

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOZOFIE



Seneca z Nietzscheho perspektivy

[Seneca from Nietzsche's perspective]

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Autor: Bc. Filip Hájek

Vedoucí: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

2016

Poděkování a omluva

„Poděkování prof. Blechovi za ponechání volných rukou. Omluva Senekovi a Nietzschemu za (dez)interpretaci jejich myšlenek – stejně to časem přehodnotím.“

Čestné prohlášení

„Prohlašuji, že jsem text vypracoval sám a využití zdroje explicitně uvádím.“

V Praze, dne

.....

Filip Hájek

Anotace

Text *Seneca z Nietzscheho perspektivy* navazuje na Bakalářskou práci autora *Senekovo pojetí svobody*, jejímž cílem bylo systematizovat Senekovo, do dopisů roztroušené, učení pod čtyři klíčové pilíře. Tyto pilíře jsou nejprve zrekonstruovány a poté konfrontovány s Nietzscheho pohledem. Následně je systematizován také Nietzsche, a to do podoby typologie, na níž je Seneca v závěru textu zasazen.

Klíčová slova

Seneca, Nietzsche, čest, pomíjivost, rozum, askeze, nadčlověk, mudrc

Abstract

The text *Seneca from Nietzsche's perspective* is built on the Bachelor thesis *Seneca's Conception of Freedom* which was aimed to systematize Seneca's ideas scattered among his letters beneath four key pillars. These pillars are firstly reconstructed and then confronted with a Nietzsche's view. Afterwards is Nietzsche schematized into a form of a typology where Seneca is located in the end of the text.

Keywords

Seneca, Nietzsche, honour, transiency, sense, asceticism, superman, sage

Obsah

ÚVOD	5
Záměr.....	5
Metoda	6
SENECA.....	9
Životní situace	9
Pilíře myšlení	11
Čest	13
Pomíjivost	16
Rozum	17
Askeze	19
NIETZSCHE	21
Životní situace	21
Optika pilířů	23
Čest	25
Pomíjivost	28
Rozum	29
Askeze	32
Typologie	34
Nižší lidé.....	37
Vyšší lidé	41
ZÁVĚR.....	50
Aplikace	50
Využitelnost.....	53
POUŽITÁ LITERATURA	56

ÚVOD

Záměr

Smyslem diplomové práce, jejíž řádky právě pročítáte, by měla být systematická rekonstrukce typologie osob dle knih Friedricha W. Nietzscheho a její následná aplikace na Lucia A. Seneku.

Proč právě toto téma? Neboť oba autoři v určitém smyslu usilovali o totéž, tj. o překonání (zlepšení) člověka. Toho člověka, kterého známe z každodenní zkušenosti: tu pečlivě kalkulujícího, tam emocemi zmítaného, jednou vtipkujícího, podruhé vážného, podle okolností – kterých je věru nespočetně – rozhodného, váhavého, liknavého... Jinými slovy: celou tu všehochuť, kterou v běžné mluvě označujeme jako *člověk*, v odborných kruzích jako *subjekt* a jako *pobyt*, poslouchají-li nás zrovna heideggeriáni.

Proč právě tito dva, když o překonání člověka píše spousta jiných? Jednak proto, že mi oba byli svým způsobem uvažování i konkrétními myšlenkami vždy velmi blízcí a až na sporadické výjimky jsou patrně jedinými filozofy, ke kterým se opakovaně vracím i po letech. Od této náklonnosti si slibuji hlubší, zažitější pochopení a snad i větší nestrannost, neboť bych nerad křivdil jak jednomu, tak druhému. Na Seneku jsem navíc psal již svou Bakalářskou práci – nemusím tedy stavět na zelené louce a mohu soustředit více energie na analýzu značně obšírnějšího a komplikovanějšího Nietzscheho. V neposlední řadě svědčí o jisté komparativní vhodnosti těchto dvou fakt, že se Nietzsche ke stoikům i Senekovi místy přímo vyjadřuje, častěji pak nepřímo kritizuje pilíře jejich nauky.

Metoda

Hned první problém mého záměru souvisí se samotnou systematizací, bez které nemůžeme rekonstruovat Nietzscheho typologii a bez ní zase zasadit Seneku do její hierarchie. Proč říkám problém? Neboť ani jeden z autorů systematickému uvažování příliš neholduje.

Seneca píše dopisy, které fungují na principu rozboru konkrétního případu – např. morální pochybnosti nad správností nějakého činu – a následném nástinu jedné nebo více variant řešení tohoto problému. To znamená, podržuje-li ve své mysli určitý systém, podle kterého při mentorování přítele Lucilia a jiných, jimž jsou dopisy adresovány, postupuje, my to můžeme vytušit pouze nepřímou. Řečeno v termínech logiky: máme jednotlivé případy, na jejichž základě můžeme vytvářet obecné soudy, ale nemáme jistotu, že se jedná o zobecnění, ze kterých vycházel sám Seneca. Samotné rozhodnutí zůstat jakousi „černou skříňkou“, na kterou posíláme vstupy (etická dilemata) a dostáváme výstupy (rozumná/čestná řešení), aniž bychom přesně věděli, co se děje uvnitř (jaký kodex je na pozadí), mohlo být záměrné. Seneca totiž pohrdal přehnaným teoretizováním a s tím spojeným rizikem dogmatismu. Nesnažil se ovšem přechytračit ty, kdo si v něm libovali; jeho strategií bylo je přehlížet, resp. vysvětlit jim, proč se nedomnívá, že je cenné věnovat jim pozornost. To je patrně z pasáží typu: „Leckdy splétáme kličky, přidáváme slovům dvojaký význam a pak to rozplétáme. Což máme opravdu tolik volného času? [...] Nač mi rozlišuješ podobnosti slov, kterými se nikdy nikdo nedal polapit, leda při rozpravě?“¹ Za tento optikou původního stoicismu příliš flexibilní přístup byl, alespoň co lze podle jeho vlastních spisů soudit, kritizován. Což lze opět vyčíst z obranných pasáží typu: „Chceš snad, abych učinil něco víc, než abych dokázal, že jsem podobný těm, kteří mě vedou? O co ti jde? Nepůjdu tam, kam mě poslali, ale tam, kam mě vedli. [...] Jestliže se někdo stále drží názoru jednoho, neprosazuje zájmy veřejnosti, ale jedné politické strany. Kéž by se všechno vědělo, kéž by pravda byla postavena do plného světla a kéž bychom neměnili nic na svých rozhodnutích! Nyní hledáme pravdu společně s těmi, kteří ji učí.“² Čili je-li nauka v konfliktu se Senekovým svědomím, dává přednost svědomí. Jak moc v rozporu s původními (rannými) stoiky mohl být, je těžké posoudit, poněvadž se nám z této epochy nedochovalo jediné kompletní dílo.

¹ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha. Svoboda. 1969. s. 60

² SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. Praha. Baset. 2004. s. 268

Nietzsche byl o něco radikálnější. Ačkoli byl mistrem nuancí, nevyhýbal se ani jednoznačným výrokům, které – pro svou zjevnou oblibu ve válečném pojmosloví – nazýval *šipy*. A jeden z nich vystřelil právě proti systematikům: „Nedůvěřuji všem systematikům a vyhýbám se jim. Vůle k systému je nedostatkem poctivosti.“³ Stručné, jasné, zamířené proti každému, kdo se rád uchyluje k jednoduchým závěrům a vměstňuje tak nesmírně složitou změť fenoménů do jednoduchých ohrádek svého systému vystavěného z vyfabulovaných pojmů. Říkám „vyfabulovaných“, neboť v otázce univerzálií Nietzsche rozhodně není žádný realista – naopak, soudí, že „nevlastníme nic než metafory věcí, které původním bytnostem naprosto neodpovídají.“⁴ Natož aby tyto metafory byly přenositelné čili abychom mohli jedním pojmem pokrývat více věcí. Jde tedy o jiný typ nedůvěry k systematizaci než u Seneky. Zatímco Seneca, jak uvidíme dále, věří například na pojem *rozumu o sobě*, který se poté projevuje v individuálním jednání, pro Nietzscheho jde o pouhý *zvuk*, který je odrazem aplikace dřívějšího individuálního názoru na něco ne-odpovídajícího (neexistují dva stejné činy u dvou lidí, proto je „lživé“ nazývat je oba čestnými; to, že si jsou podobné je zase těžké dokázat, vzhledem k nespočetné souhře faktorů, které ony dvě individua formovaly před činem). To, co tedy dělá Seneca, když se ohání pojmem ctnost, jako by to bylo něco, co existuje kdesi v platónském světě idejí, je proto dle Nietzscheho pouhým „lhaním podle konvence“⁵, jakýmsi kolektivně sdíleným bludem.

Ač to na první poslech může znít jako protimluv, výše řečené neznamená, že bychom v Nietzscheho výrociích nemohli hledat společné jádro. Neboť, jak píše v polemické *Genealogii morálky*: „od samého začátku ve mně [myšlenky] nevznikaly jednotlivě, libovolně, sporadicky, nýbrž ze společného kořene, ze *základní vůle* poznání, z vůle působící v hloubi, promlouvající stále určitěji a vznášející stále určitější požadavky. Neboť jediné tak je to u filosofa přístupné. Nemáme právo být v čemkoli *jednotlivý*: nesmíme se jednotlivě mýlit ani nalézat jednotlivé pravdy. Je to spíše táž nutnost, s níž strom nese své plody, s níž v nás rostou naše myšlenky, naše hodnoty, naše Ano a Ne a Kdyby a Zda – všechny navzájem spřízněné a propojené a svědčící o jedné vůli, jednom zdraví, jedné půdě, jednom Slunci. – Zdalipak chutnají *vám*, tyto naše plody? – Ale co je po tom stromům! Co je po tom *nám* filosofům!“⁶ To znamená: existuje „cosi“ na pozadí, co nás nevědomky vede, co určuje,

³ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak bůžků*. In *Ecce Homo*. Praha. Naše vojsko. 1993. s. 12

⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Praha. Oikoyomenh. 2010. s. 12

⁵ Tamtéž. s. 14

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha. Aurora. 2002. s. 8

jakým směrem uvažujeme, jaké metafory vytváříme. Nietzsche zde v podstatě zaručuje koherenci svého myšlení, čímž nám otevírá prostor pro alespoň rámcovou systematizaci. Jinak řečeno: identifikujeme-li správně pozadí (strom), budeme s to interpretovat také víceznačné, „nezávislé“ výroky (plody). Každopádně i při největším vypětí sil a maximální poctivosti a preciznosti se musíme smířit, že nepůjde o „pravdu“ ale pouhé verbální „znásilňování, úpravy, zkracování, vynechávky, vycpávky, výmysly, falšování a co ještě patří k *podstatě* veškeré interpretace.“⁷ Navíc při vědomí, že budeme požadovat pokud možno jednoznačné postoje po někom, kdo svůj vkus vnímal jako takový, který je „dalek toho říci úhrnem ano: vůbec nerad říká ano, raději spíš ne a nejraději vůbec nic... To platí o celých kulturách, o knihách – platí to také o místech a krajích.“⁸ Toliko k některým omezením a nyní k samotnému úkolu.

