

Ctnost jako bytí v dialogu

Ondřej Sikora

Fakulta filozofická Univerzity Pardubice

OSikora@seznam.cz

„A necht' proud mé lásky se valí bezcestím!
Jak by proud nakonec nenalezl cesty k moři!“⁶⁸

Jedna z přiléhavých charakteristik Nietzscheho může bezpochyby znít „mistr dvojznačnosti“ či „přítel dvojsvitu“.⁶⁹ Snad ke každé ze zásadních výpovědí lze v jeho díle nalézt antitezi, každé „ano“ má také své „ne“, které koriguje jeho jednostrannost. Ztělesněním této dvojznačnosti je pro Nietzscheho filosofující dvojznačný bůh Dionýsos,⁷⁰ který je posledními slovy textu *Ecce homo* stavěn proti Ukřižovanému,⁷¹ přičemž, jak ukazují poslední signatury pohlednic přátelům, Nietzsche v sobě nějak nese tuto kontradikci.⁷² Méně vypjatými páry v kontextu *Zarathustry*, které vystihují mnohé z jeho vyznění, mohou být tragédie/parodie,⁷³ přítomnost/budoucnost,⁷⁴ tvrdost/

68 *Zarathustra, II*, Dítě se zrcadlem, s. 72 (KSA 4, s. 106).

69 K motivu dvojsvitu srov. *Zarathustra, III*, O vidění a hádance, 1, s. 132 (KSA 4, s. 197).

70 Dvojznačnost je základním rysem Dionýsa: „Dionýsos, onen velký dvojznačný bůh pokušitel, jemuž jsem kdysi, jak víte, ve vši tajnosti obětoval své prvotiny.“ *Mimo dobro a zlo*, 295, s. 179 (KSA 5, s. 238). K bohatě dokumentované interpretaci motivu Dionýsa v českém jazyce srov. Kružík, J., Proč nesla pošta Nietzscheho Dionýsovu hlavu? In: Kružík, J. – Novotný, J. (eds.), *Nietzsche a člověk*. Praha, Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií 2005, s. 18–27.

71 *Ecce homo*, Proč jsem osudem, 9, s. 155 (KSA 6, s. 374).

72 Pozoruhodný historicko-filosofický výklad Nietzscheových posledních bdělých dnů v Turíně podává ve své knize *O Nietzscheovi* Ivan Dubský (Dubský, I., *O Nietzscheovi*. Praha, Revolver Revue 2016).

73 Srov. Nietzsche, F., *Radostná věda*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 2001; dále citováno jako *Radostná věda*; Předmluva 1, s. 10 (KSA 3, s. 346); *Ecce homo*, Proč píší tak dobré knihy, Tak pravil Zarathustra, 2, s. 134 (KSA 6, s. 339).

74 Motiv nadčlověka je zaměřen k budoucnosti, motiv věčného návratu k zvěčnění přítomnosti.

poddajnost,⁷⁵ prorok/filosof,⁷⁶ láska/pohrdání,⁷⁷ čas/věčnost,⁷⁸ pohyb/klid.⁷⁹ Přesto však se zdá – a v dalším nechť se toto obecnější stanovisko potvrdí –, že ambivalentnost nelze bez dalšího považovat za poslední výtěžek jeho myšlení, ačkoli nemůže být pochyb o tom, že hraje podstatnou roli.⁸⁰ Tato role je však smysluplná v rámci širšího celku, který onomu zlomu nepodléhá a který lze označit snad až překvapivě platónsky jako růst duše.⁸¹

„Duše sama sebe nejvíc milující, v níž veškery věci mají svůj proud a protiproud, svůj příliv a odliv: – ó, jak by *nejvyšší duše* neměla nejhorších cizopasníků?“⁸²

Je-li záměrem tohoto příspěvku interpretace motivu ctnosti (*Tugend*) v knize *Tak pravil Zarathustra*, lze v souladu s výše formulovanou obecnou tezí u tohoto motivu očekávat ambivalentní vyznění, aniž by však oscilující ambivalence byla posledním slovem.⁸³ Ctnost není nějakou specifickou vlastností,

75 Finální imperativ „staňte se tvrdými“ v promluvě *O starých a nových deskách*, část 29 (*Zarathustra*, III, s. 179; KSA 4, s. 268) stojí proti pokynu stát se dítětem formulovanému v promluvě *O třech proměnách* (*Zarathustra*, I, s. 26; KSA 4, s. 31).

76 Jedna z posledních monografií k Zarathustrovi staví na této dualitě. Srov. Meier, H., *Was ist Nietzsches Zarathustra?* München, C. H. Beck 2017.

77 Srov. např.: „Co ví o lásce, kdo nebyl právě nucen pohrdatí tím, co miloval?“ *Zarathustra*, I, *O cestě tvůrčího*, s. 56 (KSA 4, s. 82).

78 „Ale o času a vznikání musí mluvití nejlepší příměry: chválou mají býtí a ospravedlněním vši pomíjejcnosti!“ *Zarathustra*, II, *Na blažených ostrovech*, s. 74 (KSA 4, s. 110; v českém překladu je chybně uvedeno „nepomíjejcnosti“). Oproti tomu stojí chvalozpěv na věčnost nazvaný *Sedmero pečeti*. *Zarathustra*, III, s. 191nn (KSA 4, s. 287nn).

79 Srov. KSA 10, 17[29], s. 548.

80 K precizní filosofické interpretaci motivu dvojznačnosti srov. Kouba, P., *Filosofická interpretace*, c.d., s. 112: „Možnost rozdělit bytí na dvě sféry rozdílné dignity a postulovat ‚onen svět‘ je u Nietzscheho neodmyslitelným předpokladem morálního vidění; jeho vlastní stanovisko bychom naproti tomu mohli souhrnně charakterizovat jako úsilí postavit proti tomuto jedinému dělení na dva jednoznačné ‚světy‘ jeden svět dvoj-značný, který jedním dělením – tj. jedním významem celku – nepostihneme.“ Podobně na s. 67: „Nietzsche vychází při svém uvažování z předpokladu, že obě hlediska jsou nutná a že teprve v napětí, které vzniká mezi nimi, se můžeme dotknout skutečnosti. Toto napětí je dynamickou silou, uvádějící do pohybu celé Nietzschovo myšlení.“

81 K extatickému sebepřekonání jako cíli srov. „Tak ti již nezbyvá než stoupati přes sebe samého – vzhůru, výš, až i své hvězdy budeš mít pod sebou! Ano! Kdybych zíral dolů na sebe samého a i na své hvězdy: to teprve bych nazval svým vrcholem, to mi ještě zbylo jakožto můj vrchol *poslední!* –“ *Zarathustra*, III, *Poutník*, s. 130 (KSA 4, s. 194).

82 *Zarathustra*, III, *O starých a nových deskách*, 19, s. 175 (KSA 4, s. 261).

83 K hledání jednoty v mnohosti srov. např.: „V tom je moje chytrost, že jsem byl mnohým a na mnoha místech, abych se mohl stát jedním – abych mohl dosáhnout jednoty. *Musel* jsem nějaký čas být i učencem.“ *Ecce homo*, *Proč píší tak dobré knihy*, *Nečasové úvahy*, 3, s. 126 (KSA 6, s. 321).

o niž by bylo záhodno usilovat, či souborem vlastností.⁸⁴ Předně lze říci, že ctnost není ničím jiným než autentickým sebevyjádřením konkrétní duše.⁸⁵ To by však bylo málo. Není tomu totiž tak, že by zde byla duše, která by se měla osvobodovat k autentickému sebevyjádření jako skrytá esence, která směřuje k sebemanifestaci, neboť duše sama je pohybem, je růstem, nikoli neměnnou esencí mimo tento růst.⁸⁶ Rovněž tomu není tak, že by ctnost byla svobodným bytím ze sebe, pro což svědčí spojení (sebe)obdarovávající ctnost (*schenkende Tugend*),⁸⁷ neboť je rovněž přijímajícím bytím pro sebe. Tuto dvojí ambivalentnost se snaží vyjádřit do jisté míry nouzové a poněkud omšelé spojení „ctnost jako bytí v dialogu“, které je zároveň teží tohoto příspěvku. Tato teze je vedena předběžným náhledem, že jedním z klíčových motivů textu *Zarathustry* je sounáležitost *dávání a přijímání*. Spojení motivu ctnosti s motivem dávání a přijímání směřuje k pojetí ctnosti právě jakožto bytí v dialogu. Toto pojetí znamená jednoznačné opuštění představy ctnosti jako vyhrocené autonomie ve smyslu bytí ze sebe, tedy představy, pro niž hovoří význam motivu samoty, ve prospěch syntetického chápání ctnosti, v níž se spojují – tradičně řečeno – jak autonomie vlastní vůle, tak receptivita, nechávající věci přicházet k sobě. Pojetí ctnosti jako bytí v dialogu pak vede k otázce, jakou má toto spojení povahu a kde hledat vodítko k jeho bližšímu určení. Zdá se, že je nelze dostatečně vyčerpat motivem *otevřenosti* světu a že je namístě uvažovat o řeči (*Sprache*) jako o onom vodítku.⁸⁸ Pokud jsme

84 K chápání Nietzscheho pojetí ctnosti jako „*virtue ethics of becoming*“ a odpovědi na otázku, jak může Nietzsche obohatit současnou etiku ctnosti, srov. Swanton, Ch., *The Virtue Ethics of Hume and Nietzsche*. Chichester, John Wiley and Sons 2015, kap. 7 a 10. K pokusům číst Nietzscheho v kontextu etiky ctnosti je nutno poznamenat, že motiv ctnosti u Nietzscheho přesahuje specificky etickou oblast např. směrem k existenciálnímu myšlení či metafyzice smyslu a nelze jej na kontext etiky omezovat, viz např. *Zarathustra, I*, O učebnách ctnosti, s. 28 (KSA 4, s. 34). Nakonec se totiž tato kniha ptá na jedině: Jaké podoby musí nabýt lidství, aby mohlo plně přitakat bytí?

