

Masarykova univerzita
Filozofická fakulta
Ústav religionistiky

Autoreferát disertační práce

„Mé náboženství“:
K symbolice dítěte v myšlení Friedricha Nietzscheho

David Vaněk

Religionistika

prof. PhDr. Dušan Lužný, Dr.

Brno 2016

Obsah

Text autoreferátu	2
Seznam literatury	19
Seznam vědeckých publikací doktoranda.....	25
Jiné vědecké aktivity	26
Resumé	27

Text autoreferátu

Hlavní tezí práce je, že klíčem k rozluštění i těch největších záhad myšlení Friedricha Nietzscheho je jeho sebeidentifikace s rolí vychovatele lidstva a otce dítěte-nadčlověka. Při zaujetí této výkladové perspektivy se nejenom vytrácejí pověstné rozpory, s Nietzscheho myšlením tradičně spojované, ale vyjde najevo i fundamentální kontinuita celého filosofova projektu napříč jednotlivými obdobími, do nichž jeho dílo bývá periodizováno. Zlomový moment v něm představuje kniha *Lidské, příliš lidské* (1878), která sice na jedné straně iniciuje radikální rozchod s metafyzikou, náboženstvím, morálkou i jinými dosavadními formami vznešenosti včetně kultu uměleckého génia a důsledně odmítá jakékoli jejich nadpřirozené či mysticko-panteistické interpretace, na druhé straně zasazuje kritiku těchto forem do souvislosti veskrze konstrukční, vedena úsilím o vytvoření nových forem vznešené existence v daleké, leč historicky určité budoucnosti. Toto spojení přísně ateistického naturalismu – toho, co v práci nazýváme horizontálním momentem nebo též výrazem „v sobě“ – s tvůrčím vzepětím k dosažení vyšší, byť v žádném případě nadpřirozené úrovně existence – o němž mluvíme jako o momentu vertikálním, tzv. „nad sebe“ – je charakteristickým a Nietzscheho interprety nedoceněným rysem jeho myšlení i osobnosti.

V úvodu práce promítneme zjednodušenou podobu této základní teze na pozadí několika pokusů o zařazení Nietzscheho díla, zejména s ohledem na postavu nadčlověka. B. Horyna vnímá nadčlověka v souvislosti s německou romantikou a jejím pojetím génia, konkrétně pak s mystickou postavou Novalisova Astralise, zázračného dítěte a člověka přicházejícího z hvězd. Poststrukturalističtí autoři (Deleuze, Schmitt ad.) odmítají nadčlověka klást do budoucnosti a chápat ho jako vzor vyššího lidství a místo toho hovoří o nikdy nekončícím procesu stávání-se-nadčlověkem. Podle M. Heideggera se Nietzschemu zase nikdy nepodařilo překonat metafyziku a pouze převrátil opozici nadmyslového a smyslového. Konečně R. Rorty klade Nietzscheho dílo do tradice tzv. sebeutváření po bok autorů jako S. Kierkegaard či M. Proust a ty prvky, které v něm tomuto žánru neodpovídají, hodnotí jako projev nutkání k afiliaci s nadosobním principem a jako znovuupadnutí do metafyziky, jehož obětí se měl Nietzsche údajně stát podobně jako předtím Hegel či později Heidegger.

V první kapitole začneme rozvíjet vlastní interpretaci Nietzscheho myšlení, kterou pak při různých příležitostech zpětně konfrontujeme s přístupy autorů představenými v úvodní části. Hlavní důraz bude ovšem položen na vykreslení konzistentního obrazu filosofova díla, aniž by se tak muselo dít za obvyklou cenu nadměrného zjednodušení jeho bohatého metaforického jazyka

a násilné konceptualizace. Jednotlivé klíčové pojmy a metafory jsou naopak interpretovány ve vzájemných vztazích, z nichž postupně krystalizuje velmi sevřený sémantický systém.

Za vstup do tohoto systému jsme z chronologických i logických důvodů zvolili Nietzscheho vztah k Arthuru Schopenhauerovi, jehož on sám označoval za svého vychovatele a za jehož duchovního syna se pokládal. Po pramenné stránce má první kapitola dvě těžiště: třetí nečasovou úvahu „Schopenhauer jako vychovatel“ a kapitolu „Metafyzika pohlavní lásky“ z Schopenhauerova spisu *Svět jako vůle a představa*. Nietzschemu byl jeho vychovatel především vzorem vyššího lidství, který v něm samotném probudil nesmírnou touhu po výšce, jíž se později neměl nikdy zbavit, jak mj. dosvědčují četné metafory horské krajiny, orlího letu atp., v nichž je zdůrazněna vertikality a výškový rozdíl mezi nižšími a vyššími polohami, symbolizujícími různé úrovně lidství. Modelem pro tento vztah k vychovateli, založený na propastné hodnotové asymetrii vznešeného a nízkého, se mu stalo Schopenhauerovo pojetí pohlavní lásky, jehož středobodem je učiněno dítě: vážnost, s jakou se lidé lásce věnují a často bezohledně ignorují vše ostatní, je projevem vůle skryté jako věc o sobě za individuálními jevy, která reprodukcí smrtelných jednotlivců v určitém dítěti dává vědět o své věčnosti a neměnnosti. Schopenhauer metaforicky hovoří o „génii druhu“ a „Cupidovi“,

