

TAK CHCI, TAK PŘIKAZUJI

Kant a Nietzsche v dialogu

Ondřej Sikora

Slova „tak chci, tak příkazují“ najdeme v latinském znění (*sic volo, sic iubeo*) na konci 7. paragrafu Kantovy *Kritiky praktického rozumu*. Vyjadřují v pregnantní formě základní myšlenku hlavního argumentu této knihy, a sice že „čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává (člověku) všeobecný zákon, který nazýváme mravním zákonem“.¹ Zároveň jsou to slova, která musejí rezonovat čtenáři Nietzscheových spisů. Slova „staňte se takovými, kdož *dovedou chtít!* (wollen können)“ najdeme v kapitole O zmenšující ctnosti třetí části Nietzscheova spisu *Tak pravil Zarathustra*, a vyjadřují jednu z jeho hlavních myšlenek.² Je zřejmé, že bychom mohli každému z obou autorů připsat výrok jeho protějšku. Pro Kanta je mravní zákon výrazem autonomie, což je pozitivní titul pro svobodu, a nelze pochybovat o tom, že autonomní svoboda je rovněž ústředním motivem Nietzscheova myšlení.

Záměrem následujících řádek je – ve shodě s Jaspersem inspirovanou charakteristikou filosofování jakožto neodbytné vůle k dialogu – ukázat, jak dalece oba autoři, jejichž myšlení se na první pohled diametrálně liší, mohou kráčet spolu. Nenecháme-li se svést zásadní odlišností formy³ a věnujeme-li strážlivou pozornost myšlenkám, nelze nevidět, že

¹ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 1996, str. 52 (I. Kant, *Gesammelte Schriften* (= AA), vyd. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, V, Berlin 1913, str. 31; německé citace jsou z vydání: I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 2003). Kant těmito latinskými slovy cituje Juvenalovy *Satiry* (VI,223) (*Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas*). Srv. I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, str. 228.

² F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, přel. O. Fischer, Olomouc 1995, str. 157 („Thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst Solche, die *wollen können!*“, F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe* (= KSA), vyd. G. Colli – M. Montinari, IV, München 1999, str. 216). Srv. též: „Můžeš si sám určovat své zlo i své dobro a zavěšovat nad sebou svou vůli jakožto zákon? Můžeš si sám býti soudcem a mstitelem svého zákona?“ Tamt., „O cestě tvůrčího“, str. 55 (*KSA* IV,81).

³ Domnívám se, že je to možné i navzdory tomu, že forma není neutrálním obalem obsahu, ale jeho součástí, že se tedy do otázky formy promítá otázka vztahu k řeči, tj. otázka, v níž se oba autoři zásadně liší.

ono „Já chci“ je pro oba myslitele ohniskem praktické filosofie, které ospravedlňuje jejich dialogické spojení. Nepůjde přitom pouze o to ukázat, že oba myslitelé vyzdvihují autonomní, tj. od heteronomie osvobozenou vůli, která se teprve stává autoritou ohledně dobrého a zlého.⁴ Rovněž nepůjde pouze o to prokázat analogii mezi Kantovým kategoričným imperativem a Nietzscheovým „existenciálním imperativem“, jak se o to často pokouší apelativní, etická interpretace myšlenky věčného návratu téhož.⁵ Záměrem této studie je jít o krok dál a nabídnout tezi, podle níž paralela mezi oběma autory je paralelou myšlenkového pohybu, v němž není autonomie prostě jen neproblematickým cílem, ale východiskem, od něž oba – byť odlišnou cestou – směřují k vřazení autonomie do širšího celku. Neusilují o to explikovat teorii tohoto celku, ale zaměřují se na proměnu sebeporozumění vůči tomuto celku, které je spojeno s překonáním empirického pojmu času. Podstatným rysem tohoto proměněného sebeporozumění se stává dialog, a to nikoli jako pouhý rozhovor, ale jako bytostné sepětí dávání a přijímání. Tato úvaha může dále osvětlit některé zasuté aspekty obou rozvrhů, a tím přispět k promýšlení samotného motivu autonomie, jednoho z klíčových výměřků moderního evropského myšlení. Za výzvu k promýšlení lze považovat právě skutečnost, že nejradikálnější proponenti této myšlenky ji odmítají spojovat se suverénní osamocenou subjektivitou.⁶

⁴ K tomuto srv. např. T. Ullmann, *Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho*, in: O. Švec (vyd.), *Filosofie jednání*, Praha 2006, str. 62–75. Ovšem sám autor neuchopuje Kantovu autonomii dostatečně, když např. tvrdí: „Věčný návrat se tak stává perspektivou, od níž lze odvodit hodnotu jednání. Jeho měřítko si však každý jednající musí najít a vytvořit sám, protože u Nietzscheho neexistuje žádný *vnější* apriorní mravní zákon.“ Tamt., str. 70 (kursiva O. S.).

⁵ K tomuto např. interpretace G. Deleuze: „Věčný návrat dává vůli pravidlo, jež je právě tak důsledné jako pravidlo kantovské... To, co chceš, chtěj takovým způsobem, abys to chtěl jako věčně se navracející.“ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, přel. Č. Pelikán – J. Fulka, Praha 2004, str. 121. Tato interpretace otupuje objektivní ontologickou tvrdost této myšlenky. Opačný směr volí P. Kouba: „Nejde tu o obměnu kategoričného imperativu. Idea věčnosti nás nemá usměřňovat při morálním rozhodování, jak jednat, ve smyslu ‚pro co se rozhodnout‘: má nás přinutit k maximální identifikaci s vlastním jednáním. Nietzsche klade hlavní důraz na to, abychom při principiální libovolnosti (a nutnosti) jednání byli s to zahlédnout jeho kvalitu věčnosti. Každý může dělat, k čemu se rozhodne, ale má si při tom uvědomovat, že to, co dělá, má platnost věčnosti. Není tomu tedy tak, že by nás jistý druh jednání přiváděl k věčnosti, nýbrž naopak – zkušenost věčnosti vede nakonec k přijetí každého jednání.“ P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha 1995, str. 49.

⁶ Názory, podle nichž Nietzsche radikalizuje kantovskou autonomii, jsou poměrně časté. Následující řádky by měly ospravedlnit nesouhlas se stanoviskem J. M.

I. Kantova metafyzika autonomie

Není nedůležité, který z ústředních pojmů Kantovy praktické filosofie zvolíme za vůdčí, zda „povinnost“, „mravnost“, „morálku“ či „zákon“, neboť tato volba ovlivňuje čtení celé myšlenkové soustavy. Navzdory tomu, že způsob Kantova psaní, jak se zdá, jasně a definitivně předznamenává způsob čtení, je jeho praktická filosofie otevřeným komplexem, který může být interpretován s rozmanitými akcenty, což se ukáže i na zde prezentovaném rozhovoru s Nietzsche. Domnívám se, že pokud se této myšlenkové soustavě snažíme dostat, pak oním vůdčím pojmem se stává pojem svobody, respektive autonomie.⁷ Jím vrcholil myšlenkový postup jak *Základů metafyziky mravů*,⁸ tak *Kritiky praktického rozumu*.⁹ Tyto spisy, jež mohou budit zdání kazatelské dogmatiky kategorického imperativu, jsou v tomto způsobu čtení reflexí nad podmínkami, souvislostmi a důsledky myšlenky autonomie.

Kantovo zpracování motivu autonomie v *Kritice praktického rozumu* se vyznačuje tím, že je metafyzické, což pro Kanta znamená, že vyšetřuje své téma v perspektivě principality, bez zohledňování nahodilosti a konkrétních určení, které se kdy mohou naskytnout v konkrétní empirické zkušenosti. Současně je podstatné, že toto metafyzické zkoumání principu autonomie je následováno sestupným pohybem, při kterém Kant zkoumá důsledky myšlenky autonomie pro lidskou, tj. konečnou vůli. Tento sestupný pohyb ústí v nastínění teorie výchovy: ta má formulovat podmínky možnosti realizace principu autonomie v rámci lidského společenství a ústí v motiv gradující sebeúcty.¹⁰ Kantova *Kritika* není pouze od světa odhlížející reflexí elementárních pojmů čisté vůle,

Bernsteina, podle nějž „Nietzsche’s radicalization of Kantian autonomy terminates in the worldless, death-in-life solitude of the philosopher-legislator.“ J. M. Bernstein, *Autonomy and Solitude*, in: K. Ansell-Pearson (vyd.), *Nietzsche and Modern German Thought*, London – New York 1991, str. 213. Rovněž nebude možné souhlasit s opačným názorem, který vyslovuje William W. Sokoloff ve stati *Nietzsche’s Radicalization of Kant*, totiž, že „Nietzsche’s concept of autonomy radicalizes Kant because it displaces sovereign subjectivity“, in: *Polity*, 38, 2006, str. 503.

