

ACTA POLITOLOGICA

www.acpo.cz



INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS

2016 | Vol. 8 | No. 1 | ISSN 1803-8220

KUČERA, Jan P. (2016). (Ne)politická filosofie Friedricha Nietzsche. *Acta Politologica* 8, 1, 1-18. ISSN 1803-8220.

Tento článek podléhá autorským právům, kopírování a využívání jeho obsahu bez řádného odkazování na něj je považováno za plagiátorství a podléhá sankcím dle platné legislativy.

Internetový recenzovaný časopis vydává
Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze,
Katedra politologie Institutu politologických studií

(Ne)politická filosofie Friedricha Nietzsche

Jan P. Kučera¹

Abstract:

Interpretation disputes about Nietzsche's philosophy is still weakening. Nietzsche's texts are full of poetic and extremely rich imagination, and subtle psychological insight, full of expressivity, and exaggeration is ridiculous to overstatement, wonderful consistency and also frequent and quite obvious contradictions. The problem sui generis are Nietzsche's political views, or the area of his thinking, which could be, although only with certain reservations, call political.

Key words: Friedrich Nietzsche, political philosophy, Richard Wagner

Interpretační spory o Nietzscheovu filosofii stále neslábnou. Nietzscheovy texty jsou plné básnivosti a nesmírně bohaté imaginace, a také jemných psychologický vhlédů, plné expresivity, přepjatosti a přehánění až směšných, podivuhodné důslednosti a také častých a zcela evidentních rozporů. Celá tato filosofie, tak málo dbající „přízemní“ profesionální filosofické práce, v níž často chybí argumenty, ale zato nabízí vášnivě apelace, dokáže přitažlivě uhrnout i odpuzovat. Jedovatě vtipný Kurt Tucholsky mohl ve dvacátých letech minulého století docela oprávněně prohlásit „řekni si co chceš a já ti k topmu opatřím citát z Nietzsche.“ A Thomas Mann, který Nietzscheho četl okouzleně po celý život, v roce 1947 přece jen prohlásil, že „kdo Nietzschemu skutečně uvěří a vezme ho doslova, ten jen ztracen“. To vše výše řečené ovšem nic nemění na nedostižně stručné větě Gadamerově: „Evropská událost jménem Friedrich Nietzsche“. [Gadamer 2011: 403] Problémem sui generis jsou Nietzscheho názory politické, popřípadě ta oblast jeho myšlení, kterou by bylo možné, jakkoliv jen s jistými výhradami, nazvat politickou.

Nietzsche po celý svůj život zastával postoj, který ve třetí Nečasové úvaze zformuloval takto: „Ten, kdo má v těle furor philosophicus, nebude mít žádný už čas pro furor politicus a bude se obezřele stříci toho, aby každý den četl noviny, či aby dokonce sloužil nějaké straně. Všechny státy, kde se o politiku musí starat ještě i jiní lidé než státníci, jsou špatně zařízeny a zaslouží si, aby je to množství politiků přivedlo do záhuby“. [Nietzsche 2005: 208] V nietzschovské literatuře se o Nietzscheově „politické filosofii“ občas objevují pochybnosti až tak krajní, že Nietzsche bývá prohlašován za myslitele zcela apolitického. Je ovšem dost obtížné pochopit, že by myslitel mohl myslitel tak až osudově angažovaný v otázkách lidské existence („všechny ty hrůzy, temné vážnosti přemítání, do nichž se obvykle upadá nad otázkami o ceně bytí a povinnostech člověka“) opomíjet společenskou dimenzi lidské bytosti, ač měl k reálné politice po celý život přezíravý a pohrdavý poměr a stranický život si doslova hnusil. Nietzsche už od svých velmi mladých let obdivoval Goetha, jehož obsáhlý a podivu-

¹ Doc. PhDr. Jan P. Kučera, katedra politologie IPS FSV UK v Praze. Kontakt: janpk@seznam.cz.

hodně vyvážený vztah ke světu, k dějinám i současnosti, překvapivě osvobozený od jakýchkoliv předsudků a plný harmoničnosti (ona známá, ještě dnes obdiv vzbuzující „moudrost“) byl Nietzscheovi živou inspirací, a to ani nemluvě o Goethově umění slova. Nietzsche se ke Goethovi, k tomuto – jak si postěžoval – „případu bez následků“, ve svých spisech ustavičně vracel, nejvřeleji v posledních čtyřech článcích kapitoly „Výlety nečasového“ v *Soumraku bůžků*. Vychválil zde Goethovu „univerzalitu chápání“ a zásadně se ztotožnil s Goethovým antikatolictví, antiliberalismem, antiprušáctvím a především s Goethovým zvláštním „demokratickým elitismem“, který Goethe zdůrazňoval při porovnávání svého světového názoru se světovým názorem Schillerovým. Přes tento obdiv na Goethovy politické názory nijak nenavázal.²

Za protipól ke Goethovi Nietzsche prohlašoval Kanta, kterého pro jeho kategorický imperativ odmítal tak důrazně, až dospěl k absurdně extrémním prohlášením v *Antikristovi*, kde si zazoufal, že Kant je všeobecně uznáván za filosofa Němců, ačkoliv „*se stal idiotem – a to byl vrstevník Goethův!*“ [Nietzsche 2001: 18–19]

Nietzschův vztah k německé filosofie byl ostatně přezíravý obecně, z německé filosofie si cenil Hegela, jinak z dějin evropské filosofie obdivoval především některé předsokratiky, z raně novověké filosofie vysoce uznalými poznámkami oceňoval Spinozu, „za osvězení a léčbu z platonismu“ považoval četbu Thukydidu a stejně jako od něj se realistickému vidění učil u Machiavelliho. Hádankou zůstává jeho vztah k velkému duchovnímu přelomu v dějinách filosofického myšlení, který představovala dobově skandální mladohegelovská kritika náboženství. Předmětem spekulací historiků filosofie je především Nietzscheův vztah k Maxi Stirnerovi, u něhož (popřípadě v jeho blízkém okolí), se poprvé objevuje filosoficky chápaný pojem „nadčlověk“. Historikové filosofie považují téměř za jisté, že Nietzsche Stirnerovu filosofii dobře znal, ačkoliv Stirnerovo jméno se v jeho spisech nikde neobjevuje. Obdobně lze zřejmě sotva pochybovat, že Nietzsche znal polemiky Bruno Bauera, přinejmenší jeho útočný, anonymně uveřejněný spisek *Pozoun posledního soudu na Hegelem, ateistou a Antikristem*. Ultimatum. Ovšem vyhledávání takových možných přejímek či souvislostí, jakkoliv je zajisté ušlechtilou činností, není radno přeceňovat a následně se uchýlovat k přílišným spekulacím, dvojnásob u filosofa tak mimořádného a v mnohém tak nejasného, jako byl Nietzsche.

Je patrně správnější a rozhodně méně riskantní přiklonit se k názoru Karl Löwitha, který mluví o „*skrytém, podzemním proudu*“ v myšlení celého devatenáctého století.³ [Löwith 1995: 204] Zdaleka největší, ba rozhodující vliv na Nietzscheův filosofický vývoj mělo poznání filosofie Artura Schopenhauera. Schopenhauerův hlavní spis *Svět jako vůle a představa* jednadvacetiletému Nietzschemu náhodně padl do rukou při návštěvě antikvariátu a pro mladého filologa to byl skutečný objev: „*Rozuměl jsem mu, jako by psal pro mě*“.

Především ho zaujalo Schopenhauerovo pojetí vůle, která podle Schopenhauera není výslednicí nějakého poznání jako vůle k nějakému činu, nýbrž jakýmsi slepým iracio-

² Ke Goethovým politickým názorům viz krásnou studii ROTHE, Wolfgang (1998). *Die politische Goethe*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

³ Viz k tomu [Sobotka 2005: 71–81]. Poznamenejme, že Nietzsche svá studia zdaleka neomezoval jen na filologii a filosofii (nepochybné vlivy Th. Carlylea a R.W.Emersona), nýbrž intenzivně studoval především soudobou psychologii i přírodovědu, četl Lamarca, Comta, Darwina, Taina a Gobineaua, mimořádně ho zaujala v dějinách biologie dodnes ceněná kniha W.H.Rolpha *Biologische Probleme*, rovněž studoval orientální náboženství, přičemž konzultoval s orientalistou (a přítelem) Paulem Deussenem. Vlivů bylo při Nietzscheho mimořádných recepčních schopnostech mnoho, ale je přímo groteskní vede-li jejich sledování v nietzschovské literatuře tu a tam k výtkám eklekticismu a nedostatku originality (!).

nálním puzením a jako taková absolutním prazákladem veškeré skutečnosti, přírody a člověka. Schopenhauer vychází z Kantovy metafyziky, takže stejně jako jeho velký předchůdce považuje poznávané za pouhé jevy, kdežto věc o sobě skrývá jemná tkanina iluzí, kterou Schopenhauer nazývá Májin závoj. Proto vůli téměř nelze nahlédnout, i když se adekvátně i neadekvátně objektivizuje. Onou adekvátní objektivací vůle jsou ideje. Jedinou možností jak poodhrnout Májin závoj a tak v ideách postihnout onu adekvátní objektivaci vůle, lze – a to je pro východisko Nietzscheova filosofování klíčový moment – toliko estetickým vhladem, jehož je schopen jen výjimečný jedinec, tvořivý umělec, umělecký génius. Umělecké dílo tak získává všelidskou a nadčasovou platnost, nepatří žádné epoše, nýbrž lidstvu.⁴ Nietzscheovo nadšení Schopenhauerem mu přineslo nejen hluboké filosofické podněty, nýbrž bylo pro něj rozhodující základnou pro důvěrné osobní seznámení se s Richardem Wagnerem.