⁷ Tamtéž. s. 125

⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak bůžků*. s. 82

SENECA

Životní situace

Než se pustíme do rozboru Senekovi filozofie, nastíníme si jeho perspektivu čili jaké klima měla doba, ve které žil a jak jej reflektoval. Je nezbytné zdůraznit důležitost této části. Životopisným údajům obvykle není věnována až taková pozornost, jsou považovány za podružné (hlavní je přeci myšlenka!), nikoli však, chceme-li zavést dialog s Nietzsem. Ten je přesvědčen, že „málo je ‚vědomí‘ v nějakém relevantním smyslu *protikladem* instinktivnosti – větší část vědomého myšlení filosofa vedou tajně jeho instinkty, vnucující mu určité dráhy. Také za veškerou logikou a zdánlivou suverénností jejího pohybu stojí určitá hodnocení, či jasněji řečeno: fyziologické požadavky k uchování určitého druhu života. Například, že vše určité je hodnotnější než neurčité, zdání méně hodnotné než ‚pravda‘: podobná hodnocení by mohla, při vši regulativní důležitosti pro *nás*, být přece jen hodnocením povrchním, jakýmsi druhem *naiserie* – jež může být potřebná právě k uchování bytostí, jakými jsme my. Za předpokladu totiž, že člověk právě není ‚mírou věcí‘...“⁹ Převáděno do praxe: naše instinkty předurčují, které „pravdy“ budeme zastávat. Že jsou nám určití myslitelé bližší než jiní *není* naší *volbou*. Z této báze bude dále odvozeno, že slabí jsou náchylní k nihilismu, pesimismu, pasivní rezistenci, vyvanutí, posmrtným nadějím a jiným proti životu více či méně naladěným úvahám, zatímco silní bezděčně inklinují k teším ospravedlňujícím dravost, vitálnost, nebezpečí, radost... Ale to bychom předbíhali.

Lucius Annaeus Seneca. Narozen okolo roku nula ve španělské Cordóbě. Autor satirických epigramů i mytologických tragédií. Senátor za vlády císaře Caliguly; konzul – nejvyšší úředník pro civilní a vojenskou sféru – za vlády císaře Nerona, jehož byl také vychovatelem. Společně s Markem Aureliem a Epiktétem jeden z nejznámějších stoických filozofů vůbec. Občan ale i vyhnanec starého Říma v době jeho vrcholu. Na sklonku života, tráveného v ústraní, obviněn ze spoluúčasti na plánování atentátu na Nera a odsouzen k sebevraždě. Toliko stručně k dochované faktografii.

Jak svou dobu vnímal sám Seneca? Budeme-li chtít být eufemističtí, řekneme, že nepřilíš pozitivně: „Mezi všemi těmi, které vidíš v tóze, není žádný mír; jednoho svede nepatrný zisk k zničení druhého; každý chce vydělat na škodě druhého; šťastného nenávidí, nešťastným

⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha. Aurora. 2003. s. 11

pohrdají; špatně snášejí většího; stávají se nesnesitelní pro menší; jsou podněcováni protichůdnými touhami; usilují o zničení všeho pro bezvýznamnou rozkoš nebo kořist. Život se podobá životu ve škole gladiátorů, kteří s týmiž lidmi žijí v pospolitosti a zároveň s nimi zápasí. [...] Ničemnost byla vypuštěna na veřejnost a tak zesílila, že nevinność není jen vzácná, ale takřka neexistuje.“¹⁰ Koho fantazie by si nevystačila s tímto obecným nástinem, ten se může mimo jiné dočíst o jedinci, kterému byly uřezány uši a nos, aby byl poté uzavřen do úzké klece, kde živořil ve svých výkalech; o těch, kteří byli nuceni konzumovat své vlastní děti; o popravách zašíváním do pytle s hady... A to vše – zvláště, šlo-li o rozhodnutí císaře – z obvykle velmi nicotných pohnutek: třeba když se panovníku zdálo, že příliš dbáte o svůj vzhled nebo nejste dostatečně pokorní.

Proč tyto nechutné extrémy zmiňuji? Neboť nám umožňují pochopit jednak Senekův hluboký odpor k hněvu a jiným formám afektů, při nichž nad sebou ztrácíme kontrolu, jednak hodnotu případů kontrastních, které na takové podmínky reagují se srovnatelnou vyhroceností. Z první osoby to vypadá plus-mínus následovně: „Právě jsem se vyhrabal z trosk domu, ze všech stran mě ozařovaly požáry a já jsem unikl plamenům potoky krve; nevím, jaký osud postihl mé dcery, možná že ještě horší než město; jsem sám a stár, vše, co vidím kolem sebe, je nepřátelské, a přesto prohlašuji, že můj majetek je nedotčený a neporušený. Pevně držím a mám vše, co jsem měl svého. Není důvodu, abys mne považoval za přemoženého a sebe za vítěze: to jen tvé štěstí přemohlo mé štěstí. Nevím, kde je to, co bylo vratké a měnilo pána; pokud jde o mé věci, ty jsou u mne, ty budou u mne.“¹¹

¹⁰ SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 45

¹¹ Tamtéž. s. 211.

Pilíře myšlení

V části věnované metodice jsme předznamenal, že Senekův filozofický odkaz má podobu dopisů adresovaných vždy nějakému konkrétnímu bližnímu. Jednou je úkolem listu utěšit vlastní matku, zoufající si nad vyhnanstvím svého syna, podruhé úsilí získat svého bratra pro stoickou filozofii, jindy snaha vstřípit budoucímu císaři, Neronovi, zásady mírnosti a konečně nejvíce textů je určeno příteli Luciliovi.

Ačkoli Seneca žádný výchozí soubor dogmat, ze kterých by vycházel, nese-psal, z dochovaných listů je poměrně zřejmé, že se nejedná o nesouvislé rady, jakousi instantní moudrost poslepovanou z různých zdrojů, stavějící na různých ontogických základech, ale že většina tezí stojí na týchž pilířích. Tyto opěrné ideje, o nichž jsem pojednával ve své Bakalářské práci¹², jsou celkově čtyři: čest, pomíjivost, rozum, askeze. Velmi zjednodušeně lze provázanost mezi těmito prvky sumarizovat následovně: *čest* je tím, oč Seneca usiluje – jediná skutečně hodnotná „věc“. Do skupiny *pomíjivosti* pak spadá vše, na čem samo o sobě nezáleží a čeho hodnota je definována účelem (zda je čestný či nikoli), ke kterému je dané využíváno. *Rozum* nám na teoretické rovině pomáhá odlišovat hodnotné od bezcenného. *Askeze* pak usnadňuje toto teoretické odlišení prakticky aplikovat v realitě.

Předtím, než se pustíme do hlubší analýzy těchto pilířů, naznačme, jak zásadně se Seneca (ne)lišil od původnější, „ortodoxnější“ formy stoicismu. Začneme tím, *kdy a proč* se vlastně stoicismus zrodil. Vznik lze datovat k úsvitu hellénismu čili kolem třetího stoletího před naším letopočtem, přičemž za zakladatele je pokládán Zenón z Kitia.¹³ Uvozovky u slova *ortodoxnější* mají zdůraznit jistou absurditu výtek vůči Senekovi za neloajalitu ke svým předchůdcům. V podstatě totéž totiž udělal i Zenónův žák a zároveň zřejmě literárně nejplodnější stoik ze všech, Chrýsippos. Díogenés Laertios tuto skutečnost glosuje slovy: „Byl to muž nadaný a velmi bystrého úsudku v každé části filosofie, takže se odklonil ve většině bodů nejen od Zenóna, nýbrž i od Kleantha, jemuž též často říkal, že je mu jen třeba se obeznámit s jeho učením, důkazy však že si najde sám.“¹⁴ A koneckonců, sám Zenón byl původně žákem *kynika* Kratéta s jehož učením se také nebyl s to bezvýhradně stotožnit –

¹² HÁJEK, Filip. *Senekovo pojetí svobody*. Bakalářská práce na FF UJEP. 2013.

¹³ LAERTIOS, Díogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha. Nakladatelství československé akademie věd. 1964. s. 272

¹⁴ Tamtéž. s. 323

proto vznikl stoicismus.¹⁵ Jde tedy o cosi, co se se stoicismem táhne již od jeho počátků – což není až tak překvapivé, vezmeme-li v potaz, že jde o nauku silně individualistickou. To by mohl být i důvod, proč se Seneca zdráhá formulovat jednoznačné premisy svého učení: nauka musí být částečně vágní, aby si ji jedinec mohl přizpůsobit pro svou konkrétní životní situaci. Domnívám se proto, že bychom se k celé věci měli postavit po vzoru Wittgensteina, který problém odchylek shrnuje slovy: „Mytologie se může opět ocitnout v proudu, řečiště myšlenek se může posouvat. Ale rozlišuji mezi pohybem vody v řečišti a přesunem řečiště; i když ostrá hranice mezi nimi neexistuje.“¹⁶ A řečiště Seneca – troufám si tvrdit i přes fakt, že jej coby klasickou triádu logiky, fyziky a etiky téměř bez výhrady oklestil o dvě třetiny – zachoval.

Co se období vzniku týče, Long v *Hellénistické filosofii* uvádí, že tradiční výklad je takový, že filozofie pouze „reagovala na pohnutý věk hellénistických vládců tak, že odvrátila svou pozornost od nezaujaté spekulace k úkolu zajistit jednotlivci bezpečí. Stoicismus byl charakterizován jako „překotně a nahrubo poslepovaný systém, který chtěl čelit zmatenému světu“¹⁷ Zároveň je ovšem „nesnadné nalézt v rané hellénistické filosofii cokoli, co by jasně odpovídalo tomuto *novému* pocitu zmatku.“¹⁸

Suma sumárum tohoto prologu: nejeví se jako neomluvitelných prohrěšek Seneku systematizovat a interpretovat (znásilnit, vycpat a zfalšovat, abychom mluvili s Nietzschem), neboť sám dělal něco srovnatelného ve vztahu ke svým předchůdcům a ti zase ve vztahu k těm svým. Kromě toho: každá doba si žádá svůj osobní výklad, neboť v čem jiném by spočívala hodnota interpretace, ne-li v překladu informací z kontextu minulého do současného, resp. sou-dobého? Seneca je mrtev, antický svět v ruinách – pokud bychom neidentifikovali a nezpřístupnili *nadčasovou* složku, pak naše snažení naprosto ztrácí *filozofickou* hodnotu a je pouze čímsi na způsob více či méně přesné historiografie...

¹⁵ Tamtéž. s. 272

¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha. Academia. 2011. s. 31

¹⁷ LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha. Oikoymenh. 2003. s. 17

¹⁸ Tamtéž.

Čest

Jak bychom měli žít, aby Seneca náš život označil za *ctnostný*? To záleží od aktuálních poměrů, které nás obklopují. Klíčová pasáž zní: „Usilujme o to, abychom ve srovnání s lidem vedli život lepší, nikoli protichůdný. Jinak od sebe odpudíme a zaženeme ty, jejichž zdokonalení je naším záměrem. Způsobíme i to, že by nechtěli napodobit našeho nic v obavě, že by museli napodobit vše. [...] Já jsem stoupencem uměřenosti: způsob života budiž střední cestou mezi mravy vzornými a obecně vžitými. U všech necht' vzbuzují naše mravy pocit úcty, nikoli však pocit odcizení.“¹⁹ Nemáme tedy usilovat o to, „být co nejlepšími“, ale pouze takovými, abychom byli vždy o pár kroků napřed, abychom inspirovali. Pravděpodobně se jedná o nepřímou kritiku kynismu, z jehož kořenů stoicismus vyrostl, který snad až příliš okatě (ovšem o to jednoznačněji a pevněji) deklaroval svou nezávislost na všem, co pokládal za „protipřirozené“. Abychom měli konkrétní představu, vezměme prvního a zřejmě nejznámějšího kynika, Diógéna ze Sinópy. Na jednu stranu velký znalec lidské psychologie, který svým vyostřeným přístupem dokázal trefně poukázat na pokrytectví svých současníků a vmést jim ho do tváře, bez ohledu na jejich sociální status a zažité konvence, což obhajoval tím, „že napodobuje cvičitele sboru, neboť i oni prý udávají vyšší tón, aby ostatní zachytili tón správný“²⁰. Na stranu druhou právě pro tento „vyšší tón“ – díky němuž tu a tam někomu plivl do obličeje, jindy jej seřval jako rozmazlené děcko nebo před ním masturboval – sice fascinoval, málokdo jej však chtěl následovat; tuto skutečnost shrnul opět bonmotem, „že je jedním z vychvalovaných psů, ale že si nikdo z chválicích netroufá vzít ho s sebou na lov.“²¹ Jinak řečeno: Diógénovo mravokárcovství, při němž „proti osudu staví odvahu, proti zákonu přírodu, proti vášni rozum“²², je Senekovi blízké; co mu však blízké není, je forma jeho realizace. Od této umírněnosti se pak odvíjí nejen vztah k poučovaným ale i pomíjivostem čili v praxi: lhostejnost k indiferentním statkům ano, jejich teatrální odhazování ne.

