

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ



BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Člověk, svět a Bůh mezi
F. Rosenzweigem a F. Nietzschem

Praha 2011

VYPRACOVAL:

Petr Žítek

VEDOUCÍ PRÁCE:

Doc. PhDr. Zdeněk Pinc

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

Také bych rád poděkoval vedoucímu práce panu doc. Pincovi, za to, že mi umožnil vybrat si toto téma a za podporu při studiu.

18. února 2011

Petr Žítek

Anotace

Cílem mé bakalářské práce je porovnat filosofii Fridricha Nietzscheho a Franze Rosenzweiga. Práce si neklade za cíl důkladně vyložit každý rys zmíněných filosofů, ale hledí na jejich práce jakoby od konce, od jejich cíle, který dle mého mají oba filosofové podobný a kterým je vymanění člověka z okovů soudobého svazujícího myšlení. Práce se proto zaměřuje na popis cesty, kterou člověk absolvuje a při které každý z filosofů nezaměnitelným způsobem znovu nechává vyvstat svět, Boha a člověka, fenomény, jež byly dříve zneužity kosmologií, teologií a nakonec psychologií pro totalizaci světa a které nakonec vyústily v to, co je spolu s Nietzschem možné nazvat jako nihilismus. Nihilismus se pak jistým způsobem u obou filosofů stává i počátkem obratu. U Rosenzweiga se tak děje skrze Zjevení a u Nietzscheho skrze ideu nadčlověka a ideu věčného návratu téhož.

Anotation

The target of my thesis is comparison of philosophy of F.Nietzsche and F. Rosenzweig. This study doesn't attempt to explain thoroughly every feature of these philosophers. But does attempt to look at their work sort of from the end, from their aim, which in my opinion have the philosophers similar - to emancipate human from shackles of contemporary confining thought. Therefore the thesis focuses on describing the way that one passes and at which each of the philosophers in an unambiguous way lets arise world, God and man, phenomena that used to be abused by cosmology, theology and finally by psychology to unify the world under one theory, which resulted into something, which is possible to call, according to Nietzsche, as nihilism. Nihilism then somehow became an inception of turnover for both philosophers. For Rosenzweig this is done through revelation and for Nietzsche through idea of overhuman and idea of eternal return of the same.

Obsah

1. Úvod.....	str. 5
2. Život Fridricha Nietzscheho.....	str. 6
3. Život Franze Rosenzweiga.....	str. 10
4. Filosofie Franze Rosenzweiga.....	str. 13
4.1. Práfenomény.....	str. 15
4.2. Dějící se skutečnost.....	str. 17
4.3. Proměna vnímání zkušenosti.....	str. 20
5. Filosofie Fridricha Nietzscheho.....	str. 21
5.1. Nihilismus.....	str. 22
5.2. Vůle k moci.....	str. 24
5.3. Tragické myšlení.....	str. 26
5.4. Vznik resentimentu.....	str. 27
5.5. Přehodnocení hodnot.....	str. 29
5.6. Probuzení touhy.....	str. 31
6. Závěr.....	str. 33
7. Seznam použité literatury.....	str. 35

1. Úvod

Cílem mé bakalářské práce je porovnat filosofii Fridricha Nietzscheho a Franze Rosenzweiga, ale nikoliv pojem po pojmu, ve všech jejich různorodostech, ale půjde mi především o zachycení jejich základní snahy, která, jak se domnívám, je u obou filosofů totožná. Jde jim o vymanění člověka z okovů soudobého svazujícího myšlení. Oběma jde o osvobození člověka a jeho vypravení do života bez berliček, ale tváří v tvář.

To, co tato cesta předpokládá, se pak v obou případech pokouším načrtnout. Jako velkou nevýhodou se může zdát, že u nás dosud nevyšla základní kniha Franze Rosenzweiga, „Hvězda Vykoupení“, k jehož filosofii jsem tak nucen z větší části přistupovat skrze sekundární literaturu a studentského překladu jejího prvního dílu. Přesto však, protože nejde o nějaký zevrubný výklad, ale pouze o náčrt, myslím si, že i tento fakt nemusí být překážkou, kterou by jistě u monotematického textu byl. S filosofií Fridricha Nietzscheho se pak čtenáře pokouším seznámit ve dvou fázích, přičemž v první obecně načrtnu pojmy, a to právě ty, které se stanou součástí mého pokusu o ucelenou interpretaci v závislosti na resentimentu, kterou následně použiji k tomu, abych oba filosofy porovnal.

2. Život Fridricha Nietzscheho

Ačkoliv je za každým dílem vždy osobnost jeho autora, nikdy nebyla tak podstatná, jako je tomu u Fridricha Nietzscheho, jednoho z hlavních představitelů voluntarismu, a to nejen proto, že jsou jeho myšlenky tak osobně zaujaté, doslova prožité, ale značně se na tom podílí i jeho styl psaní. Je aforistický, a ačkoli by mohl být přičítán jeho zdravotním potížím, je též nepochybné, že je stopou celku, který *nelze uchopit jinak než perspektivně či fragmentárně*¹. Právě tento aforistický a snadno čitelný styl, jehož podstata však netkví v jednotlivých pojmech, ale v souhře mezi nimi, vede k tomu, že je Nietzsche velmi často špatně vykládán. Bez jakéhosi vodítka, za které může být považován on sám, se pak jeho myšlení rozpadá na několik kuriózních myšlenek, jakými je například nauka o nadčlověku, věčném návratu či perspektivismus. Nakonec je dobré podotknout, že v jeho dílech se odráží některé z jeho životních situací. Proto je alespoň částečné načrtnutí jeho života podstatnější, než u kohokoliv jiného.

Fridrich Nietzsche se narodil 15. října 1844 ve vesnici Röcken v Durynsku. Den jeho narození byl i dnem narození pruského krále Fridricha Viléma IV. Jeho otec, evangelický pastor v saském Röckenu, byl naplněn hlubokou pietou ke svému králi, a proto i jeho prvorozený dostal při křtu obě panovníkova jména. K zármutku celé rodiny však otec brzy umírá, propuká u něj duševní choroba, měknutí mozku, na kterou zemře ve věku 36 let v roce 1849. O rok později zemře i jeho mladší bratr, Ludwig Josef. O tom, jak si jej jeho otec odnáší do hrobu, se Fridrichovi zdálo o den dříve. Scéna ze snu², která hrozila, že si může přijít i pro něj, pro to, co mu patří, v něm většinu života budila hrůzu a nalomila jeho víru. Tehdy již Nietzsche s rodinou bydlí v Naumburgu, kam se po smrti jeho otce přestěhují. Je vychováván výlučně ženami a v duchu protestantské zbožnosti. Je chlapcem citlivým a fyzicky poměrně slabým, tělesně neduživosti se však snaží vzdorovat otužováním a železnou sebekázní. V roce 1858 je přijat do velmi prestižní zemské školy Schulpforta. Zde je Nietzsche šest let odloučen

¹ Jan Krist: Hodnoty u F. Nietzscheho. E-LOGOS, ELECTRONIC JOURNAL FOR PHILOSOPHY, 1994, str. 1

² Jeho sen byl: „Bylo mi, jako kdybych z blízkého kostela zaslechl dutý zvuk varhan. Překvapeně otevírám okno obrácené ke kostelu a ke hřbitovu. Otcův hrob se otvírá, z něj se vynořuje bílá postava a mizí v kostele. Temné, hrozné tóny duní dál; bílá postava se objevuje znovu, pod paží nese něco, co nemohu jasně rozeznat. Rov se nadzvedává, postava se propadá, varhany umlkají – probouzím se.“ (Köhler, J.: Tajemný Zarathustra. Votobia, Olomouc 1995, str. 25)

od okolního světa, který mu nahrazuje život za zdmi bývalého kláštera spojený s vojenským drilem a tuhou kázní. Pracovní den začínal výukou již v šest hodin a končil repeticemi večer před sedmou s přestávkami pouze na jídlo a modlitby. Ačkoliv je v roce 1861 o Velikonocích konfirmován, brzy v něm křesťanství vyvolává celou řadu pochyb. To pak postupně díky skvělému filologickému a logickému učení v Pfortě opouští.

Univerzitní studia začíná roku 1864 na univerzitě v Bonnu, kde má podle představ své matky získat především teologické vzdělání, avšak po roce si sám mění studijní obor a věnuje se pouze klasické filologii. Studentský život tehdy již delší dobu krátkozrakého Nietzscheho nevybočuje z normálu, avšak neprožívá žádné milostné vzplanutí jako mnozí z jeho kolegů. Přesto se právě zde či později v Lipsku nakazil syfilidou.

Roku 1864 opouští Bonn a nechává se přijmout na lipskou univerzitu. V následujících letech se seznamuje s filosofií Arthura Schopenhauera, které zcela propadá. Její duch na něj již předtím dýchl z hudby milovaného Richarda Wagnera. Pod vlivem Schopenhauerovy filosofie zcela opouští náboženství, v kterém vyrůstal. Tehdy se stává z filologa filosof, který začíná filology pohrdat.

Jeho filosofické pokroky přerušuje na podzim roku 1867 branná povinnost a Nietzsche se musí hlásit v domovském Naumburgu. Je přidělen k jízdní a dělostřelecké jednotce. Jeho vojenská kariéra však po půl roce končí nešťastným pádem z koně.

Po dokončení léčby se Nietzsche vrací do Lipska a to už nikoliv jako student, ale jako soukromí vědec. V listopadu roku 1868 přijíždí do rodného Lipska i Richard Wagner, s kterým má tu čest se Nietzsche konečně seznámit. Nietzsche, již tehdy jeho velký obdivovatel, k němu zahoří ještě větší náklonností, když se dozví o jeho vášni pro Schopenhauera.

Na přímlovu jeho učitele z Lipska, Ritschla, se Nietzsche, nedostudovaný filolog, v roce 1868 stává mimořádným profesorem na basilejské univerzitě ve Švýcarsku. Tam se utužuje i jeho přátelství s Wagnerem, který bydlí nedaleko odsud, v Tribschenu u Lucernu, a Nietzsche se zanedlouho stává přítelem celé rodiny.

