

EDICE LIMES

Pierre Klossowski
Nietzsche
a bludný kruh

NAKLADATELSTVÍ KAROLINUM

Nietzsche a bludný kruh

Pierre Klossowski

Z francouzského originálu *Nietzsche et le circle vicieux*
vydaného nakladatelstvím Mercure de France roku 1969
přeložili Ladislav Nagy a Martin Pokorný.
Doslov Ladislav Nagy

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
Ovocný trh 560/5, 116 36 Praha 1
www.karolinum.cz
Praha 2021
Edici Myšlení současnosti řídí Miroslav Petříček
Redakce Adéla Petruželková
Grafická úprava Zdeněk Ziegler
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První české vydání

© Univerzita Karlova, 2021
© Mercure de France, 1969
Translation © Ladislav Nagy, Martin Pokorný, 2021
Afterword © Ladislav Nagy, 2021

ISBN 978-80-246-4756-2
ISBN 978-80-246-4763-0 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Gillesu Deleuzovi

OBSAH

ÚVOD	9
Boj proti kultuře	15
Chorobné stavy coby základy sémiotiky pudů	27
Zkušenost věčného návratu	59
Chronické stavy u zdroje čtyř kritérií: úpadek, síla, stádnost, jedinečný případ	75
Pokus o vědecké vysvětlení věčného návratu	91
Bludný kruh jakožto selektivní učení	113
Rozhovor s otcovským stínem	155
Nejkrásnější objev chorého	177
Turínská euforie	185
Dodatek k Nietzschevě sémiotice	223
POZNÁMKA PŘEKLADATELŮ	231
DOSLOV	
V nekonečné střídě simulaker	233
REJSTŘÍK	245

ÚVOD

Tato kniha osvědčí nevídanou neznalost: vždyť jak je možné mluvit o „Nietzschově myšlení“ a nevzít v úvahu vše, co na to téma již bylo řečeno? Neriskuje autor, že se vydá po cestách mnohokrát prošlapaných a po stezkách dávno vytyčených, že si bude klást otázky již dávno překonané a odhalí tak svou nedbalost i naprostou neúctu vůči těm detailním výkladům, kterých se Nietzschovu myšlení dostalo a které jej interpretovaly jako záblesky letní bouře, již k nám neustále vysílá úděl z horizontu našeho věku?

Jaký tedy sledujeme záměr, pokud vůbec nějaký? Řekněme, že v této knize předkládáme *falešnou* studii. Čteme Nietzschovy texty přímo, nasloucháme jeho řeči a snad smíme doufat, že promluví k „nám“, že něco dokážeme zaslechnout v šepotu, dechu, záchvatech vzteku i smíchu té nejsuggestivnější a zároveň nejprotivnější prózy, jež kdy v německém jazyce vznikla. Těmi, kdo umějí naslouchat, může Nietzschova promluva otrást tím spíš, že současná historie, současné události i svět jako takový začínají více či méně úhybně odpovídat na otázky, které si on kladl před nějakými osmdesáti lety. Nietzsche se tázal blízké i vzdálenější budoucnosti, jež se mezitím stala naší každodenností, a dokázal předvídat, že tato budoucnost bude křečovitá – přičemž samy naše křeče jsou karikaturou jeho myšlení. V této knize

se pokusíme pochopit, v jakém smyslu Nietzscheovy otázky zachycují to, co dnes žijeme.

Nelze nezmínit dvě zásadní skutečnosti, jež dosud zůstávaly ve výzkumech jeho myšlení zastřené nebo se mlčky přecházely. Tou první je, že Nietzscheovo myšlení ve svém vývoji opouští striktně spekulativní oblast a přejímá – nebo snad i simuluje – přípravu komplotu. Proto se za našich dní stalo předmětem nevyřčeného obvinění: obžaloba již byla vznesena marxistickým výkladem, který přinejmenším upozornil na spiklenecký *úmysl*, neboť každé individuální myšlení buržoazního původu je nutně třídním „spiknutím“. Nietzscheovské spiknutí však není spiknutím třídy, nýbrž izolovaného jednotlivce (jako byl Sade), který používá prostředky své třídy nejen proti ní samotné, ale i proti lidskému druhu jako takovému.

Druhá skutečnost se velmi těsně dotýká té první: jelikož Nietzscheovo myšlení uvažuje o prožité skutečnosti do té míry, že ji navrácí do před-myšlenkové systematické souvislosti, podrobené interpretačnímu šílenství, které prý snižuje „odpovědnost myslitele“, přiznávají se mu „polehčující okolnosti“ – a to je nakonec horší než marxistická obžaloba. Neboť co mají tyto polehčující okolnosti omlouvat? *Skutečnost, že se ono myšlení otáčí kolem šílenství coby své vlastní osy*. Nietzsche si tento sklon uvědomuje od samých počátků své tvůrčí dráhy a soustředí veškeré své síly na boj proti neodolatelné přitažlivosti, kterou pro něj má Chaos, tedy doslova „propast“, onen hiát, který se od dětství snaží naplnit a překlenout svou autobiografií. Čím důkladněji zkoumá fenomén myšlení a různého chování, jež z tohoto myšlení vychází, tím usilovněji studuje individuální reakce vyvolávané strukturami moderního světa – a ty vždy vzhledem ke svému pojetí světa antického – a tím těsněji se přibližuje k této propasti.