Seneca mluví o ctnostném životě, zároveň ale různé druhy chování označuje za čestné, zvrácené nebo nedůležité. Je tedy ctnost jedna nebo je jich více? Dá se říct, že obojí. Je *více* druhů jednání, které lze označit jako čestné – a které lze dále dělit na *hlavní ctnosti* (uměřenost, statečnost, rozumnost a spravedlnost)²³ a jejich „větve“ (např. pod statečnost

¹⁹ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Lucilioví*. s. 14 - 15

²⁰ LAERTIOS, Diógenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. s. 245

²¹ Tamtéž. s. 244

²² Tamtéž. s. 246

²³ SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Lucilioví*. Praha. Svoboda. 1984. s. 291

spadá trpělivost, odhodlanost, odolnost)²⁴ –, dohromady ale pochopitelně v posledku ústí v *jeden* čestný život. Co se vnitřních vztahů týče, „mezi ctnostmi panuje svornost a žádná není lepší nebo čestnější než druhá, přesto jsou některé vhodnější pro určité osoby.“²⁵ „Vhodností“ je zde míněna vlastně *obtížnost dosažení*. V rámci členění této práce bychom mohli říct: čím více *asketickými* musíme být, abychom dané ctnosti dosáhli, tím je pro nás její dosažení těžší a tím pádem i úctyhodnější výzvou. Což není takové překvapení: pokud jsme od přírody flegmatiky, nestojí nás žádné přemáhání, abychom nepropadali hněvu; pokud jsme nedotknutelnými panovníky a někdo nás zesměšňuje, stojí o mnoho více přemáhání jej nepotrestat, tj. nevyužít své moci, než když jsme otroky; a tak dále... „Dokonalými“ jsme pochopitelně až tehdy, když se nám podaří dosáhnout všech zmíněných ctností (tzn. nestačí se přemoci v tom, co nám dělá největší potíže a ostatní ignorovat, protože už to není tak velká výzva).

Jak vypadal takový dokonale ctnostný jedinec v praxi? „Byl stále týž, v každé činnosti věrný sám sobě, ne už dobrý z úmyslu, ale návyk jej dovedl tak daleko, že nejen byl schopen jednat správně, ale nebyl schopen jednat jinak než správně. [...] Nikdy neproklínal štěstěnu, nikdy nepřijímal se smutnou tváří věci nahodilé, považoval se za občana a vojáka celého světa a podřídil se každé námaze, jako by mu byla přikázána. Ať jej postihlo cokoli, neodmítal to jako zlo a náhodnou příhodu, ale považoval to za poslání, které mu bylo svěřeno. [...] Takový člověk způsobil, že jej mnozí pochopili, zazářil jako světlo v temnotách a obrátil na sebe pozornost všech svým klidem a svou mírností, svým stejným postojem k věcem božským i lidským. Jeho dokonalý duch dosáhl svého vrcholu, nad nímž není nic kromě božské mysli, z níž část skanula v tuto smrtelnou hrud’“²⁶

To ale, jak jsme zmínili na začátku kapitoly, nebyla úroveň, o kterou usiloval sám Seneca. A to nejen proto, že byl přesvědčen, že „člověk skutečně dobrý se rodí možná jako fénix jednou za pět set let“²⁷, ale spíše pro svou lidumilnou povahu. Naprosto jednoznačně deklaruje: „Kdyby mi někdo dával moudrost s podmínkou, že ji v sobě uzavřu a nevyslovím ji, odmítl bych ji. Žádné dobro není příjemné, jestliže je s tebou nikdo nesdílí.“²⁸ Pokud přijmeme myšlenku, že co není zdravé, je nemocné (příp. uzdravující se), pak můžeme říct, že

²⁴ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. s. 103

²⁵ SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 291

²⁶ SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Luciliovi*. s. 291 – 292

²⁷ Tamtéž. s. 78

²⁸ Tamtéž. s. 23 – 24

se Seneca rozhodl zůstat částečně chorý, jen aby byl blíže nedokonalým. Je vlastně něčím na způsob mučedníka – sní o dokonalé ctnosti, ale současně si ji zakazuje z obavy, že by se příliš odcizil lidem. Tím, že se vzdává osobní naděje na mudrcký stav, aby k němu druhé alespoň částečně přiblížil, se stává jakýmsi hraničním kamenem na půli cesty mezi rozumnými a nerozumnými.

Pomíjivost

Pomíjivosti čili z definice ta jsoucna, která *pominou*. A jelikož ctnost je dle Seneky v naší realitě tím jediným, co „nepotřebuje budoucnost a nepočítá své dny“²⁹ a „i v nejkratší možné době zakouší věčná dobra“³⁰, jde v podstatě o vše ostatní. Samotná skutečnost, že *pominou*, jim pochopitelně nemůže přisoudit nálepku nečestnosti – to by bylo poněkud absurdní; až náš (ne)závislý vztah k nim, způsob, jakým s nimi nakládáme, rozhoduje o jejich hodnotě – stále ovšem pouze coby nástroje. Samy o sobě jsou pomíjivosti neutrální, indiferentní. Pokud nám z nich plyne užitek, stávají se tzv. „domnělými dobry“, na nichž jsou „pravá/věčná dobra“, pojící se s rozumem/duchem/ctností, nezávislá.³¹ A tak „smějí k nám přistupovat, ale ne utkvět v nás, aby v případě odnětí odešla od nás bez jakéhokoli pocitu, že utrpěla poranění naše bytost.“³² Mimochodem: neodvrhování domnělých dober pro jejich nepotřebnost k dosažení dober pravých opět zvýrazňuje odlišnost mezi kynismem a stoicismem. Stoik například může být bohatý – a Seneca byl velmi – pokud peněz užívá k dobrým účelům; kynik jměním pohrdá. Nebo ve vztahu k polis: stoik může zastávat úřady, kynik nechce mít s institucemi nic společného.

Nenechme se ale zmást, mezi pomíjivostí nenáleží pouze afekty či *jsou-cna*, která aktuálně *jsou* jako je stav našeho bankovního konta, náš vzhled či společenské postavení. Patří sem také smyšlenky čili jsoucna, která *již ne- jsou*, *dosud ne- jsou* nebo *ne- jsou* v dané *sile*, ačkoli my si kvůli nim přesto děláme vrásky. Jinak řečeno: „Buď si bolest zvětšujeme, nebo ji cítíme napřed, nebo si ji přímo vymýšlíme.“³³ A to je velmi pošetilé, bereme-li v úvahu, kolik proměnných, na něž nemáme vliv, je ve hře a jak pestrá paleta neštěstí nás může potkat. Navíc: kolikrát nás překvapí, že trpíme něčím, s čím jsme nepočítali, zatímco to, čeho jsme se obávali, se nedostavilo? A tak: „Možná že bude, možná že nebude, zatím není. [...] Jestliže se budeme bát všeho, čeho se lze bát, nemáme proč žít a našim bédám nebude konce. [...] To, čeho se obáváme, může zmizet a to, v co doufáme, nás může zklamat.“³⁴ Že to zní rozumně? Ano, a tím se dostáváme ke třetímu pilíři.

²⁹ Tamtéž. s. 176

³⁰ Tamtéž. s. 176

³¹ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. s. 120

³² Tamtéž. s. 121

³³ SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Luciliovi*. s. 37

³⁴ Tamtéž. s. 39

Rozum

V *šestasedmdesátém listě* Luciliovi se píše: „U všech věcí je rozhodující jejich přednost. [...] Co je nejlepší na člověku? Rozum, jímž vyniká nad zvířata a druží se k bohům. [...] Ten, je-li správný a vyspělý, naplní lidské štěstí. Jestliže tedy vše, co přivede svou přednost k dokonalosti, je chvalitebné a dochází k cíli své přirozenosti a jestliže předností člověku vlastní je rozum, pak přivede-li jej člověk k dokonalosti, zasluhuje chvály a dosahuje cíle své přirozenosti. Takový k dokonalosti přivedený rozum se jmenuje ctnost, totožná s čestností. A tak to, co jedině je člověku vlastní, je též jeho jediným dobrem. Nyní totiž nezkoumáme, co je dobro vůbec, ale co je dobro lidské.“³⁵

Byť to na první pohled nemusí být zřejmé, říká se v tomto úryvku pro naše potřeby vesměs vše zásadní. Jednak objasňuje, proč bychom primárně měli usilovat o rozvíjení své rozumové a nikoli tělesné složky – např. fyzické síly či rychlosti –, jednak tím definuje rozum jako něco ne-hotového, ne-dokonalého, co je nejprve nezbytné zušlechtit tréninkem (*askezi*). Dále sděluje, že se jedná o jediný způsob, jímž lze dosáhnout štěstí trvalého – tj. na vnějších (*pomíjivých*) okolnostech nezávislého – charakteru; dává rovnítko mezi dokonalý *rozum* a *ctnost*; a vysvětluje vztahy mezi těmito prvky. Rozum, resp. jeho plod – filozofii, která „utváří a vzdělává ducha, upravuje život, řídí činy, ukazuje, co dělat a čeho nechat“³⁶, dle této logiky potřebujeme jen do té doby, dokud nejsme dokonalí a musíme stále pečlivě rozvažovat, co je správné a co špatné. Ve chvíli, kdy se rozumová složka dovrší, jakoby se v ctnosti „rozpustila“ (vzpomeňme na onoho mudrce, který poté již *nemohl* jednat jinak než správně). Současně s rozumem zaniká i potřeba askeze, neboť již není co přemáhat – dosáhli jsme cíle své *přirozenosti*, jsme *bohorovní*. Bohorovnost nám pak náznakem odkrývá ortodoxně-stoickou ontologickou bázi, z níž Seneca čerpá – božský rozum (*logos*) jako prvek prostupující celý vesmír (*kosmos*), jehož zlomek v sobě máme také a díky němuž můžeme nazírat jím (s)tvořený světový řád.³⁷ To mimo jiné dokládají religiózně zabarvené sentence typu: „Věřu žádný muž není bez božstva. Či může se snad někdo povznést nad osud jinak než s jeho pomocí? Ono nám dává velkolepé a vznešené rady.“³⁸ Je ale otázkou, jak moc lze tyto pasáže vykládat doslovně, neboť ohledně nesmrtnosti jakékoli složky naší osobnosti byl Seneca na vážkách: „Smrt nás buď zničí, nebo zbaví těla. Budeme-li propuštěni, zbude z nás

³⁵ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. s. 130 – 131

³⁶ Tamtéž. s. 26

³⁷ RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha. Oikoymenth. 1998. s. 136

³⁸ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. s. 54

po odnětí těla lepší část; budeme-li zničeni, nezbude z nás nic, pomine nám všechno dobro stejně jako zlo.“³⁹ V neposlední řadě můžeme z citovaného vydolovat kritérium pro posuzování hodnoty lidí. Rozumný otrok, oplývající mravy, má vyšší hodnotu, než nerozumný císař, podléhající vášním, což jasně potvrzuje a rozebírá *sedmačtyřicátý list*.⁴⁰ Jde tedy o typologii vystavěnou na „vnitřních“ znacích namísto znaků „vnějších“. V praxi to znamená, že je-li panovník čestný, je povinností jej následovat, není-li, není nutné cítit se k němu vázán loajalitou.

