

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

**Bakalářská práce**

**Vzorce člověka – srovnání vybraných chápání a vymezení**

**člověka**

**Lucie Ficuová**

**Západočeská univerzita v Plzni**

**Fakulta filozofická**

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Humanistika

**Bakalářská práce**

**Vzorce člověka – srovnání vybraných chápání a vymezení**

**člověka**

**Lucie Ficuová**

*Vedoucí práce:*

PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2014

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedených pramenů a literatury.

*Plzeň, duben 2014*

.....

## Obsah

1	ÚVOD.....	1
2	NIETZSCHEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE.....	3
2.1	Morálka a její vliv na člověka.....	3
2.1.1	Panská a otrocká morálka.....	4
2.1.2	Člověk ovlivněný resentimentem .....	9
2.2	Vliv egoismu a altruismu na rozvoj člověka .....	12
2.3	Vůle k moci a nadčlověk.....	14
2.4	Vliv filosofie F. Nietzscheho na 20. století.....	17
3	PLATÓN A JEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE.....	19
3.1	Duše a její nesmrtelnost.....	19
3.1.1	Duše po smrti těla .....	20
3.1.2	Rozpomínání duše .....	22
3.2	Areté.....	23
3.3	Člověk není měrou všech věcí .....	25
4	KONCEPTY ČLOVĚKA DLE PARADIGMAT .....	27
4.1	Pojetí člověka dle historických paradigmat .....	27
4.1.1	Člověk jako animal rationale.....	27
4.1.2	Člověk jako imago Dei .....	28
4.1.3	Člověk jako ego cogito.....	29
4.2	Pojetí člověka dle moderních paradigmat .....	30
4.2.1	Člověk jako existence .....	30
4.2.2	Člověk chtějící a hodnotící.....	31
4.2.3	Člověk jako bytost milující.....	31
4.2.4	Člověk jako bytost vyrábějící .....	33
4.2.5	Člověk jako bytost hrající si .....	34

4.2.6	Člověk jako bytost vychovávající a vychovávaná.....	35
5	ZÁVĚR .....	37
6	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY.....	39
7	RESUMÉ.....	40

# 1 ÚVOD

Cílem práce je přiblížit pojetí člověka tak, jak ho vystihují vybraní myslitelé a popsat některé rozdíly mezi nimi. Konkrétně jsem si vybrala F. Nietzscheho a Platón. V práci je také využito dílo N. Pelcové, ve kterém oba filosofy zmiňuje a rozřazuje je podle antropologických paradigmat dané doby. Těmto paradigmatům a s nimi spojeným konceptům člověka je zde také věnována samostatná kapitola.

První část práce je zaměřena na člověka, tak jak ho vidí F. Nietzsche. Nejprve je v této kapitole popsán Nietzscheho názor na všeobecně uznávaná morální pravidla, na vznik morálky jako takové a na náboženství, které s sebou nese vždy nějaké hodnoty a morální učení. Tento jeho názor je důležitý, neboť se od něj odvíjí jeho kritika toho, jak zavedení morálních pravidel a vzestup církve změnili člověka a jeho pohled na svět. Díky nim byl člověk doslova zkrocen a nebo tzv. vypěstován. Na základě toho, do jaké míry se člověk řídí zavedenými morálními pravidly a jak sám hodnotí věci, pak Nietzsche rozděluje morálku na panskou a otrockou. V této kapitole je popsáno, jak se chovají a jak soudí lidé obou morálek, dále jak náboženství využilo charakter lidí otrocké morálky ve svůj prospěch, vliv špatného svědomí na člověka, rozdíl mezi oběma morálkami a v neposlední řadě také největší problém, který Nietzsche spatřuje ve formě otrocké morálky a tím je podle něj fakt, že se snaží vytvořit rovnost mezi všemi lidmi. Také je zde popsán rozdíl mezi tím, když člověk hodnotí věci podle kritéria „dobré a zlé“ a nebo podle toho, co je „dobré a špatné“.

S jevem otrocké morálky je také spjat pojem resentment. V práci je tedy popsáno, jak Nietzsche vidí člověka, který je oním resentimentem ovlivněn a jak tento člověk následně vnímá své okolí. Také se zde můžete dočíst, jakým způsobem se z resentmentu stala askeze a co to znamená pro nespokojeného člověka, který až dosud hledal svůj zdroj útrap v ostatních lidech.

Nietzscheho pojetí člověka je charakteristické jeho vizí nadčlověka a s ním spojenou vůlí k moci, která prostupuje celým světem, váže mezi sebou okamžiky a umožňuje věcem vznikat a zanikat. Vůle k moci je v práci popsána, neboť je pro člověka velmi důležitá, jejím prostřednictvím se člověk odlišuje od ostatních lidí, neboť u

každého se vůle k moci projevuje v jiné míře. Taktéž je zde zmíněn nadčlověk, který by měl být cílem člověka.

Další kapitola se zabývá Platónovo pojetím člověka a několika rozporů mezi jeho a Nietzscheho názory. Platónovo učení o člověku je spojeno s duší, takže je tato část primárně zaměřena právě na duši a na její nesmrtelnost. Nejprve je v kapitole o nesmrtelnosti duše popsáno několik příkladů, které Platon uvádí, jako důkazy oné nesmrtelnosti. Dále je uveden Platónův názor na to, co vlastně znamená slovo smrt, a co se po smrti těla děje s duší, a také zde zmiňují, jak by se měl člověk správně chovat ve smrtelném životě, aby jeho duše odešla z těla co nejčistší. Po té objasňují, jak probíhá vzpomínání duše neboli anamnesis. Zde se dozvíme, že duše již zná všechny věci, neboť je viděla před tím, než vstoupila do těla. Vše, co člověk ví, je právě to, na co si v pozemském životě vzpomněl. Podle Platona není nic, na co by si lidská duše vzpomenout nemohla, a proto by se všichni lidé měli snažit rozpomenout se. Na konci této kapitoly se zabývá učitelností dobra, jakožto faktoru, kterým se člověk může připodobnit bohu. Popisují zde také rozdílný názor Platóna a Nietzscheho, přičemž Nietzsche spojuje dobro s vůlí k moci, což Platon odmítá. Jako poslední je uveden člověk jako míra všech věcí a Platónův i Nietzscheho názor na otázku, zda nás smysly klamou, či nikoli.

Čtvrtá kapitola práce přibližuje rozdělení podob člověka tak, jak je ve své knize popisuje N. Pelcová. Nejprve se věnuje podobám člověka na základě historických paradigmat. Podle nich lze chápání člověka rozdělit na 3 druhy. A to tedy na animal rationale neboli člověka rozumného, který myslí a vnímá a tímto se odlišuje od zvířat, dále člověka jako imago Dei, jehož stvořil Bůh takřikajíc ku obrazu svému, a člověka jako ego cogito, jenž je spjat s učením R. Descarta o tom, že pokud pochybujeme, znamená to, že myslíme a z toho můžeme vyvodit naši existenci. V druhé části této kapitoly jsou rozepsány vzorce člověka z hlediska moderních paradigmat. Podle nich lze člověka pojmut například jako bytost chtějící a hodnotící, kam patří i učení F. Nietzscheho, dále jako bytost hrající si, kdy si člověk může hrou vyzkoušet jaký je život, či člověka jako bytost vychovávanou a vychovávající, u něhož vidí E. Fink rozporů ve výchově uskutečňované formou duchovní pedagogiky.

## 2 NIETZSCHEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE

### 2.1 Morálka a její vliv na člověka

V povědomí lidí existuje všeobecný názor, že dobro a zlo jsou dva protiklady, přičemž správně jednajícím a morálními normami řídicím se člověk, by měl stát na straně dobra. Tento názor však Nietzsche nesdílí. Podle něj neexistuje nic dobrého nebo zlého samo o sobě, to pouze my lidé přisuzujeme jevům, věcem a činům jejich dobrotu nebo špatnost a to na základě našeho hodnocení. Dále tvrdí, že pojmy jako dobro a zlo nejsou protikladné, ale naopak, navzájem ze sebe můžou vznikat - dobro může vzniknout ze zla a zlo z dobra, stejně jako je tomu i v jiných všeobecně uznávaných protikladných věcech (např. pravda - omyl nebo rozumné – nerozumné), i tyto dvojice vznikají jedna z druhé.<sup>1</sup>

Podle Nietzscheho je morálka uměle vytvořený jev. Tento výrok podkládá několika argumenty. Jedním z nich je fakt, že existuje několik morálních výkladů v různých kulturách, je to problém tzv. plurality morálek. V každé kultuře se navíc morální hodnoty mění v průběhu dějin a to právě tím, že v každé době se jiným způsobem hodnotily pudy a činy člověka. Záleželo především na tom, co obec a ono stádo, jak Nietzsche nazývá „poslušný“, dav lidí, považují za správné a přijatelné. Z toho vyplývá, že morální soudy se ještě změní, morálka se promění podle aktuální doby. Každé morální učení si také nárokuje jeho absolutní platnost a správnost, ale díky pluralitě morálek se tento nárok zdá být absurdním. Dalším důvodem, proč je morálka relativní, je to, že v rámci morálky v jedné kultuře se vyskytuje rozpor v tom, co je dobré a co špatné. Například rozpor mezi ctnostmi, kdy je za správnou považována ctnost, ale i její opak. Nietzsche zde uvádí příklady - podle morálního výkladu správně jedná člověk, jenž je statečný, ale i ten, který je mírný a smířlivý, ten který se ovládá i takový, jenž se chová přirozeně nebo dobrá je zbožnost, ale i autonomie. To podle něj ukazuje, že věci nejsou jen dobré, nebo jen špatné, vše v sobě zahrnuje dobro i zlo a to ať ve větší, či menší míře.<sup>2</sup>

Nietzsche říká, že žádná morální fakta neexistují a proto by měl člověk stát mimo dobro a zlo. Morální soudy mají mnoho společného se soudy náboženskými, a to především víru v reality, které realitami nejsou. Oba soudy vycházejí z nevědomosti a

<sup>1</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, Praha, 2006, s. 76.

<sup>2</sup> Nietzsche F., *Radostná věda*, Praha, 1992, s. 118, Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 77-79.



z neschopnosti rozlišit to co je reálné od toho co je imaginární. Označují za reálné takové věci, které jsou jen domněnkami. Morálka je tedy jen špatný, nesprávný výklad jevů. Morální soudy nesmíme brát doslova. Za morálku se až dosud považovala nějaká pravidla, která mají lidi zlepšit. Tohoto zlepšení se podle Nietzscheho mimo jiné dosahovalo dvěma nepřipustitelnými způsoby, a to zkrocením člověka a tzv. vypěstěním určitého druhu člověka. Ke zkrocení člověka dochází podle Nietzscheho stejně jako je tomu při krocení divokého zvířete. Jak zvíře, tak i člověk se pak stává depresivní bytostí, která žije ve strachu. Zkrocený člověk ztrácí chuť k životu, je slabý a nemocný. Toto Nietzsche vyčítá církvi - právě ona takto oslabovala člověka, přičemž si myslela, že jej zlepšuje, ale ve skutečnosti tomu bylo právě naopak.<sup>3</sup>

U druhého způsobu, tedy zlepšení lidu prostřednictvím vypěstování nového druhu člověka, udává Nietzsche příklad indické morálky držící se Manuova zákona. V Indii vzniklo několik vrstev obyvatelstva - kněží, válečníci, obchodníci a sluhové tzv. šúdrové. Mimo tuto společnost stáli čandalové, kteří byli nevypěstění, byli příkladem „divokého člověka,“ Pro indické náboženství byl takový člověk nebezpečný, a proto ho oslabilo tím, že z něj také udělalo nemocnou bytost. Čandalové, nebo také tzv. nedotknutelní, směli dostávat jen určité jídlo, vodu nesměli použít na praní svého prádla ani na koupání nebo si například nemohli mezi sebou pomáhat při porodu. Z takového stavu pak plynuly následky - šířil se mor, pohlavní nemoci apod. A proto oba uvedené příklady, jež mají vést ke zlepšení lidstva vystihuje Nietzsche slovy: „*Všechny prostředky, kterými dosud mělo se učiniti lidstvo morálním, byly naprosto nemorální.*“<sup>4</sup>

### 2.1.1 Panská a otrocká morálka

Nietzsche dělí lidi podle toho, jakým druhem morálních soudů se řídí. Rozděluje morálku na panskou a otrockou. Otocká morálka nebo také morálka stádní je založena na poslušnosti. To znamená, že člověk jedná morálně a chová se tak, jak se chovat má, splňuje očekávání zavedených morálních pravidel. Poslušnost však může pramenit z nepoctivosti, zbabělosti nebo lenosti, člověk potřebuje jistotu a oporu a je podřízený. Podle morálky založené na poslušnosti je pak člověk nutně slabý a netvůrcí. Otocká morálka je v současnosti spojená s různými druhy náboženství, především s křesťanstvím. Tyto náboženství morální zásady však jen převzali. Jejím původci jsou

<sup>3</sup> Nietzsche F., *Soumrak model*, Olomouc, 2001, s. 38-40.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 40-42.