85 Srov. toto strohé určení ctnosti: „Každá ctnost musí být *naším* vynálezem, *naší* nejosobnější sebeobranou a nouzí.“ Nietzsche, F., *Antikrist*. Přel. J. Fischer. Olomouc, Votobia 2001; dále citováno jako *Antikrist*; 11, s. 18 (KSA 6, s. 177).

86 V této souvislosti lze zmínit třetí z *Nečasových úvah*: „Nechce-li člověk patřit k davu, stačí, aby přestal být vůči sobě pohodlný; ať poslechne své svědomí, které naň volá: ‚Buď sebou samým! To všechno, co teď děláš, míníš a chceš, to nejsi ty.‘“ Nietzsche, F., Schopenhauer jako vychovatel. In: *Nečasové úvahy*. Přel. J. Krejčí – P. Kouba. Praha, OIKOYMENH 2005; dále citováno jako *Schopenhauer jako vychovatel*; 1, s. 151 (KSA 1, s. 338). K tomu srov.: „For Nietzsche, unlike Aristotle, the perfect and final actualization of a clear and fixed potential is neither possible nor knowable nor should be sought.“ May, S., *Nietzsche's ethics and his war on „morality*“. Oxford – New York, Oxford University Press 1999, s. 109.

87 *Zarathustra, III*, O trojím zlu, 2, s. 160 (KSA 4, s. 238).

88 Motiv *otevřenosti* světu jako zásadní interpretační klíč k Nietzscheově knize přesvědčivě rozvíjí E. Fink v souladu se svou fenomenologií světa. Srov. např.: „Velikost lidství se určuje podle stupně *otevřenosti* světu. Život světu nejotevřenější má nejvyšší postavení; nadčlověk je člověkem, který nejvíce vytrvává v celku světa, který tuto celkovost chápe jako nekonečnost času, tedy jako věčný návrat téhož.“ Fink, E., *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Přel. D. Petříčková. Praha, OIKOYMENH 2011, s. 107.

zmínili motiv vzestupného pohybu duše, je třeba hned zpočátku doplnit, že jde o pohyb duše ve světě, který povstává skrze řeč, která je řečí této duše. Mohou se věci mít tak prostě, že by titul knihy *Tak pravil (sprach) Zarathustera*, naznačující, že Zarathustra je v prvé řadě ten, který hovoří, byl zároveň klíčem k náležitému porozumění jejímu zásadnímu motivu, kterým je právě motiv ctnosti?

Chápat motiv ctnosti v Nietzscheově *Zarathustrovi* jako bytí v dialogu, případně chápat tímto způsobem samotného Zarathustru, se může jevit na první pohled zvláštní, ba absurdní. Vždyť celá kniha, z jejíhož proklamativního titulu lze cítit kazatelskou povýšenost, může být čtenářem snadno vnímána jako další snůška aforismů, které drží pohromadě vskutku chabá fabule s pitoreskním vygradováním, aforismů, v nichž nejde o žádný skutečný dialog, ale o hlásání, kázání, či pateticky o zvěstování, přičemž ony útržky dialogů, v nichž panoptikálně vystupují zvířata a podivné postavy, mají toto kázání jen ilustrovat a podtrhnout. Co se týče obsahu tohoto kázání, po přečtení poněkud groteskně morbidní *Předmluvy* a jednotlivých promluv je zřejmé, že jeho obsahem není vlastně nic jiného než tradiční kritika morálního pokrytectví, která byla filosoficky uchopena již Platónem, a apel k docenění tělesnosti a odhodlaného života v tomto světě, který má být zesílen fantaskní a samozřejmě nevykazatelnou představou nikoliv pouze o věčném koloběhu všeho vznikání a zanikání, ale o věčném navracení téhož, představou, u níž lze stěží pochopit důvod, proč ji vůbec brát vážně. A nepomůže tomu ani označovat tuto představu jako nejpropastnější myšlenku.⁸⁹ Ctnost má být jedinečnou kvalitou odhodlaných jedinců, kteří dospěli k autonomii vlastního „já chci“, kterou se snaží explikovat už starý Kant a již Nietzsche osvobozuje z nároku univerzality.⁹⁰ S vygradovanou schopností vlastního sebezprosazování pak dokáže člověk čelit všem protivenstvím, vnějším i vnitřním. „Ctnost jako bytí v dialogu“ se proto oprávněně může jevit jako neadekvátní, násilné a dikci knihy cizí spojení, navíc spojení s příliš omšelým, příliš korektním slovem vzdáleným Nietzscheově provokující živočišnosti: dialog.

S touto optikou se mnozí spokojí. K hlubšímu pohledu je třeba právě vůle k dialogu, ve kterém je spjata naslouchání a hovoření, případně, jako variace téhož, čtení a psaní.⁹¹ Naslouchání a hovoření, čtení a psaní lze chápat jako

89 *Zarathustra, III, Uzdravující se*, 1, s. 180 (KSA 4, s. 271).

90 Ke spojení „starý Kant“, v němž s dvojnázností zaznívá jak respekt, tak ironie, srov. např. *Mimo dobro a zlo*, 11, s. 17 (KSA 5, s. 19).

91 K tomu srov. následující určení dialogičnosti u zdánlivě nedialogického myslitele Martina Heideggera: „Kdy filosofujeme? Zjevně teprve tehdy, dostáváme-li se s filozofy do rozhovoru. K tomu patří, že s nimi prohovořujeme to, o čem oni hovoří. Toto společné prohovořování toho, co na filozofy jako stále totéž doléhá, je hovor, *legein* ve smyslu *dialegesthai*, hovor jako dialog.“ Heidegger, M., *Co je to – filosofie? In: Týž, Básnický bydlí člověk*. Přel. I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 1993, s. 123.

projevy obecnější dialogické spjatosti dávání a přijímání. Spjatost obou aspektů má tu povahu, že tyto nemohou probíhat současně, podobně jako není možné se naráz nadechnout i vydechnout, a dále, že nelze dávat jednomu přednost před druhým, ale zároveň jsou nutně propojeny. Z tohoto stanoviska v celé čtyřdílné skladbě *Zarathustry* vystupuje dialogičnost na několika úrovních a jejich proplétání činí tuto skladbu značně komplikovaným textem. Pro náš účel však postačí, když na základě výše uvedené úvahy rozlišíme její trojí podobu: jednu obecnou a dvě zvláštní, spojené s řečí. Onou obecnější je dialogičnost ve smyslu souvislosti dávání a přijímání, jejímž obrazem může být dýchání;⁹² oněmi specifickými podobami jsou jednak řečová dialogičnost ve smyslu rozhovoru a jednak dialogičnost čtení a psaní. Pokusme se v následujících pěti krocích sledovat tuto trojí podobu a následně ji spojit s motivem ctnosti. Prvním krokem bude motiv textové dialogičnosti, odtud přejdeme k dialogičnosti mluvené a následně k motivu ctnosti jako výrazu dialogičnosti dávání a přijímání. Její neustálé vystavení tragičnosti potvrzuje její nezbytnost, motiv touhy pak její ultimátní ráz.⁹³

Čtení a psaní

Vyděme od posledně jmenované dialogičnosti textové. Ta má jednak podobu tematickou, čímž je míněno, že promluva nesoucí titul *O čtení a psaní* pojednává o čtení a psaní, a performativní, čímž je míněna zdanlivá samozřejmost čtení textu *Zarathustry*, který Nietzsche před sto třiceti pěti lety napsal, aby tím čtenáři něco řekl a tím jej obdaroval. Těsný vztah obou podob je zřejmý: promluvu *O čtení a psaní* z prvního dílu lze pro její reflexivní povahu vnímat jako jeden z klíčů ke knize, jako miniaturu celé skladby, a není náhodou, že její pasáž užívá Nietzsche jako motto k třetímu dílu, v němž myšlenka uzdravení duše graduje v podobě přitakání návratu, žehnění bytí.

Promluva je psána ze stanoviska uzdraveného, osvobozeného ducha a jejím vlastním tématem je existenciální modalita tíže, spjaté s vážností a majestátností, a lehkosti, spojené se smíchem a tancem. Jak tato modalita souvisí se čtením a psaním? Prostředkujícím motivem je námět horských vrcholů a s nimi spjaté povznesenosti, vrcholů, kterým se podobají psané myšlenky –

92 Dýchání je pro Nietzscheho zásadní motiv. Aniž bychom jej dále rozvíjeli, srov. např. tuto větu, v níž je dýchání spjato právě se vztahem k textu: „Kdo ví, jak dýchat vzduch mých spisů, ví, že to je horský vzduch, silný vzduch.“ *Ecce homo*, Předmluva, 3, s. 92 (KSA 6, s. 258).