Nesmíme pochopitelně zapomínat, že Seneca se do dokonalosti dovedeného rozumu (ctnosti) dobrovolně vzdává, resp. se tomuto stavu vědomě brání. To na jednu stranu jeho výroky oslabuje, na druhou mu dává jaksí širší manévrovací prostor. Sám koneckonců píše: „Ať jsou mé knihy jakékoli, čti je s vědomím, že pravdu nemám ještě nalezenou, ale že ji teprve hledám, a to úporně hledám. Nikomu jsem se totiž neupsal, nenosím ničí jméno. Do značné míry věřím úsudku velkých mužů, ale něco vyhrazuji i svému úsudku. Vždyť oni mužové nám nezanechali hotová řešení, ale jen naznačili, co má být řešeno.“⁴¹ Z čehož pro čtenáře o několik desítek stran později plyne doporučení: „vynes tedy jako soudce rozsudek a vyhleš, který z těch názorů se ti zdá pravděpodobný, nikoli, který je pravdivý. *Vždyť rozhodovat o pravdě je tak vysoko nad námi jako pravda sama*.“⁴² Objevují se u Seneky tendence k relativismu, či jde o poctivost a důslednost? Či je to totéž? To nechme až na diskuzi s Nietzschem.

³⁹ Tamtéž. s. 41

⁴⁰ Tamtéž. s. 65

⁴¹ Tamtéž. s. 60

⁴² Tamtéž. s. 97

Askeze

Co je nejhlavnějším úkolem askeze, jaké je její místo v úhrnné mozaice Senekova uvažování, vysvitlo již z předchozích částí. V této kapitole se proto zaměříme na její, řekněme, vnitřní strukturu – „dílčí složky“.

Askeze je cvičení. A smyslem cvičení je *připravit* nás na něco v budoucnu. *Na co*, závisí na formě tréninku. Hrubě lze vymezit, že můžeme cvičit buď tělo anebo mysl – nicméně, jak hned uvidíme, je prakticky nemožné od sebe tyto dvě aktivity separovat. Prim pro Seneku hraje samozřejmě mysl (rozum), a tak ve vztahu k fyzické schránce – která je jako taková pomíjivá a její hodnota tudíž indiferentní – „máme se chovat tak, jako bychom nemohli žít bez těla, nikoli však, jako bychom měli žít kvůli tělu. [...] Věnujme mu velmi pilnou péči, avšak tak, aby vyžádá-li si to rozum, důstojnost a věrnost, mohlo být posláno do ohně.“⁴³ Tělo je prostě jen nástroj. Pro praktickou ilustraci zvolme kupříkladu záležitost stravování: jezme zdravě, ať jsme silní, nebude-li po ruce zdravé jídlo, jezme, co bude, nebude-li nic, raději trpme hladu, než abychom žebrali. Jednoduché.

Kontrolu nad afekty jako je strach, sexuální touha nebo třeba hněv, můžeme rozvíjet vícero způsoby či přesněji ve více fázích. Bojovat s vášní ve chvíli, kdy nás již pohltila, je obtížné a často takřka nemožné. Jenže takové náhlé vzplanutí je spíše výjimkou, mnohem častěji dochází k postupné gradaci a emoční výbuch přichází až s onou pomyslnou „poslední kapkou“. „Tak jako před bouří a lijákem přicházejí určitá znamení, tak i hněv, láska a všechny tyto vichřice týrající duši mají své posly. [...] Všichni nejsou zranitelní stejnou věcí, proto je třeba znát své slabosti, aby ses před nimi co nejvíc chránil.“⁴⁴ To pochopitelně vyžaduje jak jistou psychologickou vnímavost, tak poctivost k sobě samému, vůli si svou slabost vůbec přiznat – a v tom je nezbytné se trénovat taktéž. Samotnou zbraní pro boj s afekty jsou pak filozofické poučky, mající v moci substituovat náš stav myslí jiným, vhodnějším, přerámovat naši perspektivu motivační samomluvou: „Stanu se chudákem: bude nás takových víc. Octnu se ve vyhnanství: budu si myslit, že jsem se narodil tam, kam budu poslán. Budu spoután: cožpak jsem nyní volný, nepřipoutala ke mně již příroda těžké břímě těla? Zemřu: chceš říci, že již nebudu moci stonat, nebudu moci být spoután, nebudu moci umřít.“⁴⁵

⁴³ Tamtéž. s. 21

⁴⁴ SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 87

⁴⁵ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. s. 40

Člověk navíc není nikdy „sám o sobě“, jednotkou bloudící ve vakuu, vždy jej obklopuje nějaké okolí. Tento kontext je neméně důležitý a Seneca radí volit si raději tvrdší podmínky (drsnější krajina, daleko od krčem, neřestinců a trhů). Jednak proto, že zocelují, druhak kvůli naší (prozatimní) nedokonalosti a s ní spojené náchylnosti ke svodům neřeští. Výhoda takových „míst vážných a posvátně tichých“ je rovněž v samotné izolaci od ostatních (sociální deprivace), upevňující nás v soběstačnosti, díky které se následně snáze snáší hrozby vězení či vyhnanství.⁴⁶ Samozřejmě i zde platí „všeho s mírou“: a tak navzdory faktu, že „námaha živí ušlechtilé duše“⁴⁷ a že „za klidného moře může být kormidelníkem každý“⁴⁸ čili kde není obtíží, není ani kde prokázat svou zdatnost, není záměrem chronicky nadbíhat utrpení. Moudrý totiž „je schopen obojího: štěstí vládne, neštěstí přemáhá. Tak se vycvičil, že ukazuje svou ctnost jak ve štěstí, tak v neštěstí a nedívá se na její látku, ale na ni samotnou.“⁴⁹

Tvrdost, která se na rovině individuální – k *sobě*, jeví mužná a obdivuhodná, začíná být o něco diskutabilnější, aplikuje-li se na rovině celospolečenské. V první knize *O hněvu* Seneca vysvětluje, že „lidstější je ukazovat viníkům mírné a otcovské smýšlení a nepronásledovat je, ale volat zpět k dobru“⁵⁰ – proti tomu asi nelze nic namítat. Jenže když to nejde po dobrém, co pak? Máme nárok uchýlit se k násilí či dokonce usmrcení „nenapravitelného“? Ano, a máme to realizovat bez patosu, neboť tím podle Seneky danému prospíváme: „Vždyť proč bych měl nenávidět toho, jemuž nejvíc prospějí tenkrát, když ho vyrvu jemu samému? Nenávidí snad někdo své údy tenkrát, když si je nechá amputovat? To není hněv, to je bolestiplné léčení. Vzteklé psy usmrcujeme, vzpurného a nezkrtného býka zabíjíme a porážíme nemocné ovce, aby nenakazily stádo; hubíme zrůdy a topíme děti, jestliže přišly na svět slabé a nenormální; oddělovat bytosti neužitečné od zdravých není dílem hněvu, ale rozumu.“⁵¹ Trochu inkviziční přístup, že? Aneb trocha dobového „humanismu“, abychom přeci jen Seneku nevnímali jako filantropa za každou cenu.

⁴⁶ Tamtéž. s. 72 – 73

⁴⁷ SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Lucilioví*. s. 63

⁴⁸ Tamtéž. s. 153

⁴⁹ Tamtéž. s. 153

⁵⁰ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Lucilioví*. s. 29

⁵¹ SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 29

NIETZSCHE

Životní situace

Friedrich Wilhelm Nietzsche. Od Seneky oddělen téměř dvěma tisíciletími. Veřejností zpravidla označován za filozofa, filologa, básníka či skladatele; sám sebe raději líčící coby psychologa, tvůrčího umělce, šaška nebo prostě dynamit. Ve čtyřicetiletých letech se stal univerzitním profesorem, léta cestoval po Evropě. Otce uznával, matkou a sestrou pohrdal. Ačkoli se narodil v Německu, z hlediska „rasy“ se pokládal za polského šlechtice. Zásluhou kolísavého zdraví – za jehož příčinu pokládal celkové vyčerpání –, střídavě pln sil nebo na pokraji smrti. Zemřel na přelomu století na zápal plic. Toliko stručně k životu.⁵²

Co se filozofické oblasti týče, sepsal toho Nietzsche spousty – přesto mezi jeho díly dvě vyčnívají. Prvním z nich je *Tak pravil Zarathustra*, superlativy autora: „knihy s hlasem znícím nad tisíciletími, není pouze nejvyšší ze všech knih, pravou a vlastní knihou vzduchu velehor – celá věc člověk leží v nesmírné dálce pod ní – je také knihou *nejhlubší*, zrozenou z nejnuitnějšího bohatství pravdy a každý okov, který do ní sestoupí, vynoří se naplněn zlatem a dobrem.“⁵³ Ačkoli si nejsem jist, zda s Nietzsche dokáži plně sdílet tuto megalomanií – která mohla být záměrnou provokací pro nedostatečný dobový ohlas –, mám-li se rozhodnout, které jeho dílo považuji za nejzdařilejší, přikloním se misky vah bezpochyby rovněž na stranu *Zarathustry*. Najdeme v něm totiž prakticky vše, o čem pojednávají i spisy ostatní, na jednom místě a podané s neuvěřitelnou lehkostí a důvtipem.⁵⁴ Tato lehkost je bohužel nezřídka tak prchavá, že je nezbytné přečíst také ony „těžkopádnější“ (jednoznačnější a vážnější) spisy, abychom ji docházali docenit. Zdá se mi to trochu analogické situaci, kdy sledujete uměleckou performanci, ale dokud vám není vysvětleno, „co tím chtěl básník říci“, jste v lepším případě na rozpacích... Tím se dostáváme k druhé klíčové knize, *Ecce Homo*. Jedná se o spis, který je vlastním obsahem vskutku netradiční, je totiž současně autobiografií i stručným návodem, jak chce být autor ve vztahu ke svým ostatním dílům *interpretován*, tj. objasňuje *za jakých podmínek* ta která kniha *vznikala*, a tím pádem také *za jakých podmínek může být vykládána*: „Uhodnete, proč tuto knihu vydávám *předem*; má zabránit, aby se mnou

⁵² Detailněji viz *Ecce Homo*.

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Praha. Naše vojsko. 1993. s. 92.

⁵⁴ Několikrát jsem přečetl oba nejrozšířenější překlady *Zarathustry*: od Otokara Fišera a od Věry Koubové. Jelikož se mi však prvně zmiňovaný zdá mnohem hravější a barvitější, což je v případě Nietzscheho (a tohoto spisu obzvláště) kritickým způsobem klíčové, budu vycházet z něj.

tropili neplechu... nechci být světce, raději snad šaškem... Snad jsem šašek... A vzdor tomu, či spíše *nikoli* vzdor tomu – neboť dosud nebylo nic prolhanějšího než světci – mluví ze mne pravda. – Má pravda je však *strašlivá*; neboť dosud se *lež* nazývala pravdou. – *Přehodnocení všech hodnot*: to je má formule pro akt nejvyššího sebeuvědomění lidstva, jenž se mnou stal tělem a géniem. Můj úděl tomu chce, abych byl prvním *řádným* člověkem, abych se vědomě postavil na odpor tisícileté prolhanosti.⁵⁵ S obratem hodnot souvisí i důvod, proč svého imoralistického hrdinu, do něhož naprojektoval své myšlenky, pojmenoval po duchovním otci morálky: „Neboť v čem tkví nesmírná jedinečnost onoho Peršana v dějinách, je toho pravým opakem. Zarathustra první viděl v boji dobra a zla vlastní hybnou páku běhu věcí – přetlumočení morálky do metafysických pojmů, jako je síla, příčina, účel o sobě, je *jeho* dílem. [...] Zarathustra *stvořil* tento nejosudnější omyl, morálku: Musí tudíž také být první, kdo jej pozná. [...] Sebepřekonání morálky z pravdivosti, sebepřekonání moralisty ve svůj opak – *ve mne* – to v mých ústech znamená jméno Zarathustra.“⁵⁶ Čili výsledná rovnice zní: Nietzsche = první imoralista = Zarathustra; v jakém smyslu si řekneme záhy.

