Nietzsche o Kantovi: Královecké číňanství?[1]

Ondřej Sikora
Filosofický ústav AV ČR, v. v. i., Praha
osikora@seznam.cz

Abstract:

Nietzsche on Kant: The Chinese of Königsberg?
To what extent is Nietzsche's critique of Kant empty rhetoric, and to what extent is it a substantive argument to be taken seriously? Within the broad Nietzschean-Kantian polemics, the study is concerned with the ethical domain. It starts from the title phrase "the Chinese of Königsberg" ("Das Königsberger Chinesenthum") found in Nietzsche's late book *The Antichrist*, and goes back to earlier forms of Kant-critique. At its core is the universalist, uniforming claim of the categorical imperative expressed by the motif of duty, and its broader framework is a dualist notion of reality with the postulated noumenal sphere. The aim of the paper is not to offer a clear resolution to the dispute but to highlight its inspirational moments: these include the negative, refuting emphasis in the foundation of ethics and personal autonomy as the basis of self-respect and duty in both protagonists. The Kantian perspective can integrate Nietzsche's "autonomy of the body" into the autonomy of pure practical reason.

Keywords: Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, duty, imperative, autonomy

DOI: https://doi.org/10.46854/fc.2024.4r.663

Podobně jako u jiných témat, i kritika Kantovy filosofie je v Nietzschově psaní roztroušena na řadě míst, od 18. kapitoly *Zrození tragédie* po poslední poznámky z pozůstalosti.[2] Nicméně zajímavé je, že etice a praktické filosofii,

1 Tato studie vznikla v rámci výzkumné činnosti Oddělení pro studium novověké racionality Filosofického ústavu AV ČR, v. v. i., v Praze

2 Srov. tuto poslední zmínku datovanou do přelomu let 1888 a 1889: „Nebyl bych možný bez jistého protikladného druhu rasy, bez Němců, bez *těchto* Němců, bez Bismarcka, bez osmačtyřicátého roku, bez ‚osvobozovacích válek', bez Kanta, ba bez Luthera…" Nietzsche, F., *Pozdní pozůstalost II (1887–1889)*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2020, zápis 25[7], s. 534. Kant je pro Nietzscheho jednoznačný a eminentní protiklad. Tento zápis má rovněž zásadní význam pro sledování motivu „amor fati". Díky optice tohoto motivu jsou ony protiklady nutnou protisilou stimulující „nejvyšší přijetí" života. Srov. tamtéž.

o které dále půjde, se Nietzsche věnuje téměř výhradně až v 80. letech.[3] Nejostřejší podobu získává kritika Kantovy etiky ve spise, který Nietzsche již nestihl publikovat, totiž v 11. kapitole *Antikrista*.[4] Zde najdeme ironizující spojení „královecké číňanství", které označuje škodlivý, nivelizující, zesteji ňující ráz Kantovy etiky a které je i inspirací této úvahy. Jejím cílem není ani celkové porovnání obou filosofů, ani rozhodnutí sporu, který Nietzsche s Kantem během celého tvůrčího života vede a který je rovněž bohatě tematizován v badatelském prostoru, nýbrž představit jádro tohoto sporu a upozornit na některé inspirativní momenty.[5] Mezi ty patří v prvé řadě negativně vyvracející důraz v založení etiky a personální autonomie jako základ sebeúcty a povinnosti u obou protagonistů.

Podobný cíl může připomínat snahu dělat z Nietzscheho kantovce.[6] V následujícím výkladu mi však nejde o vyvrácení Nietzschova terapeutického,

3 Srov. Bailey, T., Nietzsche the Kantian? In: Gemes, K. – Richardson, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford – New York, Oxford University Press 2013, s. 147.

4 Nietzsche, F., *Antikrist*. Přel. J. Fischer. Olomouc, Votobia 2001. Originální citace Nietzschových textů jsou převzaty z vydání: Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Hrsg. G. Colli – M. Montinari. München, Walter de Gruyter 1999.

5 Ke komplexnímu pohledu na nietzschovsko-kantovské rozhraní srov. Himmelmann, B. (Hrsg.), *Kant und Nietzsche im Widerstreit*. Berlin – New York, Walter de Gruyter 2005. Kniha shrnuje příspěvky z mezinárodní konference společně pořádané nietzschovskou a kantovskou společností k dvousetletému výročí Kantovy smrti. Zde srov. zejména Risse, M., Warum Kantianer Nietzsches Moralkritik sehr ernst nehmen sollten, s. 143–151; autor zdůrazňuje potřebu posuzování jednání z perspektivy třetí osoby, která umožňuje korigovat nietzscheovské podezření ohledně sebeklamu čistého jednajícího Já. Dále zde srov. Barbera, S., Die thatsächliche Moralität des Menschen, s. 130–142; autor přináší rekapitulující pohled na nietzschovskou podobu autentické morálky s akcentem na tělesnost a imperativnost. K nejnovějším příspěvkům zaměřeným na etické rozhraní obou srov. Risse, M., Nietzschean 'Animal Psychology' versus Kantian Ethics. In: Leiter, B. – Sinhababu, N. (eds.), *Nietzsche and Morality*. Oxford – New York, Oxford University Press 2007, s. 57–81. Dále: Bailey, T., Nietzsche the Kantian?, c.d., s. 134–159. Podle Baileyho je Nietzschův vztah ke Kantovi "broad and dynamic, mediated by secondary sources, often left implicit and undecided, and not always fair to Kant himself". Tamtéž, s. 135. V češtině je k dispozici studie věnovaná primárně teoretické filosofii a vztahu k řeči u obou filosofů: Zajíc, V., Apofantický *logos* a řeč. Kant a Nietzsche. In: *Ročenka pro filosofii a fenomenologický výzkum*. Suplementum IV: Nietzsche a (ne)přátelé. Ed. A. Novák. Praha, Togga 2015, s. 57–98.

6 K pokusu zanořit Nietzscheho do Kantova dlouhého stínu a argumentovat ve prospěch teze, že Nietzsche je Kantem ovlivněn zásadněji, než se obecně uznává, srov. Hill, R. K., *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*. Oxford, Oxford University Press 2003. Zde srov. např. tuto řečnickou otázku: "If Nietzsche proves to be as indebted to Kant as we have suggested, does this make him a footnote in the history of ideas rather than a daring critic of modernity's most cherished dogmas?" Tamtéž, s. 230. Autor dále pokračuje: "We have seen repeatedly how questionable Nietzsche's further development of his Kantian materials often is, how very far he is from the Nietzsche of alleged contemporary relevance often invoked. Nietzsche fits badly the notion of a postmodern rupture with the past, despite his emergence from Kant, the quintessential modern. The debts to Kant are too great." Tamtéž, s. 232.

biologizujícího, anti-esencialistického naturalismu[7] Kantovým transcendentálním idealismem. Vycházím z předpokladu, že obě filosofie jsou zásadně odlišné a jejich autoři si kladou odlišné otázky z odlišných východisek.

Kant pracuje na „vyhledání a stanovení nejvyššího principu morality“,[8] a protože morálka s sebou nese odpovědnost, která předpokládá svobodného aktéra, jemuž lze přičíst určité jednání, usilovně pracuje na prokázání slučitelnosti přírodního determinismu a svobody v silném, transcendentálním smyslu. Nietzsche naopak ukazuje, jak se morálka se svými klíčovými pojmy vyvinula z nemorálních, vposledu fyziologických a mocenských předpokladů, jakými způsoby blokuje svobodný vzmach individua a jaké rozkladné, nihilistické důsledky přináší pro společnost pozdního 19. století. Odmítá bezpodmínečně mravní status toho, co Kant usiluje založit, stejně jako myšlenku noumenálního světa, jehož je podle Kanta člověk součástí. Ze svého východiska podrobuje Kanta nekompromisní, gradující kritice, aniž by se královecký filosof mohl hájit.