který medituje o složení budoucí generace, kombinuje vhodné partnery a s pomocí instinktu je, s bezohledností pro milostný pud příznačnou, vede ke svým cílům, tj. k zachování druhu. Nietzsche jen posune původní Schopenhauerovo pojetí z všeobecného rámce reprodukce druhu k produkci génia, o jehož „znovuzrození“ bude od počátku své myslitelské dráhy usilovat.

Nietzscheho vztah k Schopenhauerovi je v průběhu sedmdesátých let 19. století podroben kritické revizi, jejímž plodem je *Lidské, příliš lidské*. Tento zlom je předmětem druhé kapitoly. Na první pohled se může zdát, že vertikální dimenze se vytrácí a s distancí vůči vychovateli roste i neochota rozlišovat vyšší a nižší formy existence. Nietzsche jako by nyní inspiraci čerpal spíše od autorů, jako byl Max Stirner, především ale ze soudobé, pozitivisticky orientované vědy. Moralizující pathos oběti, příznačný pro spisy předchozího, metafyzického období, ustupuje a uvolňuje místo mnohem střízlivějšímu tónu. Ani ty nejobětavější skutky nejsou svědectvím zázraku, nýbrž je třeba je nahlížet jako výsledky energetiky různých pudů uvnitř jednoho „já“: jeden pud je obětován druhému, jedna vášně je natolik silná, že spotřebuje všechny ostatní. Není proto na místě opatřovat takovým dějům morální nátěr, jde nakonec jen o zvláštní formy egoismu. Vedle těchto disruptivních prvků však zdůrazňujeme důležité známky kontinuity. Nietzsche se nesnaží existenci morálních fenoménů

popírat, jde mu právě jen o vysvětlení, které by se obešlo bez zázračna a metafyzična. Ve vlastní vlastní reflexi tohoto období zdůrazňuje pocit samoty, do něhož ho uvrhl rozchod s Wagnerem. Proti rozšířenému názoru, že filosof se tu ve snaze osamostatnit se jen negativně vymezuje vůči bývalému příteli a jakoby naruby obrací jeho i Schopenhauerovu perspektivu, akcentujeme okolnost, že Nietzsche svou samotu líčí jako opuštěnost: ten, s kým sdílel společné naděje, ho opustil svým obratem ke křesťanství a zanechal ho s jeho úkolem o samotě. Úkol sám se zásadně nemění, chybí jen ruce, které by pomohly s jeho plněním. Tento pocit Nietzscheho přiměl vynalézt si imaginární společnost „svobodných duchů“. Konečně pak proti přeceňování povahy zlomu, jež *Lidské, příliš lidské* představuje, svědčí Nietzscheho doznání, že v této práci se teprve učil *tvářit* vesele a objektivně, aniž takovým již skutečně byl: celé přechodné období tím na sebe bere podobu oběti, která se o sobě odmítá vyjadřovat moralizujícím jazykem, protože se učí dívat z hlediska svého příjemce. Nietzscheho pojetí oběti je při té příležitosti kriticky konfrontováno s Bataillovým konceptem bezúčelného mrhání. Příjemce oběti je v prvním případě vždy nezbytným doplňkem oběti samotné, tak jako se v Schopenhauerově metafyzice pohlavní lásky hledí z perspektivy vznikajícího dítěte na často násilné projevy milostného vztahu, jakož i na následné bolesti těhotenství. Faktem nicméně zůstává, že

veškerá tato dynamika je nyní zbavena metafyzických rysů a přesazena do komplexního světa tělesnosti a energetiky pudů. S tím jako by se i vytrácela možnost hodnotového rozlišování mezi různými podobami oběti jednoho pudu druhému.

Tato situace je východiskem třetí kapitoly. Jak vyjde najevo zejména v *Tak pravil Zarathustra*, Nietzsche vzdor svému zájmu o vědu a nesmlouvavému odmítání metafyziky nepřestává hodnotově rozlišovat vyšší a nižší. Především na intenzitě nic neztratila jeho touha tvořit „nad sebe“ či „nad člověka“, jejímž cílem není nějaké věčné stávání-se-nadčlověkem, nýbrž vzdálená, zároveň však určitá budoucnost, symbolizovaná tisíci lety Zarathustrovy říše. To bývá některými kritiky chápáno jako přinejmenším částečný návrat na starší mysticko-metafyzické pozice. Proti tomu tvrdíme, že se nejedná o projev nedůslednosti při provedení kritiky, nýbrž o pouhé rozvedení, domyšlení a virtuózní zbásnění koncepce obsažené již v *Lidském, příliš lidském*. Pro přiblížení metaforicky a symbolicky bohatého jazyka Zarathustry jsme zvolili promluvu „Na blažených ostrovech“ a složitou otázku vztahu nadčlověka k pojmům boha, božství či božskosti. Podrobným rozbořem Zarathustrova výroku „Pravda, já vyvodil závěr; teď on však vede mne“ (TPZ: 70) spějeme k jeho vyjádřením na adresu básníků a odkazům ke Goetheho *Faustovi*. Výsledkem tohoto úseku je zavedení a rozpracování pojmu *princip*