⁵⁵ Tamtéž. s. 149

⁵⁶ Tamtéž. s. 150

Optika pilířů

Než se pustíme do reflexe pilířů, bude jistě vhodné přiblížit, jaký byl Nietzscheho vztah k antické filozofii: „Sokrata a Platóna jsem poznal jako symptomy úpadku, jako nástroje řeckého rozkladu, jako pseudořecké, jako antiřecké. [...] Onen *consensus sapientium* – chápal jsem stále lépe – dokazuje nejméně, že měli pravdu v tom, v čem se shodli: dokazuje spíše, že oni sami, tito nejmoudřejší, se shodovali v čemsi *fyzilogicky*, pročež se stejným způsobem stavěli negativně k životu – *museli* se k němu tak stavět. Soudy, hodnotící soudy o životě, pro, nebo proti, nemohou být koneckonců nikdy pravdivé: mají hodnotu jen jako symptomy. [...] Sokratem se řecký vkus zvrhá ve prospěch dialektiky: co se vlastně děje? Především je přemožen *vybraný* vkus; dialektikou nabývá vrchu lůza. [...] Rozum = Ctnost = Štěstí znamená jen to, že je třeba napodobit Sokrata a proti temným žádostivostem neustále stavět *denní světlo* – denní světlo rozumu. [...] *Muset* potírat instinkty – to je formule dekadence; pokud je život *na vzestupu*, štěstí rovná se instinktu.“⁵⁷ Co se zde říká? Že život jako takový nelze soudit, neboť na to nemáme dostatečnou, všeobjímající (snad božskou?) perspektivu, kterou dohromady nesloží ani součet a průnik (konsensus) vícera dílčích perspektiv; naše soudy o něm jsou proto pouze *našimi míněními* čili jejich vypovídající hodnota může sloužit jedině k analýze našeho stavu. Pokud životu přitakáváme, bereme ho takový, jaký je, jde o příznak zdraví; pokud na něj nadáváme, očerňujeme jej, jde o příznak úpadku. Pozor: v žádném případě se nejedná o spor optimismus vs. pesimismus. To obojí jsou (dekadentní) soudy, nikoli přitakání. A prvně zmiňovaní jsou dokonce horší, neboť pesimisté život sice odsuzují a otravují, ale jsou to optimisté, kdo „ukazovali nepravá pobřeží a nepravé jistoty“⁵⁸, to *dobří* pokrucují život, jsou idealisty, věří v objektivní morálku, zásvětí, jsoucno o sobě, etc... Z toho nepřímo vyplývá další, neméně důležitý fakt: přestože Nietzsche útočí na staré modly, neznamená to, že touží obsadit jejich místo. Znovu – je „dynamitem“, nechce vytyčit nový ideál, ale jakožto tvůrčí duch chce sobě rovné podnitit k jejich vlastní tvorbě. „Špatně splácí učitel, kdo stále zůstává jen žákem. [...] Sami jste ještě nehledali: tu jste našli mne. Tak se vede všem věřícím; proto má veškerá víra tak málo ceny.“⁵⁹ – Toto bude obzvláště důležité při výkladu pojmu *nadčlověka*.

⁵⁷ Tamtéž. s. 28 – 31

⁵⁸ Tamtéž. s. 151

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha. Vyšehrad. 2013. s. 67

Marně hledá Nietzsche spojence též mezi presokratiky, vyjma jediného – Hérakleita. „Když ostatní filosofický lid svědectví smyslů zavrhoval, protože poukazovalo na mnohost a změnu, zavrhoval on jejich svědectví proto, že ukazují věci, jako by měly trvání a jednotu.“⁶⁰ Jenže „také Hérakleitos smyslům křivdil. Nelžou ani tak, jak se domnívali eleaté, ani tak, jak myslel Hérakleitos – nelžou vůbec. Teprve to, co s jejich svědectvím *uděláme*, do nich vkládá lež, například lež jednoty, lež věčnosti, lež substance, lež trvání. [...] ‚Zdánlivý svět je světem jediným‘: ‚pravý svět‘ je k němu *přilhán*...“⁶¹ Nietzscheho vztah k tomuto mysliteli je pro nás důležitým milníkem ještě z jednoho důvodu – je již jen kousek od stoiků samotných: „Stoa, která téměř všechny své základní představy zdělala po Hérakleitovi, toho nese alespoň stopy.“⁶² Bohužel pro nás, je to právě ta složka stoického učení (fyzika), kterou Seneca příliš nereflktuje. To má ovšem také vypovídající hodnotu – Nietzsche i Seneca mají určité sympatie k původnímu stoicismu, každý ale z jiného důvodu, a tím pádem i k jiné jeho části. Což je svým způsobem komické, vezmeme-li v potaz, že tento systém měl být cenný jen v ucelené podobě a ani jednomu z nich takový nevyhovuje.

Abychom měli mozaiku kompletní, dodejme, že Nietzscheho výtky vůči Platónovi / Sokratovi – totiž, že postavili pravdu na hlavu –, jsou paušálně převoditelné též na jejich nástupce, za kterého považuje křesťanství. „Neboť křesťanství je platonismem pro ‚lid‘“⁶³ Nicméně pohrdání, které pocítoval vůči církvi a kněžím, nepocítoval vůči Ježíšovi. Zdálo se mu totiž, že pouze nestihl dozrát, aby své učení odvolal. „Kéž by jen byl zůstal na poušti a vzdálen dobrých a spravedlivých! Snad by se byl naučil žít a milovat zemi – a milovat smích.“⁶⁴ Farizejové jej bohužel ukřižovali dříve, než stačil nabýt potřebný nadhled...

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. s. 33

⁶¹ Tamtéž. s. 33

⁶² Tamtéž. s. 122

⁶³ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 8

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 63

Čest

„*Mí nemožní – Seneca: aneb toreador ctnosti.*“⁶⁵ – Tak začíná jedna z kapitol *Soumraku bůžku*. Ať už jde výsměch (opovržení) či povzdech (zklamání), není nálepka „toreador cti“ nijak pozitivní. Osobně bych se přiklonil spíše k variantě zklamání. Neboť Nietzsche stoiky choval v úctě pro jejich *loajalitu* ke svému přesvědčení, které se neustále promítalo do jejich *jednání*. Je to zřejmé z druhé *Nečasové úvahy*, kde je dává za příklad proti přehnané odosobněnosti a lpění na historii za současného ne-tvoření historie nové: „Je snad nutné, aby veliký dějinný harém světa hlídalo pokolení eunuchů? [...] Nikdo již nesebere odvahu, aby sám na sobě naplnil zákon filosofie, nikdo nežije filosoficky, s onou prostou věrností muže, která člověka starověkého nutila, aby se choval jako stoik, ať byl kdekoli a konal cokoli, jestliže jednou přislíbil věrnost stoickému učení. [...] Jistě, filosoficky se myslí, píše, tiskne, mluví, učí – to všechno je dovoleno; jenom v jednání, v takzvaném životě je tomu jinak. [...] Jsou to ještě lidé, ptáme se potom, nejsou to snad jen myslící, psací a mluvící stroje?“⁶⁶ Tento disbalanc – příliš dějin, málo dění – u Seneky příliš nehrozí, neb sám prosazoval: „co cítíme, mluvmе, co mluvíme, cit'me.“⁶⁷ Jde tudíž o nepřímý projev respektu též k jeho osobě; dodejme nicméně, že nijak závratný, jelikož v *Radostné vědě* mu Nietzsche pro změnu přiřkl cejch: „*primum scribere, deinde philosophari*“⁶⁸. V *Lidském, příliš lidském* jej ovšem řadí mezi „velké moralisty“⁶⁹, což je v daném kontextu (ano, kupodivu) kompliment.

Chceme-li pochopit, v čem Seneca Nietzscheho „zklamal“, musíme se nejdříve obeznámit s Nietzscheho viděním cti a hodnoty idejí – neboť ctnost je idea – jako takových. První aspekt, ve které se se Senekou rozchází, je nevíra v *jedinou* čest. Skrze Zarathustru podává dlouhý výčet stavů, které jsou nálepkovány jako ctnostné: pro některé jde o „křeč pod bičem“ neboli plnění povinností stanovených druhými, pro jiné „zlenošení jejich neřestí“ neboli to, co zbylo, když vášně omrzely, pro ty pak, kteří „čím hloub klesají, tím žhavěji plane jim oko i lačnost po jejich bohu“ jakýsi kompenzační mechanismus jednoho extrému jiným, těm, co „se podobají hodinám, jež byly nataženy jako každodenně“, je pravidelností, pro další znamená „tiše seděti v močálu“ neboli nevzdorovat a nevyčínvat, oněm, „kdož milují posunky“, je ctnost gestem, symbolem, fásádou – vším ne-niterným, dalším je smrtí na

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. s. 56

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha. Oikoymenh. 2005. s. 104 – 105

⁶⁷ SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Lucilioví*. s. 126

⁶⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha. Aurora. 2001. s. 22

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*. Praha. Oikoymenh. 2010. s. 170

bojišti... a tak dále.⁷⁰ Toho všeho radí se zřící. Je však jeden typ ctnosti, který uznává: „Aby vaše bytost, aby to, co v sobě máte, bylo v onom skutku, tak jako matka je v dítěti: to mi budiž vaše slovo o ctnosti!“⁷¹ Pro odlišení tento typ cti nazvěme *osobní hrdostí*. A když říkám osobní, berme to doslovně čili vskutku býti tím, kdo čestné jednání definuje svými vlastními činy. Jakým právem? Z pozice moci. „Já jsem“ (archetyp řeckých bohů) je totiž výše než „já chci“ (řečtí hrdinové), které pro změnu stojí nad „já musím“ (křesťané, stoici, Kant, etc).⁷² Jednou větou, jde o otázku *formy* – od nechávání se formovat, přes touhu formovat, po sebezformovanost.