Židé, kteří se podle Nietzscheho zasloužili o přehodnocení všech dosavadních hodnot. To znamená, že až do doby, kdy se začali prosazovat Židé, se za dobré považovala vždy nějaká pozitiva například štěstí, krása, moc nebo vznešenost. Judaismus tyto hodnoty mění na špatné a dobří jsou v jejich pojetí ti lidé, kteří trpí, nebo jsou nemocní, ubozí, chudí či nějakým způsobem bezmocní. Právě oni bezmocní jsou jediní zbožní lidé, a ostatní budou zatraceni. Prosazení židovského způsobu myšlení Nietzsche označuje jako vzpouru otroků v morálce. Převrácením hodnot se otrocká morálka také odvrací od přítomnosti a od štěstí tady na zemi. Tato morálka vychází z resentimentu a pomstychtivosti. Své převrácené hodnoty nemůže uplatnit pomocí síly, neboť je to morálka pro slabé, a tak se prosazuje svým morálním výkladem světa, ve kterém jsou materiální bohatství, moc a síla nepodstatné.<sup>5</sup>

Podle Nietzscheho začala být otrocká morálka zneužívána v náboženství silnými, rozumnými a nezávislými lidmi, kteří jsou zvyklí rozkazovat a umí vládnout druhým. V jejich rukou se náboženství stává jedním z prostředků jak upevnit moc a nemuset k tomu použít násilí. Díky náboženství je potlačen možný odpor poddaných, kteří jsou ovlivněni vůlí k sebeovládání. Lidé jsou spokojeni s jejich stavem, protože právě prostřednictvím asketismu, utrpení, poslušnosti, nízkosti, jenž jejich náboženství oslavuje, se stanou správnými věřícími. Těžkosti jsou pro ně tou pravou cestou ke správnému životu.<sup>6</sup> Konkrétně v křesťanské víře jde hlavně o obětování, a to své svobody, hrdosti a sebejistoty. Ti, kteří se snaží upevnit moc, mohou u křesťanského lidu využít jeho svědomí. Horší případ nastává, pokud není náboženství bráno jako jeden z prostředků, ale jako samotný účel. Takové náboženství je velmi nebezpečné. Nietzsche říká, že silný člověk bývá výjimkou a většina lidí je nepovedená například jsou nemocní, oškliví či trpící, a náboženství, jmenovitě křesťanství a buddhismus, podporuje tyto nepovedené lidi, jelikož se je úporně snaží udržet při životě. Nietzsche zde vidí hlavní problém v tom, že toto náboženství a s ním spojená stádní morálka nijak člověka nerozvíjí, nevede k nadčlověku, ba právě naopak – ponižuje člověka a na tomto nízkém stupni ho drží především tím, že nenechá zaniknout již zmíněné nepovedené lidi, a to vede ke kažení lidské rasy. V takovém náboženství není místo pro samostatného nadčlověka. Dle Nietzscheho, církve zlomila hierarchii mezi lidmi a to

<sup>5</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 84-89, Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 43

<sup>6</sup> Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, Praha, 1996, s. 61-62

tím, když tvrdila, že všichni lidé jsou si rovni před bohem. Postupně vytvořila průměrného člověka, který se dá svým chováním přirovnat ke stádnímu zvířeti.<sup>7</sup>

Problém otrocké morálky Nietzsche vidí také v tom, že z morálních předpisů a pravidel činí morální normy, kterým mají podléhat všichni lidé a tím chce dosáhnout všeobecné rovnosti. Všechny činy posuzuje podle jednoho obecně platného soudu, a tak lze podle ní jednoznačně určit které chování je dobré a které špatné, bez ohledu na to, kdo jedná a v jaké situaci se nachází. Otrocká morálka tak v podstatě vytváří morální ideál, kterého by se měl každý člověk držet, a podle něj se dá člověk převychovat na lepší bytost. Pokud se však bude snažit takto člověka změnit a udělat z něj čistě morálně založenou bytost, musí odstranit polovinu jeho vlastností a to těch, které jsou morálkou odsouzeny. Podle Nietzscheho to ale takto nefunguje, protože aby se člověk stal lepším, respektive aby se u něj zvýšila míra dobra, musí se zvětšit celkově, tedy mimo dobro se u něj zvýší i míra zla.<sup>8</sup>

K tomu, aby lidé byli snáze zvladatelní a více se podobali stádu, přispívá ještě fakt, že znají špatné svědomí. Toto špatné svědomí vytvořily státní organizace spolu s náboženstvím a to tak, že potlačili v člověku již zmíněnou zvířecí povahu. Lidské instinkty volnosti, jako například krutost, radost z ničení nebo radost ze změny, byly postaveny mimo rámec přijatelného chování, a instinkty svobody se obrátili proti člověku samému a to v něm probudilo pocit viny. Nietzsche špatné svědomí přirovnává k nemoci. Člověk onemocněl sám sebou. Z člověka se stal vězeň, který zadržuje svoji krutost a protože si svou touhu ubližovat nemohl nikde vybit, začal trýznit sám sebe. Podle Nietzscheho člověk využil náboženství, aby sám sebe co nejvíce trestal a vymyslel si své provinění vůči bohu. Právě jemu pak přisuzuje „nejlepší“ vlastnosti, které jsou přesným opakem lidských zvířecích instinktů a tyto instinkty pak vidí jako vzpouru proti bohu. Člověk odmítá svou přirozenost, své já a naopak věří ve svatost boha, v boží soud, v onen svět i v peklo.<sup>9</sup> Tento stav Nietzsche vidí jako šílenství vůle: „*Vůle člověka shledávat se vinným a zavrženíhodným až k nesmiřitelnosti, jeho vůle vidět ve svém bytí trest, vůle infikovat a otrávit nejspodnější základ věci problémem viny a trestu, vůle vztyčit ideál boha nejsvětějšího, aby si mohl být jist svou absolutní nevhodností.*“ A toto šílenství duše pramení právě z onoho potlačeného instinktu

<sup>7</sup> Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, s. 50, 62-64.

<sup>8</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 90-92

<sup>9</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 65,72.

svobody, neboli potlačené vůli k moci. „*Ach tato šílená smutná bestie člověk! Jaké to nápady, jaká protipřirozenost, jaké paroxysmy nesmyslu, jaká bestiálnost ideje vyvrže hned, jakmile se mu jen trochu zabrání být bestíí činu!*“<sup>10</sup>

Opakem morálky stádní je panská morálka nevychází z poslušnosti, ale z tvůrčího imperta. Na rozdíl od morálky stádní nevidí zlo jako překážku, která by se měla za každou cenu odstranit, ale striktně neodlišuje dobro od zla. Následně pro ni tyto dva pojmy nejsou protikladem. Člověk, řídicí se panskou morálkou je mocný, rozhoduje se sám za sebe, je individuální, sám si určuje hodnoty a tím se zároveň vzdaluje ostatním lidem, kteří jsou špatní, neboť jsou jeho opakem. Ti, kteří se nerozhodují podle sebe, ale hodnotí na základě strachu nebo závisti, takového člověka nenávidí a vidí v něm zlo, které je třeba odstranit. A to je rozdíl mezi vznešeným člověkem a člověkem stádním, poněvadž člověk řídicí se panskou morálkou nemá potřebu se zlem zabývat a nesnaží se ho odstranit, spíše ho ignoruje, špatné věci a lidi bere takové, jaké jsou a nesnaží se je změnit. Svě špatné vlastnosti neodstraňuje, neboť jsou důležité pro celek a je přesvědčen o tom, že je schopný je zvládnout a použít jen tam, kde jich je potřeba. Z toho plyne, že ovládá své ctnosti i neřesti. Každý člověk má jiné ctnosti a ty musí najít sám, a ne se nepřirozeně řídit uměle vytvořeným ideálem. Tím, že Nietzsche tvrdí, že každý člověk disponuje jinými ctnostmi, zavrhuje rovnost mezi lidmi a právě panská morálka v jeho podání mezi nimi vidí rozdíly. Protože lidé jsou rozdílní a tedy individuální, můžou sami určovat hodnoty a rozhodovat se na základě toho, jak rozumí dané situaci.<sup>11</sup>

Panské morálky je potřeba, protože původně zavedená morálka se proměnila. Stala se z ní otrocká morálka, jež sama sebe bere jako účel a tím přestala plnit svou původní podpůrnou funkci a začala lidi omezovat. Stala se stejně velkou hrozbou pro společnost, jako kdyby žádná morálka neexistovala. Skrze panskou morálku má být dosavadní morální myšlení překonáno. Podle Nietzscheho bychom měli zaujímat určitý postoj jen pro posílení našeho života a ne proto, že nějaké morální pravidlo určuje, že jisté chování je správné. Náš postoj nemusí být ani striktně neměnný, může se proměňovat v zájmu života a v jeho vývoji.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 72.

<sup>11</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 93-95.

<sup>12</sup> Tamtéž, s. 96, 99.

Pokud řekneme, že morální učení by nemělo být zdrojem hodnot, objeví se otázka: Podle čeho tedy hodnotíme? Nietzsche tvrdí, že zdrojem hodnot byl úplně původně vkus, který se posléze stal absolutní morální hodnotou, jež je všeobecně platná. Naším úkolem je odpoutání se od zavedeného absolutního morálního paradigmatu a navrátit se ke svému původnímu vkusu, který každý může pociťovat jiným způsobem. Dále Nietzsche říká, že bychom se měli rozhodovat podle konkrétní situace, jež v danou chvíli nastává, z čehož vyplývá, že dobré jednání neexistuje samo o sobě. Tím Nietzsche nechce naprosto zavrhnout morální chování, ale je třeba se vždy správně rozhodnout, zda jednat v určité situaci morálně či nemorálně, přičemž to za nás nemůže rozhodnout žádná nadřazená instance. To je potom důvod, proč Nietzsche nestanovuje jednu jedinou a naprosto platnou a správnou morálku.<sup>13</sup>

Výše jsem zmiňovala, že lidé panské morálky striktně neoddělují věci, lidi, a jednání na dobré a zlé. Podle Nietzscheho jejich hodnocení můžeme označit termíny „dobrý“ a „špatný“, a ty lze přirovnat k pojmům „vznešený“ a „opovrženihodný“. Opovrženihodným je například zbabělec, člověk, který je úlisný, či nedůvěřivý. Opovrženihodné je také např. lhaní nebo malicherné chování. Jako vznešený člověk se dá označit ten, který nepřijímá zavedené hodnoty od nějaké instituce, ale hodnotí sám od své osoby. Tento člověk se cítí mocný a šťastný, je si vědom toho, co má. Vznešený člověk pomáhá slabým lidem, ale ne ze soucitu, je spíše veden vůlí k moci. Je také na sebe hrdý a sám v sebe věří. Naopak soudit na základě toho, co je „dobré“ a „zlé“ přísluší lidem otrocké morálky. Protože lidé otrocké morálky jsou ti, jenž trpí, jsou utlačováni, či nějakým jiným způsobem slabí, tak vyzdvihují vlastnosti, jejichž prostřednictvím si ulehčí svůj život. Pod pojmem dobrý si představují např. soucit, píli, trpělivost, přívětivost, dobrý je člověk pokorný či ten, který vždy pomůže druhým. Je to dobromyslný až trochu přihlouplý dobrák. Zlé je vše mocné a nebezpečné, vše co je hrozivé a silné. V pojetí otrocké morálky je zlý ten, kdo vzbuzuje strach a naopak u panské morálky vzbuzuje strach dobrý (vznešený) člověk.<sup>14</sup>

Tyto dva druhy morálek existují od nepaměti a na Zemi svádí boj už několik tisíciletí, avšak v tomto souboji má evidentně navrch morálka stádní. Jako tradiční představitel panské morálky uvádí Nietzsche Římany, což byli podle něj nejvznešenější a nejsilnější lidé všech dob. Jejich opakem byl kněžský židovský národ,

<sup>13</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 102, 104, 107.

<sup>14</sup> Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, s. 165-167.

který se řídil resentimentem. Tyto dva rozporné národy (a dvě rozporná morální učení a životní styly) jsou jedním příkladem onoho boje. Římané vnímali Židy jako protiklad přírody, byl to pro ně národ, který nenáviděl naprosto všechny ostatní lidi.<sup>15</sup> Kdo v tomto velkém boji zvítězil, je jasné, Nietzsche píše: „*Uvažme přece před kým se dnes v Římě samém lidé sklání jako před zosobněním všech nejvyšších hodnot, a nejen v Římě, nýbrž téměř na polovině zeměkoule ... před třemi Židy a jednou Židovkou (Ježíšem Nazaretským, rybářem Petrem, tkalcem Pavlem a Marií). Řím nade vši pochybnost podlehl.*“<sup>16</sup> Když se podíváme jinam do minulosti, vidíme to samé - renesance byla vystřídána anglickou a německou reformací, která vycházela z resentimentu a vedla k obnovení církve. Dalším příkladem je i Francie v 17. a 18. stol., která byla také lidmi resentimentu přetvořena. V dnešní době tudíž převládá hodnocení na základě toho, co je dobré a zlé, nicméně, existují i lidé, kteří hodnotí podle kritérií dobré a špatné.<sup>17</sup>

### 2.1.2 Člověk ovlivněný resentimentem

K resentimentu neodmyslitelně patří určitá zaměřenost mimo sebe samého a existence vnějších podnětů. Ty jsou nutné k tomu, aby vůbec resentiment mohl vzniknout, protože je jen a pouze reakcí. Konkrétně reakcí nemohoucího na svůj neutěšitelný stav. Je výsledkem zadržované nenávisti, je to pomsta silným lidem. V resentimentu je silnými lidmi pohrdáno. Pohrdají jimi slabí a to na základě vlastní radosti.<sup>18</sup>

Jací tedy jsou lidé resentimentu podle F. Nietzscheho? Jsou to bytosti plné msty a realizaci této msty všeobecně nazývají spravedlností nikoli odplatou. Jejich nenávist se netýká nepřátel, ale bezpráví a bezbožnosti. Nietzsche se o člověku resentimentu vyjadřuje takto: „*Jeho duše šilhá; jeho duch miluje temná zákoutí, postranní cestičky a tajná vrátka, ve všem, co je skryté, rozpoznává svůj svět [...] dobře se vyzná v mlčení, nezapomínání, vyčkávání, v prozatímním sebeumenšování, sebepokořování. [...] člověk resentimentu není ani upřímný, ani naivní, ani sám k sobě čestný a rovný.*“<sup>19</sup> Jsou to tedy slabí lidé, kteří vyzdvihují své ctnosti a považují se za dobré a spravedlivé, přitom

<sup>15</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 37.

