

„Voda stačí.“

Nietzsche, opojení a otevřenost světu¹

Ondřej Sikora

Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice,

ondrej.sikora@upce.cz

Abstract:

“Water Is Enough.”

Nietzsche, Intoxication and Openness to the World

In the biographical work *Ecce homo*, specifically in the chapter “Why I Am So Clever,” Nietzsche discusses the issues of nutrition, place, climate, and recreation that for him form a “casuistry of selfishness.” With the sentence “water is enough,” he indicates not only his relationship to intoxicating drinks, but also makes a general recommendation. The article is devoted to the question of how the motifs of intoxication and philosophy are related to each other. If, for Nietzsche, the intensification of philosophical life carries the title of “amor fati,” then the question can be more precisely stated as follows: How are the motifs of intoxication and “amor fati” related to each other? This seemingly marginal question gains urgency if we consider the inseparability of “amor fati” and the Dionysian ideal, which carries within it the meaning of intoxication. The answer rests in the development of the motif of “bodily virtue” that disposes a person to be open and affirmative to the world.

Keywords: Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, intoxication, “amor fati”

DOI: <https://doi.org/10.46854/fc.2023.2r.307>

Větu „voda stačí“ najdeme v Nietzscheově knize *Ecce homo*, konkrétně v kapitole „Proč jsem tak chytrý“, v níž Nietzsche líčí své dietetické zvyklosti a preference.² Co si počít s touto na první pohled marginální zmínkou, a to

1 Stať je věnována Pavlu Koubovi jako výraz vděčnosti za nietzscheovské interpretace, jejichž stopa je v následujících řádcích více než patrná. Drobné diskusi s jeho non-relativistickým perspektivismem se věnuji v poslední části tohoto textu.

2 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*. Přel. J. Fischer. Olomouc, J. W. Hill 2001, s. 29–47. Originální citace jsou z vydání: Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. von G. Colli – M. Montinari. München – Berlin. Deutscher Taschenbuch-Verlag dtv – Walter de Gruyter 1999 (dále citováno jako KSA, s uvedením čísla a názvu svazku).

v úvaze, která si nárokuje být alespoň částečně úvahou filosofickou a která pojednává o člověku, který svůj život investoval do filosofie? Otázky jídla a pití, životního místa, klimatu a rekreace, které pro Nietzscheho tvoří „kazuistiku sobectví“, představují něco malého, záležitost drobných věcí; filosofie se naproti tomu zaměřuje na velké otázky a úkoly.³ Zajisté se s podobnými personálními drobnostmi setkáváme i při četbě životopisů slavných myslitelů, v nichž čtenářovo oko spíše než velké myšlenky rádo vyhledává různé pikantní detaily a kde se autoři často snaží skrze postranní cestičky či pověstné „skryté schodiště“ odhalovat „příliš lidský“ původ těchto velkých myšlenek. Zde je tomu jinak. V dalším se snažím ukázat, proč má toto spojení smysl i v takovém přístupu k filosofii, který nesdílí potřebu hledat oporu v biografických psychologizujících úvahách.

Mým záměrem proto není ani přinést několik zajímavých detailů z Nietzscheho životopisu, ani přispět filosofií k dietetice či adiktologii, i když se obou oblastí také dotknu. Můj zájem směřuje takříkajíc z periferie do centra, od „malého“ k „velkému“, které si u Nietzscheho snadno mění role. Nakonec platí, že právě v této výměně rolí, nikoliv v něčem osudově monumentálním spočívá pověstné „přehodnocení všech hodnot“. Konkrétně se ptám: Jak spolu souvisí motivy opojení a filosofie? Pokud pro Nietzscheho vygradování filosofického života nese titul „amor fati“,⁴ můžeme otázku vyostřit do této podoby: Jak spolu souvisí motiv opojení a zmíněný motiv „amor fati“, a to v prvé řadě v rámci snad nejdívnější knihy moderní filosofie, *Ecce homo*?⁵

3 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 45.

4 Toto spojení lze nalézt pouze na čtyřech místech v rámci publikovaných textů: Poprvé se objevuje v aforismu 276 *Radostné vědy* z roku 1881 (KSA. Bd. 3: *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft*, s. 521). Vedle dvou výskytů v *Ecce homo*, které budou dále pojednány (srov. c.d., s. 46, 103), jde o Epilog z *Nietzsche contra Wagner* (KSA. Bd. 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, s. 436). Dalších pět míst se dále nachází v pozůstalosti – z nich jsou podstatné zápisy 16[32] a 25[7] (in: KSA. Bd. 13: *Nachgelassene Fragmente 1887–1889*, s. 492 a s. 641; český překlad in: Nietzsche, F., *Pozdní pozůstalost II (1887–1889)*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2020, s. 409 a 534); jediný výskyt je v korespondenci. Tato formule v sobě nese podstatný rys dionýsovského, zarathustrovského typu jako toho, kdo je tím „nejvíce přitakávajícím“ („der Ja-sagendste“). Možnou souvislost se stoickou filosofií či Spinozovým motivem „amor intellectualis dei“ nelze textově doložit. K bližšímu historickému výkladu srov. Sommer, U. A. (Hrsg.), *Nietzsche-Kommentar*. Bd. 6/2: *Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner*. Berlin – Boston, Walter de Gruyter 2013, s. 446.

5 Stat je tak příspěvkem k dnes již značně rozsáhlé diskusi ohledně statusu motivu afirmace vyjádřené spojením „amor fati“. Stanoviska k této otázce pokrývají škálu od negace k afirmaci. Podezření ohledně její křehkosti jsou četná. Srov. např.: „Problematické učení o amor fati, věčném návratu a nadčlověku jsou součástí Nietzscheho ne zcela úspěšného pokusu o jasný popis toho, jak by mohlo být opět možné skutečné přitakání životu.“ Gemes, K., Janaway, Ch., „Life-Denial versus Life-Affirmation: Schopenhauer and Nietzsche on Pessimism and Asceticism“. In: Vandenabeele, B. (ed.), *A Companion to Schopenhauer*. Malden (MA), Blackwell 2012, s. 295. Podobnou pochybnost vyjadřuje H. Siemens, podle něž se u amor fati jedná o „nedosažitelné,

S touto otázkou souvisí podotázka, jejímž prostřednictvím se lze k hlavní otázce přiblížit. Pokud Nietzsche myslí vážně větu „voda stačí“, jak ji lze sladit s proklamovaným dionýským ideálem, který v sobě v první řadě nese význam opojení, neforemné chaotičnosti, orgiastické tvořivosti, překypujícího života, nezničitelné životní radosti, tedy oněch modalit, kdy se všechny možné síly rozpoutávají do největších možných protikladů, čímž přispívají k vygradování života? V rámci těchto charakteristik bývá opojení [Rausch] uváděno na prvním místě.⁶ Pití pouze vody (nebo po ránu čaje a nízkotučného kakaá)⁷ je spíše spojeno s filosofickým typem, který má v erbu střízlivost, jako například „starý Kant“. Ona věta je divná. Není nakonec jen potvrzením Nietzscheovy sociální sebestřednosti, díky níž si zkrátka nedokáže – na rozdíl od zmíněného Kanta – dopřát ke společné večeři s přáteli lahev vína? Či – abychom nebyli ironicky osobní – můžeme se spokojit se starou dobrou moralistní odpovědí, která se zdá být nejjednodušší, totiž že myslitel, filosof, musí za každou cenu zůstat střízlivý, chce-li o světě říci něco podstatného?

