

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, srpen 2014

.....

Tímto bych chtěla poděkovat vedoucímu mé práce PhDr. Jaromíru Murgašovi, CSc. za zapůjčení materiálů a hlavně za cenné rady a jeho čas, který mi věnoval.

Obsah

1	ÚVOD.....	1
2	KONCEPTY ČLOVĚKA “DLE PARADIGMAT”.....	3
2.1	Pojetí člověka dle historických paradigmat.....	3
2.1.1	Člověk jako animal rationale.....	3
2.1.2	Člověk jako imago Dei.....	5
2.1.3	Člověk jako ego cogito.....	7
2.2	Pojetí člověka dle moderních paradigmat.....	9
2.2.1	Člověk jako existence.....	9
2.2.2	Člověk chtějící a hodnotící.....	11
3	PLATÓN A JEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE.....	13
3.1	Duše a její nesmrtelnost.....	13
3.1.1	Duše po smrti těla.....	15
3.1.2	Rozpomínání duše.....	16
3.2	Areté.....	18
3.3	Člověk není měrou všech věcí.....	20
4	NIETZSCHEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE V OTÁZCE MORÁLKY.....	23
4.1	Morálka a její vliv na člověka.....	23
4.1.1	Člověk panské a otrocké morálky.....	25
4.1.2	Člověk ovlivněný resentimentem.....	30
4.2	Vliv egoismu a altruismu na rozvoj člověka.....	32
4.3	Vůle k moci a nadčlověk.....	34
4.4	Vliv filosofie F. Nietzscheho na 20. století.....	37
5	ZÁVĚR.....	39
6	RESUMÉ.....	43

1 ÚVOD

Cílem předkládané bakalářské práce bylo utvořit si a předložit představu o různých filozofických pojetích člověka, a to zejména se zaměřením na ujasnění dvou z nich. Za tyto dva myslitele, jejichž pojetími člověka se tato práce hlavně zabývá, jsem zvolila Friedricha Nietzscheho a Platóna, neboť do jisté míry představují protikladné koncepce, a tak se pohled na člověka jejich konfrontací stává plastičtější.

První část práce přibližuje rozdělení podob některých důležitých koncepcí člověka tak, jak je ve své knize *Vzorce lidství* popisuje N. Pelcová. Pro upřesnění jsem použila i další literaturu.

Zde se věnuji podobám člověka na základě typologie historických antropologických paradigmat, jak ji představuje Pelcová. Podle ní lze chápání člověka rozdělit na tři základní druhy. Na pojetí *animal rationale* neboli člověka rozumného, který nejen vnímá, ale navíc i myslí - a tímto se odlišuje od zvířat. Dále na člověka jako *imago Dei*, jehož stvořil Bůh takříkajíc k obrazu svému; to je uvedeno jednak v tradici židovské a jednak v křesťanské. A nakonec na člověka jako *ego cogito*, na pojetí spjaté s učením R. Descarta, v němž to, že myslíme, vede k určení naší podstaty jako „věci myslící“. V druhé části této kapitoly se věnuji konceptům člověka, které lze rozlišit z hlediska moderních paradigmat.

Druhá kapitola se zabývá Platónovým pojetím člověka. Vycházím v ní z četby především Platónových dialogů Faidón, Faidros, Theaitétos a Menon. Rovněž zde jsem využila další literaturu, stejně jako u Nietzscheho jsem však usilovala nastudovat koncepce především z primárních zdrojů, protože mi běželo o co nejbezprostřednější setkání se s pohledem autorů, byť jen v české verzi.

Platónovo učení o člověku je bytostně spojeno s pojetím duše člověka, takže je tato část primárně zaměřena právě na duši a na její nesmrtelnost. Nejprve na důkazy, vysvětlení a roli oné nesmrtelnosti. Dále zmiňuji autorův názor na to, co vlastně znamená slovo smrt, resp. co se po smrti těla děje s duší. Zabývám se i rozpomínáním duše neboli anamnesí. Je důležitá, protože k lidské duši patří, že již zná všechny věci, než vstoupila do těla. Na konci kapitoly se zabývám učitelností *arété*, jakožto faktoru,

kterým se člověk může připodobnit bohu. Jako poslední motiv uvádím otázku člověka jako míry všech věcí, případně otázku, zda nás smysly klamou a máme jinou přednost.

Třetí část práce podrobněji popisuje člověka tak, jak ho vidí F. Nietzsche zejména z hlediska otázek morálky v knihách *Genealogie morálky*, *Mimo dobro a zlo*, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, *Radostná věda*, *Soumrak model aneb jak se filosofuje kladivem*. Literaturu doplňují opět použité přehledové publikace, speciálně ale i práce I. Kouby.

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 názor je z hlediska práce důležitý, neboť se od něj odvíjí Nietzscheho kritika toho, jak zavedení morálních pravidel a vzestup církve změnily člověka a jeho pohled na svět. Jedná se o otázku „zkrocení“ až „vypěstování“ člověka. Popisují též Nietzscheho rozdělení morálky na panskou a otrockou, a tedy i na lidi panské nebo otrocké morálky. Věnovala jsem se i důsledku otrocké morálky podle Nietzscheho – tj. vzniku požadavku rovnosti mezi všemi lidmi. A rovněž ovlivnění člověka resentimentem.

Pro Nietzscheho pojetí člověka je ovšem i charakteristická vize nadčlověka a s ním spojená vůle k moci, která prostupuje celým světem. Vůle k moci je proto také v práci zčásti popsána, a to jako prostředek odlišení se lidí. Nadčlověk pak je uveden v kontextu určení i samotného cíle člověka.

2 KONCEPTY ČLOVĚKA “DLE PARADIGMAT”

2.1 Pojetí člověka dle historických paradigmat

Česká filozofka Naděžda Pelcová uvádí ve své knize *Vzorce lidství*, že z hlediska historie antropologických paradigmat lze rozlišit tři základní vzorce člověka. Hovoří o vymezení člověka jako *animal rationale*, *imago Dei* a *ego cogito*.¹ Protože se v další části bakalářské práce zaměřuji zejména na Friedricha Nietzscheho a z části na jeho kritiku filozofické tradice pojetí člověka, doplňuji reference z Pelcové odpovídajícím Nietzscheho kritickým nebo případně souhlasným motivem.