<sup>16</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>18</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 27.

pravda je podle Nietzscheho taková, že: „*Hemží se to mezi nimi pomstychtivci převlečenými za soudce [...] jejich ústa jsou vždy našpulená, připravená plivnout na vše, co nehledí nespokojeně a jde svou cestou v dobré míře. Nechybí mezi nimi ani nejodpornější odrůda ješitů, prolhané zrůdy, které svou pokaženou smyslnost nosí na trh jako ryzost srdce.*“<sup>20</sup> Dále Nietzsche uvádí, co by byl největší triumf těchto lidí a za jakých podmínek by dosáhli nejvyššího uspokojení: „*Bezpochyby tehdy, až by se jim podařilo vpravit do svědomí šťastných svou vlastní bídu, veškerou bídu vůbec; takže ti by se jednoho dne začali za své štěstí stydět a možná by si mezi sebou říkali: „ Je to hanba být šťastný! Existuje příliš mnoho bídy [...]*“<sup>21</sup>

Podle Nietzscheho lidé resentimentu své štěstí uměle vytvořili, nebo si ho namluvili či nalhali. Jejich štěstí je pasivní, projevuje se například ve formě klidu a míru či odpočinku ducha i těla. Na rozdíl od nich se lidé panské morálky opravdu šťastně cítí. Lidé resentimentu ctí chytrost, jenž je pro ně podmínkou existence. Naopak vznešení lidé si více cenní nevědomých instinktů či nerozumnosti, pokud je v přiměřené míře. Taková „zdravá“ nerozumnost se může projevovat odvážnou útočností na nepřitele nebo náhlou prudkostí v lásce, vděku, i pomstě. Díky těmto instinktům se nemůže vznešený člověk „nakazit“ resentimentem, protože v dané situaci reaguje přímo a tudíž se v něm nehromadí ony negativa, jako neukojená touha po pomstě či pocit křivdy. Takto spontánně reagující člověk vlastně neprožívá zpětný pocit zloby, který je pro resentiment typický.<sup>22</sup>

Nietzsche také vysvětluje, co to znamená dobro pro člověka resentimentu. U těchto lidí vzniká význam slova „dobrý“ opačným způsobem, než u zástupců panské morálky. Vznešený člověk nejprve vytvoří pojem „dobrý“ a to ze sebe, a až po té si utvoří povědomí o tom, co je „špatné“. Toto špatné není nic zlého v dnešním slova smyslu, nýbrž jen vedlejší produkt dobrého. Člověk resentimentu nejprve vytvoří pojem „zlé“ a to tím, že stanoví něco nebo někoho konkrétně zlého (např. člověka panské morálky) a jako opak onoho vymyslí něco dobrého, a to sám sebe. Podle něj je dobrý člověk ten, kdo nikomu neublíží, nikoho nezraňuje, nikomu nic neoplácí, protože ví, že bůh to splatí za něj. Dobro spočívá v trpělivosti a v pokoře, ve vyhýbání se zlu. Důležité je také žít vskrytu a nechtít od života moc, naopak žádat od něj co nejméně.

<sup>20</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 101.

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 102.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 26-27.

Zlým člověkem je podle resentimentu tedy člověk „dobrý“ z pohledu druhé morálky, avšak díky resentimentu je na něj pohlíženo z jiného úhlu. Vznešený člověk se totiž chová v pro něj cizím prostředí, jako „dravec vypuštěný z klece“. V těchto případech se projevuje v člověku ono skryté zvíře, jež bylo společností zahrnuto. A tito lidé byli v minulosti lidmi resentimentu nazýváni jako barbaři, avšak sami barbaři si byli svého počínání vědomi a navíc za to na sebe byli hrdí. Podle Nietzscheho je nesmyslné požadovat po těchto vznešených lidech, aby se chovali jinak, než jim je přirozené a už vůbec by se po nich nemělo vyžadovat chovat se „dobře“ podle kritérií lidí resentimentu.<sup>23</sup> Říká, že je to jako: „*Požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřítelích a odporu a triumfech, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla.*“<sup>24</sup> Podle Nietzscheho nemá silný jedinec na vybranou, zda svou sílu projeví či nikoli. Za působením a aktivitou věcí nestojí žádné jsoucno, nýbrž sama aktivita. Ovšem podle lidí resentimentu silný člověk na výběr má a může si vybrat být „slabý“. Nicméně podle Nietzscheho je to podobné, jako kdyby lidé tvrdili, že dravec má na vybranou být dravcem nebo jehnětem, a tím mu po té dávali za vinu, že je dravcem.<sup>25</sup>

Nietzsche dále uvádí, že někteří lidé resentimentu šli ještě dále a asketizovali změnilo jeho směr. Směr resentimentu byl nejprve změněn asketickým knězem. Než vysvětlím jakým způsobem, nejprve zjistíme, jak takového kněze vidí Nietzsche. Říká, že kněz je jakýsi ochránce, spasitel, či zastánce slabých a „nemocných“. Avšak silní a „zdraví“ lidé v Nietzscheho slova smyslu se o slabé nestarají, silní lidé se nerealizují formou altruismu, to znamená, že onen kněz je také „nemocný“. Díky jeho nemoci je schopný správně rozumět slabým lidem, ale zároveň on sám musí být silný, aby je mohl vést, aby si získal jejich důvěru a byl jejich oporou, ale zároveň i původcem jejich strachu. Musí být silný, protože sám jim musí jít příkladem. Vůle k moci se u něj projevuje ve velké míře. Snaží se u lidí vyvolat utrpení, rozpolcenost či vnitřní rozpor a nad takto postiženými lidmi pak panovat. Asketický kněz neučí své svěřence nenávidět lidi panské morálky, ale pohrdat jimi. Kněz své ovečky chrání před silnými lidmi a zároveň před jejich vlastní závistí silným, chrání je proti zášti, proti jejich špatnosti a proti nim samým. Důležité také je, že se je snaží uchránit před resentimentem, a tak mění jeho podobu. Trpící lidé hledají vždy nějakou příčinu jejich utrpení, jako příčinu nevidí věci

<sup>23</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 28-29, 33.

<sup>24</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 32.



či situace, ale spíše jiné lidi, nějaké pachatele, kteří můžou za nevole trpícího. Na tomto pachateli si pak trpící člověk chce vybit své afekty, neboť takto aspoň na chvíli zapomene na své utrpení. V podstatě musí svou bolest přebít jinou silnější emocií, tedy co nejprudším afektem. Tento afekt je vyvolán právě tím, když si trpící namluví, že za jeho špatný stav může nějaká jiná osoba, nějaký viník. Asketický kněz však vyvede trpícího z omylu tím, když hlásá, že za útrapami trpícího opravdu někdo stojí, ale není to žádný další viník, nýbrž člověk sám. Kněz přesvědčil své stoupence o tom, že jsou sami sebou vinni.<sup>26</sup> Směr resentimentu byl tedy změněn, protože už nepůsobil vně, člověk resentimentu už svou nenávist nesměřoval na ostatní lidi. Resentiment se začal ubírat směrem dovnitř k člověku samému. Stav, který trpící zažívá, je podle kněze trest za jeho chování v minulosti, kterým se provinil. Kněz využívá u lidí pocitu viny a dává mu konkrétní formu, a to podobu hříchu.<sup>27</sup> Fakt, že se asketický ideál ve své době velmi rozmohl a měl pro lidi velký význam, je výsledkem hlavní charakteristiky vůle. Vůle totiž má vždy cíl, Nietzsche říká: „*vůle potřebuje cíl, - a raději bude chtít i nic, než aby vůbec nechtěla.*“<sup>28</sup>

## 2.2 Vliv egoismu a altruismu na rozvoj člověka

Nietzsche pojal egoistické jednání naprosto odlišně od toho, jak je běžně chápáno. Lidské chování považované za sobecké, v jeho pojetí sobecké není, protože člověk nemyslí jen na sebe, ale je hnán pudy (např. potřeba jíst, pít), které mu pomáhají udržet se na živu. Egoismus chápe jako prostředek ke vzniku samostatného lidského já, které se postupně zbavuje všeho neosobního a přejímaného. Tím, že své nároky klademe nad nároky ostatních, nečiníme nic špatného, naopak si tím člověk upevňuje své místo ve světě. Egoismem můžeme pomoci lidem, protože ne vždy pomáháme tím, když se jim neustále věnujeme.<sup>29</sup>

Egoismu škodí protěžování ctnostných vlastností. Podle Nietzscheho je člověk obětí právě oné ctnosti, která ovládá jeho chování, a tím je zranitelný, protože jeho ctnostný charakter může využívat okolí pro svůj prospěch. Ctnostný člověk je důležitý pro společnost, protože jí slouží. Takový člověk přináší oběť pro celek, místo toho aby rozvíjel sám sebe, naopak sám sobě ubližuje. Například pilný jedinec je pro svou ctnost

<sup>26</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 103, 105.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 116.

<sup>28</sup> Tamtéž, s. 77.

<sup>29</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 79-83

vyzdvihován, a pokud se díky své vlastnosti upracuje k smrti, tak ho jeho okolí lituje. Není však litován kvůli tomu, že zemřel zrovna on, ale společnost ho lituje kvůli tomu, že ona sama přišla o svůj nástroj, v tomto případě nástroj k práci. Někdo by mohl namítat, že píle může být pro člověka prostředkem, jak dosáhnout svého vlastního cíle, tedy bohatství a cti, což může být pravda. Ale pokud se nějaké ctnostné jednání stane vášní nebo pudem a začne vládnout nad jednotlivcem, pak už neslouží právě tomu jednotlivci, nýbrž zmiňované společnosti. V uvedeném případě sice člověk dosáhne bohatství a cti, ale je již tak fyzicky i psychicky otupený, že nedokáže mít ze svého cíle, kterého dosáhl ( bohatství a čest), požitek. Jediné, čeho dokáže svým vypěstovaným pudem dosáhnout, je z píle a peněz vytvořit jen další píli a peníze. A tím přispívá pouze ke všeobecnému blahu.<sup>30</sup>

Nesobeckost je považována za dobro, nesobecký člověk je tedy člověk dobrý. Jako první označili nesobecké chování za dobré ti lidé, kteří z takového chování měli nějaký prospěch, ti, kterým bylo takové chování nějakým způsobem užitečné. S postupem času se nesobecké chování stalo zvykem a všeobecně bylo považováno za správné. Takto vidí původ nesobeckosti moralisté dané doby. S tímto tvrzením však Nietzsche nesouhlasí. Tvrdí, že je tato teorie mylná v tom, že soud o tom, co je dobro, primárně nevzešel od lidí, vůči kterým je dobro konáno, ale naopak, pochází od těch lidí, jenž sami sebe a své činy považovali za dobré. Tito byli pak mocní, vznešení, měli vyšší postavení, nebyl to nikdo nízce smýšlející či prostý. Jen člověk řídicí se panskou morálkou odedávna pojmenovával věci a dění a proto i slovo dobro vymyslel on. A z toho vyplývá, že se původ slova dobrý neváže na slovo nesobecký, a to proto, že vyšší člověk potřebuje egoismus pro svůj osobní rozvoj, egoismus je pro takového člověka přínosem, dobrem.<sup>31</sup>

Co se týče altruismu, člověk má dojít sám k sobě prostřednictvím péče o druhé, ale to bývá spojeno se sebezapřením. V altruistickém chování se často vzdáváme sami sebe a to je problém. Takovým chováním se odvracíme sami od sebe, nestáváme se individuální bytostí, ničíme náš vztah k sobě samým, a náhradu za naše já vidíme ve druhých lidech. A právě hluboký vztah k druhým lidem je egoistický, protože v něm podléháme naší náklonnosti a tudíž nejednáme altruisticky.<sup>32</sup> Nietzsche dává příklad:

<sup>30</sup> Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 49-51.

<sup>31</sup> Nietzsche F., *Genealogie morálky*, Praha, 2002, s. 16-17.

<sup>32</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 79,80.

