

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta

**Bakalářská práce**

2015

Tereza Uhnová

Univerzita Hradec Králové  
Filozofická fakulta  
Katedra filozofie a společenských věd

**Nihilismus Friedricha Nietzscheho a filosofie absurdity Alberta Camuse**  
Bakalářská práce

Autor: Tereza Uhnová  
Studijní program: B6101 Filozofie  
Studijní obor: FF BFSV Filozofie a společenské vědy

Vedoucí práce: Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

Hradec Králové 2015



## Zadání bakalářské práce

**Autor:** Tereza Uhnová

**Studium:** F12418

**Studijní program:** B6101 Filozofie

**Studijní obor:** Filozofie a společenské vědy

**Název bakalářské práce:** **Nihilismus Friedricha Nietzscheho a filosofie absurdity Alberta Camuse**

**Název bakalářské práce AJ:** Friedrich Nietzsche's Nihilism and Albert Camus' Philosophy of the Absurd

### **Anotace:**

Tato bakalářská práce se věnuje otázce smyslu lidské existence nejen v kontextu současné doby. Vychází především ze srovnání děl F. Nietzscheho a A. Camuse. Hledání smyslu lidské existence je součástí našich dějin, jeho pojetí se však v různých etapách lidského vývoje liší. Cílem této práce je ukázat postoj, jaký zaujmají oba autoři k smyslu lidské existence ve srovnání s postoji dřívějšími (antický, křesťanský). Nietzscheho postoj spočívá jednak v diagnóze příčin nihilismu a v terapii vedoucí k jeho překonání. Tento postoj bude porovnán s hlavní tezí A. Camuse, podle něž je lidský život absurdní, neboť postrádá svůj konečný smysl. V závěru práce bude představeno kritické zhodnocení odpovědí, které oba autoři na otázku smyslu lidské existence podávají, při níž bude komparativně analyzováno Nietzscheho ? přehodnocení všech hodnot? a Camusovo překonání absurdity života revoltou. Literatura: ARISTOTELÉS, Etika Níkomachova. 2. rozš. vyd. Přeložil Antonín Kříž. Praha: P. Rezek, 1996, 493 s. ISBN 80-901796-7-3. CAMUS, Albert. Člověk revoltující. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995, 303 s. ISBN 80-202-0584-5. CAMUS, Albert. Mýtus o Sisyfovi. Vyd. 1. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995, 186 s. ISBN 80-205-0477-x. FINK, Eugen. Filosofie Friedricha Nietzscheho. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2011, 223 s. ISBN 978-80-7298-266-0. GALIMBERTI, Umberto. Znepokojivý host: Nihilismus a mládež. VYD. 1. Přeložila Zdenka Sokolíčková. Ostrava: Moravapress, 2013, 144 s. ISBN 978-80-87853-00-9. KOUBA, Pavel. Nietzsche: filosofická interpretace. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006, 287 s. ISBN 80-7298-191-9. KOUBA, Pavel. Smysl konečnosti. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2001, 223 s. ISBN 80-7298-040-8. LONG, A. Hellénistická filosofie: stoikové, epikurejci, skeptikové. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, 341 s. ISBN 80-7298-077-7. MALORNY, Heinz. Zur Philosophie Friedrich Nietzsches. Berlin: Akademie-Verlag, 1989, 257 s. ISBN 3-05-000442-8. NIETZSCHE, Friedrich. Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment). Olomouc: Votobia, 2001, 126 s. ISBN 80-7198-481-7. NIETZSCHE, Friedrich. Genealogie morálky: polemika. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2002, 147 s. ISBN 80-7299-048-9. NIETZSCHE, Friedrich. Radostná věda: "la gaya scienza". 1. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1992, 288 s. ISBN 80-202-0376-1. NIETZSCHE, Friedrich. Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem. Přeložil Alfons Breska. Praha: A. Hynek, 1913, 138 s. NIETZSCHE, Friedrich. Tak pravil Zarathustra. Olomouc: Votobia, 1992, 301 s. ISBN 80-85619-28-8. PATOČKA, Jan. Tři studie o Masarykovi. 1. vyd. Praha: Mladá fronta, 1991, 132 s. ISBN 80-204-0142-3. SOUSEDÍK, Stanislav. Jsoucnost a bytí: úvod do četby sv. Tomáše Akvinského. 1. vyd. Praha: Křesťanská akademie, 1992, 107 s. ISBN 80-900615-8-3.

**Garantující pracoviště:** Katedra filosofie a společenských věd,  
Filozofická fakulta

**Vedoucí práce:** Mgr. Ondřej Švec, Ph.D.

**Datum zadání závěrečné práce:** 27.6.2014

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala pod vedením Mgr. Ondřeje Švece, Ph.D. samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 22. dubna 2015

## **Anotace**

UHNAVÁ, Tereza. *Nihilismus Friedricha Nietzscheho a filosofie absurdity Alberta Camuse*. Hradec Králové : Filozofická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2015, 77 s.

Bakalářská práce se zabývá zkoumáním zásadní filosofické otázky o smyslu lidské existence ve filosofii F. Nietzscheho a A. Camuse. V první kapitole se práce zabývá obecným vymezením pojmu smysl. V druhé kapitole je shrnuta Sókratova filosofie a jeho definice účelu života. Třetí kapitola obsahuje hlavní myšlenky F. Nietzscheho. Jeho filosofie je filosofií přehodnocení hodnot, spočívá v diagnóze příčin nihilismu a v terapii vedoucí k jeho překonání. Ve čtvrté kapitole jsou shrnuty hlavní teze tvorby A. Camuse, podle něhož je lidský život absurdní, neboť postrádá svůj konečný smysl. V závěru práce je představeno kritické zhodnocení odpovědí, které oba autoři na otázku smyslu lidské existence podávají, při němž je komparativně analyzováno Nietzscheho „přehodnocení všech hodnot“ a Camusovo překonání absurdity života revoltou.

Klíčová slova: smysl, život, nihilismus, absurdita, revolta, smrt

## **Annotation**

UHNAVÁ, Tereza. *Friedrich Nietzsche's Nihilism and Albert Camus' Philosophy of the Absurd*. Hradec Králové : Faculty of Arts, University of Hradec Králové, 2015, 77 pp.

This Bachelor's Dissertation deals with investigation into the basic philosophical issues of the meaning of the human existence in the philosophy of F. Nietzsche and A. Camus. The first chapter of the Dissertation narrows down the word "meaning" in this context. The second chapter then sums up the Socrates's philosophy and his definitions of the meaning of life. The third chapter contains the main ideas and concepts of F. Nietzsche. His philosophy is a philosophy of reappraisal of values and lies in diagnosis of the causes of nihilism and in therapy that leads to its overcoming. The fourth chapter summarizes the main theses of A. Camus's works according to which human life is absurd as it is lacking in its final meaning. In conclusion, the Dissertation introduces a critical evaluation of both the authors' answers to the issue of the meaning of the human existence and analyzes the Nietzsche's "reappraisal of all values" and Camus's "overcoming the absurdity of life through a revolt".

Keywords: Meaning, life, nihilism, absurdity, revolt, death

ČSN ISO 2145

ČSN ISO 690

ČSN ISO 7144

Mé poděkování patří panu Mgr. O. Švecovi, Ph. D. za odborné vedení, pomoc a rady při zpracování této bakalářské práce.

## Obsah

Úvod.....	1
1.Patočkovo vymezení smyslu života v dějinné perspektivě.....	2
1.1.Vymezení pojmu smysl.....	2
1.2.Historické rozdělení chápání smyslu života.....	5
2.Sókratés.....	8
2.1.Osobnost Sókrata.....	8
2.2. Tragický člověk.....	9
2.3.Prameny a základy Sókratovy filosofie.....	10
2.4.Péče o duši.....	12
2.5.Areté.....	13
2.6.Blaženost.....	14
2.7.Smrt.....	15
3.Filosofie Friedricha Nietzscheho.....	20
3.1.Úvod do filosofie.....	20
3.2.Tragické myšlení.....	21
3.3.Kritika křesťanství.....	27
3.4.Kritika morálky.....	30
3.5.Nihilismus a věčný návrat.....	37
3.6.Vůle k moci.....	39
3.7.Resentiment.....	41
3.8.Zarathustra a nadčlověk.....	42
4.Albert Camus a filosofie absurdity.....	50
4.1.Existencialismus.....	50
4.2.Absurdní myšlení.....	52
4.3.Interpretace Camusových děl.....	55
4.4.Člověk revoltující.....	59
Závěr.....	64
Seznam použité literatury:.....	68



# Úvod

Má lidský život nějaký smysl? Existuje nějaký konečný cíl našeho životního snažení a prožívání? Pokud ano, jaký je? Jak ho máme dosáhnout? Je to vůbec možné? Tyto a podobné otázky jsou součástí dějin člověka. Již v antice se řada filosofů snažila odhalit smysl lidské existence. Jejich snaha byla úzce spjata s ideálem mravního života ve společnosti, jaký by měl člověk vést. Pro některé byla vrcholem života blaženost či slast, pro jiné to byla ctnost, která člověka provázela celým životem až k dokonalému dobru.

I v době středověku, kdy byla Evropa prodchnuta křesťanstvím a hlubokou vírou v Boha, existovala pravidla, která měla člověka přiblížit posmrtnému životu v Ráji. V křesťanství byly ideály jiné než v antice, ale přesto existovaly.

Se stárnutím lidské civilizace se pohled na smysl života mění. Mrav a morálka již nezastávají tak silnou pozici jako dříve. Lidé se silně individualizují. Málokoho napadne přemýšlet nad mravně dobrým životem ve společnosti jako v celku. Místo naděje nad odhalením smyslu života, se vynořují pesimistické postoje, které o jeho existenci pochybují. Vyvstává otázka, zda má vůbec smysl žít.

Na otázku o smyslu života neexistuje jediná správná odpověď. Je možné, že neexistuje žádná. Dokonce z pohledu analytické filosofie je tato otázka neřešitelná, metafyzická a prakticky zavrženíhodná. Avšak za pozornost stojí tři způsoby jejího řešení, s nimiž přichází Sókratés, Friedrich Nietzsche a Albert Camus.

# 1.Patočkovo vymezení smyslu života v dějinné perspektivě

## 1.1.Vymezení pojmu smysl

Před samotným zkoumáním pojetí otázky smyslu života z etického hlediska u Sókrata, Nietzscheho a Camuse je třeba se nejprve zabývat tím, jak bychom měli samotný smysl života chápat. Pro toto vysvětlení uvedu Patočkovu historické pojetí smyslu existence.

V *Kacířských eseích* o filosofii dějin Patočka uvádí, že obecně o smyslu ve vztahu k různým věcem, například smyslu našich různých záležitostí, dějin, institucí, života, se velmi často hovoří, aniž by tento pojem byl konkrétně vymezen. Tento pojem považujeme za něco samozřejmého, za něco, co potřebujeme. Patočka uvádí, že potřeba tohoto pojmu pramení v problematičnosti věcí, s nimiž je spojován, a které potřebujeme nějakým způsobem vysvětlit. Samozřejmost tohoto pojmu je stejná jako u ostatních pojmů, jako je například bytí a dění. Tyto pojmy jsou obtížně určitelné, ale jistě cítíme, že jsou neodmyslitelnou součástí našeho myšlení o nás samých. Představují pro nás nepostradatelné myšlenkové prostředky.

Při snaze přiblížit význam pojmu smysl se Patočka odvolává na představitele analytické filosofie Gottloba Fregeho, který rozlišoval mezi pojmem smysl a význam. Význam chápe jako vztah mezi předměty, smysl jako pojetí předmětu. Význam je objektivnější pojem než smysl. Patočka uvádí, že význam je omezen na oblast *logu*, zatímco smysl představuje cosi reálného, co se týká například našeho jednání a citů.<sup>1</sup>

Smysl nám pomáhá porozumět, proč se nějaké události odehrály, proč se

---

1 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 64.

někdo rozhodl jednak tak a ne jinak. Kromě příčin nám také pomáhá pochopit to, co se odehrává v člověku, když nějak jedná. Pokud ho tedy chápeme takto, stává se význam jeho důsledkem.

Pokud je smysl spojen s motivem činu, nabízí se, že je spojen s účelností. Na to však Patočka namítá, že sice každé účelné jednání je smysluplné, avšak ne každá smysluplnost má svůj účel. „Účel je kauzální svazek, který byl pojetím do smysluplné souvislosti lidských motivů a činů sám učiněn smysluplným.“<sup>2</sup> Lidské jednání může být neúčelné, a přesto mít nějaký smysl. Jistě dokážeme pochopit naše chybné jednání, které činíme bez ohledu na to, že nemá účel. A i když víme, že naše jednání je bezúčelné, pokud bychom měli možnost znovu se rozhodnou, nekonali bychom jinak.

Smysl bývá spojován také s hodnotou. Pravda, dobro, krása nejsou sami o sobě ani účelem našeho jednání, ani jeho cílem. Teprve budeme-li usilovat o jejich uskutečnění, mohou se stát cílem či účelem našeho jednání. Podle Patočky hodnoty nepředstavují smysl, ale pouze říkají, že jsoucno je smysluplné, že jednání má smysl.<sup>3</sup>

Za smysl lidské existence tedy nemůžeme považovat ani účel našeho jednání, ani hodnoty, jichž se snažíme dosáhnout. Pro jeho pochopení se dle Patočky máme nejprve zaměřit na naši zkušenost ztráty smyslu. Když se soustředíme na tuto zkušenost, ukáže se, jak jsme neschopní pojmout ho a porozumět mu. Ukazuje se ale také něco mnohem závažnějšího, a sice to, že by se mohl smysl celé naší existence zcela ztratit, a my bychom se ocitli v bezesmyslné situaci. Musíme si však uvědomit, jak pojmáme okolní věci. Věci samy o sobě nemají smysl. Je nutné, aby existoval někdo, kdo jim smysl dá. Z toho vyplývá, že smysl neexistuje přímo v jsoucnu, ale v naší otevřenosti vůči okolnímu světu, tedy v našem porozumění mu. Patočka si klade otázku, zda-li je to skutečně tak, jsme to

---

2 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 66.

3 Tamtéž, str. 67.

pak my, kdo dává věcem, skrze otevřenost k světu, smysl?<sup>4</sup>

Pokud však připustíme myšlenku, že dokážeme určovat smysluplnost nebo bezsmysluplnost ostatních jsoucn, je to v rozporu s myšlenkou naší otevřenosti pro jsoucna. To, zda mají věci smysl, nezáleží na naší libovůli. Není v naší moci dávat věcem v určitých situacích smysl nebo jim ho naopak odnímat. Naše otevřenost spočívá nejenom k věcem smysluplným, ale také k nesmyslným. A naše otevřenost nevyklučuje vnímání téhož jsoucna, které je v jedné situaci smysluplné a v jiné ne.<sup>5</sup>

Smysl věcí je tedy neoddělitelný od naší otevřenosti k nim a od jejich významnosti. Lze tedy říci, že nás nemůže svět oslovit v těch situacích, v nichž k němu nejsme otevřeni. Z toho by vyplývalo, že lidský život by jako pobyt nebyl možný. Mělo by to za následek také to, že náš život by nebyl možný bez nějaké kriticky či naivně získané důvěry v existenci absolutního smyslu univerza jsoucího, v němž by byl život konfrontován s nesmyslností. Pokud by to tak nebylo, museli bychom vůči životu kapitulovat. Lidé si mohou vytvořit iluzi smyslu života, a pravda by tak byla nepřitelem života.

Zde Patočka odkazuje na jednu z hlavních tezí Nietzscheho filosofie: na souboj pravdy se životem. Uvádí, že u Nietzscheho představuje pravda absolutní smysl, jenž je v nesouladu právě s povahou jsoucna. Nietzsche z Patočkova pohledu však nesprávně chápe absolutní smysl jako něco nepřátelského vůči lidskému životu. Takto pojatý absolutní smysl vede Nietzscheho dle Patočky k analýze situace nihilismu, k představě, že to, co dosud dávalo životu smysl, je v úpadku, znehodnoceno. Patočka s tímto Nietzscheho pojetím relativního smyslu nesouhlasí, protože život se podle jeho mínění nemůže opřít o něco relativního, co postrádá smysl.<sup>6</sup>

---

4 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 68.

5 Tamtéž, str. 69.

6 Tamtéž, str. 70 a 71.

Patočka se odvolává k Heideggerově analýze základního vynacházení neboli rozplození. Je jím úzkost, v níž dochází k tomu, že jsme postaveni před nic. Získáváme tak novou zkušenost, a sice zkušenost ztráty smyslu. To povede k tomu, že smysl naší existence pro nás nebude nikdy definitivně získán. Získáme tak nový způsob, jímž se budeme vztahovat k tomu, co je pro nás smysluplné. Patočka uvádí paradox, že „...smysl se může objevit pouze v činnosti, která vyplývá z hledajícího nedostatku smyslu.“<sup>7</sup>

## 1.2. Historické rozdělení chápání smyslu života

Patočka rozděluje období lidských civilizací na před-dějinné, dějinné a období velkých válek a otřesů.

Jak je chápán smysl života v před-dějinných civilizacích? Před-dějinné civilizace vnímají svět jako nějak ospravedlněný. Je pro ně správně a v pořádku tak, jak je. Vše, co se stane – živelné katastrofy, války, smrt – je nedílnou součástí koloběhu života. Jejich vnímání světa a života je řízeno výkladem mýtů. Tyto události lidmi nijak neotřásají. Smysluplnost života spočívá v přijetí toho, že bohové pro sebe získali to nejlepší, co existuje - nesmrtelnost. Lidé této doby se nesnaží nesmrtelnost získat, žijí pod vládou božského mýtu. Pro ně je hlavním smyslem obstarat život pro sebe a svou rodinu.

Vznik dějinné civilizace je doprovázen otřesením této jistoty a tohoto přijímaného smyslu života. Dochází k novému hledání jeho povahy, neboť člověk již neakceptuje to, co je mu dáno jako nepatrné součásti velkého celku, ale přebírá zodpovědnost za sebe a za druhé. Takový člověk se již nespokojuje s tím, že je vázán na svůj život, s tím, že jeho údělem je pracovat a získávat obživu, ani s tím, že jeho smyslem je podřízenost. Dějinný člověk si uvědomuje, že může dosáhnout svobodnější smysluplnosti, a začíná se ptát. V tomto období vzniká polis,

---

7 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 72.

v níž se rodí filosofie a politika.<sup>8</sup>

Se zrodem křesťanství dochází opět ke změně v hledání smyslu života. Filosofie přestává být schopna dávat člověku vyšší smysl jeho existence bez jakékoli záhadnosti, metafyzika svádí do nejistot, a člověk, bez praktického smyslu své existence, se obrací z obce a z kosmu sám do sebe. Křesťanství mu nabízí novou zkušenost: to, čeho člověk sám nedokáže dosáhnout, může dosáhnout skrze víru v Boha. Avšak tato víra nepřináší hledaný smysl, ale diktuje mu ho z onoho světa. Člověk je v postavení, v němž si začíná uvědomovat svou bídu, a také to, že sám nebude nikdy schopen nalézt smysl svého života. Toto postavení však křesťanského člověka neodradí, nevzdává se a hledá cestu k dosažení svého cíle.<sup>9</sup>

Rozdíl mezi antickým a křesťanským poznáním života spočívá také v tom, že v křesťanství ztrácí své vůdčí postavení rozum. Pouze skrze víru může rozum dosáhnout transcendentálních cílů a to bez jakýchkoli obav, že by mohl sejít z cesty. Rozum tak prostřednictvím víry získává jistotu.