Věc formy nás přivádí k hodnotě idejí. Pokud nejsou ideje „o sobě“, tj. objektivní, na nás nezávislé, čím tedy jsou? Než odpovíme, je třeba vyložit východisko Nietzscheho epistemologie. Nietzsche je perspektivistou: „Existuje *jen* perspektivní vidění, *jen* perspektivní ‚poznání‘; a čím více afektů pustíme k slovu, čím větším množstvím očí, různých očí se na tutéž věc dokážeme podívat, tím úplnější bude náš ‚pojem‘ té věci, naše ‚objektivnost‘. Avšak eliminovat vůli jako takovou, vyřadit všechny afekty – i kdybychom to nakrásně dokázali: což by to neznamenal intelekt *vykastrovat*?“⁷³ Vztaženo na pojem cti – čím je čest, odmyslíme-li si její projevy? Prázdnou skořápkou, nic neříkající abstrakcí, zvukem... A naopak, jak nabýváme pojmu cti? Tím, že pozorujeme různé či tytéž jedince v konkrétních situacích, které se nám zdají příbuzné povahy (rozumějte: vyvolávají v nás tutéž reakci, např. obdiv a s ním spojené „zamrazení“), a proto je označujeme tímž jménem, tzn. „nabýváme“ jej vlastně tím, že jej na základě zkušenosti *vytváříme*. Důkazem proti nezávislosti pojmů budiž i skutečnost, že jedním pojmem nezřídka označujeme vícero hodnotově zcela protikladných stavů (viz Zarathustrův výčet „ctností“ výše)... Plyne z toho, že jsou takové pojmy k ničemu? Nikoli. Tím se konečně dostáváme k samotnému účelu idejí a soudů: „Chybnost soudu není ještě námitkou proti soudu. [...] Otázkou je, nakolik takový soud podporuje život, nakolik jej uchovává, nakolik uchovává druh, nebo jej snad dokonce zlepšuje.“⁷⁴ Jinými slovy: nezáleží-li na pravdě a je-li kritériem vitalita, pak z toho nutně plyne, že některé lži jsou vhodnější než jiné. Vhodnější k čemu? K produktivnímu sebeklamu, motivační autosugesci. Takže pokud Senekovi jeho „lži“ pomáhají zvládat zradu

⁷⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 81 – 82

⁷¹ Tamtéž. s. 82

⁷² NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. In: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Olomouc. Votobia. 2001. s. 90

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 97 – 98

⁷⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 11

a vyhnanství, nestrachovat se o majetek, smířit se se ztrátou přítele, být tvrdší, odvážnější, neotřesitelnější, tak to není vůbec málo! A „léčba klamem“ je i pro něj za určitých okolností přijatelná a nadřazená „škodlivé pravdě“, poněvadž „něco se nedá vyléčit, nepřikročí-li se ke klamu.“⁷⁵ Zbývá otázka, proč nešel dále a zůstal mezičlánkem mezi mudrcstvím a pošetilostí. Napadají mě dvě možná vysvětlení: buď byl *sláb* a neschopnost dojít dokonalosti si racionalizoval láskou k bližnímu, nebo jej naopak jeho instinkty k této racionalizaci vedli na základě prozíravosti a *síly*, aby neztratil možnost konat jinak než ctnostně čili svobodně.

⁷⁵ SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 115

Pomíjivost

Ukázali jsme, že Nietzsche nevěří na dualitu „zdánlivého světa“ proti „světu pravému“ – „čas že je ten tam a vše pomíjející že je pouhou lží? to pomysliti působí závrať a víření lidským údům, a žaludku nadto zvracení“⁷⁶ –; je přesvědčen, že je pouze jedna realita, a to ta, která byla tradičně nazývána „zdánlivou“, realita zachycovaná smysly. To, že ji nazíráme vždy jen z omezené perspektivy, *není* argumentem proti její hodnotě. Není chybou smyslů, že nedokáží zachytit nehybné, „celistvé“ jsoouco, je chybou rozumu, že ho po nich požaduje. „Jsoouca“ totiž v doslovném smyslu jsooucný vlastně nejsou, jediné co máme je změť obrazů, kterou sami „atomizujeme“, abychom se v ní dokázali zorientovat. Vytrhneme „jsoouco“ z jeho vztahů a rozpadne se, zanikne.

Z dvojích ontologických kořenů vyrůstají dva přístupy k životu, ztělesněné v archetypech jako *Dionýsos* a *Ukřižovaný*. Prvně zmiňovaný je: „Typus ducha, který do sebe vstřebává a vykupuje rozpory a pochybnosti života. [...] Náboženské přitakání životu, celému, nezapřenému a nedělenému životu.“⁷⁷ Takový jedinec – *tragický člověk* – ví, že je jen jedna („zdánlivá“) realita a proto akceptuje, ba dokonce vítá, vše, co se mu přihodí, včetně utrpení, bezpráví, slasti, etc. Naproti němu stojí asketa: „nezdařilý člověk“, který na sobě schvaluje jenom něco, a to právě to soudící a odsuzující⁷⁸ čili rozum. Asketa opovrhne „zdánlivým“ světem ve prospěch světa „pravého“. A tak zatímco pro tragického člověka je třeba takové utrpení prostou součástí života, křesťanský člověk jej chápe jako důvod k jeho odsouzení (a tím pádem i k přesunu těžiště pozornosti na věčné, posmrtné).

Byl Seneca asketou v tomto smyslu? Spíše ano, nikoli však v tak vyhrocené podobě. Neboť se tu a tam nebál zapochybovat o svých modlách (vzpomeňme na jeho nejistotu, zda po naší smrti „věčný rozum“ zůstane či zahyne s námi), odmítal dojít finálního stádia mudrce (byť si možná nepřipustil pravý důvod) a koneckonců – i přes snahu uzemnit své vášně – přijímal výzvy, které mu život postavil do cesty. „Svolného osud vede, vleče vzdorného“⁷⁹, vždyť tento citát mohl být nakrásně vyřčen i člověkem tragickým!

⁷⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 74

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 125

⁷⁸ Tamtéž. s. 124

⁷⁹ SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Luciliovi*. s. 232

Rozum

Jiné pojetí cti, jiné oceňování pomíjivého – lze odhadnout, že s rozumem to nebude jiné. „Věru je žehnáním, a ne rouháním, hlásám-li: ‚Nade všemi věcmi klene se nebe náhoda, nebe nevinnost, nebe znenadání, nebe bujnost.‘“⁸⁰ Žádný věčný rozum, který by definoval náš individuální osud vůči celku, „my sami“ jej musíme nadefinovat – a na rozumu, jak jej chápe Seneca, při tomto aktu záleží nejméně. „Tělo jsem a duše’ – tak mluví děti. A proč nemluvíti, jako mluví děti? Procitlý, vědoucí však praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle. Tělo jest veliký rozum, mnohost s jediným smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř. Nástrojem tvého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jejž nazýváš ‚duchem‘; je to malý nástroj, hračka je to tvého velkého rozumu.“⁸¹ *Velký rozum* spoluutváří v podstatě ony instinkty (o kterých jsme mluvili, když jsme si vysvětlovali, proč nestačí analyzovat názory filozofů, ale je potřeba rozebrat i jejich životní zkušenost), které *malý rozum* – tj. ducha, duši, intelekt, mysl, psychiku, etc – popostrkávají určitým směrem, aniž by si to on sám uvědomoval. V tomto bodě se opět nádherně vyjevuje, jak si Seneca s Nietzsche jsou současně blízcí (stylem a cestami, po nichž se ubírá jejich uvažování) i vzdálení (závěry k nimž docházejí), neboť též Seneca přemítá nad tím, že: „Někdy však je přece třeba nechat se ovládnout bujností a rozmrzelostí a na chvílku odsunout stranou smutnou střízlivost. Musíme přece věřit řeckému básníkovi, že ‚někdy je příjemné i ztratit rozum‘, i Platónovi, že ‚marně klepe na bránu poezie, kdo je úplně při smyslech‘, a Aristotelovi, že ‚každý génius má v sobě trochu šílenství‘. Jen vzrušená duše může vyslovit něco velikého, co převyšuje všechny ostatní.“⁸² Skoro jakoby se jen neshodovali v „procentuálních poměrech“. Nietzsche totiž rozumu připisuje také jakýsi možný podíl (v analogickém smyslu jako Seneca šílenství, tj. coby koření): „Něco málo rozumu, semínko moudrosti, rozhozené od hvězdy k hvězdě – ano, tento kvas je přimíchán všem věcem: ve jménu bláznovství je ke všem věcem přimíchána moudrost!“⁸³

Dvě pojetí, z nichž opětovně povstávají dva přístupy k životu: *rozumný* a *intuitivní*. „Jeden se strachem z intuice, druhý s výsměchem vůči abstrakci; druhý je právě tak nerozumný, jako je první neumělecký. Oba touží opanovat život: jeden tak, že umí největším potížením čelit starostlivostí, chytrostí, pravidelností, druhý tak, že jako ‚přeradostný hrdina‘ ony potíže

⁸⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 140

⁸¹ Tamtéž. s. 31

⁸² SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. s. 265

⁸³ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 140

nevidí a za reálný bere jen život, jenž přijal podobu zdání a krásy.“⁸⁴ Pouze intuitivní člověk může *založit kulturu*, rozumný nikoli. Je to proto, že prvně zmiňovaný se s životem neustále konfrontuje, nechává se jím strhnout, zásluhou své nerozumnosti se ale nikdy nepoučí z „chyb“ minulých – a jelikož se nenechá životem přetvořit, přetváří on jej. Člověk rozumu tuto konfrontaci komplikuje, utlumuje, odlidšťuje a všelijak racionalizuje: „Jinak přijímá stejnou osudovou ránu člověk stoický, poučený zkušeností, ovládající se pomocí pojmů! Ten člověk, který hledá jen upřímnost, pravdu, svobodu od klamu a ochranu před zákeřným překvapením, předvádí nyní, v neštěstí, mistrovský kousek přetvářky, jako druhý člověk ve štěstí; neukazuje zkřivenou a proměnlivou lidskou tvář, nýbrž takřka masku s důstojně souměrnými rysy, nekřičí, ba ani nepozmění hlas. Když jej přepadne opravdová průtrž mračen, zahalí se jen těsněji do pláště a pomalým krokem tím nečasem odchází.“⁸⁵

Jak je tedy možné, že se oba domnívají, že právě jejich přístup je v *souladu s přírodou*? Tak, že oba verzi svého oponenta reflektují jako ne-přirozenost, jako odklon od tohoto souladu, resp. přesněji od jeho pozitivního směřování (v souladu s přírodou v přísném slova smyslu jsme totiž *vždy*, ať už „vzkvátáme“ či „uvadáme“). Z pohledu Seneky Nietzsche ještě „nedozrál“, z pohledu Nietzscheho Seneca buď „přežrál“ nebo také teprve „nedozrál“ (obdobně jako dříve zmiňovaný Ježíš), jelikož „slabost může být zjevem počátečním: ještě málo“; nebo konečným: „už ne“⁸⁶. Kdože tu tedy proti sobě stojí? „Racionalista“, který si dost možná jen neuvědomuje intuitivní kořeny své racionality versus „intuitivista“, který vcelku racionálně vysvětluje své intuitivní pohnutky. Krapet bezbřehý šerm, není-liž pravda?

Poněvadž stoicismus je učením o vnitřní neotřesitelnosti, pracujme s variantou „ještě málo“. V kapitole o cti jsme si pohrávali s myšlenkou, že Seneca mohl (podvědomě) nechtít dojít stádia mudrce, pročez si hledal důvody, jak se mu vyhnout a přitom zůstat názorově konzistentní. Také Nietzschemu připadá, že stoicismus je pravděpodobněji projevem síly než slabosti, ačkoli takové, která se doposud schovává za „já musím“ a nedokáže se otevřeně přiznat k „já chci“: „Chcete *žít* ‚podle přírody‘? Ach, vy ušlechtilí stoikové, jak šalebná jsou to slova! Představte si bytost, jako je příroda, bez míry rozchazovačnou, bez míry lhostejnou, bez záměrů a ohledů, bez slitování a spravedlnosti, plodnou a pustou a nejistou zároveň, představte si indiferenci samu jako moc – jak byste *mohli* podle této indiference *žít*? *Žít* –

⁸⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. s. 25

⁸⁵ Tamtéž. s. 27

⁸⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 128

není to právě touha být jiný, než je tato příroda? Není život hodnocením, vybíráním, nespravedlností, omezeností, touhou být diferentní? A za předpokladu, že váš imperativ ‚žít podle přírody‘ znamená v podstatě ‚žít podle života‘ – jak byste mohli *jinak*? Proč dělat princip z toho, co sami jste a čím být musíte? – V pravdě se věci mají úplně jinak: zatímco nadšeně předstíráte, že kánon svého zákona čtete z přírody, chcete něco opačného, vy podivní herci a sebebelhavači! Vaše pýcha chce přírodě, dokonce i přírodě, předepisovat a vnučovat vaši morálku, váš ideál; požadujete, aby byla přírodou ‚podle stoy‘, a chtěli byste všechno bytí učinit bytím k vašemu vlastnímu obrazu – jako nesmírné a věčné oslavení a zobecnění stoicismu! Celou svou láskou k pravdě nutíte sami sebe tak dlouho, tak úporně a hypnoticky strnule vidět přírodu *falešně*, to jest stoicky, až ji už jinak vidět nesvedete – a jakási propastná domýšlivost vám nakonec ještě vnuká naději vpravdě šílenou, že *jelikož* dokážete tyranizovat samy sebe – stoicismus je tyranstvím vůči sobě –, je možné tyranizovat i přírodu: což není stoik *částí* přírody?⁸⁷ Nikoli tedy *vůle k pravdě*, vůle podřídit se nadosobnímu zákonu, ale *vůle k moci*, vůle otisknout do světa své subjektivní představy pod rouškou objektivitu... Je to aplikovatelné i na Senecu? Ten přeci mluvil výslovně o „dobru lidském“! Ač to tedy může v kontextu Nietzscheho, coby imoralisty číslo jedna, vyznít poněkud paradoxně: nemohli bychom na Senekovo oklestění stoické nauky ryze na *etiku* pohlížet jako na příznak *uzdravování se*, ve smyslu vzdání se vyfabulované opory logiky a fyziky (jakýsi druh askeze)?