⁷ Podrobnému prokázání této teze se věnuji ve své práci: O. Sikora, *Kantova praktická metafyzika*, Praha 2017.

⁸ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, Praha 1990, str. 102 (AA IV, str. 440).

⁹ V předmluvě ke druhé *Kritice* můžeme číst, že tento pojem tvoří „svorník (Schlussstein) celé budovy čistého, dokonce i spekulativního, rozumu“. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 6 (AA V, str. 3).

¹⁰ Tamt., str. 275 (AA V, str. 161).

ale také metodologií, která tematizuje způsob, jak se princip autonomie může rozvinout v lidském životě, který není nikdy osamocený, ale je vždy spoluurčen druhými.

Pojmem autonomie kulminuje Kantův výklad v kapitole „O zásadách čistého praktického rozumu“ ve druhé *Kritice*. Tento výklad je rozčleněn do osmi paragrafů a Kant v něm pomocí několika ostrých distinkcí pojednává o otázce, zda čistý rozum může být praktický, případně zda lze lidské bytosti připsat něco takového jako čistý praktický rozum.¹¹ Tématem Kantova zkoumání je tedy otázka po schopnosti či mohutnosti, kterou je právě čistý praktický rozum. „Autonomie“ je pak titul pro akt či výkon této schopnosti. Autonomie má u Kanta dvojí ohled: negativní a pozitivní. Negativní ohled znamená „nezávislost na veškeré materii zákona (totiž na požadovaném objektu)“,¹² pozitivní ohled spočívá v „určení libovůle pouhou všeobecnou zákonodárnou formou“,¹³ respektive ve „vlastním zákonodárství čistého, a tudíž praktického rozumu“,¹⁴ které neznamená nic jiného, než že „vůle si sama dává zákon“. ¹⁵ Jaký zákon si tato vůle dává? Kant jej označuje jako „základní zákon“ (Grundgesetz). Lze jej označit jako nárok principiality, kladený na všechny možné praktické zásady, které si člověk stanovuje. Ony praktické zásady, které si člověk stanovuje, Kant označuje termínem „maximy“ a základní zákon, který je pro člověka mravním zákonem, vyjadřuje požadavek, aby tato maxima mohla „vždy současně platit jako princip všeobecného zákonodárství“. ¹⁶ Kant je tedy přesvědčen o tom, že toto kladení nároku principiality je připsatelné specifické mohutnosti, kterou označuje jako čistý praktický rozum. Protože se tento nárok ohlaňuje v aktu posuzování praktických zásad, usuzuje Kant, že čistý rozum je s to být určujícím důvodem vůle, že čistý rozum je praktický. Tuto skutečnost vystihují

¹¹ Kantův důraz na ono „moci“ relativizuje jeho „demokratické“ chápání lidské přirozenosti, která je předmětem Nietzscheovy „aristokratické“ kritiky v pozoruhodném aforismu 272 spisu *Mimo dobro a zlo*: „Znaky vznešenosti: nikdy nepomyslet na to, abychom své povinnosti snížili na povinnosti pro každého; nechť se zbavit vlastní zodpovědnosti, nechť se o ni dělit; své výsady a jejich naplňování počítat ke svým *povinnostem*.“ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, přel. V. Koubová, Praha 1996, str. 184 (KSA V, str. 227).

¹² Tamt., str. 55 (AA V, str. 33).

¹³ Tamt.

¹⁴ Tamt.

¹⁵ „Der Wille gibt sich selbst das Gesetz“, I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 56 (AA V, str. 33).

¹⁶ Tamt., str. 50 (AA V, str. 30).

právě slova *sic volo*, *sic iubeo*, „tak chci, tak přikazuji“. Dvojice těchto termínů z poznámky k paragrafu 7 není nahodilá, ale vyjadřuje na jedné straně základní zákon čistého praktického rozumu neboli čisté vůle („tak chci“), a na druhé straně mravní zákon neboli imperativ („tak přikazuji“). Nejde přitom o dvě identické skutečnosti, ale imperativ je třeba chápat jako významové zúžení a aplikaci základního zákona čistého rozumu na lidskou přirozenost, tedy na bytost smyslově racionální.¹⁷

Abychom tuto předběžnou charakteristiku autonomie zpřesnili, obrátíme pozornost k bezprostřednímu kontextu slov „tak chci, tak přikazuji“. Tím je tato věta:

„Máme-li se však na tento zákon dívat bez nesprávného výkladu jako na *daný*, musíme přece jen poznamenat, že to není žádné empirické faktum, nýbrž jediné faktum čistého rozumu, který se tím ohlašuje jakožto původně zákonodárný (*sic volo*, *sic iubeo*).“¹⁸

Tato věta uzavírá poznámku k § 7, v němž Kant formuluje zmiňovaný základní zákon. Po této poznámce následuje „důsledek“, kterým kulminuje první hlavní argument *Kritiky praktického rozumu*. Afirmativní stanovisko důsledku zní takto: „Čistý rozum je sám pro sebe praktický a dává (člověku) obecný zákon, který nazýváme *mravním zákonem*.“¹⁹ Jak v této formulaci důsledku, tak v přechozím citátu hraje důležitou roli sloveso „dávat“, které zaznívá i v definici autonomie ze *Základů metafyziky mravů* jakožto „svézákodárství“, „Selbstgesetzgebung“. Sloveso „dávat“ poukazuje na akt „dávání zákona“, který Kant ve druhé *Kritice* označuje jako faktum rozumu. Právě tento akt je vyjádřen latinskými slovy *sic volo*. Toto „já chci“ je aktem rozumového určování vůle, což lze chápat jako akt vztahování maxim k horizontu nepodmíněné principiality.²⁰ Dimenze nepodmíněné principiality je podle Kanta

¹⁷ Přidržuji se výkladu M. Wolffa ve stati *Warum das Faktum der Vernunft ein Faktum ist. Auflösung einiger Verständnisschwierigkeiten in Kants Grundlegung der Moral*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 57, 2009, str. 511–549.

¹⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 52 (AA V, str. 31, překlad upraven).

¹⁹ Tamt., str. 52 (AA V, str. 31).

²⁰ Jako doklad lze použít např. tuto větu: „Výše zmíněné faktum je nepopíratelné. Stačí jen rozložit soud, který lidé vynášejí o zákonitosti svých jednání, a vždycky zjistíme, že, ať už náklonnost mezitím říká cokoli, jejich rozum přesto, neúplatně a nucen sebou samým, přidržuje maximu vůle při nějakém jednání vždy k čisté vůli, tj. k sobě samému, jelikož se na sebe dívá jako na praktický rozum *a priori*.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 53 (AA V, str. 32).

dimenze rozumu. Teprve toto je tedy podle Kanta autonomie: nikoli pouze skutečnost, že si člověk sám určuje, co bude činit, nikoli pouze to, že si člověk stanovuje rozvrh své vůle, v němž je artikulováno, jakým člověkem chce být, ale až to, že tento rozvrh vůle (maximu) je schopen vztáhnout k dimenzi principality. Toto vztážení zároveň znamená, že vůle je schopná maximě plně přitakat. Lze to říci i takto: teprve maximě vztážené k dimenzi principality je vůle schopná plně přitakat. V tom tkví jádro Kantovy praktické filosofie.