Mění se i podoba univerza, které je ze začátku pod vlivem antického pojetí prostorově konečné, avšak směřuje k prostorové nekonečnosti. Je však konečné v čase. Čas tohoto univerza je odvozen z dějin spásy, které tvoří samotný jeho základ dějinného i životního smyslu, jež jsou sevřeny mezi stvoření, pád, spasení a poslední soud člověka Bohem.<sup>10</sup>

Další významný rozdíl mezi antickým a křesťanským člověkem spočívá v tom, že křesťanský člověk se stává pánem a správcem přírody. Příroda pro něho přestává představovat konkrétní prostor, jehož je neoddělitelnou součástí. Stává se nástrojem, prostorem určeným ke spotřebě. Příroda přestává být tomuto člověku zjevná, stává se vzdálenou a cizí. „Místem smyslu a bytí je Bůh ve svém vztahu k lidské duši.“<sup>11</sup>

8 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 72 a 73.

9 Tamtéž, str. 77.

10 Tamtéž, str. 79.

11 Tamtéž, str. 80.

Patočka popisuje dnešní svět s převzetím nihilismu, jak jej chápal Nietzsche, jako souboj aktivního a pasivního nihilismu. Pasivní nihilismus představuje myšlení těch, kteří jsou stále pod nadvládou zbytků pojetí smyslu z minulosti, a aktivní nihilismus představuje myšlení těch, kteří bez zábran přehodnocují všechny stávající hodnoty z hlediska své moci a síly. Součástí dnešního pohledu na člověka utvořeného přírodovědeckými teoriemi je to, že člověk představuje organismus, který zůstává živ skrze metabolickou výměnu s prostředím, v němž žije a v němž se rozmnožuje. Toto pojetí vede Patočku k myšlence, že lidé směřují opět k začátku svého vzniku, kdy bylo hlavní náplní života sebe-stravování a práce, která představovala základní nástroj pro přežití.<sup>12</sup>

Mohlo by se zdát, že lidé jsou schopní v jisté podobě opět navázat na svůj před-dějinný život. Podle Patočky je to však mylná představa, neboť před-dějinná epocha se od té současné, nihilistické, výrazně liší, především ve skromném smyslu života, který není, jako dnes, relativní. Jenže smysl lidské existence nemůže být relativní. Znamenalo by to, že smysl nemusí vůbec existovat. Člověk podle Patočky nemůže žít bez celkového a absolutního smyslu. Nemůže žít v bezsmyslnosti. Avšak jak se vypořádat se životem v situaci neustálého hledání smyslu, který může být pro člověka problematický? Je skutečně možné, že dnešní civilizace jsou odsouzeny žít v atmosféře neustálého hledání neuskromněného a nedogmatického smyslu své existence. Je možné, že naše civilizace je předurčena ke snaze odkrýt smysl, který nikdy nemůže být pojímán jako věc, který nikdy nemůžeme ovládnout, zachytit a ohraničit. Takovýto smysl je přítomný jen v hledání bytí.<sup>13</sup>

---

12 PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990. ISBN 80-200-0263-4, str. 83.

13 Tamtéž, str. 84-86.

## 2.Sókratés

### 2.1.Osobnost Sókrata

Abychom mohli přiblížit Sókratovo pojetí smyslu života, musíme nejprve nastínit prostředí, v němž Sókratés žil, a také myšlenky a názory, z nichž vycházel.

Existuje několik zdrojů, které dokládají Sókratův život a jeho povahu. Mezi nejvýznamnější zdroje informací patří Xenofón a Platón. Každý z těchto filosofů pojímá a popisuje osobnost Sókrata svým vlastním způsobem. Proto nemáme, a nikdy patrně ani nebudeme mít, Sókratův objektivní celkový obraz.

Xenofón popisuje Sókrata jako chytrého rozumáře, který je zaměřený především na životní praxi, postrádající transcendentní hloubku, bez jakékoli známky božství. Pokud se Sókratés odvolává na své daimonion, je to prý proto, aby nevypadl z tradiční náboženské představy.

Je otázkou, jak moc idealizuje Platón svůj obraz Sókrata, neboť je známo, že v řadě dialogů Sókratés vyslovuje Platónovy myšlenky. Patočka je toho názoru, že Platón popsal Sókrata vcelku důvěryhodně, protože sílu a vroucnost, kterou Platón k Sókratovi vyjadřuje, v něm nemohla vzbudit osobnost, jejíž povaha by odporovala skutečnosti.<sup>14</sup>

### 2.2. Tragický člověk

Sókratés žil v Athénách v 5. století př. n. l. To je doba, kdy se z Athén stává námořní velmoc podporující růst demokratických stran. Situace v Athénách byla pro zrod demokracie příhodná. Bylo potřeba nových osobností, které by vedly rozmáhající se svobodné vrstvy, v jejichž rukou spočívala branná moc státu. Navíc hlavy vedoucích svobodných rodin měly mezi sebou řadu rozporů, a tak

---

14 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 8.



hledaly oporu v širších lidových řadách. Účast lidu na veřejných a hospodářských záležitostech se tak stupňovala. Staré řízení obce upadalo a brzy zaniklo.<sup>15</sup>

Vlivem této změny vznikl nový typ člověka: eticko-náboženský. Je to typ člověka, který je zároveň poddaný stálé moci bohů, ale také moci obce. Takový člověk si jasně uvědomuje, že existuje zákonitá mez, kterou nesmí nikdy překročit, jinak by sám sebe zničil.

Tento člověk se již nesnaží přímo najít svůj poměr vůči bohům, ale hledá jej v poměru k obci. Skutečný poměr člověka k obci v sobě zahrnuje jeho skutečný poměr k božstvu. Dochází tak ke konkretizaci mravních otázek, které nabývají naléhavosti. Konflikty přestávají být individuální. Lidé prožívají dějinnou osudovost. Mytické děje přestávají být platné, a lidé se zabývají otázkou viny a trestu, a také si uvědomují nutnost volby a odpovědnosti za své rozhodnutí a jednání. Tento nový typ člověka nazývá Patočka tragickým.

Tragický člověk je protikladem homérského člověka. Tragický člověk ztratil svou jistotu, jež pramenila z jeho přímého odevzdání se božské moci. Tragický člověk se, na rozdíl od homérského, nevrhá do života s jasnou a naivní myslí, která nezná odpovědnost.<sup>16</sup>

Atmosféru tragického života tvoří utrpení. Tragično spočívá v tom, že člověk nemůže zákon své existence trvale najít pouze svým rozumovým poznáním. K mezím svého bytí se musí protrpět. Proto podle Patočky patří do tragédie iracionalita. Iracionalita odráží to, že člověku jsou jasně vymezeny hranice bytí. A právě v tomto tragičnu se člověk začíná ptát po smyslu své existence. Tragický člověk se tedy stává prvním neexplicitním vzorem Sókratova tázání po konečném účelu, smyslu života.<sup>17</sup>

Co je pro tragického člověka tím nejvyšším? Za lidsky nejvyšší je považován

---

15 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 28 a 29.

16 Tamtéž, str. 30.

17 Tamtéž, str. 31.

stát, který rozhoduje o smyslu života. Stát je tím, co je z božské vůle určeno k vykonávání této metafyzické funkce. Polis sama však zbožštěna není.<sup>18</sup>

Vzhledem k tomu, že tragédie se ptá po posledním smyslu života, stává se člověk v ní problematickou bytostí. Patočka uvádí, že smysl lidské existence je vyjádřen slovy „poznej sám sebe“, což podle něj také znamená „poznej své hranice“, „poznej se skrze utrpení“, „uchop svou vinu a očisti se“. V očištném utrpení je přítomno božství, které produševňuje. Patočka považuje tragédii za drama duše. Duše za nás odpovídá. Duše je tím, co se ptá po posledním smyslu života, který je v tragédii určen poměrem k božstvu. To, co vytváří meze člověka, je právě božský řád.<sup>19</sup>

## 2.3.Prameny a základy Sókratovy filosofie

Ve svých úvahách vychází Sókratés ze dvou velkých pramenů: z divadla, především z tragických děl Euripidových, a ze sofistiky.

I když neexistují žádné spolehlivé zprávy o vzájemném vztahu Sókrata a Euripida, je zřejmé, že si byli oba velmi blízcí v cítění a ve způsobu žití. Oba rozkládají mýtus a snaží se jej vyložit rozumem. Jejich vzdělání vychází ze sofistických základů. Oba problematizují skutečnost a snaží se nalézt odpověď na onu tíživou otázku po smyslu života v celku.<sup>20</sup>

U sofistů čerpal Sókratés poznatky stejně jako u jiných lidí: rozhovorem s nimi o jejich problémech, a kladením otázek o tom, co jejich činnost znamená a v čem spočívá. Toto zkoumání pomáhalo Sókratovi v jeho vlastní životní orientaci. Rozhovor se stal stěžejní metodou jeho filosofie. Sókratovi přitom šlo hlavně o rozhovor s člověkem, který je nějakým způsobem znalý dané problematiky, a

---

18 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 32.

19 Tamtéž, str. 33.

20 Tamtéž, str. 77.

který je schopný být partnerem v dialogu, při kladení otázek a hledání odpovědi na ně.<sup>21</sup>

Sókratovo hledání pravdy představovalo boj, při němž využíval ironii a dialektiku. Cenou za tento boj, jak uvádí Patočka, je *areté*, která představuje zásluhu, štěstí, nejvyšší stav, jenž činí člověka člověkem, občana občanem. Tento nejvyšší stav dává lidskému životu smysl.

*Areté* je úzce spjata s polis. Každý občan se jí snaží dosáhnout, avšak pouze někteří volí správnou cestu. Většina lidí se jí snaží dosáhnout skrze veřejný boj, bojem o moc a bohatství. Sókratova cesta představuje vnitřní obnovu. *Areté* je však přístupná jen v hledání, jen v tázání se. A zde se objevuje sókratovská otázka. Jakákoli otázka pramení z nevědění. Existuje-li vědění, neexistuje otázka, která má být zodpovězena. Sókratés si je však své nevědomosti vědom. Hlavním úkolem jeho tázání je probudit vědění nevědění prostřednictvím *logu*, řeči.<sup>22</sup>

Sókratovi jde také o celkové životní naplnění, o přiblížení se *areté*. V tomto smyslu mu jde o vědění, které je *areté*. Pokud člověk získá takové vědění, nemůže úmyslně chybovat, jeho život povede k tomu, co je dobré, co dává jeho životu smysl, a nedopustí se žádného prohřešku.<sup>23</sup>

*Areté* vede k dobru. Skutečné dobro není libovolné a zdánlivé, je nutné jej nejprve poznat. K celkovému dobru se člověk dostane tak, že nejprve bude hledat dobro uvnitř sebe. Každý sám ze sebe hledá dobro, a nalezením a pochopením jeho správnosti stvrzuje pravdu a všeobecné dobro. Tímto jednáním přispívá k budování veřejného dobra.<sup>24</sup>

Abychom byli schopni žít rozumně, uměřeně a moudře, musíme sami sebe poznat. S uvědomováním si sebe sama je tak úzce spjata moudrost a ctnost. Vácková uvádí, že v Sókratově chápání je pravá ctnost ctností, která si je vědoma

---

21 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 83.

22 Tamtéž, str. 84.

23 Tamtéž, str. 85.

24 VÁCKOVÁ, Růžena. *Sokrates, vychovatel národa*. Praha: V. Petr, 1939, str. 5.

sama sebe i povinností k sobě a druhým. Člověk dospívá k dobrému, uvědomí-li si sám od sebe úmysly svého jednání.<sup>25</sup>

Sókratés hledá nauku, která by mu pomohla uchopit smysl života v celku. Za tuto nauku považuje moudrost. Sám o sobě však ví, že jí nemá, a ví, že jí nemají ani lidé, s nimiž se doposud setkal.<sup>26</sup>

## 2.4. Péče o duši

Jak Sókratés pojímá duši? Duše je nesmrtelná, je nositelkou vnitřního osudu člověka, dokáže rozeznat, co je dobré a zlé. Právě na základě tohoto rozeznávání sama o sobě rozhoduje.<sup>27</sup>

Duše, a tak i člověk, může být stížena mravní nemocí, což je stav zatvrzelého ducha, jenž nezná pravdu. Sókratés přichází s léčbou této nemoci. Léčí jí pomocí *logu*, řeči. Proces léčení probíhá, aniž by si ho byl nemocný vědom: rozhovorem. Člověk se vyléčí, uvědomí-li si zatvrzelost svého ducha a neznalost pravdy.<sup>28</sup>

Tento způsob řeči ukazuje, zda bytí existuje nebo nikoli. Bytí, které si odporuje v řeči, aniž si to uvědomuje, nic neříká, a tudíž doposud není. Spor totiž představuje neexistenci, nicotu. Pokud však spor v řeči není, manifestuje se v ní tak nejen bytí, které tu již je, ale také bytí hlásící se k člověku. Právě v odhalení tohoto bytí prostřednictvím řeči, v otevření očí člověku, který se domnívá, že zná pravdu, avšak v jeho řeči existuje spor, a jenž se také domnívá, že jeho jednání je správné, avšak není, spočívá Sókratova péče o duši.<sup>29</sup>

Důležitým prvkem v péči o duši je sebepoznání. Člověk si musí být vědom svých hranic, a také hranic svého poznání. Poznání sama sebe získá člověk pouze

---

25 VACKOVÁ, Růžena. *Sokrates, vychovatel národa*. Praha: V. Petr, 1939, str. 15.

26 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 102.

27 Tamtéž, str. 109.

28 Tamtéž, str. 110.

29 Tamtéž, str. 112.

ve spojení *logu* s druhými lidmi. Sebepoznání se tak stává čímsi společenským, nad-individuálním.<sup>30</sup>

## 2.5. Areté

I když se v mnoha dialozích snaží Sókratés zachytit podstatu ctností, jako je zbožnost, spravedlnost, statečnost, existuje pouze jedna jediná *areté*, která tyto ctnosti obsahuje. Sókratés se snaží odhalit *areté* naší duše, která je v ní obsažena a priori, a která jí pomáhá vládnout nad sebou, starat se a rozvažovat, co je dobré a zlé. Duše je totiž tím, co odpovídá za smysl našeho života. Odpovědnost duše spočívá v její možnosti volby a skutečnosti, že rozhoduje. Duše tedy ničemu neslouží, ale vede nás k tomu, abychom my sloužili a setrvali u toho jediného a podstatného, u dobra. *Areté* tedy představuje sebe-uskutečňování. Duše je v ní zakotvena. Sókratova *areté* znamená něco jiného než ctnost, jak jí dnes rozumíme my. Pod tímto termínem si, jak uvádí Patočka, představujeme člověka žijícího asketický život, člověka nějak neplného. *Areté* u Sókrata je naopak hledáním životní plnosti. Tato plnost však nespočívá v nerozvážném, bezprostředním užívání si života, ale v uvědomění si rozdílu mezi „být“ a „zdát se“.<sup>31</sup> Dokladem toho je také to, že Sókratés v dialogu *Kritón* říká, že nejcennější věcí je náš život, ale ne jen tak ledajaký život, nýbrž dobrý. A když žijeme dobrým životem, žijeme zároveň krásně a spravedlivě, neboť to je to samé.<sup>32</sup>

## 2.6. Blaženost

Pokud pochopíme, tak jako Sókratés, že smrt nepředstavuje zlo, z něhož máme

---

30 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 119.

31 Tamtéž, str. 127-128.

32 PLATÓN, *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-062-9, str. 71.

mít strach, a jemuž se snažíme utéci, i když to není možné, uvědomíme si, že náš život není nijak roztržštěn a stává se celistvým přebýváním, bytím u cíle. Toto bytí u cíle je blaženost.

Patočka tvrdí, že Sókratova nauka je naukou o blaženosti, neboť učí člověka, jak být šťasten. Avšak varuje ho před povrchním, bezprostředním a vulgárním štěstím. Takové štěstí je pro nás nedostačující, neuspokojí naši touhu po blaženosti, nebo vede k tomu, že litujeme, že jsme jí podlešli. Podle Sókrata není cílem života dosáhnout bezprostřední slasti, ale je jím dosažení procesu vnitřní proměny, v němž se duše koncentruje a dosahuje své *areté*. Pravá blaženost není bezprostřední slastí. Je výsledkem mravního procesu, je starostí o duši.<sup>33</sup>

Toto tvrzení vyplývá z dialogu *Filébos*, v němž polemizuje Sókratés s Filébem a Prótarchem o tom, co je to dobro a slast. Filébos tvrdí, že dobro představuje pro všechny živé tvory radost, slast a rozkoš. Sókratés mu oponuje a uvádí, že lepší než slast, je rozumovost, myšlení, paměť, pravdivé a správné mínění. Z těchto rozličných tvrzení vyvstává otázka po stavu duše, který dokáže způsobit lidem šťastný život. Prótarchos a Filébos tvrdí, že je to stav radosti, Sókratés tvrdí, že je to stav rozumného myšlení.<sup>34</sup>

Postupným kladením otázek a přemýšlením o povaze šťastného života, se Sókratés dobírá toho, že ani život plný slasti bez rozumného myšlení, a ani život plný rozumného myšlení bez slasti, by nebyl šťastný. Tudíž šťastný život se skládá z obou těchto částí.<sup>35</sup>

Otázkou je, jaká část, zda rozum či slast, by převažovala v tomto smíšeném, ale šťastném životě. Sókratés se domnívá, že by v něm dominoval rozum na rozdíl od jeho dvou přátel, kteří předpokládají, že by dominantní byla slast.<sup>36</sup>

---

33 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 141.

34 PLATÓN, *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-062-9, str. 81.

35 Tamtéž, str. 92.

36 PLATÓN, *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*.

Patočka dále ukazuje, že podle Sókrata štěstí nemůžeme naleznout, i když nám nemůže, pokud jej skutečně hledáme, uniknout. Štěstí není cílem. Cílem je dosáhnout dobrého. Štěstí pramení z přebývání u dobrého.<sup>37</sup>

## 2.7.Smrt

I když tedy Sókratés tvrdí, že cílem veškerého našeho životního snažení je směřovat k nejvyššímu dobru, přesto se v životě každého z nás objevuje něco, co jej naplňuje, co tvoří jeho individuální smysl. U Sókrata je tímto smyslem, na popud Pýthie a její věštby ve snaze vyvrátit její tvrzení, zasvětit svůj život filosofii a také zkoumání sebe a ostatních lidí.

O této jeho snaze podává svědectví Platón v *Obraně Sókratově*. Chairefon, Sókratův přítel, se v delfské věštírně zeptal věstkyně, zda je někdo moudřejší, než Sókratés. Ona odpověděla, že nikdo. Sókratés se, potom, co uslyšel tuto odpověď, v přesvědčení, že to jistě není možné, aby nebylo moudřejšího muže, než je on, vydá zkoumat, zda v obci žijí moudřejší lidé. Po setkání s těmi, o nichž si myslel, že jsou moudřejší, ale o nichž náhle zjistil, že se za moudré pouze sami považují, si výrok věstkyně vykládá takto: bůh prostřednictvím věštby sděluje občanům, že lidská moudrost je ve srovnání s tou jeho nepatrná a zanedbatelná, a že nejmoudřejší je z lidí ten, tedy Sókratés, který si toto uvědomil.

Toto Sókratovo počínání, spolu s další jeho činností, vedlo k tomu, že byl Sókratés obviněn z kažení mládeže a vyznávání nových božstev. I když se své jednání snažil obhájit, byl odsouzen k smrti. Sókratés tento nečekaný rozsudek přijímá.

Jaký je Sókratův postoj ke smrti? Tvrdí, že lidé o smrti nic nevědí. Jejich strach pramenící z nevědomosti je tudíž zbytečný. Nikdo neví, zda smrt je něco

---

Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-062-9, str. 95.