2.1.1 Člověk jako *animal rationale*

Prvním pojetím člověka, o kterém ve své knize píše N. Pelcová, je člověk jako bytost rozumná a společenská. Takovýto člověk je schopný rozumně nahlížet na svět. Jeho nejpregnantnější vyjádření najdeme u Aristotela. Aristoteles člověka charakterizuje jako *zoon logon echon* a *zoon politikon*. V prvním případě to má být někdo, kdo je schopný naslouchat řádu světa a jeho harmonii, je schopný tento řád poznat a také jej slovem vyjádřit. Chce vědět, jaký svět je a jaký je zákon, jímž se řídí. Základem tohoto pojetí člověka je myšlení (*logos*); ale zároveň mu náleží i vnímání, jako jiných živočichům. Rozumem se ale zásadně odlišuje od jiných živých organismů, například zvířat nebo rostlin, které jsou také živé, avšak postrádají i ono vnímání, natož pak myšlení. Z toho plyne, že člověk je živočich rozumný, dle Aristotela *animal rationale*, a je takto označen, protože zná a zároveň vnímá. Výrazem *zoon politikon* se dále rozumí člověk, jako bytost politická či společenská. Žije totiž bytostně ve společenství – v *polis*; a ta má svůj zákon – *nomos*. Člověk nemá právo tento zákon měnit a musí se jím řídit, i kdyby jej to mělo stát život. Člověk, jenž 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, mistrem ve svém oboru atd. *Nomos* pak dává každému domov ve smyslu místa, kde žije, existuje a těší se ze své svobody. N. Pelcová uvádí, že jedním z úkolů antického člověka je dosáhnout vzdělání, tzv. *paidea*. Ač je prý velmi těžko přeložitelný, znamená prý tento výraz něco ve smyslu

¹ Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 23-24

procitnutí duše či pohybu uvnitř člověka. *Paidea* zároveň bývá chápána ve smyslu péče o duši.²

Podle N. Pelcové takovéto pojetí člověka zastával ovšem již z větší míry i Aristotelův učitel Platón. To lze potvrdit. Je známo, že Platón se hlásil k názoru, že člověk by se měl řídit především rozumem. Mj. např. v dialogu *Faidón* jeho Sókrates tvrdí, že jen duše těch lidí, kteří se řídili rozumem, žijí nejlepším životem a i po smrti odejdou na nejlepší místo. Nejrozumnější duše, tedy ty duše, které toho ve světě idejí viděly nejvíce, se dle něj vtělují do těl filozofů, a to jsou ti nejmoudřejší lidé.³ Pelcová však zároveň upozorňuje, že u Platóna není rozum nikdy úplně (jen on) sám: člověk musí být k poznání také posedlý touhou a žádostí po pravdě, po dobru a kráse. Teprve pak může rozum konat své správné dílo.⁴

Co se týká výše zmiňované *paidei*, v Platónově díle je patrná například v tom, že se Sókrates snažil lidi přesvědčit, aby se starali o svou duši a nepropadali zbytečné své tělesnosti, která duši „kazí všelijakou nepravostí“. Podle něj bylo důležité, aby duše odešla z těla „čistá“, jak zmiňuji v další části práce. Díky tomu, že Platónův Sókrates v dialogu *Faidón* ví, že jeho duše je čistá a přijde na nějaké lepší místo, než byla dosud, se také nebojí ani smrti, ale v klidu ji přijímá.

Platónova koncepce dále patří k tomuto pojetí člověka i proto, že zastává výše zmíněný názor, že se člověk musí řídit zákonem (*nomos*), i kdyby měl kvůli tomu zemřít. V dialogu *Faidón* Sókrates 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 seděti a za spravedlivé zůstat a podstoupit trest, který poručí.“⁵ Je pro něj tedy spravedlivé zemřít, když se tak obec rozhodla.

Je však třeba upozornit, že ještě před tím, než staří Řekové začali chápat člověka jako rozumnou bytost, byl člověk a svět vykládán myticky. Dle mýtu svět prostupuje temný nepoznatelný řád, který nemůže člověk pochopit rozumem. Tento řád se prosazuje i na úkor přání a vůle jednotlivého člověka. I přes to ale člověk musí nést svůj

² Benyovszky L., *Úvod do filosofického myšlení*, s. 326-328, Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 25-29. Pojetí *paidea* jako péče o duši akcentoval zejména Jan Patočka ve svých pracích o Platónovi i o vzdělání.

³ Platón, *Faidón*, s. 45.

⁴ Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 25-29.

⁵ Platón, *Faidón*, s. 66.

osud a tím přitakává světu a životu. Zatímco Sókrates, Platón i Aristotelés čelili mytickému pojetí člověka pojetím člověka jako rozumové bytosti, po více než dvou tisících letech si mytický člověk opět získal respekt a obdiv F. Nietzscheho, a to právě na rozdíl od člověka jako *animal rationale*. Hlavním důvodem bylo Nietzscheho uznání tragického bytí člověka, tedy žití v člověku osudové iracionalitě a odhodlání přijmout tento tragický osud důstojně a dokonce i přes všechny útrapy žít s chutí a se schopností se ze života radovat.⁶ V takto pojatém způsobu života Nietzsche spatřoval vůli k životu, a také to, co nazýval „dionýským“. V knize *Soumrak model* píše: „*Přitakati k životu i za jeho nejcižejších a nejtvrdějších problémů; vůle k životu, radující se v oběti svých nejvyšších typu z vlastní nevyčerpatelnosti, - to jsem nazval dionýským [...]*“⁷

2.1.2 Člověk jako imago Dei

Druhým typem, o němž Pelcová píše, je člověk jako obraz boží – *imago Dei*. Základ takového pojetí člověka je, uvádí Pelcová, popsán ve starozákonní Genesi, ve které člověka a svět stvořil Bůh. Bůh člověka stvořil tzv. k obrazu svému či se záměrem, aby se člověk stal božím obrazem. Jako takový je tudíž na nejvyšší úrovni 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 jasné, že vzor musí maximálně přesahovat obraz, a tak ho činit nedokonalým. Oba dva ale mají společnou schopnost rozlišit dobro a zlo. Rozdíl pak dále 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, čím se může stát a jaký je jeho význam na světě. Podoba člověka není pevně daná, jak je tomu v antice v souvislosti s platónskou 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

⁶ Pelcová N., *Vzorce lidství*, s.14, 16.

⁷ Nietzsche F., *Soumrak model*, s.93.

vysvobození člověka z jeho pozemského života a tudíž obratem k duchovnímu poznání boha, ke spáse.⁸

N. Pelcová dále uvádí, že velký rozdíl mezi židovským pojetím člověka jako *imago Dei* a antickým pojetím v podání Platónovy filozofie je ten, že obě učení pojmají odlišně duši a tělo. Například 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.⁹ Kdežto v Platónově pojetí je duše od těla striktně oddělena a právě ona je zdrojem poznání, a to formou rozpomínání se na věci, které poznala, když byla mimo tělo. Tělo duši dle něj spíše brzdí a zabraňuje pravému poznání, jak se můžeme dočíst v jeho dialogu Faidón.¹⁰

Rozdíl mezi člověkem jako *imago Dei* a platónským pojetím je dle Pelcové i v tom, že *imago Dei* může konat zlo, i když má povědomí o tom, co je dobro, z toho pak plyne jeho hříšnost.¹¹ Platónův názor, že pokud člověk ví, co je to dobro, tak nemůže konat nic zlého a tedy, že jsou lidé špatní pouze z omylu, zmiňují dále na straně 19 a 20. Toto jeho učení vyplývá mj. z dialogu Menon.