Ani Nietzscheho nemine nadšení, které zachvátilo celé Německo během prusko-francouzské války v roce 1870, a ačkoliv se jako profesor v Basileji a tedy i švýcarský občan nemůže přímo účastnit války, přihlásí se jako dobrovolný ošetřovatel a pomáhá na frontě odnášet raněné. Tehdy se nakazí záškrtem a úplavicí, jejichž následky ho doprovází až do konce života a frontu opouští.

V roce 1871 vychází Nietzscheův první větší spis, a to „Zrození tragédie z ducha hudby“, v letech 1873 - 76 pak píše čtyři „Nečasové úvahy“. Brzy po napsání čtvrté úvahy, „Richard Wagner v Bayreuthu“ se během bayreuthských slavností Nietzsche s Wagnerem pohádá. Vytýká mu nejen skutečnost, že se se svým Parsifalem pokořil před křesťanským ideálem popírání života, ale i vše, co spojovalo Wagnera s aspiracemi německého nacionalismu. Wagner byl frankofob a antisemita a ani ostatní představy a fobie německého nacionálního hnutí mu nebyly cizích. Jejich rozkol je zároveň i Nietzscheovým přechodem z prvního období vnitřního vývoje do druhého. Odvrací se od svých ideálů a mistrů, jež dosud uctíval. Zaujímá kritický postoj k umění i k metafyzice a spásu hledá ve vědě. Přibližuje se tím jakémusi naturalistickému pozitivismu. O tom svědčí i jeho kniha vydaná 1878 - 1880 „Lidské, příliš lidské“.

Nietzscheho již od mládí trápí bolesti hlavy a potíže se zrakem, ke kterým se po válce přidávají problémy s žaludkem, a to vše spolu s psychickou vyčerpaností z rozchodu s Wagnerem způsobilo v roce 1876 takové zhoršení jeho zdravotního stavu, že si byl nucen vzít roční dovolenou. Odjíždí do Itálie, kde se také naposledy setkává s Richardem Wagnerem. Zdraví se však nadále nelepší, a proto se Nietzsche vzdává svého místa na basilejské univerzitě. Následující léta, která prožil na doživotní penzi od univerzity, tráví stálou nemocí sužovaný Nietzsche převážně v Itálii a ve Švýcarsku.

V osmdesátých letech Nietzsche věří, že se jeho konec rychle blíží, a proto začíná psát dopisy na rozloučenou, zároveň je však tato neklidná doba spojena s novou tvůrčí prací, v které přicházejí na svět jeho nejdůležitější díla. V roce 1882 vychází „Radostná věda“, v letech 1883 až 1885 spis „Tak pravil Zarathustra“ (ve čtyřech dílech), dále „Mimo dobro a zlo“ a „Ke genealogii morálky“. „Tak pravil Zarathustra“ mělo být básnické ztvárnění jeho filosofie, které hodlal systematicky ztvárnit v knize „Vůle k moci“, kterou však nikdy nedopsal a až později ji vydala jeho sestra z napsaných fragmentů.

V těchto letech zároveň dosahuje vrcholu Nietzscheho osamělost, je bez přátel, jeho knihy vycházejí takřka bez povšimnutí, od posledního vydání Zarathustry Nietzsche nenachází nakladatele a všechna svá díla si musí nechat tisknout vlastním nákladem. V roce 1888 se Friedrich Nietzsche vzepne ke svému poslednímu tvůrčímu vrcholu, ale jeho tvorba již nese znaky jeho budoucí osobní tragédie: nejprve Nietzsche definitivně zúčtuje s R. Wagnerem v dílech „Případ Wagner“ a „Nietzsche kontra Wagner: Dokumenty psychologa“, poté vzejdou z jeho pera dva divoké útoky proti

křesťanství – „Soumrak model“ a „Antikrist“, a konečně na konci téhož roku píše svoji značně emočně přepjatou autobiografii „Ecce homo“.

V roce 1888 se Nietzsche stěhuje do Turína, byl to poslední rok jeho vědomého života, a ačkoliv dále sepisuje svá díla, již spíše blouzní a většina z napsaného je nečitelné. V prosinci téhož roku rozesílá přátelům zmatené dopisy a nakonec se zhroutí na jednom z turínských náměstí, kde utrpí paralytický záchvat. Po zhroucení je odvezen do sanatoria, odkud si ho odveze jeho matka do Naumburgu, kde se o něj s jeho sestrou starají. Po matčině smrti v roce 1897 je opatrován již jen svou sestrou, která se již jako ovdovělá stará i o jeho dílo. Nietzsche přestává úplně vnímat okolní svět a stává se tak jejím rukojmím. Právě v rukou jeho sestry se z jeho díla stala podpora nacismu, tedy i německého nacionalismu a antisemitismu, který po celý život Nietzsche tvrdě kritizoval. 25. srpna roku 1900 Nietzsche umírá ve výmarské vile ve Silberblick.

3. Život Franze Rosenzweiga

O Franzovi Rosenzweigovi by se dalo říci, že přišel do doby, kterou Fridrich Nietzsche započal, doby, jež by se dala charakterizovat slovy Wenera Marxe jako doba *mezi tradicí a novým počátkem*³. Ta byla doprovázena snahou vyrovnat se s tradicí evropské metafyziky, která byla po tisíciletí záštitou evropské kultury a filosofie. Rosenzweig pochopil, že tato krize není pouhou negací či odstraněním metafyziky, ale že je novým otevřením starých otázek. To nové je pak dáno právě daleko soudobou situací, která je otevřenější a co možná prosta apriorních nároků, a právě v tom má tato situace blízko k podmínkám židovství, které se z historických důvodů vždy pohybovalo v krizi. *Židovské myšlení nemohlo být nikde doma, bylo a je myšlením na cestách, myšlením otevřeným vnějším vlivům, schopným vstřebat do sebe to, co je odlišné, aniž by ovšem ztratilo svou integritu. Je myšlením, které chce myslet bez nároků na vlastní totalitu.*⁴ Franz Rosenzweig je pak právě osobností, která v sobě spojuje jak tradici evropského, na metafyzice založeného myšlení, tak tradici židovskou.

Franz Rosenzweig se narodil 25. prosince 1886 v německém Kasselu. Rodina jeho rodičů patřila do vyšší vrstvy měšťanstva, otec byl továrník a obchodník, matka byla duchovní a společenskou osobností rodiny, otevřenou pro veškeré umění. Dům jeho rodičů hrál významnou roli v tehdejší kulturním a společenském životě, a ačkoliv byli po formální stránce Židé, žili duchem velmi liberálním, židovství značně vzdáleným. Doba jeho mládí byla navíc silně poznamenána asimilační tendencí, která ho dovedla až na práh křesťanství.

Roku 1905 na jaře Rosenzweig ukončuje humanistické Fridrichovo gymnázium v Kasselu. V létě téhož roku nastupuje na univerzitu v Göttingenu, kde se rozhodl studovat medicínu, avšak již na podzim mu je přítelem doporučena návštěva přednášek Eduarda Meyerse a Rosenzweig během následující zimy dochází k názoru, že je předurčen stát se historikem. Přesto však vytrvává i ve studiu medicíny, aby dokázal otci, že si zaslouží finanční podporu a ukončuje je až po úspěšně složeném fyzikem. Roku 1908 se rozhoduje stát historikem filosofie. Studuje převážně ve Freiburgu u filosofa Heinricha Rickerta a u historika Fridricha Meinecka, u kterého roku 1912 ukončuje své studium doktorskou prací na téma „Hegel a stát“.

³ Marx, W.: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass, Hamburg 1986, str. 3

⁴ Jeníček, T.: Franz Rosenzweig, Ježek, Praha 1996, str. 9

Po krizi vyvolané nočním rozhovorem s historikem práva a sociologem, Eugenem Rosenstockem, Židem, který přešel k protestantismu, se 7. června roku 1913 Rosenzweig rozhodne k přípravě na přijetí ke křtu. Nechce však přijmout křesťanství z pozice bezvěrce, ale jinověrce, Žida. Křesťanství je pro něj v té době rozvinutí židovské tradice, a aby mohl ke křtu přistoupit řádně připravený, rozhoduje se tuto tradici, která mu byla v mládí zprostředkována spíše jen útržkovitě, poznat. Večerní bohoslužba v berlínské synagoze na Den smíření pro něj znamená rozhodující obrat a je výchozím bodem jeho návratu k židovství. Nakonec, 31.10. stejného roku, sděluje v dopise adresovaném svému bratranci Rudolfu Ehrenbergovi, že se definitivně rozhodl zůstat Židem. V jeho cestě k židovství a nejen v té, ho ovlivňuje Hermann Cohen, kterého potkává v Berlíně a s kterým udržuje i v následujícím válečném období písemný styk.

Roku 1914 přerušuje první světová válka jeho vědeckou kariéru. Na počátku září téhož roku ukončuje Rosenzweig pobyt v Berlíně u Cohena a hlásí se dobrovolně jako ošetřovatel Červeného kříže. Odtud ho 12. března roku 1916 válka zanesla až do zákopů balkánské fronty, kde zůstává. Zde Rosenzweiga zastihne 19. března roku 1918 zpráva o smrti jeho otce. Z balkánské fronty je poslán na důstojnický vzdělávací kurz do Varšavy, kde se dostává do styku s živým východním židovstvem. To je pro mladého Žida, který doposud přišel do styku pouze s neživotným západním židovstvem, zážitek vsutku formativní. Ani v zákopech však nepřestává studovat a udržuje styk se svými přáteli. Píše pojednání o problémech výchovy jak německé, tak židovské mládeže, pokračuje v debatě o židovství a křesťanství s E. Rosenstockem a zhotovuje první náčrty „Hvězdy vykoupení“, které posílá své matce na pohlednicích válečné pošty.

Po návratu z Varšavy na Balkán je Rosenzweig hospitalizován se záchvatem malárie, která snad má spojitost i s jeho pozdějším osudovým onemocněním. Zbytek války tráví u oddílu náhradníků ve Freiburgu a po propuštění dokončuje „Hvězdu vykoupení“, na které dělal od 22. 8. 1918 do 16. 2. 1919. Jejím dokončením se zároveň završuje období jeho života, nazývané židovsko - teoretické.