Jak je z této stručné interpretace patrné, specifikum Kantova zdůvodňujícího postupu nakonec spočívá v poukazu na to, že se jedná o sebe sama zdůvodňující akt sebeurčení, který nepotřebuje oporu v čemkoli jiném, co by bylo vůči tomuto aktu sebeurčení externí. Kantův zdůvodňující postup tak věrně odráží obsah pojednávané záležitosti: myšlenka autonomie může být prokázána pouze autonomním aktem samým. Explicitně a s jakousi až zarážející samozřejmostí to zaznává již v prvním odstavci celého spisu: „Neboť jestliže je rozum jakožto čistý rozum skutečně praktický, pak dokazuje realitu sebe sama a svých pojmů činem, a všechno mudrování proti možnosti, že by tomu tak bylo, je marné.“²¹ V těchto slovech se poměrně snadno přehlédne vlastní radikalita Kantova stanoviska. Ta snad lépe vystupuje na světlo ve druhé části *Základů metafyziky mravů*: „Zde nyní vidíme, že se filosofie staví vskutku na povážlivé stanovisko, které má být nezvratné bez ohledu na to, že je nelze ani na ničem zavěsit v nebi, ani je nelze o nic opřít na zemi.“²² Prekérnost stanoviska autonomie spočívá v tom, že zůstává na člověku samotném, na konkrétním individuálním subjektu, aby se stal počátkem svých aktů, a jako takový, aby za ně ručil. Stanovisko autonomie osamocuje; stanovisko autonomie nechává ostatní lidi i všechny projednávané záležitosti, jakož i možné poslední transcendentní zdůvodnění ustoupit do pozadí a nechává na samotné vůli a jejím „moci chtít“, aby stále znovu iniciovala nové řady událostí. Osamocená vůle se svým „moci chtít“ se stává poslední autoritou, posledním rozhodčím, poslední instancí, nad ni se nelze ničeho jiného dovolávat. Současně ale platí, že ve svém

²¹ Tamt., str. 5 (AA V, str. 3).

²² I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 88 (AA IV, str. 425). Tato radikalita a ostrost je v systematickém výkladu druhé *Kritiky* poněkud zastřena, avšak i zde je obsahově přítomna, např. v této formulaci: „Ta věc je dosti zarážející a nemá v celém ostatním praktickém poznání nic sobě podobného. Neboť apriorní myšlenka možného všeobecného zákonodárství, která je tedy pouze problematická, je zde předkládána jako zákon nepodmíněně, aniž by si něco vypůjčovala od zkušenosti nebo nějaké vnější vůle.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 51 (AA V, str. 31).

osamoceném a očištěném „tak tomu chci“ je tato vůle vůlí principiální, nepodmíněnou, což pro Kanta znamená: rozumovou. Toto je povážlivost a křehkost Kantova stanoviska.

Kategorický imperativ nelze považovat za samospasitelný nástroj, který by takřkajíc bez nás rozhodoval o tom, kterým směrem se v té které situaci vydat. Nelze jej považovat – abychom použili přirovnání z oblasti moderních technologií – za satelitní navigaci, která udává cestujícímu vždy definitivní směr. Náležitější je Kantovo přirovnání ke kompasu.²³ Tak jako kompas není pomůcka, která sama od sebe udává uživateli směr, kterým má jít, ale pouze ukazuje na základní póly, vůči nimž se jeho uživatel má teprve *sám* orientovat, a to ve spojení s dvojí netriviální schopností „číst krajinu“ a číst mapu, tak i kategorický imperativ je u bytostí, které jej pro sebe naleznou a uznají, pouze ukazatelem základního pólu, jehož aplikace vyžaduje „soudnost vybroušenou zkušeností“.²⁴ Jinými slovy, jde o schopnost číst „krajinu“ dané situace, schopnost, do níž je nutné nechat se zacvičovat procesem výchovy.²⁵ Myšlenkou praktického zákona jakožto základního orientačního pólu nedochází k jednoznačnému morálnímu rozdělení světa. Onen pól, k němuž ručička kompasu ukazuje, je právě pouze vlastní osamocené „moci chtít“.²⁶

II. Autonomní metafyzika

Vůle, která není na ničem zavěšena na nebi a o nic opřena na zemi, vůle, která se uschopnila ke svému „moci chtít“, vůle, která může přitakat všem svým aktům, však není Kantovým posledním slovem ve věci autonomie. Člověk není pouze svobodou, ale je také bytostí potřeb, je bytostí nenaplněnou a hladovějící. Vztahování maxim k nároku principality je výsošným lidským aktem, ale jím se lidství nevyčerpává, není to akt úplného lidství. Vedle spontaneity je to bytostná potřeba přijímat, receptivita, co spoluvytváří bytostnou strukturu člověka. To znamená:

²³ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 67 (AA IV, str. 404).

²⁴ Tamt., str. 53 (AA IV, str. 389).

²⁵ T. Ullmann hovoří o „sebeurčení mravního vědomí v samotě a intimitě našeho já“. Pro Kanta je samozřejmé, že tato intimita a samota je doprovázena právě procesem výchovy. T. Ullmann, *Jednání a morálka u Kanta a Nietzscheho*, str. 64.

²⁶ V tomto bodě je podle mého soudu možné vést polemický rozhovor s interpretací P. Kouby a jeho kritikou „posledního totalizujícího rozlišení“ vedeného snahou domestikovat si celek světa. Srv. P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 118 nn.

kromě dostání nároku, povinnosti, je to také nasycení potřebnosti, které ve svém úhrnu Kant označuje jako blaženost, co vytváří neoddělitelnou komponentu lidského dobra. Promyšlení vztahu těchto dvou komponent lidského dobra je tématem dialektické části *Kritiky praktického rozumu*, která naplňuje příslib první *Kritiky*, podle níž je tématem metafyziky trojice pojmů Bůh, svoboda a nesmrtelnost.²⁷ Pro náš účel je podstatné, že autonomie lidské subjektivity naráží na hranici, která je nutným důsledkem praktické dialektiky provázející lidské úsilí o dobré. Dialektický spor není sporem předstíraným za účelem dobudování přirozené, tentokrát morální theologie, která nahradí racionalistickou metafyziku. Dialektický spor má svůj zdroj v dialogické, spontánně receptivní struktuře lidské bytosti, pro kterou platí, že „být šťastný je nutně přáním každé rozumné, ale konečné bytosti, a tudíž nevyhnutelným určujícím důvodem její mohutnosti žádosti“,²⁸ přičemž současně je ono „přání být šťastný“ „přímým protikladem principu mravnosti“.²⁹ Vystávající rozpor, který není „pouze logický“, nýbrž „praktický“,³⁰ se stává Kantovi metafyzickou pružinou.

Argument Kantovy praktické dialektiky lze pak shrnout takto:³¹

1. Mezi ctností a blažeností není v tomto čase a prostoru nutné spojení.
2. Lidská bytost nemůže rezignovat na žádný z těchto momentů.

Z toho plyne: lidská bytost legitimně předpokládá spojení těchto momentů za hranicemi tohoto času a prostoru, což znamená, že legitimně

²⁷ Srv. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B XXX, B 7, B 395, B 826.

²⁸ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 40 (AA V, str. 25).

²⁹ Tamt., str. 59 (AA V, str. 35).

³⁰ Tamt.

³¹ Srv. úplné znění argumentu: „První z těch dvou vět, totiž že snaha po blaženosti vytváří důvod ctnostného smýšlení, je *naprosto falešná*; avšak ta druhá, že ctnostné smýšlení nutně přináší blaženost, *není nesprávná naprosto*, nýbrž jen pokud se na ni díváme jako na formu kauzality ve smyslovém světě, a považujeme tudíž bytí v tomto světě za jediný druh existence rozumné bytosti; je tedy jen *podmínečně falešná*. Poněvadž ale jsem nejen oprávněn myslet svou existenci také jako noumenon v inteligibilním světě, nýbrž mám dokonce v morálním zákoně čistě intelektuální určující důvod své kauzality (v smyslovém světě), není nemožné, že mravnost smýšlení má jako příčinu – ne-li bezprostřední, pak zprostředkovanou (prostřednictvím inteligibilního stvořitele přírody), a sice nutnou – souvislost s blažeností jako účinkem v smyslovém světě, kteréžto spojení se nemůže v přírodě, která je pouze objektem smyslů, nikdy vyskytnout jinak než nahodile a nemůže stačit k nejvyššímu dobru.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 197 (AA V, str. 114–115; upravený překlad).

myslí sebe samu jako „do nekonečna přetrvávající existenci a osobnost téže rozumné bytosti“³² ve vztahu k „nejvyššímu původnímu dobru.“³³