Na pojetí člověka jako *imago Dei* později navázalo křesťanství, které ho ještě přeformulovalo mimo jiné i v duchu platonismu. Podobu můžeme najít například v myšlence o nesmrtelnosti duše. Pokud se duše v platónském pojetí chovala v pozemském světě dobře, tedy pokud se zabývala poznáním a snažila se nanejvýš použít svůj intelekt, pak se po smrti těla dostane na dobré místo. Podobně je tomu i u křesťanství, dobří lidé se dostanou na lepší místo než je tento svět, ti špatní budou v posmrtném životě pykat, v každém případě duše nehyne společně s tělem, ale odchází z tohoto světa. Křesťanství ale na rozdíl od Platóna nevěří na preexistenci duše. Dle křesťanství je duše stvořena Bohem, stejně tak i hmota.¹² S nesmrtelností duše souvisí v obou učeních i existence dvou světů. V obou případech je tento pozemský svět a hodnoty s ním spojené až vedlejší. Platón viděl smysl života v tomto světě pouze v rozjímavé činnosti, přičemž potřeby těla měly být utlumeny.

⁸ Benyovszky L., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň, 2007, s. 328-331, Pelcová N., *Vzorci lidství*, Praha, 2001, s. 40-46

⁹ Pelcová N., *Vzorci lidství*, s. 44.

¹⁰ Platón, *Faidón*, s. 24.

¹¹ Pelcová N., *Vzorci lidství*, s. 41.

¹² Coreth, E., *Co je člověk*, Praha, 1994, s. 25, 27.

Poznamenejme, že křesťanské pojetí člověka došlo u Nietzscheho zásadního přehodnocení. Podle Nietzscheho křesťanství nerozvíjí člověka, činí ho slabším, a to právě tím, že požaduje útlum instinktů a vyzdvihuje lidskou bezmocnost a ubohost. Stejně jako platonismus, tak i křesťanství utíká dle něj před opravdovým životem do smyšleného posmrtného světa. A obě učení také hlásají existenci nějakého obecného dobra, ať už v podobě ideje, anebo Boha. Sám Nietzsche se ve své knize *Mimo dobro a zlo* vyjadřuje s jistým pohrdáním takto: „[...] křesťanství je platonismem pro lid [...]“.¹³

2.1.3 Člověk jako ego cogito

Ve třetím paradigmatu, které Pelcová představuje, je člověk pojat jako myslící subjekt – *ego cogito*. Na rozdíl od antického pojetí je prý činnost člověka v takovémto podání rekonstrukcí světa pojatého jako mechanismus. Jedná se ovšem fakticky o svět, jak byl pojmán po konci třicetileté války. Ten není pravdivý, krásný či prostoupený boží vůlí, ale je mnohem spíše místem, kde může jedinec zabloudit, sejít s cesty a ztratit, což - dle knihy N. Pelcové - shodně tvrdí například Bacon, Descartes a Komenský. Aby člověk takovýto svět poznal, musí si prý 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 již jako řecká *alethia*, při níž se nám věci ukazují takové, jaké doopravdy jsou. Není to ani pravda jako křesťanská *veritas*, která je idejí v mysli Boha. Je to pravda, jež musí teprve vzniknout v lidské mysli. Jak známo, Descartes v tomto ohledu zjistil, že při procesu poznání pravdy může člověk vyjít pouze z jediné jistoty - a tou je jistota vlastního aktuálního pochybování. 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 předem chápáno jako důsledek bytí. V Descartovo pojetí však mimo rámec *Ego cogito* nic neexistuje, naopak tento je základem všeho.¹⁴ Člověk je především bytost myslící, poznávající. Pod myšlení ovšem Descartes zahrnuje různé druhy duševních aktivit, které bychom dnes neztotožňovali všechny přímo a jen s myšlením.

¹³ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, s. 8.

¹⁴ Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 50-55.

Naděžda Pelcová se však věnuje motivu, 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. 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.¹⁵

Novověk se také těšil velkému rozvoji exaktních věd. N. Pelcová píše, že díky vědě člověk jako myslící subjekt požadoval právo vládnout nad celým světem. Věda si nárokuje obecnou platnost svých poznatků a člověk ji vidí jako zdroj univerzálního poznání.¹⁶ Člověk nyní sám sebe postavil, díky svému myšlení a vědě, na vrcholné místo světové hierarchie.

Později ale i tento názor, že věda je zdrojem pravého pozvání a člověk bytostí, která poznává pravdu světa, kritizuje F. Nietzsche. Dle něj vše, co řekneme na půdě vědy, si nebude odporovat, protože to umíme chytře a logicky pojmut; avšak přírodní zákony neznáme samy o sobě, jeví se nám pouze zprostředkovaně, jako určitý vztah k jiným zákonům. Nietzscheho kritika vědy a pozitivizmu zde souvisí také vůbec s jazykem. Nietzsche si klade otázku, která zní: Je jazyk adekvátním výrazem všech realit? Člověk má za to, že ví, jaké jsou věci samé, a že je vyjadřuje jazykem. Avšak - podle Nietzscheho - my lidé vyjadřujeme slovy a jazykem jen *metafory věcí*, které přece nikdy nejsou shodné s konkrétním jsouncem. Jde o to, že slovo a určitá existující věc není jedno a totéž. Jazyk, tedy i jazyk vědy, přesně neodráží realitu, ba ani ji vlastně neodráží, jen nějak „zobrazuje“, ovšem zcela odlišným způsobem, než je realita sama. To znamená, že věda nemůže prostřednictvím symbolů pochopit svět a tedy ani člověka.¹⁷

¹⁵ Tamtéž, s. 55-58

¹⁶ Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 56.

¹⁷ Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Praha, 2010, s. 11-13, 20.

2.2 Pojetí člověka dle moderních paradigmat

Ve své knize N. Pelcová dále uvádí několik „moderních“ typů pojetí člověka, které se dají zařadit pod „moderní filozofickou antropologii“. Příkladem může být člověk dějinný, člověk jako bytost milující, člověk jako bytost vyrábějící, člověk jako bytost vychovávající a vychovávaná atd. Z důvodu omezeného rozsahu a zaměření mé bakalářské práce jsem blíže rozvedla pouze dva z těchto typů pojetí člověka, a to pojetí člověka jako existence a člověka jako bytost chtějící a hodnotící.

2.2.1 Člověk jako existence

O existenci, která se vztahuje výsostně k lidství, se začíná mluvit v novověku a souvisí s učením S. Kierkegaarda. Kierkegaardova filozofie označuje existenci 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 silou¹⁸

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 Kierkegaardově pojetí není to, co člověka přesahuje, například nadčlověk, jako tomu je v učení F. Nietzscheho, 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 vyhnout. Další charakteristikou je pravda. Nejedná se o pravdu jako o shodu myšlení a bytí, ale o

¹⁸ Pelcová N., *Vzorce lidství*, Praha, 2001, s. 67-69.

pravdu jako subjektivitu toho, kdo pravdu zkoumá, čili o jeho vlastní pravdu, kterou si utvořil.¹⁹

Na některé Kierkegaardovy myšlenky navázali představitelé existencialismu ve 20. století. Důležitým bodem existencialismu bylo přesvědčení, že člověk nejprve existuje a poznává svět a poté určuje sám sebe, jak popisuje kniha *Existencialismus je humanismus*, která byla sepsána na základě přednášky J-P. Sartra. Je tedy otevřené, čím se člověk stane v budoucnu a právě to čím bude, záleží jen na něm. Dle Sartra je člověk zodpovědný za to, čím se stane, a zároveň je zodpovědný i za ostatní lidi. Říká, že naši volbou tvoříme obraz člověka. Svým chováním stvrzujeme, že takto by se měli chovat i ostatní lidé. S tím také souvisí ona existenciální úzkost – člověk je zodpovědný za své činy, neboť má vždy možnost volby, jak se zachovat. Dle Sartrova existencialismu také neexistuje žádná morálka apriori a člověk se má řídit jen svými hodnotami. Neexistuje žádná obecná morálka, která by mohla stanovit, jak se má člověk přesně chovat v konkrétní situaci.²⁰