Následující výklad se proto zaměřuje na Nietzschovy přímé reference na vybrané motivy Kantovy praktické filosofie a na pojmenování věcného jádra skrytého za rétorickou slupkou. Toto jádro se vztahuje ke čtyřem motivům, které strukturují následující výklad: povinnost, imperativ, autonomie a inteligibilní svět. Zastřešující otázku lze formulovat zhruba takto: Přispívá Nietzsche něčím relevantním k věcné diskusi Kantovy praktické filosofie?[9]

7 K Nietzschově silné inspiraci fyziologií a evoluční biologií druhé poloviny 19. století srov. Moore, G., *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge, Cambridge University Press 2002. Srov. např. toto shrnující konstatování: “Far from advancing a radical, coherent, and effective critique of Darwin, Nietzsche simply reiterates the many errors and misunderstanding perpetrated by his contemporaries. Like them, he dresses up a metaphysical and anthropomorphic view of nature in the language of modern evolutionary biology. The will to power is essentially a *Bildungstrieb*, and is, as it were, an amalgam of a number of competing non-Darwinian theories: Nägeli’s perfection principle, Roux’s concept of an internal struggle, and Rolph’s principle of insatiability.” Tamtéž, s. 55.

8 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*. Přel. L. Menzel. Praha, OIKOYMENH 2014, s. 11. Německé vydání: Kant, I., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785). In: *Akademie-Ausgabe. Kant’s gesammelte Schriften von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, Reimer (ab 1922 de Gruyter) 1900 nn. Na tuto edici dále odkazuji zkratkou AA, za níž následuje číslo svazku označené římskou číslicí a stránkový údaj. Zde citované místo viz: AA IV, s. 392.

9 Co se týče Nietzschovy čtenářské znalosti Kanta, badatelé uvádějí jako základní zdroj poučení dvousvazkový komentář s klíčovými úryvky hlavních textů od Kuno Fischera (Fischer, K., *Immanuel Kant und seine Lehre*. Mannheim, Basserman 1861). K tomu srov. Brobjer, T., Nietzsche as German Philosopher: His Reading of the Classical German Philosophers. In: Martin, N. (ed.), *Nietzsche and the German Tradition*. Oxford, Lang 2003, s. 39–83.

Antikrist a korumpující povinnost

Kniha *Antikrist* měla tvořit první část plánovaného čtyřdílného projektu s názvem „Přehodnocení všech hodnot", později byla brána již jako jeho realizace.[10] Nietzsche spisek finalizoval během svého posledního pobytu v Sils Maria během léta roku 1888.[11] Jak je obecně známo, text se vyznačuje údernností, razancí a ostrostí, díky čemuž se značně liší od předchozích, zejména tzv. středních textů, v nichž se čtenář setkává s až únavně trpělivou mikrofenomenologií a jemnou, podvrtanou dialektikou, hloubící četné „krtčí chodbičky" pod „majestátní budovou mravnosti".[12] Rovněž se zde nesetkáme s uhrančivou symbolikou, dvojsvitem a hádankovitostí *Zarathustry*. Vzhledem k místy až primitivní jednostrannosti je otázkou, zda vůbec jde o text filosofický.[13]

Tato jednostrannost spisu *Antikrist* se jen obtížně rýmuje s imperativem „být ve věcech ducha poctivý až do tvrdosti",[14] stejně jako s perspektivní, interpretační pluralitou možných výkladů světa.[15] Nicméně na jeho obhajobu lze uvést, že jde o vyústění dlouhého filosofického vývoje, bez nějž je obtížně srozumitelný. Co činí tuto knihu náročnou, je právě její status „viditelné části

10 Rezignaci na čtyřdílný projekt přehodnocení všech hodnot a jeho identifikaci s *Antikristem* lze datovat ke konci listopadu 1888, jak ukazuje dopis Georgu Brandovi z 20. 11. 1888. Srov. Nietzsche, F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. G. Colli – M. Montinari. Berlin – New York, Walter de Gruyter 1986, Bd. 8, Nr. 1151, s. 482. Ke vzniku spisu srov. Urs Sommer, A. (Hrsg.), *Nietzsche-Kommentar*. Bd. 6/2: Der Antichrist, Ecce homo, Dionysos-Dithyramben, Nietzsche contra Wagner. Berlin – Boston, Walter de Gruyter 2013, s. 3–8. Vzhledem k tomu, že Nietzsche považuje kolem roku 1888 úkol přehodnocení všech hodnot za naprosto zásadní a světodějný a *Antikrist* je jeho realizací (srov. k tomu Nietzsche, F., *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, c.d., Bd. 8, Nr. 1159, s. 492), připadá tomuto spisu rozhodující místo v rámci Nietzschova díla. Spis *Ecce homo*, tuto Nietzschovu „autohagiografii", lze ve vztahu k němu považovat za přípravný. Srov. Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*. Přel. J. Fischer. Olomouc, J. W. Hill 2001, Předmluva, s. 13.

11 Spis byl připraven k tisku 30. září 1888, nicméně publikován měl být až během roku 1890, a to v miliónových nákladech v překladech do sedmi jazyků. Vyšel však až roku 1895. Srov. Urs Sommer, A. (Hrsg.), *Nietzsche-Kommentar*. Bd. 6/2, c.d., s. 5–7.

12 Nietzsche, F., *Ranní červánky*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2023, Předmluva, s. 11–12.

13 Recepce spisu byla poznamenána podezřením ohledně duševní příčetnosti jeho autora, které dnes spíše utichá. Tón spisu nicméně vyvolává podezření stran jeho filosofické hodnoty; k čemuž např. E. Fink píše: „Člověk přestává být přesvědčivý, pokud má pěnu u úst. Fink, E., *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Přel. D. Petříčková. Praha, OIKOYMENH 2011, s. 187.

14 Nietzsche, F., *Antikrist*, c.d., Předmluva, s. 5.

15 Za její programové vyjádření lze považovat af. 374 *Radostné vědy*. Následující slova je vhodné vztahovat právě na probírané teze *Antikrista*: „Svět se pro nás stal spíše ještě jednou ‚nekonečným': neboť nemůžeme odmítnout možnost, že *zahrnuje nekonečné množství interpretací*. (…) Ach, toto neznámé obsahuje příliš mnoho *nebožských* možností interpretace, v jeho interpretacích je příliš mnoho ďábelského, hloupého, pomateného – i naše vlastní, lidská, příliš lidská interpretace, kterou známe…" Nietzsche, F., *Radostná věda*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2024, af. 374, s. 263.

ledovce", přičemž silná koncentrovanost myšlenek, které se před tím dlouhou dobu rozvíjely a dozrávaly, je nesena až „manickým" zápalem a energií.[16] Jejich cílem je konečné zúčtování s křesťanstvím, do jeho rámce spadá tedy také konečné zúčtování s Kantem – neboť i ten zastává křesťanský morální výklad světa.