37 PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-25383-0, str. 142.

špatného nebo naopak něco dobrého. Uvádí, že smrt je buď nebytí, a mrtvý tudíž o ní a z ní nemá žádný pocit. Smrt ale také může být jakýmsi přechodem pro duši, která, jakožto nesmrtelná, se na určitý čas uchýlí do Hádu, a později se opět v jiné podobě vrátí na svět. Ani jedna z těchto možností by v lidech neměla vyvolávat strach, neboť první představuje jakýsi spánek beze snu, druhá představuje přestěhování na jiné, lepší místo, neboť v Hádu se podle pověstí nacházejí duše významných mužů.<sup>38</sup>

Sókratovu smrt přibližuje dialog *Faidon*. Faidon vypráví svému příteli, jaký byl Sókratův poslední den. Do vězení jej přišli navštívit a rozloučit se s ním jeho přátelé. Sókratés s nimi zapřede dialog o smrti. Ptají se ho, proč není nešťastný z toho, že jej brzy čeká smrt. Odpovídá, že kdyby se nedomníval, že přijde k dobrým a moudrým bohům, a také k moudrým a dobrým mužům, kteří již nejsou mezi živými, nejednal by spravedlivě, kdyby byl ze smrti nešťasten.<sup>39</sup>

Dále se také domnívá, že pravý filosof se smrti nebojí, protože se domnívá, že ho po smrti čeká nejvyšší dobro. Podle jeho tvrzení se pravý filosof celý svůj život zajímá o umírání a smrt. Proto by bylo nesmyslné, mít z ní strach. Na to mu Simmias namítá, že takoví muži jsou pro život ztraceni, a proto si smrt zaslouhují.<sup>40</sup>

Vyvstává otázka, co je to smrt. Je to odloučení duše od těla? Nebo je to jejich společný zánik? Či snad zanikne pouze jedno z nich? Simmias tvrdí, že filosofové se nejvíce z lidí v obci starají právě o to, aby se jejich duše co nejvíce oprostila od těla. Sókratés se v návaznosti na to táže, zda představuje tělo překážku pro získávání moudrosti. Vzhledem k tomu, že nás naše smysly, jež jsou spojeny s tělem, při poznávání skutečných jsoucnen klamou, a vzhledem k tomu, že filosofům jde o pravé poznání, je zřejmé, že se filosofové budou snažit co nej-

---

38 PLATÓN, *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003. ISBN 80-7298-062-9, str. 60.

39 PLATÓN, *Faidon*. Přeložil František Novotný. Praha: J. Laichter, 1935, str. 8 a 9.

40 Tamtéž, str. 10.



více oprostít od těla, od jeho vášní a bolestí, a dosáhnout tak skutečného poznání.<sup>41</sup>

Pravého poznání je tedy duše schopna bez uvěznění v těle. Takový stav však nastává až po smrti. Smrt je vyproštěním duše. Toto vyprošťování je předmětem snahy filosofů. Smrt jim tedy, nejvíce ze všech lidí, připadá nejméně hrozná.<sup>42</sup>

Další otázkou, na niž se snaží Sókratés nalézt odpověď je, zda je duše smrtelná či nesmrtelná. Lidé si mezi sebou vypráví, že duše zemřelých putují do Hádu, kde žijí. Odtud opět přicházejí po určitém čase zpět na svět. To by znamenalo, že vše živé vzniká z mrtvého a mrtvé z živého.<sup>43</sup>

Duše po smrti je buď, čistá nebo poskvrněná. Duše čistá odchází z těla, s nímž za života neměla nic společného, vyhýbala se styku s ním, a připravovala se na svou pouť do říše mrtvých. Taková duše se správně zabývala filosofií a správně se připravovala na umírání. Odchází tedy k něčemu, co je jí podobné, k něčemu neviditelnému, nesmrtelnému, moudrému a božskému. Když se taková duše dostane do Hádu, dostává se jí blaženosti, neboť je zbavena všech lidských zel, a říká se, že tráví svůj čas s bohy. Poskvrněná duše vzniká velmi úzkým vztahem s tělem, o které se starala, od něhož získávala všemožné rozkoše a žádosti. Pravdivé se jí zdálo pouze to, co pocházelo od těla, tedy to, co tělo získávalo skrze smysly. Nečistá duše je obtížena a stahována svým tělesným prvkem zpět z říše Hádovy a potlouká se v blízkosti hrobů v podobě stínů a přízraků. Stíny a přízraky jsou duše špatných lidí, které dlouho bloudí po světě, než se usadí v těle nějaké bytosti. Za svůj předešlý život jsou tak trestány, neboť byl zlý. Navracejí se zpět do těl, do nichž jsou upoutány svou žádostivostí. Navracejí se do tvorů, kteří mají ty vlastnosti, jimiž duše oplývaly v předešlém životě. Duše lidí, kteří se řídili ve svém životě spravedlností a uměřeností vstupují naopak do bytostí vyšších než nečisté duše. Avšak vstup do rodu bohů je možný pouze duším filosofů. Pro-

---

41 PLATÓN, *Faidon*. Přeložil František Novotný. Praha: J. Laichter, 1935, str. 12.

42 Tamtéž, str. 15.

43 Tamtéž, str. 19.

to se filosofové snaží oprostít svou duši od těla.<sup>44</sup>

Sókratovým přátelům se však v tomto okamžiku nezdá dosti zdůvodněné tvrzení, že duše je nesmrtelná. Sókratés tak pokračuje ve své úvaze o povaze duše. Duše je jako nositelka života nesmrtelná, protože nemůže přijmout opak toho, co sama přináší. Pokud je nesmrtelná, je i nezničitelná, tudíž nemůže nikdy zaniknout.<sup>45</sup>

Je-li duše nesmrtelná, je nezbytné o ni pečovat. Ne jen pro tento život, ale pro všechny další. Pokud ji člověk zanedbá, stane se z čisté duše poskvrněná. Musí o ni být pečováno, aby se uchránila od všeho zlého, a aby se stala co nejrozumnější a nejlepší.<sup>46</sup>

Podle Sókratova mínění, člověk, který se během svého života stará o duši a snaží se jí co nejvíce oprostít od těla, nemusí mít ze smrti žádný strach, protože ho nečeká nic strašného a zlého. Ani člověk, který se v průběhu života řídil uměřeností a spravedlností, se nemusí smrti obávat, neboť jeho duše odchází z těla zlem neposkvrněna. V dalším životě se usadí v bytostech spravedlivých a uměřených. Zato člověk, který celý život prožil pod tíhou svého těla, který se nevyhýbal žádným slastem ani strastem s ním spojenými, ten by ze smrti měl mít strach, neboť jeho duše obtížena špatností, bude dlouhý čas bloudit po světě, než se usadí v nějaké nižší bytosti. Záleží tedy na každém člověku, jaký způsob života zvolí, pokud mu není lhostejné, co nastane po smrti, neboť duše se své špatnosti nedokáže zbavit. A zde nalézáme smysl lidské existence – je jí péče o naši duši, aby se, co nejméně poskvrněná, mohla po naší smrti opět vracet a usazovat se v bytostech vyšších než nižších. Nejlepším by měl být život skutečných filosofů, v němž by převládala snaha držet se co nejbližšího dobrého, protože z této blízkosti plyne štěstí. Člověk by měl tedy co nejlépe pečovat o svou duši, a co nejvíce se snažit žít ctnostně, to znamená dobře, krásně a spravedlivě.

---

44 PLATÓN, *Faidon*. Přeložil František Novotný. Praha: J. Laichter, 1935, str. 37-39.

45 Tamtéž, str. 74 a 75.

46 Tamtéž, str. 77.

Sókratés svou filosofií vytváří ideál takzvaného teoretického člověka (takto ho označuje Nietzsche), který nahrazuje člověka homérského, jehož život byl řízen mýtem. Teoretický člověk mýtus ničí. Zaniká také stávající pojetí člověka jako součásti kosmu. Mění se jeho myšlení. Mýtus je nahrazen rozumem a snahou o vysvětlení a uchopení světa a existence v něm. Spolu s mýtem podléhá kompletní změně i dosavadní umění. A právě kvůli těmto změnám, změně hodnot a zániku tragédie, je Sókratés předmětem kritiky Friedricha Nietzscheho, jenž v něm vidí jejich tvůrce.

## 3. Filosofie Friedricha Nietzscheho

### 3.1. Úvod do filosofie

Cílem Nietzscheho snahy bylo zavést do filosofie pojem smysl a hodnota, a vytvořit tak novou filosofii, která by byla zároveň absolutní kritikou té stávající.<sup>47</sup> Neznamená to, že by pojem smysl a hodnota v minulé a současné filosofii neexistovaly, jen jejich vymezení není dle jeho názoru správné. V *O životě a umění* píše: „Moje filosofie přináší vítěznou myšlenku, která nakonec zabije všechny ostatní. Je to veliká idea chovu a kázně: rasy, kterým je nesnesitelná, jsou vyřizeny, ony, jež v ní vycítí největší dobrodiní, jsou vyvoleny k panství.“<sup>48</sup> Nietzsche však netvrdí, že by se moci měla ujmout nějaká vláda či rasa. Základem jeho myšlenky je společným úsilím vyšších lidí, tedy těch, kteří k tomu mají předpoklady, vytvořit nadčlověka. Hlavním předpokladem pro vytvoření nadčlověka je uvědomit si, že staré hodnoty již neplatí, že Bůh je mrtev, a že je nutné provést změnu v pojetí života. Dle Nietzscheho soudu právě nadčlověk přinese ty správné hodnoty, díky nimž bude lidský život zbaven nihilismu.

Nietzscheho filosofie je charakteristická potřebou přehodnocení hodnot. Hodnota představuje způsob existence těch, kteří hodnotí a soudí. Nietzsche vytváří také novou genealogii hodnot, v níž udává jednak původ všech hodnot, a jednak hodnotu samotného jejich původu. Jeho genealogie je v rozporu s absolutním, relativním či utilitárním charakterem hodnot. Existuje dvojí způsob hodnocení: vysoký a nízký, nebo také vznešený a sprostý. Úkolem genealogie má být nalezení původu a difference hodnot. Původem veškerých hodnot je vůle k moci.<sup>49</sup>

Gilles Deleuze uvádí, že Nietzsche od své koncepce genealogie očekává

---

47 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 7.

48 NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění: Wille zur Macht*. Přeložil Jaroslav Kabeš. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-54-9, str. 19.

49 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 9.

novou organizaci věd, filosofie a stanovení hodnot budoucnosti. Chce také potlačit veškerou lživou morálku plynoucí především z křesťanství. Chce stávající morální ideál nahradit ideálem pravdy.<sup>50</sup>

Nietzscheho filosofie je také bojem proti nihilismu, jímž je protknuto naše myšlení, bojem proti duchu odplaty – resentimentu, proti špatnému svědomí, a je tedy přehodnocením hodnot, které ducha odplaty posilují.<sup>51</sup>

Nietzsche se při svém hodnocení vůle k moci a síle, díky níž je vůle k moci možná, a při kritice resentimentu, nihilismu a špatného svědomí, odvolává na to, že ony rysy nejsou součástí lidské psychologie, ale jsou principem lidské bytosti, jsou základem lidskosti.<sup>52</sup> Proto vnáší do své filosofie postavu Zarathustry a myšlenku nadčlověka, jenž tyto rysy ve své lidskosti postrádá.

### 3.2. Tragické myšlení

Pro uchopení Nietzscheho filosofie o přehodnocení hodnot a vůli k moci je důležité znát základ, z něhož vychází. Je jím zrození tragédie a zrození tragického myšlení v antickém Řecku, a jejich následný zánik.

Podstatou tragického je mnohost a rozmanitost přitakání životu. Tragické je pluralitou radosti. Je to estetická radost, tragédie je bezprostředně radostná. A pokud vyvolává u někoho strach či lítost, tak pak pouze u moralizujícího či nechápajícího posluchače, který předpokládá, že z ní získá ujištění o správném fungování svého morálního citění a jednání.<sup>53</sup>

Nietzsche se táže, jak vznikla řecká tragédie. Otázkou je poměr řeckého člověka k bolesti. Další otázkou je, zda silnější touha po slavnostech a krásných věcech vzrůstala ze stesku, z nedostatku, či z bolesti. Tragédie je pravým opakem

---

50 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004ž, str. 10.

51 Tamtéž, str. 66.

52 Tamtéž, str. 114.

53 Tamtéž, str. 34 a 35.

tohoto cítění. Představuje touhu po ohyzdnosti, ničivosti, po záhadách a zlu. Zrodila se tato touha snad z rozkoše nebo ze síly člověka?<sup>54</sup>

Nietzsche tvrdí, že v antickém Řecku existovaly dva živly, na něž je vázán vývoj umění: apollinský a dionýský. Apollón je bohem snu, krásy, individuace a zdání. Živel apollinský je živlem, jehož oblastí působení je sen. Je to živel zářivý, plný světla a niterné obraznosti. Dionýsos je bohem opojení, vůle, jednoty a utrpení. Živel dionýský představuje stav opojení. A právě v dionýském opojení je ona touha po moci.

Tyto dva živly jsou neustále v otevřeném střetu, vzájemně se dráždí a nutí k novým výkonům, v nichž je vidět jejich protikladnost. Spolu pak vytvářejí řeckou tragédii, která je zároveň apollinská a dionýská, a představuje tedy sen a opojení.<sup>55</sup>

Jaká byla situace člověka žijícího pod nadvládou apollinského živlu? Tohoto člověka označuje Nietzsche za homérského. Jeho postavení vůči životu popisuje na staré pověsti, podle které naléhal král Midas na moudrého Siléna, Dionýsova průvodce, aby mu řekl, co je pro člověka nejlepší. Silén odpovídá: „Bídny jepicovitý rode, zplozený náhodou a bolem, co mne nutíš, abych ti řekl, co slyšet ti není na prospěch? Co je ze všeho nejlepší, je ti nadobro nedostižitelné: nejlepší je nebýt zrozen, nebýti, ničím nebýti. Druhé pak nejlepší je ti – abys brzo umřel.“<sup>56</sup>

Řek si byl moc dobře vědom děsů a hrůzy okolního světa. Aby v něm dokázal žít, vytvořil si bohy. Život je bohy ospravedlňován, neboť oni sami ho žijí. Nejvyšším ideálem a zároveň vlastní bolestí je pro homérské lidi žít pod těmito bohy. Nietzsche uvádí, že v tomto okamžiku se Silénova slova mění, neboť pro homérského člověka je nejhorší brzy umřít. Homérský člověk touží po životě.<sup>57</sup>

Mohlo by se zdát, že základem našeho bytí je onen opojný stav, v němž

---

54 NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1, str. 11.

55 Tamtéž, str. 28.

56 Tamtéž, str. 41.

57 Tamtéž, str. 42 a 43.

člověk, i když opojen, bdí. Nietzsche si však myslí, že je tomu naopak, že záhadnost našeho bytí pramení právě ze zdání. Myslí si totiž, že pravé bytí je čímśi rozpolceným a strádajícím, a proto ke svému vykoupení potřebuje slastné zdání. Toto zdání představuje neustálý koloběh, neustálé vznikání jak v prostoru, čase, tak i v příčinnosti, což Nietzsche nazývá empirickou realitou.<sup>58</sup>

Bůh Apollón představuje princip individuace, v němž se uskutečňuje vykoupení existence prostřednictvím zdání. Princip individuace vyžaduje míru poznání člověka, poznání sebe sama. Lidská zpupnost musí ustoupit, a je na ní pohlíženo jako na znak titánského věku, předapollinského živlu a světa barbarů. Za barbarský považoval apollinský člověk dionýský živel. Kam proniklo dionýství, apollinský živel zanikal.<sup>59</sup>

Prvním důsledkem dionýské tragédie je to, že mezi lidmi je překonána propast a dostavuje se pocit jednotnosti. Každá tragédie přináší metafyzickou útechu, že příroda a život, i přes všechny změny v nich probíhající, zůstávají stále neměnní.<sup>60</sup>

Dionýský člověk nezná žádnou útechu. Nesmrtelnost života je popřena, a tohoto člověka jímá hnus z toho, co vidí. Avšak i na tuto situaci existuje lék, a sice umění. Umění přináší představy, které dokáží ztlumit odpor nad životem. Je to představa vznešenosti a komičnosti.<sup>61</sup>

V řecké tragédii nacházíme protiklad stylů. Záleží na tom, zda se jedná o svět apollinského snu, či o dionýskou lyriku. Jejich odlišné prvky spatřujeme v řeči, v její dynamice, v barvách a v pohybu postav. Apollinská část zahrnuje v tragédii dialog, dionýská hudbu. V dialogu apollinské části tragédie je to, co vyplouvá na povrch, krásné a prosté. Dialog zrcadlí Helléna, který svou povahu projevuje v tanci, neboť tanec představuje sice potenciální, ale největší sílu svou pružností a

---

58 NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1, str. 45 a 46.

59 Tamtéž, str 47 a 48.

60 Tamtéž, str. 69 a 70.

61 Tamtéž, str. 72.

bujností.<sup>62</sup>

Dionýsos představuje hrůzu a smyslovost. Pomíjivost života je požitkem ničící a zároveň plodící síly, mohla by být chápána jako neutuchající tvoření. Apollinský živel představuje snahu po absolutním osamocení, je výrazem touhy po jedinečnosti, je výrazem svobody člověka pod nadvládou zákona. Řecký člověk se z dionýského mění v apollinského.<sup>63</sup>

Spojení obou živlů v tragédii ničí individualitu jednotlivce ve prospěch věčného života mimo svět jevů. Utrpení individua je oslavou věčnosti, krása vítězí nad utrpením, jež je bezprostředně spjata s životem člověka. Tragédie se nás snaží přesvědčit, že život je slastný. Slast však neplyne z jevů, ale nacházíme ji za nimi. Tragický člověk se musí vyrovnat s hrůzou individuální existence. Je však veden metafyzickou útěchou, že je součástí velkého celku jsoucna, s jehož duší na okamžik splyne. Člověk žízni po životě a musí bojovat a prožívat trýzeň.<sup>64</sup>

Hudba je nejdůležitější složkou tragédie. Vedle ní se staví tragický mýtus a tragický hrdina. Úlohou tragického hrdiny, jenž je zobrazován v podobě mocného titána, je vzít na svá bedra celý dionýský svět, a tím ulehčil obyčejným lidem jejich život. Tragédie zbavuje řeckého člověka svým tragickým mýtem a tragickým hrdinou touhy po životě. Staví ho před jiné bytí a ukazuje mu vyšší slast, na kterou se tragický hrdina nepřipravuje svým vítězstvím, ale svým zánikem.<sup>65</sup>

Mýtus v tragédii představuje podobenství, jež je kladeno mezi posluchače a hudbu. Mýtus představuje také klam tragédie, neboť vyvolává v posluchači zdání, že hudba je jen, i když nejvyšším, prostředkem k oživení světa. To je apollinský prvek. Jeho prostřednictvím se tragédie stává svobodnou, na rozdíl od hudby. Mýtem máme být chráněni od absolutního splynutí s dionýskou hudbou. Hudbě dává svobodu až mýtus. Hudba přináší fyzickou významnost tragédii, ne-

---

62 NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1, str. 81 a 82.

63 Tamtéž, str. 67 a 68.

64 Tamtéž, str. 142 a 143.

65 Tamtéž, str. 178.



bot' dává divákovi předtuchu nejvyšší rozkoše, ke které vede cesta skrze vlastní zánik.<sup>66</sup>

Nietzsche souhlasí s tvrzením tradice, že řecká tragédie pojednávala v nejstarším útvaru pouze o utrpení Dionýsovu. Dionýsos byl podle této tradice dlouhou dobu jediným hrdinou. Lze také tvrdit, že až do doby po Euripidovi jím nepřestal být, a že postavy Prométhea, Oidipa atd. jsou pouze maskami tohoto héra. <sup>67</sup>

Tragédie umírá s Euripidovou tvorbou a se zánikem mýtu. Euripidés zbavoval tragédii původního dionýského živlu a budoval ji na umění a mravu. Podle Nietzscheho byl Euripidés také jen maskou, promlouval skrze něj démon, nikoli již bůh Dionýsos a Apollón. Tímto démonem byl Sókratés. A tak vzniká nový protiklad: dionýství a sókratovství. Zde leží konec tragédie. <sup>68</sup>

Sókratés ničí tragédii tím, že podle jeho mínění, to, co je krásné, musí být rozumné. Je to patrné i při jeho obraně před soudem, kdy hájí své počínání tím, že pouze hledal moudřejší muže, než je on sám. Zpochybňuje umění řemeslníků a básníků, jejichž díla vycházejí z pouhého instinktu, nikoli z pravého vědění. Vše, co je stvořeno z instinktu, je zavrženíhodné. <sup>69</sup>

Postoj antických filosofů, počínaje Sókratem, zmiňuje Nietzsche také v *Soumraku model*. Uvádí, že mnoho moudrých mužů té doby zastával pesimistický postoj k životu. Soudili o něm, že je k ničemu. Jejich pohled na život byl plný únavy a odporu. To je patrné i ze Sókratova výroku, v němž praví, že život představuje pro filosofa dlouhou nemoc. Nietzsche nejen v Sókratovi spatřuje mudrce zániku, považuje ho, stejně jako Platóna, za úpadkový symptom, za nástroj rozkladu a zániku. <sup>70</sup>

---

66 NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1, str. 179.

67 Tamtéž, str. 91.

68 Tamtéž, str. 107.

69 Tamtéž, str. 116.

70 NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje klavírem*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-33-6, str. 19 a 20.