určitosti v protikladu k neurčitým metafyzickým principům, jakými byly např. Schopenhauerova vůle či Goetheho „věčné ženství“. Trvalým ziskem překonání metafyziky a příklonu k vědě zůstane i v Nietzscheho vrcholném tvůrčím období reinterpretace hloubky: metafyzika, náboženství ani umění nás vzdor zdání hlubokomyslnosti nepřivádějí blíže k podstatě světa, setrvávají naopak na povrchu ve světě představ, zatímco jedinou skutečnou hloubku je třeba hledat v komplexní organizaci lidského těla. To, co Nietzsche v *Lidském, příliš lidském* odmítl, nepřijme nikdy znovu zpět. Současně ale vychází ve spisech před Zarathustrou stále jasněji najevo, že postoj k umění má vedle své stránky kritické též stránku afirmativní, vyjádřenou v programu „radostné vědy“. Stejně vehementně, jako bude odmítat dosavadní umění („básníky staré i nové“ – TPZ: 107), spřízněné s metafyzikou a náboženstvím, bude Nietzsche usilovat o stvoření umění nového, založeného na vědě, nikoli na rozporu s ní. Úkol takového uměleckého zkrášlení vědy připadá filosofii, chápané jako božství a tanec, pružně se pohybující mezi jednotlivými vědeckými poznatky a znající míru i v učenosti. Charakteristickým znakem budoucího umění bude ale především schopnost dát skutečnost ideálu, o němž básní – čehož dosavadní ideály nebyly pro svou metafyzickou, tj. nemyslitelnou povahu schopny. Aby tento rozdíl metaforicky vyjádřil, bude Nietzsche stavět do kontrastu neduživou, slabou přitažlivost

magnetu či měsíce a mocný magnetismus slunce, tělesa, které k sobě zároveň vtahuje vodu a tím skutečně zvedá do výšky, místo aby jen „věčně povznášelo“. Nadčlověk se má od dosavadních ideálů lišit tím, že bude bytostí myslitelnou a smyslovou a v tomto smyslu též „smyslem země“ (TPZ: 9). V práci však zároveň rozhodně odmítáme představu nadčlověka jako „plavé bestie“: nadčlověk má být výsledkem pohybu lidského druhu nad člověka, nikoli zpět – k tzv. šlechtě budoucnosti (srv. RČ: 126), jejíž šlechtictví bude spočívat v poznání, zatímco termínu „plavá bestie“ Nietzsche použije ve vztahu ke šlechtě minulosti. Oporou se nám v této části práce stává Ludwig Feuerbach, jehož význam zůstává nejen pro Nietzscheho myšlení nedoceněn. Ten v polemice se Stirnerem ukazuje, jak je možné být důsledným materialistou a zároveň rozlišovat vyšší a nižší. Podobně jako je housenka sama sebou, ale zároveň je v ní něco „nad ní“, totiž motýl, v něhož se později promění, nachází se lidský duch v lidské hlavě výše než zbytek těla. Toto „nad“ je však organické, nikoli supranaturalistické povahy. Nietzsche vyjádří totéž poukazem k dítěti v matčině těle: také zde se jedná o jakési „nad sebe v sobě“. Protějškem Feuerbachova odmítnutí supranaturalistického „nad“ bude v jeho díle kritika tzv. „čistého ducha“. Podobně jako Feuerbach si Nietzsche rovněž příležitostně vypomůže pojmem náboženství, aby vyjádřil podstatu programu „tvořit nad nás“, a podobně jako on to

učiní v souvislosti s pojmem výchovy. Cílem náboženství, které je výchovou, je povýšení a zjemnění lidských smyslů a lidského ducha, nikoli zřeknutí se smyslovosti. Nietzsche tedy neobrátil metafyzickou opozici smyslového a nadsmyslového naruby, jak tvrdil Heidegger, nýbrž odstranil nadsmyslové („Wahn-Sinn“, tj. dosud nedokonalý výtvar lidské hlavy a v tomto smyslu produkt šílenství, pomatené mysli), aniž se tím zbavil možnosti rozlišovat různé kvality a úrovně lidského smyslu či ducha (německé „Sinn“ znamená smysl i mysl), tak jako biologie rozlišuje mezi vyššími a nižšími druhy na základě složitosti jejich organizace či mezi nižšími a vyššími funkcemi uvnitř jednoho organismu. Nadčlověk je pak opravdu míněn jako vyšší biologický druh, který bude stát nad člověkem coby „smysl země“ („Erde-Sinn“). Nietzschemu záleží na tom, aby nesklouznul k pouhému fantazírování, jak se to stalo tvůrcům dřívějších ideálů. Má-li v jeho očích básník být především vizionářem nových ideálů, tedy svého druhu věstcem, potom chce on sám být věstcem možného, jenž pomocí svých smyslů „větrí“ budoucnost jen z tendencí, které jsou bystřejšímu pohledu pozorovatelné již v přítomnosti. Zrození nadčlověka rozhodně nemá být výsledkem zázračného příchodu, jako tomu bylo v případě Novalisova Astralise.