Podobný názor zastával F. Nietzsche, jehož filosofie také ovlivnila názory existencialistů. Nietzsche tvrdil, že bychom neměli slepě přejímat morální pravidla, která jsou nám vštěpována, neboť morálka je jen uměle vytvořený jev. Zastává tedy stejný názor, jako mnozí existencialisté ateisté, že morálka neexistuje apriori, neboť neexistuje Bůh. Dle Sartra i Nietzscheho nemůže ani žádná instituce stanovit pevně danou morálku, která by mohla za člověka rozhodnout, jak přesně se chovat v konkrétní situaci. Člověk se nemá rozhodovat podle pravidel, které stanovil někdo jiný, ale ryze sám podle sebe, protože člověk má vždy možnost volby. Nietzsche píše: „*Ty obdivuješ bezpodmínečnost pocitu „tak jako já musí v té věci soudit každý“? Obdivuj v té věci spíš své sobectví!*“²¹ Jak Nietzsche, tak i později existencialisté zastávali názor, že člověk má tvořit své vlastní hodnoty. Konkrétně Sartre hovoří o člověku jako o projektu, který se sám projektuje do budoucnosti.

¹⁹ Pelcová N., *Vzorci lidství*, Praha, 2001, s. 69-72

²⁰ Sartre, J-P., *Existencialismus je humanismus*, Vyšehrad, 2004, s. 16-20, 30.

²¹ Nietzsche, F., *Radostná věda*, s. 194.

2.2.2 Člověk chtějící a hodnotící

Další koncept člověka, kterým se budu blíže zabývat, je spojen přímo s myšlenkami F. Nietzscheho. N. 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 později zmiňuji ve čtvrté 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 mnohostrannou schopností žít jinak. Jako příklad lze uvést kromě hodnotící činnosti ještě například takové jevy, jako je soucit, krutost, ironie, humor či stud. Život sám je tedy nejvyšší hodnotou a proto Nietzsche kritizuje ta učení, která nad život staví ještě další hodnoty, jako například Boha. Podle Nietzscheho se ale život sám také musí ještě dále stupňovat, nějakým způsobem gradovat, a s tím je spojeno jeho učení o nadčlověku. Ten má být, jak již bylo zmíněno, cílem člověka.²²

Z textu tedy plyne, že základním bodem Nietzscheho učení je vůle k moci, která prostupuje světem. Díky tomu se Nietzsche může zařadit mezi voluntaristy a iracionalisty. Nietzsche nevidí člověka až tolik jako racionální bytost, jako ho viděl Platón, který zastával názor, že je nezbytné, aby se lidé chovali obecně rozumně a dbali na moudrost. Pro Nietzscheho je rozum spíše „lstí přírody“, kterou člověk využívá. Důvodem, proč Nietzsche neuznává lidský rozum za až tak důležitý, je fakt, že Nietzsche spojuje lidský intelekt ani ne tak s pudem k pravdě, jako spíše ke klamu a sebeklamu, jak se můžeme dočíst v jeho díle *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Pravdy, které člověk nalézá prostřednictvím rozumu, jsou dle něj jen lidskou metamorfózou světa. Jako příklad uvádí, že pokud stanovíme na základě rozumových analýz nějakou definici savce a po té uvidíme velblouda, díky rozumu shledáme velblouda savcem. Přestože tím získáme pravdivé tvrzení, neřekli jsme nic, co by bylo

²² Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 107, Pelcová N., *Vzorce lidství*, s. 79-82.

pravdivé samo o sobě, ani nic, co by bylo všeobecně platné. Jen jsme našli to, co jsme si předem vytkli. Pokud bychom ale mohli neposuzovat věci z pohledu člověka - například z pohledu jiného zvířete – pak by definice (tedy „určení“) velblouda vypadala jinak.²³

²³ Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 17, Nietzsche, F., *Soumrak model*, s. 17.

3 PLATÓN A JEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE

V následující kapitole se zaměříme již podrobněji na Platónovy výklady, které podrobněji specifikují jeho pojetí člověka. Platón je samozřejmě velmi zpracovaným autorem. O jeho pojetí člověka, ať již v souvislosti s věděním, s lidskou společností nebo s morálkou byly napsány a lze psát rozsáhlé práce. Jedním z cílů této bakalářské práce bylo však spíše se s Platonovými motivy pojetí člověka seznámit v samostatném zpracování; pravděpodobně sice dílčím, ale vlastním. A to podobně jako v další kapitole pak s pojetím Nietzscheovým, které je k Platónovu obrazu světa a člověka silným protipólem. Pro možnou konfrontaci obou autorů proto i v této kapitole věnované Platónově koncepci příležitostně uvedeme v souvislost některé Platónovy myšlenky s následnou Nietzscheho kritikou.

3.1 Duše a její nesmrtelnost

Platónovo pojetí člověka je spojeno zejména s jeho výkladem o duši, která je podle něj nesmrtelná. Její nesmrtelnost se Platón také v několika svých dílech snaží dokázat.

V dialogu Faidón Platón na podporu nesmrtelnosti duše uvádí nejprve názor, že v jistém smyslu věci vznikají ze svých opaků. Jedním z nich je zvětšování a zmenšování. Zde Platónův Sókrates 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 tedy založen i jeden jeho pokus o 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 pro něj důkazem, že duše lidí, kteří zemřeli, někde přebývají a z tohoto místa se opět vrací 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.²⁴ Toto je ovšem názor odpovídající mytologické zkušenosti. Sokrates proto podruhé sahá po filozoficky ryzejším důkazu.

Co se týče vzniku věcí ze svých opaků, uvedené tvrzení totiž 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 tři. 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 tři nikdy nebude sudé, tak ani duše nikdy nebude mrtvá, neboť právě ona je vyjádřením života, vyjadřuje princip života. Toto je tedy další Platónův důkaz o nesmrtnosti duše. Tímto způsobem tak Platón odpověděl na výtku, kterou bylo možno zčásti adresovat předchozímu důkazu. A to, že by duše sice mohla být trvalejší než tělo, ale až by opotřebovala několik těl, pak by zahynula také a pak by se slovem smrt myslel nejen skon těla, ale právě skon duše. Platón ústy Sokrata svou druhou teorií tuto výtku vyvrací.²⁵

Duši jako princip života Platón formuluje mj. v dialogu *Faidros*. Zde tvrdí, že to, co se neustále pohybuje, je nesmrtné; ale tím je jen to, co si dává pohyb samo ze sebe – počátek pohybu. V dialogu 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.*“²⁶ Přičemž důkaz 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 Platón 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

²⁴ Platón, *Faidón*, Praha 2005, s. 29,31.

²⁵ Tamtéž, s. 72-76.