Ukážeme si, že u Nietzscheho tato odpověď nestačí. Nepůjde pouze o to, že pro Nietzscheho neexistuje žádný definitivní objektivně daný svět, jehož střízlivé poznání by bylo cílem filosofie, stejně jako neexistuje žádný definitivní a trvalý předmět poznání.⁸ Půjde o tělesně gradualistické chápání filosofování, které není záležitostí nezaujaté objektivnosti, ale záležitostí toho, co lze nazvat bytím v dialogu, v němž je osobní proměna úzce spjata s pro-

fiktivní stanovisko“, a proto charakterizuje Nietzscheův autoportrét v *Ecce homo* jako „hyper-identitu jáství, které je nafouknuté do světově-historických, neřku-li kosmických proporcí“. Srov. Siemens, H., *Umwertung Nietzsche's ‚War-praxis‘ and the Problem of Yes-saying and No-saying in Ecce homo. Nietzsche-Studien*, 38, 2009, Heft 1, s. 182–206, zde s. 183. Nejnovější chronologickou a konceptuální analýzu motivu *amor fati* lze nalézt v: Gellens, S., *How „Amor Fati“ Became Nietzsche's Formula for Learning to Love Necessity and Human Thriving. Filozofia*, 76, 2021, č. 6, s. 465–479. Autor tomuto motivu připisuje klíčovou roli a poukazuje na jeho postupnou genezi z „organicko-evolucionistické“ povahy lidské souzené, tematizované již v *Lidské, příliš lidské* (český překlad Věry Koubové vyšel v roce 2018 v pražském nakladatelství OIKOYMENH). Stranou pozornosti však zůstává tělesně-nutriční souvislost z *Ecce homo*. Tu nechává stranou i studie explicitně věnovaná tomuto motivu v *Ecce homo*; srov. Domino, B., *Nietzsche's Use of Amr Fati in Ecce homo. Journal of Nietzsche Studies*, 43, 2012, Nr. 2, s. 283–303. Autor se v ní snaží, navzdory majoritnímu stanovisku, rozpojit motivy *amor fati* a věčného návratu téhož.

- 6 Ke shrnující charakteristice apollinského a dionýského charakteru srov. Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart, J. B. Metzler 2011, s. 187–190.
- 7 Srov. Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 32.
- 8 Plastické interpretaci motivu pravdy a poznání věnuje Pavel Kouba kapitolu „Pravda“, kterou lze považovat za vrchol jeho nietzscheovské studie. Mimořádné obtížné a široké problémové pole je v této interpretaci shrnuto do stanoviska non-metafyzického a současně non-relativistického perspektivismu, které je přesvědčivě konfrontováno s klíčovými přístupy k pravdě (nikoliv k „epistemologii“) ve 20. století. Srov. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*. 2. vyd. Praha, OIKOYMENH 2006, s. 175–234. Polemice s korespondenčním „pojetím pravdy“, spojené s vysvětlením tvrdošijnosti tohoto přístupu, je dále věnována stat „Pravda v rozumní“ in: Kouba, P., *Život rozumní*. Praha, OIKOYMENH 2014, s. 131–156.

měnou chápání světa, dokonce s proměnou *tohoto* světa. Proto také dochází ke zpochybnění snadno se nabízející opozice, která bývá v obecném povědomí s Nietzsche spojována, totiž prosté opozice „asketického ideálu“ a „dionýsovství“. Jelikož dionýsovství bez čehosi takového, jako je „askeze“, není možné, ale „rozbíjí se o svět“, bude namísto toho záhodno hovořit o „asketickém dionýsovství“, plně se disponujícím pro otevřenost světu, které bude stát proti intoxikovanému či asketickému popírání světa. Tím rozhodujícím kritériem, které rovněž vtahuje tuto úvahu do filosofie, je celostní vztah ke světu, či prostě bytí na světě, které nikdy není nezaujatým, neutrálním výskytem, ale je vždy pohybem v napětí konstituovaném dvěma póly: přitakávající láskou⁹ a popírající záští.¹⁰

Ecce Homo Satyrus

Abychom správně uchopili větu „voda stačí“, je třeba ji zasadit do širšího kontextu. Tím je Nietzscheho životopisná kniha *Ecce homo* z roku 1888 (vydaná až v roce 1908), kniha, v níž rekapituluje svůj život, své myšlení a své dílo. Její smysl je analogický předmluvám z r. 1886 k nově vydávaným dřívějším titulům: jde o to představit sebe sama čtenářské veřejnosti a usnadnit tím porozumění vlastnímu dílu, v tomto případě rozhodujícímu, epochálnímu dílu přehodnocení všech hodnot, jehož realizace je nakonec spojena s titulem *Antikrist*.¹¹ Je to kniha, která se setkala s bohatým spektrem reakcí. Někteří komentátoři v ní nacházejí nikoliv jen plíživé příznaky, ale přímo evidentní známky postupně propukající duševní choroby, která měla naplno připravit Nietzscheho o přičetnost pár měsíců po jejím dopsání.¹²

Kniha obsahuje poměrně známé megalomanské, sebeadorující pasáže, které se jen stěží rýmují se seriózním filosofickým pojednáním. Už její čtyři kapi-

9 Interpretace lásky u Nietzscheho se obvykle věnují její předmětné povaze, kam patří zejména láska mezi pohlavími. K „předchůdné“ lásce jakožto „patosu předcházejícímu setkání s objektem“, která je obsažena v motivu *amor fati*, srov. Chouraqui, F., Nietzsche's Science of Love. *Nietzsche-Studien*, 44, 2015, Heft 1, s. 267–290, zde s. 277. Dle autora jde o „ontologický princip... který předchází svůj subjekt i objekt a konstituuje je“. Tamtéž, s. 270.

10 Úvaha následujících řádků se vůči Koubovu striktně perspektivistickému výkladu vymezuje ve dvou protistojných motivech, jimiž jsou akcentace tělesnosti na straně jedné a principialita difference vyjádřené v této větě na straně druhé.

11 Ke smyslu této knihy srov. Groddeck, W., „Die Geburt der Tragödie“ in *Ecce homo*. Hinweise zu einer strukturellen Lektüre von Nietzsche's *Ecce homo*. *Nietzsche-Studien*, 13, 1984, Heft 1, s. 325–331. Z novějších studií srov. Kornberger, M., Zur Genealogie des „Ecce homo“. *Nietzsche-Studien*, 27, 1998, Heft 1, s. 319–338. Autor upozorňuje na důležité paralely mezi *Ecce homo* a *Mimo dobro a zlo*, např. v porovnání ježíšovské a dionýsovské lásky v aforismech 265 a 269 knihy *Mimo dobro a zlo*. Srov. Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2021.

12 K historii recepce *Ecce homo* srov. Sommer, U. A. (Hrsg.), *Nietzsche-Kommentar*. Bd. 6/2, c.d., s. 346–349.

toly opakující jako refrén „proč já...“ jako by vyjadřovaly pošetilou sebestřednou megalomanií: „Proč jsem tak moudrý“, „Proč jsem tak chytrý“, „Proč píšu tak dobré knihy“, „Proč jsem osudem“. Tento nepřívznivý pohled přehlíží, co Nietzsche říká sám o sobě: „Nechci být světcem, raději ještě šaškem... snad jsem šašek“,¹³ „miluji ironii“.¹⁴ Pozdější interpreti pak mají tendenci číst text *Ecce homo* s nejen větším porozuměním a hermeneutickou citlivostí, ale dokonce brát jej jako Nietzscheho vrcholné svědectví, které je třeba číst na prvním místě, neboť v něm autor interpretuje sám sebe a své knihy.