Poslední období jeho života je poznamenáno přechodem od práce teoretika k praktickému působení. Důležitým mezníkem je svatba s Editou Hahnovou 29. března roku 1920. Uzavření sňatku znamená pro Rosenzweiga otevření se společnosti. Zároveň mu pak rodina umožňuje zakotvit řád židovského života, ke kterému nacházel cestu a jehož zachování je neodmyslitelné od instituce rodiny. Radost dovršuje i narození jeho

syna 8. září roku 1922. V té době již osm měsíců trpí Rosenzweig chorobou, která za sedm let ukončí jeho život.

Zbytek svého života zasvěcuje vyučování, nejprve pořádá v roce 1919 židovské kurzy a přednášky v rodném Kasselu a v roce 1920 přijímá nabídku z Frankfurtu nad Mohanem na vedení židovského vzdělávacího institutu pro dospělé a na jeho reorganizaci. Jeho přípravou na tento úkol bylo kratší pojednání nazvané „Vzdělání bez konce“. 1. srpna je ustanoven vedoucím svobodné židovské učebny (Das freie jüdische Lehrhaus). Samotný běh učebny neměl za cíl jen výuku, ale i rekonstrukci a znovuoživení židovského učení, uchovaného pouze ve zlomcích.

Činnost vedení učebny Rosenzweigovi nebránila v dalším z úkolů, které si vytyčil, v překládání židovských pramenných textů do němčiny. Zároveň se spolu s Buberem pouští roku 1924 do překladu Bible z hebrejštiny do němčiny. Tento překlad měl podle Rosenzweiga překračovat Bibli tradiční, měl jít mimo jakoukoliv církev i národ, čímž se stane Biblí nanejvýš mimokřesťanskou. Spolu s Buberem si vytkli za cíl vytvořit takový překlad, který bude co nejvěrněji odpovídat jak jazyku, tak smyslu originálu a bude tak mimo dosah všech církevních interpretačních tendencí. Tento překlad pokračuje až do jeho smrti v roce 1929.

Již v prosinci roku 1921 rozpoznal Rosenzweig příznaky nastupující choroby, amyotropní laterální sklerózy, které měl za několik let podlehnout, s tím, že postupně budou části jeho těla zbavovány své funkce. Přesto nepropadá nečinnosti a ze svého pokoje udělá centrum židovských náboženských a učeneckých aktivit. Již v říjnu 1922 je nucen odevzdat řízení učebny i své kurzy a zanedlouho je upoután na lůžko. Dlouhodoběji ztrácí schopnost mluvit a již v prosinci téhož roku ztrácí schopnost normálně psát. Dočasně mu jí navrácí speciálně upravené lůžko a psací aparát. V půlce roku 1923 již téměř nemůže mluvit a později mu již korespondenci vyřizuje z jeho hrubých skic manželka.

Nakonec je schopen komunikovat pouze tak, že mu jeho žena předřikává abecedu a on ji u správného písmene zastavuje slabým mrknutím. Večer, pár hodin před smrtí, ještě diktuje dopis Martinu Buberovi: „ ... *a – ted' už přichází ona pointa všech point, kterou mi skutečně Pán ve spánku propůjčil: pointa všech point, pro kterou se ...*“⁵ Druhý den ve dvě hodiny ráno 10. prosince roku 1929 Franz Rosenzweig umírá ve věku nedožitých 43 let.

⁵ Jeníček, T.: Franz Rosenzweig, Ježek, Praha 1996, str. 21

4. Filosofie Franze Rosenzweiga

Myšlení Franze Rosenzweiga bylo nepochybně ovlivněno jak evropskou filosofickou tradicí, a to zejména Kantem, Schellingem a Hegelem, tak i situací v Německu na počátku 20. století, kterou jsme pojmenovali jako situaci mezi tradicí a novým počátkem. Jeho hlavním cílem bylo vypořádání se s převládajícím myšlením doby, německým idealismem, který je pro něj zastoupen právě již zmíněným Hegelem. V základu tohoto myšlení je snaha vidět za stejným něco jiného, za jedním dvojí. Tuto tendenci Rosenzweig odhaluje téměř ve veškeré západní filosofické tradici již od dob iónských přírodních filosofů. Ti ji založili otázkou po původu a neměnné podstatě⁶ proměnlivé skutečnosti. *Celá filosofie se vždycky ptala po „podstatě“.* Je to tato otázka, která ji odlišuje od nefilosofického myšlení zdravého rozumu. Ten se totiž neptá, co nějaká věc „vlastně“ jest. Stačí mu vědět, že židle je židle - neptá se, jestli vlastně náhodou není něčím úplně jiným. Právě po tom se však táže filosofie, když se ptá po podstatě.⁷

Zdravý rozum, který se snaží Rosenzweig vrátit do myšlení, by na otázku: „Co jest?“ odpověděl: „Vše jest.“ Ale právě proti neurčitosti téhle odpovědi se myšlení staví a na jejím překonání se zakládá. Překonání mnohosti teprve určité, bezčasové myšlení zakládá. Avšak pokud je jedno vždy jiné, je jedno tomuto jinému podřízené. Není zde samo za sebe, je součástí toho jiného, které je Jedno, celek. *Systemy německého idealismu ... Rosenzweig chápe jako systémy, v nichž je vše, celá skutečnost, vyrobena myšlením z Jednoho – a podobně má být do Jednoho zase zahrnuta zpět.*⁸

Rosenzweig jako historik vystupuje proti Hegelovu pojetí dějin jako zákonitě probíhajícího kontinua. Hegelovo pojetí vidí jako vyvrcholení a zároveň i konec metafyzické tradice vůbec. Nechce nahlížet na dějiny jako na obraz, jako v čase rozložené bytí, které může nezúčastněný pozorovatel přehlédnout a tak zahrnout do uzavřené teorie. Chce je vnímat jako něčí čin, za který ten někdo nese odpovědnost. Kde je však možné jedno zahrnout pod jiné, není již jedno samo za sebe a nenese žádnou odpovědnost.

⁶ „podle toho, jestli je jako ta vše zakládající podstata právě myšlen svět, bůh nebo člověk – je možné rozdělit do tří epoch: kosmologická Antika, teologický středověk, antropologický novověk. ... V myšlení tyto rozvrhy omezily mnohotvarou proměnlivou skutečnost na jednotnou podstatu, a ve třetí epoše bylo bytí konstruováno z vědomí; tím bylo bytí a myšlení ztotožněno a bytí redukováno na transcendentální subjektivitu. Nakolik však je bytí závislé na vytvářejícím myšlení, je jeho faktičnost ohrožena.“ (Rosenzweig, F, Hvězda Vykoupení, str. 12)

⁷ Rosenzweig, F: Nové myšlení, str. 10

⁸ Casper, B.: Míra lidství. Oikoymenth, Praha 1998, str. 42

Právě záchrana odpovědnosti je základním motivem myšlení Franze Rosenzweiga, které se snaží odpovědět na otázku: „*Jak lze myslet celek skutečnosti, chceme-li přitom zachránit odpovědnost v její neredukovatelné faktičnosti – anebo dokonce chceme-li, aby vystoupila do samého středu toho, o čem má myslící přemýšlet.*“⁹ Tato otázka ho vede k jedinému možnému řešení, které je ostré oddělení Boha, světa a člověka. Člověka již není možné zahrnout pod Boha, jak to dělá teologie, pod svět, jak to dělá kosmologie, ani pod rozum, jak to dělá psychologie. Poslední zároveň předpokládá, že je třeba oddělit skutečnost rozumu od jeho pojmu, který se ukazuje jako sebevědomí (*noesis noéseós*).¹⁰

Tento zásadní krok, který umožňuje myslet celek a přitom zachránit odpovědnost v její neredukovatelné faktičnosti a který zachovává svobodu, nazývá Rosenzweig svým filosofickým Archimédovým bodem¹¹. Zároveň je tento krok i objevem faktičnosti všech faktů skutečné zkušenosti¹². Když si znovu připomeneme, že západní myšlení myslelo vše vždy v jednom, a to proto, že jen díky rozpoznání toho neměnného, neměnných zákonů, dokáže člověk ovládnout to, co podléhá změně, dojde nám rozsáhlost načrtnuté změny.

⁹ tamtéž, str. 41

¹⁰ tamtéž, str. 43

¹¹ tamtéž, str. 43

¹² tamtéž, str. 43

4.1. Prafenomény

Franz Rosenzweig tedy v záchraně odpovědnosti od sebe striktně oddělil Boha, svět a člověka, které nazývá prafenomény. K této trojdílnosti skutečnosti není inspirován nikým jiným než Kantem. Právě kritikou identity myšlení a bytí roztříštil Kant obsah filosofie na tři části, o kterých v přísném slova smyslu nevíme Nic¹³. Pod tyto Nic Kant rozdělil předměty tří racionálních věd: racionální teologie, kosmologie a psychologie. Můžeme tak říci, že ono Nic vědění konkretizovalo, neboť jde vždy o Nic jedné vědy. Toto Nic tak získává oproti všeobecnému Nic, charakter konkrétnosti a právě od takového Nic Rosenzweig při každém vymezení prafenoménu vychází. To, co bylo pro Kanta výsledek, tedy Rosenzweig používá jako počátek. Jinými slovy, nejprve je třeba popřít vše, co o těchto prafenoménech apriorně víme, abychom se jim následně přijetím nároku otevřeli.