Pokud někdo žije skromně, je obětavý či nezištný, tak je jeho způsob života chválen okolím. Jenže tento člověk dobře ví, že jeho chování je a bude společností kladně hodnoceno. Z toho plyne, že nezištný člověk získává ze svého původně nezištného chování výhody. Když se nad tím zamyslíme, je to vlastně paradox. Jeho chování přeci nezištné být nemůže, když díky němu získává výhody sám pro sebe. Nezištný člověk v pravém slova smyslu by přeci nezištnost nenazýval jako něco dobrého. Právě toto je podle Nietzscheho jeden z rozporů morálek, které učí lidi obětovat se pro druhé. Aby takové morální učení o altruismu nebylo v rozporu, musel by ho hlásit někdo, kdo by tím vůbec nic nezískal. Dá se tudíž říci, že moralisté oné doby spíše, jak se říká, kázali vodu a pili víno.<sup>33</sup> Z Nietzscheho egoismu a altruismu tedy plyne, jak ve své knize uvádí Kouba, že: „*Vztah k sobě realizujeme nejen proti druhým, nýbrž i pro ně a vztah k druhým nejen proti sobě, nýbrž i pro sebe.*“<sup>34</sup> Také proto je nemůžeme od sebe morálně rozdělovat. Morálky, ve kterých jde právě o onu nesobeckost v podání altruistického chování, deformují lidské já tím, že nedávají prostor pro hájení vlastních zájmů. Egoismus je podle nich zlem, a ona neschopnost být sám sebou je dobrem.<sup>35</sup>

### 2.3 Vůle k moci a nadčlověk

S Nietzscheho pojetím člověka souvisí také jeho výklad vůle k moci jako faktoru, který ovládá celý svět. Podle Nietzscheho je svět neustálým „stáváním se“, a z toho vyplývá, že vše podléhá změně, a to formou nepřetržitého vzniku a zániku. To by ale znamenalo, že vše, co existuje, vzniká a zaniká a stále se něčím stává, a tedy se stále mění a to v každém okamžiku. V takovém případě by se nikdy nic nemohlo rozvíjet a následně se stát dokonalým. Takový svět by neměl žádný účel, byl by jen souhrnem okamžiků, které nejsou mezi sebou propojeny, a vždy jeden vyvstane, když ten druhý zanikne. Nietzsche však tvrdí, že svět není jen změti okamžiků, které nejsou mezi sebou nijak provázány, ale říká, že proces vzniku a zániku stojí na jisté síle, která ony okamžiky spojuje. Touto silou je v jeho pojetí vůle k moci. Svět tedy stojí na uzurpování moci, na přivlastňování a podmaňování, světem hýbe vůle dosáhnout stále větší síly. Díky tomu, že vůle k moci váže okamžiky mezi sebou, můžeme jednak žít v přítomnosti, a za druhé můžeme stanovit rozdíl mezi minulostí, přítomností a budoucností a svět tak vyvstává jako netříštěný celek. Vůle k moci tedy stanovuje dění a

<sup>33</sup> Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 51-52.

<sup>34</sup> Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 82.

<sup>35</sup> Tamtéž, s. 83.

tím zakládá i bytí, protože bytí je neustálé stávání se, takže dění a bytí spolu tvoří pomyslnou dvojici. Důležité také je, že Nietzscheho vůle k moci je principem a nikoli vůlí o sobě, jak je tomu například u Schopenhauerovy vůle k životu.<sup>36</sup> To, že vůle k moci je svým vlastním účelem, znamená, že vůle nikdy nepřestane chtít, tedy stále chce. Z toho vyplývá, že vše, co získá, ji jen žene k další činnosti. Kdyby se to tímto způsobem nedělo, nemohla by vůle být účelem a nebyla by vůlí k moci, neboť by podléhala ještě jiné moci, nebo více mocnostem. Vůle k moci tedy stojí na faktu, že sama sebe neustále překračuje a tím je sama pro sebe cílem. „*Jediným cílem vůle k moci je ještě více moci, moc je pro moc jediným cílem. Vůle k moci je bytostně vůlí k vůli.*“ Vůle nikdy neztrácí svou podstatu a ani se nepřekračující charakter. Z toho vyplývá, že je jednak pohybem a při tom i uzavřeným celkem. Díky tomu nemůže například přibývat či ubývat, je konečná.<sup>37</sup>

Vůle k moci prostupuje organickým i neorganickým světem, zvířaty i lidmi. Není tedy nějakou abstraktní vůlí, nýbrž je to souhrn jednotlivých konkrétních vůlí k moci. Člověk se, prostřednictvím vůle k moci, snaží pojmout vše kolem sebe a vládnout tím, a takto se snaží nade vším uplatnit svou moc. Lidé musí jednat na základě vůle k moci, to ona jim diktuje. Takže vztah mezi člověkem a zbytkem světa je mocenský. U každého člověka se projevuje vůle k moci, avšak je individuální v jaké míře. Existují tak lidé vládnoucí a podřízení. Přičemž vládnoucí si neuvědomuje svůj stav prostřednictvím podřízeného, neuvědomuje si, že vládne, když vidí, že je mu někdo podřízen. Hodnotové soudy o sobě i o světě vyvozuje sám od sebe. U podřízeného je to přímo naopak, identifikuje sám sebe prostřednictvím vládnoucího. Uvědomí si, že nějaká osoba je vládnoucí a že on sám je tedy podřízený.<sup>38</sup>

Svoji moc nad druhými lidmi člověk prosazuje dvěma způsoby. A to zaprvé ubližováním. V tomto případě se snažíme uplatnit moc nad lidmi, které ještě ve své moci nemáme a to tím, že jim způsobíme nějakou bolest. Druhým způsobem, jak prosadit svou moc je opak prvního, tedy prospívání. Svoji přízní a dobromyslností prosazujeme svoji moc u těch lidí, které ve své moci už máme. Tyto lidé jsou na nás závislí a vidí nás jako svoji příčinu a tím, že rozšíříme jejich moc, zároveň rozšíříme i tu

<sup>36</sup> Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, Praha, 2005, s. 100, 102.

<sup>37</sup> Benyovszky L. a kolektiv, *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň, 2007, s. 383.

<sup>38</sup> Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 103.

naši. Nietzsche říká, že pro většinu lidí je příznivější druhá cesta, tedy že je příjemnější prosazovat svou moc prospíváním. Avšak je to záležitost vkusu, jak svoji moc prosazujeme. Některé lidi, je jich ovšem méně, nebaví uplatňovat svou moc na někoho, jenž už se podrobil, nýbrž mají potěšení jen z toho, když ovládnou někoho nepokořeného, člověka, který se jim vzpírá. Ve způsobu uplatňování moci se člověk řídí hlavně svým temperamentem.<sup>39</sup>

Vůle určuje naši sílu a sebedůvěru. Tím pádem ti lidé, kteří neumí poroučet, vždy potřebují a hledají někoho, kdo by jim poroučel. Tímto velitelem nemusí být vždy jen člověk, může to být například i nějaké dogma, stranické svědomí, a nebo v mnoha případech Bůh. Nietzsche tvrdí, že pokud se u nějakého člověka projeví velmi malá, nebo téměř žádná míra vůle k moci, tak takový člověk cítí potřebu nějaké víry nebo opory. Jako příklad uvádí např. francouzské a německé vlastenectví, anarchismus, a nebo petěrbuský nihilismus, který je paradoxně fanatickou vírou v nevíru. Z tvrzení, že víra je nedostatkem vůle, podle Nietzscheho vyplývá, že důvodem vzniku a šíření největších náboženství, tedy křesťanství a buddhismu, je ochorení vůle. A tak se v dobách vzniku náboženství rozvinul fanatismus. *“Fanatismus je totiž jedinou silou vůle, k níž lze přimět i slabé a nejisté, určitým druhem hypnózy celého smyslově intelektuálního systému ve prospěch přehnaného vyživování jediného stanoviska a pocitu, který nadále dominuje [...] a je nazýván vírou.”*<sup>40</sup> Věřícím se člověk stává tehdy, když je přesvědčen o tom, že mu musí někdo (něco) poroučet.

Zosobněním vůle k moci je v Nietzscheho učení nadčlověk. Nadčlověk je formou překonání člověka, a když mluvíme o překonání, není tím myšlený nějaký evoluční vývoj. Změna člověka v nadčlověka, není myšlena jako přechod od jednoho druhu k jinému. Nadčlověk je nazírán jako smysl bytí člověka, člověk by se jím měl stát v budoucnu.<sup>41</sup> A právě oním pomyslným mostem k přechodu člověka k nadčlověku jsou vyšší lidé. Vyšší lidé neuznávají nejvyšší hodnoty, jako hodnoty o sobě, jak je tomu například v náboženských pravidlech či jiných formách nihilismu. Tito lidé však zatím neznají pozitivní svobodu, tedy svobodu k něčemu, nýbrž jsou svobodní negativně,

<sup>39</sup> Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 44-45.

<sup>40</sup> Tamtéž, s. 111.

<sup>41</sup> Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 107

znají tedy jen svobodu od něčeho. Aby se člověk mohl stát nadčlověkem, musí se stále překonávat, člověk musí tedy překonat sám sebe.<sup>42</sup>

Opakem nadčlověka je tzv. poslední člověk. Vyznačuje se tím, že jeho vůle je nestálá, mění se a je jí málo. Poslední člověk si neuvědomuje sám sebe, živoří, nežije, pouze přežívá. Takový člověk chce žít pohodlný a nenáročný život, vyhýbá se utrpení a námaze, žije mimo nebezpečí a riziko a tímto způsobem je šťastný. Není to individualista, žije ze společenství, ve kterém jsou si všichni lidé velmi podobní a to je i příčina jeho síly, ta totiž vychází z velkého množství lidí, kteří se dají označit termínem poslední člověk, a také vychází ze zmíněné velké podobnosti mezi nimi. Podle Nietzscheho termín poslední člověk charakterizuje nejvíce upadlý a dekadentní typ člověka.<sup>43</sup>

## 2.4 Vliv filosofie F. Nietzscheho na 20. století

Jak již bylo zmíněno, Nietzsche byl významným kritikem křesťanství a náboženství obecně. Stejně jako například Marx či Freud byl ateistou, avšak na rozdíl od nich nepokládal boha za výmysl, ale za pohromu pro člověka a jeho historický vývoj. Nietzsche předpověděl, že jakmile bude bůh a náboženství odstraněno, bude to mít dramatický důsledek, jelikož vznikne obří mocenské vakuum, které bude muset být něčím zaplněno. Nejpravděpodobnějšího kandidáta na vyplnění tohoto volného prostoru viděl ve „vůli k moci“. Víru v boha nahradí světská ideologie. Ti, kteří se dostanou na místo, které dříve zabíralo duchovenstvo, nebudou omezeni žádnými náboženskými zásadami a budou trpět neutěšitelnou touhou vládnout celému lidstvu. 20. a 30. léta 20. století ukázala, že Nietzsche nemohl být blíže k pravdě, když nástup fašismu, nacismus a totalitního komunismu v Evropě zacloumal historii. První, koho ovlivnila Nietzscheho teze o „vůli k moci“ a kdo následně dokázal své myšlenky uplatnit v praxi, byl italský fašista Benito Mussolini. Syn kováře a učitelky se stal špičkou ledovce v dlouhé řadě vládců, která vyvrcholila nástupem Adolfa Hitlera k moci v nacistickém Německu a kteří se postupně chopili vlády na evropském kontinentu a zničili nově vzniklé demokratické uspořádání, které vzešlo z hrůz první světové války. Ačkoli se Nietzsche již nedožil tohoto období, již za jeho života se v Německu velmi rozšířil antisemitismus, který se později stal základem rasové ideologie Hitlerovi NSDAP. Nietzsche se ovšem

<sup>42</sup> Benyovszky L. a kolektiv, *Úvod do filosofického myšlení*, s. 388.

<sup>43</sup> Tamtéž, s. 387.

proti tomtu konceptu rasové podřazenosti Židů ohrazoval. Dle něj se jednalo o psaudoracionální náhražku náboženské pohnutky, která se pokoušela vyburcovat v národě zvířecí pudy a která měla sloužit jako nejlevnější propagační trik, kterým může politika disponovat.<sup>44</sup>

Určitá část Nietzscheho filosofie byla přínosem pro 20. stol, neboť dala základ existencialismu. Pravděpodobně nejvýznamnější autoři tohoto směru se stali francouzští myslitelé Jean-Paul Sartre a Alber Camus. Právě Camus čerpal většinu svých myšlenek z Nietzscheho. Nietzsche ovlivnil existencialisty svým učením o individualitě jednotlivce. A také o egu, díky němuž může být člověk sám sebou.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Johnson P., *Dějiny 20. století*, Praha, 1991, s. 53, 61, 119.

<sup>45</sup> Tamtéž, s. 558-559.

### 3 PLATÓN A JEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE

#### 3.1 Duše a její nesmrtelnost

Platónovo pojetí člověka je spojeno s jeho výkladem o duši, která je podle něj nesmrtelná. Její nesmrtelnost se Platón také v několika svých dílech snaží dokázat. Platón, podobně jako Nietzsche, zastává názor, že věci vznikají ze svých opaků. V dialogu *Faidion* uvádí příklady. Jedním z nich je zvětšování a zmenšování. Říká, že aby se něco mohlo zvětšit, muselo to nejdříve být menší a naopak když se něco zmenšuje, znamená to, že nejprve to bylo větší. Jako další příklady uvádí, že silnější vzniká ze slabšího, horší z lepšího, spravedlivější z nespravedlivějšího apod. Na tomto principu je založen i jeden jeho důkaz nesmrtelnosti duše. Tento důkaz podle Platóna vyplývá z faktu, že opakem „být živý“ je „být mrtvý“. A jako všechny zmíněné opaky vznikají také tyto ze sebe navzájem, tedy mrtvé ze živého a živé z mrtvého. A to je jeho důkazem, že duše lidí, jenž zemřeli, někde přebývají a z tohoto místa se opět vracejí a oživují těla. Kdyby tomu tak nebylo, a živé by vznikalo z něčeho jiného než z mrtvého a následně by umíralo, tak by se podle Platóna za nějakou dobu vše stalo mrtvým.<sup>46</sup>

Co se týče vzniku věcí ze svých opaků, tak toto tvrzení neplatí, pokud se bavíme o pojmech věcí jako takových. Tedy o pojmech, které věci obsahují, o těch pojmech, kterými věci nazýváme. Tyto pojmy ze svých opaků nevznikají, naopak. Abychom si to mohli lépe představit, tak Platón uvádí příklady. Sníh a teplo nejsou opaky, ale sníh v sobě nese opak tepla, tedy chlad. Když se teplo přiblíží ke sněhu, tak sníh zanikne. Stejně je to např. s číslem 3. Toto číslo není opakem slova sudý, avšak nikdy sudost nemůže přijmout, neboť v sobě obsahuje její protiklad, tedy lichost. Podobné je to také s duší. Duše v sobě obsahuje život, tak jako sníh v sobě obsahuje chlad, a protože obsahuje život, tak nemůže do sebe pojmout jeho opak, neboli smrt. A stejně tak jako sníh nikdy nebude teplý a číslo 3 nikdy nebude sudé, tak ani duše nikdy nebude mrtvá. Toto je tedy další Platónův důkaz o nesmrtelnosti duše. Tímto způsobem Platón odpověděl na výtku, že by duše sice mohla být trvalejší než tělo, ale až by opotřebovala několik těl, tak by zahynula také a pak by se slovem smrt myslelo skon duše. Platón svou teorií tuto výtku vyvrací.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Platón, *Faidón*, Praha 2005, s. 29,31.