²⁶ Platón, *Faidros o lásce*, Praha 1958, s. 27.

nerozpohybovalo, neboť by nebyl žádný zdroj pohybu. A tím, co pohybuje samo sebe a není pohybováno ničím jiným, je podle Platóna duše. To je tedy i další či podrobnější důvod, proč je duše nesmrtelná.²⁷

3.1.1 Duše po smrti těla

Platón také řeší otázku, co znamená slovo smrt. A co se děje s duší člověka, když skoná lidské tělo. Smrt je podle něj rozdělení duše a těla. A člověk by neměl v pozemském životě propadat tělesnosti. Podle Platóna člověka klame tělo, lidská duše 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.²⁸

Po smrti člověka spolu s tělem neodcházejí 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 Platóna se ovšem takové duše nevtělí možná ani do lidského těla, ale do 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. supi, vlci či osli. (Naproti tomu ale původní zvířecí duše se nikdy nemohou vtělit do lidských, k tomu je třeba také rozum, který zvířecí duše nemá.) 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 anebo zpět do lidských těl. Nejlépe ze všech jsou na tom duše filozofů, které se celý svůj život zabývaly věděním a vyvarovaly se žádostem, ke kterým je svádělo tělo. Duše filozofa 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

²⁷ Platón, *Faidros o lásce*, 27.

²⁸ Platón, *Faidón*, s. 22,24.

opravdu skutečného a pravdivého. Avšak opak je pravdou, neboť to, co vnímáme smysly, nás klame.²⁹

Podle Platóna lidé nesmějí páchat sebevraždy, mohou zemřít, až tomu tak budou chtít bohové, ale ne z vlastní vůle. V dialogu Faidón Platón píše: „[...] *my lidé jsme v jakémsi vězení a že se člověk z něho nesmí vyprošťovati ani utíkati [...]* tohle se mi zdá [...]“³⁰ Po smrti těla duše tedy odchází a dostává se jí rozsudku a její další bytí se odvíjí podle toho, jaký vedla pozemský život.

Zde si dovolím poznamenat, že naopak F. Nietzsche vnímá odchod ze světa naprosto odlišně. Říká, že pokud je člověk těžce nemocný, měl by být jeho život ukončen. To se ovšem ve společnosti nepraktikuje, 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 jasnou 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 zbabělý odchod ze světa.³¹ - Je ovšem asi paradoxem, že Nietzsche sám přesně umřel způsobem, který takto odmítl – a ne tím, který proklamoval.

3.1.2 Rozpomínání duše

Další Platónův 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 Faidón Platón rozpomínání vysvětluje na různých příkladech, vysvětleme to zde ale na příkladu s koněm. Pokud uvidíme na papíře

²⁹ Platón, *Faidón*, s. 44-45,47.

³⁰ Tamtéž, s. 18.

³¹ Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 71.

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. 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 ideje se člověku vybaví právě při rozpomínání duše.³² Příklad s koněm můžeme uvést jako vzpomínání na ideje, kdy kůň jako takový patří do světa idejí a jeho nedokonalý obrázek můžeme přirovnat k věcem, které vnímáme v pozemském světě.

Když duše nebyla v pozemském světě, poznala naprosto všechno. Platón 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 [...]“.³³ A tedy veškeré věci, kterým se člověk učí, je vzpomínání na to, co už zná. V dialogu Menon Platónův Sókrates 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 právě to je podle Platónova výkladu 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. To, co právě teď nevíme, jsou věci, na které jsme si jen ještě nevzpomněli. Podle Platóna se máme snažit rozpomenout se, neboť neexistuje nic, na co by si duše člověka nemohla vzpomenout. Vše co nevíme, prý můžeme ve své paměti najít.³⁴

Z dialogu Faidón také vyplývá, že Platón při aktu vzpomínání přikládá váhu smyslům. Platón o smyslech píše: „[...] při vnímání počítků o těch věcech, znova nabýváme oněch vědomostí, které jsme měli kdysi [...]“³⁵ a nebo „pokud spatře jednu věc, pojmeš na mysl od tohoto zrakového vjemu jinou věc, nutně je to, co tu vznikne, vzpomínka“.³⁶ Podle něj nám jsou smysly nápomocny rozpomenout se na věci, které

³² Platón, *Faidón*, Praha 2005, s. 34-35.

³³ Platón, *Euthydemos, Menon*, Praha 1941, s. 98.

³⁴ Tamtéž, s. 106-107.

³⁵ Platón, *Faidón*, s. 37.

³⁶ Tamtéž, s. 35.

jsme dříve věděli. Platón tvrdí, že jsme vše věděli již před narozením, to tedy znamená, že se ve smrtelném životě nemůžeme už nic naučit, jen si vzpomenout.³⁷

Co se týče světa idejí, Platón říká, že jedině lidská duše byla u idejí a je schopna myslet, to znamená, že chápe obecné. A právě tím se odlišuje od zvířat.

Opět bych zde chtěla poznamenat, že Nietzsche i zde nachází důvod ke kritice. Naopak v jistém smyslu odsuzuje i obecné a obecniny, neboť podle něj se stejným pojmem označují případy, věci, situace, které jsou si podobné, ale nikdy nejsou naprosto stejné. Pojem se tvoří tak, že odhlédneme od všeho individuálního a skutečného. Tím, že zobecníme, nevidíme jedinečnost a různost každého jednotlivce. Když to převedeme na člověka, zobecňování se také neslučuje s Nietzscheho přesvědčením, že by člověk měl být originálním uměleckým dílem.³⁸ Nietzsche píše: „*Pojem získáme přehlížením individuálních rysů, tím začíná naše poznání: kategorizováním ...*“³⁹

3.2 Areté

Platón 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 takových záležitostech duše, jako je statečnost či velkomyslnost. Všechny tyto věci vedou k dobru, ale nejsou dobré samy o sobě, nýbrž záleží na tom, zda se člověk řídí rozumem, nebo je nerozumný. V druhém případě mohou ony potenciálně dobré věci škodit. Platón 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 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.⁴⁰

³⁷ Tamtéž, s. 37

³⁸ Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 12-13, Kružík J., Novotný J. *Nietzsche a člověk*, s. 191.

³⁹ Nietzsche, F., *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, s. 51.

⁴⁰ Platón, *Euthydemus, Menon*, s. 110, 122.

Platón 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 Platóna lze něco učit, jen pokud existují lidé, kteří jsou schopni určitou věc předat někomu jinému, tedy nějaký učitelé, a pokud existují učitelé, tak musí být i žáci. Platón dává příklady dobrých, schopných lidí, kteří mohli své potomky naučit být stejně zdatní jako oni sami, 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. Platón 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.⁴¹ Platón odpovídá takto: „[...] *božím údělem a bez rozumového poznání se jí dostává těm, kterým se jí dostává [...]*“.⁴² 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 Platón také vyvrací myšlenku, že zdatnost či areté znamená mít moc. A to konkrétně mít moc opatřovat si krásné věci, tím pádem dobré věci. Platón 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, činí 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, pouze každému v jiné míře. Při zdatnosti je důležitá spravedlnost, takže lidé zdatní by si dobré věci museli obstarávat pouze spravedlivě. 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 Platón v tomto tvrzení význam areté nevidí.⁴³

⁴¹ Platón, *Euthydemos, Menon*, s 111,116-117, 120.

⁴² Tamtéž., s. 126.

