil Zarathustra, O ctnosti, jež obdarovává*) Zkrátka v našich tělech je vtěleno spousta nedorozumění a přehmatů způsobených duší, rozumem ("*intelekt plodil po nesmírně dlouhá období pouze omyly*"; *Radostná věda*, aforismus 104) či vědomím, které zbloudilo při své cestě "na zkušenou" opovážlivě daleko od svého organického fundamentu, jímž toliko pohrdalo. Proto máme úkol: "*přivtělit si vědění a učinit je instinktivním; úkol, který vidí jen ti, kdo pochopili, že doposud jsme si přivtělili jen své omyly a že veškeré naše vědění se vztahuje k omylům!*" (*Radostná věda*, aforismus 11) "*Myslitel: to je nyní bytost, v níž pud k pravdě a ony život uchovávající omyly bojují svůj první boj, poté, co i pud k pravdě dokázal, že je mocí život uchovávající. Vzhledem k důležitosti tohoto boje je vše ostatní lhostejné: zde je postavena poslední otázka po podmínce života a podniknut první pokus odpovědět na tuto otázku experimentem. Nakolik snese pravda, abychom si ji přivtělili? - to je ta otázka, to je ten experiment.*" (*Radostná věda*, aforismus 110)



## Bibliografie

Deleuze, Gilles: *Nietzsche a filosofie*; Herrmann a synové 2004

Hogenová, Anna: esej *Prožitek*;

[http://pf.ujep.cz/~kirchner/konference/sbornik\\_prozitek2002.pdf](http://pf.ujep.cz/~kirchner/konference/sbornik_prozitek2002.pdf)

Kouba Pavel: *Nietzsche*; OIKOYMENH 2006

Nietzsche, Friedrich: *Antikrist*; Votobia 2001

Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*; J.W. Hill 2001

Nietzsche, Friedrich: *Genealogie morálky*; 2002

Nietzsche, Friedrich: *Mimo dobro a zlo*; Aurora 2003

Nietzsche, Friedrich: *Radostná věda*; Aurora 2001

Nietzsche, Friedrich: *Ranní červánky*; Aurora 2004

Nietzsche, Friedrich: *Soumrak model*; Votobia 1995

Nietzsche Friedrich: *Tak pravil Friedrich Nietzsche: knih Duševní aristokratismus, O životě a umění*; Votobia 2001

Nietzsche, Friedrich: *Tak pravil Zarathustra*; Votobia 1992

Novák, Aleš: esej *Péče o tělo v Nietzscheho myšlení jako metafyzický obrat proti Platónovu programu péče o duši*; <http://www.ojrech.cz/filosofie/Prumysl.pdf>

Sborník *Nietzsche a člověk*; FHS UK 2005

Tippelt, Hynek: esej *Askeze, filosofie, rezignace*;  
<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/tipp104.pdf>

Tippelt, Hynek: esej *Hypochondrie - filosofická péče o tělo*;  
[http://sweb.cz/casopis.ergo/texty/hynek\\_tippelt.htm](http://sweb.cz/casopis.ergo/texty/hynek_tippelt.htm)

[www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/8\\_sokrates.htm](http://www.phil.muni.cz/fil/antika/texty/8_sokrates.htm)