<sup>47</sup> Tamtéž, s. 72-76.



Platon také tvrdí, že to co se neustále pohybuje, je nesmrtelné. V dialogu *Faidros* píše: „*Jediné to, co pohybuje samo sebe, nikdy se nepřestává pohybovat, protože neopouští samo sebe, nýbrž toto jest všem jiným věcem, které se pohybují, zdrojem a počátkem pohybu.*“<sup>48</sup> Přičemž Platon dále počítá s tím, že počátek samotný nevzniká. Vysvětluje to tak, že pokud předpokládáme, že všechny věci vznikají z počátku, tak počátek sám z ničeho vznikat nemůže, protože už by nebyl počátkem. Z tohoto pak vyvozuje, že pokud počátek nevzniká, tak nemůže ani zaniknout. Kdyby počátek zanikl, tak by nemohl z ničeho vzniknout, jestliže všechno vzniká právě z něj. A vlastně by nevzniklo už vůbec nic. Za počátek pohybu Platon považuje to, co pohybuje samo sebou. A to, co je počátkem pohybu, také nemůže vzniknout ani zaniknout, protože by se pak vše zastavilo a už by se nic nerozpohybovalo, neboť by nebyl žádný zdroj pohybu. A tím, co pohybuje samo sebe a není pohybováno ničím jiným, je podle Platona duše. To je tedy další důvod, proč je duše nesmrtelná.<sup>49</sup>

### 3.1.1 Duše po smrti těla

Platon také řeší otázku, co znamená slovo smrt. A co se děje s duší, když skoná lidské tělo. Smrt je podle něj rozdělení duše a těla. A člověk by neměl v pozemském životě propadat tělesnosti. Podle Platona tělo klame duši a kvůli němu není v určitých případech schopna rozumově myslet a tímto myšlením dojít k pravdě. Kvůli tělu nejsme schopni opravdu čistého poznání. Z toho tedy vyplývá, že po rozdělení těla a duše, neboli po smrti, je duše schopná lépe nazřít pravdu, neboť se už nemusí zabývat přítěžemi spojenými s tělem. Také to znamená, že v pozemském životě nezískáváme žádné vědění.<sup>50</sup>

Po smrti člověka spolu s tělem neodchází zlé věci, které duše spáchala během svého pozemského života, proto by se duše měla snažit řídit se rozumností a nechovat se špatně, neboť ji to po smrti bude spočteno. Pokud se duše přes míru upínala k tělu, například své tělo až moc milovala, nadměrně si užívala tělesných radovánek atp., může se stát, že po smrti pro ni bude těžké se od těla odloučit a díky svému spojení s tělem odejde nečistá. Taková duše pak bloudí v pozemském světě a po nějaké době je opět upoutána do těla. Podle Platona se ovšem takové duše nevtělí do lidského těla, ale do

<sup>48</sup> Platón, *Faidros o lásce*, Praha 1958, s. 27.

<sup>49</sup> Tamtéž.

<sup>50</sup> Platón, *Faidón*, s. 22,24.

takového, které jim přísluší na základě jejich chování v minulém životě, většinou se dostávají do těl zvířat, které jim jsou podobna svým chováním, stanou se z nich tedy např. supy, vlci či osli. Lépe jsou na tom po smrti těla duše těch lidí, kteří se ve svém životě řídili spravedlností a uměřeností, která vzniká, když se člověk řídí rozumem. Takové duše se vtělují např. do včel a nebo zpět do lidských těl. Nejlépe ze všech jsou na tom duše filosofů, které se celý svůj život zabývaly věděním a vyvarovaly se žádostem, ke kterým je svádělo tělo. Duše filosofa by se měla vyvarovat slastí i strastí a to z jednoho důvodu. Pokud duše cítí silnou slast či strast, může si myslet, že takto silné pocity způsobuje jen něco opravdu skutečného a pravdivého. Avšak opak je pravdou, neboť to, co vnímáme smysly, nás klame.<sup>51</sup>

Podle Platona lidé nesmějí páchat sebevraždy, mohou zemřít, až tomu tak budou chtít bohové, ale ne z vlastní vůle. V dialogu *Faidon* Platon píše: „[...] *my lidé jsme v jakémsi vězení a že se člověk z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati [...] tohle se mi zdá ..*“<sup>52</sup> Po smrti těla duše tedy odchází a dostává se jí rozsudku a její další bytí se odvíjí podle toho, jaký vedla pozemský život. F. Nietzsche vnímá odchod ze světa naprosto odlišně. Říká, že pokud je člověk těžce nemocný, měl by být jeho život ukončen. To se ve společnosti neprojevuje, protože je všeobecně uznáváno právo na život každého člověka. A tento přístup je podle Nietzscheho špatný. Jestliže člověk ztrácí smysl života, ať už kvůli nemoci, nebo z jiného důvodu, mělo by být jeho právo na život zamítnuto, pokud člověk není schopen žít důstojně, měl by alespoň důstojně zemřít. Podle něj by člověk měl zemřít dobrovolně a svůj odchod ze světa si naplánovat a vykonat ho ještě v té době, kdy má čistou mysl. Smrt by měla být radostná, člověk by se měl se všemi loučit ve vědomém nezastřeném stavu. Smrt má být svobodným rozhodnutím, nemáme ji nechat náhodě, jen tak projevíme lásku k životu. Popsaný způsob ukončení života je opakem křesťanské smrti, spojované s poslední hodinou. Přirozenou smrt máme dle Nietzscheho odmítnout, protože je nedobrovolná, je to zbabělecký odchod ze světa.<sup>53</sup>

---

<sup>51</sup> Platón, *Faidón*, s. 44-45,47.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 18.

<sup>53</sup> Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 71.

### 3.1.2 Rozpomínání duše

Další Platonův důkaz pro nesmrtelnost duše je tzv. anamnesis, neboli rozpomínání. Podle této teorie se duše rozpomíná na věci, které se naučila právě před tím, než byla v našem těle. A veškeré vědění na tomto světě je ono vzpomínání na to, co duše zná z dřívějšíka. V dialogu *Faidon* Platon rozpomínání vysvětluje na různých příkladech, já to vysvětlím na příkladu s koněm. Pokud uvidíme na papíře nakresleného koně, vzpomeneme si na skutečného koně. A zároveň si uvědomíme, že zdroji naší vzpomínky, tedy v tomto případě té kresbě, něco chybí. Uvědomujeme si, že není totožná s tím koněm, kterého známe, i když se ho snaží napodobit a být jako on, ale ve skutečnosti je horší. Poznáme, že se jedno jsoucno snaží být stejné jako jiné jsoucno, ale víme, že stejné není. A to tedy znamená, že stejnost samu o sobě jsme znali ještě před tím, než jsme viděli věci, které se snaží být stejné. Měli jsme nějakou ideu stejnosti, kterou duše nazřela ve světě, kde byla před tím, než vstoupila do těla. Tyto idee se člověku vybaví právě při rozpomínání duše.<sup>54</sup> Příklad s koněm můžeme uvést jako vzpomínání na ideje, kdy kůň jako takový patří do světa ideí a jeho nedokonalý obrázek můžeme přirovnat k věcem, které vnímáme v pozemském světě.

Když duše nebyla v pozemském světě, tak poznala naprosto všechno. Platon o duši říká : „[...] *není nic, co by nebyla poznala; proto není nic divného, že je schopna i o zdatnosti a o jiných věcech si vzpomenout na to, co již dříve věděla.*“ „[...] *duše poznala všechny věci [...]*“.<sup>55</sup> A tedy veškeré věci, kterým se člověk učí, je vzpomínání na to, co už zná. V dialogu *Menon* Platonův Sokrates klade otázky otroku a ten, aniž by před tím věděl cokoli o geometrii, v sobě nalezne pravdivé mínění o tom, jak funguje Pythagorova věta. A to je příklad vzpomínání duše. Stačí ji něčím postrčit, v tomto případě dobře kladenými otázkami, a začne si vzpomínat na věci, které viděla. A člověk tedy bere své vědění sám ze sebe. A to co právě teď nevíme, jsou věci, na které jsme si ještě nevzpomněli, a podle Platona se máme snažit rozpomenout se, neboť neexistuje nic, na co by si duše člověka nemohla vzpomenout a vše co nevíme, můžeme ve své paměti najít.<sup>56</sup>

Z dialogu *Faidon* také vyplývá, že Platon při aktu vzpomínání přikládá váhu smyslům. Platon o smyslech píše: „[...] *při vnímání počitků o těch věcech, znova*

<sup>54</sup> Platón, *Faidón*, Praha 2005, s. 34-35.

<sup>55</sup> Platón, *Euthydemos, Menon*, Praha 1941, s. 98.

<sup>56</sup> Tamtéž, s. 106-107.

*nabýváme oněch vědomostí, které jsme měli kdysi [...]”<sup>57</sup> a nebo „pokud spatře jednu věc, pojmeš na mysl od tohoto zrakového vjemu jinou věc, nutně je to, co tu vznikne, vzpomínka”.*<sup>58</sup> Podle něj nám jsou smysly nápomocny rozpomenout se na věci, které jsme dříve věděli. Platon tvrdí, že jsme vše věděli již před narozením, to tedy znamená, že se ve smrtelném životě nemůžeme už nic naučit, jen si vzpomenout.<sup>59</sup>

Podle Platona by se duše člověka měla snažit připodobnit se bohu. A bohu se podobá vše krásné, dobré a moudré. Než duše vstoupí do těla, vidí všechna tahle jsoucna taková, jaká doopravdy jsou. Nazře spravedlnost, rozumovost a pravé vědění. Než je duše uvězněna do těla, vidí pravé dobro a krásno. Duše, které toho před vtělením viděly nejvíce, se usazují v tělech budoucích filosofů. Filosofova mysl by si tedy měla ze všech lidských myslí nejvíce pamatovat na tato jsoucna. Pokud filosof dokáže správně naložit se svými vzpomínkami, dokáže se také přiblížit k dokonalosti a zbožštění. Protože však filosof nejvíce ví o pravém světě, tak se snaží vyvarovat běžným lidským záležitostem a pro své okolí může působit jako blázen. Podobně jako filosofové jsou za blázny a šílenice považováni také i ti lidé, kteří milují krásu. Avšak když se někdo chová jako šílenec kvůli krásnému člověku, či jiným věcem, které shledává krásnými, je to další projev rozpomínání duše. Platon tvrdí, že v pravém světě bylo krásno nejvýraznější ze všech idejí a na zemi ho vnímáme nejbystřejším ze smyslů, zrakem, a proto ze všech jsoucnen vnímáme právě krásno nejintenzivněji.<sup>60</sup>

## 3.2 Areté

Jak jsem již zmiňovala, Platon viděl dobro jako jednu z věcí, kterou se můžeme připodobnit bohu. V dialogu Menon se tedy zabývá areté, neboli zdatností, či dobrem. Tvrdí, že vše, co je dobré, je také prospěšné. Každá věc, která prospívá např. síla, krása, či bohatství, může člověku také škodit, pokud je nesprávně užívána. To platí i o záležitostech duše jako např. o statečnosti či o velkomyslnosti. Všechny tyto věci vedou k dobru, ale nejsou dobré sami o sobě, nýbrž záleží na tom, zda se člověk řídí rozumem, nebo je nerozumný, v druhém případě mohou ony potenciálně dobré věci škodit. Platon ke konci dialogu ještě uznává, že k dobru a k pravdě vede tedy rozumové vědění o věcech, ale mimo to také správné mínění. I když v případě správného mínění

<sup>57</sup> Platón, *Faidón*, s. 37.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 35.

<sup>59</sup> Tamtéž, s. 37

<sup>60</sup> Platón, *Faidros, o lásce*, s. 29-32.

nedosahujeme pravdy a dobra rozumem, ale domněnkou, můžeme na jeho základě také správně jednat, a proto je správné mínění stejně prospěšné jako rozumové vědění. Správné mínění tedy prospívá praktické činnosti. A jak správné mínění, tak i vědění jsou věci, se kterými se lidé nerodí, ale získávají je.<sup>61</sup>

Platon se zabývá otázkou, jestli lze člověka areté učit. Aby bylo možno se areté učit, musela by ona zdatnost být věděním, protože nic jiného než vědění učit nelze. Podle Platona, lze něco učit, jen pokud existují lidé, kteří jsou schopni určitou věc předat někomu jinému, tedy nějací učitelé, a pokud existují učitelé, tak musí být i žáci. Platon dává příklady dobrých, schopných lidí, kteří mohli své potomky naučit být stejně zdatní jako oni samy, avšak jejich děti nevynikaly. Například Themistokles, jenž byl uznávaný válečník a politik, se snažil vzdělat i svého potomka, avšak jeho syn nikdy nevynikal v těch věcech jako jeho otec, i když si to Themistokles přál a snažil se. A takovýchto případů, kdy slušní lidé nedokáží ostatní slušnosti naučit, je spousta. Jediní, kdo se v té době prohlašovali za učitele zdatnosti, byli sofisté. Avšak názor lidí na sofisty byl sporný, někdo tvrdil, že zdatnost dokážou naučit někoho dalšího, a jiní tvrdili, že ne. A proto se za učitele také považovat nedají, protože je za ně ostatní lidé nepokládají. Platon tedy dochází k názoru, že učitelé areté neexistují. A protože neexistují učitelé, nemohou být ani žádní žáci, kteří by se zdatnosti učili. Areté tedy nelze získat učením. Otázkou tedy zůstává, jak vznikají zdatní lidé.<sup>62</sup> Platon odpovídá takto: „ [...] *božím údělem a bez rozumového poznání se jí dostává těm, kterým se jí dostává [...]*“.<sup>63</sup> Z toho tedy vyplývá, že areté je dána od bohů. A na rozdíl od vědění či správného mínění ji v pozemském životě nezískáváme.