Lucidní myšlení, šílenství a spiknutí tvoří u Nietzscheho nerozlučný celek a sama jejich nerozlučnost se stává kritériem pro to, co bude relevantní a co nikoli. Pokud toto myšlení obsahuje šílenství, ještě to neznámá, že je „patologické“, naopak: právě protože je lucidní až do extrému, nabírá podobu delirické interpretace – jak to v moderním světě vyžaduje každá experimentální iniciativa. Modernita si následně osobuje právo rozhodnout, zda iniciativa uspěla či ne. Jelikož se ale Nietzscheova iniciativa týká přímo světa, platí zásada, že čím více v moderním světě sílí hrozby jeho vlastního neúspěchu, tím více

nabývá na síle i Nietzscheovo myšlení. Moderní katastrofy vždy – tu dříve, tu později – splývají s „radostnou zvěstí“ „falešného proroka“.

Co se tedy vlastně míní *aktem myšlení*? Podezření v tomto směru tlumeně hlodá již v Nietzscheových juveniliích, stále výrazněji se projevuje v nevydaných fragmentech z období, kdy vzniká *Lidské, příliš lidské*, a poté zvláště v aforismech z *Radostné vědy*. Co je v našem myšlení a našich činech lucidní a co nevědomé? Tato pod povrchem skrytá otázka se navenek maskuje jako kritika kultury a záměrně nachází explicitní výraz, který ji umožňuje nadále začlenit do dobových spekulativních a historických diskusí. Nietzscheovo myšlení tak zcela současně vykonává dva protichůdné pohyby, neboť pojem lucidity je platný jen v míře, v níž si představujeme – a tím stvrzujeme – naprosto nepřehlédnou temnotu:

V našem duchu dál souvisle koná *Chaos*: pojmy, obrazy, afekty jsou *nahodile* uváděny vedle sebe, vrženy jeden přes druhý. Výsledkem jsou sousedství, nad nimiž duch *žasne*: vzpomíná si na něco *podobného*, vnímá určitou *chuť*, zadržuje obě a pracuje na nich, jak mu to dovoluje jeho umění a vědění. – Toto je poslední kousínek světa, kde se ještě kombinuje něco nového, přinejmenším nakolik lidské oko sahá. A nakonec takto de facto vznikne nová, svrchovaně jemná chemická kombinace, jež v dění světa vskutku doposud nemá sobě rovné.¹

Myšlení se pozvedá jediné v poklesech, postupuje vpřed jediné couváním – a tato nepředstavitelná spirála i se svým „zbytečným“ popisem je pro nás natolik odpudivá, až si odmítáme přiznat, že její pohyb sleduje jedna generace za druhou, a činíme to natolik důsledně, že se ztotožňujeme výhradně se vzestupem individuální mysli, nakolik se zdá, že v souladu s kulturou sleduje vzestup dějin; co se týče zbytku, ponecháváme sestupný pohyb spirálovitého myšlení na starost odborníkům na neúspěch, brak, odpad myšlení a života, kteří se – díky této příhodné dělbě práce – nemusejí uvedeným napětím mezi luciditou a temnotou nijak znepokojoval, snad jen s výjimkou dne, kdy *jeden* při pronášení soudu *o druhém* prohlásí, že projevuje *příznak šílenství*.

¹ KSA 9, 11[121], jaro–podzim 1881.

Chtít v Nietzschově myšlení diagnostikovat takovýto příznak by v první řadě znamenalo odvolávat se na instance, jež toto myšlení zpochybňuje. Buď toto myšlení bylo delirické od samého počátku, když tyto instance toužilo napadnout – anebo naopak s ohromnou jasnoživostí zaútočilo na sám *pojmem* lucidity. Proto jsou při každém jednotlivém kroku jeho hranice vymezovány

a) zevnitř – principem identity, na němž staví *jazyk* (kód každodenních znaků) se zřetelem k *principu reality*;

b) zvenčí – kompetentními etablovanými autoritami (historiky filosofie), *ale také a především* psychiatry, prospektory nevědomí, kteří právě z tohoto důvodu řídí rozsah principu reality, o němž vydává svědectví myslící či jednající člověk; a konečně

c) z obou stran – vědou s jejími experimenty, které někdy odsouvají, jindy sbližují, a tedy posouvají hranice a „korigují“ demarkační čáry mezi vnitřkem a vnějškem.

Nakolik Nietzscheův rozum respektuje tyto sféry, různě vymezované z hlediska *vyšetřujícího zkoumání*, je zdánlivě poslušen dvou principů: principu *reality* v tom ohledu, že skutečnost pouze historicky popisuje a analyzuje za účelem jejího opětného složení, aby pak výsledky svého zkoumání sdělil druhému, a principu *identity*, jelikož se definuje jako učitel ve vztahu k vyučované nauce.