Nietzsche svou kritikou Sókrata nešetří. Ve *Zrození tragédie* jej označuje za typ teoretického člověka, v *Soumraku model* za chátru, dekadenta a šaška, jemuž se lidé smějí, i když ho berou vážně. Daimona označuje za sluchovou halucinaci, a kladení rozumu, ctnosti a štěstí na roveň považuje za nejbizarnější rovnici. Vznešený řecký vkus pro umění je se Sókratem poražen dialektikou.<sup>71</sup>

Teoretický člověk je nepřítelem dionýské moudrosti, jež spočívá v metafyzické radosti z tragična, a dionýského umění. Jeho snahou je zničit mýtus a nahradit metafyzickou útěchu bohem, neboli poznanými silami přírodních duchů, které jsou v moci člověka. Jeho vírou je, že svět může být opravován věděním, a život člověka řízen a spravován vědou.<sup>72</sup>

Nietzsche rozlišuje tři stadia kultury: sókratovskou neboli alexandrijskou, uměleckou neboli helénskou, tragickou neboli indickou. My žijeme v alexandrijské kultuře, jejímž ideálem je teoretický člověk, který oplývá schopností poznávání a je služebníkem vědy. Má tendenci myslet si, že utrpení člověka může být odstraněno, zdání opraveno stejně jako svět. Jeho pravzorem je Sókratés.<sup>73</sup>

Člověku, jenž dokázal nahlédnout pravou podstatu věcí, se zhnusil svět. Může se tedy stát, že takový člověk zatouží po popření vůle. To je dionýský prvek života. Avšak v té chvíli přichází na řadu tragédie se svým apollinským prvkem, který staví člověku před oči zářivou představu snu, jež ho svým kouzlem přitahuje zpět k životu a k přitakání mu. Krása apollónského snu je protikladem dionýské bolesti.<sup>74</sup>

Spojením Apollóna a Dionýsia dochází tragédie své dokonalé formy, která je záhy ničena nástupem teoretického člověka, jenž má potřebu poznávat svět

---

71 NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-33-6, str. 21-24.

72 NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*. Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-434-1, str. 151 a 152.

73 Tamtéž, str. 153.

74 KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-191-9, str. 19.

prostřednictvím rozumu, který již nevěří svým instinktům, čímž boří jak tragédii, tak mýtus, který dosud řídil jeho život a pomáhal mu snést jeho osud. Se zánikem mýtu se lidé začínají chápat historicky. Zde leží počátek dějinné civilizace, kterou zmiňuje Patočka, a o níž bylo pojednáno výše. A za největšího nepřítele tragédie, oné dynamické radosti ze života, považuje Nietzsche dialektiku sókratovskou, křesťanskou i současnou.

### 3.3. Kritika křesťanství

V této kapitole neuvedu vše, vůči čemu se Nietzsche v křesťanství ohrazuje a kritizuje, ale shrnu základní body jeho kritiky křesťanství z hlediska morálky.

Rozdíl mezi antickým a křesťanským životem člověka spočívá v tom, že antický člověk věří v nesmrtelnost své duše, kdežto křesťanský člověk si je plně vědom své smrtelnosti a konečnosti. Antická myšlenka nesmrtelnosti duše hledá v člověku božský princip. V křesťanství nic takového není. Člověk v sobě nemá žádnou božskou část, jež by byla zárukou nesmrtelnosti. Křesťanský člověk je zcela bezmocný a zcela hříšný. Křesťanské učení o spáse a o věčném životě je založeno na tom, že spása a život věčný jsou darem Boha, člověk jich nemůže dosáhnout nikdy sám. Život člověka je v křesťanském pojetí životem v hříchu, jeho konečnost se stává lidskou slabostí.<sup>75</sup>

Křesťanství představuje překážku v cestě za vytvořením nadčlověka. Bojuje proti němu. Stojí na straně slabých, nízkých a nezdařilých. Zkazilo rozum. Učí vidět v nejvyšších hodnotách ducha hřích a pokušení. Toho se musí křesťanský člověk vyvarovat. Hodnoty křesťanství jsou dekadentními hodnotami, hodnotami úpadku a nihilismu, neboť popírají a ničí instinkty a vůli k moci.

Křesťanství je v Nietzscheho očích náboženstvím soucitu. Soucit je opakem afektů, jež vzbuzují energii života. Soucit na nás působí depresivně. Svou sílu

---

75 KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2. opr. vyd. Praha: Oikoyomenh, 2006. ISBN 80-7298-191-9, str. 131.

kvůli němu ztrácíme. Je tedy nutné potlačit svůj soucit vůči ostatním lidem.<sup>76</sup>

Dalším negativním prvkem soucitu je to, že udržuje při životě, co dospělo k úpadku. Pokud je soucit považován za ctnost, představuje slabost morálky, která na něho tak nahlíží. Křesťanská morálka z něho vytvořila základ všech ctností. Musíme však pamatovat na to, že křesťanství je pro Nietzscheho morálkou úpadku, popřením života, což podtrhuje to, že soucit je něčím nepříznivým pro život, něčím, co nemá být nazýváno ctností v nové morálce, co má být zničeno.<sup>77</sup>

Křesťanství se nedotýká skutečnosti, pouze imaginárních příčin (bůh, já, duch, duše, svobodná vůle) a imaginárních následků (trest, hřích, milost, odpuštění, vykoupení). Vytváří imaginární svět, který pramení z nenávisti vůči všemu přirozenému. Základnou křesťanství je podle Nietzscheho převaha nelibých pocitů nad příjemnými, což je opět známkou dekadence.<sup>78</sup>

Kritice je podroben i křesťanský pojem boha. Boha si vytvoří národ, který sám v sebe věří. Takový národ potřebuje boha, aby mu mohl obětovat a děkovat za svou existenci a za svou prosperitu. V tomto případě představuje náboženství vděk. Lidé jsou bohu vděční sami za sebe. Aby však lidé mohli být vděční za to, co mají, potřebují boha, který bude dobrý, ale zároveň jim také bude škodit, aby si uvědomovali, že o své výhody mohou kdykoli přijít. Nietzsche kritizuje dvojakost povahy boha. Buď je bůh vůlí k moci, tak je bohem celého národa, nebo je nemohoucností k moci, čímž se stává dobrým. Dobrý bůh je podle něho nežádoucí.<sup>79</sup>

V popředí křesťanství stojí instinkty podmaněných a utlačovaných lidí, kteří představují nejnižší stavy společnosti hledající ve své víře spásu. Křesťanství nepřináší člověku nic pozitivního, neboť je náboženstvím hříchu, odporu k tělu, inkvizicí svědomí, sebekritikou, vztahováním se k něčemu mocnějšímu, je skry-

---

76 NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment)*. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-481-7, str. 12 a 13.

77 Tamtéž, str. 14.

78 Tamtéž, str. 24.

79 Tamtéž, str. 25 a 26.

tou vírou. Je to také náboženství nenávisti k těm, kteří mají jiné smýšlení, než věřící, a proto je nutné pronásledovat je a buď přivést na pravou víru, nebo potrestat.<sup>80</sup>

Křesťanství je také náboženstvím iluze, neboť hlásá lásku k bližnímu svému. Lásky je však stavem klamu. Pod vlivem lásky nikdy nevidíme věci skutečně tak, jak jsou. Křesťanství však vytvořilo nejen kult lásky, ale i víry a naděje. Naděje je nepřitelem lidí, udržuje je ve stálém doufání v dosažitelnost nedosažitelného, prohlubuje jejich utrpení. A víra podkopává důvěru v rozum. Převažuje-li víra nad rozumem, je skutečné poznání, jež je odlišné od pravdy víry, zakázané a nemožné.<sup>81</sup>

Nietzsche obviňuje křesťanství ze lži. Této lži si je vědom každý kněz i papež. Existence boha, svobodné vůle, vykupitele, mravního řádu světa – to všechno je lež. Křesťanské hodnoty jsou naprostým opakem skutečných hodnot. Kněz je nejnebezpečnějším příživníkem. Nietzscheho obzvláště pobuřuje, že i když všichni vědí, že je lží, stále se za křesťany prohlašují a nesnaží se křesťanství veřejně ze lži obvinít. Stále jsou mu nakloněni a oddáni.<sup>82</sup>

Pro Nietzscheho představuje křesťanský bůh boha absurdního, škodlivého, ubohého a neskutečného. Vzhledem k této povaze boha je křesťanství, neupírající se na nic skutečného, náboženstvím, které padá ihned v okamžiku, jakmile je existence boha zpochybněna jeho největším nepřítelem – vědou. Křesťanská víra představuje imperativ, který nemůže být zpochybněn. Silně se brání proti jakémukoli zpochybnění, odebrání jistoty, a zakazuje veškeré vědecké poznání, které jí není vhod.<sup>83</sup>

Hřích ztělesňuje vinu a trest, a je nástrojem proti vědě. Ideálem křesťanství je vnitřní víra. Člověk se nemá dívat a hledat pravdu mimo sebe, ale musí ji hledat

---

80 NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment)*. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-481-7, str. 31.

81 Tamtéž, str. 34.

82 Tamtéž, str. 56.

83 Tamtéž, str. 73 a 74.

ve svém nitru. Jeho údělem je trpět, od čehož mu má víra odpomáhat. To je hlavním úkolem křesťanství – léčit trpícího věřícího, a lékařem je mu kněz. Do utrpení je člověk vmeten pomocí lži, které ho odvádějí od hledání skutečných příčin. Strach z hříšného jednání neznemožňuje pouze vědu, ale také kulturu a jakýkoli projev povznesení se člověka.<sup>84</sup>

Takto provedená manipulace s lidskou duší vytváří z člověka dekadenta. Křesťanské hnutí vnímá Nietzsche jako hnutí lidské spodiny a nemocných lidí, kteří se ve svém utrpení dovolávají boží pomoci. Toto hnutí nevyjadřuje úpadek rasy, ale představuje spojení různých forem dekadence.<sup>85</sup>

Tímto je křesťanství nadobro odsouzeno jako úpadkové hnutí plné utrpení, bolesti, trestů a lži, jež ničí člověka. Křesťanství je odsouzeno jako největší neštěstí, které kdy lidstvo potkalo.

### 3.4. Kritika morálky

V této kapitole uvedu Nietzscheho kritiku mravů a morálky, jak byly a jsou dnes chápány. Tato pojetí a vysvětlení je nutné dle Nietzscheho změnit, přehodnotit, neboť mnohá vychází z omylu a klamu, a jsou naprostým opakem skutečných hodnot. Nietzsche svou kritikou morálky usiluje o to, aby se z lidstva řídicího se mravy, stalo lidstvo řídicí se moudrostí.

Nietzscheho pojetí správné morálky pramení z jeho životní zkušenosti. Za smysl své existence považoval imperativ sebeprosazení, jehož měřítkem má být lidská vůle. Tento imperativ sebeprosazení se má rozšířit i do obecného kulturního smyslu. Dalo by se říci, že má být morálním imperativem jako Kantův kategorický imperativ, který však Nietzsche odmítá. Základní podmínkou nové morálky

---

84 NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment)*. Olomouc: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-481-7, str. 76 a 77.

85 Tamtéž, str. 79 a 80.

je distancování vůle k moci vůči jiným, jí odporujícím, druhům vůle.<sup>86</sup>

Soudobá morálka je podle Nietzscheho morálkou stádních zvířat. Lidé se pachtí za štěstím, za jistotou, pohodlím, bezpečností a snadným životem. Mezi její základní poučky patří rovnost práv a soucit k trpícím. Nietzsche chce však vybudovat skutečný opak této stádní morálky. Chce vypěstovat člověka, který bude stát spíše o pokrok než o pohodlí. Chce vypěstovat vládnoucí kastu a spolu s ní i nejvyššího člověka.<sup>87</sup>

Nietzsche dělí morálku na panskou a otrockou. Existují kultury, ale i jednotlivci, u nichž dochází k propojení obou druhů morálky. Panská, aristokratická, morálka vyznává hrdé stavy duše. Dobrý je synonymem vznešeného, špatný je synonymem opovrženého. Pro vznešeného je on sám tím, kdo určuje, tvoří hodnoty. Jeho morálka je oslavou sebe sama.<sup>88</sup>

Otrocká morálka je charakterizovaná pesimistickou zlobou, jež vychází z celkové situace člověka, je morálkou užitečnosti. Otrok neuznává ctnosti mocných. V jeho myšlení a cítění je skepse a nedůvěra vůči všemu, co je ze strany pánů ctěno. Zlé je to, co je mocné a nebezpečné, co vzbuzuje strach. Dobrý bývá spojován s hloupým. V panské morálce strach budí ten, kdo je považován za dobrého, zlý je hodný maximálně tak opovržení.<sup>89</sup>

V knize *O životě a umění* si Nietzsche klade otázku, čím je pro něho svět. Je pro něho dionýským světem, jenž sám sebe tvoří a ničí. Je světem bez začátku a bez konce, nezmenšující se, nezvětšující se, je ohraničen „ničím“ a uzavřený v prostoru, v němž působí jako určitá síla. Je to tajemný svět naplněn dvojznačný-

---

86 REININGER, Robert. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens: der Ertreg seiner Philosophie für die Ethik*. 2. Aufl. Wien: Braumüller, 1925, str. 123 a 125.

87 NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Přeložil Vítězslav Tichý. Olomouc: VOTOBIA, 1993.. ISBN 80-85619-87-3, str. 19 a 20.

88 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7299-048-9, str. 170.

89 Tamtéž, str. 172.

mi chtíci, bez cíle, bez vůle.<sup>90</sup>

Tento svět je vůlí k moci. I my jsme vůlí k moci a ničím jiným. Svět v jeho pojetí nezaniká a nevzniká, a přesto nepřestal vznikat ani zanikat, nýbrž trvá v tomto obojím stavu. Sám sebou žije. To nazývá Nietzsche věčným návratem.<sup>91</sup>

Má tento svět nějaký konečný smysl? Existuje nějaký jeho konečný stav? Podle Nietzscheho ne, protože kdyby existoval, bylo by ho již dosaženo.<sup>92</sup>

Ani člověk dle jeho soudu nepředstavuje pokrok. Existují sice vyšší lidé, kteří by se mohli chopit moci, zatím však svou moc dlouho neudrží. Člověk jako druh zkrátka nepředstavuje žádný pokrok. Aby mohl lidský druh pokročit dále, potřebuje mít sílu. Dosavadní vymezení síly postrádá důležitý prvek, a to vnitřní vůli, jíž je vůle k moci. Vůle k moci představuje neukojitelnou touhu po projevování či užívání síly, po uplatňování své moci jako tvůrčího pudu.<sup>93</sup>

Člověk ze své přirozenosti netouží po slastech a nevyhýbá se strastem. To jediné, po čem touží, stejně jako kterýkoli jiný živý organismus, je růst moci, nikoli štěstí. Snaha získat moc je doprovázena strastmi a rozkošemi. Prožitek strasti je základním prožitkem při usilování o moc, neboť člověk se snaží získat pro sebe to, co se mu vzpírá, musí překonat různé překážky. Odpor ho motivuje. A rozkoš následuje při dosažení cíle, při překonání odporu.<sup>94</sup>

Člověk dal světu etický význam. A všemu, co v něm existuje, dal vztah k morálce. Podle Nietzscheho se toto jednou stane zcela bezcenné. Mravnost upadá. Ve srovnání s předchozími styly života mnoha nám předcházejících generací žijeme ve skutečně nemravné době, neboť moc mravu je oslabena. Dříve bylo za zlé považováno vše, co bylo individuální, svévolné či neobvyklé. Originalita byla potlačována. Mravnost zaniká spolu se zánikem tradice. Lidé nejsou tradicí nijak

---

90 NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění: Wille zur Macht*. Přeložil Jaroslav Kabeš. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-54-9, str. 9 a 10.

91 Tamtéž, str. 11.

92 Tamtéž, str. 14.

93 Tamtéž, str. 22.

94 Tamtéž, str. 24 a 25.



ovlivňování. V tomto smyslu je lze považovat za svobodné a zároveň nemravné. Lidé nechtějí podléhat nějaké tradici, chtějí být nezávislí. Tradice dříve představovala autoritu. Nietzsche její autoritu však znevažuje. Lidé ji poslouchali jen proto, že něco přikazovala, ne proto, že by přikazovala něco pro ně prospěšného. Samozřejmě dříve lidé pociťovali z tradice strach. Byl to strach z něčeho neznámého, něčeho, co nás přesahuje. Dnes již nic takového neexistuje.<sup>95</sup>

Tradice vychovávala. Její výchova však představovala trest, neboť člověk v jejím důsledku pociťoval svou existenci jako trestuhodnou. Výchova je v Nietzscheho očích prostředkem, jenž ve prospěch běžného ničí výjimečné.<sup>96</sup>

Mravnost plyne z dřívějších zkušeností dřívějších lidí o tom, co je pro nás dobré, a co špatné. Nietzsche namítá, že cit pro mrav se však nevztahuje ke zkušenosti jako takové, ale k letitosti mravů. To znamená, že je člověku odebrána možnost z nových zkušeností vytvářet nové mravy a upravovat ty staré.<sup>97</sup>

Nietzsche popírá mravnost. Popírat mravnost znamená popírat, že příčinou našeho chování jsou skutečně mravní motivy. Mravnost lze tedy považovat za klam, a nejvíce jsou klamáni ti, kteří jsou považováni za ctnostné. Nietzsche nepopírá, že existují motivy lidského chování. Namítá však, že k morálnímu jednání vedou lidi pouze jejich omyly. Omyly tvoří základ veškerého našeho mravního hodnocení. Nietzsche popírá hypotézy mravnosti. Dokonce popírá i nemravnost. Abychom byli jako druh schopni učinit nějaký pokrok, musíme se podle jeho názoru přeučit, a to co nejdříve.<sup>98</sup>

Existuje mnoho druhů morálek. Jedny slouží k tomu, aby svého původce ospravedlnily před ostatními; jiné mají přinést uklidnění a spokojenost; jinými se

---

95 NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. 2. vyd. Praha: Pražská imaginace, 1991. ISBN 80-7110-059-5, str. 3.

96 NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění: Wille zur Macht*. Přeložil Jaroslav Kabeš. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-54-9, str. 44.

97 NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. 2. vyd. Praha: Pražská imaginace, 1991. ISBN 80-7110-059-5, str. 4.