Wagner, jedna z mimořádných osobností evropské kultury, zosobňující zcela unikátně spojení hudebníka, básníka a – nikoliv jen a pouze receptivního či eklektického filosofického amatéra - myslitele. Wagner stejně jako Nietzsche přemítal o estetizaci metafyziky, tak jak byla vkořeněna v tradici německého myšlení už od teoretických spisů Schillerových, a porozumivě a zaujatě četl Schopenhauera. Právě a především o Schopenhauerově filosofii a jeho metafyzice hudby s Nietzscheem hovořili při svých prvních setkáních. Psal se rok 1869, když se setkali pětadvacetiletý, ještě ani nepromovaný natož habilitovaný filolog Nietzsche právě povoláný na filologickou katedru basilejské university, a šestapadesátiletý politický běželec Wagner, žijící ve švýcarském exilu v Tribschenu. Vzdor tomuto značnému věkovému rozdílu vzniklo jedinečné duchovní přátelství, o němž lze bez přehánění konstatovat, že hluboce ovlivnilo další duchovní vývoj Evropy a jestliže Nietzsche své přátelství s Wagnerem označil za “hvězdné”, nelze tomu ani po téměř stopadesáti letech než přitakat.⁵

Wagnerův vliv na myšlení mladého Nietzsche byl dlouhodobý a bezpochyby silný, Nietzsche se z něj nevymanil vlastně nikdy, i když měl později podobu negace. Už jen povšechná komparace Nietzscheova prvního velkého díla, spisu *Zrození tragédie z ducha hudby* s Wagnerovými teoretickými spisy, obzvláště s důležitým esejem *Umění a revoluce* (napsaném ovšem už v roce 1849), ukazuje, kolik myšlenek Nietzsche přejal. Ve Wagnerově eseji je formulován rozpor mezi člověkem “silným” a člověkem “slabým”, je zde konstatována návaznost moderního umění na umění Řeků, v souvislosti s chválou řecké tragédie je zde naznačena dichotomie umění apollinského a dionýského a je tu zcela explicitně upozorněno na souvislost úpadku řecké tragédie (jakožto vrcholného projevu řeckého génia) s úpadkem athénskému státu: “vítězství Sofoklova a Periklova nad Aischylem bylo prvním okamžikem rozkladu athénskému státu”. A najdeme tu i ostrou, “mladohegelovskou” kritiku křesťanství. [Wagner b.d.v: 21–26]⁶

⁴ Při sledování Schopenhauerova vlivu na Nietzscheho dlužno podotknout, že co se týče politické filosofie, je Schopenhauerovo dílo jen skrovné, zcela nesrovnatelné s významem Schopenhauerovy metafyziky a etiky. Srov. [Kučera 2009: 52–63].

⁵ Názory na vztah Wagnera a Nietzsche se v odborné literatuře – prakticky nepřehlédnutelné a dále se vršící – velmi různí. Někteří autoři Wagnera jako myslitele považují za pouhého diletanta a zdůrazňují tak Nietzscheho originalitu (např. Volker Gerhardt ve své sympaticky střízlivé monografii Nietzsche [Gerhardt 1992], jiní Wagnerův vliv na Nietzsche naopak zdůrazňují a snad i přeceňují, třeba Liliane Frey-Rohn [2002: 96–98; Všechno týkající se Wagnera v jednotlivých spisech, poznámkách i v korespondenci shrnul a cennou studii doprovodil Dietrich Borchmeyer [1983]. Podrobnou, leč jen popularizační knihu o vztahu obou myslitelů publikovala Kerstin Decker [2012].

⁶ Nietzsche s Wagnerem zcela shodovali v obdivu k Eurípidovým “Bakchantkám”, hluboké politické tragédii, líčící šíření Dionýsova kultu v Řecku. [Nietzsche 1998 51–53]

Nietzsche zcela souhlasil s Wagnerovým odporem k tehdejší německé “společnosti kšeftu a zisku” i s tím, že na úpadku civilizace má velký podíl “křesťanská tupost”. Nietzsche, který v řadě svých spisů často prokázal, že Wagnerově hudbě a obzvláště jeho koncepci hudebního dramatu navzdory okouzlení dost dobře nerozumí (na adresu Wagnerova díla napsal spoustu zábavných zlomyslností i nehorázností), nicméně dobře pochopil, že jedním z hlavních ne-li vůbec hlavním tématem Wagnerových vrcholných děl, Prstenu Nibelungovu, Mistřů pěvců norimberských a bezpochyby také Parsifala je politická moc. Ovšem Wagner, který v roce 1849 spolu s Bakuninem vedl povstání v Drážďanech, už dávno nebyl praktikujícím revolucionářem, který téměř v Marxově duchu radikálně odmítal “na odiv stavěné teorie našich doktrinářských socialistů, kteří chtějí uzavírat nemožné smlouvy s dnešní formou společnosti” – podobně jako u řady dalších revolucionářů “osmačtyřicátého” u něho původní revoluční entuziasmus vyústil do rezignace. Idei revoluce se ovšem nevzdal. Tou se nyní měl stát jeho proslulý Gesamtkunstwerk, ona „budoucí sláva vznešených”. Jenom taková revoluce „ukáže sociální touze její nejušlechtilejší význam, její pravý směr, jímž je silný a krásný člověk: revoluce nechť mu dá sílu a umění krásu”. [Wagner b.d.v.: 199]

Při úvahách o Wagnerově vlivu na Nietzscheho politické myšlení je třeba mít na paměti naprostou rozdílnost historické zkušenosti obou myslitelů. Wagner v mladých letech, když na vlastní kůži prožil skutečnou bídu, pozorně přečetl spisy Saint-Simona a především pod tímto vlivem mu politika takřka po celý život zůstávala především řešením sociální otázky. Co se týče pravého poslání umění, to mu s politikou vlastně splývalo a mělo “všem vrstvám lidstva” garantovat “mravní náhledy, jejichž praktické užití je pravým úkolem politiky”. Když podlehl vlivu Schopenhauerova pesimismu, stalo se pro jeho umění klíčovou myšlenkou schopenhauerovské pojetí soucitu, kdežto, jak dosvědčuje jeho stať Stát a revoluce, ve vztahu ke státu se bývalý barikádník proměnil v monarchistu silně akcentujícího především stabilitu státu, pro nějž je stát a monarchie nejbezpečnějším garantem svobodného duchovního rozvoje, přesně podle Schopenhauera. Takový obrat nakonec vyústil do výzev násilí proti jiným státům, neboť prý “skutečný klid státu zabezpečuje jen bezmoc států druhých”, a do nadšení pro všechno německé, vrcholící v oslavě (ve Wagnerově případě opravdu trapné) pruského vítězství nad Francií roku 1870. To nadšení s ním ovšem sdílel i Nietzsche (který se po dva týdny války zúčastnil), jenže ani jednomu ani druhému nevydrželo dlouho. Důvod pro náhlý obrat měli silný a Nietzsche jej formuloval hned v úvodu své první Nečasové úvahy, kde o vítězství Německa nad Francií napsal toto: „Omyl veřejného mínění je v tom, že v onom boji zvítězila také německá kultura. Tento blud je nanejvýš zhoubný, je s to proměnit naše vítězství v úplnou porážku, v porážku, ba vyhlazení (Extirpation) německého ducha ve prospěch ,německé říše“”. Jestliže se dnes historikové shodují v názoru, že Bismarckovo sjednocení Německa se stalo rozhodujícím mezníkem na cestě, po níž Prusko se svými ctnostmi i nectnostmi směřovalo na pozici hegemonu nejen mezi německými státy, nýbrž celé Evropy, není jasné, jak tuto skutečnost historicky hodnotit. Jen připomeňme, že Goethe se představa jakéhokoliv hegemonu mezi německými státy přímo děsil a totéž platí pro Nietzscheho – existence Německého císařství vedeného Pruskem v něm posilovala až trvalé opovržení státem a opovržlivé výroky na adresu nového císařství se staly trvalou součástí jeho spisů. [Nietzsche 2005: 141–149].

Konec “hvězdného přátelství” Nietzscheho útekem ze slavnosti otevření divadla v Bayreuthu v roce 1876. Myslitelský převrat, který se v Nietzscheho odehrál, dosvědčuje Lidské, příliš lidské, hořký, bořitelský výraz vlastního zklamání z dosud tak nadšeně hájených ideí - Nietzsche se zřiká kultu génia: “odpoutal” se od všeho, co dosud tak vyznával, udělal

– jeho slovy - “náhlý konec veškerému švindlu, idealismu a krásnému citu a krásným cílů”, od všeho, co neobstojí před zkoumáním skutečně vědeckým.⁷

“Metafyzika je zbytečnost”, prohlásil, její poznání je k ničemu a životu jen škodí, škodlivější je jen náboženství. Nynítedy bude v Nietzscheově myšlení ásledovat maximální myšlenková radikalizace se sebevědomě přiznávánou idiosynkrazií, v níž Nietzsche nakonec stane na pozicích antischopenhauerovských, antiwagnerovských, antikřesťanských a antiutilitaristických. Z nich pro jeho myšlení nejvýznamnější byla pozice antikřesťanská. Také v tomto případě mu byl mystagogem Wagner, ale důležitý podnět mu dal i Goethe, když poznal jeho dopis Herderovi (z r. 1788): “Báchorka o Kristovi je to, že svět ani po staletích nepřijde opravdu k rozumu. Pokolení jen tak míjejí a individuumje ubohá věc ať se prohlašuje za kterou chce stranu a tak se lidský rod potácí sem a tam v ničemnostech”. Během devatenáctého století bylo křesťanství podrobena nelítostné kritice v široké škále od útoků seriózně vědeckých až po blasfemicky pamfletické. Nietzscheova kritika prohlubovala díky jeho novému umění “vidět novými očima” (Ranní červánky, č. 433) a dosáhla vrcholu v pozdních spisech “Genealogie morálky” a “Antikrist”, kdy byla nejdrtivější, nejvíc “zlá” a ovšem také nejvtipnější.⁸

V souvislosti s Nietzschehojeho kritikou křesťanství je zapotřebí připomenout Nietzscheovu zvláštní filosofii dějin, protože ta je osou celé Nietzscheovy filosofie včetně jeho kritiky kultury a civilizace. Nietzsche miloval dichotomie a tak stejně jako jeho koncepce protikladu mírného a harmonického apolinského umění proti divokému, zpitému umění dionýského, také v dějinách viděl působení dvou nesmiřitelných protikladů, dvou typů kultur: tragické a teoretické. Ve třetí “Nečasové úvaze” ostře kritizoval samoučelné učenectví a příkře rozlišoval mezi učencem a filosofem a už v “úvaze” druhé na příkladu učeného historika ukazuje, kterak se ten “zhýčkaný zahaleč v zahradě vědění” nikdy nedostane a nemůže dostat k porozumění podstatnému. Také při koncipování své filosofie dějin Nietzsche navázal na Schopenhauera, resp. na Schopenhauerův radikální, krajně individualistický a proti Hegelovi zaměřený ahistorismus. Nietzsche popírá možnost dobrat se studiem dějin jakýchkoliv objektivních pravd, ostatně existenci nějakých objektivních pravd zcela popíral, dokonce už v mladistvém (z r. 1872), nedokončeném, zajímavém spisku “O pravdě a lži ve smyslu mimomorálním”. Právě toto torzo dobře dosvědčuje kontinuitu Nietzscheho myšlení, protože oblast těchto úvah se stala důležitým předpokladem pozdějšího “přehodnocení všech hodnot”.