Jakmile se ale důkaz (vyžadovaný institucionálním jazykem pro výuku skutečnosti) *obráť v pohyb deklarativního temperamentu* a nad dokazováním získává navrch nakažlivý temperament nebo tonalita duše, odhalují se tím limity, na něž principy reality a identity u Nietzscheho narážejí coby *zdroje legitimacy oněch instancí*, o nichž se mělo za to, že na nich nietzschovský diskurz spočívá. Nietzsche do výuky zavádí *cosi*, co se žádá autorita, jež zodpovídá za předávání vědění (tedy za filosofii), nikdy učit nepokusila. Ale zavádí to kradmo a jeho jazyk naopak dohání zákony vyžadované komunikací až k extrémní přisnosti: tonalita duše začíná sama myslet a sleduje zkoumání sebe sama až do bodu, kdy se podmínky zkoumání *rekonstituují jako oněmění*. Toto myšlení promlouvá k sobě samému o *překážce*, o kterou zakopává už sám učební *záměr*.

Tato překážka, zakoušená ve své němotě jako intenzita a odpor, zpochybňuje sám úmysl vyučovat. A odpor, který překážka ve své němotě klade, pramení výhradně z virtuální reakce, již *vykonávají*

instance identity a reality: vnitřní němota se rovná vnější promluvě. Přitakání myšlení k této vnější promluvě je rovno *odporu temperamentu nebo němé tonality*. Nietzschovo vyhlášení vyvrhává němotu nálady na myšlení tím, že testuje odolnost vnější kultury (tedy řeči univerzit, vědců, autorit, politických stran, kněží, lékařů).

Tím, že se s touto *němou překážkou* temperamentu ztotožní, *aby ji mohl myslet*, ničí profesor Nietzsche nejen vlastní identitu, nýbrž i identitu *promlouvajících instancí*: tím potlačuje *jejich přítomnost ve vlastním diskurzu* a spolu s jejich přítomností i sám princip *reality*. Jeho prohlášení se týká *vnějšku*, který *zredukoval na mlčení* vlastního temperamentu.

Avšak promlouvající instance, přivedené Nietzschovým prohlášením k oněmění, vždy byly právě a jen *konfigurací* jeho temperamentu: nemá intenzita tonality duše se mohla uchovat, pouze dokud venku promlouval jistý *odpor* – kultura.

Kultura, tedy suma všeho vědění aneb záměr vyučovat a učit se, je rubem tonality duše, její intenzity, již nelze vyučovat a nelze se jí naučit. Čím víc se ale kultura hromadí, tím víc se stává otrokem sebe sama – a tím víc mohutní její rub, tedy *němá intenzita* tonality duše, až nakonec tonality duše vyučujícího překvapí a rozvrátí učitelský záměr: při srážce s němotou Nietzschova diskurzu služebnost kultury oslnivě exploduje.

Jelikož poslední slova profesora Nietzscheho přecházejí v afázii, skýtají lékařům snadné potvrzení jejich principu reality: Nietzsche překročil hranice, upadl do inkoherence, už vůbec nemluví, jen skučí nebo mlčí.

Nikdo nevidí, že vědění je samo v sobě afatické. Kdyby vyřklo svou nepodloženost, nemohla by přetrvat žádná realita. Odtud vědění bere moc, jež rozhoduje, že musí být vypočítavé: tím, co objevuje realitu, je jeho rozhodnutí. Je vypočítavé, aby nepromluvalo – z obav, že upadne do nicoty.

Boj proti kultuře

- 1) Je dnes ještě „filosof“ vůbec *možný*? Není rozsah poznaného příliš velký? Není už příliš pravděpodobné, že nezíská *přehled*, a to tím spíš, čím je svědomitější? Nebo: není příliš *pozdě*, protože jeho nejlepší doby už minuly? Nebo: není poškozen, zhrublý, zdegenerovaný tak, že už jeho *hodnotící soud* nic neznamená? – Jiná možnost je, že se stane „*diletantem*“ s tisíci tykadly a ztratí velký patos, úctu před sebou samým – a také dobré citlivé svědomí. Už dost: již nevede, již neporoučí. Pokud by chtěl, musel by se stát velkým hercem, takříkajíc filosofickým *Cagliostrem*.
- 2) Co pro nás dnes ještě znamená: *žít* filosoficky, být moudrý? Není to takřka jen prostředek, jak se zdárně *vykroutit* ze špatné hry? Druh útěku? A když někdo žije takto stranou a prostě, je pak pravděpodobné, že tím pro své poznání vytyčil nejlepší cestu? Pokud by se měl zúčastnit rozhovoru o hodnotě života, není snad potřeba, aby to s ním osobně vyzkoušel na sto způsobů? Už dost, máme za to, že pokud má člověk na základě *prožitků* soudit o velkých problémech, je nutné, aby žil podle dosavadních představ zcela „nefilosoficky“, a především ne jako ostýchavý vzor ctnosti. Člověk s nejobsáhlejšími prožitky, z nichž hněte ty nejjobecnější závěry: nemusel by *ten* být nejmocnějším člověkem? – Příliš dlouho jsme

mudrce zaměňovali s člověkem-vědcem, a ještě déle s člověkem nábožensky povzneseným.²

Až nyní lidem svítá, že hudba je znakový jazyk afektů; a následně se naučí z hudebníkovy hudby rozpoznat, jaký má systém pudů. Nejspíš si nepomyslel, *že se tím prozradil*. V tom spočívá *nevinnost* těchto sebevyznání oproti všem písemným dílům.