Připomeňme si nejprve základní tezi spisu *Antikrist*: Křesťanství je dekadentní hnutí korumpující život chápaný jako vůle k moci. Skrze teology korumpuje také filosofii a nejostřejším dokladem teologického zkažení filosofie je právě Immanuel Kant. Ocitujme zde v plném znění Nietzschovu obžalobu z 11. kapitoly: „Ještě slovo proti Kantovi *moralistovi*. Každá ctnost musí být *naším* vynálezem, *naší* nejosobnější sebeobranou a nouzí: v každém jiném smyslu je pouze nebezpečím. Co není podmínkou našeho života, jen mu *škodí*: ctnost jen z pocitu respektu k pojmu ‚ctnosti', jak tomu chtěl Kant, je škodlivá. ‚Ctnost', ‚povinnost', ‚dobro o sobě', dobro vyznačující se neosobností a obecnou platností – výplody mozku, jimiž se vyjadřuje úpadek, poslední vysílení života, královecké číňanství. Nejhlubší zákony zachování a vzrůstu přikazují opak toho: aby si každý vynalezl *svoji* ctnost, *svůj* kategorický imperativ. Zahyne národ, splete-li si *svoji* povinnost s pojmem povinnosti vůbec. Nic neruinuje hlouběji, vnitřněji než jakákoli ‚neosobní' povinnost, jakékoli obětování molochovi abstrakce. – Že nikdo nepostřehl, jak je Kantův kategorický imperativ *životu nebezpečný!*… Jen bohoslovecký instinkt jej vzal v ochranu! – Jednání, k němuž nutká životní instinkt, má v rozkoši [*Lust]* svůj důkaz, že je *pravým* jednáním: a onen nihilista s křesťansko-dogmatickými vnitřnostmi viděl v rozkoši [*Lust*] *námitku*… Co ničí rychleji nežli pracovat, myslit, cítit bez vnitřní nutnosti, bez hluboce osobní volby, bez *rozkoše* [*Lust*]? Jakožto automat ‚povinnosti'? Je to přímo *recept* k dekadenci, dokonce k idiotství… Kant se stal idiotem. – A to byl vrstevník *Goethův*!"[17]

V této úderné, koncentrované obžalobě vidíme jednak kritiku Kantova chápání mravnosti, jednak základní kontury Nietzschovy etiky, resp. toho, co leží v jejím centru, ctnosti. Morálka univerzální povinnosti je protipřírodní, dekadentní, umělý konstrukt, je to slepá ulička, v níž člověk schází z cesty svého autentického sebeuskutečnění ve jménu prázdného obecna. Naopak Nietzschův přístup chápe ctnost jako autentický výraz jedinečné tělesné existence: jednat podle ctnosti znamená jednat ve shodě s vlastní jedinečnou přirozeností, jednat *z* této přirozenosti. Životní autenticita stojí proti toxické moralitě.

16 Ovšem v *Ecce homo* je tón odlišný: „Útočit je u mne důkazem přízně, popřípadě i vděčnosti. (…) Vedu-li válku proti křesťanství, přísluší mi to, protože jsem nezažil z této strany nic fatálního ani vnitřní překážky – nejvážnější křesťané byli mi vždy nakloněni." Nietzsche, F., *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*, c.d., s. 25.

17 Nietzsche, F., *Antikrist*, c.d., kap. 11, s. 18–19.

Kantův kategorický imperativ je výrazem „číňanství“, neboť má zestejňující a tím také paralyzující účinek.[18] Ve stejném duchu mluví velice výrazný aforismus 335 s názvem „Ať žije fyzika!“ ze čtvrté knihy *Radostné vědy*: „Jakže? Ty obdivuješ kategorický imperativ v sobě? ‚Pevnost‘ svého takzvaného morálního úsudku? ‚Bezpodmínečnost‘ pocitu, ‚tak jako já, musí v té věci soudit každý‘? Obdivuj v té věci spíš své *sobectví*! A zaslepení, malichernost a nenáročnost svého sobectví! Je totiž sobectví pociťovat *svůj* soud jako všeobecný zákon; a je to zaslepené, malicherné a nenáročné sobectví, neboť prozrazuje, že jsi ještě neodhalil sám sebe, nevytvořil sám sobě žádný vlastní, nejvlastnější ideál: – ten by totiž nikdy nemohl být ideálem někoho jiného, natož pak všech, všech! Kdo ještě soudí ‚tak by měl v tomto případě jednat každý‘, neušel v sebepoznání ani pět kroků. (…) My se však *chceme stát těmi, jimiž jsme* – novými, jedinečnými, nesrovnatelnými, kteří si sami staví zákon a sami sebe tvoří!“[19]

Proti této neoriginální[20] výtce je nutno namítnout, že kategorický imperativ nevede ke stejnosti jednání, neboť je jen kritériem pro to, aby se určitá maxima „kvalifikovala“ jako mravně náležitá. Morální zákon, jak je Kantem formulován, je „formálně-sebedistribučním kritériem“: říká, že člověk má jednat podle takových principů a zásad, které může zároveň *chtít jako zákon* – nic jiného neříká. Neříká člověku, co má kdy dělat, čím se zabývat a čím nikoliv, pouze formuluje nejvyšší *parametr přijatelnosti* principu chtění. Neboť základní východisko zní: „Musíme *moci chtít*, aby se maxima našeho jednání stala obecným zákonem: to je sám kánon jejího morálního posuzování.“[21]

Odpovědnost se zde takříkajíc vrací na bedra jednajícího, ba co víc: je ještě podtržena autonomním „moci chtít“, aniž by bylo možné ji svalovat na cokoliv „na nebi či na zemi“.[22] Je zřejmé, že tento princip autonomie bude v určitých mravně relevantních kontextech takříkajíc ukazovat jedním směrem, podobně jako ručičky rozmanitých kompasů ukazují k témuž pólu. Člověk

18 K motivu „číňantství“ coby zprůměrnění srov. af. 377 *Radostné vědy*: „nepovažujeme vůbec za žádoucí, aby na zemi byla ustavena říše spravedlnosti a svornosti (protože by to za všech okolností byla říše nejhlubšího průměru [Reich der tiefsten Vermittelmässigung] a počínštění), máme radost ze všech, kteří stejně jako my milují nebezpečí, válku, dobrodružství, kteří se nedají odbýt, polapit, ukonejšit, vyklestit, počítáme se k dobyvatelům…“ Nietzsche, F., *Radostná věda*, c.d., af. 377, s. 265. S Kantem je tento motiv spojen v af. 210 *Mimo dobro a zlo*: „naši noví filosofové přesto řeknou: kritici jsou nástroji filosofa, a právě proto nejsou, jako nástroje, zdaleka ještě sami filosofy! Také velký Číňan z Královce byl jen velký kritik.“ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2022, af. 210, s. 125.

19 Nietzsche, F., *Radostná věda*, c.d., af. 335, s. 209.

20 Kritiku absolutního „Sollen“ nalézáme již např. v Schopenhauerově soutěžním spisu *O základu morálky*. Srov. Schopenhauer, A., O základu morálky. In: týž, *O vůli v přírodě a jiné práce*. Přel. M. Váňa. Praha, Academia 2007, s. 428–434.

21 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 45 (AA IV, s. 425).

22 Srov. tamtéž.

akceptující morální zákon nebude například podporovat myšlení a jednání směřující k potlačování personální autonomie. Tato „stejnosměrnost" principu však neznamená stejnost jednání, proto lze považovat námitku ohledně zestejňujícího „číňanství" za nepodloženou.