Smyslem historiografie, tak hlásal Nietzsche, je sloužit individuálnímu životu. Nutno přiznat, že toto na první pohled podivné pojetí výrazně ovlivnilo přemýšlení o dějinách tak významných a vlivných myslitelů, jako by Wilhelm Dilthey či Georg Simmel. Nietzsche rozhodně odmítá zkoumat nějaký “smysl dějin”. Je-li smysl cosi, na základě čeho se něco stává srozumitelným, pak “smysl dějin” vidí Nietzsche jen v poučení, že minulé nemá pohřbívat přítomnost, nýbrž sloužit současnému – historické je druhotné za nehistorickým, které obklopuje životní sílu jako nějaká ochranná atmosféra. Nietzsche samozřejmě nezavrhuje historismus jako takový, jen se staví proti jeho diktátu či přemíře: nehistorické i historické je

⁷ Nietzsche se s Wagnerem potýkal až do konce svých dní, své popření definitivně formuloval v r. 1888 v psychologicky neobyčejně zajímavém spisku *Nietzsche proti Wagnerovi*, nicméně ve své poslední knize, v *Ecce homo*, se k Wagnerovi mnohokrát vřele přihlásil i při odmítnutí jeho “dekadence”.

⁸ Nietzsche “zlý” býval obvykle Nietzsche velmi vtipný. Příklad za mnohé – tato charakteristika Nového zákona: „Samé drobné zákruty, samé rokoko duše, samé zákoutí, zákraky, ovzduší konspirace a nezapomeňme na občasný nádech bukolické nasládlosti (...)žvanivost citu, která až ohlušuje, rozvášnění, žádná vašeň, trapná hra gest; tady zjevně chyběla jakákoli dobrá výchova.“ [Nietzsche 2002: 120].

stejnou měrou třeba pro zdraví jednotlivce, národa i kultury.” [Nietzsche 2005: 81] Dalekosáhlé důsledky ve prospěch posílení životní síly má omezení historismu vzhledem k zásadním otázkám etickým. Zkoumat historii opravdu kriticky tedy neznamená hledání nějaké pravdy “jak se to skutečně stalo” ve smyslu Leopolda Ranka, nýbrž znamená to “přiložit nůž k jejím kořenům, postupovat krutě a neznat žádné piety”. Stejně jako pro chirurga je právě ona bezohledná krutost podmínkou správného a účinného zásahu. Rovněž historické poznání a vlastně nejen historické musí být bezohledné a kruté. Jedině tak zachovává a posiluje život. Takové poznání ovšem nenabízí tradiční historiografie, nýbrž “skutečná historie”, kterou Nietzsche nazývá genealogií. To je pro Nietzscheho myšlení klíčová dichotomie: historiografii jde o pravdu, genealogii o život. A tak v zájmu života genealogie nemilosrdně odhaluje předsudky (podle Nietzscheho mají v sobě předsudky už pouhé naše pojmy) a starostlivě ohledává, do jaké míry mohou škodit rozvoji života, který je nejvyšší hodnotou vůbec. Této nejvyšší hodnotě se musejí podřítit všechny myslitelné hodnoty ostatní. Tak se Nietzsche dostává ke svému proslulému „přehodnocení všech hodnot“, k „filosofování kladivem“, které je podstatou i odvahou jeho etiky.

Otázku jak správně žít a co je třeba v životě považovat za nejvyšší hodnotu Nietzsche zkoumal po celou svou myslitelskou dráhu. Souviselo to s jeho kritickým postojem k současnosti, s jeho odmítáním toho, co sice bývá považováno za dobré, co však ve skutečnosti “život snižuje a znetvořuje” a je tedy nihilistické. Nietzscheův nihilismus nelze chápat jen jako nějaký negativní, kritický stav současné evropské společnosti a kultury a rovněž jej nelze ztotožňovat s dekadencí proti níž Nietzsche trvale útočil. V jeho pojetí je nihilismus stále mohutnějším dějinným proudem západní kultury a to už od antiky, od dob Platónových, když Platón za jediný pravdivý svět vyhlásil svět nadsmyslový, věčný svět idejí, od Sokratova ztotožnění ctnosti s věděním až ke Kantovu kategorickému imperativu a Schopenhauerově a Wagnerově etice soucitu. V současnosti prý evropský nihilismus vrcholí, už nemá žádné zábrany, “stal se plně zjevým”.⁹ Nihilismus je trvalou “tyranií proti přírodě, “proudem sebeohlušování”, spoléhání se na věčné pravdy a absolutní hodnoty předávané z generace na generaci. Tento nihilismus Nietzsche nazývá pasivním a staví proti němu nihilismus aktivní, který je schopen tato pouta zlomit přehodnocením i těch nejvyšších hodnot pasivního nihilismu. To ovšem znamená vytvořit zcela novou morálku, morálku postavenou na zcela jiných hodnotách. „Morálka je dnes v Evropě morálkou stádního zvířete” velebících jakýsi socialistický ideál. [Nietzsche 1996: 99]

S pomocí náboženství, které nadbíhalo a lichotilo nejsublimnějším tužbám stádního zvířete jsme se podle Nietzscheho dostali až tak daleko, že stále viditelnější výraz této morálky nacházíme také v politických a společenských institucích. Demokratické hnutí přejímá dědictví hnutí křesťanského. Pro tyto “přihlouplé pseudofilosofy a horlitele pro bratrství, kteří si říkají socialisté, jsou nejžádoucnější hodnoty nesobectví, pokory, poníženosti, pohrdání sebou samým, soucitu a sebeobětování, tedy vesměs hodnoty, které život oslabují a popírají. „Kořen všeho zla: otrocká morálka pokory, cudnosti, nesobectví, absolutní poslušnosti zvítězila. Vládnoucí povahy tím byly odsouzeny k pokrytectví a k trýzni svědomí. Tvůrčí povahy, nejisté a věčnými hodnotami zadržované, se pokládaly za buřiče proti bohu (...) Celkem: nejlepší věci byly hanobeny, poněvadž slaboši nebo nestřídmí vepři na ně vrhali špatné světlo a tak nejlepší lidé zůstávali skryti a často ani sami sebe nepoznávali.” [Nietzsche 1964: 870] A tak pozorujeme celkový úpadek člověka až k tomu, „co se dnes socialistickým nemehlům a mělkým hlavám jeví jako jejich člověk budoucnosti a jejich ideál”, úpadek

⁹ K tomu srov. [Bueb 1968: 62]

a zmenšen. Nietzscheovy četné výpady proti socialismu a “socialistům”, jakkoliv jsou z hlediska jeho striktního individualismu a aristokratismu logické a zcela důsledné, ve své agresivitě nicméně poněkud překvapují svým ostrým kontrastem k myšlení Wagnerově. Wagner, ať už se v Mnichově na dvoře Ludvíka II. Bavorského choval jakkoliv a ať už si nějaký čas od vzniklého německého císařství sliboval cokoliv, zůstal i v poslední třetině života v jádru demokraticky smýšlejícím intelektuálem. V tomto ohledu si byli s Nietzschem naprostými protiklady a Nietzsche se nijak ovlivnit nenechal, ač s Wagnerem o problému demokracie a “lidu” bezpochyby diskutovali.

Je známo, že Nietzsche při osobním styku s Wagnerem nedokázal být sám sebou, konec konců ve své korespondenci to mnohokrát sám přiznal, avšak jeho myšlení samozřejmě zdaleka nevyvíjelo jen “ve stínu Wagnera”. Především je třeba zmínit osobnost Jacoba Burckhardta, „velkého basilejského outsidera“, který právě v době, kdy Nietzsche nastoupil v Basileji svoji akademickou dráhu, napsal (ale neuveřejnil) své proslulé Úvahy o světových dějinách. Nietzsche poslouchal jeho přednášky a staršího kolegy, jemuž splyvaly dějiny s uměním, si velice považoval. Mnoho názorů je spojovalo, samozřejmě především zájem a nadšení pro řecké kulturní dějiny, ale také některé postoje světonázorové a politické. Stejně jako Nietzsche byl rovněž Burckhardt přesvědčený schopenhauerovec a individualista, pohrdal davem a s Nietzschem sdílel pojem resentmentu. Oba pohrdali nacionalismem, národ považovali spíše za etickou konstrukci a výtvar imaginace, než za společenskou realitu. Burckhardtova analýza dějinných krizí je dodnes aktuální: “při krizi se za celý dosavadní vývoj dává odpovědnost jeho bývalým nositelům už proto, že se touží nejen po změně, nýbrž i po pomstě a s mrtvými se nedá nic pořídít. K tomu se přidružuje strašlivá nespravedlnost vůči všemu, co dosud bylo, vypadá to, jako by polovina všech věcí byla shnilá a druhá polovina dávno netrpělivě čekala na celkovou změnu.” [Burckhardt 1971: 134]¹⁰