Myšlenka autonomie naráží na rozporuplnost, která ji hrozí devalvovat a jejíž překonání je možné v metafyzických pojmech Boha a nesmrtelnosti. To pro Kanta znamená: lidskou bytost lze plně myslet jako autonomní tehdy, je-li myšlenka svobody vsazena do širšího celku, který je tvořen myšlenkami věčnosti³⁴ a Boha. Myšlenka autonomie není na ničem zavěšena na nebi, naopak: cosi takového jako nebe je zavěšeno na ní, nebe z ní vyplývá – ovšem právě jen pro toho, kdo si ji dokáže přisvojit. Autonomie je vstupním pojmem Kantovy praktické metafyziky,³⁵ a to z toho důvodu, že se nejedná o autonomii suverénní, sebe sama prosazující subjektivity, ale o autonomii spontánně receptivní, potud „dialogické“ bytosti, u níž je receptivita a spontaneita v netriviálním, tj. syntetickém spojení, které u Kanta vždy vyžaduje „cosi třetího“. Ovšem toto „třetí“, naše bytí v „říši nadmyslna“, vidíme jen „slabým zrakem“.³⁶ Pohled do říše nadmyslna má status čisté praktické rozumové víry, což je epistemický modus bytostně závislý na přisvojení si nároku praktického zákona.³⁷ Praktická metafyzika, která má podobu postulátů nesmrtelnosti a Boha, je Kantovi důsledkem odmítnutí reduktivního, ryze spontánního charakteru lidské bytosti. Postuláty jakožto existenciální požadavky autonomní vůle jsou výrazem potřeby čistého praktického

³² I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 210 (AA V, str. 122); „Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens möglich.“

³³ Tamt., str. 215 (AA V, str. 125); „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts, nämlich der Existenz Gottes.“

³⁴ „Morální zákon vedl v předcházejícím rozboru k praktické úloze, která je nám předepisována bez sebemenšího přispění smyslových pružin pouze čistým rozumem, totiž k nevyhnutelné úplnosti a nejpřednější části nejvyššího dobra, *mravnosti*, a protože ta může být zcela rozřešena jen ve věčnosti, k postulátu *nesmrtelnosti*.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 213 (AA V, str. 124).

³⁵ K rozpracování Kantovy metafyziky postulátů srv. O. Sikora, *Teorie postulátů a rozumová víra*, in: *Reflexe*, 46, 2014, str. 51–75.

³⁶ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 252 (AA V, str. 147).

³⁷ „Mravní zákon v nás od nás vyžaduje nezištnou úctu, aniž by nám něco s jistotou sliboval nebo nám něčím hrozil, jinak nám však, když se tato úcta uplatnila a zavládla, teprve potom a jen proto dovoluje nahlédnout do říše nadmyslna.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 252 (AA V, str. 147).

rozumu.³⁸ Poukazem na to, že i bytostně lidská spontaneita, kterou Kant označuje jako inteligenci, má v sobě nutnou stránku receptivity, Kant překonává platónský dualismus mohutností. Pro náš účel je podstatné: lidská vůle, která se uschopní k autonomii, ke svému „moci chtít“, se stává vůlí s proměněným sebeporozuměním. Díky aktům svého „moci chtít“ si nemůže rozumět jinak než jako svoboda v horizontu nekonečna. Ten nepředstavuje pouhý prázdný nekonečný úkol gradace vlastní ctnosti, ale je spjat s očekávanou plností. Lidská vůle, která se ke své autonomii uschopňuje díky vůli druhých, je vždy jen částečná a konečnou dobrou vůlí. A právě tato částečnost legitimuje její sebeporozumění jako té vůle, která přináležejí nejvyššímu původnímu dobru.³⁹

III. Zarathustra: učitel autonomie

Nenaráží pokus o srovnání Kanta a Nietzscheho na Kantův platonismus? Není v myšlence praktické metafyziky, postulující spojení ctnosti a blaženosti, těchto heterogenních elementů lidského dobra, v božské věčnosti, základní rozpor s Nietzscheovým myšlením, které chce zůstat věrné zemi? Lze vůbec najít větší kontrasty než Kantovu přísnou pojmovost a Nietzscheovu živočišnost obrazů nesenou strhující, prahnoucí vášní? Spíše než poskytnout šablonovitou odpověď, která by věc uspokojivě vyřešila, je cílem této úvahy ukázat, že vzdor vší nepopiratelné odlišnosti vykazují oba autoři obdobný myšlenkový pohyb. To předpokládá, že dokážeme rezignovat na hermeneutiku sportovního klání, jež musí skončit slavnostním zvednutím ruky jednoho z účastníků.

Viděli jsme, že autonomie neznamená pouhé „dělat si, co chci“, neznamená ani „stanovovat si maximy vůle“, tj. vědomě artikulovat nikoli pouhá rozhodnutí, ale takové rozvrhy vůle, v nichž se ukazuje, co chci

³⁸ „Je morálně nutné uznat existenci Boha. Zde je pak třeba si všimnout, že tato morální nutnost je *subjektivní*, a ne *objektivní*, tj. že je to potřeba, a nikoli povinnost sama.“ Tamt., str. 213 (AA V, str. 125).

³⁹ Nietzscheovu námitku proti rozšířenému výkladu Kantovy etické metafyziky lze číst např. v těchto slovech: „Chcete ještě dostávat plat, vy ctnostní! Chcete odměnu za ctnost a nebe za vezdejší žití a věčnost za svůj dnešek! A teď se na mne hněváte, že hlásám: není dozorcího nad odměnou a výplatou? A věru, ani nehlásám, že ctnost je sama sobě odměnou.“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O ctnostných, str. 83 (KSA IV, str. 120). Kantovská ctnost spočívá v onom *sic volo, sic iubeo*. Právě motiv autonomie ulamuje osten námitce obsažené ve slovech „výplata“, „odměna“, „náhrada“.

být za člověka. Autonomie znamená až přisvojování si „principializovatelných“ rozvrhů, a proto stávání se zákonodárcem: „Musíme *moci chtít*, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem: to je kánon jejího morálního posuzování vůbec.“⁴⁰ Ano, kánon morálky je v onom „moci chtít“. Vztah k všeobecně je vztahem k celku. Proto je nakonec Kantovo určení základního zákona metafyzické, neboť ukládá vůli vztah k celku. Vůle se má moci stát takovou vůlí, která celku ukládá zákon jeho fungování. Lidská vůle se má jakoby stát vůlí božskou. Právě vztah k celku zaručuje vnitřní vazbu mezi autonomií a mravností či dobrem. Autonomie je proto kritériem dobrého a zlého. Není tomu tak, že bychom vůli podřizovali nějakému předem danému dobru, ale je to vůle a její „moci chtít“, co je kritériem toho, co má být nazváno dobrem, je to vůle a její „moci chtít“, co je vlastní ctností.

Nietzsche opakuje tento Kantův etický kopernikánský obrat.⁴¹ Nelze pochybovat o tom, že klíčovým motivem *Zarathustry* je právě gradace lidské autonomie, autonomie právě ve smyslu aktivního „Selbstgesetzgebung“: „Čiňte si, co chcete – ale staňte se takovými, kdož dovedou chtít!“⁴²

Postup této gradace Nietzsche ukazuje pestrou paletou průpovědí. *Tak pravil Zarathustra*, Nietzscheova „kniha proměny“ s rysy autoterapeutického deníku, obsahující pozitivní ohnisko Nietzscheova myšlení, rozvíjí čtveřici základních myšlenek: smrti boha, nadčlověka, vůle k moci a věčného návratu téhož. Destrukce daných transcendentních hodnot poskytuje prostor proměně v nadčlověka coby ideál lidství osvobozeného od heteronomie ke svému vlastnímu „moci chtít“ a připraveného k definitivní afirmaci každého okamžiku, jeho věčnému přítakání. Jak známo, myšlenka věčného návratu, často považovaná za filosofické jádro *Zarathustry*, je explicitně rozvíjena v kapitole O vidění a hádance

⁴⁰ I. Kant, *Základy metafyziky mravů*, str. 86 (AA IV, str. 424; „Man muss *wollen können*, dass eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt.“)

⁴¹ Podle „kopernikánského obratu“ „o věcech poznáváme *a priori* jen to, co do nich sami vkládáme“. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, přel. J. Loužil, Praha 2001, B XVIII. K tomu srv.: „To tvořící, chtějící, hodnotící já, jež jest měrou a hodnotou všech věcí.“ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O záhrobnících, str. 27 („dieses schaffende, wollende, werthende Ich, welches das Maass und der Werth der Dinge ist.“ KSA IV, str. 36).