93 Autor jedné z posledních nietzschovských studií na motiv obdarovávající ctnosti říká: „The gift-giving virtue is all about inspiring others to become themselves; and the greatest gift is to open the path to sovereignty.“ White, R., Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue. *British Journal for the History of Philosophy*, 24, 2016, No. 2, s. 352. Domnívám se, že tuto diagnózu je třeba prohloubit právě zde prezentovaným motivem graduující dialogičnosti.

průpovědi (*Sprüche*).⁹⁴ Slovo „průpovědi“ lze chápat jako snahu po těsném sblížení mluvené a psané podoby řeči, která nechce dovolit, aby se cokoli z intenzity a naléhavosti, s níž duše hovoří, ztratilo.⁹⁵ Pokyn, jak psát, zní: „Piš krvi.“⁹⁶ Psát průpovědmi je totéž co psát krvi.⁹⁷ Tím je míněn důraz na naprostou svojskost a poctivost, jimiž se má psaní vyznačovat a jimiž se vyznačuje text *Zarathustry*, na rozdíl od podřizování se čtenářskému očekávání. Takřka každá promluva jako by nesla podpis psaný krvi, který zní: „Also sprach Zarathustra.“ Rizikem takového hermeneuticky necitlivého přístupu je obtížná srozumitelnost („nelze snadno rozuměti cizí krvi“),⁹⁸ která je vyjádřena podtitulem „kniha pro všechny a pro nikoho“. Toto riziko je však nutné podstoupit ve jménu vzestupného pohybu duše. Promluva naznačuje dialogickou provázanost čtenáře a spisovatele, která díky podřizování se obecnému vkusu snadno získá opačnou, dekadentní a degenerativní dynamiku.⁹⁹ Naproti tomu „psát krvi“ znamená vytrhnout se z této nezdravé provázanosti. To však neznamená dialogičnost čtení a psaní prostě zrušit a rezignovat na ni, ale ustavit *nově*:

„Kdo čtenáře zná, pro čtenáře nic už nedělá. Ještě sto let čtenářů – a duch sám zatuchne. [...]“

Kdysi duch byl bohem, pak se stal člověkem, ba nyní stává se luzou. Kdo píše krvi a průpovědmi, nechce, aby ho čtli, nýbrž aby se mu učili nazpaměť.“¹⁰⁰

Ona výměna, vlastní dialogu pisatele a čtenáře, nesmí úspěchaně předcházet vlastní autonomii, neboť pak není co vyměňovat. „Průpověď“ je tak výraz autentického slova – slova, které píšící chce, ba touží vyslovit, jehož vyslovením se vydává ze svého nejlepšího, zároveň však slova, které se odmítá přizpůsobovat očekáváním na straně příjemce, nýbrž v určité bezohledné sebejistotě očekává, že se příjemce vypracuje na úroveň, na níž bude schopen je pochopit. Tato textová dialogičnost dávání a přijímání, která je

94 *Zarathustra, I*, O čtení a psaní, s. 36n (KSA 4, s. 48). Interpretace tohoto místa pracující s termínem *aphosirm* lze chápat jako reduktivní, srov. např. Hunt, L. H., *Nietzsche and the origin of virtue*. London – New York, Routledge 1993, s. 2.

95 Srov. *Mimo dobro a zlo*, 296, s. 180 (KSA 5, s. 239).

96 „Schreibe mit Blut.“ *Zarathustra, I*, O čtení a psaní, s. 36 (KSA 4, s. 48).

97 K motivu „psát krvi“ srov. tuto charakteristiku z *Ecce homo*, Proč píšou tak dobré knihy, Nečasové úvahy, 3, s. 125 (KSA 6, s. 320: „Zde je každé slovo prožito hluboce, niterně; nechybí to nejbolestnější, jsou tu slova přímo zakrvácená.“).

98 *Zarathustra, I*, O čtení a psaní, s. 36 (KSA 4, s. 48).

99 Popis tohoto „zvrácení“ podává zde Jakub Marek v textu *O pokroku, degeneraci a Nietzscheově ctnosti, jež obdarovává*.

100 *Zarathustra, I*, O čtení a psaní, s. 36 (KSA 4, s. 48); viz rovněž pozn. 42 a 481.

permanentně ohrožena rizikem neporozumění a samoty,¹⁰¹ rámuje celou čtyřdílnou skladbu.¹⁰² Zároveň je v ní zřejmý právě motiv ctnosti, který lze chápat ve spojení s motivem krve.¹⁰³ Tak jako krev je pulzujícím, nepostradatelným a jedinečným projevem života, totéž lze říci o ctnosti, která není ničím jiným než naprostou autenticitou sebevýrazu, která se za sebe nestydí, ale která, jak zaznívá v až faustovském pokynu „piš krví“, je schopná se darovat, či spíše: *musí* se darovat, čímž se stává závislou na příjemci, a to tím více, čím poctivěji a intenzivněji se daruje. Odleskem této závislosti je opakovaná otázka ze závěru *Ecce homo*: „Bylo mi porozuměno?“¹⁰⁴ Tak se již v této úvodní sekvenci objevuje podstatné spojení mezi základními motivy, kterými jsou psaní, myšlení, ctnost, dialog.

Abychom se vrátili k výchozí otázce: Jak s touto vážností souvisí radostná lehkost? Promluva *O čtení a psaní* je jasným dokladem Zarathustrový dvojznačnosti, až náhlého překlopení v opak, překlopení, které nevyjevuje nic jiného než život. Tímto výkladem však hrozí, že si celou souvislost příliš ulehčujeme. V naší sekvenci hraje důležitou roli jakéhosi přechodníku od vážnosti k radostné lehkosti motiv odvahy (*Muth*): „odvaha chce se smát“.¹⁰⁵ Odvaha není vlastnost, kterou lze získat sémantickou analýzou jejího pojmu, ale je výsledkem růstu, je výsledkem osamělé námahy pohybu v horách, potu a kamenitých cest, je výsledkem projevování vlastní tělesné síly. Odvaha je dalším z výrazů ctnosti a pro Nietzscheho protějškem a partnerem moudrosti pnoucí se k pravdě. Odvaha je směřující se distancí vůči všemu vážnému, důkladnému, hlubokému, slavnostnímu. Je-li moudrost žena, která miluje muže-válečníka, jde o válečníka zvláštního založení: je to bytost odvahy, která zabíjí nepřítele smíchem. Tímto nepřítelem, Zarathustrovým arcinepřítelem a ďáblem je právě duch tíže. Ten samozřejmě není nějakou vůči Zarathustrovi vnější osobou, ale je rysem jeho samotného, je způsobem jeho myšlení,

101 Srov. např.: „A kdyby chtěl mluvit, neměl by nikoho, kdo by mu rozuměl: tak vysoko vzrostl.“ *Zarathustra, I, O stromu na hoře*, s. 39 (KSA 4, s. 52).

102 Srov. toto vylíčení adresáta Zarathustrových sentencí: „Vám, směle hledajícím pokušelům a komukoli, kdo s úskočnými plachtami se kdy vypravil na strašlivá moře – vám, zmámeným hádankou, vám, kdož se těšíte z dvojsvitu, vám, jejichž duše flétnami je vábena k jícínům všech bludišť: – neboť nechce se vám zbabělou rukou tápati po nití; a kde můžete uhodnouti, tam v zášti máte usuzování...“ *Zarathustra, III, O vidění a hádance*, I, s. 132 (KSA 4, s. 197).

103 Nutno doplnit, že úsdánlivě opačně hovoří o krvi promluva *O kněžích*: „Znamení krvavá psali na cestu, kterou kráčeli, a jejich pošetilost kázala, že krví se dokazuje pravda. Krev je však pravdy nejhorším svědkem; krví se otráví též nejčistší učení a zvrhne se v blud a v nenávisť srdcí.“ *Zarathustra, II, O kněžích*, s. 79 (KSA 4, s. 119). V těchto slovech je míněno fanatické mučednictví, které se snadno spojí s vášnivou nenávisť, kterou je původní prostá čistota učení zkažena. Lze je chápat jako poukaz na nebezpečí přehoupnutí autenticity ve fanatismus.

104 *Ecce homo*, Proč jsem osudem, 7, s. 153 (KSA 6, s. 371).

105 *Zarathustra, I, O čtení a psaní*, s. 37 (KSA 4, s. 48).

modalitou jeho vlastní duše. Nad ním vítězí jako ten, který se postupně učí chodit, běhat, létat, až k finálnímu vyznání:

„Teď jsem lehký, teď letím, teď sebe zřím pod sebou, teď buh mým nitrem tančí.“¹⁰⁶

Co chce ukázat obraz fyzického pohybu vyjádřený slovy „učit se chodit, běhat a létat“? Jiný druh pohybu, který snad lze označit jako gradující pohyb jedinečné duše ke svobodě. Ten přitom není monologickou samotou, neboť jeho médiem není nic jiného než řeč, která je stále znovu psána a čtena a jako obíhající krev žije v dialogu.

Zarathustra mluví a poslouchá

Ve spojení „*also sprach Zarathustra*“, které tvoří titul celé skladby i refrén uzavírající téměř všechny její části, zaznívá stylizace do oslovující promluvy:

„Zarathustra smí zase mluvit a obdarovávat a své milé nejmilejším zahrnovat!

[..]

Novými cestami jdu, nová řeč vzchází.“¹⁰⁷

Obdarovávání se děje bytím v řeči. Zarathustrova promluva je místy koncipována jako rozhovor: Zarathustra rozmlouvá se sluncem, s nebesy, s jednotlivými postavami, skupinami lidí, s přáteli, se zvířaty, s duchem tíže, s bezhlesým snovým přízrakem a konečně s vlastní duší. Vše, jak vyzpívává *Píseň noci*, ožívá řečí. Nakolik je však tato řeč dialogem? Nakolik jde pouze o rétorickou figuru, která jen umocňuje status prorockého hlásání apelujícího na přehodnocení všeho, co dosud platilo za hodnotový rastr lidského života, co jej však svádělo do heteronomie a sebeodcizení? Nakolik jde pouze o básnickou apostrofu, kterou nelze ztotožnit s rozhovorem, který je podmíněný aktivní účastí druhé strany? Nietzsche ve svém *Ecce homo* odráží pochybnosti obsažené v těchto otázkách a ukazuje zpět právě k textu promluvy *O ctnosti, která obdarovává ze Zarathustry* jako k místu, kde je třeba hledat náležitou odpověď po statusu jeho řeči:

106 „...jetzt tanzt ein Gott durch mich.“ Tamtéž, s. 38 (KSA 4, s. 50).