Avšak tato nevina je vlastní i velkým filosofům: neuvědomují si, *že mluví o sobě*; myslí si, že se jedná „o pravdu“, ale ve skutečnosti se jedná o ně. Nebo lépe řečeno: pud, jenž v nich je nejprudší, se vyvádí na světlo se svrchovanou nestydatostí a nevinností základního pudu – chce *sám* být vládcem a pokud možno i účelem všech věcí, všeho dění! Filosof je jen jakousi příležitostí a umožněním toho, aby se tento *pud konečně dostal ke slovu*.

Existuje více jazyků, než si lidé myslí; a člověk se prozrazuje mnohem častěji, než by chtěl. Vždyť – co nemluví! Avšak slyšících je stále jen málo, takže člověk svá vyznání jakoby vykládá do prázdna; plýtvá svými „pravdami“, jako slunce plýtvá světlem. – Není to škoda, že prázdno nemá uši?

Existují názory, u nichž člověk cítí: „*Jedině toto je pravdivé, správné a vskutku lidské; kdo smýšlí jinak, je bloud*“ – o těch se říká, že jsou to názory náboženské a mravní. Je jasné, že *tu promlouvá suverénní pud*, jenž je silnější než jedinec. Každopádně si tu pud myslí, že vlastní *pravdu a nejvyšší pojem „člověka“*.

Jistě existuje mnoho lidí, u nichž žádný pud *nenabyl suverenity*; takoví lidé nemají žádná přesvědčení. V tom tedy spočívá první charakteristika: každý uzavřený systém nějakého filosofa je důkazem, že v něm je regentem *jeden pud*, že v něm *panuje pevná hierarchie*. A to se pak nazývá „*pravda*“. – Provází to pocit: s touto pravdou jsem „člověk“ na výši; druhý je – přinejmenším coby poznávající – *nižšího druhu* než já.

U hrubých a naivních lidí panuje přesvědčení, i pokud jde o jejich mravy, a dokonce vkus: je *nejlepší možný*. U kulturních národů v tomto bodě panuje jistá tolerance, avšak *s o to větší silou* se drží svého nejvyššího měřítka pro dobro a zlo: u těch si nenárokují jen *nejjemnější vkus*, ale i *jediný oprávněný*.

² KSA 11, 35[24], květen–červenec 1885.

V tom spočívá obecně *panující forma barbarství*: ještě se *neví*, že *morálka je věc vkusu*.

Navíc se v této oblasti nejvíce *lže a podvádí*: *moralistické a náboženské* písemnictví je to *nejprolhanější*. Panující pud, ať to je, který chce, se proti ostatním pudům chopí lsti a lži, aby si uchoval převahu.

Vedle náboženských válek neustále probíhá *morální válka*, to jest: jeden pud si chce *podrobit* lidstvo; a čím více vymírají náboženství, tím bude tento zápas *krvavější a očividnější*. Jsme na začátku!³

Jak se tedy má od nynějška chovat filosof? Má být jen lucidním a zároveň bezmocným přihlížejícím? Anebo – jsou-li všechny komentáře plané – má zakročit přímo? A jak by takový přímý zákrok vypadal? Měl by podobu analýzy, prohlášení, varování nebo pobídky? Musí filosof apelovat na svědomí druhých, a tak vyvolat nějakou „událost“ („rozetnout dějiny lidstva vedví“)? Anebo je nutné, aby událost, již předvídá (důsledky zmizení jediného Boha, který fungoval jako záruka identit, a návrat mnohých božstev), filosof nejdříve *mimoval* pomocí gestické sémiotiky věstců a proroků?

Rozejděme se s klasickým pravidlem morálky, které pod záminkou naplnění lidství staví člověka *jednou provždy* do vazalského vztahu vůči přijatým zvykům. Namísto toho se chovejme podle přísných požadavků vycházejících z neustálé reflexe; pokud nějaký požadavek myšlení může kdykoli vyvstat neočekávaným způsobem, pak proto, že se dokáže zrodit přímo z chování – a zároveň toto chování vystavit urážkám opačného postoje. Chování proto nemůže být nikdy omezeno pravidelným opakováním, a stejně tak nemůže omezovat myšlení. Myšlení, jež by do sebe pojalo chování, i chování, jež by do sebe pojalo myšlení, podléhají velmi užitečnému automatismu: zajišťují totiž *bezpečí*. Ve skutečnosti každé myšlení, jež nakonec tuto provizornost vnímá jako chorobu, svědčí o vyčerpanosti. Veškeré myšlení, které se nechává zpochybnit vnitřní či vnější událostí, naopak projevuje schopnost stále znovu začínat. Buď poodstoupí od prohlášení účinných v minulosti, nebo vykročí mimo ně. Právě podle vyčerpanosti nebo schopnosti ustoupit a vykročit jinam hodnotí Nietzsche filosoфы minulosti.

³ KSA 10, 7[62], jaro–léto 1883.

Descartes, Spinoza, Kant ani Hegel by nedokázali vybudovat své systémy, kdyby jen tak rezignovali na koherenci, kterou lze vyložit, a mluvili o existenci z vlastní žité zkušenosti (Descartes se tomu přiblížil, nicméně podle všeho se mu tento záměr podařilo dobře skrýt). Přesto Nietzsche tvrdí, že se tito filosofové pouze podřídili skryté potřebě vyslovit pohyby vlastního temperamentu. „Myslí si, že se jedná ‚o pravdu‘, ale ve skutečnosti se jedná o ně. [...] Pud, jenž v nich je nejprudší, se vyvádí na světlo se svrchovanou nestydatostí a nevinností základního pudu – chce *sám* být vládcem, a pokud možno i účelem všech věcí, všeho dění! *Filosof je jen jakousi příležitostí a umožněním toho, aby se tento pud konečně dostal ke slovu.*“ Co tedy vlastně prováděl takový Spinoza či Kant? Interpretovali vlastní svrchovaná nutkání. Do svých konstrukcí však přeložili pouze *sdělitelnou* část svého chování.