Nic zde znamená určitý bod, místo, hypotetický předpoklad, od kterého lze postupovat až k pozitivnímu určení jednotlivých pojmů. Protože vždy zkoumání vychází z konkrétního Nic, odehrává se vždy již uvnitř prafenoménu daného Nic, na druhých dvou prafenoménech nezávisle. Onu možnost přechodu od Nic k Něčemu Rosenzweig vyjadřuje matematickým pojmem „diferenciál“, o kterém píše: *„k ... postupu od Nic k jeho Něco se nabízí za průvodkyni věda, která sama není nic jiného, než stálé vyvozování něčeho - a ne již jako nějakého něčeho, čehokoli – z Nic, a nikdy ne z prázdného všeobecného Nic, ale vždy z toho "jeho" Nic právě tohoto Něčeho: matematika.“ Tím vhodným z matematiky je diferenciál, který „v sobě spojuje vlastnosti Nic a Něco; je to Nic, které odkazuje na Něco, na svoje Něco, a současně je to Něco, které ještě podřimuje v klíně Nic.“¹⁴*

Protože i popis prafenoménu je nutno provést tak, aby nevedl k uchopení a tím i podřazení jinému. Myšlené se musí vůči myšlení ukazovat jako jiné, a proto je tento popis vyjádřen antinomicky. Každý z prafenoménu se nám tak dává v řeči *popřením nicoty a přitakáním nenicotně zároveň*¹⁵. Rosenzweig tu nedělá nic jiného, než že přitakává Kantovu Nic nevědění, ale nikoliv jako závěru, kterým pro Kanta je, ale jako počátku, tedy Nenic, čímž je vyjádřena neomezenost prafenoménu, jeho podstata.

¹³ „U Kanta je to s nic tak, že „Přinejmenším“ věc o sobě“ a „inteligibilní charakter“ označují dvě oddělená Nic vědění; podle naší terminologie to metalogické a to metaetické. A nejasnými slovy, kterými příležitostně hovoří o tajuplných „kořenech“ obého, se pokouší plně nahmatat pevný bod také pro metafyzické Nic vědění.“ (Rosenzweig, F.: Hvězda vykoupění, str. 31)

¹⁴ Rosenzweig, F.: Hvězda Vykoupění, str. 30

¹⁵ Casper, B.: Míra lidství. Oikoyomenh, Praha 1998, str. 94

Zároveň popírá Nic, čímž jsou vyjádřeny jeho v něm omezené možnosti. Je nutno podotknout, že stejně jako je jiné každé Nic, je odlišná i jeho podstata a možnosti, tj. projev každého prafénoménu.

Casper k tomu dodává, že *prafenomény jako hypotetické transcendentální ideje se důkladně popisují ve své možnosti, a přitom ve své skutečnosti zůstávají in suspenso. Myšlení se sice vždy už pohybuje v horizontu těchto tří pokaždé univerzálních a totálních prafenoménů, jejich bytí však nemůže odvodit. Tak se tomu myšlení, jež reflektuje „možnost poznávat Všechno“, rozbíjí to Jedno, jež by myšlení chtělo myslet.*¹⁶

Rosenzweig tak vedle sebe nespojitě klade nikoliv už racionální teologii, kosmologii a psychologii, ale theogonii, kosmogonii a psychogenii, přičemž geneze jednotlivých fenoménů mohou platit za abstraktní vzorce Boha, člověka a světa, jejichž faktická skutečnost však není nikde vykázána.

Tyto prafenomény jsou tak pouze hypotetické, nespojité a proto neskutečné a teprve skutečnost, která, jak ukážeme níže, není, ale děje se, určují. Tím je zaručeno, že se tato skutečnost nijak nerozplyne v Bohu, člověku anebo ve světě. Naopak se tyto elementy vůči sobě ukazují jako jiné, bez jakéhokoliv souvislého logického spojení. Oddělenost je podle Rosenzweiga nutná i proto, aby na sebe mohly prafenomény vůbec působit a jak dodává: *„Kdyby ten druhý byl „v nejhlubším základě“ se mnou totožný, jak míní Schopenhauer, nemohl bych ho nikdy milovat – miloval bych totiž jen sám sebe.*“¹⁷

Protože jsou navíc tyto prafenomény v sobě uzavřené, neví o sobě navzájem a vše, co se doposud děje, se děje jen uvnitř každého z nich, vyvstává nám otázka, jak a čím se udá obrat, který je obrátí mimo sebe. Myslím, že nebude na škodu, když už nyní řekneme, že obrat pochází z člověka, který „bere vážně čas“, což je to samé jako „potřebovat druhého“.

¹⁶ tamtéž, str. 44

¹⁷ tamtéž, str. 44

4.2. Dějící se skutečnost

V předchozí kapitole byl načrtnut způsob, jak se nám v řeči dává každý ze tří prafenoménu. Nejde však ještě o skutečnost, neboť prafenomény jsou doposud pouze hypotetické a vše, co se děje, děje se pouze v nich. Pro další postup je však nutné si uvědomit ještě další důsledky, které vyvolala záchrana odpovědnosti. Tím, že od sebe Rosenzweig ostře oddělil Boha, svět a člověka, nebyla zachráněna pouze odpovědnost, tj. *to, co činí člověka skutečným člověkem*¹⁸, ale bylo zproblematizováno i samotné pojmání času. Již není možné myslet neměnnou podstatu proměnlivé skutečnosti. Již není možné myslet bezčasově, vně času, ale je nutné o času přemýšlet, jak říká Rosenzweig, *nikoliv jako o času, v němž se něco děje, nýbrž který se sám děje*.¹⁹

Přístup k dějícímu se času je prvotně ovlivněn Kantem a je vždy již čistě etický. Je to vždy čas, který se děje mezi mnou a druhým. Proč tomu tak je? K rozřešení této otázky je třeba si znovu připomenout to, proti čemu se Rosenzweig důrazně vymezuje.

Vystupuje proti totalizujícímu myšlení, které z člověka dělá objekt, fungující podle obecných zákonitostí, nutnosti a tím mu bere odpovědnost a svobodu. Poznat totiž neznamená jen podmanit si poznané, znamená zároveň přiblížit se řádu bytí, neboť řád myšlení i řád bytí je v rámci jednotného Vesmíru týž. Takto vytyčená cesta dosahuje svého naplnění v bodě, v kterém je myšlení, jak ukazuje Hegel, schopno tematizovat sebe samo. Člověk si podmaňuje sebe sama, a jak míní Rosenzweig, jeho nesvoboda je právě v tomto bodě završena.

Člověk je podřazen myšlení, které zakrývá celý jeho obzor a přesto, jak ukazuje zejména případ smrti, ho nechává v nesnázích. Právě uvědomění si smrtelnosti ukazuje to neredukovatelné, to, co nelze u člověka podřadit pod žádnou teorii a tím odstranit. *Člověk se bojí smrti a nechce nic slyšet o tělu a duši, o pouhé smrtelnosti těla, kterou mu nabízí filosofie. Bojí se, zatímco filosofie ukazuje kamsi na druhý břeh.*²⁰ *Přímo tváří v tvář vždycky vlastní a nezastupitelné smrti se idealismus odhalil jako klamné ovládání zakusitelné skutečnosti.*²¹

Myšlení se tedy ukazuje jako zásadně nedostačující a přesto, protože zakrývá celý obzor, jako nepřekročitelné. Dalo by se ve smyslu již načrtnutého říci, že nelze myslet jinak. Ukazuje se tím, že člověk potřebuje něco vně, co tuto totalitu myšlení

¹⁸ tamtéž, str. 32

¹⁹ tamtéž, str. 28

²⁰ Rosenzweig, F.: Hvezda Vykoupeni, str. 21

prolamuje, překračuje. Tato potřeba se vyjevuje s pocitem zklamání z jeho nedostatečnosti a právě jím je postupně odbouráván již vyličený na sebe zaměřený přirozený egoistický způsob života, jehož primárním cílem, jak se ukázalo, je podmaňovat si. A právě k tomu je slovy Caspera, *to druhé a především ten druhý, jehož potřebujeme, chceme-li se vůbec zachovat při „zdravém rozumu“*.²¹

Potřebnost druhého je zároveň i důvod, proč je zaštitěn proti ovládnutí, redukování na předmětnost a může si zachovat svou jinakost. Jeho redukování by nás totiž znovu zanechalo bez toho potřebného vně, osamělé. „Brát vážně čas“ je proto třeba spolu s Rosenzweigem vždy vyslovovat se „znamená potřebovat druhého“ a znamená to též i to, že člověk se stává člověkem až jako odpovídající.

Z načrtnutých důvodů nemůže být vztah mezi druhým a mnou pevně ustanoven, ale musí se dít. *To, co se děje, totiž čas, děje se mezi druhým a mnou. ... Dějící se čas, do něhož konstitutivně spoluvstupují jako odpovídající, se tak stává základem možnosti dobrého – a zlého.*²² Skutečnost je tedy vždy skutečností mezi mnou a druhým, je vztahem a je to vždy dějící se skutečnost. *Dějiny, jakožto sám dějící se čas, jsou zde v zárodku myšleny jako mravní dění.*²³

Doposud tedy bylo ukázáno, že při záchraně odpovědnosti je zproblematizováno vnímání času, který se nyní děje mezi druhým a mnou. Toto dění času mezi druhým a mnou, skrze které je prolamováno totalizující myšlení, pak není nic jiného než způsob, jak se nám dává skutečnost, jak se děje. Ta je pak právě skutečností světa, který se ukazuje jako vždy již tu jsoucí, jako stvoření. Okamžik prolomení, v kterém se nám svět dává, nazývá Rosenzweig Zjevením.

Tento okamžik je zároveň okamžikem, v kterém se člověka skrze druhého dotkne absolutno, Bůh a on za druhého přebírá odpovědnost. To proto, že si v tomto okamžiku člověk uvědomuje nehotovost skutečnosti, která se musí dít, aby byla. Uvědomuje si tedy, že je budoucnost v jeho rukách. Ve Zjevení je tak člověk zasažen nepodmíněným nárokem, který odkazuje k budoucnosti, kterou není možné tematizovat, k času Vykoupení. Zjevení je pak Zjevením jen vzhledem k tomuto Vykoupení.