V dialogu Menon Platon také vyvrací myšlenku, že zdatnost či areté znamená mít moc. A to konkrétně mít moc opatřovat si krásné věci, tím pádem dobré věci. Platon tvrdí, že jsou lidé, kteří touží po dobrých věcech a pak lidé, kteří sice touží po špatných věcech, ale neuvědomují si to, takže si také myslí, že touží po dobru, i když tomu tak ve finále není. Kdo touží po něčem špatném, tak jen z omylu. Takže v podstatě všichni lidé touží po dobrých věcech. Kdyby tedy moc opatřovat si dobré věci byla zdatností, náležela by všem lidem, akorát každému v jiné míře. Při zdatnosti je důležitá spravedlnost, takže lidé zdatní by si dobré věci museli obstarávat pouze spravedlivě.

<sup>61</sup> Platón, *Euthydemos, Menon*, s. 110, 122.

<sup>62</sup> Tamtéž, s. 111, 116-117, 120.

<sup>63</sup> Tamtéž., s. 126.

Spravedlnost je však jen jednou z částí zdatnosti, neboť zdatnost se skládá z více ctností. Proto říci že, zdatnost znamená spravedlivě uplatňovat svoji moc, je nedostačující a Platon v tomto tvrzení význam areté nevidí.<sup>64</sup> Rozdílný názor zastává F. Nietzsche, když tvrdí, že je důležité, udržet si věci v moci. Za dobro považuje právě onu vůli k moci, která prostupuje světem a vše, co člověku napomáhá, aby zvětšil svou sílu a moc.

### 3.3 Člověk není měrou všech věcí

S Platonským pojetím člověka souvisí také jeho kritika názoru, že člověk je mírou všech věcí. Slavný výrok že všech věcí měrou je člověk, jsoucích, že jsou, a nejsoucích, že nejsou, byl jeden z nejvýznamnějších sofistů - Protágoras. A sofisté byli také přívrženci tohoto výroku, avšak Platon se ho snaží ve svém dialogu Theaitétos vyvrátit. Výrok podle Platona znamená, že tak jak se jednotlivé věci jeví člověku, tak takové také jsou. Neboli, že pravda je taková, jak každý člověk sám soudí. Avšak tady nastává problém, protože každý člověk vnímá věci po svém, tedy jinak než jiný člověk. Každý tedy vidí pravdu jinak a každý bude mít podle tvrzení správné mínění o všem. V tomto případě by bylo bezpředmětné, aby někdo komukoli vyvracel jeho názory a také by nemělo smysl, aby existovali učitelé, kteří by učili ostatní lidi, neboť každý zná pravdu podle sebe. A tím by si Protágora podle Platona protiřečil, protože sám byl učitelem. Také říká, že by nikdo ze sofistů jistě netvrdil, že žádný člověk nemá nepravdivé mínění, a přece to z Protágorova tvrzení vyplývá. Dále by to znamenalo že, pokud se někomu bude zdát, že Protágorovo tvrzení není správné, tak tomu tak také bude, a toto tvrzení by bylo zároveň pravda i nepravda. Tato teorie podle Platona ani neobstojí, pokud ji uplatníme na věci budoucí.<sup>65</sup> Platon říká: „*O budoucí sladkosti a kyselosti vína má platnost, myslím, mínění zemědělcovo, a ne hráče na kytaru. A zase o budoucím nesouladu nebo souladu by nemohl mít lepší mínění učitel tělocviku nežli hudebník.*“<sup>66</sup> Tím chce Platon říci, že není možné, aby měl každý správné mínění o všem, a ukazuje to na těchto příkladech z běžného života.

Tvrzení má podle Platona také slabou stránku, protože předpokládá, že vnímání je totéž co vědění, s čímž nesouhlasí a snaží se vyvrátit i toto. Prvním problémem je, že

<sup>64</sup> Platón, *Euthydemos, Menon*, s. 93-95.

<sup>65</sup> Platon, *Theaitétos*, Praha 2007, s. 24,37,49-50.

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 59.

každý člověk vnímá věci trochu jinak, někomu se například může zdát, že fouká teplý vítr a někomu zase, že ten vítr není až tak teplý spíše vlažný a kde by tedy byla pravda o tom, jaký opravdu je? Navíc nejen, že vnímáme jinak než jiní lidé, ale také vnímáme jinak stejné věci podle našeho stavu. Platon to přibližuje na příkladu s vínem. Pokud jsme v běžném stavu, může nám víno chutnat sladce, ale když jsme nemocní a napijeme se stejného vína, tak nám přijde kyselé, i když se nijak samo o sobě nezměnilo. Jak můžeme mít tedy vědění o tom, jaké toto víno je, když se našim smyslům pokaždé jeví jinak. Dále také říká, že pokud bychom předpokládali, že vnímat znamená vidět, hmatat, cítit apod., tak ten, kdo něco např. nevidí, tak to ani neví, když vědění je vnímání, a naopak to co vidí, také ví. Avšak když něco uvidíme a pak zavřeme oči, tak si to představíme v paměti, aniž bychom to nyní viděli. Poté uvádí příklad, že když někoho známe, a v dále vidíme člověka, který je mu třeba podobný, myslíme si, že vidíme právě toho našeho známého, i když to ve skutečnosti není pravda. A to by znamenalo, že vnímání není spojeno s věděním.<sup>67</sup> Takže Platon naprosto nesouhlasí s tím, že by byl člověk měrou všech věcí. Opačný pohled sdílí F. Nietzsche, na rozdíl od Platona tvrdí, že nás smysly neklamou. Podle něj byly smysly zavrhovány, kvůli tomu, že lidé předpokládali, že věci jsou jednotné a trvalé a smysly nám ukazují mnohost a změnu. Píše: „*Rozum je příčinou, že překrucujeme svědectví smyslů. Pokud smysly ukazují nikání, zánik, změnu, nelžou. Zdánlivý svět je jediným světem [...]*“<sup>68</sup> Z tohoto tvrzení, mimo to, že nás podle Nietzscheho smysly neklamou, vyplývá ještě fakt, že Nietzsche narozdíl od Platona nevěřil v žádný posmrtný život a tedy ani na žádný svět idejí.

---

<sup>67</sup> Platon, *Theaitétos*, Praha 2007, s. 24,41.

<sup>68</sup> Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 20.

## 4 KONCEPTY ČLOVĚKA DLE PARADIGMAT

### 4.1 Pojetí člověka dle historických paradigmat

Z hlediska historie antropologických paradigmat se od 60. let 20. stol. až do současnosti rozlišují 3 základní vzorce člověka, Hovoří se tedy o vymezení člověka jako *animal rationale*, *imago Dei* a *ego cogito*.<sup>69</sup>

#### 4.1.1 Člověk jako *animal rationale*

První typ člověka, o kterém ve své knize píše N. Pelcová je člověk jako bytost rozumná a společenská. Takovýto člověk je schopný rozumně nahlížet na svět. Aristoteles ho nazývá *zoon logon echon* a *zoon politikon*. V prvním případě to má být někdo, kdo je schopný naslouchat řádu svět a jeho harmonii, je schopný tento řád poznat a i ho slovem vyjádřit. Chce vědět jaký svět je a jaký je zákon, jímž se řídí. Základem tohoto člověka je myšlení (*logos*), ale zároveň mu náleží i vnímání. Tím se zásadně odlišuje od jiných živých organismů, například rostlin či zvířat, které jsou také živé, avšak postrádají ono vnímání či myšlení. Z toho pak plyne, že člověk rozumný, dle Aristotela *animal rationale*, je takto označen, protože zná a zároveň vnímá. Výrazem *zoon politikon* se rozumí člověk, který je bytostí politickou či společenskou. Žije ve společenství – *polis* a ta má svůj zákon – *nomos*. Člověk nemá právo tento zákon měnit a musí se jím řídit i kdyby ho to mělo stát život. Člověk, jež je občanem nemá právo pouze podílet se na správě obce, ale zároveň musí i „dobře žít“ podle zákona, čili narodit se, učit se, mít rodinu stát se vojákem, učitelem, sochařem atd. *Nomos* pak dává každému domov, ve smyslu místa, kde žije, existuje a těší se ze své svobody. Hlavní úkol antického člověka je dosáhnout vzdělání tzv. *paidea*. Ač je velmi těžko přeložitelný, tento výraz znamená něco ve smyslu procitnutí duše či pohyb uvnitř člověka.<sup>70</sup>

Takovéto pojetí člověka zastával také Platón. V jeho díle je to patrné například v tom, že se snažil lidi přesvědčit, aby se starali o svou duši a nepropadali zbytečné tělesnosti. Podle něj bylo důležité, aby duše odešla z těla čistá, jak jsem již psala. Díky tomu, že Platonův Sokrates v dialogu *Faidon* ví, že jeho duše je čistá a přijde na nějaké lepší místo, než byla dosud, tak se také nebojí smrti, ale v klidu ji přijímá. Dalším

<sup>69</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 23-24

<sup>70</sup> Benyovszky L., *Úvod do filosofického myšlení*, s. 326-328, Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 25-29.



příkladem je fakt, že Platon zastává výše zmíněný názor, že se člověk musí řídit zákonem (*nomos*), i kdyby měl kvůli tomu zemřít. V dialogu *Faidon* Sokrates před svou smrtí, ke které ho odsoudila obec, promlouvá takto: „[...] když Athéňané uznali za dobré mě odsoudit, z té příčiny také zase já uznávám za dobré zde sedět a za spravedlivé zůstat a podstoupit trest, který poroučí.“<sup>71</sup> Je pro něj tedy spravedlivé zemřít, když se tak obec rozhodla. N. Pelcová dále k člověku *rationale* píše, že jeho svoboda spočívá v jeho podílu na celku a tím člověk realizuje svoji podstatu.<sup>72</sup> Dá se to přirovnat k Platonovo tezi o tom, že např. všechny krásné věci mají podíl na ideji krásna.

#### 4.1.2 Člověk jako imago Dei

Druhým typem je člověk jako obraz boží – imago Dei. Základ takového člověka je popsán ve starozákonním Genesisu, ve kterém jeho a svět stvořil bůh. Bůh člověka stvořil tzv. ku obrazu svému či se záměrem, aby se člověk stal božím obrazem. Jako takový je tudíž na nejvyšším stupni hierarchie božích stvoření. Nicméně stále to není bůh, ale pouze stvořená věc. Bůh je nekonečný a člověka vytvořil, na rozdíl od sebe, jako věc konečnou. Imago Dei má mít co nejvíce společného s bohem, ale zároveň se od něj musí odlišovat, jelikož ač je k bohu velmi blízko, tak je od něj paradoxně i velmi vzdálený. Je tedy jasné, že vzor musí maximálně přesahovat obraz a tak ho činit nedokonalým. Oba dva mají společnou schopnost rozlišit dobro a zlo. Rozdíl pak spočívá ve hříchu, smrtelnosti a omylu, kterého se člověk může dopouštět, ale bůh nikoliv. Člověk se při náhledu do budoucnosti obrací k bohu, a vidí v něm někoho, kdo mu může pomoci. Základní otázka existence takového člověka je to, čím se může stát a jaký je jeho význam na světě. Podoba člověka není pevně daná, jak je tomu v antice v souvislosti s Platonovo duší. Člověk je dále také rozumný a moudrý a má mysl, stejně jako bůh. Člověka učí a vzdělává sám život. Toto vzdělání je spojeno s tzv. *education*, což se dá přeložit jako vysvobození člověka z jeho pozemského života a tudíž obratem k duchovnímu poznání boha, ke spáse.<sup>73</sup>

Velký rozdíl mezi člověkem jako imago Dei a antickým vzoru v podobě Platonovo filosofie je ten, že obě učení pojímají odlišně duši a tělo. Například

<sup>71</sup> Platón, *Faidon*, s. 66.

<sup>72</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 29.

<sup>73</sup> Benyovszky L., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň, 2007, s. 328-331, Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 40-46

v židovském pojetí člověka jako obrazu božího je tělo spojeno s duší. Jde zde tedy o jednotu duše a těla a člověk může dojít k poznání tělem a duší zároveň.<sup>74</sup> Kdežto v Platonově pojetí je duše od těla striktně oddělena a právě ona je zdrojem poznání a to formou rozpomínání na věci, které poznala, když byla mimo tělo.