107 „Zarathustra darf wieder reden und schenken und Lieben das Liebste tun! [...] Neue Wege gehe ich, eine neue Rede kommt mir...“ *Zarathustra, II*, Dítě se zrcadlem, s. 72 (KSA 4, s. 106).

„Zde nemluví ‚prorok‘, žádný z oněch příšerných míšenců chorobnosti a vůle k moci, kterým se říká zakladatelé náboženství. Především je třeba správně *slyšet* tón vycházející z těchto úst, ten halkyónský tón, aby se žalostně nekřivdilo smyslu jeho moudrosti. [...] Zde nemluví fanatik, zde se ‚nekáže‘, zde se nevyžaduje *víra*: z nekonečné plnosti světla a hloubi štěstí padá krůpěj za krůpějí, slovo za slovem, – něžná pomalost je tempem těchto řečí. Dosáhne jen k nejvyvolenějším; zde být posluchačem je výsadou, již není rovno; nikomu není dáno na vůli, aby měl uši pro Zarathustru... Není tím vším Zarathustra *svůdce*?... Ale co říká on sám, když se poprvé vrací zpět do své samoty? Pravý opak toho, co by v takovém případě řekl snad nějaký ‚mudřec‘, ‚světec‘, ‚spasitel světa‘ či jiný dekadent... Nejen že mluví jinak, také jiný *jest*...

[...]

Pravíte, že věříte v Zarathustru? Ale co záleží na Zarathustrovi! Jste mými věřícími: ale co záleží na všech věřících! Sami jste se ještě nehledali: tu jste našli mne. Tak se vede všem věřícím; proto má veškerá víra tak málo ceny. Teď vám káži, abyste mne ztratili a sebe našli; a teprve, až *mne všichni zapřete*, navrátím se vám.¹⁰⁸

Zde se nekáže. Nikoli ježíšovské „pojdte ke mně“, ale „běžte ode mě“. Zvláštním obrazem kazatele, který od sebe odhání své přívržence, se zřejmou narážkou na Petrovo zapření mesiáše, referuje Nietzsche o statusu zarathustrovské řeči. Tím podstatným je apel na autonomní poctivost sebevýrazu, která je opakem poslušného následování mudrce, světce, proroka, vykupitele, který cosi monologicky hlásá. Celý text *Zarathustry* je tímto apelem a Zarathustra vystupuje jako mluvící učitel – nikoliv učitel teze ohledně čehosi takového jako věčný návrat téhož, ale právě učitel takto chápané ctnosti, učitel, jehož vyučování má podobu dialogické výměny, která se podobá sportovnímu zápasu, např. tenisové dvouhře, při níž se hrajícímu vrací míček stále ostřeji zpět. Na žádném místě neučí myšlenku věčného návratu: tato myšlenka je spíše jakýmsi finálním testem, vůči němuž sám osvědčuje svoji přitakávající autonomii. Je učitel, který učí svým slovem i svým činem, či lépe: který učí bytostnou jednotou obojího. Učí tím, že se sám stává předmětem svého učení, že sám vybojovává svoji vlastní ctnost a totéž očekává od druhého, k němuž jej vyzývá. Zkrátka, je natolik učitelem oslovujícím druhé, nakolik je sám naslouchajícím žákem. Tyto dvě stránky Zarathustry-učitele od sebe nelze oddělit. Je jako lékař, který nemocnému pomáhá tím, že dosahuje svého vlastního uzdravení, k čemuž patří zásadní pasivita. Pasivita, jež má své

108 *Ecce homo*, Předmluva, 4, s. 92–93 (KSA 6, s. 259–261). Viz též pozn. 52, 53, 120, 190, 269 a 432.

rozmanité podoby a stupně a která ve finálním dětském modu prostém všeho netrpělivého tlaku musí umět nechat k sobě věci přijít.¹⁰⁹

K provokativnímu „veškerá víra má tak málo ceny“ je nutné dodat, že jaké si víry je k této dialogické hře zapotřebí, neboť bez zainteresovanosti v prožívané vzájemnosti by jakékoli řečové akty pozbývaly smyslu a „zásvětí“ jiné duše by nebylo lze překročit. Jak se liší od oné odmítané víry? Na tuto citlivou otázku lze najít odpověď ve vůbec první větě, kterou Zarathustra s prostou přímočarostí říká člověku a v níž jasně zaznívá motiv obdarovávající ctnosti, bytí v dialogu: „Mám v lásce lidi.“¹¹⁰ Ovšem, kým jsou mu lidé? Kým je mu člověk? Dosud nezformovaným kamenem, který potřebuje sochaře.¹¹¹ Neučí druhé, aby se ve slepé víře stávali jeho kopiemi a tím se odcizovali své vlastní cestě, ale aby se stávali jedinci schopnými autonomního sebevýrazu a tím také sebedarování. Zarathustra se stává příkladem, který je ve hře lásky následován i opouštěn. Věří ve své přátele, očekává, že oni věří v něj, ovšem bez ulpívání na specifickém, a priori daném tvaru – tomu je třeba nechat teprve vzejít.

„Vzešlo mi světlo: třeba mi druhů, a to živoucích – ne mrtvých druhů a mrtvol, jež nesu s sebou, kamkoli chci já.

Nýbrž živých druhů mi třeba, kteří jdou za mnou, že chtějí jítí sami za sebou – a tam, kam chci já.“¹¹²

Motiv učitele lze tedy chápat jako výraz dialogického charakteru Zarathustrovy řeči. Není teoretickým akademickým výkladem, ale je promluvou bytostně oslovující, která je projevem dávání a přijímání. Vrací se zpět k čemusi takovému jako dialogické vazbě řeči, kterou je podle platónské tradice řeč jedné duše k druhé, která je živoucím aktem, jež je jednáním a tvorbou. Zarathustra tak říkájíc nemůže jinak než hovořit k druhému. Jako zvláštní případ tohoto „*nicht anders können*“ a jeho potvrzení může

109 Pozoruhodný je „pasivní“ vztah myslitele a myšlenky: „Pokud jde o pověru logiků: chci neúnavně a stále znovu zdůrazňovat jeden drobný stručný fakt, který tito pověřivci neradi přiznávají – totiž že myšlenka přichází, když chce ‚ona‘, a ne když chci ‚já‘; takže je *falšováním* faktického stavu věci, řekne-li se: subjekt ‚já‘ je podmínkou predikátu ‚myslím‘.“ *Mimo dobro a zlo*, 17, s. 21 (KSA 5, s. 30–31).

110 „Ich liebe die Menschen.“ *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 2, s. 10 (KSA 4, s. 13). Viz též pozn. 266 a 441.

111 „Člověk je proň beztvorost, látka, ohybný kámen potřebující sochaře.“ *Ecce homo*, Proč píše tak dobré knihy, Tak pravil Zarathustra, 8, s. 140 (KSA 6, s. 348). Ještě výrazněji *Mimo dobro a zlo*, 225, s. 120 (KSA 5, s. 161), který je zásadní pro Nietzschovo chápání soucitu: „Člověk je jednotou tvořeného a tvůrce: v člověku je látka, zlomek, nadbytek, kal, výkal, nesmysl, chaos; ale v člověku je rovněž tvůrce, formovatel, tvrdost kladiva, božství diváka a sedmý den: – rozumíte tomuto protikladu?“ Viz též pozn. 445.

112 *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 9, s. 19 (KSA 4, s. 25). Viz též pozn. 174 a 461.

být chápána jeho rozmluva s vlastní duší ve finální promluvě *O veliké touze*, které předchází rozmluva s vlastní nejistotou, pochybností, depresí, s životem v předchozích promluvách. Rozmluva s vlastní duší může být chápána jako výraz autonomního bytí u sebe, které je možné právě jako výkon sjednocování plurality vnitřních sil a hnutí prostřednictvím řeči.

Stejně jako Ježíš evangelií a Sókratés Platónových dialogů, i Zarathustra Nietzscheho knihy je zdrženlivý k psaní a v prostoru tvořeném napětím mezi prorokem a filosofem chce něco vykonat svou řečí: podat svědectví o vlastním uzdravení a tím obdarovat své posluchače. S tím úzce souvisí jakási až křesťálová průhlednost Zarathustrova mluvení. Zarathustra říká jen to, čím sám je, jen to, co si poctivě přisvojil, jen to, čím se sám stal. Řeč je obdarovávající manifestací vlastního tvaru, je výrazem filosofického sebeporozumění.¹¹³ Není nezainteresovanou teorií času, metafyzikou bytí, filosofickou etikou, není žádnou filosofií ve smyslu pojmově fixovaného ukázněného rozpracování otázek lidského bytí na světě, v němž očekáváme argumenty. Jsme svědky řeči duše, která mluví, neboť nemůže jinak, která mluví, neboť její bytností je být učícím se učitelem, sebevychovávajícím vychovatelem,¹¹⁴ její vlastní povahou je být nositelem řeči, která je vždy řečí pro druhé.¹¹⁵

Abychom se vrátili k motivu pasivity, je patrně zbytečné dodávat, že k tomu, aby mohla „vzcházet nová řeč“, je nutné nejprve naslouchat. V textu knihy je nepřehlédnutelný motiv čekání, zrání, naslouchání, dlouhodobého trpělivého strádání. Naslouchání v „nejtišší hodině“ nočního ticha, kdy vše spí, kdy je slyšet, co jiní neslyší:

„Rosa padá na trávu, když noc je nejmlčenlivější.“¹¹⁶

113 H. Meier, který ve své interpretaci čte Zarathustru optikou napětí mezi prorokem a filosofem, jej nakonec chápe jako „Denkmal der Selbstverständigung für den Philosophen. Alles andere, dass das Buch ist und Nietzsche mit ihm beabsichtigt, tritt dahinter zurück...“ Meier, H., *Was ist Nietzsches Zarathustra?*, c.d., s. 232.