To není jediné, co se ve Zjevení děje, co je jádrem zjevení. Ve Zjevení totiž člověk, osvobozený ze své nesvobody, zakouší, že je nekonečně milován. Právě onen obrat od sebe k světu, v kterém nalézá svobodu a stává odpovědným, tj. je zasažen

²¹ tamtéž, str. 12

²² Casper, B.: Míra lidství. Oikoyemnh, Praha 1998, str. 33

²³ tamtéž, str. 31

nepodmíněný nárokem, pocítuje jako dar, kterým je potvrzen ve své jedinečnosti. V tomto obratu, použijeme-li biblický výraz, se stává vyvoleným. Tento akt tedy slovy Rosenzweiga, můžeme nazvat „*děním dějící se Boží lásky*“²⁴. Čas a skutečnost se tak spojují v jedno skrze mravní nárok, který Rosenzweig verbalizuje do biblické zkušenosti: „Slyš, Izraeli, ON JEDEN. Jak ON miluje tebe, tak miluj i ty.“²⁵

Odpovědnost se tedy ukazuje jako láska k bližnímu a to z toho důvodu, že Boží láska, která je založená v okamžiku, se jen tímto okamžikem nevypotřebává, ale musí se uskutečnit před tváří celého světa, musí se uskutečnit největší dobro. *Přítomné dění Zjevení tedy předně odkazuje k Vykoupení jako k „budoucnosti přítomného zjevení lásky“*,²⁶ jako uskutečněnému míru, který Rosenzweig verbalizuje jako uskutečnění „Božího království“.

Jako se nám v řeči dávaly prafenomény i tento obrat od sebe ke světu je vyjádřen skrze ni. Projevuje se totiž tím, že člověk začíná vážně hovořit, neboť v řeči je plně obsažen a přesto směřuje k jinému. V této řeči, protože se děje mezi jím a druhým, kterého potřebuje, jde pak o společný život, mír, o Vykoupení. Právě Vykoupení, které nelze nijak zachytit, které se vymyká každé moci a na které je možné pouze ukazovat, je vyprošováno v modlitbě.

²⁴ tamtéž, str. 48

²⁵ tamtéž, str. 31

²⁶ tamtéž, str. 51

4.3. Proměna vnímání zkušenost

Prozatím byla načrtnuta záchrana odpovědnosti, která vedla k problematizaci času. Ten jsme začali chápat jako čas, který se děje, abychom došli k závěru, že k „brát vážně čas“ patří „potřebovat druhého.“ Ukázalo se, že čas se děje mezi druhým a mnou, kde se skrze mravní nárok stává dějící se čas dějící se skutečností. Počátkem tohoto dění pak bylo Zjevení, skrze které se nás dotýká nepodmíněný nárok, Boží láska. Ukázali jsme tedy, jak se stýkají prafenomény, jak se do skutečnosti svět dostává jako vždy se již udavší stvoření, člověk skrze Zjevení a v tomto Zjevení se pak ohlašuje Bůh skrze vždy budoucí Vykoupení.

Takto zakoušet pak znamená i jiné vnímání zkušenosti. Ta již není jen předmětná, ale je i zkušenost mezi druhým a mnou. Není proto jen světská, ale skrze nepodmíněný nárok je to i zkušenost Boha. *To nepodmíněné, co je víc než jen světské a víc než jen lidské, jež se v události Zjevení stává hlasem, který mi přikazuje milovat.*²⁷

Ukazuje se tak, že jde o absolutní zkušenost, neboť jak můžeme vidět, tato zkušenost nestanovuje jenom vnitřní souvislost dění, jak to dělá objektivní zkušenost, ale jeho obsah. Proto Rosenzweig sám svůj přístup pojmenovává jako „absolutní empirismus“.

Rosenzweig postavil základ pro nový pragmatismus, v kterém je člověk předvoláván k činu, k životu, a proto je možné se spolu s Casperem domnívat, že pointa „Hvězdy vykoupení“ nespočívá v ničem jiném, než *ve výslovné destrukci Hvězdy jakožto knihy*²⁸. „Pravda,“ jak sám píše, „přestává být tím, co „je“ pravdivé, a stává se tím, co se chce jako pravdivé osvědčit.“²⁹ Mírou osvědčení je zde pak vážnost nasazení vlastního života, tj. to, jak se člověk sám se vším, co k němu patří, vkládá do dění času v potřebě druhého a měří se poutem, jež tato osvědčující pravda mezi lidmi zakládá. *V tomto smyslu se pak ovšem vztah myšlení a bytí (jako udavší se událost) může dít tak, že se z „problému myšlení“ stává „síla srdce“.*³⁰ Jde tedy o víru, která si hledá porozumění. A mírou osvědčení je vážnost nasazení vlastního života

²⁷ tamtéž, str. 33

²⁸ tamtéž, str. 37

²⁹ tamtéž, str. 38

³⁰ tamtéž, str. 103

5. Filosofie Fridricha Nietzscheho

Nietzscheho myšlení se již svou formou, kterou je představováno, jakoby bránilo jednotnému výkladu. Již samotné čtení aforismů, mezi nimiž není často žádná pevně naznačená souvislost, ale jen tušená, je nám první lekcí z Nietzscheho filosofie³¹. Je naznačením nepostihnutelnosti světa, jeho bezsmyslnosti, která však neznamenaá absolutní neexistenci smyslu, jehož relativnost se ukazuje skrze tyto nespoutané aforismy v prostoru knihy jako skrze lidi na světě. U filosofie Fridricha Nietzscheho jsem se rozhodl načrtnout jen několik základních pojmů, mezi které patří nihilismus, vůle k moci a tragické myšlení. O těchto pojmech se pak domnívám, že jsou schopny zachytit ty rysy myšlení, které mi později umožní ukázat na rozdíly mezi jím a Rosenzweigem.

³¹ Derrida o formě aforismů píše toto: "Protože všechno napsané je aforistické. Žádná "logika", žádné proplétání spojujících lián není s to dojít ke konci jeho bytostné diskontinuity a bytostné ne-skutečnosti, geniality jeho zamlčeného ticha. Na smyslu původně spolupracuje jiné. Mezi významy je esenciální lapsus, který není jednoduchým a pozitivním klamem slova, a dokonce ani nokturální pamětí řeči. Snaha redukovat jej vyprávěním, filosofickou rozpravou, řádem důkazů anebo dedukcí prozrazuje jak nepochopení řeči, tak i toho, že řeč sama je prolomení totality. Fragment není styl ani nezdár, nýbrž forma psaného." (Derrida, J.: "Edmond Jabés a otázka knihy" in "Texty k dekonstrukci", Archa, Bratislava 1993, str. 315-16).

5.1. Nihilismus

Již od počátku Nietzsche pod vlivem Arthura Schopenhauera a řecké filosofie, zejména Hérakléita, vystupuje proti myšlení, jehož počátky nachází již u Sokrata, resp. Platona. Vymezuje se proti tomu, co je zároveň i počátkem evropské duchovní tradice. Již tam totiž nachází stopy toho, co nazývá nihilismem.

Nejvyšší a celkový smysl se nalézá v ideách Dobra, Pravdy a Krásna, které jsou věčné a neměnné. Svět těchto idejí se staví do protikladu k smyslově vnímatelnému světu, který je světem změny. Nadsmyslňý svět idejí se tedy vymyká světu dění lidského života a lze jej podle Sokrata dosáhnout jen jednou cestou: „*proti temným žádostem zavést permanentní denní světlo – denní světlo rozumu.*“³² Poznání se stává nejpodstatnější lidskou aktivitou a jeho cílem je dobro, krásno a pravda. Rovnicí žití se stává „*rozum = ctnost = štěstí*“³³.

Takto započatý nihilismus je však jen jednou z etap, které směřují k stále striktnějšímu a nepřekročitelnému oddělení smyslového světa a světa, v kterém je založen smysl našeho bytí, pravého světa.

U Platona však ještě není vztah obou zcela vyřešen, díky čemuž si platonismus zachovává jistou živost. Platonismus je teprve počátkem nihilismu, který svou dekadentní a škodlivou podobu získává až spolu s křesťanstvím, „platonismem pro lid“. Teprve v křesťanství je rozdělení na dva světy završeno a hodnota veškerenstva je odvozována z pravého, nadsmyslňého světa idejí. Tento výklad světa označuje Nietzsche slovem morální a v obecném smyslu jím míní každý výklad, jenž smysl veškerenstva a tedy i relativních hodnot, jednoznačně a jednosměrně odvozuje a podmiňuje hodnotami absolutními. Tento krok nevede k ničemu jinému, než že je lidský život se všemi svými iracionálními, temnými, pudovými a proměnlivými stránkami popřen ve prospěch ryzích hodnot, ve prospěch pravého světa.

Morální výklad je tu tedy ukázán jako jednoznačné určení toho, co je a co není hodnotné, co je a co není, a v tomto smyslu je pro Nietzscheho i metafyzika tím, co nazývá „učení o dvou světech“, morálním výkladem světa. Přesto je třeba dodat, že Nietzsche nachází i rysy, které náboženství ospravedlňují. K těmto rysům pak patří zejména podpoření životních podmínek krizí, utrpením a nejistotou ničeného člověka.

³² Nietzsche, F.: Soumrak model. Votobia, Praha 1995, str. 28

³³ tamtéž

Jak zmiňuje Kouba, morálka *byla prostředkem zachovy; in summa: morálka byla důležitým protilekem na praktický i teoretický nihilismus*³⁴.

Avšak krize, které život nutně přináší, je nutné znovu a znovu překonávat, k čemuž, protože je za onu krizi často obviňován starý přístup, který však není možný celý zahodit, slouží stále nové úpravy, větší pravdivost. Právě tento stupňující se důraz na pravdivost může i za započatou nihilaci pravého světa, který se, aby zůstal zachován, stává nedosažitelnějším a nevykazovatelnějším, To, co stálo na počátku křesťanství, co svět rozdělilo na dva, se tak stává i samotným hrobníkem křesťanství. Tato tendence se nakonec obrací i proti samotnému Bohu.

Ani tehdy pak tato Sokratem započatá hybnost nepřestává být tím, co pohání, není totiž jiná. Platí stále, a jak dodává J. Krist, *nadmyslový, pojmový a rozumový svět zůstává ještě nadřazený. Místa obou světů zůstávají zachována, byť pravý svět už jenom jako prázdné místo*³⁵.