### 4.1.3 Člověk jako *ego cogito*

Ve třetím vzoru je člověk pojat jako myslící subjekt – *ego cogito*. Na rozdíl od antického pojetí je činnost člověka v takovémto podání rekonstrukcí světa pojatého jako mechanismus. Jedná se o novověký svět po konci třicetileté války, který není pravdivý, krásný či prostoupený boží vůlí, ale je místem, kde může jedinec zabloudit, sejít s cesty a ztratit, což shodně tvrdí Bacon, Descartes a Komenský. Aby člověk takovýto svět poznal, musí si od něj udržovat určitý odstup, který mu umožní, aby ho viděl jako celek, člověk se musí stát jakýmsi nestranným rozhodčím. Cílem poznání je pravda, avšak ne jako řecká *alethia*, při níž se nám věci ukazují takové jaké doopravdy jsou, není ani jako křesťanská *veritas*, která je idejí v mysli boha, ale je to pravda, jež musí teprve vzniknout v lidské mysli. Navíc, novověký člověk je, na rozdíl od jeho předchůdců, schopný pravdu rozlišit, např. objektivní od subjektivní či absolutní od relativní. Descartes v tomto ohledu zjistil, že při procesu poznání pravdy, může mít člověk pouze jednu jistotu a tou je pochybnost. Vzhledem k tomu, že pochybování je jedna z forem myšlení, platí dle Descarta „*Cogito, ergo sum*“ aneb „*Myslím, tedy jsem*“. Z tohoto názoru se dá tedy usuzovat, že za předpokladu, že myslíme, tak i existujeme, což je změna oproti předchozímu pohledu, podle něhož bylo myšlení důsledkem bytí. Mimo rámec *Ego cogito* nic neexistuje, naopak tento je základem všeho. Jestliže Descartes preferuje pohled na člověka, jako na nezúčastněného pozorovatele, Komenský ho vidí, jako toho, kdo chce vládnout a panovat světu a přírodě. Člověk je dle něj určen sebevědomím a jástvím.<sup>75</sup>

Naděžda Pelcová dále píše, že novověkého člověka rozvíjí především oblast pedagogiky. Vzdělání ho má vybavit pro praktický život na zemi, vychovat z něj dobrého a poslušného občana, gentlemana, odpovědného a spravedlivého rodiče a mravného jedince. Tento pohled pochází především od anglických či francouzských osvícenců, a patří do instrumentálního pojetí výchovy. Představitelem byl například

<sup>74</sup> , Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 44.

<sup>75</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 50-55.

John Locke. Novověká výchova je bez fixních hierarchií, které by jí řídili. Naopak, cíl výchovy není pevně určen a jedinou jistotou v jejím proces je samotný člověk. Určitou změnou je i to, že během výchovy samotné existuje snaha, zabudovat do člověka motivaci či nějakou sílu, která by ho neustále popoháněla dál a nutila ho k dalšímu rozvoji a lepším výkonům.<sup>76</sup>

## 4.2 Pojetí člověka dle moderních paradigmat

### 4.2.1 Člověk jako existence

Existencialisté v čele se Sartrem vnímají člověka takového, jakým se učiní. Člověk je takový, jaký chce být a za jakého se považuje v momentě, kdy už fakticky existuje. Subjektivně žije a rozhoduje o tom, co a jak bude dělat. Je zodpovědný za to kým je a kým se stává. Existence člověka tak není ničím jiným, než skutečnost, která mu dává sílu vládnout sám nad sebou. V novověku se začíná o existenci hovořit jako o existenci lidské. Kierkegaardovo myšlení ji označuje jako bytí člověka. Jen člověk skutečně existuje a myslí, zatímco ostatní věci pouze jsou. Kierkegaard jde dokonce tak daleko, že nehovoří ani o bohu jako o existenci, ale popisuje ho výhradně jako, že je. To, co existenci identifikuje, je čas, který ji omezuje. Jestliže je tedy bůh věčný, nemůže o něm být mluveno jako o existenci. Ačkoliv je existence omezená v čase, nedá se o ní hovořit jako o něčem pevně daném či hotovém a navíc má i svůj charakter, je nějakou silou<sup>77</sup>

Kierkegaard určil několik charakteristik existence. První z nich je víra. Víra je vrchol pohybu existence, při němž člověk směřuje k něčemu, co ho přesahuje, avšak v Kierkegaardovo pojetí není to, co člověka přesahuje například nadčlověk, jak bylo vysvětleno v kapitole o Nietzschevi, nýbrž bůh. V případě, že víru nalezne, však nedosáhne jistoty, ale opaku a proto se člověk musí stále obávat a tudíž pociťovat úzkost. Ta je zároveň druhou charakteristikou existence. V Kierkegaardově pojetí se nicméně úzkostí nerozumí strach, ale spíš obava ze svobody. Strachu se člověk může vyvarovat, naopak úzkost pociťuje, když si uvědomuje vlastní skutečnost. Úzkost přichází při procesu sebepoznání, kterým každý člověk prochází a tudíž se jí nemůže

<sup>76</sup> Tamtéž, s. 55-58

<sup>77</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 67-69, Sartre J.P., *Existencialismus je humanismus*, Praha, 2004, s. 16-17

vyhnout. Další charakteristikou je pravda. Nejedná se o pravdu jako o shodu myšlení a bytí, ale o pravdu jako subjektivitu toho, kdo pravdu zkoumá, čili o jeho vlastní pravdu, kterou si utvořil.<sup>78</sup>

#### 4.2.2 Člověk chtějící a hodnotící

Další koncept člověka, který N. Pelcová uvádí je spojen s myšlenkami F. Nietzscheho. Pelcová píše, že dle něj hodnoty nepocházejí z lidské subjektivity, nejsou na člověka pokládány z vnějšku a ani to nejsou povinnosti, které musí splnit. Nietzsche tedy boří svým učením dosavadní způsob hodnocení, který, jak jsem zmiňovala ve druhé kapitole, vycházel ze zavedených morálních soudů. N. Pelcová píše, že podle Nietzscheho hodnoty tvoří vůle k moci, která prostupuje světem, takže i člověkem. Zdrojem hodnot už není něco jako Platónovy ideje, ale ono chtění vůle. Nejvyšší ze všech hodnot je pro Nietzscheho život. Pro jeho zachování může člověk využít i prostředků, které by zavedeným hodnocením byly označeny jako „zlé“. Se životem také souvisí schopnost, kterou se odlišujeme od zvířat, a to je schopnost žít jiným způsobem, než ostatní živočichové. Takže člověk se od jiných forem života již neodlišuje rozumem, jako tomu bylo dříve, ale právě touto schopností žít jinak, jako příklad lze uvést kromě hodnotící činnosti ještě například takové jevy, jako je soucit, krutost, ironie, humor či stud. Život je tedy nejvyšší hodnotou a proto Nietzsche kritizuje ta učení, která nad život staví ještě další hodnoty, jako například boha. Podle Nietzscheho se musí život stupňovat, nějakým způsobem gradovat a s tím je spojeno jeho učení o nadčlověku, který má být, jak již bylo zmíněno, cílem člověka.<sup>79</sup>

#### 4.2.3 Člověk jako bytost milující

Další koncept člověka pochází z pera Maxe Schelera. Podstata člověka dle něj nelze poznat, když budeme zkoumat to, co má společného s ostatními formami života, ale spočívá v tom, co jej od nich odlišuje, jaké je jeho zvláštní místo v kosmu. Rozdíl mezi ním a ostatními formami života spočívá v tom, že lidský vývoj je neustálým odbouráváním tradic, zatímco u ostatních se jedná o život, který plyne kontinuálně a je založen na předem daných skutečnostech a určen dědičností. Například zvířata pouze napodobují jednání, které bylo v minulosti určeno vývojem jejich předchůdců. U

<sup>78</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 69-72

<sup>79</sup> Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 107, Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 79-82.

člověka se naopak tradice, která má podobu uvědomělé vzpomínky na minulost, neustále mění, což má za následek transformaci jejího obsahu a lidský vývoj. Člověk dokáže, na rozdíl od zvířat, například odpustit a to mu umožní navázat novou, dříve nemyslitelnou, spolupráci, která vede k pokroku a novým nálezům. N. Pelcová uvádí, že podle Schelera zvířata na rozdíl od lidí postrádají duchovní cítění.<sup>80</sup> Dalo by se říci, že podobně jako Nietzsche, tak i Scheler posuzuje rozdíl člověka a jiných živočichů na základě toho, že člověk dokáže jinak žít. V tomto případě je zde hodnotícím faktorem člověka duchovní cítění.

Každý člověk se dle Schelera identifikuje s určitými hodnotami. To mu umožňuje jakýsi vnitřní hierarchický systém, který je jeho vlastní součástí. Scheler ho nazývá ethosem a jeho absolutním základem je všeobecný řád lásky a nenávisti. Lásky podle něj ustavující emocionální akt, jež pomáhá člověku vyjádřit jaké hodnoty preferuje a zároveň je snahou tyto hodnoty rozšiřovat. Inspirací tohoto konceptu je Pascalova vize řádu srdce, jehož myšlenkou je, že srdce má své důvody, které rozum nezná. Řád lásky činí z člověka tzv. věc milující, která je schopná vnímat nádheru krajiny, krásu obrazu či sochy a nebo bezchybnost stroje.<sup>81</sup>

N. Pelcová dále píše, že Scheler tvrdí, že člověk má svůj emocionální život. Autor ho formuluje jako základní charakteristický znak lidské zkušenosti, který zároveň umožňuje člověku předmětně myslet. Emocionalita má 4 stupně. Za první stupeň je označován citový počitek a smyslový cit, čímž se myslí například bolest, lechtání, rozkoš nebo svědění. Tyto mají svou jedinečnou podobu, jelikož je téměř nemožné si je opětovně vybavit či je sdílet s někým jiným. Druhý stupeň jsou vitální city. Rozumí se jimi klid, svěžest, únava, úzkost atd. Rozdílem oproti citovým počitkům a smyslovým citům je fakt, že je možné vitální city sdílet a nebo je společně prožít. Člověk například dokáže vycítit paniku zvířete v případě, že je ohroženo. Třetí stupeň jsou city duševní. Jedná se především o radost, smutek, spokojenost atp. Všechny tyto pocity mají okamžitý vztah k vlastnímu já člověka. Taktéž se vztahují k tomu, čeho si člověk všímá, co si představuje a o čem přemýšlí (osoby, předměty). Teprve zde dochází k postihnutí hodnoty citem záměrně a tento cit může být napodoben ve formě určité sympatie. Člověk má pak možnost vcítit se do druhého, sdílet s ním radost či bolest. K tomu je třeba ještě dodat, že vcítění v tomto případě neznamená vtělení se do někoho druhého,

<sup>80</sup> Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 108-110

<sup>81</sup> Tamtéž, s. 110-114.

ale pochopení jeho odlišnosti. Posledním stupněm je cit duchovní, který se upíná nad vše fyzické a psychické nacházející se v člověku. Scheler za takový cit považuje blaženost, pokání, spásu, výčitky svědomí či zoufalství.<sup>82</sup>

#### 4.2.4 Člověk jako bytost vyrábějící

Homo faber, jako koncept člověka, je nerozlučně spjat s přírodou a můžeme ho najít v teoriích marxismu či pragmatismu. Pokud je Nietzscheho vůle k moci formou jistého chtění, tak v tomto vzorci člověka je předmětem chtění práce. Přičemž prací člověk projevuje svůj život. Člověk vyrábějící je pomocí práce chopný přetvořit, ovládnout, přivlastnit a nebo přizpůsobit si přírodu. Probíhá zde jakýsi proces, ve kterém člověk svou aktivitou reguluje a dohlíží na výměnu látek mezi sebou samotným a přírodou. Lidský je na tomto především předmětný charakter práce. Tím, jak člověk zpředměťňuje přírodu, vyrábí z ní nějaké faktické předměty a nástroje, tak zároveň zpředměťňuje sám sebe, zanechává nějaký otisk. Zvíře je také schopno produkovat a tvořit, avšak stavěním hnízda, se pták sám neutváří. Jeho práce je jednostranná, protože reaguje na bezprostřední situaci, kdy potřebuje získat nějaké místo, kde ochrání svá mláďata., je hnán instinktem. Naopak, člověk koná i bez akutní fyzické nutnosti, tvoří dvoustranně a stává se tak předmětem své vlastní činnosti tím, že v ní odráží to jaký je. Například duchovní koncept osoby, tak jak ji popisuje Scheler toto neumožňuje. Člověk vytváří svět tím že buduje a formuje ho podle svých představ a tím zároveň vytváří i společnost. Jeho práce má účel a cíl a stává se tak jeho vlastní vyjádřením života. Člověk skrze ni ukazuje své vlastní záměry, sám sebe zhmotňuje a provádí seberealizaci.<sup>83</sup>

Koncept *homo faber* se však setkává s kritikou, ta pochází nejprve od H. Bergsona. Ten tvrdil, že pointou lidského konání je uzurpace přírodních zdrojů a ovládnutí světa. Aby toho mohl docílit musí vyrábět zbraně a nástroje, ale zároveň musí získat i znalosti matematiky. Z tohoto důvodu se dle Bergsona moderní svět mnohem více soustředí na matematickou přírodovědu, místo na říši života a vědomí. Jelikož život je neustálým překvapením, který není možné změřit a který dokáže každou chvíli porazit intelekt, měla by být hlavní prostředkem získání vědomostí intuice.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> Pelcová N., *Vzorci lidství*, 114-116.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 123-124.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 125.