114 K spojení „Nietzsche vychovatel“ srov. *Ecce homo*, Proč píše tak dobré knihy, Nečasové úvahy, 3, s. 126 (KSA 6, s. 320) či zde text Aleše Prázného *Nietzsche jako vychovatel: výchova proti duchu doby*.

115 Jediné vlastní jméno, které se v textu skladby objeví, je Ježíš, doplněno přídomek Hebrej. Srov. *Zarathustra, I*, O svobodné smrti, s. 63 (KSA 4, s. 95). Ježíšovská analogie se netýká pouze internalizace morálky a zbožnosti, netýká se pouze hlásání nové spravedlnosti a křičování lidskou zlobou a malostí. Užší souvislost je patrná u ambivalentního vyznění otázky po tom, čím je čas pro lidskou duši. Tak jako u Ježíše evangelií vidíme napětí mezi budoucnostně-eschatologickou a přítomnostní dimenzí, napětí mezi královstvím, které co nevidět přijde, a královstvím, které je již, byť skryté, v této přítomnosti, v níž se mu máme otevřít, tak i text Zarathustry osciluje v napětí mezi „azurovým zvonem“ zvěčnělého „nyní“ a očekávaným příchodem toho, který má dát lidskému bytí teprve smysl.

116 *Zarathustra, II*, Nejtišší hodina, s. 124 (KSA 4, s. 188).

Zarathustra „je mlčenlivý, i když mluví“.¹¹⁷ Umění mluvit je doprovázeno uměním naslouchat; nikoli pouze slyšet ve smyslu registrovat zvuky, nikoli jen poslouchat ve smyslu sledování artikulované linky hudby či řeči, ale právě naslouchat ve smyslu aktivně pasivního nastavení pro to, co přichází. Již první odstavec hovoří o desetiletém čekání v samotě, v níž Zarathustra odnímá veliké hvězdě její nadbytek a na oplátku jí žehná.¹¹⁸ Tento obraz je doplněn obrazem včely, která nasbírala příliš medu a je na čas nasbírané předávat.¹¹⁹ Na těchto a jiných obrazech je vedle spojení mluvení s nasloucháním pozoruhodný poukaz na trpělivost a pomalost. Abychom připomněli citovanou pasáž z *Ecce homo*: „...něžná pomalost je tempem těchto řečí.“¹²⁰

Být v dialogu proto neznamená neustálé noření se do rozhovorů. Jak bylo již patrné v promluvě *O čtení a psaní*, řeč sama není samospásnou mocí, která dává růst, ale ve své bytostné ambivalenci je rovněž médiem degradace, degenerace, únavného rozměňování a vulgární plytkosti. Tuto ambivalenci řeči vyjadřuje na první pohled nenápadná, ale pro náš účel zásadní promluva *Návrat* stylizovaná do dialogu se samotou. Samota je domovinou (*Heimat*) a návratem je míněn návrat domů. Rozdíl hloubky a mělkosti řeči je v promluvě spjat s rozdílem samoty (*Einsamkeit*) jako domova a opuštěnosti (*Verlassenheit*) a ztracenosti mezi mnohými:

„Zde všechny věci laskajíce přicházejí k tvé mluvě a tobě lichotí: neboť se chtějí projížděti na tvých zádech. Na každém podobenství rozjedeš se tu ke každé pravdě.

[..]

Zde se mi rozvírají všeho bytí slova i slovní skříně. Ze všeho bytí zde chce vzniknouti slovo, vše vznikání se zde ode mne chce naučit řeči.“¹²¹

Oproti autentické řeči vzcházející v horské samotě je kladeno rozměňující řečnění mnohých do neurčitého prostoru „tam dole“:

„Ale tam dole – tam hovoří vše, tam vše se přeslechne. Zvony svou moudrost vyzvánějí: kramáři na trhu přezvučí ji groši!

117 *Zarathustra, III*, O nevítaném blaženství, s. 137 (KSA 4, s. 204).

118 *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva, 1, s. 9 (KSA 4, s. 11).

119 Tamtéž. Viz též pozn. 168 a 442.

120 Viz pozn. 108.

121 „Hier kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit. [...] Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen.“ *Zarathustra, III*, Návrat, s. 155 (KSA 4, s. 231, 233).

Všechno u nich hovoří, nikdo už nedovede chápat. Všechno padá do vody, nic už nepadá do hlubokých studen.

Všechno u nich hovoří, nic se již nedaří a nedospívá konce. Všechno kdáká, kdo by však ještě tiše seděl na hnízdě a vejce vysedával!

Všechno u nich hovoří, všechno se mluvením rozmele. A co včera bylo příliš tvrdé i pro čas i pro jeho zub: dnes to rozedřeno a rozžvýkáno visí z huby lidí dnešních.¹²²

Zarathustra se nespokojuje s barvitým vylíčením zmíněných distinkcí, s moralizujícím posuzováním, poměřováním a hodnocením. V souladu s tím, kým je, totiž ten, který „tak pravil“, který vypráví svůj život a cestu své duše, uzavírá svou řeč vyslovením toho, čemu se sám naučil:

„Není radno rozrývati bahno. Na horách má se žít. Blaženými chřípěmi vdechují zase svobodu hor!“¹²³

(Sebe)darující ctnost

Motiv dýchání z posledně citované věty nás vede o krok dále. Řeč duše je dílčím projevem obecnější dialogičnosti ve smyslu provázanosti aktů dávání a přijímání. Jako taková je vyjádřením ctnosti, jež obdarovává. Toto spojení termínů duše, ctnost, řeč se může jevit natolik samozřejmé, že čtenář snadno přehlédne jejich centrální význam a má tendenci klást do popředí atraktivnější motivy nadčlověka či věčného návratu. Máme-li se ptát, čím je pro Zarathustru náležitá lidská ctnost, je důležité zvýraznit skutečnost, že to rovněž znamená se ptát, čím je pro Zarathustru náležité lidství, což opět vede k otázce, jak chápat Zarathustru, který se snaží podobu pravého lidství vyjádřit svou řečí a který o podobu pravého lidství sám zápasí, který se do podoby pravého lidství sám *uzdravuje*. Ctnost totiž je v první řadě takovou bytností lidství, které lze přitakat, ctnost je výrazem humanity, kterou Nietzsche chápe jako neustálé sebepřekonávání (*Selbstüberwindung*), proto je to motiv, který překračuje specificky etický kontext.¹²⁴ Bylo zmíněno, že Nietzscheova kniha může být čtena jako odpověď na jedinou otázku: Jaké podoby musí nabýt lidství, aby mohlo plně přitakat bytí? Proto je ctnost centrální pojem *Zarathustry* a další podstatná témata, jakými jsou motiv věčného

122 Tamtéž, s. 156 (KSA 4, s. 233).

123 Tamtéž, s. 157 (KSA 4, s. 234).

124 Humanitu určuje Nietzsche prostě jako sebepřemáhání: „Má lidskost není v tom, soucítit, jaký člověk je, nýbrž v tom, snést, že ‚s ním‘ soucítím... Má lidskost je neustálé sebepřemáhání.“ *Ecce homo*, Proč jsem tak moudrý, 8, s. 100 (KSA 6, s. 276).

návratu, nadčlověka, smrti boha a vůle k moci, lze náležitě uchopit ze vztahu k němu.

Ctnost, jak ji prezentuje Zarathustra, není ani pouhým „ze sebe“, ani pouhým „pro sebe“. Určit ji prostě jako střed mezi obojím by bylo nedostatečné, neboť představa středu se nekryje s motivem extatického sebezpřekonání jako dialogičnosti v silném smyslu, přičemž právě extatické sebezpřekonávání je cosi, bez čeho nelze náležitě lidství uchopit, co je tedy s ctností úzce spojené. Toto sebezpřekonání přitom je touto dialogičností podmíněno, je jí nesené, ba je jedním a tímtéž: tak jako vinná réva dozraje ke sklizni do své plnosti tehdy, pokud v ní probíhá náležitá látková výměna, při níž přijímá a vydává podle kapacity svého vnitřního ustrojení, tak i člověk může dozrát k plnosti, která znamená připravenost k sebedarování, za předpokladu náležité výměny, jež sice není pouhou fyziologií, současně však fyziologii a tělesnost nesmí přeskakovat – musí z ní naopak umět vycházet. O umění se jedná právě proto, že zde číhají dvě rizika, která byla právě zmíněna: na straně jedné fyziologii přeskakovat a na straně druhé na fyziologii ulpívat:

„Zcela jinak mne zajímá otázka, na níž závisí ‚zdar lidstva‘ mnohem více než na nějaké teologické kuriozitě: otázka výživy. K běžné potřebě ji lze formulovat takto: ‚Jak se právě ty máš živit, abys došel svého maxima síly, virtů v renesančním stylu, od moralinu osvobozené ctnosti?‘“¹²⁵

Dojít svého maxima síly: v těchto slovech z knihy *Ecce homo* se spojuje trojí: gradace, neboť jde o maximalizaci možného, nikoliv o pouhé setrvání v dosaženém stavu; dále jedinečnost, neboť jde právě o „tvé“ jedinečné maximum, které se přičí zobecnění; a do třetice dialogičnost, neboť dojít maxima síly jednak předpokládá přijímat a jednak to znamená onu nashromážděnou sílu vydávat. Tyto tři rysy, tedy gradace, jedinečnost a dialogičnost, lze považovat za zásadní atributy náležité ctnosti. To, že Nietzsche klade do popředí otázku po výživě, není nějakou marginálií, ale důsledným antiplatonistickým příznáním se k tělesnosti.¹²⁶ „Jak se máš živit právě ty...?“ Ono „živit se“ znamená, co a jak jíst, co pít („Voda stačí...“),¹²⁷ ale také jaké knihy číst, jakou hudbu

125 Tamtéž, Proč jsem tak chytrý, 1, s. 102 (KSA 6, s. 279).

126 Platonismus je třeba odlišovat od Platóna, podle našeho autora „nejkrásnější rostliny starověku“ (*Mimo dobro a zlo*, Předmluva, s. 8; KSA 5, s. 12), neboť podle *Timaios* 90c „péče o všechno projevuje se u všech lidí jedním způsobem: dávatí všemu náležitou potravu a náležitě pohyby“. Platón, *Timaios*. In: *Platónovy spisy IV*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 1996, s. 93.