⁴³ Tamtéž., s. 93-95.

Rozdílný názor opět 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 svoji sílu a moc. Také kritizuje, že Platón spojuje dobro se slovy prospěšné a příjemné. Nejvíce však nesouhlasí s názorem, že člověk jedná špatně jen díky tomu, že neví, co je dobré, tedy jen z omylu, jak jsem zmiňovala výše. Znamenalo by to, že kdyby každý věděl, co je to dobro, tak by podle toho také jednal.⁴⁴ Tato myšlenka je bezprostředně spojena s ideou dobra. Pro Platóna idea dobra znamená, že existuje nějaké dobro o sobě, které je zakotveno ve světě idejí, lidská duše tedy toto dobro spatřila a je schopna se na něj rozpomenout. Z toho vyplývá, že existuje obecné dobro, což Nietzsche odmítá. Dle jeho názoru může dobro znamenat pro každého člověka něco jiného, není v nás žádný stanovený vzor, pokud tedy nepočítáme uměle vytvořené představy o dobru, které vytvořily instituce.⁴⁵

3.3 Člověk není měrou všech věcí

S platónským 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 Platón se ho snaží ve svém dialogu Theaitétos vyvrátit. Výrok podle Platóna 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 Platóna protirečil, 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 Platóna ani neobstojí, pokud ji uplatníme na věci budoucí.⁴⁶ Platón říká: „*O budoucí sladkosti a kyselosti vína má platnost, myslím, mínění zemědělcovo, a ne hráče na kytaru. A zase o budoucím*

⁴⁴ Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, s. 86.

⁴⁵ Tamtéž, s. 8, 43.

⁴⁶ Platón, *Theaitétos*, Praha 2007, s. 24,37,49-50.

*nesouladu nebo souladu by nemohl mít lepší mínění učitel tělocviku nežli hudebník.*⁴⁷ Tím chce Platón říci, že není možné, aby měl každý člověk správné mínění o všem, a ukazuje to na těchto příkladech z běžného života.

Tvrzení má podle Platóna také slabou stránku, protože předpokládá, že vnímání je totéž co vědění, s čímž nesouhlasí a snaží se vyvrátit i toto. Prvním problémem je, že 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. Platón 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.⁴⁸ Takže Platón naprosto nesouhlasí s tím, že by byl člověk měrou všech věcí.

Opačný pohled sdílí F. Nietzsche, na rozdíl od Platóna tvrdí, že smysly člověka 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 svědeckví smyslů. Pokud smysly ukazují nikání, zánik, změnu, nelžou. Zdánlivý svět je jediným světem [...]“*⁴⁹ Z tohoto tvrzení, mimo to, že nás podle Nietzscheho smysly neklamou, vyplývá ještě fakt, že Nietzsche na rozdíl od Platóna nevěřil v žádný posmrtný život a tedy ani na žádný svět idejí.

Nejen že Nietzsche nevěřil ve svět idejí, ale Platóna za jeho „pravý svět“ ostře kritizoval. Ve své knize *Soumrak model* Nietzsche píše: *„Platon je zbabělec před*

⁴⁷ Tamtéž, s. 59.

⁴⁸ Platón, *Theaitétos*, Praha 2007, s. 24,41.

⁴⁹ Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 20.

realitou, - proto se utíká do ideálu [...] ⁵⁰ Platón podle něj prchá před životem a bojí se příliš mocných smyslů. Svět, kde se člověk neřídí instinkty, Nietzsche neuznává. V platonismu se dle něj člověk podřizuje něčemu, co si vymyslel a z reálného světa uniká do smyšleného světa idejí.⁵¹

⁵⁰ Nietzsche F., *Soumrak model*, s. 90.

⁵¹ Tamtéž.

4 NIETZSCHEHO FILOZOFICKÁ ANTROPOLOGIE V OTÁZCE MORÁLKY

Nietzscheho pojetí člověka, které jsme zatím načrtli v návaznosti na práci N. Pelcové, nyní budeme sledovat podrobněji v otázce morálky, jak ji Nietzsche vykládá. Morálka byla či je možná jistým klíčem k celé Nietzscheho nejen antropologii, ale i filozofii vůbec. Nietzsche bytostně „trpěl“ poznanou lidskou slabostí a, jak by sám asi uvedl, proľhaností, klamáním i sebeklamem člověka. Proto je, myslím, pro upřesnění jeho pojetí člověka otázka morálky rozhodující.

4.1 Morálka a její vliv na člověka

V povědomí lidí existuje všeobecný názor, že dobro a zlo jsou dva protiklady, přičemž správně jednající a morálními normami řídicí 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.⁵²

Podle Nietzscheho je morálka uměle vytvořený jev, který si člověk sám vymyslel. 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

⁵² Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, Praha, 2006, s. 76.

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, ale i takový, jenž se chová přirozeně; nebo také dobrá je zbožnost, ale i autonomnost. 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.⁵³

Nietzsche říká, že ale 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 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 by člověk neměl 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.⁵⁴

U druhého způsobu, tedy zlepšení lidu prostřednictvím vypěstování nového druhu člověka, udává Nietzsche příklad indické morálky držící se Manuova zákonu. 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. Celkově jim nebyla poskytována lékařská pomoc. Z takového stavu pak plynuly následky - šířil se mor či pohlavní nemoci apod. A proto oba uvedené příklady, jež mají vést ke zlepšení

⁵³ Nietzsche F., *Radostná věda*, Praha, 1992, s. 118, Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 77-79.

⁵⁴ Nietzsche F., *Soumrak model*, Olomouc, 2001, s. 38-40.

lidstva, vystihuje Nietzsche slovy: „*Všechny prostředky, kterými dosud mělo se učiniti lidstvo morálním, byly naprosto nemorální.*“⁵⁵

4.1.1 Člověk panské a otrocké morálky

Nietzsche dělí lidi podle toho, jakým druhem morálních soudů se řídí. Rozděluje morálku na panskou a otrockou. Otrocká 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 netvůrčí. Otrocká morálka je v současnosti spojená s různými druhy náboženství, především s křesťanstvím. Tato náboženství morální zásady však jen převzaly. Její původci jsou 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 resentmentu 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.⁵⁶

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

⁵⁵ Tamtéž, s. 40-42.

⁵⁶ Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 84-89, Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 43

správnému životu.⁵⁷ 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 vůbec vede ke kažení lidské rasy. V takovém náboženství ani není místo pro nadčlověka. Dle Nietzscheho církve zlomila hierarchii mezi lidmi, a to tím, když tvrdila, že všichni lidé jsou si rovni před Bohem. Postupně vytvořila průměrného člověka, který se dá svým chováním přirovnat ke stádnímu zvířeti.⁵⁸

Problém otrocké morálky Nietzsche vidí návazně dále 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. A to 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. Podle něj se dá člověk převychovat na lepší bytost. Pokud se však bude morální ideál 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. Aby se člověk stal lepším, respektive aby se u něj zvýšila míra dobra, musí vyrůst celkově, a tedy mimo dobro se u něj zvýší i míra zla.⁵⁹

K tomu, aby lidé byli snáze zvladatelní a více se podobali stádu, přispívá prý ještě fakt, že znají špatné svědomí. Toto špatné svědomí vytvořily státní organizace spolu s náboženstvím - a to tak, že potlačily 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 obrátily proti

⁵⁷ Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, Praha, 1996, s. 61-62

⁵⁸ Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, s. 50, 62-64.