Mimochodem: kde bere Nietzsche jistotu, že příroda žádný záměr nemá? Není toto přepólování stoické fiktivní perspektivy vlastně jen jinou fiktivní perspektivou? Nevytloukáme zde klín klínem, tj. lež jinou lží? Neboť co my z naší dílčí perspektivy můžeme vědět o „perspektivě“ přírody jako celku?

⁸⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 14

Askeze

Zbývá poslední pilíř, askeze: „Co znamenají asketické ideály? – U umělců nic nebo příliš mnohé; u filosofů a učenců jakýsi instinktivní cit pro nejpříznivější podmínky vysoké duchovnosti; u žen je to, v nejlepším případě, jeden svůdný půvab *navíc*, morbidezza zablesknuvší se na krásném těle, andělskost hezkého tučného živočicha; u fyziologicky nevydařených a znechucených (tedy u *většiny* smrtelníků) pokus připadat si ‚příliš dobrý‘ pro tento svět, posvátná forma excesu, hlavní prostředek v boji s dlouhou bolestí a dlouhou chvílí; u kněží je to vlastní kněžská víra, jejich nejlepší nástroj moci, i ‚nejvyšší‘ oprávnění k moci; a konečně u světců záminka pro zimní spánek, jejich novissima glorie cupido, klid v nicotě (v ‚bohu‘), jejich forma šílenství. Že však mohl mít asketický ideál pro člověka takový význam, v tom se projevuje jeden základní prvek lidské vůle, její horror vacui: *vůle potřebuje cíl*, – a raději bude chtít *nic*, než aby vůbec *nechtěla*.“⁸⁸ – Analogická komplikace jako u cti: není jedna a její různé formy jsou vynuceny různými okolnostmi. Pro naše potřeby je nejpozoruhodnější účel asketického ideálu u filozofa. Čím jsou ony „nejpříznivější podmínky vysoké duchovnosti“? Řekněme prvně, čím nejsou: ani štěstím, ani popřením bytí. Štěstí, je-li přítomno, např. v epikurejském smyslu jakožto absence bolesti, je pouze vedlejším efektem. Bytí je sice redukováno, ovšem to, co zbývá (duchovnost) je maximalizováno, tzn. všechny vedlejší instinkty jsou potlačeny ve jménu úspory energie pro instinkt dominantní. Jak tedy takové podmínky vypadají? Jako chudoba, pokora, zdrženlivost a samota – nic z toho ovšem nevyrůstá z altruistických pohnutek (alespoň ne zpočátku, tj. před racionalizující obhajobou vlastního chování), ale jako sobecká preference.⁸⁹ K těmto prvkům se váží i dílčí *pudy* a *ctnosti* filozofa: „jeho pochybovačný pud, jeho negující pud, jeho vyčkávavý (‚efektický‘) pud, jeho analytický pud, jeho zkoumavý, hledající, riskující pud, jeho srovnávající, vyrovnávající pud, jeho vůli k neutralitě a objektivitě, jeho vůli ke každému ‚sine ira et studio‘.“⁹⁰ Tolik k askezi u filozofů obecně. Kolik z výše řečeného lze vypožorovat u Seneky? Prakticky vše: duchovnost čili rozumová složka zcela jasně převládá, ostatní složky jsou pro její potřeby korigovány; chudobu adoruje, nicméně svého bohatství se kvůli ní nevzdává; v pokoře setrvává, nejde-li o kompromisy ve vztahu ke cti; holduje zdrženlivosti jak mentální, tak tělesné; a samotu si cení hned z několika důvodů.

⁸⁸ Tamtéž. s. 77

⁸⁹ Tamtéž. s. 85 – 90

⁹⁰ Tamtéž. s. 91

Posledním atributem, který sice není ve výčtu instinktů a pudů explicitně zmíněn, ovšem na jiných místech – k čemuž se podrobněji dostaneme v typologickém oddíle – jej Nietzsche nezřídka vyzvedá coby bernou minci zdraví, je vztah k tvrdosti. Míra *niterné tvrdosti* (synonymně: mužnosti, odhodlanosti, psychické stability, nepřecitlivělosti, etc) totiž určuje, k jakému typu morálky se přikloníme. A zde má i náš zatvrzelý imoralista své preference: „*Údajně vyšší!* – Tvrdíte, že morálka soucitu je vyšší morálkou, než je morálka stoicismu? Dokažte to! ale mějte přitom na paměti, že ‚vyšší‘ a ‚nižší‘ v morálce nelze měřit opět morálními lokty: neboť neexistuje absolutní morálka. Berte tudíž svá měřítka odjinud a – mějte se na pozoru!“⁹¹ Patrně uhádneme, proč tvrdost před změkčilostí – projevuje se v ní více *vůle k moci*, neboť „existuje radost stoika tísněného ceremoniálem, který sám předepsal svému způsobu života; těší se přitom ze sebe jako vládce.“⁹²

⁹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha. Aurora. 2004. s. 94

⁹² Tamtéž. s. 149

Typologie

Nietzsche nikdy nevytvořil – nebo o tom alespoň nevíme, což je ovšem méně pravděpodobné vzhledem k jeho odporu vůči systematizaci – žádnou typologii v takovém provedení, v jakém je známe například z moderní psychologie. Přesto se v jeho knihách neustále opakuje jakýsi *hierarchický motiv*, volně kategorizující jednotlivce mezi „vyšší lidi“ a „nižší lidi“. V *Genealogii morálky* je tento skoro až kastovní systém vylíčen do velkých historických, resp. (slovy autora) „genealogických“, podrobností. Abychom současně doložili Nietzscheho koherentnost, navažme na již vyložené teze o (1) převrácení hodnot a s tím spojené nutnosti jejich přehodnocení, (2) soucitné morálce a (3) osobní hrdosti v protikladu k nadosobní cti.

„Doposud nikdo ani v nejmenším nezaváhal a nezakolísal v tom, že hodnocení ‚dobrého‘ má být vyšší než ‚zlého‘, vyšší ve smyslu prospěchu, užitku, zisku vzhledem k člověku *vůbec* (včetně jeho budoucnosti). Což ale kdyby byl pravdou opak? Co kdyby v ‚dobru‘ byl i symptom úpadku a také nebezpečí, svod, jed, narkotikum, v němž by například současnost žila *na úkor budoucnosti*? Možná pohodlněji, méně nebezpečně, ale také v menším stylu, níže?... Takže by právě morálka byla vinna tím, že se nikdy nepodařilo dosáhnout *nejvyššího rozmachu a rozkvětu lidského typu*, který by o sobě byl možný? Takže právě morálka by byla *vůbec největším nebezpečím*?...“⁹³ Mluvíme-li o morálce, myslí se tím morálka soucitu čili ta, která se staví na stranu slabých, a to de facto z definice, jelikož silní nepotřebují, aby se za ně kdokoli stavěl a měl s nimi soucit (naopak je to pro ně ponižující). Jedná se o etiku „dobrých a spravedlivých“, těch, kdož ukazovali „nepravá pobřeží“ (ráj a jiné post-existenční výdobytky) a kteří nejvíce nenávidí „tvůrčí typ“ lidí, neboť je to ten, který „jejich desky hodnot láme a zláme“⁹⁴ – opět z podstaty věci, jelikož je nemožné tvořit *nové* hodnoty při zachování věrnosti těm *starým*. Každý kodex, který není v souladu s morálkou těchto dobrých je nevyhnutelně „zlý“. Proto je v jejich očích i Nietzsche coby *Zarathustra zločincem*. Soucitní se k sobě lísají, pomáhají si, lížou si vzájemně rány, zatímco „člověk, který touží po velkém, spatřuje v každém, koho na své dráze potká, buďto prostředek, nebo zdržení a překážku – nebo možnost dočasného spočinutí“⁹⁵ čili pokaždé jen *mezičlánek* na cestě ke svému cíli.

Proč se ale považuje za prvního imoralistu? Copak není každý, kdo neuznává etické hodnoty společnosti, ve kterém přebývá, imoralistou? Není. Imoralista vypočtený Nietzschem je,

⁹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 12

⁹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 19

⁹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 171

jak jsme již předznamenal, tvůrcem – odchází *mimo dobro a zlo*, aby se mohl navrátit *s vlastními hodnotami*; to má s čistě negujícím buřictvím jen pramálo společného, vlastně jen ono popření, které může skončit buď v nihilistické destrukci anebo v požitkářství. Tvůrce je aktivní, tyto postupy jsou re-aktivní.⁹⁶ Kromě toho, morálka soucitu tu nebyla *odpradávná* – ona sama je převrácením hodnot, které je potřeba převrátit zase „zpátky“: „Byli to Židé, kteří se proti aristokratické rovnici hodnot (dobrý = vznešený = mocný = krásný = šťastný = bohulibý) odvážili s hrozivou důsledností prosadit a zuby nehty té nejpropastnější nenávisti (nenávisti z nemohoucnosti) také udržet pravý opak, totiž: ‚pouze ubozí jsou dobří, pouze chudí, bezmocní, nízcí jsou dobří, pouze trpící, strádající, nemocní, ošliví jsou zároveň jediní zbožní, jediní blažení v bohu, jedině pro ně je tu blaženství, – naproti tomu vy, vy vznešení a mocní, vy jste na věky věků zlí, krutí, hříšní, nenasytní, bezbožní, vy také budete navěky nešťastní, prokletí a zatracení!‘ [...] Židy začíná *vzpoua otroků v morálce*.“⁹⁷ Slovo *zpátky* jsem dal do uvozovek, neboť nejde o mechanický revers (to by byl onen re-aktivismus). Posunuli jsme se, a to primárně v oblasti *špatného svědomí*, které v nás vzniklo jako reakce na potlačení individuální svobody společností (státem): „Všechny instinkty, které se nevybijí směrem ven, *se obracejí dovnitř* – to nazývám *zniterněním* člověka: tím teprve přirůstá člověku to, čemu se později začne říkat ‚duše‘. [...] Člověk, vtěsnaný do úzkých mezí a pravidelnosti mravu, který z nedostatku vnějších nepřátel a překážek netrpělivě rve, pronásleduje, nahlodává, rozrušuje a týrá sám sebe, toto zvíře rozdírající se do krve o mřížoví své klece, zvíře, jež je třeba ‚zkrotit‘, ten trpící a steskem pouště stravovaný tvor, který musel sám ze sebe vytvořit dobrodružství, mučírnu, nejistotu a nebezpečnou divočinu – tento blázen, tento roztoužený a zoufalý zajatec se stal vynálezcem ‚špatného svědomí‘. [...] Dodejme hned také, že na druhé straně představoval fenomén zvířecí duše obrácené proti sobě, zaujaté proti sobě samé, na Zemi něco tak nového, hlubokého, neslýchaného, tajuplného, rozporuplného a *budoucnostiplného*, že se tím podstatně změnilo vzezření této Země.“⁹⁸ Nejedná se tedy o existenciální spor mezi „tupou divokostí“ orientovanou *pouze ven*, postrádající i tu nejbanálnější schopnost introspekce, a „vykastovanou civilizovaností“ orientovanou *pouze dovnitř*, neschopnou jakékoli akce, jde o směs obojího, která podle nakombinovaného množství toho i onoho vytváří nepřebornou paletu odstínů „osobnostních typů“. Ti pak, kdo tento svůj vnitřní chaos dokáží opanovat a využít, stávají se *tvůrci kultury* a můžeme je označit za „vyšší“, zatímco ti, kterým je rozkladem a překážkou, stávají se *nástroji kultury*

⁹⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 60

⁹⁷ Tamtéž. s. 23

⁹⁸ Tamtéž. s. 65 – 66

a můžeme je označit za „nižší“. Jak se projevují navenek čili v přístupu k životu si řekneme záhy.