⁴² F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O zmenšující ctnosti, str. 157 („Thut immerhin, was ihr wollt, – aber seid erst Solche, die *wollen können!*“ KSA IV, str. 216).

a v kapitole Uzdravující se ve třetím díle.⁴³ Mezi nimi je ovšem dalších deset kapitol,⁴⁴ které neustále rozvíjejí myšlenku autonomie: „Staňte se takovými, kdož dovedou chtít!“ Podle naší interpretace náleží myšlenke návratu služebné postavení a role prubířského kamene pro myšlenku autonomie.

Zarathustrovu cestu proměny předznamenává již první řeč O třech proměnách“. Zde stojí proti sobě povinnost a vlastní vůle, „du-sollst“ a „ich will“, pseudokantovská heteronomní poslušnost coby šupinatý drak a autonomní sebeprosazení. Posvátné „ne“ lva vůči zvnějšku ukládané povinnosti vytváří prostor pro posvátné „ano“ dítěte. Pozoruhodným momentem této skici je právě skutečnost, že duch v podobě lva není schopen autentické tvorby, ale pouze vytrhnutí se z moci nevlastních, heteronomních nároků. Lze říci, že lev zobrazuje negativní aspekt autonomie, kdežto dítě aspekt pozitivní. Není to silový a vzpurný charakter, ale teprve dítě, charakter vnitřní prostoty, který se dokáže stát „nevinností a zapomenutím“, „novým počítím, hrou“, „kolem ze sebe se roztáčejícím“, „prvým pohybem“, „posvátným Ano“ – právě oním posvátným „ano“, které zaznívá v závěrečné skladbě třetího dílu s podtitulem „Příseň Ano a Amen“. Nietzschevská autonomie není v první řadě sebeprosazující se, porážející lvi silou – ta je pouze jejím aspektem, umožňujícím aspekt jiný, předpokladem, za nějž je třeba jít ještě dále. Nejde o pouhé stupňování vlastního „moci chtít“, lev se nestává dalším silnějším a obávanějším tvorem či netvorem, ale místo kontinuální gradace dochází k proměně v jiný typ: takový typ, který není symbolem síly a sebeprosazení, ale spíše naopak ztělesněnou závislostí, receptivitou. Stát se dítětem zde neznamená nic jiného než proměnu porozumění sobě a světu s těmito základními charakteristikami: nevinnost a zapomenutí, nový začátek, hra tvorby, kolo ze sebe se roztáčející, první pohyb, posvátné přitakání. Proč je toto přitakání (Ja-sagen) „posvátné“? Zjevně proto, že má v sobě něco božsky původního: tak jako bůh tvoří svět a přitakává svému aktu (vidí, že je to dobré), tak i dítě přitakává svému světu v důvěřivé receptivitě. Nejde o přitakání té či oné nitrosvětské záležitosti, ale – kantovsky – o přitakání apriorní, kterému nic nitrosvětského nemůže uniknout, které nic nitrosvětské nemůže ohrozit, jako způsob, jímž se duch s tím, co je, setkává: „*Svou vlastní vůli potom chce duch, svůj*

⁴³ K precizní interpretaci kapitoly O vidění a hádance srv. A. Novák, *Věčný návrat téhož*, Praha 2015, str. 243–330.

⁴⁴ Na tuto „drobnost“ výstižně poukazuje I. Dubský. Srv. týž, *O Nietzschevi*, Praha 2016, str. 41.

vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.“⁴⁵ Posvátné přitakání je základním postojem, který umožňuje hru tvorby, který přitakává každému aktu své vůle, identifikuje se se svojí vůlí, se svým světem, neboť „ke každé duši náleží jiný svět: každé duši každá jiná duše zásvětím“.⁴⁶

Bylo zmíněno, že Zarathustrova cesta proměny není silovou gradací, ale proměnou porozumění sobě a světu vedenou imperativem „staňte se takovými, kdož dovedou chtít“. Jednotlivé obrazy se harmonicky neskládají v bezrozporný celek: slabost dítěte je stále doprovázena lví silou, prostá naivita dítěte je stále doprovázena lstivou chytrostí hada, poddajnost dítěte doprovází jediný nápis na nové desce, poslední imperativ: „Staňte se tvrdými!“⁴⁷ Cestu proměny nevyjádří jeden pojem, nevyčerpá jeden obraz, ale rozporuplná dynamická paleta obrazů. To na jedné straně brání snaze vyčíst z tohoto textu věcně obsažný návod na život, avšak zároveň tato rozporuplnost nemůže sloužit jako záminka pro její myšlenkovou diskvalifikaci. Onu rozporuplnou dynamičnost přitom nelze redukovat na oživující oscilaci mezi protikladnými silovými elementy. Nejde o obraz duše, která si umí dopřát „ode všeho trochu“, ale o gradaci, růst, přičemž – jak ukazuje obraz stromu – růst je růstem na obě strany, do výšky i do hloubky.⁴⁸ Pestrost obrazů tohoto růstu se snad podobá třísti pestrobarevných střepů, avšak vnitřním obsahem tyto obrazy ukazují na koncentraci k vlastní autentické existenci, bez níž není růst možný, nýbrž je pouhé rozlití a rozbřednutí. Oproti rozlití a povrchnímu rozbřednutí, proti zbabělé „dobrotě“ a štěstí za každou cenu stojí apelativ „ctnosti sloupu“, jehož výška je podmíněna jeho tvrdostí, či přímo „tvrdosti diamantu“. Měrou tohoto růstu není žádná nitrosvětská věc, žádný věcně-obsažný cíl, ani žádná daná transcendentní skutečnost. Nad světem duše se klene jako oblouk duhy ono vlastní „moci chtít“, jak to působivě líčí kapitola Před východem slunce ve třetím oddílu. Ta je nesena (ano, Kanta připomínající) apostrofou nebe: „Ó nebe nade

⁴⁵ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O třech proměnách, str. 22 („*Seinen Willen will nun der Geist, seine Welt gewinnt sich der Weltverlorene.*“ KSA IV, str. 31).

⁴⁶ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 199 (KSA IV, str. 272).

⁴⁷ Tamt., kap. O starých a nových deskách, str. 196 (KSA IV, str. 268).

⁴⁸ „Čím více chce do výše a jasu, tím silněji tíhnou jeho kořeny do země dolů, do temna, do hlubin – do zla.“ Tamt., kap. O stromu na hoře, str. 36 (KSA IV, str. 51). „Ale aby strom vyrostl a zmohutněl, k tomu je třeba, aby tvrdé kořeny zabořil do tvrdých skal!“ Tamt., kap. O zmenšující ctnosti, str. 157 (KSA IV, str. 216).

mnou, ty čisté! hluboké! Propasti světla! Tebe zřím a třesu se božskými žádostmi.“⁴⁹

Nejde pouze o rozechvívající závrtnou hloubku nebes. Pohled vzhůru se stává podnětem pro pohled do nitra. Tak jako nebeská klenba v sobě pojímá a objímá všechna pozemské dění, tak i lidský duch pojímá a objímá všechny nitrosvětské události, stává se oním Ano a Amen. V tomto spočívá formální charakter zarathustrovské autonomie:

„Stal jsem se tím, který žehná a říká Ano: a proto jsem zápolil dlouho a zápasníkem byl, abych si jednou k žehnání uvolnil ruce. Toto pak jest mé žehnání: nad každou věcí buď vlastním svým nebem, svou okrouhlou střechou buď, svým azurným zvonem a věčnou jistotou: a blažen, kdo takto žehná! Neboť veškery věci jsou křtěny u zdroje věčnosti a mimo dobro a zlo.“⁵⁰

Zarathustra učí, kým se má člověk stát: Buď sám svým nebem, sám se staň bytostí principality, bytostí, která dovede chtít, bytostí počátku. Říkat „ano“ neznamená „vše schvalovat“, „vše strávit“, „hýkat jako osel všem na souhlas“,⁵¹ neznamená ani destruktivní sebezprosazování, ale znamená principiální Ano vůči všem aktům vlastní vůle. Cesta k této mohutné syntéze je vedena skrze vlastní dlouhodobé úsilí („proto jsem zápolil dlouho a zápasníkem byl“), skrze vlastní boje a zápasy, které nelze delegovat na druhého, neboť právě ony a nic jiného jsou podmínkou vlastního zesílení. Tyto zápasy vedou k proměně sebezporozumění ve vztahu k celku. Toto proměněné sebezporozumění ukazuje obraz žehnání. V něm lze číst vnitřní akt přisvojení si vlastního světa, moment, kdy se duše setkává sama se sebou, což je opakem heteronomie, sebeztracenosti, sebeodcizení. Motiv žehnání ukazuje na „kosmotvorný“ charakter duše, na přivlastnění si tohoto charakteru, ztotožnění se s ním. Ve shodě se zmíněným formálním charakterem autonomie se nedozvíme, v čem přesně úsilí směřující k přitakávajícímu, smířnému stanovisku spočívá. Obecný, formální titul zní: uschopnit se k poctivosti vlastního „já chci“.