To je blíže osvětleno v závěrečné, čtvrté kapitole, která zároveň dále rozvádí syntézu obou momentů, horizontálního a vertikálního.

K věšterství možného tu nejprve přistoupí Nietzscheho odhodlání skutečně uskutečnit to, co bylo nejprve poznáno jako možné. V tomto odhodlaném tónu jako by se zrcadlil duch doby, znavené filosofy, kteří dosud svět jen různě vykládali, a zaznívala výzva k činu. Zvláštnost Nietzscheho myšlení se ale ukazuje v tom, že odhodlanost provést změnu, označovaná jím samým v narážce na Schopenhauerova Cupida za přímo bezohlednou, jde ruku v ruce s neméně silným protirevolučním postojem. To je dáno povahou změny, o niž usiluje: nová architektura, kterou chce Nietzsche-Zarathustra budovat, má být stavěna v lidské duši. Ta se do dnešní podoby vyvíjela po dlouhá tisíciletí a bude potřebovat neméně dlouhou dobu k tomu, aby vypsela do nadlidské podoby. Dosavadní lidské vnímání je v zajetí toho, čemu Nietzsche říká „optika popředí“ (KSA 12: 554): naše instinktivní soudy jsou krátkozraké, berou do úvahy jen nejbližší následky, nezohledňují vzdálenější budoucnost. V této souvislosti se vracíme k *Lidskému, příliš lidskému* a jeho pozici v Nietzscheho myšlenkovém vývoji. Třebaže je více známo jako spis destrukční, v němž jsou všechny dosavadní podoby vznešenosti přinuceny odhalit svůj původ a nízké kořeny, právě tady, jak na konkrétních příkladech ukazujeme, se zároveň poprvé rozevívá velkolepá perspektiva budoucnosti, která již není budoucností mysticky neurčitou, zahalenou do mlhavých nadějí na zázračné znovuzrození génia,

nýbrž budoucností historicky určitou, v níž je možné postupně budovat architekturu nadlidské duše. Tuto interpretaci současně vymezujeme vůči přístupu běžnějšímu v domácím, zejména pražském akademickém prostředí, které sice vnímá komplexnost Nietzscheho pozice v tomto spise, ale vyhodnocuje ji jako kolísání mezi přísnými požadavky vědy a lidskou potřebou metafyziky. Proti tomu tvrdíme, že Nietzsche se počínaje *Lidským, příliš lidským* odmítá vracet zpět k překonaným formám vznešenosti a svou pozornost zaměřuje na tvorbu vznešenosti nového, nadlidského druhu, a to výhradně v souladu s přírodou a s její pomocí, nikoli v rozporu s ní. Nadlidské dítě, o jehož zrození v posledku jde, má být přivedeno na svět podobným způsobem, jakým pěstitel vede k růstu a k plození své rostliny, využívaje znalosti přírodních zákonitostí a dalších zcela určitých podmínek. Ke zdárnému vývoji, který nemá být ustrnutím, je přitom zapotřebí spolupráce dvou činitelů: na jedné straně musí být dána dostatečně velká stabilizující síla, schopná asimilovat nové, na druhé straně je zapotřebí toho, co Nietzsche označuje za zrůdnost, která dokáže způsobit první síle poranění a do poraněných míst pak právě naočkovat něco nového. Proto se Nietzsche-pěstitel distancuje od jakékoli revoluce, která chce skokem dosáhnout výsledku, jehož lze ve skutečnosti dosáhnout jedině postupným dlouhým vývojem. Ztělesněním opaku toho, o čem usiluje, je mu proto Rousseau, jenž věřil v možnost