Bylo by to totéž jako tvrdit, že všichni, kdo akceptují fyzikální princip spalování, budou nutně jezdit ve stejných autech vybavených spalovacím motorem. Kantův imperativ má sloužit jako prostý kompas, nikoliv jako elektronická navigace diktující každý pohyb.[23] Ovšem, jak někteří vědí, s kompasem je nutno umět zacházet, jeho použití je podmíněno poměrně solidní orientací v krajině, vědomím vlastní situovanosti ve vztahu k určitým prostorovým prvkům a zejména vůlí vůbec někam dojít. Kompas sám o sobě nikomu neukáže, kudy má jít, jeho použití předpokládá „soudnost vybroušenou zkušeností",[24] jak říká Kant, proto je Nietzschovo přirovnání k automatu nesprávné. Ostatně, sám se s ironií vůči motivu automatu („svoboda mechanického rožně") vymezuje.[25]

Kantův mravní ideál je přesným opakem, neboť je náročným stanoviskem vůle, která má plně pod kontrolou své maximy – a uskutečňuje z nich pouze ty, kterým může bezezbytku, plně přitakat. Nietzschova obžaloba je však užitečná v tom, že ukazuje nebezpečí bezduchého, nereflektovaného vztahu k autoritě, kterou se může stát prakticky cokoliv a kdokoliv – je zřejmé, že zaslepená povinnost může mít různé podoby s různými, mnohdy tragickými důsledky.

Navíc, vezmeme-li slovo „číňanství" v užším, aktuálně politickém smyslu čínského režimu, a nikoli pouze jako metaforu pro zestejňování potlačující individualitu, je nutno připomenout, že málokterá etika se vyznačuje tak „anti-číňanským" charakterem jako Kantova – Kant a Nietzsche se v této perspektivě stávají jednoznačnými spojenci. Stačí připomenout takové známé skutečnosti jako univerzální charakter lidské důstojnosti a spolu s ní také lidských práv. Nezcizitelnost personální autonomie jakožto nejvyšší hodno-

23 K motivu kompasu srov. tamtéž, s. 23 (AA IV, s. 404). K dalšímu výskytu, tentokráte ve vztahu k rozumové víře, srov.: „Čistá rozumová víra je tedy ukazatelem cesty či kompasem, díky němuž se může spekulativní myslitel orientovat při svých toulkách po poli nadsmyslových předmětů a díky němuž si může člověk obyčejného, avšak (morálně) zdravého rozumu rozvrhnout jak v teoretickém, tak v praktickém ohledu svou cestu zcela v souladu s celkovým účelem svého určení; a tato rozumová víra je také tím, co musí být vzato za základ každé jiné víry, ba každého zjevení." Kant, I., Co znamená orientovat se v myšlení? Přel. J. Karásek. In: Sikora, O. (vyd.), *Orientovat se v myšlení*. Červený Kostelec, Pavel Mervart 2023, s. 26–27 (AA VIII, s. 142).

24 Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 9 (AA IV, s. 389).

25 „A kdyby svoboda naší vůle nebyla *žádná* jiná než ta poslední (tedy psychologická a komparativní, nikoli transcendentální, tj. zároveň absolutní), pak by nebyla lepší než svoboda mechanického rožně, který také, byl-li jednou natažen, vykonává své pohyby sám od sebe." Kant, I., *Kritika praktického rozumu*. Přel. J. Loužil. Praha, OIKOYMENH ve spolupráci s Filosofickým ústavem AV ČR, v. v. i. 2022, s. 99 (AA V, s. 97).

ty je pro Kanta rovněž základem práva a vlády zákona, která je neoddiskutovatelným rysem svobodného společenství. Použijeme-li Kantovu metaforu soustředných kruhů z jeho *Religionsschriftu*,[26] můžeme přeneseně hovořit o vnitřním kruhu autonomní morálky a vnějším kruhu politické autonomie, kde střed tvoří právě oblast personální autonomie. Pouze autonomizované osoby mohou vytvářet zralé společenství, ve kterém není prostor pro jakoukoli podobu despocie, neboť tyto osoby se svobodně podřizují společnému zákonu.[27]

Objevit svůj imperativ

Všimněme si způsobu, jakým Nietzsche formuluje imperativní charakter své morálky: „Ctnost musí být *naším* vynálezem…", „nejhlubší zákony zachování a vzrůstu přikazují…, aby si každý vynalezl *svoji* ctnost, *svůj* kategorický imperativ." Nietzsche tak formuluje *univerzální* povinnost řídit se svým *vlastním* zákonodárstvím, které klade proti zákonodárství obecnému. Ovšem ukládá to jako obecný princip, jako něco, čím se má řídit každý. A díky tomu, podobně jako Kant, propojuje obecné a personální zákonodárství. Rozdíl je v tom, že Kant podtrhuje propojení obecného a personálního natolik, že je lze považovat za jeho filosofickou tezi,[28] kdežto Nietzsche se je snaží rozpojit, aniž by se však nějaké formě obecného nároku dokázal vyhnout. Pokud formuluje obecný apel „uskutečni sám sebe", postuluje tím univerzalitu a obecný zákon, což má své důsledky: musí zároveň přitakat větě „jednej tak, aby každý druhý *mohl* uskutečnit sám sebe". V důsledku toho musí akceptovat kantovskou principiální ohleduplnost, která zakazuje chápat druhého jako pouhý prostředek k dosažení svých cílů. Je dost obtížné obhájit tezi, podle níž by se tento imperativ mohl týkat jen „vznešených", „silných" či „panských" jedinců, jak to Nietzsche sugeruje ve svých četných hierarchických akcentech.

Dále, pokud Nietzsche říká, že si každý musí vynalézt svůj kategorický imperativ, nemíní tím prostě, ať si každý dělá, co jej zrovna napadne. To by

26 Srov. Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Přel. K. Šprunk. Praha, Vyšehrad 2013, s. 57 (AA VI, s. 12).

27 Ke vztahu personální a politické autonomie srov. např. závěr spisu *Co znamená orientovat se v myšlení?*: „svoboda myšlení znamená, že se rozum nepodřizuje žádným jiným zákonům než těm, *které si sám dává*; a jejím protikladem je maxima *bezzákonného používání* rozumu (…). Její důsledek je přirozeně ten, že jestliže se rozum nepodřídí zákonům, které si dává sám, bude se muset sklonit pod jhem zákonů, které mu dá někdo jiný." Kant, I., Co znamená orientovat se v myšlení?, c.d., s. 29–30 (AA VIII, s. 145).

28 „A tak není divu, pohlédneme-li zpět na dosud podniknuté snahy vypátrat princip mravnosti, že musely všechny selhat. Bylo sice vidno, že člověk je vázán svou povinností na zákony, nikoho ale nenapadlo, že je podřízen *jen svému vlastnímu*, a přesto *obecnému zákonodárství* a že je pouze zavázán jednat přiměřeně své vlastní – co do účelu přírody však obecně zákonodárné – vůli." Kant, I., *Základy metafyziky mravů*, c.d., s. 51 (AA IV, s. 432).

nepoužil slovo „imperativ“ či „ctnost“. V chaotičnosti instinktů, v mnohobarevnosti vnitřního života *má panovat* jakýsi „imperativní pořádek“.[29] Ovšem jakým kritériem se vyznačuje? Jak známo, na tuto otázku Nietzsche nedává zcela jednoznačnou odpověď; v našem úryvku se třikrát opakuje slovo slast/rozkoš (*Lust*) – je snad právě zde obsaženo ono hledané kritérium? V ní má spočívat „důkaz, že se jedná o *pravé* jednání“ – tedy je nakonec Nietzsche hédonikem či alespoň epikurejcem?[30]

Pokud se např. někdo notoricky přejídá, neboť mu to působí okamžitou slast a je k tomu „instinktivně nutkán“, lze to považovat za „pravé jednání“? Pokud si někdo potvrzuje svoji moc ponižováním druhých a přináší mu to potěšení (*Lust*), lze to považovat za „pravé jednání“? Je zřejmé, že v motivu slasti je nutno rozlišovat její různé typy a vidět hierarchie jejich hodnot. Slast sama není argumentem.