Burckhardt a Nietzsche rovněž sdíleli odpor k instituci státu. Nepochybně v tom roli sehrála basilejská univerzita a vůbec podivuhodná tradice města, v němž panoval jakýsi unikátní amalgám provincialismu s kosmopolitismem. Navzdory tomu, že ústavní změny v jednotlivých švýcarských kantonech byly od Napoleonovy darebácké intervence téměř po celé devatenácté století poměrně různé, stará tradice, občas nazývaná “erasmiánským humanismem”, zřejmě zůstávala neporušená. A dvojnásob to platilo právě pro Basilej, pro “basilejský relativismus” který, jak si povšiml už roku 1867 jeden z nejvýznamnějších univerzitních učitelů v celých dějinách univerzity, Wilhelm Dilthey, vytvářel doslova antitézou k velmocenskému Berlínu jakožto unikátní “kondomium peněz a ducha”, v němž nejvýznačnější intelektuálové byli prodchnuti jistým kulturním pesimismem, který nelze přehlédnout u celé řady těch nejvýznamnějších „basilejských myslitelů“: J. Burckhardt, J. J. Bachoven, H. Wölfflin, K. Barth, C. G. Jung, A. Heusler.¹¹

K basilejské kulturní atmosféře patřily politický konzervatismus a kritika modernity. V tomto rámci celá intelektuální elita města striktně odmítala levicové proudy, socialismus a komunismus. Nietzsche v tomto ohledu patřil k nejradiálnějším, ale ostrou kritičnost v tomto ohledu dokládá i korespondence třeba Bachovenova či Heuslerova. Je ovšem třeba poznamenat, že pro žádného z těchto intelektuálů neznamenalý pojmy socialismus či ko-

¹⁰ K Burckhardtovi především [Sigurdson [2004, především kapitola 5]. Se stále radikálnější Nietzscheovou filosofií – Nietzsche mu všechny své knihy posílal – Burckhardt nesohlasil a omlouval se s tím, že “není žádná filosofická hlava”. Viz např. dopis Nietzschemu z 26. IX. 1886 [Burckhardt 1965].

¹¹ K basilejské tradici existuje početná literatura především v souvislosti s působením zmíněných intelektuálů, cenná je v této souvislosti i korespondence mladého Diltheye. K tomu např. [See1994: 264–266]

munismus to stejné, ostatně diskuse o těchto pojmech či společenských jevech pozvolna utichala. Poprvé v celém německém prostředí doslova vzplála v bouřlivých čtyřicátých letech u mladohegelovců opěvujících, v protikladu k Hegelovým abstrakcím, filosofii činu. To připomněl I Nietzsche, když ve čtvrté Nečasové úvaze psal o “pravých učednících pravých filosofií, kteří umí nasát vystupňovanou odhodlanost a neoblomnost pro svou vůli (...) k vykonání činů”. [Nietzsche 2005: 236]

Němečtí myslitelé poznali socialistické a komunistické teorie u Francouzů, hlavně Saint-Simona, Cabeta a Proudhona, ale nezaujaly je ani tak politické, nýbrž, jak je u Němců patřičné, především filosofické konsekvence jejich teorií. Není zde místo obsírněji komentovat ovšem velmi zajímavou genealogii pojmů socialismus a komunismus u pozoruhodných publicistech, kteří o nich v tisku diskutovali (s častými tituly „*Was ist Communismus?*“, „*Was wollen die Kommunisten?*“), jako byli třeba Moses Hess, Karl Grün či Arnold Ruge.¹²

Historicky významné místo v dějinách pojmů “socialismus” a “komunismus” třeba přiznat Ludwigovi Feuerbachovi, který oba pojmy začal používat jako protiváhu proti pojmu egoismus, kterým označoval lidské sociální odcizení a komunismus chápal jako „*identitu Já a Ty*“. V paragrafu č. 59 Základů filosofie budoucnosti Feuerbach napsal: „*Jednotlivý člověk pro sebe nemá podstatu člověka ani v sobě jakožto mravní bytosti, ani v sobě jakožto bytosti myslící. Podstata člověka je obsažena jen ve společenství, v jednotě člověka s člověkem – v jednotě, která se však opírá jen o realnost rozdílu mezi Já a Ty.*” [Feuerbach 1959: 139]¹³

Pro klikatý historický vývoj obou pojmů je charakteristické, že když měl tiskem vyjít Feuerbachův spisek „*O mých myšlenkách o smrti a nesmrtelnosti*“, požádal autor vydavatele, aby slovo “komunismus” škrtl a svou žádost zdůvodnil obavou, že “mnozí pojem chápou v jiném smyslu než on” – vydavatel v tisku pojem ponechal. Je pravděpodobné, že Feuerbachova starost o patřičně chápaný smysl pramenila z toho, že slovo na sebe příliš upozorňovalo policii, jak se ostatně obávali také jiní, včetně Marxe („*ist polizei-gefährlich dieses Wort zu brauchen*“).¹⁴

K Feuerbachovým nadšeným vyznavačům patřil od r. 1849 také Wagner, i když termín “komunismus” později nahradil “vykoupením”, “spásou” a celou svou regenerační teorií. [Nietzsche 2002: 80]

Navzdory ohromnému vlivu, který Wagner na Nietzscheho měl, vábení idejí socialismu a komunismu Nietzsche nikdy nepodlehli ani náznakem, zcela odporovalo jeho morálním náhledům, jejichž základy se opíraly o nesmiřitelný individualismus, elitismus, aristokratismus a naprosté pohrdání “davem” či “lúzou” s jejich morálkou stáda. Stádní morálka mu byla dokladem celkového úpadku člověka: „*Morálka je dnes v Evropě morálkou stádního zvířete (...) Demokratické hnutí přejímá dědictví hnutí křesťanského. To dosvědčují přihlouplí pseudofilosofové a horlitelé pro bratrství, kteří si říkají socialisté a chtějí svobodnou společnost.*” „*Celkový úpadek člověka až k tomu, co se dnes socialistickým nemehlům a mělkým hlavám jeví jako jejich ,člověk budoucnosti*“”. [Nietzsche 1996: 99, 101]

¹² Nejlepší publikovanou pramennou základnu poskytuje rozsáhlá publikace *Die frühen Sozialisten. Dokumente.* (1972). Hrsg. von Frits Kool und Wener Krause. Bd. 1-2. München: Deutsche Taschenbuch Verlag. Poměrně širokou publicitu získal spisek Lorenze von Stein *Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* z roku 1842. Především díky Fr. Matouši Klácelovi byl známý také v českých zemích. Na žádost B. Němcové jej zpracoval a pod titulem *Listy přítele přítelkyni o původu socialismu a komunismu* knižně vydal František Matouš Klácel. Původní vydání v Moravských novinách mělo titul *Listy politické.*

¹³ Marx v dopise Feuerbachovi z 11. srpna 1844 uznale napsal, že tímto spisem Feuerbach položil filosofické základy komunismu.

¹⁴ Citace podle [Kröplin 2013: 185].

Svou nejpozoruhodnější úvahu o socialismu, která sice ukazuje jednostrannost v posuzování socialismu, nicméně kterou historie už bohužel potvrdila jako prorockou, najdeme v úvahách "Pohled na stát" s názvem Socialismus z hlediska jeho prostředků: *"Socialismus je fantastický mladší bratr již přežilého despotismu, po němž by rád dědil; jeho snahy jsou tedy v nejhlubším smyslu reakční. Neboť touží po tak úplné státní moci, jakou kdy měl despotismus, ba překonává všechno minulé tím, že usiluje o doslovné zničení individua (...)Proto se v tichosti připravuje na hrůzovládu a vtouká slovo ‚spravedlnost‘ polovzdělaným masám do hlavy jako hřebík, aby je zcela zbavil rozumu a aby jim opatřil dobré svědomí pro zlou hru, již mají sehrát."* [Nietzsche 2010: 228 (č. 473)]

V osmdesátých letech už měly socialistické myšlenky řadu odstínů a různých koncepcí, ale to Nietzsche zcela ignoroval, stejně jako ho vůbec nezajímala existence politických stran, o nichž i na německé půdě probíhala od roku 1863, čili od berlínského vydání průkopnického díla Friedricha Julia Stahla *Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche* (Feuerbach v *Podstatě křesťanství* Stahlovu rozsáhlou knihu zesměšňoval), živá debata, do níž v roce 1871 zasáhl i vášnivě nacionalistický, pruský historik Heinrich von Treischke.¹⁵

Nietzsche byl přesvědčen, že politické vítězství socialistů by vyústilo k despotismu, jaký dějiny ještě nezažily: *"Věru přál bych si, aby bylo několika velkými pokusy dokázáno, že v socialistické společnosti život popírá sám sebe, odřezává sám sobě kořeny. Země je dost velká a člověk ještě dost nevyčerpaný na to, aby se mi takové poučení a demonstrativní absurdum, byť bylo získáno a zapláceno nesmírným vynaložením lidských životů, mohlo jevit jako žádoucí"*.¹⁶

Ovšem jakkoliv ostrých výpadů proti socialistům najdeme na stránkách Nietzscheových děl spoustu, nějakou hlubší úvahu bychom hledali marně. Nietzsche je z hlediska politických názorů bytostný "anti", jak to konec konců odpovídalo jeho zásadní estetické pozici a jeho kritice kultury: je proti socialismu, je proti konzervatismu (jakožto čistě defenzivní postoj musí zaniknout), je proti liberalismu (jeho pojetí svobody je zásadně negativní), je proti nacionalismu, proti parlamentarismu ("parlamentní nesmysl"), proti anarchismu ("stát jako výtvor anarchistů"), proti politickým stranám "stavět politickou stranu nad vlastní moudrost a zodpovídat každou otázku veřejného blaha právě tak, aby to hnalo dobrý vítr do plachet strany"), proti antisemitismu atd. atd. Všechna tato "proti" jsou výsledkem nesmírně ostražitě negace pramenící z přesvědčení, že hodnota věcí nespočívá v tom, čeho se jimi dosahuje, nýbrž v tom, co se za ni zaplatí. Jako příklad Nietzsche zcela apodikticky uvádí liberální instituce, které prý přestanou být liberální sotvaže se jich dosáhne, takže také liberalismus není ničím jiným než "státním zhovaděním": "Nejsou zlostnější a důkladnější škůdci svobody než právě liberální instituce. Podminovávají vůli k moci, jsou nivelizací hor a údolí povýšenou na morálku, dělají z nás malé, zbabělé a požívačné – jimi každopádně troumfuje státní pud."¹⁷

Nietzschova nenávisť k socialistům (= vyznavačům otrocké morálky) byla součástí

¹⁵ O vývoji socialismů ve druhé pol. 19. století viz [Čermák 1992: 158–181]. K tomu též přísklušné heslo In: *Politische Theorien und Ideologie. Handbuch, 2*, Opladen, Verlag Neske 2000.