To znamená, že Nietzsche prostě a jednoduše odmítá postoj filosofa-učitele. Sám sobě se vysmíval, že není filosof, pokud se tím označuje myslitel, který myslí a učí ze starosti o lidský úděl. Nietzsche zuřít, rozvrací a takřkajíc „boří dům“.

Nietzsche odmítá veškeré myšlení, jež akceptuje *funkci myšlení* coby toho nejméně účinného. Jakou hodnotu má myšlení a zkušenost filosofa, pokud slouží jen jako *záruka* pro společnost, z níž filosof vyšel? Společnost se přičiněním svých vědců a umělců považuje za morálně ospravedlněnou. Už sama skutečnost, že existují a že existuje to, co vytvářejí, je však známkou rozkladné choroby společnosti – a vůbec není jisté, že to budou oni, kdo společnost znovu spojí, pokud tedy svoji činnost berou vážně.

Jelikož Nietzsche myslí a žije vprostřed stále ještě pevné měšťanské společnosti – nějakých třicet čtyřicet let předtím, než se objevily první hluboké trhliny –, vzniká dojem, že jeho způsob nazírání splývá s iniciativami podnikanými touto společností. Teprve dnes jsme schopni poměřit dopad jeho slov a toho, co a jak odmítá. Žádná „měšťanská“ společnost již dnes neexistuje, ale nahradilo ji něco podstatně složitějšího: průmyslová organizace, jež navenek udržuje zdání buržoazní stavby, přitom ale přeskupuje a násobí společenské třídy podle nárůstu či poklesu výrazně diverzifikovaných potřeb a svými automatismy dokáže narušit i citlivost jednotlivců.

Nietzsche svým *odmítnutím systému* vlastně říká, že pokud se filosofie zabývá pouze přenosem „problémů“, pak nikdy nebude s to

vykročit mimo okruh toho, jak konkrétní stav společnosti v určitou dobu interpretuje vlastní kulturu. Zúčtování se západní společností se u Nietzscheho stále znovu vrací k následujícím otázkám: Co lze ještě vytvořit z našich znalostí a vědomostí, z naší praxe, zvyků, tradic? Do jaké míry mám z těchto zvyků *prospěch*, jsem jejich *obětí*, nebo jimi jsem *klamán*? Odpověď na tyto rozličné otázky vlastně podával svým způsobem života, psaní a také myšlení ve vztahu ke svým současníkům.

Otázka morálního rozlišování, co je *pravda* či *lež*, *spravedlivé* či *nespravedlivé*, podle Nietzscheho dnes zní následovně: co je *nemocné* a co *zdravé*? Co je *stádní* a co *jedinečné*?

První výhonky plodnosti jakožto znaky zdraví, jakožto přísliby síly a odolnosti mají ihned povahu *choroby*. A je to choroba, jež může člověka zničit: toto první propuknutí síly a vůle k sebeurčení; a ještě mnohem chorobnější jsou první podivuhodné a divoké pokusy ducha uzpůsobit si teď svět na vlastní pěst.⁴

Nietzsche, chronicky nemocný člověk, neustále sužovaný obavami, že se v jeho myšlení odrážejí depresivní stavy, dospěl k názoru, že se mnohé odhalí, začneme-li zkoumat z tohoto úhlu to, co předchozí myslitelé představili ve formě myšlení: jejich vztah k životu a k žijícím lidem čili *vzestupy a poklesy intenzity* ve všech jejich podobách: agresivity, tolerance, zastrašování, úzkosti, potřeby samoty – anebo naopak zapomnění na sebe sama ve vřavě doby.

Na základě toho tak veškerou morálku nazírá jako hlavní „*metafyzický virus*“ myšlení a vědy. „Vidím všechny filosofy, vidím vědu na kolenou před realitou *opačného* boje o bytí, než jak tomu učí Darwino-va škola – totiž všude mají navrch a zůstávají ti, kteří život, hodnotu života kompromitují.“⁵ Průměrní vládnou nad talentovanými, jejichž plnost života je hrozbou pro zabezpečení druhu. Působí zde tak dvě síly: *nivelizační* síla stádního myšlení a *topořivá* síla zvláštních případů.

Takto se vyčleňují metafyzičtí myslitelé řízení morálkami, jejichž jediným cílem je udržet nadvládu stádních norem a instinktů: bez

⁴ KSA 11, 40[65], srpen–září 1885; srov. *Lidské, přilíží lidské*, I, Předmluva, 3.

⁵ KSA 13, 14[123] = *Vůle k moci*, § 685.

jejich přízně nemůže žádný systém přežít. Některé z nich jsou přitom pro naprostou většinu lidí nepraktikovatelné a posvěcují zvláštní případ (Hérakleitos, Spinoza); jiné vytvářejí zákoník vyhrazený pro omezenou skupinu (La Rochefoucauld). Oproti tomu metafyzika takového Kanta v sobě uchovává chování, které Nietzsche vystihuje obrazem: *liška, která uprchla z klece a pak se do ní vrátila*.