Doklad toho, byť jen v rovině teoretické, můžeme číst v téže knize, v kap. 50: „bylo by kdy blaženství – odborněji řečeno, *rozkoš* [*Lust*] – důkazem pravdy? Tak naprosto jím není, že mluví-li pocity rozkoše do otázky: ‚co je pravda?‘, podává to téměř protidůkaz, rozhodně však to budí nejvyšší podezření proti ‚pravdě‘. Důkaz ‚rozkoše‘ je důkazem *pro* ‚rozkoš‘, – nic víc.“[31] V kap. 57 je obhajován asketismus, tvrdost k sobě a sebepřemáhání.[32] Z kontextu *Zarathustry* pak stačí vzpomenout ráznou kritiku „bídného pohodlí“ ze „Zarathustrových předmluv“,[33] opakovaný apel na sebepřekonání či „nové přikázání“ z téže knihy, které zní: „staňte se tvrdými“.[34]

Tím je naznačeno kritérium umožňující zmíněné rozlišování v rámci motivu slasti: je jím růst síly/moci. Jsou slasti, které jsou projevem moci, a jsou takové, které jsou výrazem slabosti a bezmoci – sem by patřilo např. ponižování druhých či nestřídmost v jídle či pití. Toto kritérium se objevuje i v citované klíčové kap. 2: „Co je štěstí? – Cítit, že moc *vzrůstá* – že překonáváme

29 K imperativnímu charakteru Nietzschovy morálky srov. např.: „„Budeš poslouchat, prostě někoho, a dlouho: jinak se zničíš a ztratíš i poslední úctu k sobě samému‘ – to se mi zdá být morálním imperativem přírody, který ovšem není ani ‚kategorický‘, jak to po něm chtěl starý Kant (proto ono ‚jinak‘), ani se neobrací k jednotlivci (co jí je po jednotlivci!), zajisté však k národům, rasám, věkům, stavům, především však k celému zvířeti jménem ‚člověk‘, k *člověku*.“ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, c.d., af. 188, s. 96.

30 K sympatiím k Epikúrovi srov. Nietzsche, F., *Antikrist*, c.d., kap. 58, s. 97. Oproti tomu v kap. 30 je Epikúros označen jako „typický dekadent“ vyznačující se „strachem z bolesti, i z nekonečně malé bolesti“, čímž se blíží typu jiného dekadenta, totiž Ježíše. Srov. tamtéž, s. 46.

31 Tamtéž, kap. 50, s. 78

32 Tamtéž, kap. 57, s. 93.

33 Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*. Přel. O. Fischer. Olomouc, Votobia 1995, „Zarathustrova předmluva“, s. 10–11.

34 Tamtéž, kap. „O starých a nových deskách“, s. 196.

překážku.“[35] Tedy, ještě jednou, „ctnostná“ a „dobrá“ slast je spojena s vědomím růstu moci a s překonáváním překážky.[36]

Motiv překonávání překážky říká, že nevyhnutelným souputníkem slasti je strast, neboť je-li slast vědomím růstu a růst spočívá v překonávání překážek, je zřejmé, že onou překážkou růstu moci je právě neschopnost provázená strastí. To však znamená, že patří-li primát motivu růstu, nelze chtít strasti zbavenou slast; slast proto nemůže být cílem a kritériem jednání, ale pouhým symptomem vzrůstající moci, což dosvědčují i poznámky z pozůstalosti.[37]

Rovněž je patrné, že Nietzsche není hédonikem či epikurejcem. V prožívání slasti a strasti rezonuje cosi podstatného a zároveň jiného než ony samy, totiž vědomí růstu či chřadnutí moci. Apel k odolnosti či tvrdosti je pak apelem ke schopnosti snášet strast, která je v procesu růstu nevyhnutelná. Nakonec je pravděpodobné, že silný akcent na slast v citované pasáži je situačně motivovaný, a to jako záměrná antiteze vůči Kantovu „čistému“ racionalismu.

Není zde dost prostoru pro bližší diskusi Nietzschova „mocenského naturalismu“. Je však patrné, že již v jeho elementární podobě, již tvoří motivy „růstu moci“, „slasti“ a „strasti“, jej lze hájit proti námitkám poukazujícím na různé podoby lidské zvrácenosti. Lze minimálně poukázat na další kontext, který nedovoluje chápat tuto pozici jako primitivní etiku síly. Je jím rozvinutí motivu ctnosti v *Zarathustrovi,* kde se stává značně frekventovaným tématem. Kulminace tohoto tématu v poslední kapitole prvního dílu „O ctnosti, jež obdarovává“ pak ukazuje zralou, „dialogickou“ existenci, plně se sytící ze zdrojů světa a plně se darující druhým.[38] Kontrapunktem je tu

35 Nietzsche, F., *Antikrist*, c.d., kap. 2, s. 10.

36 To dosvědčuje i tento zápisek z léta 1888: „Pokud je nejvnitřnější podstatou bytí vůle k moci, pokud je slast veškerý růst moci, strast pak veškerý pocit neschopnosti odporovat a nabýt nadvlády: nemůžeme pak slast a strast určit jako kardinální skutečnosti? Je vůle možná bez obou těchto oscilací Ano a Ne? Avšak *kdo* cítí slast? … Avšak *kdo* chce moc? … Absurdní otázka: když sama podstata je vůle moci, a tudíž cítění slasti a strasti. Přesto: je třeba protikladů, odporování, tedy, relativně, *přesahujících* jednotek…“ Nietzsche, F., *Pozdní pozůstalost II (1887–1889)*, c.d., zápis 14[80], s. 225. Dále srov.: „vztah napětí v našem citu moci: slast jako cit moci: překonaného odporu – jsou to iluze?“ Tamtéž, zápis 14[81], s. 225. Dále tamtéž, zápis 14[101], s. 240.

37 To dosvědčuje i tento zápis: „Jsme uvyklí chápat rozrůzněnost do nesmírného bohatství forem jako slučitelnou s jejich původem z jednoty. Že vůle k moci je primitivní forma afektu, že všechny ostatní afekty jsou jen její rozrůzněné formace: Že existuje důležitý poznatek vyžadující dosadit moc na místo individuálního ‚štěstí‘, o které prý každá živá bytost usiluje: ‚usiluje o moc, o nárůst moci‘ – slast je jen symptom pocitu dosažené moci, uvědomění diference – neusiluje o slast, nýbrž slast nastává, když bytost dosáhne toho, oč usiluje: slast doprovází, slast neuvádí v pohyb… Že všechna hnací síla je vůle k moci, že krom ní neexistuje žádná fyzická, dynamická nebo psychická síla…“ Tamtéž, zápis 14[121], s. 257.