⁵⁹ Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 90-92

člověku samému. 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.⁶⁰ 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 nehodností.“* A toto šílenství duše pramení právě z onoho potlačeného instinktu 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 bestii činu!“*⁶¹

Opakem morálky stádní je panská morálka, která nevychází z poslušnosti. Na rozdíl od člověka stádní morálky nevidí člověk panské morálky zlo jako překážku, která by se měla za každou cenu odstranit, ale striktně neodlišuje dobro od zla. Následně pro něj 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 jeho opakem. Ti, kteří se nerozhodují podle sebe, ale hodnotí na základě strachu nebo závidi, 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. Své 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

⁶⁰ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 65,72.

⁶¹ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 72.

individuální, můžou sami určovat hodnoty a rozhodovat se na základě toho, jak rozumí dané situaci.⁶²

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 by měl člověk zaujímat určitý postoj jen pro posílení jeho života a ne proto, že nějaké morální pravidlo určuje, že jisté chování je správné. Postoj člověka nemusí být ani striktně neměnný, může se proměňovat v zájmu života a v jeho vývoji.⁶³

Pokud řekneme, že morální učení by nemělo být zdrojem hodnot, objeví se otázka: Podle čeho tedy hodnotíme? Nietzsche tvrdí, že zdrojem hodnot byl původně vkus, který se posléze stal absolutní morální hodnotou, jež je všeobecně platná. Úkolem člověka je odpoutat 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 podle něj je třeba, aby se člověk vždy správně rozhodl, zda jednat v určité situaci morálně či nemorálně, přičemž to za něj nemůže rozhodnout žádná nadřazená instance. To je potom důvod, proč Nietzsche nestanovuje jednu jedinou a naprosto platnou a správnou morálku.⁶⁴

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 „opovrženímhodný“. Opovrženímhodným je například zbabělec, člověk, který je úlisný, či nedůvěřivý. Opovrženímhodné 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 může pomáhat 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

⁶² Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 93-95.

⁶³ Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace* s. 96, 99.

⁶⁴ Tamtéž, s. 102, 104, 107.

„zlé“ přísluší člověku otrocké morálky. Lidé otrocké morálky jsou ti, kteří trpí, jsou utlačováni, či jsou nějakým jiným způsobem slabí. Proto vyzdvihují vlastnosti, jejichž prostřednictvím si ulehčí svůj život. Pod pojmem „dobrý“ si představují např. soucit, píli, trpělivost, přívětivost. Dobrý je podle nich člověk pokorný, nebo ten, který vždy pomůže druhým. Je to dobromyslný, až trochu přihlouplý dobrák. „Zlé“ je pro lidi otrocké morálky vše mocné a nebezpečné, vše, co je hrozné a silné. V pojetí otrocké morálky je zlý ten, kdo vzbuzuje strach. - Ale naopak u panské morálky vzbuzuje strach právě ten, kdo je v jejím pojetí dobrý (vznešený) člověk.⁶⁵

Tyto dva druhy morálek existují od nepaměti, tvrdí Nietzsche, a na Zemi svádí boj už několik tisíciletí, avšak v tomto souboji má evidentně navrch morálka stádní. Jako tradiční představitele panské morálky uvádí Nietzsche Římany, což byli podle něj nejvznešenější a nejsilnější lidé všech dob. Jejich opakem byl kněžský židovský národ, 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.⁶⁶ 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.*“⁶⁷ 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 převládají lidé, kteří hodnotí na základně toho, co je „dobré a zlé“. Nicméně, uznává Nietzsche, existují i lidé, kteří hodnotí podle kritérií „dobré a špatné“; ale je jich menšina.⁶⁸

⁶⁵ Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, s. 165-167.

⁶⁶ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 37.

⁶⁷ Tamtéž, s. 38.

⁶⁸ Tamtéž, s. 38.

4.1.2 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.⁶⁹

Jací tedy jsou lidé resentimentu podle F. Nietzscheho? Jsou to bytosti plné msty. Ale 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.*“⁷⁰ Z toho vyplývá, že jsou to tedy slabí lidé, kteří vyzdvihují své ctnosti a považují se za dobré a spravedlivé, přitom 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.*“⁷¹ 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 [...]*“⁷²

Podle Nietzscheho si člověk resentimentu své štěstí uměle vytvořil, nebo si ho namluvil či nalhal. Jeho štěstí je pasivní, projevuje se například ve formě klidu a míru či odpočinku ducha i těla. Na rozdíl od něj se člověk panské morálky opravdu šťastně cítí. Člověk resentimentu ctí chytrost, jenž je pro něj podmínkou existence. Naopak vznešení lidé si více cenní nevědomých instinktů či nerozumnosti, pokud je v přiměřené míře.

⁶⁹ Tamtéž, s. 25.

⁷⁰ Tamtéž, s. 27.

⁷¹ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 101.

⁷² Tamtéž, s. 102.

Taková „zdravá“ nerozumnost se může projevovat odvážnou útočností na nepřítele 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 ona negativa, jako neukojená touha po pomstě či pocit křivdy. Takto spontánně reagující člověk vlastně neprožívá zpětný pocit zloby, který je pro resentiment typický.⁷³

Nietzsche také dále vysvětluje, co to znamená slovo dobro pro člověka resentimentu. U těchto lidí prý 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 si ale nejprve vytvoří pojem „zlé“, a to tím, že stanoví něco nebo někoho konkrétně zlého (např. člověka panské morálky). A až jako opak onoho vymyslí něco „dobrého“, a to sám sebe. Podle něj je dobrý člověk ten, kdo nikomu neublíží, nikoho nezraňuje. Ani nikomu nic neoplácí, protože ví, že Bůh to splatí za něj. Dobro podle něj 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.

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 zahráno. A tito lidé byli v minulosti lidmi resentimentu nazýváni jako barbaři, avšak sami údajní 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.⁷⁴ Říká, že je to jako: *„Požadovat od síly, aby se neprojevovala jako síla, aby nebyla vůlí přemáhat, vůlí porážet, vůlí panovat, žízni po nepřátelích a odporu a triumfech, je stejně pošetilé jako žádat od slabosti, aby se projevovala jako síla.“*⁷⁵ Podle Nietzscheho nemá silný jedinec na vybranou, zda svou sílu projeví či nikoli. Za působením a aktivitou věcí nestojí žádné jsoucno, nýbrž sama

⁷³ Tamtéž, s. 26-27.

⁷⁴ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, s. 28-29, 33.

⁷⁵ Tamtéž, s. 32.

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.⁷⁶

4.2 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.⁷⁷

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 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

⁷⁶ Tamtéž, s. 32.

⁷⁷ Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 79-83

pudem dosáhnout, je z píce a peněz vytvořit jen další píli a peníze. A tím přispívá pouze ke všeobecnému blahu.⁷⁸

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 nížce 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.⁷⁹

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.⁸⁰ Nietzsche dává příklad: 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

⁷⁸ Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 49-51.

⁷⁹ Nietzsche F., *Genealogie morálky*, Praha, 2002, s. 16-17.