98 Tamtéž, str. 13.

člověk sám chce před ostatními, před životem a Bohem pokořit; jiné přinášejí úkryt, další zase mstu, některé nás mají povznést nad ty, kteří se naší morálkou neřídí atd. Pro Nietzscheho jsou morálky pouze výrazem našich afektů. Každá morálka představuje tyranii nejen vůči přírodě, ale také vůči rozumu.<sup>99</sup>

Nietzsche rozděluje historii morálních principů do těchto fází: jednání člověka, bez ohledu na jeho motivy, ale vzhledem k jeho užitečnosti či škodlivosti, nazveme dobrým či špatným. Brzy se však na tento proces označení zapomene, a člověk se domnívá, že dobré a špatné tkví v jednání samém. Následuje fáze, kdy za dobré či špatné označujeme motivy našeho jednání, a kdy chápeme jednání jako morálně dvojnásobné. V další fázi je za dobrého či špatného označen sám člověk. Na člověka je tak kladena odpovědnost nejprve za účinky, následně za jednání, za motivy a nakonec za jeho bytost celkově. Jenže člověk nemůže být odpovědný, protože je nutným následkem prvků a vlivů současných a minulých věcí. Z toho vyplývá, že historie morálních principů je historií omylu, který se zakládá na svobodě vůle.<sup>100</sup>

I přes to existuje hodnocení, které považuje nějaké jednání za morální a jiné za nemorální. Nietzsche uvádí, že takto se rozlišuje prostřednictvím hierarchie statků. Hodnocení záleží na tom, jaké statky přijmeme. Hodnocení jejich mravnosti závisí také na tom, jaký druh egoismu v nás vládne – nižší, vyšší, nejvyšší. Samozřejmě za morální je považováno to nejvyšší. Pokud přijmeme nižší statek, například nějaký požitek smyslů, místo vyššího, jímž může být zdraví, jsme vnímáni jako nemorální lidé. Pořadí statků se však v průběhu času mění. Co bylo pro jednu generaci absolutně morálním, stává se pro novou nemorálním a naopak. A pokud někdo zůstává v minulosti, je vnímán jako zaostalý. Hierarchie statků se mění s kulturou, není tedy ustavována podle morálních hledisek.<sup>101</sup>

99 NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6, str. 85.

100 NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010-. ISBN 978-80-7298-404-61, str. 45.

101 Tamtéž, str. 47.

Význam dobra a zla vychází z dvojí prehistorie. Jak již bylo uvedeno výše, Nietzsche dělí morálku na panskou a otrockou. První druh morálky můžeme vidět u vládcovských kmenů a kast. Dobrým je nazýván ten, kdo má možnost oplácet dobré skutky dobrými, špatné špatnými. Zlý je bezmocný, který nedokáže oplatit žádný skutek. Dobří mají mezi sebou pospolitý cit a vládnou, špatní mezi sebou pospolitý cit nemají a patří k mase ovládaných. Nepřítel není považován za zlého, neboť disponuje možností oplácet. Synonymy pro dobrého a špatného je vznešený a nízký, pán a otrok. Naše mravnost má své kořeny v této prehistorii.

Druhý druh morálky vzniká v duších utlačovaných. Nepřítelem je jakýkoli jiný člověk. Pojem zlý je charakteristikou každé živé bytosti, i bohů. Nikomu není projevována důvěra, na projevy dobra je pohlíženo s podezřením a nedůvěrou. V takové společnosti nemůže vzniknout žádná pospolitost, proto hrozí zánik jednotlivců, kmenů i ras.<sup>102</sup>

Být mravný, morální, znamená poslouchat tradicí ustavené zákony či obyčeje. Dobrý je ten, kdo činí to, co je považováno za mravné. Je dobrý ve vztahu k něčemu. Odedávna bylo „dobré k něčemu“ označováno vlídností, soucitem atd., takže i dnes označujeme za dobrého člověka nápomocného a vlídného. Zlé představuje to, co je nemravné, co se vzpírá obyčeji a mravním zákonům. Odedávna je za zlé považováno ubližovat bližním.

Důležitou úlohu při morálním jednání hraje zvyk. Člověk se naučí lépe dodržovat to, co mu přináší nějakou slast. Mravy, které nejsou v rozporu s naším životem, které jsou osvědčené zkušeností, působí blahodárně. Navíc mravy nevyžadují přemýšlení.

Zde dochází k zásadnímu omylu, na nějž Nietzsche upozorňuje. Spočívá v tom, že mrav, jenž pro nás představuje možnost dobrého, příjemného života, je pro nás nezbytný. Neměli bychom ho považovat za jedinou možnost, jak žít a cítit se dobře. Mravy, i když jsou obtížné a tvrdé, jsou lidmi dodržovány, neboť

---

102 NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010-. ISBN 978-80-7298-404-61, str. 48 a 49.

vládne přesvědčení o jejich nejvyšší užitečnosti. Lidé nejsou schopní nahlédnout skutečnou kauzalitu jednání. Tímto slepým následováním prověřené platnosti mravů je zabráněno dosahovat jiných mravů, či dokonce vyšších stupňů mravnosti.<sup>103</sup>

Nietzsche konstatuje, že slast spojená s mravy je důležitou podmínkou sociálního instinktu. Pocit slasti pramenící ze vztahů s druhými lidmi nás dělá lepšími. Přináší nám společnou radost. S druhými spoluprožíváme slast, která se tak zvyšuje. Pocit slasti nám dává jistotu, posiluje nás, ničí naši nedůvěru a závist. Je to proto, že sami se cítíme dobře a pozorujeme, že ostatní se cítí stejně jako my. Toto spoluprožívání posiluje soucítění a sounáležitost. Sounáležitost cítíme nejen, když se nám dějí věci dobré, ale i špatné. Tak vzniká sociální instinkt, neboť se společně snažíme odstranit všechna nebezpečí ve prospěch každého z nás.

Nietzsche však uvádí, že i zlé jednání může být nevinné a nemělo by, v některých případech, být považováno za nemravné. Uvádí, že zlé jednání je motivováno pudem sebezáchovy, jde o sebeobranu. Jedinec usiluje o co největší zmírnění strasti, a o co nejvyšší dosažení slasti. Takto motivované jednání není podle něho zlé. Považovat takové jednání za zlé, je omylem. Předpokládalo by to, že člověk, který nám takto škodí, má svobodnou vůli, že neublížit nám závisí na jeho libovůli, na jeho vlastním rozhodnutí. Ale tak to není, jedná se pouze o jeho pud sebezáchovy. Takto bychom tedy měli pohlížet na chování člověka před vznikem státu. Jakmile je zřízen stát, jedinec je mu podroben. Vzniká morálka, která hodnotí, a která nám vládne. Dodržujeme její pravidla, abychom se vyhnuli nepříjemnostem. Postupem času se z mravů stává instinkt, stávají se pro nás přirozené, jsou spojeny s potěšením a získávají jméno ctnost.<sup>104</sup>

Pokud přijmeme tezi o nezodpovědnosti za naše chování, které pramení ze sebeobran, musíme vyloučit z pojmu spravedlnosti tu její část, která odměňuje a

---

103 NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010-. ISBN 978-80-7298-404-61, str. 67 a 68.

104 Tamtéž, str. 69 a 70.

trestá, pokud se řídí pravidlem, že každému se dostane to, co je jeho, co si zaslouží. Ten, kdo je trestán, si dle této úvahy trest nezaslouží, stejně tak, jako si ten, kdo je odměněn, nezaslouží odměnu. Trestaný je používán jako pouhý prostředek k odstrašení od jednání, jehož se dopustil. Odměňovaný je jen prostředkem k nabádání v dodržování přijatelného chování. Představuje motivaci k pozdějšímu jednání. Kdyby trest a odměna zmizely, zmizely by i ty nejsilnější motivy, jež nás od určitého jednání odrazují, a jež nás naopak k určitému jednání vedou. V zájmu lidí je nutné, aby trvaly i nadále. Podle Nietzscheho nemáme svobodnou vůli, nejsme za své jednání zodpovědní.<sup>105</sup>

Nietzsche rozlišuje další tři fáze dosavadní morálky. První je, že člověk začíná sledovat svůj prospěch. V této fázi začíná člověku vládnout rozum. V druhé fázi je jednání motivováno ctí. Člověk ctí, neboť sám chce být ctěn, je ovlivňován tím, co si myslí o druhých, a co si druzí myslí o něm. Nejvyšší fází dosavadní morálky je to, že člověk má své vlastní měřítko, podle něhož jedná s lidmi a věcmi. On sám určuje, co je prospěšné a čestné. V této fázi je schopen postavit prospěch společenství nad svůj osobní.<sup>106</sup>

Jak již bylo uvedeno výše, hlavním Nietzscheho cílem není vypěstovat nějaké zásady nové morálky, ale popřít morálky stávající, přehodnotit jejich zásady, a dovést člověka od ctností a mravů k moudrosti.

### 3.5. Nihilismus a věčný návrat

Nihilismus v Nietzscheho pojetí představuje úsilí o negaci života a celkové znehodnocení lidské existence. Veškeré formy nihilismu jsou chápány jako duch odplaty. Nihilismus se projevuje v psychologické, biologické, historické i metafyzické formě. Zahrnuje tedy, jak již bylo uvedeno, člověka a jeho existenci

---

105 NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010-. ISBN 978-80-7298-404-61, str. 74.

106 Tamtéž, str. 66.

jako celek. Duch odplaty je principem, na němž závisí psychologie, i když on sám do psychologie nepatří. Duch odplaty pramení z resentimentu, z životní zatrpklosti.<sup>107</sup>

Je nutné zahubit nihilismus a zavést nové myšlení, které by bylo myšlením afirmativním, jež by přitakávalo životu a vůli žít. Toto nové myšlení musí z života vypudit vše negativní. Podle Nietzscheho to znamená, že musíme začít věřit v nevinou minulost i budoucnost, ve věčný návrat.<sup>108</sup>

Teorie věčného návratu představuje fyzikální a kosmologickou doktrínu. Výklad světa v tomto pojetí je kritikou rovnovážného a konečného stavu. Kdyby univerzum mělo nějaký konečný, rovnovážný stav, bylo by jej již dosaženo. Dosaženo ho však není, z čehož vyplývá, že rovnovážnost sil není možná. Podle Nietzscheho však není jasné, zda by rovnovážného a konečného stavu bylo dosaženo, i kdyby nějaký existoval. Tuto svou teorii opírá o nekonečnost uplynulého času. Nekonečnost uplynulého času znamená, že to, co se stalo a stává se, nemohlo začít tímto stavem – stáváním se, tudíž to, co je, není něčím, co se stalo. Čas a stávání se něčím by muselo představovat přímku, což však podle Nietzscheho tak není. Vzhledem k tomu, že čas je nekonečný, nemůže nic dosáhnout svého konečného stavu. A proto je povaha bytí všeho, co se stává, děje, co nemá začátek ani konec, věčným navracením se.<sup>109</sup>

Ve věčném návratu však nejde o návrat jednoho konkrétního jsoucna, ale o samotný princip navracení se. Jedno se v principu věčného navracení vrací v různých podobách, jeho identita nezůstává stále stejná, diferencuje se. Věčný návrat označuje, že bytí je selekce. Princip věčného návratu nazývá Nietzsche vůlí k moci.<sup>110</sup>

---

107 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 64 a 65.

108 Tamtéž, str. 67.

109 Tamtéž, str. 84-86.

110 Tamtéž, str. 87.

### 3.6. Vůle k moci

Vůle k moci je genealogický živel síly. Pojem genealogický v tomto spojení znamená diferenční a genetický. Vůle k moci je rozporem mezi dvěma či více silami, mezi nimiž existuje nějaký vztah. Je to genetický živel, živel produkce kvality. Každé síle v tomto vztahu náleží určitá kvalita. Princip vůle k moci implikuje náhodu. Je jeho zásadní podmínkou, neboť mu dává tvárnost a schopnost proměny. Náhoda uvádí síly do vzájemných vztahů.<sup>111</sup>

Vůle k moci je tím, co interpretuje, i tím, co hodnotí. Interpretace je určení síly předávající význam věcem. Hodnocení je určení vůle k moci, je dáním určité hodnoty. Právě vůle k moci je počátkem všech hodnot. Vůle k moci dává hodnotám hodnotu a význam smyslu.<sup>112</sup>

Vzhledem k tomu, že vůle k moci se musí projevat v síle, rozlišuje Nietzsche síly aktivní a reaktivní. Aktivní síly jsou nadřazeny nad reaktivními. Zde však vzniká paradox. Přestože jsou aktivní síly vyšší než reaktivní, v dějinách lidstva dochází k častému vítězství reaktivních sil nad silami aktivními. Je to vítězství otroků nad svými pány, vítězství slabých nad silnými.

Reaktivní síla je definována jako síla utilitární s částečným omezením, jako síla popírající aktivní sílu a jako síla, jež sama sebe popírá. Aktivní síla je silou tvárnou, vládnoucí a podvolující si, silou, jež dovádí své možnosti do všech možných důsledků, tvořivou silou, která si uvědomuje a vyžaduje svou diferencii.<sup>113</sup>

V Nietzscheho charakteristice vůle k moci hraje důležitou úlohu schopnost být podněcován. Tato schopnost nepředstavuje nutně pasivitu, ale naopak senzibilitu a afektivitu, jedná se o vněm. Vůle k moci je doprovázena pocitem moci, senzibilitou síly. Pocit moci je zásadní charakteristikou vůle k moci. Z ní se odvozují všechny pocity. Senzibilita je stáváním se, vznikem síly. Jedná se tedy o cyklus, v

111 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 94.

112 Tamtéž, str. 97.

113 Tamtéž, str. 107 a 108.

němž se síla rodí.<sup>114</sup>

Jak již bylo výše zmíněno, často dochází k tomu, že reaktivní síla porazí sílu aktivní. V tomto případě se z aktivní síly stává také síla reaktivní. Vítězství reaktivní síly je umožněno její vztažeností k nicotě, k negaci, tedy nihilismem v ní obsaženým. Otázkou je, zda se vítězí reaktivní síla stává silou aktivní; zda se nízkost a podlost stávají aktivními. Nelze to jednoznačně určit, neboť existují reaktivní síly, které jsou schopné stát se skrze vůli k nicotě fascinujícími. Existují však také reaktivní síly, které nápor nové moci nevydrží, a které tak upadají.<sup>115</sup>

Nihilistická vůle spojená s reaktivními silami není úplná. Reaktivní síla neguje aktivní sílu, vede jí k sebepopření. Nihilismus se stává úplným pouze ve spojení s věčným návratem. Nihilismus je principem, který uchovává slabý, reaktivní život, znevažuje tvořící princip, stává se nakažlivým. Když se vůle k nicotě spojí s věčným návratem, pouze tak ničí své spojení s reaktivními silami, pouze tak se nihilismus stává úplným a dochází k přetvoření negace aktivní síly v negaci síly reaktivní. Nihilismus se ve věčném návratu projevuje jako zničení slabých, je jejich sebe-destrukcí, při níž jsou reaktivní síly popřeny a ztrácejí se v nicotě, což je aktivní úkon, aktivní zničení. Zde je tedy odpověď na výše položenou otázku, zda se z triumfujících reaktivních sil mohou stát aktivní. Ano mohou, tím, že dojde k aktivní negaci, v níž aktivní duchové ničí reaktivní síly v sobě, podrobují je zkoušce věčného návratu. Sami se této zkoušce podrobují i za cenu vlastního zániku.

Zde vidíme, že ve věčném návratu nedochází k navrácení reaktivních sil. Reaktivní člověk se ztrácí. Negace jako kvalita vůle k moci se ve věčném návratu stává afirmací negace, stává se afirmativní schopností. Tento proces nazývá Nietzsche Dionýsovým tajemstvím a Zarathustrovým uzdravením. Nihilismus sám sebe díky věčnému návratu překonává.<sup>116</sup>

---

114 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 110-112.

115 Tamtéž, str. 117-119.

116 Tamtéž, str. 123-125.



Z toho plynou dva aspekty věčného návratu. Věčný návrat je univerzálním bytím, bytím, které vzniká v procesu stávání se. Avšak pouze jedno bytí stáváním se je možné, a to aktivní. Pouze tomuto aktivnímu stávání náleží nějaká existence, nějaké bytí, které je bytím stávání jako celku. Navracení představuje tento celek.<sup>117</sup>

### 3.7. Resentiment

Resentimentem označuje Nietzsche stav, ve kterém vítězí reaktivní síly nad aktivními. Jejich vítězství má jen jednu podobu – přestanou být aktivně prožívány.<sup>118</sup>

Jak již bylo zmíněno výše, resentiment představuje ducha odplaty, je jejím prostředkem v reálném stavu sil, v němž dochází k tomu, že reaktivní síly nemohou být dále aktivně prožívány, čímž se vymykají působení aktivních sil. Aktivní síly ztrácí kontrolu nad resentimentem, který se stává revoltou a vítězí. Je to vítězství slabých, revolta otroků, kteří i přes své vítězství nadále zůstávají slabými. Otroci jsou charakterizováni schopností resentimentu a výbornou pamětí. Páni, představující aktivní typ, proti nimž otroci bojují, jsou charakterizováni schopností aktivně prožívat a také snadno zapomínat.<sup>119</sup>

Triumf resentimentu spočívá také v jeho schopnosti pasivně prožívat. V pasivním prožívání přestává být logicky reakce aktivně prožívána, což vede k tomu, že se stává právě resentimentem. „Člověk resentimentu je člověkem výtěžku a zisku.“<sup>120</sup>

Podstatu resentimentu vyjadřuje jeho myšlení, které se řídí zásadou: ty jsi zlý, já jsem tedy dobrý. Na rozdíl od toho je myšlení pána opačné: já jsem dobrý, ty

---

117 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 126.

118 Tamtéž, str. 194 a 195.

119 Tamtéž, str. 203.

120 Tamtéž, str. 205.

jsi zlý.<sup>121</sup>

Nietzsche označuje toho, kdo dává resentimentu motiv pro odplatu, pro převrácení hodnot. Za vzdor resentimentu jako první nese odpovědnost kněz. V úplném počátku vzniku revolty, před vznikem křesťanství, stojí židovský kněz, který dává lidem novou lásku a naději. Bez postavy kněze, tak významné pro náboženství, by otroci nikdy nesebrali odvahu a sílu k revoltě. Knězovo počínání je motivováno tím, že i on má stejný cíl jako resentiment – převrácení hodnot. Avšak kněz se s resentimentem neztotožňuje, jen ho využívá. Kněz má v sobě vůli k moci, která je nihilismem.<sup>122</sup>

Úlohu židovského kněze postupně s oslabením judaismu přebírá křesťanský kněz. On je tím, kdo v lidech vyvolává špatné svědomí, kdo zasévá do lidských duší provinění za život, bolest a hřích. Člověk resentimentu samozřejmě hledá příčinu této své bolesti, což vede k tomu, že obviňuje celý nemilosrdný svět. Kněz je organizátorem a vůdcem jeho obviňování. Avšak utrpení člověka není způsobeno okolním světem, musí jeho příčinu hledat sám v sobě. Člověk resentimentu si v sobě nese vinu, z níž plyne jeho utrpení, na něž musí pohlížet jako na trest.<sup>123</sup>

Kdo však chce žít život plný utrpení, jež je trestem za samotnou existenci? Nietzscheho filosofie nás stále vede k myšlence nadčlověka, který představuje vysvobození z této tíživé životní situace.

### 3.8. Zarathustra a nadčlověk

Jaké vlastnosti přisuzuje Nietzsche velkému člověku? V *Duševním aristokratismu* uvádí, že velký člověk pohrdá všemi nicotnostmi, je tvrdší, chladnější, nebojí se, postrádá ctnosti, které jsou obdivovány společností. Pokud je ve styku s lidmi, snaží se z nich něco vytvořit, jsou pro něho nástroji. Je neshodný a osamo-

---

121 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 207.