I když motiv ironie zaznamenává ve filosofii úspěšnou kariéru a lze s jeho pomocí „vyřešit“ leckterá čtenářská napětí, není radno zmíněnou divnost této knihy příliš rychle přeskočit. Vždy zůstává obtížně řešitelnou otázkou, jak daleko či hluboko tento motiv ironie a komična vlastně zasahuje. Podezření ohledně toho, zda tu nemáme před sebou toliko zpověď sebestředného zneuznaného autora (či snad šaška), malujícího své problematické rysy i svůj zdravotní stav narůžovo, má svoji nepohodlnou relevanci.¹⁵ Nelze nevidět, kterak se Nietzsche ve své sebeinterpretaci stylizuje do moudrého, laskavého, mírného světce ztělesňujícího světlo světa, člověka, který nikdy nemusel do ničeho vkládat přepjaté úsilí,¹⁶ kterému jde život s jakousi samozřejmou lehkostí a který ze svých údajných výšin formuluje své jedinečné „amor fati“, které u interpretů vyvolává četné rozpaky.¹⁷ Toto podezření samozřejmě ohrožuje i předkládanou interpretační tezi spojující slova „voda stačí“ a „amor fati“. Zdá se, že dvojnásobný výskyt tohoto spojení je zanořen do zmíněného „šaškovského“ tónu. Protože je ošidné odkazovat v interpretační argumentaci na „tón tvrzení“, kterým lze určitá čtení spíše devalvovat než ospravedlňovat, nezbyde než se uchýlit k širším věcně systematickým souvislostem.

13 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 104.

14 Srov. tamtéž, s. 103. Komický charakter *Ecce homo* zdůrazňuje Nietzsche v dopise Heinrichu Köselitzovi. Srov. Nietzsche, F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe* in 8 Bänden (dále citováno jako KSB, s uvedením čísla a názvu svazku). Hrsg. von G. Colli – M. Montinari, Berlin – New York, Walter de Gruyter 1986; zde citovaný dopis viz in: Bd. 8: Briefe 1887–1889, s. 488. K motivu humoru a ironie v *Ecce homo* srov. Meyer, M., The Comic Nature of *Ecce homo*. *Journal of Nietzsche Studies*, 43, 2012, No. 1, s. 32–43. Autor se snaží číst Nietzscheovy texty z roku 1888 jako komedii sdílející analogické rysy s dionýsovskou komikou raného Aristofana, a to v kontrastu k *Zarathustrovi* představujícímu Nietzscheovu „tragédii“, což lze považovat za vcelku zbytečně zjednodušení plasticity mінěných textů.

15 Skutečnost, že se Nietzsche v *Ecce homo* považuje za „v základě zdravého“, připomíná i encyklopedický svazek *Nietzsche Handbuch*. Srov. Ottmann, H. (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, c.d., s. 58. S komentáři k podobným místům je třeba být opatrný, neboť „zdraví“ nemusí být striktně klinicko-medicínský pojem, nýbrž může rovněž označovat zdravý vztah ke světu.

16 „Nepamatují se, že bych se kdy byl namáhal.“ Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 44.

17 Tato charakteristika vyznívá z poslední podkapitoly druhé kapitoly „Proč jsem tak chytrý“. Srov. tamtéž, s. 45–47.

Abychom se vrátili ke knize *Ecce homo*, snad lze říci, že jedním z důvodů její zvláštního magnetického charakteru je i ovzduší tragična, které toto dílko obklopuje: to, co bylo považováno za rekapitulaci života a díla, brání čtenářům v nepochopení toho, kým jeho autor je, co mělo představovat jen jakousi zastávku na pomyslné skalní terase s přehlížením dosavadního putování horskou krajinou a výhledem kupředu na širé moře, se ukázalo být nezamýšleným epilogem. „Kruh se uzavírá ve čtyřiačtyřiceti letech,“¹⁸ čteme v doslovu Josefa Fischera. „Dionýsus proti Ukřižovanému“¹⁹ tato poslední tři slova z knihy, symbolizující kontrast „tělesné ctnosti“ přitakávající světu a negativistického křesťanství popírajícího tento svět, získávají osudový význam epitafu doznávajícího ještě na „pohlednicích z šílenství“, v nichž se Nietzsche ve chvílích, kdy je ještě schopen psaní, střídavě vtěluje do obou postav.²⁰

Tato dualita je přítomna již v názvu díla, a to s nepřehlédnutelným rysem satiry. V titulu „*Ecce homo*“ Nietzsche používá Pilátova slova z Janova evangelia adresovaná souzenému Ježíšovi a aplikuje je na sebe, přičemž se nestaví na Ježíšovo místo, ale spíše vedle Ježíše, jako jakási ironická alternace,²¹ jako ten, kdo obsah těchto slov náležitě naplňuje: *Ecce, homo* – pohledte, takto má vypadat cesta člověka. Za názvem následuje vážně znějící podtitul v podobě otázky provázející evropské myšlení od samé jeho kolébky: „Jak se stát, čím kdo jsme?“ [„Wie man wird, was man ist?“], který pojmenovává jedno z Nietzscheho celoživotních témat a zároveň naznačuje obtížné napětí mezi přísně osobním (*ecce homo*) a obecným (*man*) sdělením knihy, napětí, které obsahuje důležitou otázku, totiž: Jak může mít ryze osobní výpověď obecnou

-
- 18 Fischer, J., Poznámky. In: Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 115.
- 19 „Hat man mich verstanden? Dionysos gegen den Gekreuzigten...“ Nietzsche, F., *KSA*. Bd. 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, s. 374. Ohledně útoků na křesťanství stojí za připomenutí tento charakter nietzscheovského boje: „útočit je u mne důkazem přízně, popřípadě i vděčnosti... Vedu-li válku proti křesťanství, přísluší mi to, protože jsem nezažil s této strany nic fatálního ani vnitřní překážky – nejvážnější křesťané byli mi vždy nakloněni.“ Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 25.
- 20 Ovšem činí tak již během tvůrčího života, srov. tamtéž, s. 108. K posledním Nietzscheových dnům před duševním zhroutilím srov. poutavou biograficko-filosofickou studii „Nietzsche v Turíně“ od I. Dubského (Dubský, I., *O Nietzscheovi*. Praha, Revolver Revue 2016).
- 21 Alterace, nikoli anti-Ježíš, neboť, jak je obecně známo z *Antikrista*, Nietzsche na Ježíšovi oceňuje jeho „imoralismus“, tj. schopnost jedinečného přítomnosti otevřeného pohledu na skutečnost mimo optiku židovské morálky hříchu, viny a trestu. To mu však nebrání poukazovat na Ježíšovo „idiotství“ (v narážce na knížete Myškina z Dostojevského románu *Idiot*), a to pro instinktivní neschopnost plného přitakání tragické povaze reality. Srov. zejména Nietzsche, F., *Der Antichrist*. In: *KSA*. Bd. 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*, s. 199–215. K preciznímu výkladu kontrastu Ježíšova imoralismu a Pavlovy morálky srov. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, c.d., s. 121–159.

platnost?, případně: Jak spolu souvisí jedinečný myslitelský život a obecně sdělné dílo? Intenzivněji než v jiných případech tak vystupuje otázka, na niž chce kniha odpovědět: Kým vlastně je Friedrich Nietzsche?

Toto napětí asi nejlépe vyjadřuje toto „programové svědectví“: „Svou filozofii jsem vytvořil ze své vůle ke zdraví, k životu...“²² Nietzsche své programové prohlášení uchopuje slovem „svědectví“ [„Zeugnis“].²³ Svědectví není argument, svědectví nemůže odkazovat k něčemu mimo sebe, k obecně platným předpokladům a souvislostem, z nichž by čerpalo svoji pravdivost. Je tomu právě naopak: svědectví je to, k čemu mohou odkazovat pouze ostatní. Svědectví ručí samo za sebe – a v tom je riskantní a bezbranné, neboť ve své „platnosti“ závisí na ochotě toho, kdo mu naslouchá. Může být přijato, a nemusí, zůstává ve zvláštní slabosti a křehkosti. Proto Nietzsche zdůrazňuje slova „slyšte mne“²⁴ a poslední tři odstavce knihy jsou jako refrémem uvedeny otázkou: „Bylo mi porozuměno?“²⁵ Je-li svědectví přijato, může to příjemce povzbudit, aby se nebál svědčit a stal se také svědkem, a sice svědkem toho, čím se stal. Název knihy poukazuje na Nietzscheho základní myšlenku personálního sebeutváření a na přísně osobní odpovědnost za tento celoživotní proces.