K těmto proměnám významu pravého světa neodmyslitelně patří i postupné znehodnocování všech hodnot. Nejvyšší hodnoty totiž už neposkytují záruku dosažení cílů, jež jsou v nich obsaženy. Protože bylo znehodnoceno vše, co nás vedlo, ale základní hybná myšlenka, kterou je „rozum = ctnost = štěstí“ a která ukazovala zdánlivý svět jako ten nepravý, zůstala zachována, následek je marnost, otevřený nihilismus. Neexistence absolutního smyslu v tento moment znamená i absolutní nesmyslnost bytí.

Nietzsche toto odvrácení se od zdánlivého světa spojuje s asketickým ideálem a říká: *„Nesmyslnost utrpení, nikoliv utrpení, byla kletba, která dosud ležela na lidstvu - a asketický ideál lidstvu smysl nabídl! Byl to doposud jediný smysl. ... člověku je milejší chtít nic, než nechtít.“*³⁶ Právě ona pozbývající tendence, to, co zde zanechala „smrt Boha“, co Nietzsche nazývá „stín mrtvého Boha“³⁷ a co se zprvu ukazuje jako nesamozřejmé, je třeba překonat, aby bylo završeno přehodnocení všech hodnot, aby se člověk stal tím, čím je.

³⁴ Nietzsche, F.: Fragmenty o nihilismu, Fč 4/92, překlad P. Kouba, VIII 5/71

³⁵ Krist, J.: Nihilismus, E-LOGOS – Electronic journal for philosophy, 1994, str. 3

³⁶ Nietzsche, F.: Genealogie morálky, Aurora, Praha 2002 str. 134

³⁷ Nietzsche, F.: Radostná věda. Votobia, Olomouc 1996 str. 112

5.2. Vůle k moci

V předchozí kapitole byl naznačen počátek přehodnocení všech hodnot, jehož původcem se paradoxně stala tendence, která dokázala pevné, obecné hodnoty ustanovit. Avšak důsledkem takto vzniklého nihilismu nemusí být nutně absolutní nesmyslnost světa. Ukazuje se totiž, že hodnoty nejsou nic jiného než hypostazované ideje, ukazuje se, že jim neodpovídá žádný pravý svět, ale jsou *pouze symptom síly na straně těch, kdo hodnotu kladli, simplifikace pro účely života*³⁸. Hodnota je tedy tím, co klade člověk, jeho vůle k moci³⁹. Vůle k moci je tedy právě tím, co bylo hybnou silou nihilismu, skrze nějž sice získala zastřenější formu, ale cíl, touha po obnově života, moci, zůstala stejná. *Všechny tyto hodnoty jsou, psychologicky vzato, výsledky určitých perspektiv užitečnosti udržení a stupňování mocenských útvarů člověka: a jen nesprávně jsou promítány do podstaty věcí.*⁴⁰ Člověk je tedy dosud neuvědomělým tvůrce hodnot, jež nejsou absolutní, ale jsou podmíněné tím, kdo je klade a situací, v které jsou kladeny. Tyto závislosti „pravdy“ na daném člověku a na konkrétní situaci, nazývá Nietzsche perspektivismem.

Ukazuje se tedy, že v dosavadním vývoji evropského myšlení byl člověk vždy vůlí k moci, ale nevěděl o tom a právě její popírání, neuvědomění, vyústilo „smrtí Boha“. Vyústilo ve ztrátu jakéhokoliv cíle, a protože moc vždy potřebuje cíl a nemůže přestat chtít, raději chce svou nicotu. Nietzsche to pak shrnuje slovy: „... *chcete jméno pro tento svět? Rozluštění všech jeho záhad? Světlo i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejbojácnější, nejpůlnočnější? Nuže: Vůle k moci je tento svět – a jinak nic! A i vy samotní jste touto vůlí k moci – a jinak nic!*“⁴¹

Vůle k moci, ale není jen vyjádřením *ne-lidského světa nerozumné nutnosti*⁴², ale i vědomým výrazem jí kladoucího člověka. Právě jen toto dokáže vysvětlit, proč jinak chápaná vůle k moci, nepřijatá vůle k moci, jak jsme toho byli svědky u Schopenhauera či v případě křesťanství, vede ke svému sebe popření, k nicotě. Jak vysvětluje J. Krist, „*Vůle k moci musí stále chtít, a nikdy nemůže přestat chtít – každý cíl, kterého dosahuje, je jen záminkou, předpokladem pro další činnost. Pokud by tomu*

³⁸ Nietzsche, F.: Fragments o nihilismu, FČ 4/92, přel. P. Kouba, VIII 9/35

³⁹ I pro Arthura Schopenhauera byla vůle základní charakteristikou života, avšak v jeho podání byla vnímána záporně, jako „temné puzení“ k potřebám, které nemohou být nikdy naplněny. Schopenhauer ji tedy chápe negativně. Schopenhauerova filosofie je ve fázi, kdy pravý svět zmizel, avšak kritéria morálního způsobu hodnocení světa zůstalo.

⁴⁰ tamtéž, 11/99

⁴¹ Nietzsche F., O životě a umění, Olomouc 2001, str. 157

⁴² Krist, J.: Vůle k moci, E-LOGOS – Electronic journal for philosophy, 1994, str. 2

tak nebylo, spočíval by cíl, účel, v něčem mimo ní, tedy vůle k moci by byla podrobena ještě jiné moci ... a nebyla by pak vůlí k moci.“⁴³ Vůle tedy nemá cíl mimo sebe sama a její cíl je předpokladem i výsledkem jejího pohybu. Pohybem mezi cíly je pak sebepřekračování, po kterém se opět vrací sama k sobě. Tato vůle je tak *pohybem a zároveň uzavřeným celkem. A protože je takto sama v sobě, nemůže čerpat od jinud ... je tedy konečná.*⁴⁴

Právě vůle jako uzavřený celek, který je konečný a který se zároveň nekonečně překračuje, aby se do sebe vracel a zase překračoval, toto dění, má povahu věčného návratu téhož. Věčný návrat téhož bychom pak mohli shrnout jako žití takovým způsobem, aby člověk chtěl žít znova a znova. Ale to není poslední zásadní myšlenka, která má ve vůli k moci svůj obraz. Jejím přijetím, její personifikací se liší právě člověk od nadčlověka. Nadčlověkem je u Nietzscheho míněn člověk, který překonal nihilismus, tvůrce svých vlastních hodnot a v tom smyslu experimentátor a umělec v tom nejvlastnějším slova smyslu. *Svět je tak "hra", "vlnění sil", jejich "příliv a odliv", je to "dionýský svět věčného sebesamatvoření a sebesamaboření, ... tajemný svět dvojnásobných chtíčů, ... "mimo dobro a zlo", bezcílý, není-li cíle ve štěstí kruhu, bez vůle, nemá-li kruh dosti na své dobré vůli - ...*⁴⁵

Je nutné podotknout, že vůle není chápána jako abstraktní pojem, ale vždy jako souhrn jednotlivých konkrétních vůlí k moci. Tímto pojetím padá rozdíl mezi vůlí jako podstatou světa a jejím projevem či tím, co jí zakrývá. Ukazuje se jako mnohost, kterou nelze uchopit bezrozporně, čímž se vymyká kritizovanému principu metafyziky.

⁴³ tamtéž

⁴⁴ tamtéž

⁴⁵ Nietzsche F., O životě a umění, Olomouc 2001, str. 157

5.3. Tragické myšlení

Vůle k moci byla ukázána jako hybná síla nihilismu, která potřebuje cíl, nemůže přestat chtít a jako taková je nerozumná, smysluprázdná. Zároveň se ukazuje, že není abstraktní, ale vždy konkrétní a tedy i nezachytitelná. V tomto smyslu je tedy protikladem rozumu a mohlo by se zdát, že se právě v tomto okamžiku Nietzsche blíží k metafyzickému pojetí. Řešení této diference však spočívá v „tragickém myšlení“, jehož náčrt se objevuje již v knize „Zrození tragédie z ducha hudby“, aby později vyvstalo jako rozpor mezi poznáním a jednáním. *Poznáním se zabíjí jednání, k jednání je třeba být zahalen v šláň iluze - toť pravé naučení hamletovské a nikoli ona laciná moudrost o peciválském snilkovi, který z přemíry reflexe, z jakéhosi nadbytku možností nedostane se k jednání; ne reflektování, ne! - ale pravé poznání, pohled do tváře děsné pravdy, toť, co váží víc než všechny motivy, jež nutkají k jednání; tak tomu s Hamletem, tak tomu s dionýsovským člověkem.*⁴⁶ Později je lidský intelekt chápán jako pomůcka, která slouží zájmům a udržení života a *prostředek k uchování individua*⁴⁷ a nakonec je pravda, jako to, o co v poznání jde, chápána jako *pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, krátce suma lidských relací, ... pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory, jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly, mince se setřeným obrazem, které jsou brány jen jako kov, a nikoliv už jako mince*⁴⁸. Upozorňuje tedy na problematičnost vztahu poznání a jednání, na jejich protikladnost vyvolanou tím, že pravé poznání je vždy poznání nesmyslnosti světa a naznačuje na příkladu intelektu, že život a svět jsou ospravedlněny pouze jako jevy estetické. Ukazuje, že jen esteticky vnímané poznání dokáže překlenout rozpor mezi poznáním. Vůle k moci tedy přestává být v rozporu s poznáním.