38 K tomuto motivu srov.: *Filosofický časopis*, 66, 2018, mimořádné číslo 2: Nietzsche o ctnosti (eds. Chavalka, J. – Sikora, O.).

parazitická zvrácenost, kterou vystihuje imperativ „alles für mich".[39] Proti zdravému sobectví stojí sobectví zvrácené. Kant by je označil jako „zvrácenost srdce".[40]

Přírodopis autonomie a instinkt svědomí

Předběžně se ukazuje, že Nietzschova přímá kritika Kanta není sama o sobě přesvědčivá, a dále, že díky motivu autonomie má Nietzsche v Kantovi bližšího spojence, než je mu milo. V jádře to nemění ani vnitřní odlišnost tohoto motivu. Zatímco kantovská autonomie je kladena „shora", ze „sebevědomí čistého praktického rozumu", díky němuž si jednající uvědomuje, že má jednat tak, aby se jeho maxima mohla stát obecným zákonem, nietzscheovská autonomie je kladena „zdola", je výrazem těla coby jedinečného živoucího silového centra. V míře, v níž jsou oba typy autonomie kultivované, se k sobě přibližují, aniž by se však mohly protnout. Nicméně z kantovské perspektivy nic nebrání tomu, chápat autonomii těla jako kontinuální rozšíření autonomie čistého praktického rozumu, opět po vzoru dvou soustředných kruhů.

Společný důraz na autonomii dosvědčuje poměrně známá věta z druhé úvahy *Genealogie morálky*, totiž, že „autonomní a mravní se vylučují".[41] Nietzsche se prosazováním stanoviska autonomie distancuje od „mravnosti" ve smyslu kolektivně normativní „mravnosti mravů", což je samozřejmě kantovský akcent. I pro něj platí ostrá diference mezi autonomním a „mravním" ve smyslu mravní heteronomie. I tu lze interpretovat v pojmech zvykovosti a sociálního tlaku. Zároveň není vhodné obě stanoviska sbližovat do té míry, že mezi nimi opadne napětí vzájemného odpuzování.

Nietzschův popis suverénního individua ve druhém pojednání *Genealogie morálky* je výrazem jeho svérázného pohledu na klíčové mravní fenomény, jako je vina či špatné svědomí. Tento pohled je zvláštní směsí fyziologie a mytologie, kdy Nietzsche líčí „příserný" příběh zniternění „lidského zvířete" a zrod těchto fenoménů v postupně se rozšiřujícím nitru. Klíčovou roli při tom hraje mocenský svár instinktů, jejich přemáhání, zesilování a zatlačování. Stručně řečeno, mravní fenomény vznikají jako důsledky svárů instinktivních silových „kvant". Jako ilustrující příklad Nietzsche uvádí, že např. špatné

39 Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, c.d., kap. „O ctnosti, jež obdarovává", s. 65–69.

40 „Špatnost můžeme nazvat také *zvrácenost* (*perversitas*) lidského srdce, protože převrací mravní řád co do pružin *svobodné* vůle. Při tom sice může stále ještě existovat jednání odpovídající zákonu (legální), ale způsob myšlení je tím pokažen ve svém kořeni (pokud jde o morální smýšlení), a proto je člověk označován jako špatný." Kant, I., *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*, c.d., s. 71 (AA VI, s. 30).

41 Nietzsche, F., *Genealogie morálky. Polemika*. Přel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH 2019, kap. II.2, s. 47.

svědomí je instinkt svobody, který se střetává s mocnější překážkou v podobě státního tlaku, a proto se vybíjí dovnitř.[42]

Onen „svobodný suverén", který je líčen ve druhé kapitole druhého dílu, je nadaný „dlouhou vůlí", zodpovědností a schopností slibovat. V této souvislosti je chápán jako důsledek nesmírně dlouhého vývoje, za který samozřejmě „nemůže", jde o veskrze „přírodní útvar". Pokud o něm Nietzsche píše, že je to bytost „mravnosti mravů se opět vymanivší, autonomní a mravnost převyšující, člověk vlastní nezávislé dlouhé vůle, který *smí* slibovat, (…) pán *svobodné* vůle a suverén", v němž vládne „hrdé vědění o mimořádném privilegiu *zodpovědnosti*, vědomí vzácné svobody, moci nad sebou a nad osudem",[43] zní to zajisté kantovsky. Tato konstelace je však důsledkem instinktivních svárů, suverénní individuum je v prvé řadě bytostí svědomí – a právě svědomí je opět pouze jeho dominantním instinktem.[44]

Příběh jeho drastického, mocenského vzniku je pak hlavním tématem druhé kapitoly *Genealogie*, přičemž je evidentní, že jde o ambivalentní pohyb, v jistém smyslu zvrácený, dekadentní a teprve čekající na své zdárné vyústění, na svého vykupitele, svého Zarathustru.[45] Pětkrát opakované slovo „svoboda" má v líčení autonomního „suveréna" význam moci a dominance

42 „Tento násilně do latentnosti zatlačený *instinkt svobody*, tento potlačený, ustoupivší, v nitro uvězněný a nakonec jen v sobě samém se ještě vybíjející a řádící instinkt svobody: toto, pouze toto je ve svých počátcích *špatné svědomí*." Tamtéž, II.17, s. 73. K tomu srov.: „je to právě týž *instinkt svobody* (mluvíme-li mým jazykem: vůle k moci)." Tamtéž, II.18, s. 74.

43 Tamtéž, II.2, s. 47.

44 Kantův význam pro Nietzscheho přepíná v této souvislosti R. Kevin Hill, když se snaží ukázat, že každé ze tří pojednání *Genealogie morálky* má být „odvozeno" z konfrontace s některým aspektem Kantovy etiky. Srov. Hill, R. K., *Nietzsche's Critiques: The Kantian Foundations of His Thought*, c.d., s. 36. Tím je překrývána zásadní Nietzschova heterogenita. Hlavním terčem *Genealogie* je cosi takového jako křesťanský mravní řád světa a kritiku Kanta je třeba číst jako důsledek kritiky tohoto řádu. Tu, jak známo, Nietzsche vede (zejména ve druhé a třetí úvaze) skrze výklad vzniku resentimentu, viny a špatného svědomí. V Nietzschově „příběhu" (směs mýtu a fyziologického naturalismu), který má tyto fenomény vysvětlit, hraje zásadní roli generální vůle k moci a její fungování u vládnoucích a ovládaných, přičemž klíčové „otěže zla" drží v rukou asketičtí kněží. V *Genealogii* nenacházíme kantovský dualismus přírody a svobody coby domény metafyziky mravů, proto nelze souhlasit s celkovou Hillovou tendencí překrývat Kanta a Nietzscheho: "Nietzsche does not reject Kant's account of the moral agent. He thinks there is something fundamentally right about Kant's account of agency as an arena of conflict between self-made laws and passions, and of freedom as the capacity to impose these laws on oneself." Tamtéž, s. 217. Striktně naturalistického čtení této pasáže se drží B. Leiter, který při tom slova o „autonomním suverénním individuu" čte v satirickém tónu, tedy jako jakousi parodii tradičního chápání svobodného individua, a to s oporou v kapitole „Čtyři velké bludy" ze *Soumraku model* (česky srov. Nietzsche, F., *Soumrak model, čili: Jak se filosofuje kladivem*. Přel. A. Breska. Olomouc, Votobia 1995, s. 71–72). Leiter, B., Who Is the "Sovereign Individual"? Nietzsche on Freedom. In: May, S. (ed.), *Nietzsche's on the Genealogy of Morality. A Critical Guide*. Cambridge, Cambridge University Press 2011, s. 101–119, zde s. 109. Domnívám se, že ve světle výkladů „svobodného ducha" např. v práci *Mimo dobro a zlo* je toto čtení příliš reduktivní.

45 Nietzsche, F., *Genealogie morálky*, c.d., II.24, s. 82.

jednoho instinktu nad jinými, jde o svobodu přemáhající síly, nikoliv o nezávislost na přirozených pohnutkách, jako je tomu u Kanta.