„Jak se stát tím, čím jsi?“ zní jako paradox, který naznačuje, že existuje entita E, která se nějak musí stát právě tímto E, což znamená, že E není E, což činí větu nesmyslnou. To, co se Nietzsche snaží naznačit, je nejen nesubstanční, dynamický a podstatně otevřený pohled na lidské bytí, známý z řady pozdějších vypracování (která se arci ráda tváří, jako by dosavadní „tradiční“ filosofové pokládali člověka za hotový vyskytující se předmět, což je většinou umělý konstrukt, který při bližším pohledu nikde nenajdeme). Nejde o pouhé konstatování „existence předchází esenci“, neboť s Nietzschem je třeba jít ještě o krok dál – s připomenutím akcentu na řečové performativní a interpretační charakter lidské existence, který umožňuje „vyprávět svůj vlastní život“,²⁶ a vyprávět jej znovu a znovu, s nárokem být jako Zarathustra „tím, kdo mluví“, být jedinečným autorem i tématem této sebeinterpretace, jejím subjektem i objektem. Člověk jako sebeinterpretující událost je pak s nutností vydán interpretacím ostatních lidí. Tím vzniká napětí, ba tragičnost sváru sebeinterpretace s reinterpretacemi a každý, kdo čte Nietzscheho vážně, je

22 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 17.

23 Tamtéž, s. 9 (KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 257).

24 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 9.

25 Tamtéž, s. 110–113.

26 Tamtéž, s. 13 („Und so erzähle ich mir mein Leben.“ KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 263).

účastník a pokračovatel tohoto dějství, v němž jediném se lze s Nietzsche setkat. Neboť, abychom parafrázovali Nietzsche radikalizovaného Kanta, neexistuje, nikdy neexistovalo a nikdy nebude existovat nic takového jako „Nietzsche sám o sobě“.

Každodenní zkušenost pak učí neoddělitelnosti sebeinterpretace od reinterpretací druhých, neboť interpretace druhého chtě nechtě poznamenává moji sebeinterpretaci, stejně jako má interpretace druhého přispívá k jeho sebeinterpretaci. Tak jako já jsem možností druhých, druhí jsou mojí možností. Zdá se, jako by tento dialogický ráz v knize *Ecce homo* chyběl, její tón je natolik jednoznačný, jak jen může být: „Slyšte mě, neboť jsem tím a tím. Především si mě nepleťte s jiným!“²⁷ Já jsem tím a tím, druhí nejsou mojí možností, naopak, já sám jsem zásadní možností druhých. Tento důraz však neznamená sebeuzavřenost, která by byla v kontrastu s dialogičností, neboť svědectví je bytostně závislé na svědcích, jimž je určeno a bez nichž nemá smysl. Spíše tedy tento důraz ustavuje asymetrickou dialogičnost, která by byla kontrastem např. vůči Lévinasovské asymetrii nacházející princip vždy jen v Druhém.

K tomu je vhodné poznamenat dvoji:

Za prvé, dialogičnost není nějaký kouzelný samospasitelný automatismus, ale je to dramatické dějství, které může být uváděno v život vždy jen akcentací osobní perspektivy, která je „vždy má“, vždy vychází z první osoby, která má v prvé řadě na starost sama sebe, a to tím spíše, čím více chce být možností druhých. Než začneme horlivě uskutečňovat možnosti druhých, musíme naplnit možnosti své, a to v maximální možné míře. Morálně se tvářící vyřazování vlastních zájmů Nietzscheův citlivý nos demaskuje jako pokrytectví a slabost.

Za druhé, Nietzsche se jednoznačně vymezuje vůči povýšenému kateletství, vůči tomu, aby byl následován a napodobován. Toto je to hlavní, co mu leží v „Předmluvě“ na srdci a co jej rovněž činí anti-spasitelem. V Janově evangeliu před dramatickou scénou s Pilátem, při níž zaznívají slova „Ejhle, člověk!“, Petr opakovaně Ježíše zapře, aby se nakonec v poslední kapitole navrátil a opakovaně vyznal Ježíšovi lásku. Obdobně Nietzsche cituje svého Zarathustru: „Pravíte, že věříte v Zarathustru? Ale co záleží na Zarathustrovi! Jste mými věřícími: ale co záleží na všech věřících! Sami jste se ještě nehledali: tu jste našli mne. Tak se vede všem věřícím; proto má veškerá víra tak málo ceny. Teď vám káži, abyste mne ztratili a sebe našli; a teprve, až mne všichni zapřete, navrátím se vám.“²⁸ V tomto smyslu považují poněkud omšelé slovo „dialog“ za náležité označení svobodného dramatické-

27 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 9.

28 Tamtéž, s. 12.

ho pole, v němž se protíná ono „slyšte mě/bylo mi rozuměno?“ a „běžte ode mě“, pole, do nějž je čtenář a posluchač zván.

Náboženská víra je tak tím, co brání v sebeuskutečňování, její pole představuje riziko sebe-přeskočení, sebe-zapomenutí, sebe-ztracení. Proto vnáší Zarathustra do vztahu se svými posluchači elektrizující napětí. Součástí této strategie je tedy také Nietzscheova satyrská sebestylizace, která není samoúčelným šaškovstvím, ale je prostředkem, díky němuž náš autor sestupuje z piedestalu kazatele či modly, kterou je nutno vzývat a jejíž samo jméno se má stát argumentem, a navrácí čtenáře tam, kde se rodí jakýkoli smysl: zpět k němu samému, k přítomnosti jeho bytí na světě.²⁹ Neboť – co záleží na Nietzscheovi?

Ctnost těla

Zmíněné svárlivé napětí má i svoji personální podobu. Člověk není monadickým centrem, které by příležitostně vstupovalo do dialogu s druhými, ale je sám bytostně svárem sil. Díky svému vlastnímu strachu a zbabělosti je vůbec schopen odvahy, díky svému sklonu k pohodlí je schopen aktivního vzepětí, díky vlastní změkčilosti je schopen tvrdosti vůči sobě samému, díky vlastní špině je schopen sebeočistování, díky vlastní dekadenci se může stávat přitačkávací bytostí. Možnost zdárného vybojovávání vnitřního sváru nutně vede člověka k přisnlosti a náročnosti a disponuje jej k náležitému sváru a náležité lásce interpersonální. Ty se dějí v prvé řadě skrze řeč, psaní, spisy. Zvládnutí jejich recepce je závislé na úrovni čtenáře a míře zvládnutí jeho vlastního silového pole.³⁰ Tolik lze říci k obhajobě nietzscheovské dialogické asymetrie. Zaznívají zde rovněž kontury řešení naší hlavní otázky po vztahu opojení a filosofie.

Co má tedy výše zmíněný interpretační charakter společného s otázkou výživy? Interpretace není nezávazným angažmá „svobodného činitele“, ale jedná se o situovaný výkon vyjadřující množství moci z dané perspektivy.³¹ Čím větší mocí člověk disponuje, tím „mocnější“ interpretaci může provádět,

29 „Jsem učedník filosofa Dionýsa, raději bych ještě byl satyrem nežli světcem... snad ani neměl tento spis jiného smyslu, než aby dal veselý a lidumilný výraz tomuto protikladu.“ Tamtéž, s. 9.