Načrtnutý vztah ukazuje, že není možné svět poznat, že je možno jej žít. Ono žití se pak vyznačuje již naznačenou syntézou protikladů, kterými je již zmíněné poznání a jednání, lidské a nelidské, Bytí a dění či apollónské a dionýské. Jak uzavírá Krist, „*Spojení obou perspektiv ... se pak děje jako služba vůle k moci, kterou je lidská, hodnoty kladoucí činnost.*“⁴⁹

⁴⁶ Nietzsche, F.: Zrození tragédie z ducha hudby, Gryf, Praha 1993, str. 29

⁴⁷ Nietzsche, F.: O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním, FČ 4/93, str. 680

⁴⁸ Nietzsche, F.: O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním, FČ 4/93, str. 682

⁴⁹ Krist, J.: Vůle k moci, E-LOGOS – Electronic journal for philosophy, 1994, str. 3

5.4. Vznik resentimentu

Aby bylo dostatečně jasné vše, co bych chtěl nyní nastínit, je třeba si znovu připomenout „okolí“ nihilismu. Jak bylo ukázáno, jeho hybnou silou a zároveň hybnou silou vývoje dosavadního evropského myšlení, byla nesprávně pochopená vůle k moci, která se v područí rozumu, vtělila do stále více stupňované „touhy po pravdivosti“. Touhy, která nevedla k ničemu jinému, než k oddělení zdánlivého a pravého světa. Jak se pak toto oddělení zvětšovalo, pravý svět se ukázal jako nedosažitelný, rozumem nepostižitelný a nakonec ničím. Prostředky, které pravý svět nabízel, již nezaručovaly dosažení cíle, který jím byl naznačen a ani k němu jinak nevedly. Takto naznačená situace pak dle mého vede k pojmu, který Nietzsche nazývá resentiment⁵⁰ a který, zdá se mi, je podstatný pro ukázání jedné ze stránek Nietzscheovy filosofie. Následující úvaha pak nemá za cíl nic jiného, než ukázat založenost Nietzscheovy filosofie v samotném člověku, který vše vně vnímá spíše jako příležitost.

Člověk, který se v načrtnuté situaci způsobené nihilismem, snaží nalézt opěrný bod pro své jednání, má stále k dispozici pouze racionalitu. Její pomocí však již nenachází nic pevného, ale pouze negaci, zápornost, která zasahuje všechny oblasti jeho života. Jak bylo již načrtnuto, to, co nás prvotně dokázalo posunout, co bylo hybným impulsem k jednání, totiž nebylo poznání, ale cíl, který právě určuje, jaké jednání má a jaké nemá smysl a který se postupujícím nihilismem stal nedosažitelným, lhostejným. Bez něj je člověk odkázán pouze na poznání, které však jen intenzivněji rozkrývá nesmyslnost světa a ukazuje svou nemohoucnost, čímž nevyvolává jednání, ale právě opak.

Je třeba si uvědomit, že za takto načrtnutým poznáváním je vždy již záblesk potlačované nesmyslnosti světa a z toho hlediska je možné vnímat tuto pasivní pozici jako původce úzkosti, jejíž míra se s dalším přemýšlením pouze zvětšuje a jestli nakonec bude jedinec nějakým způsobem jednat, bude to často jen ve smyslu přijetí toho, co se nabízí, co na nás již vyvíjí nějaký tlak. V tomto smyslu je možné tento čin chápat jako vzdání se zodpovědnosti za své jednání, život a jejich vložení do rukou toho, co je vně, tj. druhého, okolnostem atd. I tento akt je možné vnímat jako projev

⁵⁰ termín myšlení F. Nietzscheho, v němž odsuzuje celou židovsko-křesťanskou morálku (včetně demokracie a socialismu) jako morálku resentimentu. Podle Nietzscheho tato morálka resentimentu říká "ne" všemu, co na zemi představuje vzestupný pohyb života, zdařilost, moc. Instinkt resentimentu se snažil vynalézt "jiný" svět; z pohledu tohoto světa se zdá veškeré přisvědčování životu zlem, vtělením všeho zavrženého. Nietzsche v tom vidí projev "dekadentních" instinktů; člověk resentimentu chce učinit lidstvo nemocným.

vůle k moci, která nemůže nechtít, a tak se nicoty zbavuje přijetím toho, co se nabízí a co se pro ni stane „stínem Boha“.

Problém tohoto řešení je však ten, že v pozadí volby je stále nejistota. Jednání bylo výsledkem pouze záměrného přehlédnutí, ústupku od morálního způsobu rozhodování, který je však stále jediným platným. Je proto jen otázkou času, než se přijatá volba zkomplikuje a roztržkou, která vyvolá nutnost rozhodnout se, se připomene záměrně přehlížený morální způsob rozhodování. V tomto okamžiku, kdy se pak náraz vyjeví celá přehlížená nejistota, je to k člověku vnější, jiné za zvuku výčitek, obvinění a nenávisti strženo z postu „stínu Boha“. Ukazuje se tedy, že důsledek takového jednání je srovnatelný snad s tím nejhorším, co by mohl člověk udělat. Že se stal pravým opakem zamýšleného. Tento projev je pak tím, co je nazýváno resentment.

Domnívám se, a to právě pro zaměřenost na jednotlivý čin, že je možné můj popis ztotožnit s tím, co Nietzsche popisuje takto: „*Prvním stavem nihilismu je, že "jsme ve všem dění hledali "smysl", ať už to mohlo být: "naplnění" nejvyššího mravního kánonu ve všem dění, mravní řád světa; přibývání lásky a harmonie ve styku mezi bytostmi; přibližování k všeobecnému stavu nicoty - každý cíl je vždy ještě smyslem. Společným jmenovatelem všech těchto druhů představ je, že procesem má být čehosi dosaženo: - a nyní chápeme, že dění nic nedociluje, nic nedosahuje...*“⁵¹ Přičemž tento fakt byl zakrýván kladením dobra jako hodnoty ve formě cíle.

⁵¹ Nietzsche, F. : Fragments o nihilismu, FČ 4/92, přel. P. Kouba

5.5. Přehodnocení hodnot

V rozpoznání skutečnosti, že při hledání toho nejlepšího možného řešení, dobra, které je již nedosažitelné, se člověk vydává právě na opačnou stranu, je obsažen uchopitelný impuls k dalšímu vývoji. Důsledky jeho váhání byly srovnatelné s tím nejhorším, co by mohl udělat, a proto se ukazuje, že problémem již není jednání samo, ale právě jeho opak, pasivita, která vede k načrtnutým důsledkům. Z hlediska tohoto náhledu, se člověku ukazuje jako naléhavější a platnější přijmout to vně něj, než jakéhokoli hledání nějakého, v této době již neuchopitelného objektivně platného cíle, vyšší hodnoty.

Načrtnutý obrat tedy vede k přijetí a legitimizování toho vně člověka, světa a zahlédnutí důsledek racionálního jednání, skutečnost, že vede právě k tomu, čeho se chtěl člověk vyvarovat, se stává něčím, co je možné nazvat „vnitřním majetkem“, tedy zároveň něčím, co umožňuje participovat na „pravdě“, co je vodítkem, které je schopné přehodnotit naše dosavadní počínání.

Jestliže každé jednání, které klade důraz na absolutní hodnoty, končí tak, jak by skončil snad jen ten nejsvévolnější čin, a to právě proto, že člověk nejedná anebo jen reaguje, je zřejmé, že člověk jednat musí. Již tedy není důležitá snaha jednat dobře, účinně, metodicky či ve smyslu jakéhosi vyššího cíle, ale jednat. Ona nalezená mez, hrozící úzkost, která odkazuje k negativním důsledkům, se stává vodítkem a její odstraňování se stává prvním z cílů. Úzkost se stává varovným signálem, regulátorem chování. Příkazem „nepřemýšlej“. V tomto smyslu by se dalo říci, že nepřemýšlej, je možné chápat i jako „musíš“.

Tento moment, vzdání se morálního rozhodování a zpoplatnění vnitřní zkušenosti, je paradoxně jistým způsobem částečné znovunavrácení rozhodování do vlastních rukou, obnovení svobody. Touto svobodou je však myšlen pouze fakt, že je třeba se vyhnout úzkosti, touze racionálně motivovat své jednání.

Toto pojetí však není bezproblémové, „svoboda“ totiž není rozvinutým individualismem a jeho prvotní tendence není nic jiného, než že vypouští poznávání, které vede k pasivitě a úzkosti, a přijímá to vně. Vůle k moci si tak vybírá všechny dosažitelné cíle. Vše, co se nabízí, se stává příhodným. V poznávání, hledání toho objektivně platného, byl totiž i vzdor proti tomu, co bylo člověku v tužbě blízké, ale i přesto v morálním způsobu rozhodování neobhájitelné. Takový člověk tedy přijímá rázem vše vně něj.

Jaký je přímý důsledek tohoto přehodnocení? Zatímco prve bylo provázeno poznání vzdorem, který spotřebovával část jeho energie na obranu, nyní je tato energie uvolněna, díky čemuž je svět prožíván daleko plněji. Dalo by se snad i říci, že ona změna je pociťována jako nával lehkosti, štěstí, láska. Tyto tendence je pak možné často spatřovat v křesťanské filosofii a třeba i v interpretaci Ježíše podle Nietzscheho. Protože však takový člověk není schopen konstituovat budoucnost, nemá k tomu nástroje, zatím pouze přijímá, toto přimknutí ke světu se může ukazovat jako fatalismus. Člověk má tendenci přimykát se ke svému osudu, nutnosti a trvat na ní. Zatímco před tím bylo pro člověka to vně něj protikladem, to, čemu je třeba vzdorovat, nyní to je „svobodně zvolená“ možnost.

5.6. Probuzení touhy

Člověk tedy stojí před životem, otevřený svým okolnostem, své situaci, kterou konečně přijímá. Poslední překážka, která se mu tu pak předkládá a která brání svobodnému rozhodování, je již zmíněný fatalismus. Přimknutí se ke svému osudu, nutnosti, počáteční situaci. Toto přimknutí je způsobeno vyřazováním racionality, která sloužila také k plánování, vybírání. Spolu s jejím vyřazováním, které se stará o tlumení úzkosti, začne u člověka vévodit snaha nevidět nic jiného, žádné další možnosti mimo to, co již přijal. Fatalismus se stal jistotou, které už nevévodí „musím“, ale „chci“, avšak ještě nevím, co chci a tak trvám na své nutnosti.