vybudovat „chrám krásného lidství“ (LPL I: 222) jen tím, že svrhneme dosavadní řád. Takový postup ve skutečnosti ústí jen v destrukci a jakkoli nezbytný může někdy být, žádnou novou stavbu nevztýčí. Tuto neschopnost stavět připisuje Nietzsche obecně křesťanské morálce, která podle něj zůstává zcela v zajetí optiky popředí a přítomné nadřazuje budoucímu. Zazlívá jí, že soucitně přiskakuje k trpícím vyšším, tj. experimentujícím lidem, ačkoli k růstu lidského druhu by bylo naopak zapotřebí, nechat vyšší lidi dojít na kraj jejich možností a ztroskotat, aby tím připravili cestu pro zdar v dalších generacích – v souladu se zákonem „tisícinásobného nezdaření a ztroskotání“ (MDZ: 66), který požaduje množství neúspěšných pokusů před tím, než se podaří osvojit si novou dovednost. Vyšší je v Nietzscheho sémantice takřka identické se zrůdným – v protikladu k nacistické posedlosti rasovou čistotou, v jejímž jménu bylo výrazům jako „zrůdnost“ a „degenerace“ dáván význam výlučně záporný. Nietzsche navíc tyto pojmy chápe esteticky, jako ošklivost, přesněji řečeno jako „nevydařenost“, tj. nedokončený a nedokonalý stav určitého *díla*. Estetická perspektiva je tím kladena proti moralizující interpretaci, která vidí ve zrůdnosti důsledek hříchu a viny. Předmětem Nietzscheho umělecké estetiky je lidský druh, připodobněný k ohyzdnému kameni, z něhož on jako Zarathustra svým kladivem vytesává budoucí nadlidskou podobu. Člověk je

v jeho očích pouhým mostem, přechodným zjevem, dosud neustáleným zvířetem, jehož budoucnost je zatím otevřená. Vyšších typů lidství bývá občas náhodou dosaženo, ale jako celek se nepodařilo lidský druh trvale pozvednout nad zvířecí existenci. V tomto světle dáváme přesnější význam symbolice čísla tisíc a rovněž interpretujeme známou scénu s provazolezcem z předmluvy k Zarathustrovi. Nietzscheho postoj k utrpení vyšších lidí se vyznačuje tzv. dalekozrakostí, schopností vidět za hranice přítomného přes dlouhou řadu pokolení, díky níž je moralizující patos trpícího hrdiny nucen ustoupit smíchu z perspektivy příjemce jeho oběti, která je perspektivou dítěte. To je ilustrováno na vztazích mezi Zarathustrou a vyššími lidmi během hostiny v jeho jeskyni ve čtvrtém, závěrečném dílu knihy. Zde se zároveň ukazuje, že vedle distance a pohledu do dálky, symbolizované orlem, je třeba v Zarathustrově postoji docenit i význam blízkosti a nejbližší skutečnosti, symbolizované hadem. Tím se otevírá cesta k závěrečnému shrnutí, v němž je Nietzsche-Zarathustra představen jako vychovatel lidstva, disponující vedle moudrosti i chytrostí. Zatímco moudrost spojuje do jednoho celku dosud roztroušené vývojové tendence a vynalézá z nich budoucí ideály (nadčlověka jako „vyšší organický systém“ – RV: 118), zajišťuje chytrost, že se cesta k dosažení ideálu bude odvíjet v postupných krocích, stoupáním od jednoho nejbližšího úkolu k druhému, bez

přehnaně ctižádostivých cílů, v souladu se zákonitostmi vývoje v přírodě, které jsou jedinou garancí skutečně trvalé a dlouhodobé změny. Souhra obou těchto ctností je neprve představena odkazem k výše zmíněné souhře asimilační stabilizující síly a zraňující zrůdnosti, která se ukáže být podstatou Nietzscheho pojmu učení, myšleného podle biologické analogie růstu a výživy. Navíc dodáváme, že tato souhra je myšlena dialekticky, jako zápolení, „Ring“, odkazující v němčině k obrazu prstenu, „Ring“ a jeho prostřednictvím i k představě kruhu, „Kreis“. Na tomto sémantické pozadí stručně představíme význam pojmu vůle k moci, jenž je zároveň můstkem k Nietzscheho revidovanému pojmu génia. Ten počínaje *Lidským, příliš lidským* není „zázračným dítětem“ metafyzického původu, nýbrž je myšlen výhradně jako produkt, výsledek, závěr dlouhé řady, dědic kapitálu nastřádaného postupnou prací v předchozích generacích, obrazně řečeno plod, který v sobě koncentruje a shrnuje celé dějiny stromu, na němž vyrostl. Taková schopnost koncentrace je současně význačným rysem filosofie, jejíž původ Nietzsche etymologicky odvozuje od řeckého *sapio*, chutnám. Filosofický génius je bytost s osobitým vkusem, vybírající z nepřeborného množství látky svou položku, která je tímto výběrem vydělena a vyzdvižena do sféry neužitečného a božského. Hlavní starostí Nietzscheho vrcholného tvůrčího období po dokončení *Zarathustry* bude, jak zajistit svému