30 Srov.: „Každá chabost duševní vylučuje z přístupu k nim, ba i každá dyspepsie: je třeba nemít nervů, je třeba mít břicho radostné. Není to jen chudoba, zatuchlý vzduch té které duše, jenž odtud vylučuje, ještě více tak činí zbabělost, nečistotnost, tajná mstivost ve vnitřnostech: jediné mé slovo vhání všechny špatné instinkty do tváře.“ Tamtéž, s. 52.

31 „Toto pochopit, vyžaduje odvahy a její podmínky, nadbytku síly: neboť přesně tak daleko, jak odvahy si smí troufat vpřed, přesně podle stupně síly blížíme se pravdě.“ Tamtéž, s. 60 („... genau nach dem Maass von Kraft nähert man sich der Wahrheit.“ KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 311).

tento výkon interpretace je výsledkem zvládnutí plurality sil. Tímto způsobem lze danou situaci číst buď jako neúspěch a totální prohru, nebo jako příležitost k novému růstu, jako nečekанý dar. Žádná z obou nelze, pokaždé může jít o „pocitivou“ interpretaci, která závisí na síle určující úroveň zvládnutí situace. Nietzsche je přesvědčen – a v tom vidím věcně závažný příspěvek *Ecce homo* –, že bereme-li motiv moci vážně, nesmíme pominout vlastní tělesné energetické pole, které může být poškozeno a degenerováno takovými faktory, jako je nesprávná výživa, klima a biotop nebo formy zotavení. Ty spoluvytvářejí parametry nietscheovské „kazuistiky sobectví“.

Interpretace není ryze intelektuálním aktem. Je to tělesné otevření světa. Brát vážně svou tělesnou existenci s jejími přicházejícími a odcházejícími silami umožňuje zvládnout nejen své životní situace, ale i život jako celek, svět jako celek v jeho dionýsovském, tragickém, temně-prosvětleném charakteru. Teprve tak je umožněn postoj, který Nietzsche nazývá *amor fati*: „Moje formule pro lidskou velikost jest *amor fati*: nic nechtít mít jiným, ani do budoucna, ani do minula, ani na věky věků. Nejen snášet, co je nutné, tím méně to zatajovat – všechen idealismus je zalhávání nutnosti – nýbrž, co je nutné, *milovat*.“³²

K tomuto motivu se sbíhají jako pestré nitě tkaniva linky Nietzschova výkladu. Není jím míněno pasivní rezignované přijímání všeho, co přichází; není to apatie, která jen nechává věci, aby se děly, nýbrž jde právě o lásku k vlastnímu časově frázovanému bytí na světě. Ono „fatum“ není výrazem logické modality nutnosti v odlišení od skutečného a pouze možného. Není ani výrazem determinismu jako finální teoretické koncepce týkající se celku, jak je o sobě, nýbrž je výrazem vztahu ke skutečnosti v její neoddiskutovatelné danosti. Nietzsche svoji šifru nepropojuje s žádnými metafyzicko-ontologickými výklady, ale vystačí si s prostým vymezením se vůči „idealismu“, případně vůči moralce popírající svět, tedy vůči zásadnímu nepřijetí skutečnosti.³³ V souladu s tím lze říci, že celý *Zarathustra* je „knihou uzdravení“ – totiž uzdravení vztahu ke světu, a to do podoby nejvyššího přitakání.³⁴ Se závazným těchto souvislostí odpadají pochybnosti ohledně významu motivu *amor fati*, které by mu chtěly připsat pouze ornamentální funkci.

32 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 46–47. Druhý výskyt v *Ecce homo* zní takto: „nutné mě neuráží; *amor fati* je má nejnítěnější povaha. To však nevylučuje, abych nemiloval ironii, dokonce ironii světodějnou.“ Tamtéž, s. 103.

33 „Tato jediná morálka, jíž se dosud učilo, morálka odsobečtění, prozrazuje vůli k zániku, v nejhlubší podstatě popírá život. ... Definice morálky: morálka – toť idiosynkrasie dekadentů, a skrytý úmysl pomstít se na životě – a to s úspěchem. Kladu důraz na tuto definici.“ Tamtéž, s. 111.

34 „Neřekl jsem právě ani slova, jehož bych nebyl řekl už před pěti lety, ústy Zarathustrovými.“ Tamtéž.

Filosofická relevance knížky *Ecce homo* spočívá ve vedení linky mezi tělesnou ctností a tímto celostním postojem aktivního sebezpřekonávajícího nenábožensky božského Ano světu v jeho celku. V kapitole „Proč jsem tak chytřý“ přináší Nietzsche následující výklad toho, co můžeme nazvat „tělesnou ctností“: „Bůh, ‚nesmrtelnost duše‘, ‚vykoupení‘, ‚onen svět‘, vesměs pojmy, jimž jsem nevěnoval pozornosti ani času, dokonce ani v dětství ne, – nebyl jsem k tomu snad nikdy dosti dětským? – Atheismus znám nikoli jako výsledek, tím méně jako událost: rozumí se u mne sám sebou z instinktu. Jsem příliš zvědavý, příliš problematický [fragwürdig], příliš svévolný, abych snesl neomalenou odpověď. Bůh jest neomalená odpověď, nedelikátnost vůči nám myslitelům – ba v podstatě jen neomalený *zákaz* pro nás: nebudete myslit! [ihr sollt nicht denken!]... Docela jinak mě zajímá otázka, na níž závisí „spása lidstva“ [Heil der Menschheit] více než na nějaké bohoslovecké kuriositě: otázka *výživy* [Ernährung]. Dá se, k běžné potřebě, formulovati takto: ‚Jak se máš živiti právě ty, abys došel svého maxima síly, virtů v renaissančním stylu, ctnosti bez moralinu?‘ [wie hast gerade *du* dich zu ernähren, um zu *deinem* Maximum von Kraft... zu kommen?] Moje zkušenosti v tom jsou co nejhorší; jsem udiven, že jsem tuto otázku uslyšel tak pozdě, že jsem se z těchto zkušeností tak pozdě naučil ‚rozumu‘.“³⁵

Tato pasáž obsahuje hutný popis Nietzscheho přístupu jak k otázce náboženství, tak k otázce ctnosti, můžeme říci, že jde o „přehodnocení hodnot v kostce“. Její základní myšlenkou je totiž změna smýšlení ve vztahu k tomu, co je považováno za důležité pro lidský život, přičemž měrou důležitosti je ctnost jako ono „dospět ke svému maximu síly“. Nietzsche se svěruje s tím, kterak je „Bůh“ pro člověka, který investuje svůj život do toho, aby byl myslitelem, zoufale nedostatečnou odpovědí. „Vy nebudete myslet!“, říká nápis nad vchodem do kostela jako nezbytný doplněk desatera, kdy „denken“ a „fragen“ jsou jedno a totéž. Pro Nietzscheho (a samozřejmě pro řadu dalších) to znamená nepřijatelnou zradu filosofické poctivosti a touhy ptát se, a proto je „ateismus“ něčím natolik instinktivně evidentním, že ani nestojí za vážnou diskusí.³⁶ Má-li existovat něco jako spása lidstva (lépe snad zdařilost lidstva [„Heil der Menschheit“]), pak sotva může záviset na teologických „podivnostech“, hotových odpovědích, o nichž se nemá pochybovat. Problém není jen v tom, že se nabízejí definitivní odpovědi, ale především ve směru tázání, který Nietzsche zásadně proměňuje.

35 Tamtéž, s. 29–30. (KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 278–279).

36 Komentátoři si u této pasáže všimají toho, jak Nietzsche deformuje svoji intelektuální historii s četnými úvahami na téma náboženství a příbuzných pojmů. Tyto úvahy netřeba dokládat, nicméně domnívám se, že nezpochybňují jeho „instinktivní nenáboženskost“.