127 „Nevím ani, jak dostatečně důtklivě radit všem duchovnějším povahám bezpodmínečnou zdrženlivost ohledně alkoholu. Stačí voda...“ *Ecce homo*, Proč jsem tak chytrý, 1, s. 103 (KSA 6, s. 281).

poslouchat. To vše ve službě onoho sebezpřekonání označovaného oním „über“. Nejde o to transcenci zrušit, ale náležitě si ji přivtělit.

Motiv darující ctnosti je tématem stejnojmenné promluvy, která uzavírá první díl *Zarathustry*. Zarathustra, přítel osamělé chůze, opouští své oblíbené město a na křižovatce se na několik příštích let loučí s těmi, kteří si říkají jeho žáci; zda jimi jsou, není zřejmé, neboť skutečným žákem je pro Zarathustru nikoli ten, kdo jej – byť s vírou – poslouchá, napodobuje a jemu se připodobňuje, ale až ten, kdo „pracuje na své vlastní soše“, kde jde za autentickou sebevýrazu. Tím je indikována problematičnost dialogičnosti učitele a žáka, tím je naznačena propast mezi dáváním a přijímáním, jak o tom s bolestí zpívá *Píseň noci*; tím je zároveň podtržen otazník za otázkou, co si vlastně žáci, přátelé, čtenáři mají od Zarathustry vzít. Na rozloučenou od nich přijímá dar – hůl, na jejíž zlaté rukojeti se had ovíjí kolem zlatého slunce. Zlaté slunce obtočené hadem se stává klíčovým symbolem obdarovávající ctnosti a poukazuje zpět na vůbec první přímou řeč ze *Zarathustrových předmluv* zcela určené dialogickou souvztažností dávání a přijímání a začínající slovy:

„Ty veliká hvězdo! Čím bylo by tvé štěstí, kdybys neměla těch, kterým svítíš!“¹²⁸

Z této úvodní řeči je třeba zdůraznit dva body: Slunce je svítícím sluncem a jeho štěstí spočívá v tom, že svítí někomu, že nevyzařuje do prázdna, že není soběstačnou entitou. Dále, oslovující Zarathustra je ten, který od slunce přijímá („odníмали jsme ti tvůj nadbytek a žehnali ti za něj“),¹²⁹ aby dal („rád bych daroval a rozdával“),¹³⁰ přičemž stále zůstává vztažen ke slunci („poháru žehnej, který chce přetéci, aby se voda zlatitě z něho řinula, na všechny strany nesouc odlesk tvé slasti!“).¹³¹ Nejde tedy pouze o to, že by jak slunce, tak Zarathustra byli „bytostmi“ dialogickými a že by Zarathustra byl v tomto slunci pouze podobný, ale zásadní je, že je vykreslen jako bytost ke slunci podstatně vztažená a z této vztaženosti existující. V motivu slunce se proto skrývá dvojnásobná dialogičnost, díky níž se slunce stává symbolem ctnosti.¹³²

128 *Zarathustra, I*, Zarathustrova předmluva 1, s. 9 (KSA 4, s. 11). Viz též pozn. 430.

129 Tamtéž.

130 Tamtéž.

131 Tamtéž (KSA 4, s. 12).

132 Když M. Heidegger referuje o prvních Zarathustrových slovech Nietzscheovy knihy, poznamenává, že v nich „je ukryt klíč k Nietzscheově knize“. Srov. Heidegger, M., *Co znamená myslet?* Přel. P. Fischer – I. Chvatík. Praha, OIKOYMENH 2014, s. 36. Zde prezentovaná myšlenka se snaží tento pokyn rozvinout a zároveň se rozchází s Heideggerovým pohledem, který v Zarathustrovi spatřuje „nejvyšší triumf metafyziky vůle, která chce věčně své chtění samo“. Srov. tamtéž, s. 52.

Abychom se vrátili k obrazu hole v naší promluvě, zlaté slunce je „vládnoucí myšlenkou“ (*herrschender Gedanke*),¹³³ ovíjející had poznání je „chytrá duše“ (*kluge Seele*).¹³⁴ Tak jako had na rukojeti ovíjí slunce, které je středem, tak je vládnoucí myšlenka středem duše, která ji ovíjí svojí chytrostí a poznáním. Chytrost a poznání tedy nejsou středem duše, ale jsou tím, co střed duše doprovází, co tomuto středu slouží. Východiskem pro bližší určení darující ctnosti je právě motiv zlata, které jakožto nositel nejvyšší hodnoty v sobě shromažďuje čtyři charakteristické znaky. Prvním určením je „nevšední“/„jedinečné“ (*ungemein*),¹³⁵ což znamená, že ctnost není společnou držbou, ale vždy je čímsi individuálně vydobytým. Tento rys zároveň zakládá nepojmenovatelnost ctnosti, neboť to, co je teprve potřeba individuálním výkonem vytvořit, co je poctivostí sebevýrazu, to se vzpírá obecnosti jmen:

„Bratře můj, máš-li ctnost a ctnost-li je to tvá, nesdílíš se o ni s pranikým. [...]“

Tvá ctnost budiž příliš vznešena pro důvěrnost jmen: a je-li ti již nutností o ní mluvit, nestyd se o ní se zajíkat.

Tedy mluv a zájkej se: „To jest *moje* dobro, to miluji já, tak se mně to docela líbí, jediné tak chci já mítí dobro.“¹³⁶

Druhým určením je „neužitečné“ (*unnützlich*),¹³⁷ což značí, že ctnost je vyňata z ekonomicko-služebné perspektivy. Není prostředkem k něčemu dalšímu, neslouží ničemu vyššímu, ale je sama v sobě cílem. Do třetice, zlato je „zářivé“ (*leuchtend*),¹³⁸ což značí, že ctnost má svoji přitažlivou krásu, která vyzařuje z člověka. Čtvrtý rys zlata zní: „je mírného lesku“ (*mild im Glanze*),¹³⁹ což značí, že ctnost je nevtíravá, neagresivní. K těmto statickým určením je přidáno: „vždy se nabízí v dar“ (*es schenkt sich immer*).¹⁴⁰ Tato určení platí v prvé řadě pro ctnost a až v sekundárním významu pro zlato, které je teprve jejím odrazem (*Abbild*).¹⁴¹ Tímto přetočením jsou výše zmíněné rysy podtrženy. Ve shrnujícím určení „stále se daruje“ pak zaznívá významové zdvojení termínu „obdarovávající“ (*schenkende*), které může znamenat

133 Zarathustra, I, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 65 (KSA 4, s. 99); zde SchT, ř. 92–93.

134 Tamtéž; zde SchT, ř. 93. Viz též pozn. 55 a 264.

135 Tamtéž, s. 64 (KSA 4, s. 97); zde SchT, ř. 14.

136 Zarathustra, I, O vášních radostných a bolestných, s. 33 (KSA 4, s. 42).

137 Tamtéž, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 64 (KSA 4, s. 97); zde SchT, ř. 14.

138 Tamtéž; zde SchT, ř. 15.

139 Tamtéž.

140 Tamtéž; zde SchT, ř. 15–16.

141 Tamtéž; zde SchT, ř. 17.

„darující něco jiného“ a rovněž „darující sebe“. Motiv zlata,¹⁴² které „se stále daruje“, ukazuje, že obdarovávající ctnost obdarovává tím, že dává sama sebe, tak jako zlato samo sebe nabízí svým mírným leskem, tak jako slunce je svým vlastním zářením a není ničím mimo ně.¹⁴³ Stejně tak ctnost je bytí v dialogu. Je takové bytí, které se nekoncentruje na svůj současný stav, odmítá se s ním identifikovat, v něm se zabydlovat, ale s vědomím určité prázdnoty a průhlednosti se stará právě o to podstatné: být v dialogu.¹⁴⁴

Zlomená dialogičnost: zvrácenost a samota

Tuto tezi dosvědčuje opačný pohled. Co bude opakem bytí v dialogu? Jak lze chápat spojení „zlomená dialogičnost“? Protože bytí v dialogu je bytí v jedinečné gradující souvztažnosti dávání a přijímání, zlomená dialogičnost může ve zjednodušené perspektivě nabýt dvojí podoby: jednak přijímání bez dávání, které Zarathustra označuje termínem zvrácenost a které představuje nejubožejší podobu lidství, a jednak dávání bez přijímání, což je strohé určení osamělosti, o níž snad nejsilněji vypovídá Zarathustrova *Píseň noci*. Zvrácenost a osamělost dosvědčují naši tezi, která říká, čím je pro Zarathustru ctnost. To je rovněž záměr, s nímž se jim věnujme, bez nároku podat bytí jen výčet celé rozmanitosti modalit pokleslého lidství.

První část promluvy *O ctnosti, jež obdarovává* líčí vygradovanou dialogičnost ctnosti v žízni po tom stát se oběťmi a dary, v touze po tom „nahromadit všechny poklady do své duše“:

„Toť vaše žížeň, abyste se sami stali oběťmi a dary: a proto máte žížeň nahromaditi všechny poklady do své duše.