Tento podklad, naplnění nutnosti, který je jakýmsi ukotvením tedy znamená i možnost probuzení touhy. Člověk začíná znovu chtít. Problém tohoto chtění je však starý způsob nakládání se světem, s tím vně, který stále vyvolává úzkost a který je tak vnímán jen tehdy, vstoupí-li mu do cesty, když se stávají nepřehlédnutelnou překážkou, která stojí v cestě jeho nutnosti. Fatalismem svět přijal, ale ještě neumí zacházet s novými možnostmi a tak se toho přijatého za žádnou cenu nechce pustit.

Jak však již bylo načrtnuto v předchozích kapitolách, v onom obratu, v kterém se ukázalo morální hodnocení jako již nefunkční, se zároveň ukázala i skutečnost, že jednání nebylo motivováno ničím vyšším, ale pouze touhou po jistotě. Něčím, k čemu se sám člověk ve své obavě uchýlil a co se vyjevilo jako kontraproduktivní. S rozpoznáním svého příklonu k fatalismu, tedy faktu, že je zde stále setrvávající zbytek původního způsobu hodnocení, který brání jednat individuálně, je umožněno obrácení pozornosti k činům samým.

Činům původně dával hodnotu nějaké ideje, nadsmyslný svět. Tento svět se však ukázal jako nedosažitelný. Onen způsob jednání se tedy ukázal tím, co nemá žádné opodstatnění, ba právě naopak, že jeho směřování k „zajištěné“ budoucnosti, má opačné a fatální důsledky. Tím je osvobozen čin. Tím přestává být poskokem nějakého vzdáleného cíle. Čin již není možné jakkoliv hodnotit, neboť tak se děje vždy jen vzhledem k nějakému cíli, smyslu a ten není. Hodnota činů tedy spočívá v nich samých. Toto zjištění uvolňuje člověka pro další individuální žití, pro volby a zároveň ho k těm volbám opravňuje. Uvolnění samozřejmě zásadně spočívá ve faktu, že

správnost či nesprávnost jednání není možné určit bezprostředně a určení se posouvá do nedohledna.

Domnívám se pak, že v tomto mém pokusu o samostatnou interpretaci z hlediska resentimentu, je pak možné nalézt shodné prvky s tím, co je obsaženo v aforismu o třech proměnách, jímž se často filosofie Nietzscheho interpretuje. Přesto však upozorňuji, že v tomto pokusu šlo spíše o naznačení zakotvenosti filosofie uvnitř v člověku, z čehož se v závěru chystám vyvodit důsledky.

6. Závěr

Byli tu představeni dva svébytní filosofové, kteří se svým způsobem pokusili o převrat dosud myšleného. Oba se postavili proti celé evropské tradici a svým myšlením zasáhli do jejího dalšího průběhu. Nietzsche zcela zjevně a Rosenzweig, dalo by se říci, byl pouze tichým svědectvím převratu, neboť se díky své životní situaci a neprůbojnosti, nestal nikdy natolik známým, aby se na něm mohl sám podílet.

Oba ve svých dílech reagovali na to, co označovali jako základní tendenci západní filosofické tradice. Tato tendence byla u obou filosofů totožná, avšak již postojem, který k ní zaujali, se liší. Ačkoliv jsou oba vedeni snahou o vymanění člověka z okovů, které mu nasadila metafyzická tradice, u Rosenzweiga není toto vymanění založeno jen v člověku samém, jako je tomu u Nietzscheho, ale je souhrou dalších dvou rovnocenných prafenoménu, Boha a člověka.

Aby byl jasnější rozdíl, vypomůžu si rčením: „Aby člověk mohl poroučet, musí sám umět poslouchat.“ Právě na způsobu poslouchání pak dle mého půjde ukázat zásadní rozdíl s jeho důsledky. U Nietzscheho, je dle mého poslouchání a poroučení zvnitřněné, přesně tak, jak to bylo s jistými obtížemi naznačeno u mého pokusu o výklad resentmentu. Člověk je sám sobě podřazen, což se děje v přijetí nutnosti, v podobě reakce na úzkost. To v širším slova smyslu vede k poznání, které sám Nietzsche vyslovuje takto: *„člověk zdařilý, „šťastný“, musí jisté skutky konati a chrání se instinktivně jiných činů; vnáší pořádek, jež fyziologicky znázorňuje, do svých vztahů k lidem a věcem.“*⁵² Jedině tímto způsobem si může vždy zachovat nutné podmínky pro svůj život. V tomto podřazení sobě, své míře, kterou musí respektovat, získává i oprávnění pro své jednání, vždyť kdyby nejednal tak, aby si zachoval podmínky života, hrozilo by, že by se stal závislým na svém okolí, že by se stal reaktivním člověkem, člověkem resentmentu. O důsledkách toho postoje pak bylo řečeno již dost.

To však není jediný podstatný moment této proměny, tohoto znovu uchopení

⁵² Nietzsche, F. : Soumrak Model, Votobia, Praha 1995, str. 59

kontroly nad sebou, nad svým životem. Podstatné je, že toto převrácení hodnot, které je umožněno zážitkem nihilismu, nicoty se i při navrácení hodnoty činu samotného, zážitku úzkosti ze změny zcela nezbaví. Proto jednání je totiž smysl vždy situační a přechod ze situace do situace je spojen s úzkostí. Vždy je proto nutné obnovovat vnitřní kontrolu, což se děje sebezpřekonáváním, po kterém se člověk zas může bez úzkosti nadechnout.

Ukazuje se, jak už bylo načrtnuto u vůle k moci, že nadčlověk je princip překonání a pohybem mezi jednáním a věčný návrat téhož, je jeho setrváváním.

Tato myšlenka má u Nietzscheho ještě jeden obraz. Nietzsche pojímá, jak naznačuje Kouba, okamžik jako celek, který nemá spojitost s ostatními okamžiky, od okamžiku k okamžiku tedy nevede žádná kontinuita, vždy je to přechod od smyslu ke smyslu, v širším významu tedy zrušení jednoho světa a založení jiného světa, a právě k tomuto přechodu je nutné sebezpřekonání. Přeskočení minulého já, tj. sebe jako člověka se smyslem v okamžiku, který již uplynul a v kterém setrvává jen díky nejistotě z dalšího okamžiku. Právě v tomto okamžiku je dobré navrátit vnitřní kontrolu.

Kam s tím vším mířím? Ono navrácení kontroly uzavírá člověka do sebe, dalo by se snad říci, že je to předobraz soustředění se na výkon, redukování života na výkon, který není ničím ukončitelný.

U Rosenzweig to je však jinak. Ten se takovým důsledkům vyhýbá tím, že se člověk nelegitimizuje sám, ale v součinnosti více prvků. Tím je pak načrtnutým důsledkům zamezeno a člověk se stále nemusí ověřovat. Rosenzweig neodstraňuje nekonečno a tím činí člověka společenským, nechává ho s ním vést dialog, čímž, jak mínil již citovaný Casper, zachovává jeho zdravý rozum.

7. Seznam použité literatury

Casper, B.: Míra lidství. OIKOYMENH, Praha 1998

Derrida, J.: "Edmond Jabés a otázka knihy" in "Texty k dekonstrukci", Archa, Bratislava 1993

Jeníček, T.: Franz Rosenzweig, Ježek, Praha 1996

Nietzsche, F.: Fragmenty o nihilismu, Fč 4/92, překlad, VIII 5/71

Köhler, J.: Tajemný Zarathustra, Votobia, Olomouc 1995

Kouba, P.: Nietzsche. Filosofická interpretace. OIKOYMENH, Praha 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9

Kouba, P.: Smysl konečnosti. OIKOYMENH, Praha 2001. 223 s. ISBN 80-7298-040-8

Krist, J.: Nihilismus, E-LOGOS – Electronic journal for philosophy, 1994
<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/nihil1.htm>,

Krist, J.: Vůle k moci, E-LOGOS – Electronic journal for philosophy, 1994
<http://nb.vse.cz/kfil/elogos/history/moc.htm>,

Lévinas, E.: Být pro druhého. Zvon, Praha 1997

Lévinas, E.: Totalita a nekonečno. OIKOYMENH, Praha 1997

Marx, W.: Ethos und Lebenswelt. Mitleidenkönnen als Mass, Hamburg 1986

Nietzsche, F. W.: Antikrist. Votobia, Olomouc 2001. 127 s. ISBN 80-7198-481-7

Nietzsche, F. W.: Duševní aristokratismus. Votobia, Olomouc 1993. s. 125 ISBN 80-85619-87-3

- Nietzsche, F. W.: *Ecce homo*. J. W.Hill, Olomouc 2001. 136 s. ISBN 80-86427-13-7
- Nietzsche, F. W.: *Genealogie morálky*. Aurora, Praha 2002. 147 s. ISBN 80-7299-048-9
- Nietzsche, F. W.: *Mimo dobro a zlo*. Aurora, Praha 1996. 199 s. ISBN 80-85974-12-6
- Nietzsche, F. W.: *Nečasové úvahy I*. Mladá fronta, Praha 1992. 168 s. ISBN 80-204-0289-6, 80-204-0286-1
- Nietzsche, F. W.: *Nečasové úvahy II*. Mladá fronta, Praha 1992. 176 s. ISBN 80-204-0289-6, 80-204-0287-X
- Nietzsche, F. W.: *Nesmrtelné myšlenky*. Aurora, Praha 1996. 165 s. ISBN 80-85974-80-0
- Nietzsche, F. W.: *O životě a umění*. Votobia, Olomouc 1995. 103 s. ISBN 80-85885-54-9
- Nietzsche, F. W.: *Radostná věda*. Votobia, Olomouc 1996. 285 s. ISBN 80-7198-080-3
- Nietzsche, F. W.: *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. Aurora, Praha 2004. 255 s. ISBN 80-7299-077-2
- Nietzsche, F. W.: *Soumrak model*. Votobia, Olomouc 1995. 198 s. ISBN 80-85885-33-6
- Nietzsche, F. W.: *Tak pravil Zarathustra*. Votobia, Olomouc 1995. 367 s. ISBN 80-85885-79-4
- Rosenzweig, F.: *Nové myšlení*. Ježek, Praha 1994.
- Rosenzweig, F.: *Hvězda vykoupení – první díl. – studentský překlad M. Foffové*