„Zdařilost“ lidstva začíná „zdařilostí“ každého jednotlivce, a ta sama začíná tázáním po „zdařilosti“ jedinečného personálního energetického pole. Proto je podtitul Nietzscheho knihy *Ecce homo* formulován jako otázka. Nyní vidíme, jak spolu široká a úzká otázka souvisejí. Ono „Jak se stát tím, čím jsi?“ je explikováno slovy „Jak se máš žít právě ty, abys dosáhl maxima svých sil?“, přičemž je evidentní, že odpovědí na tuto otázku nemůže být ohlížení se po ostatních – ani po Nietzschevi. Jeho filosofické poslání tak zůstává částečně sókratovské, neboť se v první řadě táže po ctnosti/zdařilosti, a zároveň není tím, kdo nabízí definitivní, konečnou odpověď – to by se totiž rovnalo zradě myšlenky kreativní autonomie.

Zároveň je však antisókratovský, neboť ho nezajímá pojmová racionalizace – v níž je nejvyšší normou sémanticko-logická koherence a jež předpokládá, že obsahové ctnosti jsou něčím společným –, ale zajímá ho její tělesná geneze, která je záležitostí „vznešeného umění sobectví“. Vlastní osten sókratismu však není věcí „rationality“ a „logiky“, ale jeho anti-tragičnosti, která na rozporuplnost a tragičnost světa reaguje snahou utéci z něj, a to co nejrychleji. Zkratkou umožňující tento útěk je „připodobnění bohům“, ovšem, jak je čtenářům *Ústavy* známo, morálně polepšeným. V této polemice nejde o banální spor rozumu a instinktivní emocionality, ale o poněkud hlubší otázku vztahu ke světu, o rozumění tragičnosti vlastního bytí na světě.

Ctnost je jedním z nejfrekventovanějších témat *Zarathustry* a ústředním tématem *Ecce homo*. Hluboce tradiční „stávání se tím, čím jsi“ je v souvislosti s ctností převráceno naruby v tázání po správné výživě. „Nemorální“ ctnost spočívá v umění hospodařit se svými životními silami. Chtělo by se říci, že spočívá spíše v péči o tělo než v péči o duši (ve zmíněném kontrastu k sókratismu, nacházejícímu negativně existenciální rehabilitaci např. u Jana Patočky), což by však představovalo pouze platonismus naruby. Tento postoj však Nietzsche nezastává, neboť by se stále jednalo o dualismus. Jeho pohled je tělesně centrováný a zároveň holistický, neboť neexistuje žádná ostrá diference mezi tělem a duší či duchem, vnějším a vnitřním, světem a člověkem. Lidská bytost je dynamické energetické pole provázané s četnými dalšími energetickými poli v neustálé hře gradace a uvadání.

Být člověkem ctnosti znamená být si toho hluboce vědom a žít směrem k maximalizaci vlastního potenciálu ve smyslu životní síly či moci. Tato síla není v žádném případě primitivně mechanistický, kvantitativní pojem. Je to komplexně rozvrstvený fenomén se svojí specifickou vnitřní dynamikou. Ta se nevyhnutelně promítá do podob lidského zvládnání výzev světa, stručně shrnuto, do vztahu člověka a světa. Nejvyšší síla kulminuje do přitakání, nachází svůj nejvyšší projev v síle říci světu, v jeho ničím nezakrývané rozporu-

plnosti, upřímné „ano“. Tímto motivem vrcholí jak *Zarathustra*,³⁷ tak kniha *Ecce homo*, která by mohla nést i titul *Ecce Zarathustra*.

Spiritualita bez „spirituosních nápojů“

Podstatné je, že v pestrobarevné šíři fenoménu síly existuje kontinuum, v němž tělesnou sféru nelze vyčlenit do závorky ani přeskočit, ale je nutno do ní umístit východisko. Proto se kapitola „Proč jsem tak chytrý“ postupně věnuje motivu jídla, pití, životnímu místu, podnebí a recepci kultury, a to ve striktně osobním tónu. Nietzsche svědčí o tom, co objevil, a to především pro sebe, pro nikoho jiného. Abychom se obrátili k motivu „voda stačí“, Nietzsche přiznává, že na jeho vlastní energetické pole má alkohol degradující, dekadentní účinky, a to je dostatečný a jediný věrohodný důvod jeho zdrženlivosti. Stejný princip ovládá i další oblasti výživy a dalších faktorů tělesné rekreace, jakými jsou četba knih či poslech hudby. Zvládnutí těchto faktorů co nejpodnětnějším způsobem se rovná tomu, co Nietzsche nazývá „kazuistikou sobectví“,³⁸ a představuje nevyhnutelnou podmínku onoho „jak se stát tím, čím jsme“. Tato linka se na první pohled možná může zdát až příliš jednoduchá. „Voda stačí“ jako osobní dietní opatření – co je na tom filosofického? Nic menšího než ona souvislost s pojmem ctnosti a sebe-uskutečnění, jehož vyvrcholením je přitakání [„Ja-sagen“] světu.

Zmíněný kontext dává tomuto výroku více než jen subjektivní význam; cosi takového jako „objektivní“ aspekt zdůrazňuje Nietzsche ve větách, které předcházejí jeho výroku o vodě: „Později, k poledni života, rozhodoval jsem se arci stále přísněji *proti* každému ‚spirituosnímu‘ nápoji [gegen jedweges ‚geistige‘ Getränk]: já, odpůrce vegetariánství ze zkušenosti, stejně jako Richard Wagner, který mě obrátil na víru, nevím ani, jak dosti důtklivě radit všem *spirituálnějším* [geistigere] povahám bezpodmínečnou zdrženlivost od lihovin. *Voda stačí*... Dávám přednost místům, kde se dá všude čerpat z tekoucích pramenů (Nizza, Turín, Sils)... In vino *veritas*: zdá se, že se ani zde nemohu s celým světem zase dohodnout o pojmu pravdy: – u mne se vznáší duch nad *vodou*...“³⁹

Pomocí biblických a antických rčení Nietzsche přirovnává ono „duchovní“ [das Geistige] k vodě a staví je do kontrastu s alkoholickými nápoji. Jak tedy vysvětlit, že v této části své „morálky“ opouští osobní způsob řeči a nevá-

37 Srov. Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a nikoho*. Přel. O. Fischer. Olomouc, Votobia 1995, kap. „Sedmero pečeti“, s. 210–213.

38 Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 45.

39 Tamtéž, s. 31 (KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 281). K tradičnímu motivu „víno a pravda“ srov. Platón, *Symposion*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2005, 217e.

há vyslovit důrazné doporučení bezpodmínečné zdrženlivosti, určené všem těm, kteří se považují za „duchovní“ bytosti?⁴⁰ V mém čtení spočívá argument obhajující tento objektivizující apel v pojetí tělesné ctnosti orientované na personální silové pole a jeho zdravé napětí. Avšak vůči tomu lze snadno namítnout: což neexistuje cosi takového jako jasná diference mezi tělesně-fyziologickou a případnou duchovní rovinou? Nebo z opačné strany: jakým právem mluví ateista o „duchovnosti“ či „duchu“ [Geist]?