Nenasytně dychtí vaše duše po klenotech a pokladech, protože vaše ctnost je nenasytná v touze po rozdávání.

Nutíte všechny věci, aby přišly k vám a vstoupily do vás, aby se pak z vašeho zdroje rozproudily nazpět jakožto dary vaší lásky.

142 Další aspekty tohoto důležitého motivu se ukazují v textech Jakuba Marka, Tatiany Badurové, Jakuba Chavalky a Jakuba Širovátky.

143 K propojení předmětného „darovat něco“ a subjektivního „darovat sebe“ srov.: „Miluji toho, čím duše se marnotratně rozděvává, toho, kdo nechce díku a nevrací: neb obdarovává stále a nechce se uchovati.“ *Zarathustra, I, Zarathustrova předmluva, 4, s. 13* (KSA 4, s. 17). Viz též pozn. 634.

144 K tomu srov.: „Kdo se vždy mnoho šetřil, postonává posléze mnohým šetřením. [...] Je nutné, abychom se naučili na sebe *nehledět*, pak teprve *mnohé* uvidíme: – této tvrdosti je třeba každému, kdo stoupá na hory.“ *Zarathustra, III, Poutník, s. 130* („... von sich a b s e h n lernen ist nöthig, um V i e l zu sehn...“ KSA 4, s. 194). Setkává se zde motiv tvrdosti a transparentnosti. Ne náhodou volí Nietzsche v závěru kulminační promluvy *O starých a nových deskách*, část 29, motiv *diamantu*, který oba rysy sjednocuje. Srov. *Zarathustra, III, s. 179* (KSA 4, s. 268).

Věru, lupičem všech hodnot se stane taková láska, jež obdarovává; zdra-
vou a svatou však jmenuji tuto sobeckou lásku. —¹⁴⁵

Tyto sentence hovoří jasně. Žízeň, nenasytnost, touha, dychtění nevyjadřují hltavou chtivost, ale gradující dialogičnost duše, provázanost přijímání a dá-
vání.¹⁴⁶ V těchto větech zároveň zaznívá strženost k sebepřekonávání. Má-li
ctnost jako bytí v dialogu nějaké „křestní jméno“, je to touha, onen paradoxní
stav, který nelze uspokojit nasycením a zároveň kterého není možné se zříci.
K motivu touhy, kterou lze chápat jako index metafyzické dialogičnosti,
se ještě vrátíme, nyní věnujme pozornost její nepravé odluce, již je hltavá
koncentrická chtivost vyjádřená strohým „vše pro mne“. Touha obdarová-
vající ctnosti je druhem sobectví (*Selbstsucht*), a to sobectví zdravého a sva-
tého (*heil und heilig*),¹⁴⁷ oproti kterému stojí sobectví nemocné a zvrácené,
které se projevuje hltavou chtivostí. Ono zvrácené sobectví je defektní právě
v tom, co můžeme označit jako zlomená dialogičnost:

„Je jiné sobectví, příliš chudé a lačnější, jež stále chce krásti, sobectví ne-
mocných, nemocně sobecká láska.

Okem zloděje pohlíží na vše, co se leskne; hltavostí [...] hladu měří toho,
kdo má hojně jídla; a vždy se plíží kolem stolu dárců.

Rcete mi, bratří moji: co nám platí za špatné a nejšpatnější? Zdaž není to
zvrácenost? A zvrácenosti se dohadujeme vždy, kde chybí duše, jež obda-
rovává.“¹⁴⁸

Zvrácenost (*Entartung*) není líčena jako křiklavý projev krutosti, ale jako de-
generativní stav duše, která říká: „vše pro mě“.¹⁴⁹ Duše je zvrácená právě tím,
že je zakřivená do sebe, odmítá se otevřít pro navrácení a tím se uzavírá své-
mu vlastnímu růstu. Toto značně obecné určení nabývá rozmanitých modi-
fikací, kterými mohou být zbabělec a cizopasník a které jsou obecně známé
z dalších Nietzscheových textů, zejména v polarizaci rabství a panství, níz-
kého a vznešeného. Právě motiv gradující dialogičnosti může být vhodným

145 *Zarathustra, I*, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 64 (KSA 4, s. 98); zde SchT, ř. 28–40. Viz též pozn. 54, 429, 633 a 638.

146 „Central to understanding Nietzsche’s account of this form of creativity is appreciating the fact that for Nietzsche the ‚gift-giver‘ has a passionate receptivity to the world. This receptivity accordingly is based on a passionate love or acceptance of the world.“ Swanton, Ch., *The virtue ethics of Hume and Nietzsche*, c.d., s. 208.

147 *Zarathustra, I*, O ctnosti, jež obdarovává, 1, s. 66 (KSA 4, s. 98); zde SchT, ř. 39–40. Viz též pozn. 320, 429 a 619.

148 Tamtéž; zde SchT, ř. 41–53. Fischerův překlad německého *Entartung* jako „zrůdnost“ upravuji s ohledem na sloveso *entarten* na „zvrácenost“. Viz též pozn. 56, 315 a 462.

149 Kromě Jakuba Marka se tomuto místu věnují i Kateřina Sváčková a Jakub Chavalka.

východiskem pro očištěné uchopení těchto základních distinkcí. Dokladem může být i tato výstižná sentence:

„Kdo z luzy pochází, chce život zadarmo; ale my ostatní, kterým život se dal – my stále uvažujeme, co nejlepšího dáti mu výměnou!“¹⁵⁰

Luzovitost chce žít zadarmo a tím i nadarmo. Luzovitost je neuvědomělá nevděčnost, která neví, co s životem dostává, a proto jí hrozí, že jej promarní. Další ilustrací dysfunkční dialogičnosti je motiv parazitické existence:

„A nejdopornější zvíře, jež jsem mezi lidmi našel, pokřtil jsem jménem cizopasník: to nechtělo milovati a chtělo by přece žíti z lásky.“¹⁵¹

Právě parazitická existence, která se usiluje vyhřívat v teple lásky, aniž by ji byla ochotná opětovat, aniž by byla ochotná se angažovat, darovat a tímto riskovat, je tím „nejdopornějším zvířetem“. Jako na mnoha místech Nietzscheovy knihy, i zde se za patosem výrazu skrývá pozoruhodná věcnost myšlenky.

Druhou zásadní podobou zlomené dialogičnosti je samota, která má svoji přivrácenou stránku, neboť je nezbytnou podmínkou vlastní autonomizace. Tato přivrácená tvář samoty je samotou od lidí a stává se podmínkou otevřenosti světu, v níž může duše svobodně dýchat ostrý vzduch, stoupat vzhůru po kamenité cestě pod nebeskou klenbou a tak růst. Tím však nesmí být překryta stránka odvrácená, kdy se samota jako výraz zlomené dialogičnosti stává utrpením a bolestí.¹⁵² Nietzsche ve svém *Ecce homo* neváhá odcitovat celou *Píseň noci* svého Zarathustry jako výraz té nejhlubší samoty, jaká kdy byla vyzpívána.¹⁵³ Jejím vnitřním tématem je motiv bolesti z rozlomení dávání a přijímání:

„Je noc: teď hlasitěji mluví vše řinoucí se studny. A také má duše je řinoucí se studna.

Je noc: teď teprve procitají vše písňe milujících. A také má duše je písňi milujících.

150 Nietzsche pracuje s dvojnásobností německého *umsonst*: „Wer vom Pöbel ist, der will umsonst leben; wir Anderen aber, denen das Leben sich gab, – wir sinnen immer darüber, wa s wir am besten d a g e g e n geben!“ *Zarathustra, III, O starých a nových deskách*, 5, s. 167 (KSA 4, s. 250).

151 „...das wollte nicht lieben und doch von Liebe leben.“ *Zarathustra, III, O duchu tíže*, 2, s. 164 (KSA 4, s. 244).

152 Blíže k tomu viz zde text Tomáše Houdka *Samota, osamělost a touha obdarovávat*.

153 Srov. *Ecce homo*, Proč píší tak dobré knihy, Tak pravil Zarathustra, 4, s. 136 (KSA 6, s. 341).

Cos neztišeného, neztišitelného je ve mně, to se prodírá k hlasité řeči. Lačnost po lásce je ve mně, ta mluví sama jazykem lásky. [...]

Berou ode mne: ale dotýkám se ještě jejich duše? Je propast mezi dáváním a braním; a nejmenší propast nejtíže se překlene. [...]

Mé blaho darující zemřelo darujíc, má ctnost se nabažila sebe samy pro svůj nadbytek! [...]

Ó samoto všech darujících!¹⁵⁴

Píseň noci vyzpívává bolest z rozlomení dávání a přijímání, ukazuje, že (sebe)-darující ctnost jako bytí v dialogu je spojena s bolestí, která graduje spolu s gradací lásky.¹⁵⁵ V celé písni tak zaznívá spojení našich zásadních motivů, kterými jsou ctnost, řeč, dávání, přijímání. Duše je zobrazena jako „řinoucí se studna“. Studna není smysluplná sama o sobě, ale jen ve vztahu k těm, kterým skýtá vodu. Obraz studny dále ukazuje, že duše je čímsi o sobě prázdným, něčím, co nemá svoji vlastní esenci, ale co nabývá svůj smysl tím, že do sebe přijímá vodu a předává ji dál, a to natolik dobře, nakolik si udržuje onen náležitý atribut, jímž je čistota.¹⁵⁶ Motiv pramenící vody je spojen s řečí lásky (*Sprache der Liebe*), s písni milujícího (*Lied des Liebenden*). Čím je voda pro studnu, čím je krev pro tělo, tím je řeč pro duši. Zásadní spojení a inkriminovaný zlom pak zní ve slovech „propast mezi dáváním a braním“ (*Kluft zwischen geben und nehmen*). To označuje oddělenost, z níž si sama duše nemůže pomoci. Duši, která jen daruje, hrozí, že podobně jako studna vyschne, štěstí spojené s darováním tímto samým darováním umírá.