122 Tamtéž, str. 218 a 219.

123 Tamtéž, str. 228.

cený. Je skeptik. Má v sobě velkou tvořivou sílu. K dosažení svých cílů se nebojí použít i prostředky považované za nečestné. Nemá víru v něco, co by určovalo jeho směr. Spoléhá se jen sám na sebe. Cítí svou moc nad ostatními lidmi.<sup>124</sup>

Nietzsche také naznačuje, že k nadčlověku by nás mohli přivést filosofové vytvořením nových hodnot, nové morálky. Dle jeho soudu existují dva druhy filosofů. Jedni, kteří za pomoci logiky či morálky chtějí zjistit velkou skutečnost hodnocení, a jeho pomocí se zmocnit světa, učinit ho přehledným a pochopitelným. Druzí, kteří takové hodnocení ustanovují, kteří říkají, co a jak má být.<sup>125</sup>

Filosof musí mít vlastnosti, které jsou pro obyčejné lidi nesnesitelné. Musí mít všechny vlastnosti lidí, jejich vysoké i nízké žádosti, z čehož může pramenit jeho zhnusení se sám sobě. Musí projevit zvědavost o všechny dostupné vědní obory, což přináší riziko roztržštěnosti. Dále také musí být spravedlivý, lásky, nenávisti i nespravedlnosti schopný v nejvyšším slova smyslu. Musí být zároveň soudcem, souzeným a zákonodárcem, a musí být mnohostranný. Takový filosof může vzniknout pouze ze spojení s vládnoucí kastou, přičemž bude jejím nejvyšším zduchovněním. Jako zákonodárce ustaví nové hodnoty, a jako vychovatel nám je předloží. Jako vychovatel musí být také schopný všemi prostředky nás odměňovat, ale i trestat, což ho staví do pozice mimo dobro a zlo. Nesmí lidem vnucovat morálku, ale musí vytvářet nové stavy, v nichž ji budou potřebovat, a v nichž se k ní sami upnou.<sup>126</sup>

Na začátku knihy *Tak pravil Zarathustra* odchází Zarathustra ze své domoviny a ubírá se do hor, kde deset let žije zcela sám a v hloubi duše rozjímá. Po této době si však uvědomí, že oplývá jakýmsi zvláštním citem, že má chuť lidem darovat a rozdávat. Aby tuto svou touhu uspokojil, rozhodne se odejít z hor, sestoupit dolů mezi lidi a opět se stát člověkem. Tak začal jeho zánik.<sup>127</sup>

---

124 NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Přeložil Vítězslav Tichý. Olomouc: VOTOBIA, 1993. ISBN 80-85619-87-3, str. 24 a 25.

125 Tamtéž str. 31.

126 Tamtéž, str. 34-36.

127 NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer.

Zarathustra přichází do jednoho města a na tržišti promlouvá k lidem. Sděluje jim, že: „Člověk je něco, co má být překonáno.“<sup>128</sup> Přichází k nim, aby jim hlásal nadčlověka a vybízí je k tomu, aby se na jeho stvoření podíleli, neboť oni jsou přechodem mezi zvířetem a nadčlověkem, a musí zaniknout, aby byl nadčlověk možný. Zarathustra sklídí od lidí pouze posměch.

Zarathustra se však nevzdává a vydává se na pouť s jasným cílem – naučit lidi smyslu jejich života, jímž je nadčlověk. Při své cestě získá mnoho žáků a stoupců, kteří ho věrně následují. Dle svých slov se stává lupičem ovcí ze stád pastýřů, kteří sami sebe nazývají dobrými a spravedlivými. Stává se tak jejich nepřitelem, nenávidí ho, ale to Zarathustrovi nevadí, neboť je toho mínění, že tito pastýři nenávidí nejvíce toho, kdo „... jejich desky hodnot láme a zláme, zločince, to však je ten, kdo tvoří.“<sup>129</sup> Zarathustra je spolu se svými společníky na cestě k vytvoření nových hodnot.

Zarathustra vede své stoupence k popírání dosavadních morálních hodnot a k nahlížení, že hlásané pravdy o bohu a víře jsou klamné. Vede na cestu skutečné pravdy a k přehodnocování hodnot. Zarathustra představuje tvořivou aktivní sílu, jejímž výsledným činem má být nadčlověk. Nadčlověk nepředstavuje jednu konkrétní osobu, ale skládá se z těchto osob: věštec, dva králové, člověk s pijavicí, kouzelník, poslední papež, nejohybnější člověk, dobrovolný žebrák a stín.<sup>130</sup>

Při hledání nadčlověka se Zarathustra vydává se svými žáky na pouť při níž narazí na věštce. Věštec hlásá zkázu celého lidstva. Jeho věštba je nihilistická. Jeho promluva zanechává v Zarathustrovi silný dojem. Nakazil se od něho smutkem a truchlivostí nad konečností života a nad zánikem světa. Po určitém čase se však Zarathustra vymaňuje ze smutku, a za pomoci svých žáků si uvědomuje, že on je přemožitelem této dekadence, že on dává lidem důvod a vůli k žití,

---

Praha: Dobrovský, 2014. ISBN 978-80-7390-097-7, str. 5.

128 NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer.

Praha: Dobrovský, 2014. ISBN 978-80-7390-097-7, str. 7.

129 Tamtéž, str. 16.

130 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 285.

on přemůže všechny své nepřátele. Po tomto uvědomění se vydává na pouť sám, při níž narazí na všechny výše zmíněné bytosti.

Osamocení Zarathustra potkává jako první dva krále, kteří utíkají před mravy své společnosti, jež vycházejí od lůzy, a jež jsou lživé a prohnilé, stejně jako jejich stvořitelé. Odcházejí od svých poddaných, neboť se jim hnusí pohled na život lůzy. Jejich cílem je nalézt vyššího člověka. Člověka, jenž stojí výše než sami králové. Zarathustra má z jejich smýšlení nejprve radost. Králové jsou nadšeni, že ho našli, protože si myslí, že on hlásá to, co oni hledají. Považují ho za proroka bojovných slov, která jim dodávají odvahu. Myslí si, že podle Zarathustry je dobré a ctnostné být statečný a bojovat. To však Zarathustru zklamalo, neboť i přes jejich odpor k lůze, smýšlí králové o mravech a ctnosti, a jsou chtiví boje. Dva králové tedy představují dva kraje mravů – mravy lůzy a mravy „vznešených“.

Zarathustra dále narazí na člověka s pijavicí. Když ho tento člověk pozná, zarduje se a blahoslaví ho jako veliké svědomí, jež konečně našel. Sám se představí jako člověk svědomitého ducha, jenž je v záležitostech ducha dle svých slov nejpřísnější a nejtvrdší, samozřejmě až po Zarathustrovi. Je to člověk svědomitý v poznání. „V čem však jsem mistr a znalec, to je mozek pijavky: to je můj svět!“<sup>131</sup> Cílem člověka s pijavicí je získat absolutní vědomí o jedné věci, konkrétně o pijavici. Řídí se podle svého svědomí ducha, které mu říká, že má být dokonale znalý jediné věci a vůči všemu ostatnímu naprosto neznalý. Odsuzuje všechny ty, kteří se snaží skutečně poznat mnoho věcí, přičemž nic pořádně neznají, neboť jejich vědění je roztrženo do mnoha oblastí. Člověk s pijavicí tedy představuje jeden z důležitých produktů kultury – vědu.

Odchází od člověka s pijavicí potká na své pouti Zarathustra muže ležícího na zemi a svírajícího se v podivné křeči a nářku. Zarathustra však jeho léčku prohlédne a donutí prolhaného muže, který svůj záchvat pouze předstíral, vstát ze

---

131 NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Dobrovský, 2014. ISBN 978-80-7390-097-7, str. 235.

země. Je to kouzelník. Zarathustra se na kouzelníka hněvá, a táže se ho, proč hrál toto divadlo. Byla to zkouška, a kouzelník předstíral kajícího ducha. Kouzelník si sám moc dobře uvědomuje, že vše na něm je lež. Hledal největšího člověka. Sám se snažil ho hrát, ale marně. Sám sobě se hnuší. Zarathustra oceňuje kouzelníkovu upřímnost. Kouzelník se přiznává, že i teď stále hledá ryzího, skutečného člověka, nadčlověka, a obrací se v hledání na Zarathustru. Ten mu však odpovídá, že ani on sám doposud velkého člověka neviděl, neboť svět je říší lůzy. Deleuze definuje kouzelníka jako špatné svědomí.<sup>132</sup>

Dále Zarathustra potkává posledního papeže. Ten se vydal hledat posledního zbožného člověka, poustevníka či světce, který ještě neví to, co již ví celý svět, a sice, že starý bůh, v nějž kdysi všichni věřili, je mrtev. Papež hledá takového člověka, aby mohl vykonávat to, co dělal celý život, neboť jinak jeho existence nemá smysl. Avšak takový člověk již nežije. Proto hledá jeho, Zarathustru, protože Zarathustra je nejzbožnějším člověkem, který nevěří v boha.

Zarathustra se ptá papeže, jak bůh zemřel. Říká se, že se udusil soucitem a láskou k člověku. Papež neodpovídá, ale po chvíli přiznává, že jeho bůh byl tajnůstkář. Říká o bohu, že, když byl mlád, byl mstivý a tvrdý. Avšak když zestárl, stal se soucitným. Brzy jej přemohla únava ze světa. Zarathustra starým bohem opovrhne, ale nechce hanit jeho památku. Starý papež na to reaguje: „Zarathustro, s touto svou nevěrou jsi zbožnější, než si myslíš! Nějaký bůh v tvém nitru tě obrátil na tvou bezbožnost.“<sup>133</sup>

Jako další potkává nejohyznějšího člověka. Nejohyznější člověk je boží vrah. Je na útěku před soucitem malých lidí a před jejich ctnostmi. Dobré je totiž to, co oni za dobré považují, a to se mu přičí. Nejohyznější člověk na svou obhajobu tvrdí: „Bůh, který viděl vše i člověka: ten bůh musel zemřít! Člověk ne-

---

132 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 286.

133 NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Dobrovský, 2014. ISBN 978-80-7390-097-7, str. 247.

snese, aby takový svědek žil.“<sup>134</sup>Nejohyznější člověk je velkým milovníkem, ale zároveň i velkým odpůrcem všeho. Zarathustra nenašel člověka, který by sebou tolik opovrhoval. Deleuze charakterizuje nejohyznějšího člověka jako reaktivní nihilismus. Reaktivní člověk, který obrátil svůj resentment proti bohu, usmrtil ho, nepřestává však být reaktivní. Stále zůstává pln resentimentu a špatného svědomí.<sup>135</sup>

Dále Zarathustra potkává dobrovolného žebráka hledajícího pozemské blaho. Tento muž se sám dobrovolně vzdal veškerého svého bohatství, neboť se za ně styděl. Uchýlil se k nejchudším, aby jim mohl své jmění darovat. Dal jim i své srdce, jenže oni ho odmítli. Tak se uchýlil ke zvířatům. Z toho se dle Zarathustry měl poučit, že je uměním dobře obdarovávat. Dobrovolný žebrák souhlasí, protože je těžké vyjít s lidstvem, které se vzepřelo a stalo se lůzou. Lůza se chystá ke vzpouře. Jsou to otroci, kteří pohrdají jakýmkoli dobrodiním. Zarathustra se ho ptá, proč se neuchýlil k bohatým. Žebrák odpovídá, že právě od nich se odvrátil, neboť se mu hnusí. Chudí i bohatí jsou v dnešním světě lůzou, jež se chystá vzbouřit. Nebeská říše a pozemské blaho se nenachází u lidí, ale u zvířat, konkrétně u krav, protože krávy umí přežvykovat, a přežvykování je, jak uvádí Deleuze, produktem kultury.<sup>136</sup>

Když opustí dobrovolného žebráka, dožene ho vlastní stín. Zarathustra se mu snaží utéct, ale marně. Stín následuje Zarathustrový kroky, ale sám postrádá svůj cíl. Mnohému se od něho naučil, ale i přesto zůstává v neustálém napětí z hledání vlastního života a cíle.

Všechny, s nimiž se Zarathustra setkal při putování svým královstvím, při hledání nadčlověka, poslal do svého příbytku. Zarathustra celý den hledal původce dlouhého, táhlého výkřiku, který uslyšel. Domníval se, že je to výkřik nad-

---

134 NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Dobrovský, 2014. ISBN 978-80-7390-097-7, str. 251.

135 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 286.

136 Tamtéž, str. 288.

člověka, a proto se jal ho hledat, aby mu pomohl. Ale místo nadčlověka potka všechny výše zmíněné, které poslal do svého příbytku. Když však přišel ke svému příbytku, uslyšel tento křik vycházet zevnitř. Uvědomil si, že se tento výkřik skládá z mnoha jednotlivých hlasů. Uvnitř jeho příbytku seděli pospolu všichni, které potkal. Zarathustra si uvědomil, že slyšel křik všech těchto zoufajících si bytostí. Uvědomil si, kde má teď hledat onoho nejvyššího člověka. Oni jím nejsou, i když jsou vyššími lidmi, ale pro Zarathustru nejdou dost silní, vysocí, krásní ani urození. Vzhledem k tomu, že všichni jsou nějakým způsobem choří a nesou svá těžká břemena, nemohou tvořit základy Zarathustrova vítězství. Nejsou cílem jeho cesty, jsou však stupně, mosty k nadčlověku a jako takoví musí být překonáni. Jsou pouhou předzvěstí, že vyšší lidé jsou na cestě k němu.

Tyto postavy v jeho příbytku přichystaly Zarathustrovi jedno velké, nemilé překvapení. Při večeři, jíž je pohostil, a jakmile se od nich na okamžik vzdálil, stali se opět věřícími a začali se modlit. Zde je důvod, proč se nemohou stát nejvyššími lidmi. Mají slabou vůli k dosahování cílů, a jakmile je začne opouštět jejich bída či trápení, navracejí se k tomu, co zavrhli. Jsou nestálí a postrádají dostatečnou vůli a tvůrčí sílu. I přes to se Zarathustrovi tito lidé líbí. A oni ho obdivují, neboť jim dal novou chuť do života, nový smysl jejich existence. Zarathustra však i nadále čeká na vyšší lidi, kteří k němu mají brzy přijít. Přehodnocení hodnot neznamená změnu hodnot, ale změnu živlu, změnu z reaktivního živlu v živel aktivní.

Význam celého Zarathustrova příběhu spočívá v jeho boji s nihilismem – s duchem odplaty. Duch odplaty zde nabývá dvou zdánlivě rozporných podob. V první představuje reaktivního člověka, který si chce podmanit sílu, jež ho ovládá, a nahradit ji silou vlastní. Nihilismus v tomto případě však najde možnost, jak se nechat převzít, vydává se za falešnou pozitivitu. V druhé podobě představuje posledního člověka. Tento poslední člověk je také reaktivní, nemá však již sílu, které by se mohl zmocnit. Nihilismus ho o všechny síly připraví a nechá ho jaksi prázdného, bez jakéhokoli chtění. V obou těchto podobách je nihilismus vůlí k



nicotě. Zarathustra představuje ničitele negace, ničitele známých hodnot. Stojí tu tak vedle sebe poslední lidé plní negace, a člověk, který chce zaniknout, který chce být překonán. Zarathustra je afirmací, která činí z negativního člověka člověka aktivního. Zarathustra je příčinou věčného návratu a otcem nadčlověka.<sup>137</sup>

Nietzsche je tedy jedním z bojovníků vůči nihilismu. Dalším bojovníkem vůči nihilismu je také Albert Camus. I on přichází s potřebou vymýcení tohoto negativního pohledu na život. V *Člověku revoltujícím* uvádí Camus, že na Nietzscheho filosofii musíme nahlížet jako na klinickou analýzu nihilismu, neboť jinak ji správně nepochopíme.<sup>138</sup> Pro oba dva filosofy je prostředkem k zničení nihilismu, v byt' odlišném pojetí, revolta. Nietzscheho revolta je destrukcí všeho stávající, destrukcí víry a nastolením vlády rozumu. Camusova revolta je hledáním, formou odporu, který však není pouhou reakcí na bezvýchodnost situace, ale je též procesem, v jehož důsledku vznikají nové hodnoty.

---

137 DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, str. 329 a 330.

138 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str.

## 4. Albert Camus a filosofie absurdity

### 4.1. Existencialismus

Existencialismus jako filosofický a literární směr zahrnuje rozsáhlé množství nihilistických a pesimistických směrů myšlení. Tento směr spočívá v revoltě lidského myšlení, která směřuje proti existující skutečnosti. Existencialismus je projevem dekadence, neboť s sebou přináší systém falešných řešení. Mezi taková řešení patří například útek ze společnosti a analýza vlastního psychického já, snaha pochopit sebe sama ve světě, který na jedince působí jako největší zlo, a který je mu nepochopitelný, atd. Existencialismus se rodí v době rozpadu buržoazní společnosti a vzniku socialismu. Přináší tak s sebou pocit prázdnoty, nesmyslnosti existence, osamělosti a marnosti.<sup>139</sup>

Existencialismu se zrodil jako typ myšlení, který v odpovědi na otázku po smyslu života spatřuje jeho nesmyslnost, absurditu, bídu a nemožnost vymanit se z něho. Tento směr nemůžeme pojímat jako uzavřený typ filosofického myšlení. Je to spíše souhrn mnoha etických, literárních a filosofických motivů, které utvářejí zvláštní intelektuální formaci. Mezi stěžejní existenciální motivy patří tragika bytí, odpor vůči sobě samému, pocit prázdnoty, odpor vůči světu, pocit neklidu a neodstranitelné vědomí nevyhnutelnosti smrti.<sup>140</sup>

Do poloviny 19. století dávaly všechny filosofické směry lidem naději, neboť hlásaly, že lidstvo, i každý člověk sám, má svůj cíl. Mohl jím být například vnitřní klid. Filosofem, který přichází s myšlenkou toho, že lidský život nemá žádný cíl, byl A. Schopenhauer. Lidstvo je, dle jeho tvrzení, obdařeno pouze slepou vůlí, pudem, který je iracionální, nelze jej tedy rozumově zdůvodnit, a proto ho nemůžeme nijak uspokojit. Náš život tedy nemá smysl. Štěstí je pro nás nedosažitelné. Spásu nám nepřináší ani filosofie, ani náboženství, neboť nám po-

---

139 KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, str. 8.

140 Tamtéž, str. 23 a 24.

skytují pouze chvilkovou úlevu prostřednictvím iluzí, která nám předkládají. Těmito iluzemi je tvrzení, že člověk ve svém životě našel jisté hodnoty, pro něž stojí za to žít. Schopenhauer přichází s tvrzením, že existují pouze dvě věci, které člověku přinášejí chvilkovou úlevu – soucit a umění. Soucit nás na okamžik odvádí od našeho vlastního utrpení, a rozjímání o umění zastavuje činnost naší vůle.

Existencialistická koncepce tvrdí, že každá epocha buduje své mýty. Mýty vytváří umělou jednotu společenství lidí. Poskytují falešný smysl existence společenství i jednotlivce. Mýty harmonizují chaos světa, čímž vytvářejí umělé ideály souladu člověka se světem. Vytvářejí lži, které lidem umožní žít, a které jim dávají naději. Jenže člověk není pánem svého osudu, nemůže ho změnit. Ocitne-li se v tragické situaci, v níž si uvědomuje absurditu života. Může mu zůstat naděje v život jedině tak, že se rozhodne proti této absurditě a svému osudu bojovat, i když beznadějně.<sup>141</sup>

Jaké je tedy východisko z této absurdní situace. Všechny existencialistické koncepce se v podstatě shodují na tom, že člověk musí bojovat. Nesmí se uchýlit k žádnému vnějšímu zdůvodnění svého jednání, čímž musí ze svého myšlení odstranit všechny morální vzorce a předsudky. Musí se snažit uvědomit si povahu vlastní situace a vzít na sebe odpovědnost spojenou s riziky, které z jeho situace plynou. Lidská existence je totiž dramatem svobody. Člověk se musí snažit vydobýt si alespoň kousek svobody. Musí se snažit cítit se svobodný, jak jen to jde. Avšak tato snaha je komplikovaná tím, že člověk je vrostlý do svého prostředí, nemůže existovat jinak než ve společnosti.<sup>142</sup>

Albert Camus je řazen mezi existencialistické autory. Za ústřední pojmy jeho tvorby jsou považovány absurdita a cizota. Jeho tvorba vychází z otázky po smyslu lidského života. Ptá se, zda takový smysl vůbec existuje. Kdyby neexistoval, nemělo by cenu žít. Lidský život je dle jeho tvrzení absurdní. Camus došel k závěru, že svůj život musíme prožívat co nejlépe, abychom co nejjasněji po-

---

141 KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, str. 29 a 30.

142 Tamtéž, str. 40.

chopili jeho absurdnost. Za jediný důsledek uvědomění si absurdity považuje revoltu.<sup>143</sup>

## 4.2. Absurdní myšlení

V Mýtu o Sisyfovi definuje Camus jeden závažný problém lidské existence. Je jím sebevražda. Vyřešení této nejnáléhavější otázky, zda život stojí za to, abychom ho žili, či ne, je odpovědí na základní otázku filosofie.<sup>144</sup>

V sebevraždě spatřuje Camus jasnou odpověď. Je to Ne životu, je to odpověď, že život nestojí za námahu, abychom ho žili. Je to přiznání, že mu buď nerozumíme, nebo že nám došly síly na to, abychom bojovali s absurdním.