filosofickému vkusu – čili programu pozdvednutí a výchovy lidského druhu v nadčlověka – ohlas a skutečnou plodnost. Zásadní roli zde znovu hraje metoda postupného plnění nejbližších úkolů, při němž se neztrácí zřetel na dlouhodobý cíl. To je příležitost pro reminiscenci Schopenhauerova Cupida a jeho meditace o složení budoucích generací: také Nietzsche zvažuje nesmírné množství určitých možností a podmínek, aby jejich vhodnou kombinací na jedné straně vytvořil určitý vzor – to, co Schopenhauer chápal jako „platónskou ideu“ dítěte (Schopenhauer, 1997a, s. 394) – a na druhé straně vedl skutečnost k její realizaci. Na rozdíl od Schopenhauera, který uskutečnění ideje – zrození určitého dítěte ze spojení určitých rodičů – svěřil instinktu, však Nietzsche nečeká, že by ke svému vytouženému nadlidskému dítěti mohl lidstvo dovést nějakým ‚temným puzením‘ (NÚ II: 52) a spoléháním se na nevědomou účelnost přírody. „Génius druhu“, jemuž byl vývoj lidstva zatím ponechán, nedokázal ve velké většině případů zajistit o mnoho víc než pouhou reprodukci a uchování člověka. Ve volbě pohlavních partnerů jakož i ve volbě všech dalších blízkých věcí každodenního života (výživa, klima, společnost atp.) se lidstvo zatím chovalo krátkozrace a nepřiliš rozumně. Tady cítí Nietzsche svou nejvlastnější odpovědnost vychovatele lidstva a otce nadčlověka, jehož by proto bylo na místě označit spíše za „génia naddruhu“. Vědom si toho, že nic nelze uspěchat, soustředí se sám

nejprve na to, jak zajistit recepci svého vlastního díla, aniž by musel slevit z náročnosti jeho obsahu. Věren principu určitosti, podřizuje svůj styl, způsob formulace svých myšlenek i řadu dalších blízkých věcí tomu, aby jeho dílo na jedné straně nebylo pochopeno příliš brzy, na druhé nezůstalo nepochopeno navěky. Naplňuje tím sám na sobě program vytyčený v Zarathustrovi, jehož dráha spěje od neurčitých kázání o nadčlověku před anonymním davem na trhu přes promluvy k oddaným žákům, jež musí nakonec opustit, protože jsou příliš jen věřícími, až po hostinu s vyššími lidmi, kteří se v závěru knihy rozprchnou, vyděšení řevem lva, symbolizujícího blížící se příchod „pravých lidí“ (TPZ: 271). Okruh zasvěcených se stále zmenšuje, ale je tomu tak jen proto, že Zarathustrovo poselství se stává stále jemnějším a nesrozumitelným pro uši doby, která zatím ještě není zralá k jeho přijetí. Proto Nietzsche spolu se Zarathustrou cíleně míří na budoucí generace, dalek vracet se k romantickým nářkům na zkaženost doby. Sebe sama i své dílo chápe výhradně jako součást přírody a nepožaduje pro ně žádná zvláštní práva. Spoléhá se pouze na vlastní síly a jediným pomocníkem je mu právě příroda v nejširším smyslu, jejíž zákonitosti chce v souladu s programem novověké vědy poznávat, aby jich mohl využít ke zdárnému pěstění člověka. A činí tak proto, že „od základu a od počátku“ (TPZ: 198) není ničím jiným než pěstitelem, vychovatelem, učitelem a otcem, jemuž záleží jedině na

osudu jeho díla, na rozmnožení jeho moci v příštích generacích a na skutečném pozvednutí lidského druhu v nadlidský.

Nietzscheho sebeidentifikace s otcovsko-vychovatelskou rolí ve vztahu k lidskému druhu se tak ukazuje být klíčem, s jehož pomocí lze najít cestu i v tak spleťtém labyrintu symbolů a metafor, jakým je Zarathustra, kniha s podtitulem „pro všechny a pro nikoho“. Zároveň umožňuje přesněji stanovit Nietzscheho vztah k jeho vlastnímu duchovnímu vychovateli Schopenhauerovi, jehož metafyzika pohlavní lásky je jak svědectvím kontinuity a fundamentální jednoty Nietzscheho díla včetně jeho metafyzických počátků, tak měřítkem zásadního posunu, jež překonání metafyziky v tomto díle znamenalo.

Seznam literatury

Spisy Friedricha Nietzscheho:

[A] *Antikrist*. Olomouc: Votobia, 1995.

[BVN] *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio] – dostupné na internetové adrese <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>, sekce *Letters*.

[DD] *Dionýské dithyramby a jiné básně*. Praha: AURORA, 1998.

[EH] *Ecce Homo*. Praha: Naše vojsko, 1993.

[FT] *Filosofie v tragickém období Řeků*. Olomouc: Votobia, 1994.

[GM] *Genealogie morálky*. Praha: Aurora, 2002.

[LPL I] *Lidské, příliš lidské I*. Praha: OIKOYMENH, 2010.

[LPL II] *Lidské, příliš lidské II*. Praha: OIKOYMENH, 2012.

[KSA 1-15] *Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: dtv/de Gruyter, 1999.

[MDZ] *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora, 1996.