Zarathustra nenabízí univerzální lék, jenž by zahnal bolest z tohoto rozlomení. Tato bolest zpětně podtrhuje význam dialogického určení ctnosti, která není pouze darující, ale zároveň přijímající. V rozlomení dávání a přijímání tkví zdroj tragičnosti obdarovávající duše: tragičnosti, jejíž stín je patrný i na *Taneční písni*, která končí motivem bolestné tesknosti, pomalu se blížícího smutku z opuštěnosti:

„Slunce již dávno zapadlo, [...] louka je vlhká, od lesů přichází chlad. [...] Zdaž není pošetilostí být ještě naživu? [...] Odpusťte mi můj smutek!“¹⁵⁷

154 „... Eine Kluft ist zwischen geben und nehmen / oh Unseligkeit aller schenkenden / Mein Glück im schenken erstarb im Schenken / Oh Einsamkeit aller schenkenden!“ *Zarathustra, II, Píseň noci*, s. 90 (KSA 4, s. 136–137).

155 Význam *Písně noci* pro motiv souvztažnosti dávání a přijímání upozorňuje také White, R., *Nietzsche on Generosity and the Gift-Giving Virtue*, c.d., s. 353.

156 „Celý můj Zarathustra je dithyrambus na samotu nebo, pro toho, kdo porozuměl, dithyrambus na čistotu...“ *Ecce homo*, Proč jsem tak moudrý, 8, s. 100n (KSA 6, s. 276).

157 *Zarathustra, II, Taneční píseň*, s. 93 (KSA 4, s. 141).

Na krátký čas se zdá, že lékem této tragičnosti je právě vygradovaná vůle, že její „moci chtít“ je akt, který dokáže porazit ducha tíže, ducha sisyfovské mar-nosti vši gradace. „Čiňte si, co chcete, ale staňte se takovými, kdož dovedou chtít!“ Je ono „*wollen können*“ jediným klíčem z vězení, je jedinou mocí vykoupení? Co na to říká promluva *O vykoupení*? V našem kontextu lze říci, že význam této promluvy spočívá v ilustraci *mezi* vygradované vůle: ta se svým autonomním aktem chtění vykoupit nedokáže. Jako nedostatečné se rovněž ukazuje úsilí zbavit se svých okovů interním aktem rezignujícího smíření. To podstatné na této promluvě je nevyřčené, promluva končí otevřeně:

„Vyššího cosi, nežli je vše smíření, musí chtít vůle, která jest vůlí k moci –: než jak je jí to možné?“¹⁵⁸

Vůle musí chtít „cosi vyššího“. Chtít cosi vyššího – tedy přece jen vygradovaná vůle? Přece jen metafyzika vůle k moci? Zarathustra se hned na to ptá: „...než jak je jí to možné?“ Jak se to vůli přihodí (*doch wie geschieht ihm das*)? Tato otázka se zdá naznačovat pasivní rozměr vůle, již se teprve musí cosi stát. Ve spojení obou citovaných vět je první věta následována otázkou. Jako by se analogicky v onom hledaném vyšším měly dialogicky spojovat aktivita s pasivitou.

Křestní jméno touhy

Domnívám se, že termínem pro tento aktivně pasivní vztah k onomu vyššímu, který vysvobozuje z kletby času, je touha (*Sehnsucht*). Pozoruhodné je, že právě touha je v promluvě *O trojím zlu* rodovým určením ctnosti, která obdarovává. Protože zásadním rysem obdarovávající ctnosti je dialogičnost, lze legitimně chápat touhu právě jako ultimátní projev bytí v dialogu:

„Aby osamělá výše se neosamocovala a sobě jediná nepostačovala na věky; aby hora sešla v údolí a větry výšin k nížinám: –
Ó, kdo by našel právě jméno křestní a ctnostné pro takovou touhu!
,Ctnost, jež obdarovává‘ – tak Zarathustra kdysi pojmenoval to, čeho nelze pojmenovati.“¹⁵⁹

158 Tamtéž, *O vykoupení*, s. 119 (KSA 4, s. 181).

159 „Dass die einsame Höhe sich nicht ewig vereinsame und selbst begnüge; dass der Berg zur Thale komme und die Winde der Höhe zu den Niederungen: – Oh wer fände den rechten Tauf- und Tugendnamen für solche Sehnsucht! ‚Schenkende Tugend‘ – so nannte das Unnenbare einst Zarathustra.“ *Zarathustra, III, O trojím zlu*, 2, s. 160 (KSA 4, s. 238). Viz též pozn. 260 a 640.

V tomto úryvku nejde o to, která z ctností je nejvyšší, ale o to, jak pojmenovat nepojmenovatelné, o to, jakým spojením vystihnout takový způsob bytí, který není autarkickou soběstačností, který je právě nedostatečností heroické osamělosti. Tento způsob bytí je v jádru touhou a ctnost, jež obdarovává, je křestní jméno této touhy. Není tomu naopak, totiž že by „touha“ byla křestním jménem ctnosti, ale „ctnost“, „sebedarující ctnost“ je křestní jméno touhy vyjádřené v našem úryvku dvojným „aby“. Tím je vyjádřen širší, nikoli pouze „etický“ význam toho, co znamená ctnost. „Ctnost“ není žádnou habitualizovanou kvalitou, o kterou by bylo záhodno usilovat, ale formou bytí nitra a životem duše. Z úryvku je patrné, že vysoké duše, duše vyzrálé, vzrostlé, duše, která prošla autonomním zakořeněním. Spojení ctnosti a touhy zaznívá i v prvním takřka definitorickém určení ctnosti v *Předmluvě*:

„Miluji toho, kdo miluje svou ctnost: neboť ctnost je vůlí k zániku a šípem touhy.“¹⁶⁰

Spojením „obdarovávající ctnost“ bylo pojmenováno cosi nepojmenovatelné, cosi, co chce říci: „Aby osamělá výše se neosamocovala a sobě jediná nepostačovala na věky.“ Nejde pouze o vyznačení protikladu vůči lineárně voluntaristickému chápání lidství, vůči osamělé heroické vůli, vůči představě lidství jako osamělého sebeprosazování. Nejde pouze o to, že vůle si nevystačí sama. Jako podstatné se ukazuje, že bytím v dialogu duše graduje. A protože duše je bytím v dialogu, graduje tato dialogičnost do podoby touhy. Ctnost, která obdarovává, je jméno pro „nepojmenovatelné“. Stejně tak „Bezejmenným“ zůstává protějšek hluboké duše vyzrálé jako hrozen připravený ke sklizni, protějšek, který je v promluvě *O veliké touze* vykreslen jako vinař s diamantovým vinařským nožem – nožem, který není nástrojem násilí, ale sklizně, při níž vinař s péčí sbírá vyzrálé hrozny. Bližší explikace motivu touhy přesahuje možnosti tohoto textu, za podstatné pro náš účel lze považovat upozornění, že obdarovávající ctnost není termín pro plnost, která má potřebu se vyprázdnit, spotřebovat a poté opět naplnit, ale že se vztahuje k čemusi, v čem teprve dosáhne své bytnosti.¹⁶¹

160 *Zarathustra, I, Zarathustrova předmluva, 4, s. 13 (KSA 4, s. 17)*. Viz též pozn. 271.

161 *Ocitujme Heideggerovu explikaci motivu touhy jako „bolesti (z) blízkosti vzdáleného“: „... für Zarathustra [...] bleibt das Wohin stets in einer Ferne. Das Ferne bleibt. Insofern es bleibt, bleibt es in einer Nähe, in jener nämlich, die das Ferne als das Ferne bewahrt, indem es an das Ferne und zu ihm hin denkt. Die andenkende Nähe zum Fernen ist das, was unsere Sprache die Sehnsucht nennt. Irrigerweise bringen wir die Sucht mit ‚suchen‘ und ‚getrieben sein‘ zusammen. Aber das alte Wort ‚Sucht‘ (Gelbsucht, Schwindsucht) bedeutet: Krankheit, Leiden, Schmerz. Die Sehnsucht ist der Schmerz der Nähe des Fernen. Wohin der Hinübergehende geht, dem gehört seine Sehnsucht. Der Hinübergehende [...] ist, wie wir schon hörten, unterwegs zur Heimkehr in sein eigenstes Wesen.“ Heidegger, M., *Wer ist Nietzsches**

Není zřejmé, kým je protějšek duše, která se prohloubila svou dialogičností. Zatím je bezejmenný a bezejmenným musí zůstat, neboť autonomii sebevýrazu nelze přeskakovat upnutím se k transcendentnímu cíli s definitivními konturami. Transcendence, abychom použili slov „starého Kanta“, není prostě dána, ale je jen *zadána*.¹⁶² Není tím, který je již zde. Není rovněž tím, který vůbec není. Pro duši je v modu naděje. Zarathustra uzavírá rozhovor s mládencem v promluvě *O stromu na hoře* slovy:

„Svatě třímej nejvyšší svou nadějí!“¹⁶³

Knihy *Tak pravil Zarathustra*, výraz Nietzschevy darující ctnosti psaný krví, nemá být pouze čtena. Máme-li se naučit alespoň jedné Zarathustrově sentenci nazpaměť, jak tomu náš filolog – milovník řeči chce v promluvě *O čtení a psaní*, snad jí může být právě tato: „*Halte heilig deine höchste Hoffnung.*“

Zarathustra? In: *týž, Gesamtausgabe, Band 7, Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann 2000, s. 107.

162 Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil et al. Praha, OIKOYMENH 2001, s. 320 (B 527).

163 *Zarathustra, I, O stromu na hoře*, s. 40 (KSA 4, s. 54).