¹⁶ Citace podle Kouba 1995: 241–249. Chmurná vize budoucnosti socialistů u moci viz též [Nietzsche 2004: 114 (č. 184)].

¹⁷ [Nietzsche 2002: 38]. V takovýchto souvislostech lze ovšem v nietzschovské literatuře tu a tam diskutovanou otázku, zda Nietzsche byl konzervavec či liberál, považovat za zbytečnou. K této polemice viz Bela Egedy [2008: 68–79]; Leo Strauss prohlásil Nietzscheho za „typického konzervativate kontinentální Evropy“. [Strauss 1995: 107].

kritiky křesťanství, formulované nejpříkřeji ve spisku “Ke genealogii morálky” a krajně útočném “Antikristovi”. Nietzsche vychází z analýzy našich morálních předsudků, naléhavě klade otázku po skutečném obsahu dobra a zla, táže se, za jakých podmínek člověk vynalezl ona hodnocení “dobré” a “zlé” a jakou hodnotu mají tato hodnocení sama. Původní sémantický obsah adjektiva “dobrý” prý znamenal “vznešený” a “ušlechtilý”, z čehož se pak vyvinul “duševně vznešený” jakožto opositum “prostého”, “plebejského” a “nízkého”. Vinu na této kulturně katastrofální proměně obsahu pojmů přičítá Židům, kteří tak vykonali tuto dějinnou misi jako velkou politickou pomstu: “V tomto obrácení hodnot spočívá význam židovského národa, jím počíná vzpoura otroků v morálce”. [Nietzsche 1996: 92–93 (č. 195)]

Vzdor tomuto (a řadě podobných) zřetelnému prohlášení Nietzscheův vztah k Židům nebyl jednoznačný. Židé sice byli “vynálezci” otrocké morálky resentimentu (Židy začíná vzpoura otroků v morálce, praví se v *Genealogii morálky*, č. 7), ale na jiných místech svých knih Nietzsche zase mluví o „antižidovské hlouposti” a prohlašuje Židy za „nade vši pochybnost nejsilnější, nejhouževnatější a nejčistší rasu, která teď žije v Evropě”. Zkrátka jakkoliv Nietzsche kritizoval onen “běžný antisemitismus”, který upoutal jeho pozornost při studiu Schopenhauera (o Wagnerovi ani nemluvě), jeho vztah k židovství byl ambivalentní, jak asi nejobširněji dokládá jeho úvaha Evropský člověk a zánik národů, v níž na jedné straně židy chválí pro jejich “čínorodost a vyšší inteligenci”, aby takřka zároveň neprohlásil, že Žid-burzián je vůbec nejodpudivější vynález lidského rodu”. [Nietzsche 2010: 229-230 (č. 475)]¹⁸

Křesťanství židovské převrácení hodnot jen dovršilo a tak zvítězil nihilismus, osudové vítězství “bezduché přizemnosti nad živoucí radostností aristokratického individualismu, vítězství stáda nad vynikajícími jedinci, vítězství “ducha dne a bezduchosti deníků” a vítězství otupující demokracie. Zvrátit toto vítězství je nejvyšším úkolem naší budoucnosti.¹⁹

Hloubka a modernost Nietzscheova zdrcujícího a překvapivě úzkého útoku na křesťanství je dána především tím, že Nietzsche vlastně rezignuje na pojmové kategorie a diagnostikuje křesťanství spíš psychologicky jako onemocnění kdysi, v dobách archaického řeckého mýtu, zdravého života, k čemuž dlužno připomenout Nietzscheův výrok v *Ecce homo*, že “choroba je druh resentimentu”. [Nietzsche 1993]

Vyléčit “chorobu malosti a soucitu” znamená vymanit se z nihilistického sevření “viny”, “špatného svědomí”, “dluhu” a “závazku”, do nichž nás křesťanství nutí, podle Nietzscheho lze buď obnovením archaického mýtu či vytvořením mýtu nového. Aby mohla opět zvítězit panská morálka a její hodnoty, je nezbytné odstranit garanta otrocké morálky, totiž boha a tak Nietzsche vyhlašuje svou slavnou tezi o smrti boha.²⁰

Nietzscheho ovšem ani tak nezajímala “existence Boha”, jako spíš pokrytecký utilitarismus víry věřících. V jízlivě diagnostikujícím (a vskutku dobře marxistickým) aforismu Ranních červánků “Danae a bůh ve zlatě” (č. 204) položil tuto otázku? “Odkud se bere ta

¹⁸ K tomu srov. [Rose 1999: 155–157, 321–322; Golomb 1985 139–161].

¹⁹ Výtečnou analýzu Nietzscheovy kritiky křesťanství podal v kapitole „Die Zerstörung der abendländischen Überlieferung” své monografii *Nietzsches Philosophie* Eugen Fink [1960: 134–142]. Dále viz např. Kouba [1992: 3–11; Pechar 2012: 69–93]. V literatuře ovšem nechybí ani poněkud paradoxní pokusy Nietzscheho s křesťanstvím smířit, viz např. Vrána 1985: 31–46]. Poznamenání si zaslouží povzdech K. Jasperse s konstatováním, že Nietzsche, co se týče křesťanské teologie, “neměl ani ponětí o tom, že by ukryvala hlubiny” [Jaspers 1952].

²⁰ Poprvé v *Radostné vědě*, čl. 155. [Nietzsche 1992]. Literatury je takřka bezpočet, stejně jako interpretačních názorů. Omezují se na výše citovanou monografii E. Finka (kap. 3/2 *Der Übermensch und der Tod Gottes*), na slavnou Heideggerovu studii *Nietzsches Wort “Gott ist tot”* [Heidegger 1963] a českou, teprve posmrtně vydanou práci Mojžíra Hrbka “*Smrt Boha*” v Nietzscheově filosofii [Hrbek 1996].

bezměrná netrpělivost, jež dnes proměňuje člověka ve zločince? Neboť když jeden používá falešné závaží, druhý zase zapaluje dům poté, co ho vysoce pojistil, třetí se podílí na ražbě falešných peněz a tři čtvrtiny vyšší společnosti holdují dovolenému podvodu a nesou svůj díl špatného svědomí burzy a spekulace: co je to žene? Nikoli opravdová nouze, nevede se jim tak špatně, možná dokonce jedí a pijí bez starosti, ale strašlivá netrpělivost, že se peníze hromadí příliš pomalu... V této netrpělivosti se opět projevuje onen fanatismus touhy po moci, jež dříve rozněcovala víra, že je člověk vlastníkem pravdy a jenž se honosil jmény tak krásnými, že se člověk odvážil být s dobrým svědomím nelidský (a páli Židy, kacíře a dobré knihy a vyhlazoval celé vyšší kultury jako peruánskou a mexickou). Prostředky touhy po moci se změnily, avšak stále ještě žhne tatáž sopka, netrpělivost a nemírná láska si žádají své oběti: a co se kdysi dělalo “kvůli bohu”, dělá se nyní kvůli penězům, to znamená kvůli tomu, co dává dnes nejvyšší pocit moci a dobré svědomí”. Zásadním následkem smrti boha je však ztráta “strážce velkého smyslu” a tím vlastně smyslu jako takového, protože nyní už nikdo nemůže velký smysl světa garantovat, čili že všechny posvátné, resp. tradiční hodnoty evropské kultury ztratily svou platnost. Tím se otvírá absolutní relativnost hodnot a tím ovšem i prostor k neomezenému rozvoji lidské vitality a lidských schopností, otvírá se cesta k nadčlověku. Bohužel se zároveň otvírá prostor naprosté zůli v tom, jak se smrti boha děsil Dostojevskij: je-li bůh mrtev, je vše dovoleno. A tak se ukazuje, že Nietzscheovo “přehodnocení všech hodnot” je ošemetné počínání, protože hodnoty lze sice přehodnotit, ale také znehodnotit a tak je možné, že Nietzsche ze své riskantní či zoufalé odvahy k přehodnocení nevytěžil víc, než hodnotový relativismus.²¹

Jak patrné, také v nesnadné otázce “smrti boha” se opět ukazuje, že jako u řady jiných filosofů (u nás např. Egona Bondyho) také Nietzscheovo myšlení je mnohem inspirativnější ve své složce kritické, než v pozitivních rozvrzích. Znepokojivé otázky tak zůstávají nezodpovězené i tam, kde je odpověď zkrátka nutná. Například: kdy a jak dojde k opětovnému vítězství panské morálky, když podlehla “pouhé početní přesile” a není vidět, kdy by mohla početní přesila ustoupit. Nietzsche jako řešení mnohokrát nabízí válku, cestou obrody evropské kultury musí být “válka proti obhájčům otrocké morálky, proti všemu co rozmazluje, co změkčuje, co působí ve prospěch panství nižších lidí”. Pak prý život opanují “budoucí vládcí země”, “nejvyšší člověk” či “velký syntetický člověk”. [Nietzsche 1964: No. 883]

Takového “syntetického člověka” (ať už si o tomto termínu myslíme cokoliv) je třeba “vypěstovat”: Kdo uhodne fatálnost, jež leží skryta v blbě bezelstnosti a důvěřivosti “moderních idejí” a ještě víc v celé křesťansko-evropské morálce, ten trpí úzkostí, s níž se žádná jiná nedá srovnat - vždyť jedním pohledem přehlédne, co by se příznivého nahromadění a vystupňování sil a úkolů dalo z člověka vypěstovat”. Bude třeba vypěstovat nový druh, v němž bude zaručeno téže vůli a témuž instinktu trvání několika generací, nový druh a novou kastu pánů”. [Nietzsche 1964: No. 957]

Úkolem “pěstění” Nietzsche hodlal pověřit jakési “vůdce-pěstitele. Budiž příznáno Nietzscheovu realismu, že si uvědomoval riziko existence takových bytostí: “Nutnost takových vůdců v sobě skrývá hrozná nebezpečí, že by mohli nepřijít nebo nevydařit se a zvrhnout,” ostatně právě on v Předmluvě k Zarathustrovi napsal pravdu o lidských dějinách, pravdu po celé století, které uplynulo od jeho smrti, zas a znova dějinami potvrzovanou: „*Příšerné je lidské živobytí a stále ještě beze smyslu: šašek může se mu stát osudem.*” [Nietzsche 2014: 14]²²

²¹ Mnohé myslitele hodnotový relativismus, u nás např. Jana Patočku [1990: 84–87] uváděl do rozpaků a v aplikaci na životní praxi lekal jako krajně rizikový, ne-li prostě nemožný. Srov. [Ramoneda 1990].