[MF] *My filologové*. Praha: OIKOYMENH, 2005.

[NÚ I] *Nečasové úvahy I*. Praha: Mladá fronta, 1992.

[NÚ II] *Nečasové úvahy II*. Praha: Mladá fronta, 1992.

[PL] *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha: OIKOYMENH, 2007.

- [RV] *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992.
- [RČ] *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004.
- [SB] *Soumrak bůžků*. In *Ecce Homo*. Praha: Naše vojsko, 1993.
- [TPZ] *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1992.

Ostatní citovaná literatura:

- Andreas-Salomé, Lou. 1996.** *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Praha: Torst, 1996.
- Bacon, Francis. 1974.** *Nové organon*. Praha: Svoboda, 1974.
- Barša, Pavel. 2001.** *Imanence a sociální pouto*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- Bataille, Georges. 2005.** *Nietzsche und der Wille zur Chance*. Berlin: Matthes & Seitz, 2005.
- Deleuze, Gilles a Guattari, Félix. 1983.** *Anti-Oidipus*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- . **1987.** *A Thousand Plateaus*. Minneapolis & London: University of Minnesota Press, 1987.
- . **2001.** *Kafka. Za menšinovou literaturu*. Praha: Herrmann & synové, 2001.
- . **2004.** *Nietzsche a filosofie*. Praha: Herrmann & synové, 2004.
- Feuerbach, Ludwig. 1953.** *Přednášky o podstatě křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1953.

- . 1959. *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1959.
- Freud, Sigmund.** 2000. *Sebrané spisy Sigmunda Freuda. Spisy z let 1904-1905*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2000.
- . 2015. *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Wien: Vienna University Press, 2015.
- Fridmanová, Milena a Puc, Jan, [editor].** 2011. *Filosofie Lidského, příliš lidského*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2011.
- Gerhard, Volker.** 2006. *Friedrich Nietzsche*. München: C. H. Beck, 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang.** 1965. *Utrpení mladého Werthera; Spříznění volbou*. SNKL, 1965.
- . 2005a. *Goethes Werke. Band III*. München: C. H. Beck, 2005.
- . 2005b. *Faust*. Praha: Academia, 2005.
- . 2005c. *Goethes Werke. Band VI*. München: C. H. Beck, 2005.
- . 2005d. *Goethes Werke. Band VII*. München: C. H. Beck, 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich.** 1965. *Dějiny filosofie II*. Praha: Československá akademie věd, 1965.
- Heidegger, Martin.** 1954. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günther Neske, 1954.
- . 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957.
- . 1977. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- . 1993. *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH, 1993.

- . 2013. Už jenom nějaký Bůh nás může zachránit. Praha: OIKOYMENH, 2013.
- Heine, Heinrich.** 1951. *O Německu*. Praha: Československý spisovatel, 1951.
- Horyna, Břetislav.** 2005. *Dějiny rané romantiky. Fichte – Schlegel – Novalis*. Praha: Vyšehrad, 2005.
- . 2016. *Synové Daidalovi, chráněnci vzduchu. Idea génia v Herderově filosofii dějin*. Praha: vyjde v nakladatelství Filosofia, 2016.
- Kant, Immanuel.** 2013. Idea všeobecných dějin ve světoobčanském smyslu. In *Studie k dějinám a politice*. Praha: OIKOYMENH, 2013, s. 9-22.
- Klossowski, Pierre.** 2005. *Nietzsche and the Vicious Circle*. London: Continuum, 2005.
- Montinari,azzino.** 1991. *Friedrich Nietzsche. Eine Einführung*. Berlin, New York: de Gruyter, 1991.
- Müller-Lauter, Wolfgang.** 1971. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin - New York: Walter de Gruyter, 1971.
- Nabais, Nuno.** 2006. *Nietzsche and the Metaphysics of the Tragic*. London - New York: Continuum, 2006.
- Nehamas, Alexander.** 1985. *Nietzsche, Life as Literature*. Cambridge, Massachusetts - London: Harvard University Press, 1985.

- Pavlincová, Helena a kol. 1994.** *Slovník judaismus - křesťanství - islám*. Praha: Mladá fronta, 1994.
- Platón. 1993.** *Symposion*. Praha: OIKOYMEH, 1993.
- Reckermann, Alfons, 2003.** *Lesearten der Philosophie Nietzsches*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003.
- Rorty, Richard. 1996.** *Nahodilost, ironie a solidarita*. Praha: Pedagogická fakulta UK, 1996.
- Safranski, Rüdiger. 2008.** *Nietzsche. Biographie seines Denkens*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2008.
- Sartre, Jean-Paul. 2002.** Intentionality: A fundamental idea of Husserl's Phenomenology. In *The Phenomenology Reader*. London: Routledge, 2002, s. 382-384.
- Schiller, Friedrich. 1992.** *Výbor z filozofických spisů*. Praha: Svoboda - Libertas, 1992.
- Schopenhauer, Arthur. 1997a.** *Svět jako vůle a představa. Svazek druhý*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1997.
- . **1997b.** *Aforismy k životní moudrosti*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1997.
- . **1998.** *Svět jako vůle a představa. Svazek první*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1998.
- Schrift, Alain D. 1995.** *Nietzsche's French Legacy. A Genealogy of Poststructuralism*. New York: Routledge, 1995.
- Stirner, Max. 2009.** *Jediný a jeho vlastnictví*. Praha: Academia, 2009.