⁸⁰ Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 79,80.

vodu a pili víno.⁸¹ 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.*“⁸² Také proto je prý 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.⁸³

4.3 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 neustálím „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 změtí 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 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.⁸⁴ 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

⁸¹ Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 51-52.

⁸² Kouba P., *Nietzsche, filozofická interpretace*, s. 82.

⁸³ Tamtéž, s. 83.

⁸⁴ Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filozofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, Praha, 2005, s. 100, 102.

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 jedním 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.⁸⁵

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.⁸⁶

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 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.⁸⁷

⁸⁵ Benyovszky L. a kolektiv, *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň, 2007, s. 383.

⁸⁶ Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 103.

⁸⁷ Nietzsche F., *Radostná věda*, s. 44-45.

Vůle určuje sílu člověka a jeho 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 francouzské a německé vlastenectví, anarchismus, i „petěrburský 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.”*⁸⁸ Z toho tedy vyplývá, že 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.⁸⁹ 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, znají tedy jen svobodu od něčeho. Aby se člověk mohl stát nadčlověkem, musí se stále překonávat, člověk musí tedy překonat sám sebe.⁹⁰

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, žije, 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

⁸⁸ Tamtéž, s. 111.

⁸⁹ Kružík J., Novotný J., *Nietzsche a člověk: Kořeny filosofické antropologie v myšlení F. Nietzscheho*, s. 107

⁹⁰ Benyovszky L. a kolektiv, *Úvod do filosofického myšlení*, s. 388.

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.⁹¹

4.4 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 i on 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 historií. První fatální osobou, kterou 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. Tito „vůdci“ 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 Hitlerovy NSDAP. Nietzsche se ovšem proti tomuto konceptu rasové podřazenosti Židů ohrazoval. Dle něj se jednalo o pseudoracionální náhražku náboženské pohnutky, která se pokoušela vyburcovat v národě zvířecí pudy a která měla sloužit jako nejlevnější propagační trik, kterým může politika disponovat.⁹²

Určitá část Nietzscheho filosofie byla přínosem pro 20. stol, neboť dala základ existencialismu. Pravděpodobně nejvýznamnější autoři tohoto směru se stali francouzští

⁹¹ Tamtéž, s. 387.

⁹² Johnson P., *Dějiny 20. století*, Praha, 1991, s. 53, 61, 119.

myslitelé Jean-Paul Sartre a Alber Camus. Právě Camus čerpal většinu svých myšlenek z Nietzscheho. Nietzsche ovlivnil existencialisty mimo jiné i svým učením o individualitě jednotlivce. A také o egu, díky němuž může být člověk sám sebou.⁹³

⁹³ Tamtéž, s. 558-559.

5 ZÁVĚR

Práce přispěla k tomu, že jsem získala představu o různých pohledech na člověka. Při rozdílech mezi Nietzscheho a Platónovy koncepce jsem si více uvědomila mnohostrannost lidské povahy. Minimálně to, že člověk na jedné straně usiluje o dobré a hledá ho v abstraktním ideálu, který je mu oporou, aby se vyznal v rozmanitosti světa. Na druhou stranu člověk je i přírodní bytost, která je vedena vůlí k životu, vůlí k moci. Člověk, který usiluje o to obstát ve světě a překonat vše omezující, tedy i ideály a abstrakce, které ho svazují ať již v jeho poznání nebo v jeho životě. Věřím, že práce může v tomto smyslu přispět i dalším čtenářům. Přitom vím, že vzbuzuje i další otázky.

Pokud bych se měla vyjádřit k jednotlivým kapitolám, tak z kapitoly o antropologických paradigmatech, jak je vykládá N. Pelcová, vyplývá, že Platónovo 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. Učení Friedricha Nietzscheho je dle N. Pelcové spojováno se vzorem člověka chtějícího a hodnotícího a to hlavně díky jeho pojetí vůle k moci a nevolí k zavedeným hodnotovým soudům.

Záměrem třetí kapitoly bylo zjistit, jak asi viděl člověka Platón. Kapitola se nejprve zabývá Platónovým učením o duši, především o její nesmrtelnosti, dále je zde přiblížen pojem areté a Platónovo 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 vyplývá z dialektické mytologické představy, že to, co je mrtvé, vždy vzniká ze živého a naopak. Důležitější ale je koncepce, že duše jako princip života nemůže být smrtelná, či také 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; i to patří k lidskému určení. S tím, co se děje s duší, než vstoupí do těla, souvisí také Platónovo učení o rozpomínání duše, kdy právě a jen lidská duše poznala všechna jsoucna před tím, než byla upoutána do těla. A člověk si ve smrtelném životě na tyto věci může vzpomenout, resp. vzpomíná. Následující část výkladu se zabývá pojetím dobra a jeho učitelností. Platón ve svém dialogu Menon dochází k názoru, že areté nelze učit, protože pro ni nejsou žádní učitelé a je tedy dána od bohů. Co se nakonec týče výroku, že člověk je měrou všech věcí, Platón toto přesvědčení nesdílí a

snaží se ho vyvrátit. Tvrdí, že člověk se nemůže spolehnout na své smysly, neboť ho klamou. Tak je opět člověk určen jako především rozumná bytost. I když, jak bylo naznačeno, nad rozumnost je něco, co máme od bohů.

Z kapitoly o myšlenkách Friedricha Nietzscheho vyplývá, že Nietzsche se dá označit jako bořitel zavedených norem, neboť přichází z mnoha vizemi, které neharmonizovaly s názory, jimiž se řídila většina společnosti křesťanské Evropy. Nietzsche 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 je takový člověk slabý. Naopak lidé, kteří patří do morálky panské, jsou silní a individuální, je pro ně charakteristické, že si své hodnoty tvoří sami. Člověk panské morálky nevnímá zlo jako něco špatného, ale jako součást dobra, a nesnaží se ho ze svého života odstranit. Nietzscheho pojetí člověka tedy nejspíše lidi dělí na „vyšší“ a „nižší“; panské a otrocké. S tím je spojena i kritika dosavadního hodnocení „dobrého“ a „zlého“. S otrockou morálkou je spojen pojem resentment, který se dá podle Nietzscheho vyložit jako zadržovaný pocit křivdy či nenávisti. V kapitole je popsáno, že Nietzsche vidí člověka, který se resentmentem řídí, jako někoho nanejvýš zavrženíhodného. Z následující části o altruismu a egoismu je zřejmé, že Nietzsche pojal i tyto dva jevy zcela rozdílně než většina lidí. Dle něj by se egoismus 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. Z Nietzscheho učení plyne, že každý člověk by se měl chtít stát nadčlověkem, měl by to být cíl člověka.

Rozdílné názory Nietzscheho a Platóna jsou příležitostně uvedeny například u otázky spolehlivosti smyslů, dobrovolného odchodu ze světa, u pojmu dobra jako vůli

k moci, u názoru na obecniny či u světa idejí; to vše však nepokládám pro otázky pojetí člověka za rozhodující motivy.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

Primární zdroje

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

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

NIETZSCHE, F. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Oikoymenh, Praha 2010.

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

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

PLATON. *Faidón*, 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. *Vzorci lidství: filosofie o člověku a výchově*, ISV, Praha, 2001.

6 RESUMÉ

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.

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 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.