Budovat *systémy* v této éře, v níž chápeme, že *začíná* věda, je dětinské. Naopak: pojmut dlouhodobá rozhodnutí o metodách, na stovky let! Neboť se *musíme* konečně chopit *vedení lidské budoucnosti*!

– Avšak *metody*, jež samy vycházejí z našeho instinktu; tedy regulované návyky, které již máme. Například vyloučení účelů.⁶

Nicméně v Nietzschově mysli se tyto metody omezují na reprodukci oněch vlastních podmínek, které utvářely a podporovaly jeho vidění světa, a které tudíž skýtaly šanci na úspěch jeho typu cítění a myšlení.

Jednoho dne se izolované případy zmocní *metod* potřebných k „řízení“ lidské budoucnosti. Věřil Nietzsche v účinnost tohoto typu metod? Anebo chtěl jen *předat vlastní duševní stavy*, a poskytnout tak druhým *prostředky, jak reagovat* a jednat i za těch nejhorších podmínek, tedy umožnit jim nejen *se bránit*, ale i *přejít do protiútoků*?

Na konci tohoto úvodního zkoumání tak – v tónu zcela cizím všem předchozím úvahám – vyvstává nová otázka: kdo je *protivníkem*, *nepřítelem*, *jehož je třeba zničit*? Neboť čím více může myšlení protivníka popsat, tím lépe dokáže soustředit síly. Určením nepřítele si myšlení může vytvořit vlastní prostor, rozšiřovat ho, volně dýchat. Nepřítelem není pouze křesťanství nebo pouze morálka, nýbrž jakýsi amalgám obojího: filistovství je příliš slabý výraz a ani „měšťáctví“ není dostatečné označení pro tuhle monstrózní hydry, utvářenou různorodými tendencemi a pochybnými praktikami. Tato hydra se skrývá ve všech a v každém. A Nietzsche sám musel napřít sílu, aby se od ní osvobodil, aby zlikvidoval všechny její zárodky, které v sobě nosil jako dědičný hřích: to byl jeho první úkol.

⁶ KSA 11, 25[135], jaro 1884.

Zkoumat základ západní, zejména pak „měšťanské“ kultury s cílem zajistit, aby dosáhla větší hloubky a stability, vždy nakonec znamená nějak ji lidsky legitimizovat. Jakákoli možná legitimizace je naopak předem rozmetána, když Nietzsche zavrhně veškerou společnost založenou na *ideologickém popření vnějších tlaků*, jež společnost nutně provádí. Ideologické popření tlaků nachází svůj výraz v pojmu kultury, tedy ve *falešné interpretaci kultury* na základě určitého pojmu. Určitý pojem kultury se zrodil teprve v moderní společnosti – a přesně to je důkazem, že živá kultura zmizela.

Představa mladého Nietzscheho o řeckém státu se stala obsesivním fantasmatem právě proto, že je neslučitelná s pojmem kultury. „Že otroctví patří k podstatě určité kultury: poznatek, jenž je s to vyvolat náležitý třas tváří v tvář existenci. Toto jsou supi, kteří prométheovskému budovateli kultury trhají játra.“⁷

Živá kultura podle Nietzscheho nikdy nebude mít stádní základ. Je *skutečností* zvláštního druhu – a z hlediska měšťáckého pojetí kultury je tudíž zruďná. I když Nietzsche z tohoto pojetí nejprve sám vycházel, později je zničí. S pojetím kultury se to má jako s pojetím svobody: v obou se odhaluje specificky moderní skutečnost, totiž *experimentování*. Uvidíme později, jak experimentování obnovuje ono *poddanství*, jež koncept kultury nechává zmizet. Podle Nietzscheho je lze shrnout následovně: *toto jsou síly* působící v srdci jednotlivce, toto jsou boje a externalizovatelná omezení; které se stanou pány a které otroky? *Experimentování* v sobě vždy obnáší vynálezce, experimentální objekt, *selhání, úspěch, oběti* a vykonavatele obětí.

Již v roce 1871, dávno předtím, než prošel všemi fázemi svého myšlení a našel vlastní způsob, jak pojmut význam po sobě jdoucích západních kultur, zahlédl Nietzsche ve *zprávě o vypálení Tuilerii během Komuny* neudržitelnost argumentu pro tradiční kulturu. 21. června 1871 píše Carlu von Gersdorffovi:

⁷ KSA 1, 10[1], začátek roku 1871.

Kdybychom si mohli promluvit osobně, shodli bychom se, jak právě v tomto úkazu prozrazuje náš moderní život, vlastně ale celá stará křesťanská Evropa a její stát, především však dnes obecně panující románská „civilizace“ onu nesmírnou újmu, jež na našem světě ulpívá: jak jsme všichni s celou naší minulostí na podobných dnes se vyjevujících hrůzách vinni; varujeme se proto toho, abychom s pocitem vlastní vznešenosti přisoudili zločin boje proti kultuře pouze oněm nešťastníkům. Když jsem se o požáru v Paříži dozvěděl, byl jsem několik dnů naprosto zdevastován, zalit slzami a zavalen pochybnostmi; celá vědecká a filosoficko-umělecká existence se mi jevila jako absurdita, pokud může jeden jediný den vymazat ta nejúžasnější umělecká díla, dokonce celá umělecká období; s vážnou vírou jsem se zachytával metafyzické hodnoty umění, které tu jistě není kvůli chudákům, nýbrž má naplňovat vyšší poslání. Ale ani v nejprudší bolesti jsem nebyl s to hodit po pachatelích kamenem; byli pro mne jen nositeli všeobecné viny, nad níž je třeba se důkladně zamyslet!