²² O pojmu pěstění viz např. [Prázný 2005: 137–145].

Nietzsche sice doufá, že nadčlověk se bude identifikovat se suverenitou a “s mimořádným privilegiem odpovědnosti”, jenže zůstává nejasné, komu by se měl nadčlověk ze své odpovědnosti zodpovídat a to tím spíš, že jeho etickým stanoviskem bude “imoralismus”. Imoralismus je jedním z klíčových pojmů Nietzscheovy etiky. Jestliže moderní člověk a dokonce i Zarathustrův “poslední člověk” jsou nakaženi otročskou morálkou s její platónskou vírou v absolutní hodnoty, imoralistův postoj – na rozdíl od amoralisty, který neuznává žádné hodnoty a mohl by být výsledkem pouhého pasivního nihilismu – přitakává svobodnému životu v pravdě, přičemž pravdou rozumí přitakání vůli k životu (potencovat vůli k moci) a její nejdokonalejší naplňování maximálním tvůrčím činem a naplňování rozmanitosti všech svých perspektiv.

Není předmětem této stati jakkoliv rozhojňovat nepřehlednou řadu úvah o Nietzscheově “spásné” myšlence věčného návratu téhož, omezím se jen na konstatování, že věčný návrat to ještě nepřekonaného staví překonávání a pěstění do poněkud podivného, možná dokonce groteskního světla.²³

Zdá se, že Nietzsche I se svou mimořádně obrazivou výmluvností ztroskotává chce-li nás přesvědčit, proč usilovat o něco vyššího a vznešenějšího, když i to nejbědnější, nejpoprvé hodnější, nejpitomější a nejzločinější se bude věčně vracet, zatímco člověk se bude věčně sebepřekonávat v neúprosně deterministickém koloběhu a tedy zcela bez svobodné vůle. Přesto je možné, že Nietzscheovi tanul na mysli zásadní požadavek naprosté zodpovědnosti v “plnosti okamžiku”, jak to odpovídalo té nejlepší německé duchovní tradici od Goetha, Schillera a Beethovena. Ale zajisté při vzniku tohoto myšlenkového experimentu sehrála důležitou roli jakási závrať z nesmyslna, ze zbytečnosti, ze zmarnění, sugestivně vyjádřená v *Antikristovi*: “Všechna práce antické antického světa nadarmo: nemám slova, abych vyjádřil co cítím nad něčím tak zdrcujícím. A vzhledem k tomu, že jeho práce byla prací přípravnou, že byly právě teprve položeny s žulovým sebevědomím základy k práci na tisíciletí, celý smysl antického světa nadarmo! (...) Nač Řekové? Nač Římané?”. [Nietzsche 2003: 98]

Z hlediska politického myšlení je ovšem třeba konstatovat, že Nietzscheův projekt nadčlověka i v případě chápeme-li ho nikoliv jako historickou, nýbrž eschatologickou kategorii, je vážně limitován naprostou absencí rozvrhu, v jaké pospolitosti či společnosti budou nadlidé rozvíjet svou radostnou vůli k moci. Nietzsche v tomto nedostatku nespátňuje žádný problém, protože “nikoliv lidstvo, nýbrž nadčlověk je cílem!” [Nietzsche 1964: No. 1001]

Jestliže Nietzsche svého nadčlověka chápe vně rámce nějakých sociálních vazeb, pak samozřejmě ani nemá zapotřebí zabývat se otázkou, jaké budou vztahy mezi nadlidmi (a jaké budou vztahy mezi nadlidmi a “lidským stádem” či “lůzou”). Bude to nějaká pluralita mocí, které se budou vzájemným odporem posilovat, jak by to odpovídalo Nietzscheovu pojetí moci? [Kouba 1995: 241-249].

S Nietzscheem je jistě možné souhlasit, že násilí a vykořisťování je základním principem společnosti a přitakáním životu, na druhé straně nelze nevidět až naivní přecenění takového názoru. [Nietzsche 1996: č. 259]

²³ „Zda všechny cesty, které mohou běžet, nutně už jednou neběžely touto ulicí? Zda všechno, co se může stát, nutně se už jednou nestalo, neuskutečnilo, neběželo už kolem?“ [Nietzsche 2014: 148]; „Všechno přichází, všechno se vrací, věčně běží rok jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá, věčně běží rok jsoucna“. [Nietzsche 2014: 206]. H. Arendtová tvrdí „ani teorie, ani nauka, ani hypotéza, nýbrž jen myšlenkový experiment“, ale nakonec se odvolává na Heideggera: „To je vlastní obsah učení o věčném návratu, že věčnost je v okamžiku, že okamžik není prchavé teď, nýbrž střet budoucnosti a minulosti“. [Heidegger 1961: 312] Také Gadamer [2009: 318]; Volker Gerhardt [1992: 189-200]; Christian Niemeyer [1998: 381-387]. Z české literatury především Antonín Mokrejš [1993, kap. 7].

Snad to lze vysvětlit tím, že Nietzscheova etika je příliš jednostranná, příliš zaměřená na ideu nadčlověka a tak odtržená od sociálního života. Nietzscheovi je společnost, či jak to pohrdavě nazývá v *Ranních červácích*, „společnost mravnosti mravů“, je mu toliko prostředkem. Protože většina společnosti je, slovy Zarathustrovými, toliko chátra, vládnout dnes znamená jen smlouvat a kupčit o moc s chátrou. To je „malá politika slabých, politika stáda a jeho resentimentů, politika zajišťující rovná práva pro všechny“. Proti této „malé politice“ Nietzsche staví „velkou politiku“, politiku spjatou s novou „Evropou vládní kasty“, která konečně skončuje s rozbředle protahovanou komedií své rozdrobenosti a právě tak se svým demokratickým „mnohochtěním.“ A tady Nietzsche opět propadá svému sklonu prorokovat: Doba malé politiky minula a „a již příští století přinese boj o vládu nad Zemí – nutnost velké politiky.“ [Nietzsche 1996: č. 208] „Velká politika“ je Nietzscheovi totožná s žádnou politikou.

A v závěru *Ecce homo* Nietzsche napsal tuto proslulou patetickou pasáž: „*Podstoupí-li pravda boj s tisíciletou lží, nastávají otřesy, že se o něčem podobném nikomu dosud ani nesnilo. Pojem politiky se pak zcela rozplyne ve válce duchů, všechny mocenské útvary staré společnosti budou vyhozeny do povětří – vesměs spočívají na lži. Budou války jakých dosud na Zemi nebylo. Teprve mnou je na Zemi velká politika*“. Konkrétnější ohledně „velké politiky“ Nietzsche být nedovedl a nějakou konzistentnější politickou vizi v jeho spisech bychom hledali marně. Je zřejmé, že s nějakou podobou státu ani nepočítal a neuvažoval o něm, ovšem až se přestane „všude zelenat“. Jeho nedůvěra vůči státním institucím byla naprostá: „*Všechny naše politické teorie a státní ústavy, naprosto přitom nevyjímaje „německou říši“, jsou následky, následné nutnosti úpadku: nevědomé působení dekadence se stalo vládcem ideálů jednotlivých věd. Mou námitkou proti celé sociologii v Anglii a ve Francii zůstává, že ze zkušenosti zná pouze úpadkové výtvořiny society a vlastní upadlé instinkty úplně nevině bere jako normy sociologických hodnotových soudů. Život směřující k úpadku, ztráta veškeré organizující, to jest oddělující, propasti rozevírající, podřazující a nadřazující síly, se v sociologii dnes formuluje jako ideál. Naši socialisté jsou dekadenti, ale dekadent je i pan Herbert Spencer – ve vítězství altruismu vidí něco, co bychom si měli přát.*“ [Nietzsche 1993: 72–73].²⁴

Takové podceňování a pohrdání státem prostupuje celé Nietzscheovo dílo, v tomto ohledu bylo jeho myšlení konzistentní, nalezneme je už v ranné úvaze *Řecký stát*, v níž stát má důstojnost jen pro slepý a sobecký dav, čili pro ty „nemocné, churavé, fyziologicky postižené, červitočivé.“ Státy jsou založeny jen na strachu a tísní, tato „technizace politické moci“, tento „nejstudenější ze všech studených netvorů“, je zařízením, kde všichni ztrácejí sebe sama. Naopak „silní“ jsou státem zneklidnění a podráždění jako „organizovanou amoralitou“. Pokud by stát měl mít nějaký vyšší smysl, musel by podněcovat „etický vzmach k mnohem vyššímu určení“, čímž Nietzsche myslí boj a válku, z níž vzejde ona „velká politika“. Po příchodu syntetického člověka by se stát měl minimalizovat či zcela rozpadnout. Tedy „teprve tam kde končí stát, se začíná klenout most k nadčlověku“, ovšem až se „na všech polích přestane zelenat krásná a svěží hegelovština.“ [Nietzsche 2005: 219]

Odpor ke státu byl také jedním z důvodů, proč Nietzsche rozhodně odmítal všechny projevy nacionalismu. Pro Nietzscheho národ nebyl žádnou kladnou hodnotou a v „Antikristovi“ v této souvislosti prohlásil, že „zahyne národ pokud si splete svou povinnost a pojmem povinnosti vůbec.“ Svou „velkou politiku“ zásadně spojoval s ideou sjednocení Evropy, již nacionalismus zbraňuje: „Kvůli chorobnému odcizení, jež mezi národy Evropy vložilo a stá-