Pocit absurdity našeho života vyvstává z konfliktu mezi nám dobře známým světem, který dokážeme vysvětlit, a mezi světem univerza, vesmíru, který je pro nás nevysvětlitelný a cizí. Vzhledem k vědeckému pokroku je jasné, že se hranice našeho světa rozšiřují, a my se tak ocitáme před neznámem, jež nás děsí, a jež nás uvádí do pocitu absurdity naší existence.<sup>145</sup>

Camus tvrdí, že dosáhnout skutečného poznání není možné, což nás také vede k pocitu absurdity. Neexistence skutečného poznání vede k tomu, že každý sám sebe vnímá jako cizince. Všichni, kteří tvrdí, že pro dosažení pravého poznání, musíme nejdříve poznat sami sebe, se mýlí. Tím vyvrací jak křesťanské přikázání být ctnostný, tak Sókratovo tvrzení „poznej sám sebe“.<sup>146</sup>

Ani skrze vědu nedokážeme pochopit a uchopit svět, což opět vede k pocitu absurdity. Naše směřování k budoucnosti je též absurdní. Náš svět je nerozumný, je iracionální. Absurdní se též projevuje v konfrontaci tohoto iracionálního světa

---

143 KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, str. 46.

144 CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-x, str. 14.

145 Tamtéž, str. 17.

146 Tamtéž, str. 33.

s naší zoufalou touhou osvětlit ho, pochopit ho. Člověka a svět spojuje právě absurdno vycházející s jejich vztahu. Je jediným pojítkem mezi nimi.<sup>147</sup>

Absurdita není možná bez člověka. Jakmile člověk zaniká, zaniká i ona. Absurdita nemůže existovat mimo tento svět, její přítomnost je tedy nevyhnutelná. Camus definuje absurdno jako neutuchající zápas mezi člověkem a světem. V tomto zápase neexistuje naděje, je v něm však přítomno neustálé odmítání a vědomá nespokojenost. Člověk uvědomující si absurdno se od něho nikdy neoprotí. Takový člověk již nemá budoucnost.<sup>148</sup>

Jednou z možností, jak se vyrovnat s absurditou, je vzpoura, která předpokládá neustálou konfrontaci člověka s jeho vlastním neporozuměním si. Pro její uskutečnění je nutné neustále pochybovat o světě, nesouhlasit s ním, ani se svým osudem.<sup>149</sup>

Sebevražda je pravým opakem vzpoury. Sebevražda je přijetím vlastního omezení. Jak již bylo zmíněno, absurdita nemůže existovat bez člověka. Z tohoto pohledu se sebevražda jeví jako řešení zániku absurdity. Člověk, který se rozhodl spáchat sebevraždu, si však velmi dobře uvědomuje svůj smysl. Jeho opakem je člověk odsouzený na smrt.<sup>150</sup> Takový člověk nemá možnost volby. V nejtěžším okamžiku svého zbývajících života si uvědomuje, že vlastně chce žít, ať je jeho život sebevíc absurdní. Tím se liší od sebevraha, který svůj boj s absurditou dobrovolně vzdává. V eseji *Smrt na duši* Camus píše: „Ten, kdo umírá a je si toho vědom, se také nezajímá o osud své ženy, leda v románech. Uvědomuje si skutečné poslání člověka: být sobcem, jinak řečeno člověkem bez naděje.“<sup>151</sup>

V *Mýtu o Sisyfovi* řeší Camus také otázku lidské svobody. Člověk může poci-

---

147 CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-x, str. 36

148 Tamtéž, str. 48 a 49.

149 Tamtéž, str. 76.

150 Tamtéž, str. 77.

151 CAMUS, Albert. *Eseje*. 1. vyd. Přeložil Denis Molčanov. Brno: Host, 2014. ISBN 978-80-7294-903-8, str. 49.

t'ovat pouze vlastní svobodu, ale nikoli plně. Může o ní mít pouze nějaké obecné pojetí. Otázku po smyslu svobody považuje za nesmyslnou. Člověk je svobodný jen ve vztahu k někomu. Zda je člověk svobodný, závisí na tom, zda má nějakého pána. To je však dle jeho tvrzení nesmyslné pojetí svobody.

Camus vnímá svobodu pouze ve vztahu k činu a duchu. Ničí-li absurdita naši možnost dosáhnout věčné svobody, dává nám svobodu činu. Absurdní člověk je svobodný jen ve vztahu k smrti, která je jedinou realitou jeho života.<sup>152</sup>

Absurdno má tři důsledky. Prvním je vytvoření napětí, jež nás neustále udržuje v úsilí o vzpouru. Druhým důsledkem je uvědomění si, že smrt a absurdno jsou principy jediné skutečné svobody. Třetím jejím důsledkem je pochopení, že život se odehrává pouze v přítomnosti. Tyto tři důsledky se dají pojmenovat slovy vášně, svoboda a vzpoura. To jsou motivy k životu. Kvůli nim bychom měli, stejně jako Camus, odmítnout sebevraždu.

Jaký je absurdní člověk? Je to člověk, který přijímá absurditu v celé její podobě i s jejími následky pro jeho život. Popírá věčnost, preferuje vlastní uvažování a vlastní odvahu. Není vázán žádnou představou Boha, žije mimo něj. Následky svých činů nehodnotí z hlediska nějaké morálky, neboť se domnívá, že je nutné posuzovat je bez jakéhokoli zaujetí. Je ochoten nést plnou odpovědnost za své činy.<sup>153</sup>

Camus uvádí tři příklady absurdního člověka. Prvním je Don Juan. Společností je takový člověk považován za nemorálního. Lidé jeho jednání podrobují přísnému souzení. Jeho vášně pro ženy neplyne z naděje, že od každé z nich dostane něco, co od té předtím nedostal. Don Juan je zkrátka svůdce až do morku kostí. Je absurdní tím, že si to uvědomuje. Jeho cílem je milovat a vlastnit, získávat, dobývat a vyčerpávat.<sup>154</sup>

---

152 CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-x, str. 79 a 80.

153 Tamtéž, str. 93 a 94.

154 Tamtéž, str. 103.

Druhým příkladem absurdního člověka je herec. Herec je pánem pomíjejícího, neboť jeho sláva je jednou z nejprchavějších věcí na světě. A herec si moc dobře uvědomuje, že vše je odsouzeno k zániku. I herec, stejně jako Don Juan, a stejně jako například cestovatel, neustále cosi vyčerpává. Život herce je absurdní také proto, že se jeho osobnost rozplývá mezi všemi postavami, které kdy hrál. Herec ničí hranici mezi tím, kým původně je, a tím, kým chce být.<sup>155</sup>

Třetím druhem absurdního člověka je dobyvatel. Ten si na konci svého života uvědomí, že se v jeho průběhu hnal za jedinou pravdou. Pokud se mu však podařilo dokázat zřejmost této pravdy, našel vodítko pro svou existenci. Dobyvatel je ve svém životě poháněn požadavky proti svému osudu, jimiž je boj a revolta. Sám sobě je cílem. Každý člověk je sám sobě jediným cílem. A pokud chce něčeho dosáhnout, má k tomu možnost pouze v tomto životě.<sup>156</sup>

### 4.3. Interpretace Camusových děl

V této kapitole se zaměřím na stručnou interpretaci některých Camusových děl, a zdůrazním jeho filosofické myšlenky vztahující se k celému tématu této práce.

Celá Camusova tvorba je hledáním smyslu života, hledáním důvodu, který dává možnost změnit neovladatelný proud pomíjivých tužeb a příčin jednání. Ztráta důvodů pocházejících zvnějšku ničí vnitřní strukturu osobnosti. Způsobuje roztržštění vůle, myšlení a citů. Vyvolává v člověku pocit nesmyslnost. Jediným východiskem z této situace je smrt. Camus se ve svých dílech věnuje psychologické analýze tohoto duševního stavu. Rozebírá formy vzpoury proti nicotě a bídě lidského údělu.

V eseji *Helenin exil* srovnává Camus antickou kulturu s kulturou naší. Pokud

---

155 CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0477-x, str. 108 a 109.

156 Tamtéž, str. 120.

Řek pociťoval něco tragického, tak jedině skrze krásu. Řekové krásu bránili. Jejich myšlení mělo své meze, nic nesahalo do krajností. V naší době je tragické živeno ohyzdností. My jsme krásu potlačili, popíráme ji. Naše myšlení je charakteristické snahou o dosažení totality a absencí hranic. S řeckou kulturou se naše rozchází také v chápání pojmu spravedlnosti. Pro Řeka byla spravedlnost přirozená, vyšší, mající jisté meze. My se zmítáme v křeči hledáním totální spravedlnosti.

Naše kultura je úpadkem kultury řecké. Děláme přesný opak toho, co dělali Řekové. Jednak popíráme krásu, a jednak se otáčíme zády k přírodě a ničíme ji. Naše posedlost po absolutním poznání vytvořila kolem nás prázdno, kdežto Řek, dokázal hrdě přiznat svou nevědomost.<sup>157</sup>

Za pozornost stojí Camusova esej *Záhada*. Camus v ní popírá myšlenku nesignifikančnosti a popření naděje. Naprostý nihilismus neexistuje, protože, jakmile vyslovíme, že vše je bezsmyslné, vyjadřujeme, že něco smysl má. Nemůžeme světu odeprít jakýkoli význam. Rušíme tak všechny naše hodnotové soudy. Jenže žít a živit se, je samo o sobě hodnotovým soudem. Člověk přisuzuje relativní hodnotu životu, když se v určité situaci raději vyhne smrti, než aby zemřel - pokud má takovou možnost.<sup>158</sup>

V esej *Svatba* rozvíjí Camus své úvahy o smrti. Dle jeho mínění jsou naše myšlenky o ní chudé. Neumíme o ni diskutovat, nemáme k tomu dostatek slov a zkušeností, abychom ji mohli popsat. I když jsme si vědomi toho, že jednou umřeme, svou smrt si nedokážeme uvědomit, nemáme s ní žádnou zkušenost. Smrt se pro nás stává skutečnou, až když umře někdo jiný. Hrůza ze smrti pramení z naší „žárivé lásky k žití.“<sup>159</sup>

Povídka *Šťastná smrt* nás seznamuje s postavou mladého muže, Meursaulta,  

---

<sup>157</sup> CAMUS, Albert. *Léto*. 1. vyd. Přeložila Vlasta Dufková. Praha: Hynek, 1999, ISBN 80-86202-64-X, str. 55-57.

<sup>158</sup> Tamtéž, str. 68 a 69.

<sup>159</sup> CAMUS, Albert. *Eseje*. 1. vyd. Přeložil Denis Molčanov. Brno: Host, 2014. ISBN 978-80-7294-903-8, str. 77.



který až do osudného setkání s mrzákem Zagreusem, jenž je doživotně upoután na invalidní vozík, žil naprosto všedním životem. Meursaultův život nebyl naplněn ničím zvláštním. Byl zcela mechanický a stejný. A i když vůči svému životu cítil odpor, zůstával zcela laxní. Jakmile však poznal Zagreuse, změnil se. Zagreus se řídí myšlenkou, že aby člověk plnohodnotně žít, musí na to mít peníze a čas. On má čas i peníze, ale jeho tělo mu v tom brání. Zagreus má chuť žít, ale vzhledem ke svému postižení jsou jeho vyhlídky na lepší život nicotné. Neexistuje možnost, že by mohl žít tak, jak chce. Proto je rozhodnut, že za pomoci hlavní postavy, Meursaulta, spáchá sebevraždu. Zagreus se vyrovná se životem, i když je mu skutečně líto, že jej nedokázal naplnit. Napíše dopis na rozloučenou, dá Meursaultovi značnou část svých peněz, aby mohl začít konečně žít, a Meursault ho zastřelí. Meursault se tomuto činu nijak nebrání, a s vraždou, kterou spáchal, se v podstatě jednoduše vyrovnává.

Po tomto činu začíná Meursaultovo hledání smyslu svého života. Nebo alespoň místa, kde by mohl žít aniž by se cítil prázdný. Absurdita jeho života spočívá právě v neustálém hledání onoho místa. Cestuje po světě. Čas tráví na místech více či méně příjemných, ale stále nenachází klid. Meursaultovým cílem je nalézt místo, na němž se dokáže co nejvíce odpoutat od vášní a slabostí, kde se mu podaří splynout s přírodou. Posledním místem, kde se usadí, je jedna malá vesnice ležící na břehu moře. Zde se mu daří dosáhnout svého štěstí. Vzápětí však nemocen umírá. Na rozdíl od Zagreuse při umírání ničeho nelituje. Netouží dál žít, protože ví, že své štěstí již našel, alespoň na okamžik. Před svou smrtí říká: „Člověk není šťasten více nebo méně dlouho. Prostě se tak cítí, to je všechno. A smrt na tom nic nemění – je to jen nehoda štěstí.“<sup>160</sup>

Dílo *Cizinec* je klinickým popisem nesmyslné existence. Hlavní postavou je muž, jmenující se stejně jako hlavní hrdina povídky *Šťastná smrt*, tedy Meursault. Je to však muž, jenž je ve svém duševním nitru prázdný, je osamělý mezi

---

160 CAMUS, Albert. *Šťastná smrt*. Vyd. 1. Přeložil Ladislav Šerý. Praha: Garamond, 2006. ISBN 80-86955-14-1, str. 108.

lidmi, a nachází se ve stavu morální i emoční atrofie.<sup>161</sup>

Zločin, kvůli němuž je hlavní hrdina souzen, je, že jednoho slunečného dne na pláži chladnokrevně a bezdůvodně zabil v podstatě cizího muže. Tomuto činu samozřejmě předcházeli jisté okolnosti. Muž, kterého zabil, způsoboval problémy jeho známému. Tento cizinec Meursaulta spolu se svými kumpány pronásledoval právě na pláž s nadějí, že si s Meursaultovým známým vyřídí účty. Při jejich setkání k tomu však nedošlo, i když Meursaultův známý byl připraven zabít ho. Meursault mu v obavách, že by mohlo dojít k neštěstí, sebral zbraň. Obě skupinky mužů se rozdělily. Avšak po nějaké době se Meursault procházel sám po pláži. Slunce nesnesitelně hřálo, a on se dostal do zvláštního stavu. Pod nápo-rem horka nebyl schopen jasně uvažovat. Našel na pláži jediné místo, kde by se mohl ve stínu skrýt před slunečními paprsky. Jenže na tomto místě odpočíval onen mladík, jenž je na pláž sledoval. Bez jediného slova, bez jakýchkoli důvodů, pod vlivem úpalu, přistoupil Meursault k muži a několikrát na něho vystřelil. Jakmile bylo po činu, uvědomil si, co spáchal. Ihned byl připraven nést odpovědnost za svůj čin. A spravedlnost na sebe nenechala dlouho čekat.

Meursault je zatčen a obviněn. U soudu je však souzen pro jiné prohřešky. Je souzen především za své nemorální jednání: za to, že dal matku do útulku; za to, že se druhý den po jejím pohřbu seznámil s ženou, jež se vzápětí stala jeho milenkou; za to, že na pohřbu matky neprojevil dostatečný smutek – nechtěl se podívat na její mrtvé tělo, neplakal; a za to, že u rakve své matky dokonce usnul. Toto jeho chování vyvolává ve společnosti lidí, přítomných u soudu, skutečné znechucení a odpor.

I když Meursault vraždil bez jakéhokoli důvodu, je obviněn z toho, že svůj čin předem promyslel. Prokurátor, jenž vede obžalobu, ho označuje za bezcitného. Nechce, aby mu byly přiznány polehčující okolnosti, proto se z něho snaží udělat zločince, který nad svým činem neprojevil žádnou lítost. Meursault se ve své mysli obhajuje: „Byl bych mu rád upřímně, takřka přátelsky vysvětlil, že jsem

---

161 KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, str. 147.

nikdy nedokázal něčeho doopravdy litovat.“<sup>162</sup> Ke slovu před soudem se však prakticky nedostane. Celý proces sleduje zpovzdálí, z pozice pouhého diváka.

V závěrečné řeči prokurátor uvádí, že příštího dne bude na tomto místě souzen muž, který zabil svého otce. Jeho zděšení z tohoto činu ustupuje před hrůzou z Meursaultovy bezcitnosti. Obviňuje ho z morální vraždy matky, čímž ho staví na roveň otcovraha. Dle jeho mínění je Meursaultova bezcitnost přípravou pro další vraždu. Prokurátor oslovuje porotu s tím, že Meursault je rovněž vinen za vraždu, která bude souzena zítra. Meursault je jednohlasně odsouzen k smrti popravou.

Když čekal ve vězení na den své popravy, odmítal se setkat s kaplanem, neboť nevěří v Boha a nevěděl tedy, o čem jiném by s kaplanem mohl mluvit. Ostatně ani neměl chuť s ním mluvit. Jeho hlavou mu v posledních dnech zněla v podstatě jediná myšlenka: „Nic jiného mě teď už nezajímá než jak uniknout mechanismu, jak zjistit, jestli existuje východisko z nevyhnutelného.“<sup>163</sup> Celou dobu, až do posledního dne, doufal v to, že dostane milost a bude se moci vrátit zpět do svého života. V průběhu té doby přemýšlel o životě a o smrti. V posledních dnech jeho života se odehrává souboj člověka s osudem. Předtím mu na jeho životě nijak zvlášť nezáleželo, neměl žádný vyšší cíl. Teď si však bolestně uvědomuje, že žít chce, ale že o jeho osudu je již rozhodnuto, a on to nemůže nijak změnit.

#### 4.4. Člověk revoltující

V tomto eseji chce Camus navázat na pojmy absurdity a sebevraždy, jež chce rozšířit o pojmy revolty a vraždy.

Camus uvádí, že pokud pro nás absurdita bude představovat normu jednání, stane se vražda čímsi lhostejným, možným, přijatelným. Lidé mohou reagovat různě. Buď nebudou jednat nijak, a budou jen opovrhovat takovým činem. Nebo si

---

162 CAMUS, Albert. *Romány a povídky: Cizinec : Mor : Pád : Exil a království*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1969, str. 65,

163 Tamtéž, str. 69.

budou myslet, že na jejich úsudku nezáleží, protože život je jen hříčkou přírody, anebo se rozhodnou k činu. V tomto posledním způsobu reakce zastává nejdůležitější roli účinnost jednání. K co nejúspěšnějšímu jednání bude zapotřebí co největší síly. Už se nebude rozlišovat spravedlivé a nespravedlivé jednání. Svět bude rozdělen na pány a otroky. Pokud se rozhodneme zastávat absurdní postoj, je nutné, abychom se naučili zabíjet.<sup>164</sup>

Odmítneme-li zdůvodnit něčí sebevraždu, nemůže zdůvodnit ani ničí vraždu. Absurdno a nihilismus se týkají všeho, nemůžeme je štěpin a uznávat jen tam, kde se nám to hodí. Žijeme-li tedy v době absurdity a nihilismu, musíme přijmout možnost sebevraždy stejně jako vraždy, nebo je obě odmítnout. Mohlo by se zdát, že sebevražda není tak závažným činem jako vražda. Sebevraždu sami před sebou obhájit dokážeme. Tvrdíme, že sebevrah se dobrovolně rozhodl odejít ze života. Sám se tak rozhodl. To však nemůžeme říct o vrahovi ani jeho oběti. Ani ve světě prostoupeném nihilismem, v němž nám prakticky na ničem nezáleží, nejsme schopni definitivně rozhodnout obhajitelnost či neobhajitelnost vraždy. Nacházíme se v rozporu. Podle Camuse si absurdno samo protirečí, protože: „... nepřipouští hodnotové soudy a současně chce uchovat život, přičemž žít je už samo o sobě hodnotový soud.“<sup>165</sup>

Jedinou správnou reakcí na nesmyslnost a nespravedlnost života je revolta. Revolta je silou, jež se snaží něco změnit. Revolta je potvrzením našeho bytí. Podle Camuse však něco změnit, znamená jednat, a jednat znamená zabíjet. Revolta však neví, jak ospravedlnit vraždu, je-li vůbec ospravedlnitelná.<sup>166</sup>

Revoltující člověk je ten, který říká Ne a zároveň Ano životu. Ne říká své současné životní situaci, čímž ji odmítá, Ne je vymezením hranic pro ostatní lidi, kteří ho svým jednáním omezují nebo tlačí tam, kam nechce. Ano říká životu

---

164 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 15.