Mladý profesor filologie se ještě v roce 1871 vyjadřuje a reaguje tónem vzdělaného „měšťana“, nicméně cynismus věty, v níž ohlašuje, že „umění tu jistě není kvůli chudákům“, naznačuje jeho vlastní kritickou ironii, vlastní odsouzení vyjádřené v prvním a posledním řádku: pokud tu umění jistě není kvůli „chudákům“, pak na sebe chudí berou *vinu* za jeho zničení – čímž ale jen vystavují najevo vinu „naši“, všeobecnou, jež spočívá v tom, že za kulturním zevnějškem skrýváme naši nepravost. *Vzít na sebe zločin boje proti kultuře* – toť leitmotiv myšlení mladého, zatím ještě helénistického Nietzscheho, a je to jen rub myšlenky, jež bude do popředí stále více vyvstávat v pozdějších letech: *předpokládat „zločinnost“ kultury vůči panující bídě*, což nakonec povede ke zpochybnění kultury jako takové, *kultury zločinné*.

Na první pohled se tato představa jeví naprosto scestná. Komunardy přece ani nenapadlo útočit na umělecká díla ve jménu společenského strádání. Způsob, jímž zde Nietzsche na základě nepravdivých zpráv problém staví, odhaluje přesně to, co sám přiznává, totiž *pocit měšťácké viny*. Na základě tohoto pocitu však formuluje *skutečný* problém: *Jsem či nejsem vinen, pokud si užívám kultury, o niž je třída chudáků obírána?*

To, co rozumí *naší vinou*, již podle něj přijímáme v gestu žhářů, spočívá v tom, že jsme umožnili *křesťanské a pokřesťanské morálce* živit

zmatení, konkrétně iluzi a pokrytectví kultury, v níž nebudou existovat žádné společenské nerovnosti, ačkoli přitom kultura je možná jen na základě *nerovnosti*: nerovnosti a boje (mezi různými skupinami afektů).

Na závěr své krátké kariéry Nietzsche zaujme stranu „zločince“ coby *nedobytné síly*, virtuálně nadřazené řádu věcí, který ho vylučuje. Jeho *odmítnutí* „hodit kamenem“ proti „nešťastným“ komunardům, „nositelům všeobecné viny“, poukazuje k instinktivní, byť nepřiznané solidaritě a zároveň k problému, který v dané podobě zůstával pro mladého Nietzscheho neřešitelný: „kultura“ – „bída ve společnosti“ – „zločin“ – „boj proti kultuře“.

Až pozdě – bylo mi už přes dvacet let – jsem se dověděl, co mi vlastně dodnes naprosto chybí: spravedlnost. „Co je spravedlnost? A je možná? A pokud by možná nebyla, jak by pak byl život k vydržení?“ – takovéto otázky jsem si bez ustání kladl. Hluboce mne znepokojovalo, že ať jsem v sobě kutal kdekoli, nacházel jsem jen vášně, úhlové perspektivy, ono nerozpakování se, jež je vlastní člověku, jemuž scházejí už předchůdné podmínky ke spravedlnosti: avšak kde byla jaká uvážlivost? – totiž uvážlivost opřená o souborné pochope- ní. Jediné, co jsem si přiznal, byla odvaha a jistá tvrdost, jež je plodem dlouhého sebeovládání.⁸

Problém *viny* bude existovat do té doby, dokud bude kultura implikovat otroctví a sama bude jeho (nepřiznaným) plodem.

Pokud tedy člověk žije v kultuře, znamená to, že chce otroctví? Pokud by otroctví bylo potlačeno, co by se stalo s kulturou? Je třeba kulturu poskytnout každému jednotlivci? Budeme pak mít kulturu rabů? To vše se jeví jako falešný problém: kultura je přece výtvorem raba, a díky tomu, že ji vytvořil, je nyní jejím vědomým pánem – tak to ukázal Hegel.⁹ Nietzsche je nepolepšitelným poživitelem plodů této kultury. Tím rabem, který se stal pánem kultury, je podle Nietzscheho právě a jen *křesťanská morálka*. A protože ta nachází své pokračování v různých podobách „sounáležitosti“, nejprve ve formě

⁸ KSA 11, 40[65], srpen–září 1885.

⁹ Přidržujeme se zde pozoruhodného výkladu této pasáže z *Fenomenologie ducha*, který podal Kojève.

„měšťanské kultury“ a následně v socializující formě industrializace, napadá Nietzsche díky vlastní *nevědomosti*¹⁰ hegelovskou dialektiku přímo u kořenu: ta je jen analýzou nešťastného vědomí, *autonomního vědomí* (pána), jež zoufale dychtí po tom, aby ve své autonomii bylo uznáno jiným, též autonomním vědomím, zatímco je přitom nutně ustavuje *vědomí závislé*, totiž rabské, překrucuje „původní touhu“ (touhu k moci).