²⁴ Poznamenejme tu proti neúnavnému hlasateli egoismu, že současná sociobiologie mu nedává za pravdu, mnohdy se jako životaschopnější ukazuje právě altruismus.

le vkládá nacionalistické šílenství, rovněž kvůli politikům krátkého pohledu a rychlé ruky, kteří jsou dnes s jeho pomocí u moci a vůbec netuší, s jakou nutností je ona rozdělující politika, kterou provádějí, jen politikou meziaktí – kvůli tomu všemu a ještě jinému, dnes vůbec nevyslovitelnému, se teď přehlížejí nebo svévolně a lživě překrucují ona naprosto jedinečná znamení, v nichž přichází ke slovu, že Evropa chce být jedna”. [Nietzsche 1996: 163 (č. 256)].²⁵

Nezbytnému sjednocení Evropy brání morálka otroků, morálka stádního zvířete, příliš slabá “síla chtít” plynoucí z “radikálního, radikální mísení ras” (“otrava krve”, říká v Genealogii morálky, č. 9), přílišný liberalismus a především zavedení “parlamentárního nesmyslu, k němuž patří “všeobecná povinnosti číst ráno k snídani noviny”. [Nietzsche 1996: 111]. Nietzscheovo velebení panské morálky proti morálce otroků s trpkým vtípem komentoval T. W. Adorno: “Otrocká morálka je vsutku špatná: je to pořád ještě panská morálka”. [Adorno 2009: 184]

Před Nietzscheho hluboce podezíravým pohledem neobstojí z politického světa vůbec nic – kromě síly a války. Jen válka vychovává k pravé svobodě. Je ovšem nutno podotknout, že Nietzsche sílu a válku nechápe jen v nějakém primitivní smyslu jako projevy hrubého násilí, byť „požadovat od síly aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřátelích a odporu, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti aby se projevovala jako síla“. [Nietzsche 2002: 32 (č. 13)].

Aristokratický nadčlověk se od stádního člověka neliší jen větší „vůli k moci“, nýbrž také nesrovnatelně větší rizikovostí svého perspektivistického vzmachu: „Při všech druhých zranění a ztrát je na tom nižší a hrubší duše lépe než duše vznešenější. Nebezpečí té vznešenější musí být větší, pravděpodobnost, že podlehne a zanikne je dokonce, při rozmanitosti jejich životních podmínek, nesmírná. [Nietzsche 1996: 185: (č. 276)]

Nietzscheho pojetí násilí jistě nelze vulgarizovat, což se se v dějinách interpretací jeho díla tu a tam dalo ať způsobem přitakání nebo naprostého odmítnutí. Přece jen tu ovšem zůstává přinejmenším podezření, že řada pasáží v jeho spisech k nějaké vulgarizaci přímo vybízejí, takže má jisté oprávnění i poměrně příkrý soud, že Nietzsche suspendoval Kantem objevenou autonomii rozumu na zvlášť nadčlověka (Reifenrath 248) Nezamířitelné výtky či „obdivné nepochopení“ na adresu Nietzscheho násilnictví vnesli myslitelé tak hlubocí jako byli třeba Jakob Burckhardt, Gabriel Marcel či Max Scheler. Nelze totiž prostě popřít, že Nietzsche, tento vášnivý vyznavač života, dovedl vyzývat k „nelítostnému zničení všeho zvrhlého a parazitujícího“ a dopustit se i tak vážně pochybného výroku, jako že „lidstvo jako masa by mělo být obětováno ve jménu pokroku jednoho jediného silnějšího a k tomu ještě poznamenat, že „z válek se musíme naučit obětovat mnoho lidí a poklázat svou věc za tak důležitou, abychom lidi nešetřili“, zkrátka „dobrá válka světí každou věc“. [Nietzsche 2014: 40; Nietzsche 1964: 651–652 (No. 982)]

Z takových výroků jsou i jinak téměř bezvýhradní ctitelé Nietzscheho dosti rozpačití a rezignují na bezohledné důsledky, které jinak u Nietzscheho tak obdivují. Nietzsche se v těchto výrociích uchyluje k nejasnému „my“, ale odpověď na případnou otázku kdo jsou oni „my“ osamělý myslitel nedává.

Jsou to samozřejmě přehnané formulace, na druhé straně jsou logicky důsledné ve smyslu Nietzscheovy kritiky „dekadentní morálky“. V jednom fragmentu z podzimu roku 1881 Nietzsche napsal, že „každý morální systém by zapříčinil zánik lidstva, kdybychom se jím doopravdy ve velké míře řídili; je snadné postřehnout, že lidstvo ještě stále existuje díky své

²⁵ Někteří autoři patrně velmi přeceňují Nietzscheovo údajné sebepochopení jakožto politického filosofa a také přeceňují Nietzscheho inspiraci Platónovým Sedmým listem. Viz např. [Oesterreich 2013: 232–235].

nepřemožitelné nemorálnosti“. [cit. dle Krasnodebski 2006: 191] ²⁶

Téměř vždy, když se Nietzsche ve svém myšlení dotýká „politického“, mluví natolik nejasně, že nezbyvá než přiznat, že jedním z největších nedostatků Nietzscheovy filosofie je právě to, že mimo prohlášení o nějaké velké či malé politice a vedle sice břitce formulovaného, leč přece jen zcela zjednodušeného a povrchního – ve srovnání třeba s elitisty G. Moscou a V.Paretem - odsuzování ubohosti politických stran a především socialismu, je naprosto nedostatečný zřetel k političnu, tedy pokud za řád věcí veřejných nepovažujeme sebepřekračování v podobě zřejmě nedobrovolné obětování mnohých a hlavně těch druhých. Zkrátka politično v obětování všech socialistů devatenáctého století, aby mohl v sebepřekračování naplňovat svůj nadlidský osud jeden Nietzsche, popřípadě dva, čili Nietzsche a Wagner.

Ale přestože se takovýto přímočarý výklad přímo nabízí a nelze jej zcela popřít, bylo by chybou Nietzscheovo pojetí zlehčovat či dokonce vulgarizovat. Je třeba stále připomínat, jakou „moc“ měl Nietzsche na mysli. Nietzsche totiž jemně rozlišuje moc jako maximální kvantum síly pohánějící život od „fanatismu touhy po moci“ nízkých stádních jednotlivců od „hýřivého pocitu moci“ ve velkém politice a především „moci sebepřemáhání“, kterou bude vládnout jen nadčlověk.[Nietzsche 2014: 105–107].

Doufání „osvícenského humanismu“ v definitivní vykořenění násilí a utrpení Nietzsche považuje za bláhové a za ohrožující sám život. Velmi důležité je to, že Nietzsche za nejvyšší stupeň sebepřemáhání ve vztahu k moci považuje „produchovení“ nepřítelství. To je třeba mít na paměti téměř vždy, když Nietzsche pojem „moc“ používá. Moc totiž vůbec neexistuje sama o sobě, nýbrž vždy je vztahem a to vztahem k jiné moci: „Vůle k moci se může projevit jen na odporu, hledá tedy to, co jí odporuje“. [Nietzsche 1964: No. 656] ²⁷

Vůle k moci je tedy aktem síly a čím silnější moc proti moci stojí, tím víc moc narůstá a tím víc je také přitakáno životu. V kontextu reálné politiky to neznamená nic jiného, než že zničení opozice by zničilo moc působící. Právě proto je klíčem k moci sebepřekonávání. Tyto Nietzscheovy myšlenky rozvinul ve svém proslulém pojetí „nepřítele“ Carl Schmitt a také je třeba připomenout, že Nietzscheovo „sebepronávání“ je úzce spojené s nezbytným asketismem. Ostatně už Friedrich Schiller oceňoval „strohost k sobě samému“, sebepronávání v jeho významu pro poznání a především pro utváření charakteru, takže by mělo být úkolem člověka. Bohatství života rozhojňuje ovládnutí se před ozbrojeným, než překonání neozbrojeného. [Schiller 1992: 167]

Jakkoliv tedy nelze přehlédnout, že na mnoha stránkách svých spisů Nietzsche vzýval maximální koncentraci síly v jednotlivci a považoval ji za hnací sílu správného, aristokratického života, lze, jak už to u Nietzscheho nezřídka bývá, z jeho děl citovat i pasáže mnohem méně radikální. Hlavní ovšem zůstává – bez oné maximální koncentrace síly („nejsilnější je ten, kdo si je jist svou mocí“) [Nietzsche 1964: No. 55] by nebylo možné překonání člověka v nadčlověku a tím by zůstala uzavřena cesta k „velké politice“. Smysl bytí člověka by navěky zůstal ztracen ve věčném návratu - v tom lepším případě – toliko „posledního člověka“, zcela pohlceného nihilismem. To je obava i naděje Nietzscheova filosofování: „Ne lidstvo, nýbrž nadčlověk je cílem“. [Nietzsche 1964: No. 1001]

V rámci myšlení založeného na takové maximě ovšem žádné politické myšlení není myslitelné. Sociální a politické tu není jen potlačeno, nýbrž prostě neexistuje, pokud se ne-

²⁶ Příkladem z mnoha takových rozpaků nad Nietzscheovou bezohledností budiž krásná kniha Liessmannova [2013].