Proto je třeba mít stále na paměti zásadní propast či cézuru mezi nietzscheovskou a kantovskou autonomií – propast sice úzkou, ale obtížně přemostitelnou. Ta nedovoluje hovořit u Nietzscheho o „kantovských základech jeho myšlení".[46] Zároveň to však nevylučuje „akomodaci" Nietzschova tělesného akcentu kantovskou perspektivou.

Inteligibilní svět

V souvislosti s motivem svobody vyvstává důležitá otázka, totiž, zda není nutné, máme-li brát Nietzschova slova vážně, předpokládat ještě jiný, širší, plnější pojem svobody než zmíněný pojem přemáhající síly. Jeho úvahy totiž nejsou pouze naturalizujícími deskripcemi týkající se toho, jak se to s člověkem ve světě má a z jakých „nemorálních" východisek „narostly" mravní fenomény; tyto úvahy v sobě nesou silný budoucnostní, „možnostní", normativně transcendující apel, který představuje hybnou energii Nietzschových textů. Tento apel však překračuje biologicko-naturalistickou optiku instinktů a afektů coby silových kvant a získává univerzální, obecně lidský význam. Nietzsche nedokáže nebýt filosofem – byť se zdá, že si pohrává s myšlenkou „rozpuštění" filosofie, a to zejména v pasážích oslavujících fyziku, fyziologii a psychologii jako ty disciplíny, k nimž je třeba se „vrátit". S tím je spojen celostní zájem, celostní pohled, celostní myšlenka. To však znamená, že ani člověk není jen souborem či pouhou „scénou" silových vektorů, ale má, jakožto

46 Z tohoto důvodu nelze považovat takto líčenou autonomii za interní vylepšení autonomie kantovské, což je teze, kterou se snaží dokázat T. Bailey. Nietzschem líčená autonomie je dle něj „profoundly Kantian"; důvodem má být to, že "Nietzsche's sovereign individual affirms agency as such and in general as the highest and unconditional value (…), moral value consists in willing what can be willed to be 'a universal law', taking will always as an 'end' and not merely as a 'means', and the 'autonomy' of a will's thus 'giving law to itself'." Bailey, T., *Nietzsche the Kantian?*, c.d., s. 150. Nietzsche má pak Kanta překonávat motivem stupňovatelnosti autonomie, připouští "different degrees of moral significance among agenst", resp. "degree of agency demonstrated by the agent, relative to that demonstrated by others". Souhrnně: "Nietzsche's Kantian ethics thus differs from standard Kantian ethics, including Kant's own, in admitting different degrees of agency and therefore moral significance among agents and thus substantially modifying the egalitarianism standardly required by a Kantian moral judgement." Tamtéž, s. 150–151. Bailey zde čtenáři sugeruje zjednodušení, podle kterého jako by Kantova autonomie znala jen polohu „buďto autonomní, nebo heteronomní". Z tohoto důvodu má právě tato pasáž II.2 v *Genealgii* poskytovat účinnější, interní a implicitní kritiku kantovské etiky než explicitní anti-kantovské pasáže (srov. tamtéž, s. 153). K vyvrácení této představy stačí poukázat na Kantovu teorii výchovy jakožto směřování vychovávaného k *postupnému* osvojování si autonomie. Srov. Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 151–161.

člověk, svoji jednotnost, svůj směr a snad i svůj cíl.[47] Toto však předpokládá svobodu v širším než silovém smyslu – ať již negativně, či, což je vždy ožehavější, pozitivně formulovanou. Tím se však ocitáme v konstelaci připomínající Kantův obrovský úkol, totiž u potřeby myšlenkově uchopit (a díky tomu rovněž žít) souběh determinismu a svobody. Domnívám se, že Nietzschovy texty cosi jako variaci na takový souběh ukazují, byť nepřímo. Neochota pouštět se do jednoznačných, ostrých a pregnantních formulací, jak je známe z Kantových textů, je dána posunutým vztahem k řeči a jejím možnostem. Tento posun, pravděpodobně novokantovsky inspirovaný, je markantní v promýšlení neodstranitelné fiktivnosti, „básnivosti" a „mytologičnosti" jazyka a jazykových schémat. Nietzsche bere za svou a dále rozvíjí známou kantovskou tezi týkající se omezené aplikace kategorií na sféru jevů. Právě z tohoto důvodu nemůže být pro Nietzscheho determinismus posledním „ontologickým" slovem.[48]

S otázkou svobody úzce souvisí motiv nevyložitelnosti světa z jedné jediné perspektivy.[49] Nietzsche nezastává v otázce po povaze světa a světské skutečnosti jednoznačné stanovisko a čtenářům neunikne podstatná rozporuplnost: v opozici vůči Kantovi na jedné straně tvrdí, že tento svět jevů je tím jediným a skutečným světem, který máme k dispozici. Ve spojení s biologizujícím naturalismem načrtává poměrně ucelené filosofické stanovisko, ovšem pod jeho povrch klade myšlenku vůle k moci rozrůzněné do limitního počtu „kvant moci", jak v poznámkách nazývá ontologické jednotky. V této podvojnosti jevů a kvant moci je patrné kantovské schéma jevu a věci o sobě, jakkoli modifikované. Tato všem přístupná fenomenalita je ve svém jádře vůlí k moci, ničím jiným. Tudíž tento svět jevů není skutečným světem.

47 Srov. např. tyto formulace: „Formule našeho štěstí: jasné Ano, Ne, přímá linie, cíl…" Nietzsche, F., *Antikrist*, c.d., kap. 1, s. 10. „Ctít sebe; milovat sebe; bezpodmínečně se osvobodit od sebe…". Tamtéž, Předmluva, s. 5. „Avšak nám, kteří nejsme ani jezuité, ani demokraté, dokonce ani dost Němci, nám *dobrým Evropanům* a svobodným, *velmi* svobodným duchům – nám je ještě vlastní celá nouze ducha a celé napětí jeho luku! A snad i šíp, úkol, kdo ví? *cíl*…" Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, c.d., Předmluva, s. 9.

48 K tomu se snad nejdůrazněji vyjadřuje v těchto formulacích: „‚Příčina' a ‚následek' by se neměly chybně *zvěcňovat*, jak to činí přírodovědci (a ti, kdo dnes stejně jako oni v myšlení naturalizují) v souladu s rozšířeným mechanistickým packalstvím, které nechává příčinu tlačit a strkat, dokud nemá ‚následek'; používejme ‚příčiny' a ‚následku' právě jen jako ryzích *pojmů*, to znamená jako konvenčních fikcí za účelem označení, dorozumění, a *nikoli* vysvětlení. V ‚o sobě' není žádných ‚kauzálních spojů', ‚nutnosti' ani ‚psychologické nesvobody', zde nenásleduje ‚po příčině následek', zde nevládne žádný ‚zákon'. *My sami* jsme si vybásnili příčiny, následnost, vzájemnost, relativitu, nutnost, číslo, zákon, svobodu, důvod, účel; a pokud tento znakový svět vbásňujeme, vměšujeme do věcí jako nějaké ‚o sobě', pak postupujeme znovu tak jako už vždy, totiž – mytologicky. ‚Nesvobodná vůle' je mytologie." Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, c.d., af. 21, s. 28.

49 Toto je jedna z hlavních interpretačních tezí P. Kouby. Srov. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, OIKOYMENH 2006.