U Nietzscheho žádná taková *potřeba reciprocity* neexistuje (odtud jeho „neznalost“ tohoto dialektického přechodu). Právě naopak: pod vlivem jeho vlastní *idiosynkrazie*, totiž *suverenity nesdělitelné emoce*, zůstává myšlenka „vědomí pro sebe zprostředkovaného jiným vědomím“ Nietzscheho cizí.

Suverenita se osvědčuje v nahodilém způsobu, kterým člověk zakouší existenci, a může se obohatit nepřátelským odporem nebo rozmnožit emocemi komplice. Rab se své emoce vzdává a staví proti ní *práci*, jež ho od emoce odvrací a ospravedlňuje ho tváří v tvář nahodilému. V míře, v níž se člověk *vzdává své idiosynkrazie*, se zvyšuje objektivace (osvoboditelka emoce) u toho, kdo nehledá *ekvivalent* svého šílenství. Celý kulturní, historický a lidský svět, který začalo budovat služebné vědomí pod omezeními *autonomního vědomí* a skrze které se *podřízené vědomí* stává *autonomním* a triumfuje nad vědomím pána, jinými slovy svět *kultury* – nuže, právě proti tomuto světu, proti této kultuře, jejímž je produktem i příjemcem, se Nietzsche bouří. Nietzsche doveď tuto *objektivaci* podřízeného vědomí zpět ke svému zdroji.

Přesto byla *reprodukce světa afektů prostřednictvím umění* možná jen díky tomuto historickému a kulturnímu světu vybudovanému podřízeným vědomím: copak umění není důkazem vědomí, jež se stalo vědomím *autonomním*? Nad touto skutečností však nyní vládne *nová podřízenost*. Světu historickému a lidskému se nepodařilo *umlčet afekty*: aby toto nově *autonomní vědomí* mohlo zcela ovládnout původní touhu (*představovanou zahálkou pána*), bylo třeba, aby zmizelo umění (a uvidíme, do jaké míry Nietzsche předpovídá jeho zmizení v průmyslovém plánování budoucnosti) a aby *afekty* byly zcela pohlceny výrobou směníteelných výrobků. Dokud afekty zůstávají a předpokládají *zahálku*, je

¹⁰ Nesmělý génius Georges Bataille zdůrazňuje (ve *Vnitřní zkušenosti*) tuto nevědomost z *Genealogie morálky*. Ohledně vztahu mezi Nietzsche a Hegelem odkazujeme na vynikající studii Gillesa Deleuze *Nietzsche a filosofie*.

k tomu nezbytně nutné podřízení velkého množství lidí? Zde se ale problém přesouvá jinam: *afekty jsou samy zotročovány jinými afekty* – nikoli afekty jiného jednotlivce, nýbrž afekty *téhož* jednotlivce. Podle chování afektů se rozhoduje o stádní či individuální povaze jednotlivce. Pro Nietzscheho ale *stádní* znamená *podřízený*. Nietzsche si podrží tuto perspektivu *kultury zmítané pocitem viny* až do okamžiku, kdy zpochybní *vědomí a jeho kategorie* – ve jménu světa afektů. V tu chvíli se objevují „nositelé všeobecné viny“ kultury, která zakrývá antinomie měšťácké morálky: ve svém fantasmatu Nietzsche *viděl hořet skvosty Louvru*. Důležité zde nebyly ty skvosty, nýbrž emoce, jež stály u jejich počátku. Pro tyto emoce totiž převážila *nerovnost*: a pokud nerovnost činí život nesnesitelným, pak je zapotřebí „odvahy a houževnatosti“, aby bylo možné to vydržet.

Aby se lidem znovu dostalo *odvahy* k jejich přirozeným pudům.

Aby se regulovalo jejich *sebepodceňování* (nikoli člověka jako individua, nýbrž sebepodceňování lidské *přirozenosti*).

Abychom z věcí vyňali protiklady, když jsme už pochopili, že jsme je tam vložili.

Aby se vůbec z bytí vyňala *společenská idiosynkrasie* (vina, trest, spravedlnost, čestnost, svoboda, láska atd.).¹¹

A tak se Nietzsche pouští do *boje proti kultuře* – ve jménu kultury afektů –, jenž bude postaven na ruinách hypostazí vědomí a jeho protikladů do té míry, do jaké se rodí z *viny* vědomí vůči *sobě samému*, jež je postrčí k totalitě Ducha. Tato kultura *afektů* bude možná teprve po postupném rozložení *struktur* vypracovaných v jazyce. Někdy v rozmezí let 1880–1888 Nietzsche popsal jednotlivé etapy svého morálního itineráře velmi hutně takto:

Jak dlouho se už sám pro sebe snažím dokázat naprostou *nevinost* dění! A po jak podivných cestách jsem se přitom vydal! Jednou se mi zdálo být správným řešením, když jsem vyhlásil: „Existence – jsouc čímsi na způsob uměleckého díla – vůbec nepodléhá morální jurisdikci; morálka naopak sama patří do oblasti jevů.“ Jindy jsem řekl:

¹¹ KSA 12, 9[121], podzim 1887 = *Vůle k moci*, § 124.