Odpověď na tuto námitku není obtížná. Za prvé, duchovní zde neznamená náboženský, natož křesťanský. Křesťanství má na lidského ducha obdobně narkotický intoxikační účinek jako alkohol, neboť je v jádru popíráním života. Slovo „duchovní“ používá Nietzsche s až rozšafnou volností.⁴¹ U serióznějších výskytů je vhodné vzpomenout na známou sekvenci ze *Zarathustry* „O třech proměnách“, kde jde právě o metamorfózy ducha,⁴² či na rozsáhlý topos „svobodného ducha“. Pokud bychom se pokoušeli o sémantickou specifikaci tohoto výrazu, dospějeme k motivu sebezpřekonávajícího pohybu života, jehož projevem je rovněž dynamika interpretující lidské mysli. Duchovní v přísnějším významu by pak znamenalo tolik, co *vedomá participace na sebezpřekonávající dynamice života*. V tomto smyslu lze číst spojení „duchovější povahy“ z citovaného úryvku. Nietzsche pak tvrdí, že vůči tomuto pohybu vpřed či vzhůru intoxikace iniciuje protipohyb, a je tak svázána s popíráním života.⁴³ Příznačný je zde integralistický ráz odmítající metafyzický řez mezi tělesným a duchovním či jejich hierarchizaci. Duch jako pohyb života potře-

40 K „bezpodmínečnému“ způsobu tohoto doporučení netřeba dokazovat, že to pro Nietzscheho v žádném případě nebylo pravidlem, ale spíše pro něj platil opak, alespoň co se týče předchozích let před napsáním *Ecce homo*, neboť tak sám v tomto spise bez okolků činí (Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 30–31). Co se týče dalších zdrojů, můžeme vyčíst z jeho dopisu sestře z 23. 11. 1885, kterak se vyznává z blahodárných léčebných účinků piva („Přiznám se, že od té doby, co každý večer končím sklenicí piva, pocituji překvapivě blahodárný účinek. Zvláště v tak stimulujícím podnebí se zdá, že pivo slouží jako lék.“ Nietzsche, F., KSB. Bd. 7: Januar 1885 – Dezember 1886, Nr. 646, s. 110). V dopise Paulu Réeeovi a Lou von Salomé (napsaném kolem 20. 12. 1882) lze pak nalézt půvabně verše: „Sollte Lou ein verkannter Engel sein? Sollte ich ein verkannter Esel sein? / in opio veritas: Es lebe der Wein und die Liebe!“ („Měla by být Lou nepochopeným andělem? Měl bych být nepochopeným oslem? / in opio veritas: Ať žije víno a láska! KSB. Bd. 6: Januar 1880 – Dezember 1884, Nr. 360, s. 307).

41 Nietzsche v souvislosti s odsuzováním sexuality používá výmluvné spojení „hřích proti svatému duchu života“ („der heilige Geist des Lebens“. KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. *Ecce homo*. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 307). V jiné charakteristice ducha je duch metabolismem. Srov.: „německé podnebí samo stačí vzít odvahu silným, a dokonce heroicky založeným vnitřností. Tempo výměny látek je v přesném poměru k hybnosti nebo chromosti nohou ducha; vždyť „duch“ sám je pouze způsob této výměny látek.“ Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 32.

42 Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a nikoho*, c.d., „O třech proměnách“, s. 21–23.

43 Srov. zápis 14[43] in: Nietzsche, F., *Pozdní pozůstalost II (1887–1889)*, c.d., s. 208.

buje životodárné napětí, podobné napjaté těživě luku. Vypjatost, ba přepjatost Nietzschova psaní je jeho zrcadlením.

Opojení a svět

Výše zmíněný objektivní apel lze dále rozvinout, pokud jej propojíme s jinými místy z Nietzschových textů věnovaných motivu opojení. Vzhledem k tomu, že tento motiv je úzce navázán na motiv dionýsovství, který celé dílo provází v kolísavé intenzitě od počátku do posledních zápisků, nelze zde tematizovanou souvislost pokládat za celkový výklad toho, co „opojení“ znamená. V jisté zkratce by snad šlo odlišit opojení ze světa od opojení oddělujícího od světa. Přitom je klíčové, že dochází k rozšíření významu „opojení“: od toho, co lze nazvat slovem „intoxikace“, k širokému významu zahrnujícímu opojení umělecké či duchovní, s nímž je spojováno jak české „opojení“, tak německé „Berauschung“. Tím se dosavadní úvaha poněkud komplikuje, nicméně ukazuje se, že i přes bohatou významovou paletu Nietzsche pracuje s jejím kořenem a jeho souvislostí s otevřeností světu.

Velmi příhodnou knihou pro sledování souvislosti opojení a světa jsou *Ranní červánky*, které jí věnují několik aforismů potvrzujících, že ve hře je celostní postoj ke světu. V aforismu 188 čteme pohoršení nad „vkusem lůzy“, „kterému je opojení důležitější než výživa“.⁴⁴

Aforismus 50 nadepsaný „Víra v opojení“ zase přináší mikrofenomenologii tohoto motivu s pozoruhodným rozvinutím celkové souvislosti člověka a světa, proto (a také kvůli své jazykové vybroušenosti) si zaslouží obsáhlejší citování: „*Víra v opojení*. – Lidé vznešených a nadšených okamžiků, kteří se po většinu času, kvůli protikladu a jelikož zacházejí rozhazovačně s nervovými silami, cítí bídne a bezútěšně, pohlížejí na ony okamžiky jako na své vlastní bytí, jako na ‚sebe‘, a na bídu a bezútěšnost jako na *působení jakéhosi ‚mimo sebe‘*, proto myslí na své okolí, svůj čas, celý svůj svět s pomstychtivými pocity. Opojení chápou jako pravý život, jako své vlastní já: ve všem ostatním vidí protivníky a mařitele opojení, ať už je to opojení povahy duchovní, mravní, náboženské či umělecké. Těmto blouznivcům vděčí lidstvo za mnohé zlo: neboť neúnavně rozsévají plevel nespokojenosti se sebou i s bližními, šíří pohrdání dobou i světem a zejména omrzlost světem. Snad ani celé peklo *zločinců* by nedokázalo působit tímto tísnivým, pro vzduch a zemi jedovatým, záhudným způsobem do nejbzdálenější dálky, jako to dokáže ona malá ušlechtilá obec nespoutanců, fantastů, napůl bláznů, géniů, kteří se neumějí ovládat a *teprve tehdy mají vskutku plný požitek ze sebe, kdy sami sebe úplně*

44 Nietzsche, F., *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2004, af. 188, s. 115–116.

ztratí: zatímco zločinec velmi často ještě prokazuje vynikající sebeovládání, obětavost a chytrost a také u těch, kdo se ho obávají, udržuje tyto vlastnosti ve stavu bdělosti. Jeho působením bude možná nebe nad životem nebezpečné a temné, avšak vzduch zůstane silný a přísný. – Ke všemu oni blouznivci ještě rozdmýchávají ze všech sil víru v opojení jako víru v život v životě: strašlivou víru! Tak jako divochy dnes rychle kazí a hubí „ohnivá voda“, tak lidstvo jakožto celek pomalu a od základu kazí *duchovní* ohnivé vody opojných pocitů a ti, kdo žíví touhu po nich: a možná lidstvo také zahubí.⁴⁵

Jako se má ohnivá voda k indiánům, tak se mají duchovní ohnivé vody k celku lidstva. Čím je dána korumpující povaha duchovního opojení? Příznačné je, že tato povaha není dána jím samým, ale jeho interpretací, v níž běží o porozumění sobě ve světě, teprve ta z něj činí zhoubný fenomén. Existují „lidé vznešených a nadšených okamžiků“, kteří identifikují pravé bytí pravého já právě s chvílemi opojení. Výsledkem fixace na chvilkové opojení je narůstající zášť a pomstychtivé pocity ve vztahu k tomu, co provází zbývající dlouhý čas všednosti. Opojení proto generuje negativitu, depresi a otrávený vzduch pro ostatní, stává se zdrojem omrzelosti světem, krátce nihilismu. Nietzsche si všímá provázanosti personální a intersubjektivní perspektivy, oné nakažlivé radiace šířící omrzelost světem. Člověk intoxikovaný opojením se sám stává tím, kdo intoxikuje svět druhým. Klíčovou roli při tom sehrává interpretující povaha lidské mysli. Je patrné, že tato úvaha je dobře slučitelná se vztahem opojení a *amor fati* jakožto celostního „ano“ svému bytí ve světě v *Ecce homo*. Toto „ano“ vůči vlastnímu bytí ve světě by bylo opakem zde tematizované „omrzelosti světem“.