Odpověď na otázku, zda se přiklonit k definitivně-naturalistickému Nietzschovi, či spíše k Nietzschovi perspektivistickému a enigmaticky vizionářskému, závisí na vztahu k jeho textům a na relevanci jednotlivých spisů. V závislosti na tom, který text interpretačně zatížíme, nám vyvstane vždy trochu jiný Nietzsche. Přidržíme-li se té hierarchizace, o které sám autor naprosto jednoznačně svědčí, a to nejen v *Ecce homo*, bude v centru *Zarathustra*, texty předchozí budou jeho předstupně a texty následující budou částečně dodatečné poznámky k němu, částečně pak uzavření negativní části díla. Tato hermeneutika nebude moci považovat za směrodatnou pozůstalost, a proto jí k mocensko-silové ontologii nezbydou takřka žádné textové podklady.[50] Na rozdíl od toho však bude moci setrvat u světa bezedného, nevyčerpatelného, světa vymykajícího se všem jednoznačným teoretickým „vysvětlením". Strohé Nietzschovo vymezení vůči Kantovi je tak opět otupeno. Tak jako Kant ve své logice vědění ostře rozlišuje mezi poznáním a myšlením, tak Nietzsche rozlišuje mezi vysvětlením a pouhým popisem coby přeznačováním.

Proto Nietzsche není ani zdaleka tak vzdálen od Kantova postulování inteligibilního světa, jak by se zdála napovídat jeho příkrá kritika v nové předmluvě k *Ranním červánkům*: „…abychom ještě jednou použili nevinný jazyk Immanuela Kanta, který za svou vlastní, ‚ne tak okázalou, ale proto ještě ne nezáslužnou' úlohu a práci označuje ‚urovnání a zpevnění půdy pro ony majestátní budovy mravnosti'. Ach, nepodařilo se mu to, naopak! (…) aby vytvořil prostor pro svou ‚morální říši', cítil se nucen založit nedokazatelný svět, jakési logické ‚zásvětí', – právě k tomu potřeboval svou kritiku čistého rozumu! Jinak řečeno: *nebyl by jí měl zapotřebí*, kdyby mu nebylo nade vše důležité jedno, totiž učinit ‚morální říši' nenapadnutelnou, či ještě raději neuchopitelnou rozumem, – pociťoval zkrátka příliš silně napadnutelnost morálního řádu věcí ze strany rozumu! Neboť vzhledem k přírodě a historii, vzhledem k fundamentální *nemorálnosti* přírody a historie byl Kant, jako odedávna každý dobrý Němec, pesimista; věřil v morálku nikoli proto, že ji příroda a historie dokazují, nýbrž přesto, že jí příroda a historie neustále odporují."[51]

Ani tento úryvek nelze brát jako věcně relevantní kritiku Kantovy filosofie. S rétorickou bravurností a typicky psychologizující diagnózou je zde Kant Nietzschem použit jako ilustrace zásadního pokušení, jemuž – od Platóna počínaje – propadla celá západní filosofie. Kantovi je připisována morální zaslepenost, z níž vyplývá nekritičnost jeho kritického podniku, která se týká

50 Výpovědi o vůli k moci v *Genealogii* mají jednoznačnější dikci než ona zásadní specifikace v 36. aforismu knihy *Mimo dobro a zlo*. Tuto jednoznačnost však oslabuje nižší status *Genealogie* coby jejího doplňku.

51 Nietzsche, F., *Ranní červánky*, c.d., Předmluva, s. 11–12.

samotného statusu morálky. Sebe sama Nietzsche chápe jako antitezi vůči Kantovi; ve jménu intelektuálního svědomí odmítá morální rozdělení světa.

Zde stačí jen poukázat na to, že noumenální říše nebyla „založena" proto, aby bylo kam „ukrýt" morální řád; teoretické určení noumenality v *Kritice čistého rozumu* je povýtce negativní a hraniční.[52] Pozitivní „nasycení" noumenálního světa v *Kritice praktického rozumu* má východisko v průkazu morálního zákona a jeho svobodné realizaci. Pokud něco z noumenálního světa poznáváme, je to jen vlastní svoboda – a i ta je poznávána na základě vědomí nepodmíněného nároku zpochybňujícího všechny soukromě utilitární motivace.[53] Negativní důraz je tak vlastní i Kantovu založení morálního zákona, které vychází z neoprávněnosti nároku empirických pohnutek na to, stát se nejvyšším určujícím důvodem vůle. V tomto vyvracení Kant postupuje cestou elementárních pojmových vymezení a jejich konsekvencí, potud tedy racionálně. Pokud se proti něčemu vymezuje, je to na jedné straně iracionalita ryze soukromého empirismu, či na straně druhé nad-racionální „blouznění".

Nakonec, ve víře v autentickou „kontra-morálku", totiž onu morálku, kterou „příroda i lidé neustále vyvracejí", která tu ale býti má, přírodě a lidské „přírodní", „stádní" socialitě navzdory, jde Nietzsche v Kantových stopách, či snad přesněji řečeno, kantovským směrem. Odmítá postulovat noumenální svět, stejně jako odmítá redukovat svět na vědecky vyložitelnou a kontrolovatelnou oblast. Společnou antitezí je tedy pro oba autory vědecká racionalita, nekriticky absolutizující své východisko a vydávající své deskripce za konečné vysvětlení toho, co „svět" a „skutečnost" vlastně jsou. Nicméně – a i zde jsou Kant a Nietzsche spojenci – jim to nebrání v tom, přijímat od vědecké racionality své doby zásadní impulsy pro filosofii. Proto lze za společný akcent obou jejich myšlenkových koncepcí pokládat autonomii a negativitu vytvářející stále nový – a pro oba autory krásný – prostor svobody.[54]

52 Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil – J. Chotaš – I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2001, B 294–315. První vydání *Kritiky čistého rozumu*, označované písmenem A, bylo publikováno r. 1781 v Rize. Druhé vydání, označované písmenem B, v němž Kant přepracoval a rozšířil některé pasáže, bylo publikováno r. 1787 v Hamburku.

53 Srov. „Jediný pojem svobody dovoluje, že nemusíme vycházet mimo sebe, abychom našli nepodmíněné a inteligibilní k podmíněnému a smyslovému. Je to totiž náš rozum sám, který poznává skrze nejvyšší a nepodmíněný praktický zákon sebe a bytost, jež si je tohoto zákona vědoma (naši vlastní osobu), jako příslušníka čistého světa rozvažování, a to dokonce i s určením způsobu, jak může být tato bytost jako taková činná. Tak lze pochopit, proč to může být v celé rozumové mohutnosti *jen to praktické*, co nám pomáhá překročit smyslový svět a zjednává nám poznatky o nadsmyslovém řádu a spojení, které však právě proto mohou být ovšem rozšířeny jen tak daleko, jak je to právě nutné pro čistý praktický záměr." Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 107 (AA V, s. 106).

54 Srov. toto místo: „… to nádherné otevření, kterého se nám dostává skrze čistý praktický rozum prostřednictvím morálního zákona, totiž otevření inteligibilního světa skrze realizaci jinak transcendentního pojmu svobody." Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, c.d., s. 96 (AA V, s. 96).

Abychom závěrem zopakovali to podstatné: na úvodní otázku, totiž zda Nietzschovy přímé kantovské pasáže přispívají něčím relevantním k věcné diskusi Kantovy praktické filosofie, je nutno odpovědět negativně. Nietzschova přímá kritika Kanta není ani originální, ani nemá, vzata sama o sobě, potenciál kantianismus „vylepšit". Současně však platí, že Nietzschovo myšlení má potenciál obohatit kantovskou perspektivu. Může sloužit jako „katarktikon" bránící ulpívat na neautentických povinnostech, přičemž akcent na autonomii těla je vhodné a snad i nutné chápat jako kontinuální pokračování autonomie čistého „moci chtít".