⁴⁹ Tamt., kap. Před východem slunce, str. 150 („Oh Himmel über mir, du Reiner! Tiefer! Du Licht-Abgrund! Dich schauend schaudere ich vor göttlichen Begierden.“ KSA IV, str. 207).

⁵⁰ Tamt., str. 151 (KSA IV, str. 209).

⁵¹ „Ctím zpěčující se, vyběračné jazyky a žaludky, jež se naučily říkati ‚Já‘ a ‚Ano‘ i ‚Ne‘. Ale všechno žvýkati a strávití – tot’ pravý způsob vepřů! Vždy hýkati svůj souhlas – tomu se naučil jen osel a kdo jeho je ducha!“ Tamt., kap. O duchu tíže, str. 178 (KSA IV, str. 244).

Nelze popsat jednu samospasitelnou cestu,⁵² lze-li učit, pak pouze svědectvím o překonání vlastních překážek, o uzdravení z vlastních nemocí, o vysvobození z vlastního žaláře.

IV. „Nemůžet' vůle chtít dozadu“

„Chtění to jest, jež osvobozuje: toť pravá nauka o vůli a svobodě – tak vám ji hlásá Zarathustra. Již nechťiti a již nehodnotiti a již netvořiti! Ach, kéž by tato veliká mdloba zůstala mne navždy vzdálena!“⁵³ Avšak, podobně jako u Kanta, i u Nietzscheho naráží ono principiální „wollen können“ na jakousi mez, která je nutí k proměně celkového stanoviska. Právě proto, že se jedná o proměnu vztahu k celku, lze hovořit o proměně metafyzické. Zajisté, chtění osvobozuje, ale nemá všechny klíče od všech žalářů. V povaze vůle tkví zásadní omezení, zásadní ochromení, které zároveň skrývá možnost gradace. Lidská vůle není božskou vůlí, lidská vůle je vždy situovaná a jako taková je vždy závislá na tom, co již proběhlo, ať už skrze jiné vůle, nebo skrze ni samu. Avšak sama s minulostí již nemůže hnout. Ano, vůle nemůže „chtít dozadu“, právě minulost je „kamenem, jež neodvalí“. Vůle je osvoboditelka, avšak sama je uvězněná v nekompromisní nutnosti kauzálních řad. A čím déle je na světě, tím více narůstá objem toho, co již nelze změnit, tím méně zbývá prostoru pro tvořivé chtění. A tak vůle je „cos neporanitelného, nepohrobitelného“, „co trhá skály“, „drtitelka všech hrobů“,⁵⁴ ale Zarathustra – učitel autonomie – posléze dodává:

„Teď však se k tomu přiučte, že i vůle sama ještě je zajatkyň. Chtění to jest, jež osvobozuje, ale jak sluje to, co i osvobodovatele uková v poutech? Bylo': toť, proti čemu skřípějí zuby, vůle, toť její nejosamělejší smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost. Nemůžet' vůle chtít dozadu; že nemůže zlomiti čas a jeho chtivost – toť její nejosamělejší smutek.“⁵⁵

⁵² „To – jest tedy cesta *má* – a kde jest vaše?' tak jsem odpovídal těm, kteří se mne tázali ‚po cestě‘. Cesty totiž, samospasitelné cesty – není!“ Tamt., str. 179 (KSA IV, str. 245).

⁵³ Tamt., kap. Na blažených ostrovech, str. 77 (KSA IV, str. 111).

⁵⁴ Tamt., kap. Píseň nad hroby, str. 101 (KSA IV, str. 145).

⁵⁵ Tamt., kap. O vykoupení, str. 127 (KSA IV, str. 180).

Časová, pomíjející povaha lidského života se stává zdrojem negativity, která nabývá podobu záští, pomstychtivosti. Polovičatá, ochromená vůle v sobě kumuluje tíživý, ochromující smutek z nezměnitelného.

Myšlenku věčného návratu téhož, myšlenku, kterou Zarathustra sám naznačí, aby ji za něj dořekla zvířata, k níž se staví receptivně, k jejímuž přijetí (nikoli aktivnímu vytvoření) se bolestně propracovává, nelze chápat jako úhybný manévr k překonání ochromující, vše požírající povahy času. Lze uvést analogii s Kantem: tak jako myšlenka postulátu nesmrtnosti není psychologickou projekcí, jíž se konečné já vzpírající se konečnosti snaží tuto konečnost překročit, ale naopak, kvůli radikalitě etického nároku je myšlenkou nekonečné aproximace, stejně tak myšlenka věčného návratu neulehčuje vůli v jejím osamělém smutku z nezměnitelného „bylo“, ale naopak, ještě jej radikalizuje. Proto Zarathustra, učitel autonomního „moci chtít“, čelí dvojí stupňované hrozbě: tou první je čas v nitrosvětské perspektivě a jeho „bylo“, tou druhou čas v celostní perspektivě: neuniknutelnost z „uzlu příčin“, „věčný návrat všech věcí“. ⁵⁶ Koreláty tohoto dvojího rizika jsou touha a bolest.

Obě hrozby se mohou stát východisky gradace vůle, která dospěje ke svému „Ano“ a „Amen“. Vraťme se k nitrosvětské perspektivě vůle, která nemůže „chtít dozadu“. Ano, vůle nemůže chtít dozadu. Zdá se však, že v této povaze vůle, která může být vnímána jako kletba, je zároveň skryt pokyn k osvobození. Jak uniknout z vězení „času a jeho bylo“, které s sebou vůle vláčí stále s sebou? Co nabídnout bezmocnému smutku, který může pervertovat v zášť a rezignaci? Ze dvou elementárních možností je vyloučeno popření chtění a vyhasnutí vůle. Zarathustra učí, že je to právě jenom vůle a její „moci chtít“, to znamená, vůle, která si skutečně plně přisvojí svoji identitu, přitaká sobě samé jakožto tvorbě, jakožto proměňující, sebe sama překonávající moci. Tento akt však, zdá se, nemůže běžet takříkajíc na prázdno, nemůže se točit ve vlastním kruhu, ale potřebuje svůj směr, svoji naději, svoji ideu, která *vůli* umožní vymanit se z nitrosvětských záležitostí, má-li mít slovo „vůle“ ještě nějaký smysl. Zarathustra, zůstává věrný rafinovanému formalismu, pouze naznačuje:

„Stala se vůle již sama sobě osvoboditelkou, jež přináší radost? Odučila se duchu pomsty a všemu skřípění zubů? A kdo ji naučil smíření s časem, kdo ji naučil vyššímu, než je vše smíření? Vyššího cosi, nežli

⁵⁶ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 203 (KSA IV, str. 276).

je všechno smíření, musí chtít vůle, která jest vůlí k moci – než jak je jí to možné? Kdo ji naučil též tomu, aby chtěla nazpět?“⁵⁷

Ne náhodou se v pasáži opakuje sloveso „učit se“. Vůle je na cestě učení se, to znamená postupného osvojování si v reciproční dialogické konstelaci učitele a vyučovaného (Zarathustra je vyučující i vyučovaný – svými zvířaty i sám sebou), pro něž platí, že jsou oba na „jedné lodi“.⁵⁸