## 4.2.5 Člověk jako bytost hrající si

N. Pelcová dále píše, že podle Johana Huizingy je hra stará jako lidstvo samo a dokonce starší, než sama lidská kultura. Hra je vlastně příprava na život. Člověk ve hře nachází protiváhu opravdového života a může si tak zkusit, jaký doopravdy je. Hra umožňuje žít ještě předtím, než dráha opravdového života nastane. Hra také přináší lidem štěstí. Podle Nietzscheho, je hra pro člověka důležitá, neboť se dá přirovnat ke svobodě. Při hře může být člověk svobodný, přičemž svoboda dle Nietzscheho spočívá v možnosti být sebou samým a zároveň se vystavit všem nástrahám světa a lidí. Hra má několik charakteristických znaků. Je ohraničená a uzavřená, může se opakovat a její děj se koná uvnitř zvláštního prostoru a času, je možno ji ukončit, přerušit a zase znovu začít.<sup>85</sup>

Existuje několik typologií her. Huizinga, jenž vytvořil typologií první, rozlišuje mezi hrami agonálními, aleatorickými a hrami, jejich podstata je přestrojení. Agonální hra je ta, jejímž smyslem je vítězství, čili porážka toho slabšího, pomalejšího, hůře připraveného apod. Agonální hry mají navíc jasně daná pravidla a poskytují všem stejné podmínky (stejně měření, současný start, rozdělení do stejných váhových kategorií atd.). Předpokladem vítězství v takové hře je trénink. Jako příklad takových her je možno uvést atletiku, box či dostihy. Při aleatorických hrách člověk nehraje na vítězství nad svým soupeřem, ale snaží se zvítězit nad osudem. Klíčovým prvkem hry je štěstí. Mezi aleatorické hry se počítá především hazard. Poslední Huizingovou hrou je hra přeměňování (mimiker). Patří sem všechny hry, při kterých člověk musí projít dočasnou přeměnou. Divadlo, hra na vojáky, na tatínka a maminku, ale i na lokomotivu či letadlo jsou příklady her přeměňování. To co tyto hry umožňují je především možnost vytvořit si fiktivní svět a realitu. Huizingův seznam doplňuje Roger Caillois, který přidává čtvrtý typ hry a tou je *vergigo*. Její hlavní náplň je zažít tělesnost (pocítit váhu vlastního těla, závrať apod.). Toho se dá dosáhnout povětšinou ve spojení s nějakým mechanickým prostředkem – horskou dráhou nebo kolotočem. Caillois zároveň kritizuje hry samotné a to především ve spojení s motivem korupce. Hra lidí svádí a ti, co podlehnou pocitu opojení, mohou propadnout korupci. Ten, kdo korupci podlehne, může hru proměnit

---

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 129-132

v násilí, stát se gameblerem, a nebo podlehnout drogám, jako náhražce za pocit ztělesnění.<sup>86</sup>

#### 4.2.6 Člověk jako bytost vychovávající a vychovávaná

Součastné základní vymezení terminologie a mezi výchovy jsou svázány s dílem Eugena Finka. Fink tvrdě kritizuje duchovědnou pedagogiku. N. Pelcová píše, proč Fink tuto pedagogiku kritizuje, podle něj existují ve formě výchovy rozpory. Jako první uvádí rozpor mezi výchovou, která pomáhá a výchovou, která manipuluje. Problém takové výchovy spočívá v otázce, zdali má vyučující a pedagog právo vnuknout své hodnoty a životní zásady ostatním. V případě, že takové právo má, vyvstává otázka, jestli by měl případně nést i zodpovědnost za to, jak budou tyto jeho cíle naplněny. Celé to může znít jako malichernost, avšak není tomu tak a jako důkaz je možno uvést problém s množstvím dětí, které si rodiče raději vychovávají sami a nebo se rozhodli žádné děti nemít, aby tuto otázku nemuseli vůbec řešit. Druhá antinomie souvisí s mocí a naopak bezmocí vychovatele. Zde jde v podstatě o to, jak zásadní jsou nepřesnosti v životních zkušenostech vychovatele a jak moc mohou narušovat výchovu. Dále je nutné zmínit v této souvislosti školu a její účel. Ačkoliv by škola měla člověka připravit na život, ve skutečnosti ho nenaučí, jak žít. Každý v ní získá znalosti a vědomosti, nicméně jak s nimi nakládat a kde je využívat, sahá už nad rámec možností této instituce. Třetím rozporem je fakt, že i vychovatel je vlastně vychováván. Nedá se určit, kdo je lepším vychovatelem a i člověk zkušený s pevně daným názorem na svět se může ukázat jako horší, než mladý pedagog bez praxe, zato s velkým nadáním děti zaujmout. Další, v pořadí čtvrtou, antinomií je spor mezi individualitou toho, kdo je vychováván a obecným, pro všechny platným kulturním nárokem. Tady v zásadě platí, že jakákoliv všeobecná regule či pravidlo nějakým způsobem potlačí jedinečnost člověka. Zde by se dala uvést analogie s F. Nietzsche, který tvrdí, že zavedená obecná pravidla napomáhají zkrotit člověka, potlačují individualitu jedince, a mohou z člověka vyzvořit „zkrocené zvíře“ v jeho slova smyslu. Pátá antinomie se zabývá vztahem mezi výchovou k povolání a výchovou k lidství. Vzdělání a vychovávání není možné bez vyučování. Pro učitele je tak těžké, aby nepřestal vyučovat, pokud nechce vzdělávat a vychovávat. Poslední antinomie pracuje s problémem výchovy samotné a určuje, kde má své meze. Fink v této souvislosti kritizuje antropologickou pedagogiku. Podle něj

<sup>86</sup> Pelcová N., *Vzorové lidství*, s. 132-134.



nejlépe ukazuje limity budování výchovného systému, založeném na nějakém obecně akceptovatelném antropologickém východisku. Jako příklad uvádí dva rozdílné cíle výchovy pro člověka *animal rationale* a *imago Dei*. Prvně jmenovaný by měl být veden k rozvoji racionality, zatímco ten druhý k nalazení cesty k bohu. V případě, že je člověk *homo faber*, tak by jeho cíl výchovy měl být praktický čili rozvoj tvořivosti.<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 39., Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 138-144.

## 5 ZÁVĚR

Účelem této bakalářské práce bylo představit a srovnat různé vzorce člověka, a to v učení vybraných filozofů, tedy v tomto případě Friedricha Nietzscheho a Platóna. A také ukázat, jaké další vzorce člověka existují a jak je lze rozdělit podle knihy N. Pelcové, a také do nich zařadit oba zmíněné filozofy.

Kapitola o Nietzscheho pojetí člověka byla zaměřena nejprve na to, jak vlastně Nietzsche vidí morálku a jaký mají podle něj vliv morální pravidla a hodnocení na člověka. Dále je zde popsán člověk řídicí se morálkou otrockou anebo panskou a srovnání těchto dvou pojetí, a také uvádím, jak Nietzsche vidí lidi, ovlivněné resentimentem. Druhá část kapitoly je věnována egoismu a altruismu a dále vůli k moci a s ní spojené vizi nadčlověka.

Z této kapitoly vyplývá, že Nietzsche se dá označit jako bořitel zavedených norem, neboť přichází z mnoha vizemi, které neharmonizovaly s názory, jimiž se řídila většina společností. Ostře kritizuje morálky, které jsou podle něj uměle vytvořeny, což podkládá několika argumenty. Jeho kritice podléhají i morální soudy, jenž jsou brány jako nejvyšší zdroj hodnot, a podle nichž lze rozlišit, zda je nějaké chování dobré či nikoli. Podle něj by se takto hodnotit nemělo a člověk by měl vždy stát mimo dobro a zlo a rozhodovat se podle konkrétní situace. Nietzsche zavádí pojmy panská a otrocká morálka. Jako zástupce otrocké morálky vidí lidi, kteří se řídí právě těmito zavedenými pravidly, a pro Nietzscheho jsou to lidé slabí. Naopak lidé, kteří patří do morálky panské, jsou silní a individuální, je pro ně charakteristické, že si své hodnoty tvoří sami. Tyto lidé také nevnímají zlo, jako něco špatného, ale jako součást dobra a nesnaží se ho ze svého života odstranit. S otrockou morálkou je také spojen pojem resentiment, který se dá podle Nietzscheho vyložit jako zadržovaný pocit křivdy či nenávisti. V kapitole je tedy popsáno, že Nietzsche vidí člověka, který se resentimentem řídí, jako někoho nanejvýš zvrženého. Z následující části o altruismu a egoismu je zřejmé, že Nietzsche pojal i tyto dva jevy zcela rozdílně, než většina lidí. Je zde vysvětleno, že egoismus by se neměl ztracovat, neboť rozvíjí člověka jako individuální bytost. Naopak lidmi tak protěžovaný altruismus je dle Nietzscheho názoru náhražka za naše pravé já.

Poslední část této kapitoly pojednává o vůli k moci, jako o hybateli, který prostupuje světem i člověkem a nutí člověka ke chtění a k životu. Je zde vysvětleno, jak

Nietzsche popisuje způsoby uplatňování moci člověka. S Nietzscheho učením o vůli je spojena jeho vize nadčlověka, jako někoho, kdo je zosobněním vůle k moci. Každý člověk by se měl chtít stát nadčlověkem, měl by to být cíl člověka. Nietzscheho koncept vůle k moci ovlivnil ve 20. stol. Italského fašistu B. Musoliniho.

Záměr následující kapitoly byl, zjistit, jak vidí člověka Platón a srovnat některé jeho názory s pojetím F. Nietzscheho. Kapitola se nejprve zabývá Platónovo učením o duši, především o její nesmrtelnosti, dále je zde přiblížen pojem areté a Platonovo vnímání výroku, že člověk je měrou všech věcí.

V první části bylo uvedeno několik důkazů o nesmrtelnosti duše, které plynou z Platonových dialogů. Jeden z nich například vyplývá z jeho přesvědčení, že to, co je mrtvé, vždy vzniká ze živého a naopak, či z jeho názoru, že to, co samo sebou pohybuje, je nesmrtelné. Na otázku, co se děje s duší po smrti těla lze podle něj odpovědět, že záleží na tom, jak se duše v pozemském životě chovala, ale nejčastěji se vtělí do jiného lidského těla. S tím, co se děje s duší, než vstoupí do těla, souvisí také Platonovo učení o rozpomínání duše, kdy duše poznala všechna jsoucna před tím, než byla upoutána do těla a člověk si ve smrtelném životě na tyto věci vzpomíná. Následující část se zabývá pojetím dobra, a jeho učitelností. Platon ve svém dialogu Menon dochází k názoru, že areté nelze učit, protože nejsou žádní učitelé a je teda dána od bohů. Co se týče výroku, že člověk je měrou všech věcí, tak Platon toto přesvědčení nesdílí a snaží se ho vyvrátit, tvdí, že člověk se nemůže spolehnout na své smysli, neboť ho klamou. Rozdílné názory Nietzscheho a Platona jsou uvedeny například u otázky splehlivosti smyslů, dobrovolného odchodu ze světa či u pojmu dobra jako vůli k moci.

Poslední kapitola pojednávala o konceptech člověka, rozdělených podle antropologických paradigmat, které ve své knize popisuje N. Pelcová. Z této části vyplývá, že Platonovo učení se podle těchto vzorů řadí k pojetí člověka jako animal rationale, neboli bytost rozumná a to především jeho pojetím duše, jako něčeho, o co je třeba se starat. Také se sem řadí kvůli svému pojetí podílu jednotlivin na celku. Učení Friedricha Nietzscheho je spojováno se vzorem člověka chtějícího a hodnotícího a to hlavně díky jeho pojetí vůle k moci a nevolí k zavedeným hodnotovým soudům. F. Nietzsche by mohl být i spojován se vzorem člověka hrajícího si, neboť ji také shledává za důležitou a to v souvislosti se svobodou člověka.

## 6 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

### Primární zdroje

NIETZSCHE, F. *Genealogie Morálky*, Aurora, Praha, 2002.

NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha, 1996.

NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, Československý spisovatel, Praha, 1992

NIETZSCHE, F. *Soumrak model aneb jak se filosofuje kladivem*, Votobia, Olomouc, 1995.

PLATON. *Faidon*, Oikoymenh, Praha 2005.

PLATON. *Faidros, o kráse*, Praha, 1958.

PLATON. *Euthydemos, Menon*, Praha, 1941.

PLATON. *Theaitétos*, Praha, 2007.

SARTRE, J.-P. *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, Praha, 2004.

### Sekundární zdroje

BENYOVSZKY L. a kolektiv, *Úvod do filosofického myšlení*, Aleš Čeněk s.r.o., Plzeň, 2007.

JOHANSON P. *Dějiny 20. století*, Rozmluvy, Praha, 1991

KOUBA P. *Nietzsche: filozofická interpretace*, Oikoymenh, Praha, 2006.

KRUŽÍK J. NOVOTNÝ J. *Nietzsche a člověk: kořeny filosofické antropologie v myšlení Fridricha Nietzscheho*, Univerzita Karlova, Praha, 2005.

PELCOVÁ N. *Vzorce lidství: filosofie o člověku a výchově*, ISV, Praha, 2001.

## 7 RESUMÉ

The conception of human as made by F. Nietzsche is based upon his criticism of the moral education as the highest source of values. The source of values should be human as an individual. His decisions should be adapted to a certain situation and always in the interest of life. Nietzsche divides the moral into two patterns, the lordly and the slave. The people of the slave moral are driven by the established moral judgments and Nietzsche sees them as weak. The strong people are according to him the people of the lordly moral, who do not accept already valid values and judge based upon what is good for them. These people do not condemn evil but accept it as an integral part of good. Essential part of Nietzsche's conception of human is also the vision of the superman, who is the personification of the will to power. The superman should be something above man, it should be man's goal.

The conception of human according to Plato is connected with the spirit. In his teaching the spirit is immortal and after the death of the body it does not die with him. It is up to the man's behavior during his terrestrial life what will happen with his spirit after the body dies but in most cases it again embodies. Before the spirit embodied it had seen all the existences and in its mortal life it reminiscences on them. Plato also deals with the question if it is possible to determine arête and he concludes, that not that it is given to us by the Gods. Plato claims, that our senses do not deceive us, which is one of the disagreements between him and Nietzsche in their conceptions of human.

The conceptions of human can be divided according to an anthropological paradigms of the given time period. Based upon this division, the Plato's teaching can be placed to a man as the animal rationale alias a man of understanding. Nietzsche's conception can be tied upon the man wanting and evaluating, mainly because his teaching of the will to power and the displeasure with the existing moral judgments.