Taine, Hippolyte. 1978. *Studie o dějinách a umění.* Praha: Odeon, 1978.

Woodward, Ashley. 2011. *Understanding Nietzscheanism.* Durham: Acumen, 2011.

Yalom, Irvin D. 1992. *When Nietzsche Wept.* New York: Harper, 1992.

Seznam vědeckých publikací doktoranda

Vaněk, David. 2008. Evolution, Politics and the Spell of Language: A Critical Analysis of Daniel Dennett's Breaking the Spell. In *Method & Theory in the Study of Religion: Journal of the North American Association for the Study of Religion*. Leiden-Boston-Koeln: NAASR, 20(1), s. 45-53.

Vaněk, David. 1998. O redukci a vylučování ve studiu mystiky. In *Religio: Revue pro religionistiku*. Brno: Česká společnost pro studium náboženství, 6(1), s. 49-60.

Vaněk, David. 1997. Burkert, Walter. Creation of the sacred: tracks of biology in early religions. In *Religio: Revue pro religionistiku*. Brno: Česká společnost pro studium náboženství, 5(1), s. 93-96.

Jiné vědecké aktivity

Příspěvky na konferencích

„Reflexivity and the Study of Religion“, *Time of Decline, Time of Hope: Scientific, Cultural and Political Engagement of the Study of Religions*, European Association for the Study of Religion (EASR), 7.-11. září 2008, Brno.

„Evolution, Politics and the Spell of Language: A Critical Analysis of Daniel Dennett's Breaking the Spell“, *Religious Change*, Central European Religious Studies (CERES), 23.-25. října 2006, Bratislava.

Granty

Open Society Fund, semestrální výzkumný pobyt na Department of Religion, University of Vermont, VT, USA, srpen-prosinec 1997.

Pedagogická činnost

Kurz „Teoretické a metodologické aspekty studia mystiky“, Ústav religionistiky, FF MU, Brno, podzim 2000.

Kurz „Dějiny novověké filosofie“, Katedra humanitní environmentalistiky, FSS MU, Brno, podzim 2000.

Další aktivity

Studijní pobyty v Nietzsche-Haus, Sils-Maria, Švýcarsko (srpen 2011, srpen 2012, červen 2013).

Resumé

The author claims that Friedrich Nietzsche's self-identification as the Educator of Mankind and the Father of Overman is the key to unlock the complex metaphorical and symbolical semantics of his work including *Thus Spoke Zarathustra*. This perspective both allows for a consistent interpretation of seemingly contradictory statements as well as shows fundamental continuity in Nietzsche's philosophical project across different periods of his writing. *Human, All Too Human* (1878), though being rightfully regarded as a turning point of his work, serves in many aspects as testimony to this continuity. On the one hand, it presents radical departure from metaphysics, religion, morality and all other traditional forms of noble existence incl. the romantic cult of artistic genius. On the other hand, the critique of these forms is led by the intention to invent and create new forms of noble life rather than to simply abolish the difference between higher and lower. Starting from this work, Nietzsche will never cease to reject any kind of miraculous or metaphysical interpretation of what he calls in broader sense „moral phenomena“. He firmly bases his philosophy in modern positivist science which he uses to explain those phenomena. He contrasts, however, such an explanation with simple denial of their existence. He wants to understand how different forms of noble existence have been constructed throughout human history in order

to be able to construct new and higher, i.e. superhuman forms of life in the future. Doing this, he is refining, deepening and elevating his earlier project of „the production of genius“ which was based on Schopenhauer’s metaphysics. The continuity of Schopenhauer’s legacy is demonstrated by creative appropriation of his „Metaphysics of Sexual Love“ throughout Nietzsche’s work. Though the move beyond Schopenhauer has to be further seen as radical by virtue of overcoming the metaphysics, it happens more on the content side rather than within the structure itself: while Schopenhauer speculates about the instinctual selection of sexual partners as a kind of „meditation of the genius of the species“ ensuring reproduction of specific human individuals in a specific child, Nietzsche focuses on the production of the Child-Overman in a conscious and systematic meditation about the specific conditions needed to produce this specific higher form of life. This interpretation is projected against the backdrop of several alternative readings of Nietzsche’s work, which put it into different contexts (German romanticism, Heidegger’s thought, poststructuralism and the genre of self-creation) and which are in turn seen by the author rather critically as not being really relevant in ongoing efforts to understand Nietzsche’s legacy.