165 Tamtéž, str. 18.

166 Tamtéž, str. 20.

obecně, s podmínkou, že ho musí změnit. Ano značí pocit, že tento člověk má právo na věci, které jsou mu odpírány.<sup>167</sup>

S revoltou získává člověk vědomí. Je si vědom toho, že existuje cosi, na co má právo, ale co mu je upíráno. Je člověkem dvou extrémů. Bouří se proti svému pánu, nepříteli, a chce všechno nebo nic. Chce se buď ztotožnit s dobrem, jehož existenci náhle vnímá a uznává, nebo raději zahyne, než aby se měl dál pokračovat a zůstat v bezsmyslné situaci. Jakmile dospěje člověk k takovému postoji, dochází ke zpochybnění pojmu individuality. Na revoltu nemůžeme pohlížet jako na ryze individuální čin, neboť revoltující člověk chce dosáhnout a prospět dobru, o němž si myslí, že přesahuje jeho osud, a neváhá se pro něj obětovat. Na dobru, jehož chce pro sebe dosáhnout, mu záleží mnohem více než na sobě samém. Revoltující jednání přináší novou hodnotu, jejímž základem je revolta sama.

Camus vyvrací možnou námitku, že revolta je zcela sobeckým činem. Není, protože revoltující člověk, i když může mít pro své jednání sobecké motivy, bojuje proti útlaku a lži mezi lidmi. Za své jednání žádá úctu, pokud se cítí totožný s přirozeně daným společenstvím. Druhým důvodem, proč revoltující jednání není sobecké je, že odpor a motivace vzbouřit se vzniká také, pokud jsme svědky činění bezpráví, utrpení a utlačování. V tomto případě je motivem revolty ztotožnění se s druhým.<sup>168</sup>

Revolta se neprojevuje ve všech společnostech, ale pouze tam, kde panuje buď příliš velká rovnost, nebo příliš velká nerovnost. Zabývat se smyslem problému revolty má podle Camuse smysl pouze v kontextu západoevropské civilizace. Revolta předpokládá informovaného člověka, který zná svá práva, a který se domáhá odpovědí na všechny lidské otázky (například o smyslu jeho existence), jež jsou formulované rozumem, a tudíž pro něho srozumitelné. Revolta je tedy

---

167 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 23.

168 Tamtéž, str. 25 a 26.

možná v těch společnostech, které postrádají posvátno, mýtus, jenž by zastával zmíněnou úlohu rozumu.<sup>169</sup>

Camus dělí revoltu na metafyzickou a historickou. Metafyzickou revoltou je popíráno vše, k čemu jsme předurčení. Skrze ni projevuje člověk frustraci ze svého bytí. Frustrace plyne z daného systému hodnot, v němž revoltující člověk odmítá přijmout jemu přisouzený úděl. Cílem takto revoltujícího člověka je dosáhnout jednoty, jasnosti a řádu ve společenství, v němž žije. Člověk se bouří proti jím nespravedlivě vnímanému společenskému systému, neboť ve svém nitru pociťuje, že spravedlnost má být jiná. Revoltujícím se může stát otrok vůči svému pánu, ale také věřící vůči bohu. V tomto případě nepopírá revoltující existenci boha, ale svůj vztah vůči němu, a to, co je mu bohem určeno jako nezměnitelné.<sup>170</sup>

Historická revolta se projevuje revolucí. Revoluce vychází ze základního požadavku svobody, bez níž je pro revoltujícího spravedlnost nemyslitelná. Dosažení požadované svobody však mnohdy představuje omezení spravedlnosti, jehož následkem je pak teror a násilí.

Při revoluci dochází k převzetí odpovědnosti za jakoukoli vinu, tedy i za násilí a vraždy. Revoluce je pokračováním metafyzické revolty ve snaze o sebepotrvení lidí vůči tomu, co je popírá. Revoluce představuje kruhový pohyb. Jejím důsledkem je nastolení nové vlády, nikoli její zničení.

Rozdíl mezi revoltou a revolucí spočívá v tom, že revolta se brzy vyčerpává. Počátkem revoluce je myšlenky. Revolta je hnutím jednotlivce, vedoucím od jeho zkušenosti k myšlence, je snahou o změnu okolního dění. Je to neuvědomělý proces, jenž nemá své základy v žádném systému, ani systémovém zdůvodnění. Revoluce je naopak snahou o vytvoření modelu jednání podle stěžejní myšlenky hnuté. Je to snaha omezit svět a dění v něm jistou teoretickou konstrukcí. Obětí revolty jsou lidé, revoluce spolu s nimi ničí i stávající principy.

---

169 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 30 a 31.

170 Tamtéž, str. 33 a 34.

Dle Camuse žádná skutečná revoluce v lidských dějinách nenastala, neboť pokaždé, když se lidé vzbouřili ve snaze ustanovit nějaký nový systém, upravili či převrátili pouze ten stávající a uzavřeli tak kruh. Nezměnili principy ani hodnoty, jen se na okamžik, do následujícího pokusu o revoluci, změnilo jejich postavení. Jakákoli forma vlády nad lidmi je s revolucí naprosto neslučitelná.<sup>171</sup> Camus uvádí, že kdyby se lidstvu podařilo dokončit alespoň jeden pokus o revoluci, který by byl vlastně ve svém základě spojením různých revolt, lidské dějiny by skončily. Nastala by blažená jednota mezi lidmi a světem. To je však nedosažitelný cíl. Mimoto mají všechny formy revoluce jeden společný rys. Je jím vražda. V průběhu dějin vidíme revoluce, v nichž lidé vraždí toho, kdo stojí nad nimi – krále či boha. A takovou vraždou potvrzuje každá revoluce nihilismu lidské existence.<sup>172</sup> Z toho tedy vyplývá, že pokud lidé nepřehodnotí způsob, jímž vzdorují absurditě svých životů, bude jejich snažení o změnu marné. Revolta bude probíhat stále v kruhu, od jedné formy vlády k druhé. Nikdy nebude dosaženo toho, že by se lidé vymanili z absurdity a nihilismu. Camus však nepostrádá naději, že jednou bude skutečné revoluce dosaženo.

---

171 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 110 a 111.

172 Tamtéž, str. 112 a 113.

## Závěr

Antická filosofie obecně přinášela člověku metafyzickou útěchu z údělu jeho života. Byla to filosofie v podstatě mírumilovná, snažící se zajistit blaho jednotlivce. Příkladem, kromě Sókratovy filosofie, může být epikureismus či hédonismus. Jedná se o etické směry, jejichž snahou je dosažení dobra, blaha člověka, i když odlišným způsobem a bez omezování ostatních.

Sókratova i Nietzscheho filosofie se v podstatě zaměřuje na jedince. Avšak ve srovnání s Nietzscheho filosofií, je Sókratova filosofie lidumilná, zaměřená na ctnostný způsob života. Pokud budou lidé ctnostně žít, i jejich společnost bude ctnostná. Zákony stanovené obcí jsou platné nadevše.

Nietzsche je Sókratovým opakem. Jeho neutuchající snaha o přehodnocení starých hodnot je fascinující. Avšak nemyslím si, že morální hodnoty, které v sobě i dnes někteří z nás stále cítí, jsou zavrženíhodné. Je skutečností, že v dnešní době neexistuje žádný soubor morálních pravidel, o jejichž dodržování by lidé usilovali. Dnes se řídíme, více či méně, pouze zákony. Je docela možné, že lidé v sobě již nemají žádné morální cítění vůči ostatním. Jak pak může naše společnost fungovat, aniž by nesměřovala k určité formě zániku? Myslím si, že nám v dnešní době chybí jistá morální pravidla, jež by nás směřovala k tomu, chovat se vůči sobě slušně a s úctou. Zmítáme se v jakémsi vzduchoprázdnu, nemáme nic, o co bychom se mohli při opřít, kromě sebe samých. Chybí nám nějaká jistota. Není tedy náš život skutečně absurdní?

Jistota homérského člověka, jak již bylo zmíněno, spočívá v působnosti mýtu. Dokud žije mýtus, dává smysl lidskému životu, vymezuje pole jeho působnosti. Člověka ani nenapadne přemýšlet nad tím, že by to mohlo být jinak, neboť vše je řízeno bohy. Jakmile však mýtus začne upadat, lidé začínají procítat. Rodí se tragické myšlení a teoretický člověk. Lidé si začínají uvědomovat bezvýchodnost své situace. Otroci se začínají bouřit vůči svým pánům. Člověk se začíná ptát a



začíná hledat odpovědi. Jenže neexistuje nikdo, kdo by byl schopen mu odpovědět. Zde dochází k metafyzické revoltě, jak ji popisuje Camus. Tato revolta se táhne napříč celými našimi dějinami jako Ariadnina nit.

Jako náhrada mýtu vzniká křesťanství. Jenže jak může tento systém víry fungovat a utěšovat lidskou mysl, která je již rozpolcená? Křesťanství vládne dlouho. Tento systém je však oproti antickému mýtu velmi krutý ve vztahu člověka k člověku. Krutý není pouze bůh, ale především lidé, kteří se prohlašují za jeho služebníky. Je přirozené, že rozpolcená lidská mysl se bouří. Jak se však popasovat s novou situací? Jak dosáhnout toho, po čem lidé touží? Jediným možným řešením je revolta.

Nietzscheho koncepce přehodnocení hodnot a vytvoření nadčlověka je jedním z příkladů metafyzická revolty. Je to koncepce velmi radikální, ale přesto dokonale vystihuje stav, v němž se člověk nachází – nihilismus. Z ideje nadčlověka však vyvstává mnoho dalších otázek. Nietzsche tvrdí, že pro jeho stvoření musí existovat lidé, kteří jsou ochotni se pro něho obětovat, překonat se. Jací jsou to však lidé? Ti, kteří jsou odtrženi od starého systému hodnot a nemají již co ztratit? Nevede vláda nadčlověka k totalitě, srovnatelné s vládou boha, k vládě jedince, který bude možná tvrdší a krutější než byl křesťanský bůh? A bude-li vládnu nadčlověk, zanikne nihilismus, nastane jednota mezi lidmi a světem? Není Nietzscheho koncepce snahou o dosažení rovnovážného a konečného stavu světa, jehož možnost on sám popírá?

Co lze s jistotou říci, je, že tato koncepce představuje dokonalý příklad toho, že její svérázný výklad může vést v pokus o revoluci plnou násilí a vražd. I kdyby nebylo druhé světové války, myslím si, že Nietzscheho koncepce neplní svůj účel. Ve snaze naplnit Nietzscheho poslání se starých hodnot, které nám přináší pouze utrpení, zbavíme, ale zároveň vytvoříme nové hodnoty, jež nás mohou vrátit zpět do nihilismu. Místo boha dosadíme na trůn nadčlověka, který by nám měl přinést spásu. To se však tvrdilo i o bohu, a jak lidé pod jeho vládou trpěli. Kdo nám zaručí, že nadčlověk nebude nakonec stejný jako křesťanský bůh? Dle mého

soudu se Nietzsche ve svém boji vůči nihilismu do nihilismu opět navrácí.

Od doby zániku mýtu je v lidech zakořeněná touha po podmanění si svého osudu. Projevem této touhy je revolta ústící do revoluce. Revoluce předpokládá zásadní převrat ve společnosti, zbavení se toho, co omezuje a co je nespravedlivé, tedy zbavení se vládců, ať se jedná o krále, politiky či boha. Vyústěním revolty je zánik našich dějin a vytvoření absolutní spravedlivé jednoty. Jenže lidstvo není schopno dosáhnout takového stavu. Camus uvádí, že lidé by při snaze o dosažení tohoto cíle neměli ignorovat přírodu a všechnu krásu, kterou nám přináší. Revoluce je s krásou úzce spojena, neboť se řídí společným pravidlem – zpochybňují skutečnost a přitom jí dávají jednotu. Lidská revolta nemusí být plná teroru a násilí, protože sama o nic takového neusiluje. Násilí je jejím vedlejším produktem. Kdo se ho dopustí, musí za něho nést plnou odpovědnost. Revoluce se snaží vybudovat jednotu ideálního světa s lidským bytím, harmonii. Camus se táže, zda je možné, aby byla popírána nespravedlnost, a zároveň aby byla oslavována lidská přirozenost a krása světa. Odpovídá, že ano. To je jediná skutečná cesta úspěšné revoluce a zničení nihilismu. Naše civilizace však do tohoto stádia ještě nedospěla.<sup>173</sup>

Má tedy člověk, bojující v zájmu celého společenství sobě rovných, právo zabít toho, vůči němuž revoltuje? Podle Camuse se revolta a vražda vzájemně vylučují. Pokud tento svět nemá vyšší smysl, vše v něm se odehrává v dialogu mezi lidmi. Člověk pak nemá právo zabít svého protivníka, neboť by se tak opět uvrhl do osamění a nihilismu, popíral by tak život. Vraždou ničí jedinou identitu, kterou má. Jediným východiskem, jak zabránit neustálému koloběhu nihilismu, je dialog mezi svobodnými lidmi. Jejich svoboda je relativní. Revolta popírá absolutní svobodu, neboť ta by opět připouštěla existenci silnějšího jedince, jenž by se mohl stát pánem, omezujícím ze své vůle svobodu ostatních.<sup>174</sup>

---

173 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 275.

174 Tamtéž, str. 280 a 281.

Camus nabízí východisko z Nietzscheho boje s nihilismem, když tvrdí, že má-li být revoluce úspěšná, každý jednotlivec musí respektovat hranice své svobody a zbavit se myšlenky její absolutizace, protože revolta naznačuje existenci společné lidské přirozenosti.

Camus přináší řešení celé bezvýchodné situace. Aby byla revoluce úspěšná, a aby se při ní lidstvo nevyhladilo, je nutné najít střed zájmů jednotlivců a společnosti, střed mezi mírou a nemírou. Camus uvádí: „Všichni neseme v sobě své galeje, své zločiny a své sklony k pustošení. Není však naším úkolem rozpoutávat je po světě, nýbrž bojovat s nimi v sobě i v druhých.“<sup>175</sup> Revolta je základem tohoto boje.

Má lidský život smysl? Podle Sókrata a Nietzscheho ano. V prvním případě je smyslem lidského života žít ctnostně, odhalovat tajemství světa rozumem a především správně pečovat o svou duši. V druhém případě je smyslem života obětovat se pro vytvoření spásonosného nadčlověka. Podle Camuse však lidský život smysl nemá, i když stojí za to žít, neboť jsme obdařeni schopností milovat, bojovat a tvořit.

Dle mého soudu smyslem lidské existence není nic konkrétního, nedokážeme ho nijak pojmenovat. A i když se nám život jeví nepřátelský, nespravedlivý a absurdní, musíme bojovat. Ne však zbraněmi. Jsme rozumné bytosti, dokážeme na životě i ve světě kolem nás vidět mnoho krásy, dokážeme milovat. Proč bychom měli k dosahování našich cílů používat násilí? Proč bychom měli svého nepřítele zabít, než se pokusit vést s ním dialog, přizpůsobit meze své svobody, aby se on necítil nesvobodný? Jak již bylo řečeno, jediným prostředkem dosažení konečného smyslu života je revolta. Podle Camuse je však revolta „... láska a plodnost, nebo není vůbec“<sup>176</sup>. Avšak tento předpoklad je v současné Evropě, v dnešní době v podstatě v celém světě, utopický.

---

175 CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0584-5, str. 298.

176 Tamtéž, str. 301.

## Seznam použité literatury:

1. CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Praha: Český spisovatel, 1995, 303 s. ISBN 80-202-0584-5.
2. CAMUS, Albert. *Eseje*. 1. vyd. Přeložil Denis Molčanov. Brno: Host, 2014, 195 s. ISBN 978-80-7294-903-8.
3. CAMUS, Albert. *Léto*. 1. vyd. Přeložila Vlasta Dufková. Praha: Hynek, 1999, 100 s, ISBN 80-86202-64-X.
4. CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. 1. vyd. Přeložil Dagmar Steinová. Praha: Svoboda, 1995, 186 s. ISBN 80-205-0477-x.
5. CAMUS, Albert. *Romány a povídky: Cizinec : Mor : Pád : Exil a království*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1969, 461 s.
6. CAMUS, Albert. *Šťastná smrt*. Vyd. 1. Přeložil Ladislav Šerý. Praha: Garamond, 2006, 141 s. ISBN 80-86955-14-1.
7. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche a filosofie*. V Praze: Herrmann, 2004, 343 s.
8. KOSSAK, Jerzy. *Existencialismus ve filozofii a literatuře*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978, 266 s.
9. KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006, 287 s. ISBN 80-7298-191-9.
10. NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot (fragment)*. Olomouc: Votobia, 2001, 126 s. ISBN 80-7198-481-7.
11. NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. Přeložil Vítězslav Tichý. Olomouc: VOTOBIA, 1993, 127 s. ISBN 80-85619-87-3.
12. NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Vyd. 1. Praha: Aurora, 2002, 147 s. ISBN 80-7299-048-9.
13. NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: OIKOYMENH, 2010-, 285 s. ISBN 978-80-7298-404-61.
14. NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Vyd. 1. Přeložil Věra Koubová. Praha: Aurora, 1996, 217 s. ISBN 80-85974-12-6.
15. NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění: Wille zur Macht*. Přeložil Jaroslav Kabeš. Olomouc: Votobia, 1995, 102 s. ISBN 80-85885-54-9.
16. NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. 2. vyd. Praha: Pražská imaginace, 1991, 32 s. ISBN 80-7110-059-5.
17. NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem*. Olomouc: Votobia, 1995, 194 s. ISBN 80-85885-33-6.
18. NIETZSCHE, Friedrich a Alena BRYNDOVÁ. *Tak pravil Zarathustra*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Dobrovský, 2014, 354 s. ISBN 978-80-7390-097-7.
19. NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie, čili, Hellénství a pesimismus*.

- Vyd. 4., Ve Vyšehradu 2. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Vyšehrad, 2014, 223 s. ISBN 978-80-7429-434-1.
20. PATOČKA, Jan. *Kacířské eseje o filosofii dějin*. 1. vyd. Praha: Academia, 1990, 162 s. ISBN 80-200-0263-4.
21. PATOČKA, Jan. *Sókratés*. 1. vyd. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, 158 s. ISBN 80-04-25383-0.
22. PLATÓN,. *Euthyfrón: Obrana Sókrata ; Kritón ; Faidón ; Kratylos ; Theaitétos ; Sofisté ; Politikos*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, 558 s. ISBN 80-7298-062-9.
23. PLATÓN,. *Faidon*. Přeložil František Novotný. Praha: J. Laichter, 1935, 107 s.
24. PLATÓN,. *Parmenidés: Filébos ; Symposion ; Faidros ; Alkibiadés I ; Alkibiadés II ; Hipparchos ; Milovníci*. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2003, 430 s. ISBN 80-7298-063-7.
25. REININGER, Robert. *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens: der Ertreg seiner Pholosophie für die Ethik*. 2. Aufl. Wien: Braumüller, 1925, 199 s.
26. VACKOVÁ, Růžena. *Sokrates, vychovatel národa*. Praha: V. Petr, 1939, 30 s.