Ve stejném duchu zní aforismus 52, reflektující zhoubné účinky opojných prostředků, které mají tlumit lidské utrpení, utrpení lidské duše.⁴⁶ Tyto to-

45 Tamtéž, af. 50, s. 38–39. Tento aforismus je zajímavý rovněž kvůli formulaci rané formy motivu resentimentu coby zášti z bezmoci, který později hraje zásadní roli v *Genealogii morálky* (český překlad Věry Koubové vyšel v pražském nakladatelství Aurora v roce 2002). Nakořik je zde předkládaný výklad resentimentu přesvědčivější než onen pozdější, je nutno nechat na jiné úvaze.

46 Nietzsche, F., *Ranní červánky. Myšlenky o morálních předsudcích*, c.d., af. 52, s. 39. „Kde jsou noví lékaři duše? – Teprve prostředky útěchy dodaly životu onen základní charakter utrpení, ve který se teď věří; největší lidská nemoc vznikla z potírání jejích nemocí a údajné léky způsobily dlouhodobě něco horšího, než bylo to, co měly odstranit. Z neznalosti považovali lidé okamžitě působící omamný a opojný prostředek, takzvanou útěchu, za vlastní léčivou sílu, ano, dokonce ani nezpozorovali, že ta bezprostřední ulehčení byla často zaplácena obecným a hlubokým zhoršením choroby, že nemocní museli trpět následky opojení, později jeho postrádáním a ještě později celkovým pocitem tísnivého neklidu, chvění nervů a nedostatku zdraví. Když choroba dosáhla určitého stupně, už se člověk neuzdravil, - o to se postarali lékaři duše, uctívání a těšící se obecné důvěře. Říká se o Schopenhauerovi, a právem, že vzal konečně jednou utrpení lidstva vážně: kde je člověk, který vezme konečně zase jednou vážně prostředky proti tomuto utrpení a postaví na pranýř neslýchané břídlství, jímž si lidstvo uvyklo, pod nejnádhernějšími jmény, vyrovnávat se s chorobami duše?“

xické prostředky mají za následek zhoršení stavu a zmnožení utrpení. Paradoxně se tak lék stává příčinou nemoci, neboť opojné prostředky útěchy dodávají životu základní charakter utrpení. Jako kontrapunkt, opět ve shodě s *Ecce homo* a „tělesnou ctností“, pak Nietzsche v aforismu 269 stručně glosuje: „Proti každému druhu zasmušilosti a duševních útrap by měl každý nejprve zkusit: *změnu diety a hrubou tělesnou práci*. Lidé jsou však uvyklí sahat v takovém případě po omamných prostředcích.“⁴⁷ Střízlivá věcnost *Ranních červánků* dodává oněm na první pohled marginálním pasážím Nietzscheovy autobiografie relevantní podloží. Cesta k „pravému životu“ nevede přes stupňování vlastních pocitů opojení, ale přes disponování se pro otevřenost opojnému světu.

Svět stačí?

Vůči dosavadnímu výkladu lze vznést řadu otázek a námitek, omezme se na dvě úzce související: není snad ona „asymetrická dialogičnost“ přece jen takovou sebestředností, která člověka uzavírá světu, událostem a vztahům? O máločem se v populárním provozu píše tolik jako o životosprávě, není to však nedostatečné? Není to, oč v životě podstatně běží, skutečnost setkání s nedisponovatelnou jinakostí, tedy s tím, co právě nemám ve své *moci*? Není nakonec i nejvyšší lidská naděje věcí setkání s nedisponovatelnou jinakostí, nikoliv s jídlem a pitím? S tím souvisí i druhá námitka: nepřehlídí nietzscheovská koncentrace na gradaci vlastního energetického pole elementární fakt lidské slabosti, v níž je člověk koneckonců odsouzen k tomu, aby „přihlížel vlastnímu zániku“?

Valná většina psaní o Nietzscheovi se jej snaží apologeticky „akomodovat“ a „domestikovat“ a ztrácí ze zřetele náročnost jeho stanoviska, která se snad odráží i v této pochybnosti. Co je na ni možné odpovědět z perspektivy *Ecce homo*? Tato pochybnost umožňuje dořici cosi podstatného, aniž by tím však byla zcela odstraněna. Ono „jak se stát tím, kým jsi“ není věcí realizace předem známého životního rozvrhu, ale je věcí povýtce zastřenou, dosud neznámou. Nietzsche v citované kapitole „Proč jsem tak chytrý“ zdůrazňuje, že člověk zkrátka neví, kým je či kým se stane, přičemž právě toto nevědění je podmínkou sebeuskutečňování.⁴⁸ Domnívám se, že důvodem je právě setrvání v otevřenosti pro to, co přichází, s čím se lze setkat jako se svým úkolem. Celá „kazuistika sobectví“ není sebestředným cílem, ale pouhým prostředkem k tomu, aby se člověk zdárně setkal se svým životním úkolem,

47 Tamtéž, af. 269, s. 153.

48 „Stát se tím, čím kdo jsme, to předpokládá, aby člověk ani zdaleka netušil, čím jest.“ Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 43.

který před ním a jen pro něj v pravou chvíli náhle vyvstane.⁴⁹ Pouze „sobec-ky“ disponovaná bytost se tohoto úkolu chopí zdárně, bytost nedisponovaná se s ním může minout, či před ní zkrátka žádný nevyvstane. Člověk je službou svému úkolu. Dobrodružství nitrosvětské existence nepotřebuje ke své plnosti definitivní nadsvětské cíle.

Svět tedy stačí? Položme věc jinak: zdárné bytí v tělesném dialogu se světem je podmínkou možnosti *amor fati*.⁵⁰ Proto tato šifra, jejíž genitiv, aby měl vůbec smysl, musí být možné číst „na obě strany“, představuje „formuli pro lidskou velikost“. Proto v opačném případě zbrklého přeskokování tělesné ctnosti hrozí sesun do negativity a nelidskosti resentimentu. Nietzsche tak dospívá k velké diferenci, která překračuje nitrosvětské diference, stejně jako nitrosvětské perspektivy, v nichž se realizují naše každodenní praktiky a usilování. Kladný pól této diference není něčím, oč lze v tomto světě usilovat tak, jako usilujeme o nitrosvětské cíle. Chtělo by se říci, že není rovněž něčím, co by podléhalo tragickým zlomům a zvrátům.⁵¹ Věc je však mnohem vážnější: Je čímsi, co je od tělesného prožívání neoddělitelné. Proto je nutno odlišit jeho realizaci od jeho nad-perspektivní, principiální povahy.

49 Srov. tamtéž, s. 44.

50 Láska vyžaduje sílu: „Je třeba být sám v sobě pevný, je třeba statečně stát na obou nohou, jinak ani nelze milovat.“ Tamtéž, s. 55 („Man muss fest auf sich sitzen, man muss tapfer auf seinen beiden Beinen stehn, sonst kann man gar nicht lieben.“ KSA. Bd. 6: Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionisos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner, s. 305).

51 Dotýkám se stanoviska P. Kouby ohledně neredukovatelného perspektivismu, formulovaného v podkapitole „Exkurz o smyslu“. Srov. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, c.d., s. 65–72.