²⁷ O Nietzscheho popření osvícenských optimistických nadějí viz [Barša 2007: 131–141].

spokojíme s mlhavými tezemi o aristokratické společnosti (Rangordnung), kde vyjma „nové aristokracie“, o níž blouzní Zarathustra, bude nucena naprostá většina, ona chátra, která v Nietzscheovi vzbuzovala jen hnus, jen plahočivě nést svůj úděl na způsob čínského kuliho.²⁸ Při všech možných výhradách k některým Nietzscheho výroky by bylo velkým nedorozuměním, považovat jeho roztroušené a většinou nejasné výroky stran politiky za nějakou, podle některých autorů prý dokonce imperialistickou ideologii. Jak se ukazuje na počátku jednadvacátého století Nietzsche je pořád inspirativní myslitel a vůbec kulturní zjev, avšak pro myšlení vskutku politické to nemůže platit, jestliže se upřímně děsil možnosti, že by se „hodnota člověka poměřovala s lidem“ [Nietzsche 1964: No. 877]. Navzdory řadě pokusů Nietzscheho „malou“ či „velkou“ politiku interpretovat, Nietzscheho „politično“ lze vyjádřit docela stručně: „Nietzsche, jehož tvůrčí étos, jakkoliv vyjadřoval i protest proti mediokritě a přetvářce doby, postrádal nezbytný substrát sociální produktivity a finálně vyústil v rezervátní monolog izolovaného individua“. [Čermák 1992b: 305]

A dodejme: i tento v rámci politického myšlení toliko monolog izolovaného jedince měl ohromný vliv ať už pozitivní či negativní, byť by patrně bylo mnohem přesnější mluvit o celém řetězu nepochopení a častého ideologického či spíš demagogického zneužití, takže lze dokonce říci, že posledním Nietzscheovým paradoxem se stalo jeho spojování s těmi sice nejhloupějšími, avšak zároveň nejnebezpečnějšími ideologiemi, fašismem a nacismem.²⁹

Jakkoliv už na toto téma byly napsány tisíce stran, většina z nich vlastně zbytečně, protože jistě není třeba velkého zkoumání k nálezu, že příbuznost Nietzscheovy filosofie s nacismem je patrně ještě menší, než příbuznost Marxova humanismu se stalinským „kolektivistickým socialismem, i když někteří myslitelé tuto příbuznost berou jednoduše jako fakt. [Tugendhat 2004: 170].

Jinou věcí ovšem je z politologického hlediska zvážit téma politické nezodpovědnosti myslitelů ovlivněných Nietzschem a Heideggerem, na které upozorňoval Jürgen Habermas. Co se týče historicky vlivné osobnosti Adolfa Hitlera je sice prokázáno, že nietzscheovský kult sice podporoval (a Mussolinimu k padesátinám věnoval skvostný výtisk „Zarathustry“), avšak Nietzscheho nečetl (Wagnerovy spisy ano) a k sepsání Mein Kampfů určitě nepotřeboval.³⁰ Přes toto povšechné konstatování analýzy údajné filiace nacistické ideologie a Nietzscheho filosofie nicméně vedly k prohloubení nietzscheovských interpretací. Zde se omezme na stručné konstatování nesmlouvavého Karl Krause, když uvažoval o možném příbuzenství nacismu a velkých umělců a myslitelů: „Nietzsche? To ne, to přece ne! Ten by se vzdor veškerému kolísání mezi kulturami za nedosti lidské metody návratu k přírodě, za krutost, která je zároveň nechutná, vzhledem ke své náklonnosti k romantickým a semitských životním formám dal získat stěží. Nejspíš ho cosi táhlo k „barbarům dvacátého století“, ty však poté v jejich existování zase nanejvýš důrazně odmítl. Rozličně asi také filosofoval za pomoci Thorova kladiva a natropil hodně zla prostřednictvím onoho nadčlověka.“ [Kraus 2009: 42]

²⁸ Bylo už mnohokrát konstatováno, že Nietzscheho filosofie je především estetickým myšlením. Kategorie „hnusu“ má u Nietzscheho vskutku významné místo. Srov. [Liessmann 2013: 178–184].

²⁹ Z bohaté literatury viz především [Taureck 1989; Penzo 1997].

³⁰ Vskutku erudovaným nacistickým nietzscheovským specialistou byl jedině Alfred Baeumler.

LITERATURA:

- ADORNO, T. W. (2009). *Minima Moralia. Reflexe z porušeného života*. Praha: ACADEMIA.
- BARŠA, P. (2007). *Síla a rozum. Spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*. Praha: FILOSOFIA.
- BORCHMEYER, D. (1983). *Friedrich Nietzsche. Der Fall Wagner. Schriften und Aufzeichnungen über Richard Wagner*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- BUEB, B. (1968). *Nietzsches Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Klett-Verlag (Dissertation Saarbrücken).
- BURCKHARDT, J. (1965). *Ausgewählt und herausgegeben von Max Burckhardt*. Bremen: Carl Schünemann Verlag.
- BURCKHARDT, J. (1971). *Úvahy o světových dějinách*. Praha: Melantrich.
- ČERMÁK, V. (1992a). *Otázka demokracie 4*. Olomouc. Člověk.
- ČERMÁK, V. (1992b). *Otázka demokracie. 2*. Olomouc. Člověk.
- DECKER, K. (2012). *Nietzsche und Wagner. Propyläen*. Die frühen Sozialisten. Dokumente.(1972). Hrsg. von Frits Kool und Wener Krause. Bd. 1–2. München, Deutsche Taschenbuch Verlag.
- EGYED, B. (2008). Nietzsche's anti-democratic liberalism. *Filozofia* 63, No. 2., 68-79.
- FEUERBACH, L. (1959). *Zásady filosofie budoucnosti a jiné filosofické práce*. Praha: Nakladatelství ČSAV.
- FINK, E. (1960). *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. 2.vyd.
- GADAMER, H. G. (2009). *Pravda a metoda II*. Praha: Triáda.
- GERHARDT, V. (1992). *Nietzsche*. München: Verlag C.H.Beck.
- GOLOMB, J. (1985). *Nietzsche on Jews an Judaism*. Archiv für Geschichte der Philosophie LXVII, 139–161.
- HEIDEGGER, M. (1964). *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*. Holzwege: Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1961). *Nietzsche 1*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 2.vyd.
- HRBEK, M. (1996). *"Smrt Boha" v Nietzscheově filosofii*. Praha: Academia.
- JASPERS, C. (1952). *Nietzsche und das Christentum*. München.
- KOUBA, P. (1992). Kirké filosofů. Na okraj Nietzscheovy kritiky křesťanství. *Reflexe* 8, 3–11.
- KOUBA, P. (1995). *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel.
- KRASNODEBSKI, Z. (2006). *Zánik myšlenky pokroku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- KRAUS, K. (2009). *Třetí Valpuržino noc*. Brno: Barrister and Principal.
- KRÖPLIN, E. (2013). *Richard Wagner und der Kommunismus. Studie zu einem verdrängten Thema*. Würzburg: Verlag Königshausen.
- LISSMANN, K. P. (2013). *Filosofie zakázaného vědění. Friedrich Nietzsche a černé stránky myšlení*. Praha: ACADEMIA.
- FREY-ROHN, L. (1984). *Friedrich Nietzsche. A psychological approach to his life and work*. Zürich: Daimon Verlag. ISBN 3-85630-507-6
- MOKREJŠ, A. (1993). *Friedrich Nietzsche - myslitel a filosof*. Jinočany: H+H.
- NIEMEYER, Ch. (1998). *Nietzsches andere Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- NIETZSCHE, F. (1998). *Zrod tragédie z ducha hudby*. Bratislava: Národné divadelní centrum.
- NIETZSCHE, F. (2002). *Genealogie morálky*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2003). *Antikrist*. Praha: Iris.

- NIETZSCHE, F. (2004). *Ranní červánky*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (1964). *Der Wille zur Macht*. Stuttgart: A. Kröner.
- NIETZSCHE, F. (1992). *Radostná věda*. Praha. ISBN 80-202-0376-1
- NIETZSCHE, F. (1993). *Ecce homo – aneb Jak se staneme čím jsme*. Praha: Naše vojsko.
- NIETZSCHE, F. (1996). *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2002). *Genealogie morálky. Polemika*. Praha: Aurora.
- NIETZSCHE, F. (2005). *Nečasové úvahy*. Praha.
- NIETZSCHE, F. (2010). *Lidské, příliš lidské. Kniha pro svobodné duchy*. Praha: Oikoymenh, I.
- NIETZSCHE, F. (2014). *Tak pravil Zarathustra*. Praha: DOBROVSKÝ.
- OESTERREICH, P. L. (2013). *Podoby veřejného rozumu. Filozofičtí učitelé v prostoru politiky*. Praha: nakl. Rezek.
- PATOČKA, J. (1990). *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: ACADEMIA.
- PECHAR, J. (2012). *Otázky Nietzscheho myšlení*. Praha: Filosofia.
- PENZO, G. (1997). *Nietzsche e il nazismo. Il tramonto del mito del super-uomo*. Milano: Rusconi Libri. ISBN 88-18-01138-3
- Politische Theorien und Ideologie*. Handbuch, 2, Opladen, Verlag Neske 2000. PRÁZNÝ, A. (2005). Pojem "Züchtung" v Nietzscheho úvahách o výchově. In KRUŽÍK, J., NOVOTNÝ, J. (eds.) *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, s. 137–145.
- RAMONEDA, J. (1990). Ideologický nihilismus. *Reflexe* 4.
- ROSE, P. L. (1999). *Richard Wagner und der Antisemitismus*. Zürich: Pendo.
- SEE, K. von (1994). *Barbar, Germane, Arier: die Suche nach der Identität der Deutschen*. Heidelberg: Universitätsverlag.
- SCHILLER, F. (1992). Listy o estetické výchově. In: *Výbor z filosofických spisů*. Praha: Svoboda.
- SIGURDSON, R. (2004). *Jacob Burckhardt's Social and Political Thought*. Toronto: University of Toronto Press.
- STRAUSS, L. (1995). *Eseje o politické filosofii*. Praha: Oikoymenh.
- TAURECK, B. H. F. (1989). *Nietzsche und der Faschismus. Eine Studie über Nietzsches politische Philosophie und ihre Folgen*. Hamburg: Junius Verlag.
- TUGENDHAT, E. (2004). *Přednášky o etice*. Praha: Oikoymenh. ISBN 80-7298-086-6.
- VOLKER, G. (1992). *Friedrich Nietzsche*. Volker C. H. Beck.
- VRÁNA, K. (1985). Nietzsche und Christus. In: Mácha, K. (ed.). *Zur Genealogie einer Moral. Beiträge zur Nietzsche-Forschung*. Berlin: Minerva-Publikation, 31-46.
- WAGNER, R. (b.d.v.) *Kunst und Revolution*. In: R. W., *Gesammelte Schriften und Dichtungen* 3, Berlin.