Zarathustra neučí prosté smíření s časem a pomíjivostí. Neučí vůli, aby si na svoji situaci zvykla. Naopak, učí cosi nesmírného: sebepřekonání, vedené formálním imperativem „nad sebe“, až ke stadiu, které opěvují tituly „vlastní nebe“, „okrouhlá střecha“, „azurný zvon“, „věčná jistota“.⁵⁹ Tyto tituly jsou jmény mohutné syntézy ducha. Tehdy duch „chce svoji vlastní vůli“, tehdy vůle může „chtít nazpět“. Zde je patrné zásadní mnohočetné dilema Nietzschova spisu, které jej činí tak obtížně uchopitelným, dilema bytostné dvojznačnosti: dilema vlastního a cizího, dilema klidu a pohybu, gradace a spočínutí, dilema přítomnosti a budoucnosti. Na jedné straně odmítnutí setrvalosti ve stávajícím, na druhé straně odmítnutí externího cíle vůle, který by zakládal její heteronomii. Na jedné straně „šíp touhy“, neustálý růst a sebepřekonávání, na druhé straně „azurný zvon“ a jeho „věčná jistota“, klid a spočínutí. Tato bytostná dvojznačnost činí zmiňovanou syntézu velice obtížně uchopitelnou. Nelze ji formulovat ve smyslu podmiňování a následnosti, tj. že by růst byl růstem právě k spočínutí v onom „Ano“. Nietzsche se snaží myslet obojí naráz.⁶⁰ „Než jak je jí to možné?“, ptá se ohledně možnosti této

⁵⁷ Tamt., kap. O vykoupení, str. 129 („Höheres als alle Versöhnung muss der Wille wollen, welcher der Wille zur Macht ist – : doch wie geschieht ihm das? Wer lehrte ihn auch noch das Zurückwollen?“ KSA IV, str. 181).

⁵⁸ Tamt., kap. O vidění a hádance, str. 142 (KSA IV, str. 197).

⁵⁹ Tamt., kap. Před východem slunce, str. 151 (KSA IV, str. 209).

⁶⁰ Pouze se zde dotýkáme zásadních otázek: Je bytností času budoucnost, nebo přítomnost? Je vůbec jednotně uchopitelná? K budoucnostní podstatě času srv. M. Nitsche, *Nadčlověk – budoucí bytnost člověka*, in: J. Kružík – J. Novotný (vyd.), *Nietzsche a člověk*, Praha 2005, str. 110. K přítomnostní metafyzice času srv. A. Novák, *Věčný návrat téhož*, str. 232: „Jsou-li ‚bytí‘ a čas v každém okamžiku naráz celé a cele přítomné; a má-li se to s každým okamžikem, který obsahuje pokaždé a vždy celý čas i ‚bytí‘, tak, že vždy byl a vždy bude: Pak je otázka, jestli je vůbec třeba hovořit o věčném návratu téhož. Tím, že vše věčné bylo a věčně znovu bude, tím, že vše je stále totéž, lze tím pádem říci, že to pouze je bez bude i bylo, ba dokonce že se věčností návratu téhož ruší smysl dimenzí minulého a budoucího.“ K interpretaci přítomností a budoucnostní perspektivy coby dvou konečných a potřebných hledisek srv. P. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 64: „Pro výklad světa, v němž

silné syntézy. Tato syntéza nemůže být dedukována z pojmů, snad jen zobrazena a vyzpívána. Snad by náležitým obrazem mohla být nezměrná hloubka temně modrého nebe. Snad by titulem pro fenomén, který tuto dilematičnost v sobě nese a který stojí v základu celého myšlenkového rozvrhu, mohla být – ač to může znít omšele – tísnivá láska a hluboká touha. Snad by mohla být oním ztraceným klíčem osvobozujícím z nitrosvětské, konzumující povahy času:

„Ó nebe nade mnou, ty čistě! Hluboké! Propasti světla! Tebe zřím a třesu se božskými žádostmi. Do tvé výšky se vrhnouti – toť *moje* hloubka!“⁶¹

V. Autonomie a dialog

Finální zkouškou autonomního „moci chtít“ je myšlenka věčného návratu v všech věcí, myšlenka času v celostní perspektivě, neuniknutelnost z

„uzlu příčin, do něhož já jsem zamotán – a ten mne opět vytvoří! Já sám náležím k příčinám věčného návratu. Přijdu zase s tímto sluncem, s touto zemí, s tímto orlem, s tímto hadem – ne abych žil život nový nebo život lepší nebo život podobný: – budu věčně přicházeti, abych žil tento stejný život, nezměněný v nejmenším ani v největším, abych opět učil věčnému návratu všech věcí.“⁶²

Myšlenka věčného návratu není takto formulována učitelem – Zarathustrou, ale jeho zvířaty. Tím je naznačeno, že není prodloužením autonomní vůle, ale na této vůli nezávislou, a potud „objektivní“ daností.⁶³

Žijeme, jsou obě koncepce nezbytné: tvůrčí směřování k budoucnosti potřebuje věčný návrat, aby se nám ukázalo jako provinění a abychom se ubránili fanatismu; bezvýhradně přijetí danosti potřebuje zase myšlenku nadčlověka, abychom odkryli nebezpečí pouhé spokojenosti s tím, co jest, a neuvízli v malosti. Druhá myšlenka tak vždy umožňuje spatřit negativní důsledky myšlenky první a současně – protože vyžaduje změnu postoje – pomáhá těmto důsledkům čelit.“

⁶¹ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. „Před východem slunce“, str. 150 (KSA IV, str. 207).

⁶² Tamt., kap. Uzdravující se, str. 203 (KSA IV, str. 276).

⁶³ „Myslí čas spíše jako věčný, pomíjivé jako stálé, jedinečné jako opakované. Opakování přitom nemá protičinit jedinečnosti, nýbrž právě ji zvěčnit, dodat ,tomuto

Myšlenka návratu stojí *proti* Zarathustrovi jako oponent, jako nejtěžší výzva, nikoli jako cesta „ven“. Sám je tím, kdo se „o ni láme“, kdo naráží na její objektivní tvrdost. Myšlenka věčného návratu stojí vůči autonomní vůli jako bolestný úkol, jako nemoc, která je buďto k životu, nebo k smrti, a nakonec, po vybojování dlouhého zápasu, po uzdravení ze smrtelné nemoci – jako žena vůči milenci.

Zeptejme se přímo: v čem spočívá vlastní osten této myšlenky? Co mínila podivná replika „Neulehčuj si to příliš!“ z kapitoly O vidění a hádance? S kým svádí Zarathustra osamělý zdoluhavý zápas, aby si konečně uvolnil ruce k zehňání a přitakání? Jde o zamořující plíživou niternou negativitu, jde o ducha tíže, ducha absurdity a marnosti, zobrazeného černým těžkým hadem. Jeho povaha se zdá být proměnlivá, titul „duch tíže“ není zpočátku titulem konkrétní diagnózy, jeho elementární obsah je dán právě termínem „tíže“. Celý Zarathustra je nesen motivem milenecké touhy, nezdolného růstu, osvobozeného vzletu. Duch tíže, „dábel a arcinepřítel“⁶⁴ představuje sílu opačnou, která tuto vzestupnou dynamiku rozleptává zevnitř. S ní svádí Zarathustra nejtěžší boj, boj na život a na smrt. Jedná se o ochromující, paralyzující myšlení, které ústí v marnost. Konkrétněji se pak vyjeví osten myšlenky věčného návratu v kapitole Uzdravující se, a to v těchto slovech: „Ach, člověk se věčně navrácí! Malý člověk se věčně navrácí! ... Příliš malý i největší! – to byla má omrzelost člověkem! A věčný návrat i nejmenšího! – to byla má omrzelost vším bytím! Ach, hnus! hnus! hnus!“⁶⁵ Největším bolem a tíží není opakování vlastního utrpení; není to ontologická myšlenka o povaze bytí; je to důsledek této myšlenky pro povahu lidství člověka, uvázlého v prostřednosti. V centru Nietzscheova textu je stále lidství člověka, kvůli jeho povaze se dostavuje omrzelost bytím, nikoli naopak. Tím nejděsivějším zlem je universální paralýza průměrností, pohodlím, zbabělou dobrotou, která se nejvíce bojí toho, aby na ni nikdo nebyl zlý, paralýza malým štěstím, za kterou leží paralýza vůle a její neschopnost

zde‘ a fakticitě existence nekonečnou hloubku... Všechny pojmy, s nimiž operuje, když vykládá učení věčného návratu, se ruší: věčné opakování, jež nemá žádný originál, který by byl opakován, je stejně paradoxní pojem jako opakování jedinečného s charakterem jedinečnosti.“ E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, přel. D. Petříčková, Praha 2011, str. 118.

⁶⁴ F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, kap. O vidění a hádance, str. 142 (KSA IV, str. 198).

⁶⁵ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 201 (KSA IV, str. 274–275).

projevit své „moci chtít“.⁶⁶ Jde tedy opět o obecný charakter myšlenky autonomie, co stojí v jádru bolesti z myšlenky věčného návratu. Ta – potud moje interpretační teze – je jejím prubířským kamenem. Tuto souvislost považuji za klíčovou. Povaha Zarathustrovny nemoci, dávkivý hnus, bolest jeho ukřížování, neplyne z „prostého“ nahlédnutí skutečnosti, že každý okamžik tu již nesčetněkrát byl a nesčetněkrát tu bude. Vždyť pro Zarathustrova zvrátá představuje tato skutečnost neproblematickou realitu. Plyne z myšlenky zvěčnění lidské malosti. Teprve uzdravený z této nemoci k smrti může od svého orla a hada přijmout nový úkol, nové poslání: stát se učitelem věčného návratu.

Uzdravení z této nemoci je vyobrazeno ukousnutím a vyplivnutím hlavy hada. Jedná se o náhlý akt vlastní vůle a vlastní odvahy, kterému předchází sedmidenní paralýza. Uzdravený je dokonáním proměny Iva v dítě, které se vyznačuje zvláštní, až autistickou radikalizací vazby duše a světa, osamostatněním, autonomizací. Stejně jako pro dítě platilo: „Svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen“;⁶⁷ pro uzdraveného platí: „Ke každé duši náleží jiný svět: každé duši každá jiná duše je zászvětím... Pro mne – jak by pro mne bylo nějaké ‚vně‘? Není vnějššího světa!“⁶⁸ Prohloubení osamocené autonomie uzdraveného je podtrženo rozhovorem duše samé se sebou: „Rozmlouval právě se svou duší.“⁶⁹

Znamená to tedy, že autonomie je v Nietzscheho očích bytostně samotou? Na základě našeho výkladu lze uvést dvě skutečnosti, které tuto tezi usvědčují z jednostrannosti, a naopak opravňují k tezi o bytostně dialogičnosti zarathustrovské autonomie, v níž se propojuje a prohlubuje samota a vzájemnost. Tou první je universální charakter bolesti, která se nevztahuje na soukromé utrpení, ale na povahu lidství, jehož je trpící já součástí a vůči němuž nemůže být indiferentní. Tato skutečnost je potvrzována opakovaně od prvních do posledních řádků díla. Celá Zarathustrova mise se podobá Platónovu vysoboženému vězni: Zarathustra musí „sestoupiti v hloub/zaniknout“;⁷⁰ musí dolů, mezi lidi, musí se vydat lidem ze své moudrosti jako přetékačící pohár, a to až

⁶⁶ „Tot' chyba, kterou ti lze nejtíže prominouti: máš moc, a nechceš vlásti.“ Tamt., kap. Nejtíší hodina, str. 134 (KSA IV, str. 189).

⁶⁷ Tamt., kap. O třech proměnách, str. 22 (KSA IV, str. 31).

⁶⁸ Tamt., kap. Uzdravující se, str. 199 (KSA IV, str. 272).

⁶⁹ Tamt., str. 203 (KSA IV, str. 277).

⁷⁰ Tamt., kap. Zarathustrova předmluva, str. 7 (KSA IV, str. 11).

k ježšiovskému sebezmaření.⁷¹ Prochází smrtelnou nemocí, aby přijal roli *učitele* věčného návratu. Tato vzájemnost není parazitujícím soucitem, ale toužebným zájmem, který chce být přátelstvím v sebezpřesahující tvorbě.

Druhá skutečnost je opět čímsi, co prostupuje celým dílem a zřetelně se ukazuje v závěrečné skladbě *O veliké touze*⁷² a zpečetující *Písni Ano a Amen*. Z obrazů duše překypující láskou jako k prasknutí vyzrálá vinná réva a čekající na svého zachránce s diamantovým vinařským nožem je patrné, že ona dialogičnost se nevyčerpává vztahem k lidem, ale že je nesena mohutnou vlnou milenecké touhy, která není nasycitelná žádnou lidskou bytostí.⁷³ Lze zajisté na místo jejího protějšku dosadit *obraz* boha Dionýsa, to však není na tomto místě podstatné. Podstatné je, že duše, v níž vygradovala její autonomie, není samotou sebevztahu. Podstatné je, že lidství bez transcendence je pro oba naše autory čímsi ubohým, přičemž k ní oba dospívají právě skrze radikální uchopení vlastní autonomie. Bytostná dialogičnost zarathustrovské autonomie je, stejně jako bytostná dialogičnost autonomie kantovské, prohlubující se dialogičností samoty a vztahovosti, přijímání a dávání. Je tomu jako se stromem, který svými kořeny osaměle vrůstá do tvrdých skal, aby jeho koruna, již se vydává světu, mohla růst do výšky.

⁷¹ „Milovati a zaniknouti: to se rýmuje od věčnosti. Vůle k lásce: to znamená i k smrti míti vůli. Tak mluvím k vám, zbabělcům!“ Tamt., *O neposkrvněném poznání*, str. 111 (KSA IV, str. 157).

⁷² „Ó moje duše, já jsem tě skropil každým sluncem a každou nocí, každým mlčením a každou touhou: – tu jsi mi vzrostla jako vinná réva. Ó moje duše, teď přebohata tu stojíš a těžká, vinná réva s kypícími vemeny a hnědě zlatými hrozny, plnými k prasknutí: – bobtnajíc a stísněna svým štěstím, čekajíc pro samý nadbytek a stydliva i pro své čekání. Ó moje duše, teď nikde není duše, jež by více milovala, více objímala a větší měla objem! Kde by si budoucnost a minulost byly blíže než u tebe? ... tam k zlatému divu, k dobrovolnému tomu člunu a k jeho pánu: tím však je vinař, jenž čeká s diamantovým vinařským nožem – tvůj velký osvoboditel, ó moje duše, onen bezejmenný – jemuž teprve budoucí zpěvy vynajdou jména!“ Tamt., kap. *O veliké touze*, str. 204 n (KSA IV, str. 279 n.).

⁷³ Srv. prosté shrnutí E. Finka: „Člověk je konečné jsoouco, které tuší nekonečno. Ale protože se většinou skrývá, neopovažuje se vyjít do nekonečna a místo toho si vůči němu podržuje odstup, ba dokonce z něj činí strnulý a omezený obraz transcendentního boha – protože není, čím by být mohl, je Zarathustrovi předmětem pohrdání, ale také lásky, neboť miluje v člověku obraz nadčlověka; jako cesta k nadčlověku je tím nejmilovanějším i nejpovrhovanějším. Avšak nadčlověk není ničím jiným než lidskou existencí s velikou touhou.“ E. Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, str. 122.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Verfasser untersucht die Möglichkeit eines Dialogs zwischen der Philosophie Kants und Nietzsches. Ausgangspunkt ist das für beide Denker grundlegende Motiv der Autonomie, um dessen konsequente, radikale Erfassung sich beide bemühen. Dies zwingt beide zum Schritt aus der Verschlossenheit des eigenen „Ich will“ heraus. Die Autonomie ist keine souveräne Selbstdurchsetzung der einsamen Subjektivität, sondern ihre angemessene Erfassung führt im Gegenteil zur Formulierung einer wesentlichen Bezüglichkeit von Ich und dem Anderen. Laut Kant versteht sich das Individuum, das seine Autonomie in der Beziehung zu Anderen verwirklicht, als ein dem höchsten Gut zugehöriges. In Nietzsches Fall ist der autonome Wille derjenige, der an der Beziehung zu Anderen interessiert ist und der zugleich im Akt der transzendierenden Sehnsucht auf seine Erfüllung hofft.

SUMMARY

The investigation of the possibility of a dialogue between the philosophy of Kant and Nietzsche is based on the concept of autonomy. Both authors are presented as radical and consistent thinkers of autonomy. The study follows the way they step out of the isolation of the own “I will”. For both thinkers, autonomy cannot be seen as an arrogant self-realization of lonely subjectivity, on the contrary, its appropriate treatment leads both to the substantial meaning of the relationship to the other. According to Kant, autonomous subject who realizes his autonomy in relations to others gets to understand himself as someone who belongs to the highest good. In the case of Nietzsche, autonomous will is the one that takes deep interest in the relation to others and at the same time that expects her fulfilment in the act of transcendent desire.