Nižší lidé

„Absolutní přesvědčení: pocity hodnot jsou nahoře a dole různé; nízko stojícím lidem se nedostává mnoha zkušeností; zdola nahoru je nutné neporozumění.“⁹⁹

Na pomyslném dně přebývá *nejnižší člověk*. Žalostná bytost, zcela pohlcená a přemožená jak vlastními nevybitými afekty, tak i vnějším světem. „Nejnižší člověk bude vidět říši zla (tj. všeho zakázaného a nepřátelského) všude.“¹⁰⁰ – Zamyslíme-li se proč, dojdeme k jednoduchému závěru: protože nemůže jinak. Vše se nachází nad ním: k akci tak nemá odkud čerpat, k re-akci nemá z čeho vybírat; proto nejen aktivní zločinec-tvůrce, ale také reaktivní spravedlivý-věřící je mu zrcadlem jeho bezmoci. Světem bloudící karikatura lidství. V kontextu dříve zmiňovaných archetypů by se jednalo o nejkřížovanějšího z Ukřížovaných. Na škále slabosti zjev konečný, „už ne“. Člověk ani rozumový, ani intuitivní – k ani jednomu nemá sil. „Tázal jsem se kdysi a udusil se téměř svou otázkou: jak? je životu také chátřý třeba?“¹⁰¹ Jeho přínos pro ostatní typy je snad jedině býti odstrašujícím příkladem.

Nikterak zvlášť výše stojí *poslední lidé*. „Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?“ tak se ptá poslední člověk a mžourá. [...] Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle.“¹⁰² Jejich nejvýraznějším charakteristickým rysem je *zdrobňování* všeho. Bojí se nemoci, bojí se nedůvěry. Trochu pracují, ovšem ne příliš – pouze tak, aby se jim odpočinek nezprotivil. Mají stejné potřeby, stejné sny, stejné povahy. Nechtějí být ani příliš bohatí, ani příliš chudí; netouží ani vládnout, ani poslouchat. Ve všem jsou polovičatí, snadno jim dojde dech (v konfliktu i rozkoši).

Nad nimi se rozkládá masa *malých lidí*, ta tentokrát již s určitým potenciálem býti nástrojem pro vyšší. „Dav, jako součet slabých, reaguje pomalu; brání se proti mnohému, na co je ještě slabý, od čeho nemůže mít užitku; netvoří, nejde v čele.“¹⁰³ Z malých lidí může vyrůst vyšší člověk, pakliže jeho slabost je pouze zjevem počátečním – „ještě málo“, ale zabere to několik generací. Je pochopitelně možný i proces opačný čili „vypěstovat z dravce ‚člověk‘ krotké a civilizované zvíře, *zvíře domácí*“¹⁰⁴. Ne vždy jsou ale na vině nižší lidé, někdy mezi ně vyšší

⁹⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 107

¹⁰⁰ Tamtéž. s. 117

¹⁰¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 83

¹⁰² Tamtéž. s. 15

¹⁰³ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 128

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 30

klesnou sami poté, co selžou při úkolu, jež si sami stanovili: „I zlomila se křídla jejich duchu: ten se nyní plíží a hlodáním poskvvrňuje. Kdysi mněli, že se stanou hrdiny: Teď jsou z nich rozkošníci. Hrdina jest jim hořem a hrůzou.“¹⁰⁵ Co se politického přesvědčení týče, věří na rovnost hlasovacího práva a ekvivalenci viny (vymáhanou jedním zákonem paušálně platícím pro všechny). „Vzniká přizpůsobení, zploštění, vyšší číňanství, skromnost instinktů, spokojenost ve zdrobnění člověka – jakási hladina klidu člověka.“¹⁰⁶ Hlavně žádné extrémny, nevyčnivat. Coby pilné včelky sem spadají například též „nezaujatí“ vědci a učenci, kteří se vzdali víry v panující úlohu filozofie a rozhodli se jít cestou specializace (čili vlastně askeze): „Objektivní člověk je nástroj, drahocenný, lehce poškoditelný měřicí přístroj a snadno zakalitelné umělecké zrcadlo, které je třeba opatrovat a ctít; ale není to žádný cíl, žádné východisko a vzestup, žádný komplementární člověk, v němž dochází *ostatní* bytí svého ospravedlnění, žádný závěr – a tím méně začátek, zplození a první příčina, nic jaderného, mocného, v sobě spočívajícího, co chce být pánem: spíše jen tenoucká vyfouknutá jemná pohyblivá forma, nádoba, jež na obsah a náplň teprve musí čekat, aby se podle nich ‚zformovala‘.“¹⁰⁷ Dále všichni ti, kdo se nacházejí na „trhu“, ať už jsou to „jedovaté mouchy“, které nenávidí velkého, ježto si vedle něj palčivě uvědomují svou malost, a tak ustavičným bodáním usilují o jeho pád z vyčerpání¹⁰⁸, nebo třeba „kazatelé smrti“ čili nihilisté, pesimisté a jiní pomlouvači života a „souchotináři duše: sotva se narodí, již se j mou umírat a touží po naukách únavy a odříkání“¹⁰⁹. Takových lidí se dle Nietzscheho netřeba bát, ale není na nich ani co obdivovat, jsou prostě... nudní. Je proto výhodnější se jim vyhnout. Zajímavou vyjímku tvoří tři druhy malých lidí: géniové, umělci, kněží / pastýři.

Géniové aneb ti, kdo jedním atributem převyšují ostatní, ale ve všem ostatním strádají – převrácení mrzáci. „Tot' ucho! Ucho velké jako člověk! Pohlédl jsem tam ještě lépe: a skutečně, pod uchem pohybovalo se něco jiného, co bylo žalostně nepatrné, chudičké a nuzné. A vskutku, ohromné ucho sedělo na malém tenkém stonku – tím stonkem však byl člověk!“¹¹⁰ Skladatel s absolutním sluchem, který komponuje neobyčejnou hudbu, je pro Nietzscheho sice zajímavý (v lehce bizarním smyslu), ale – pakliže toto „vyšší nadání“ nedoprovází stejná výška charakteru – příliš neúplný, než aby mu přiřkl nálepku vyššího

¹⁰⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 40

¹⁰⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 131

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 102

¹⁰⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 46 – 47

¹⁰⁹ Tamtéž. s. 40

¹¹⁰ Tamtéž. s. 117

člověka. Jedná se vlastně o problém vzájemné provázanosti; génus se do svého díla promítá a pokud nemá vyšší charakter, nenáleží ani jeho dílo do sféry vyššího. Vystupňovaná zlomkovitost proto stále patří mezi malé.

Umělci jsou s génii blízce spřízněni. „Umělec, oddělený od kriminality činu slabostí vůle a sociální bázní, nezralý ještě pro blázinec, ale zasahující svými tykadly zvědavě do obou sfér.“¹¹¹ – Jde opět o výraz povahy plné protichůdných afektů, která *chce* být tvůrčí, ale nemá na to dosti sil (resp. ne tolik, aby byla tvůrčí v realitě – proto si vytváří svá „neškodná“, tj. v rámci nastavených pravidel akceptovatelná, umělecká díla), zároveň frustrací z této situace šilící. Nicméně umělci jsou ve své podstatě „lháři z povolání“ (fikce je živí), proto v jejich případech nejčastěji zdání klame: „Ve styku s učenci a umělci se člověk snadno přepočítá opačným směrem: za pozoruhodným učencem nezřídka najde průměrného člověka, a za průměrným umělcem často – člověka velmi pozoruhodného.“¹¹²

Kněží / pastýři. První zákonitost: pastýř není pánem. Pastýř je nástrojem pána, slouží k udržení stáda. Pán je ten, kvůli němuž pastýř stádo udržuje. Pán definuje hodnoty, které pastýř (sám netvůrčí) vštěpuje svým ovečkám. Druhá zákonitost: podmínky, které umožňují existenci stáda – např. dril, umírněnost, nepochybování –, jinými slovy *otrocká morálka*, se liší od podmínek, které umožňují pána – např. dobrodružství, nejistota, výstřednost –, tj. *panská morálka*.¹¹³ „Pravím pastýři, oni si však říkají dobří a spravedliví. Pravím pastýři: oni si však říkají věřící pravé víry.“¹¹⁴ Pastýř i jeho ovečky musí věřit, že jsou stoupenci jediné pravé, tj. nadosobní víry, musí být obelháváni. Vyloučení alternativ jim dodává sílu, jen tak jsou funkčními nástroji; skepse je mate a láme jejich odhodlání. Třetí zákonitost: mezi pány a pastýři / stádem musí být zachován distanc. Páni jej pocítují jako „pathos distance“, čerpají z něj pocit vlastní vznešenosti na jejímž základě se chápou jako prvořadí, tzn. běh dějin určující; neděje-li se tak, dochází k záměnám, převracení hodnot a všeobecnému úpadku.¹¹⁵ *Nejefektivnější* a zároveň *nejrizikovější* odrůdou pastýře je kněz. Proč nejrizikovější? „Kněží jsou, jak známo, nepřátelé mimořádně zlí – a proč? Protože jsou mimořádně bezmocní. Z bezmoci u nich roste nenávist do závratných a zlověstných hlubin, do nejduchovnějších

¹¹¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 129

¹¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 72

¹¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 143

¹¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 19

¹¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 16 – 17

a nejjedovatějších záludností.¹¹⁶ Kněz jako nástroj, který když se zvrhne, nemstí se přímo čili jeho zášť se nevybije tak snadno. Naopak: donutí pána – tím, že zasadí semínko pochyb, kterým se postupně napříč generacemi převrátí žebříček hodnot, stejně jako při oné židovské vzpouře popsané výše – stydět se za své přednosti (sílu, krásu, vznešenost), čímž jej rozloží zevnitř. Proč nejefektivnější? V podstatě pro tutéž schopnost. Dokáže totiž své ovečky ovládat, aniž by nad nimi musel držet bezprostřední dozor. Máloco je totiž tak mocné jako všudypřítomný strach z božího hněvu. Jde o týž princip, o němž Foucault mluví v souvislosti s psychiatrickými léčebnami, totiž o „internalizaci kontroly“, která se objeví poté, co je subjektu vštípeno přesvědčení, že je „duševně chorý“ a měl by se proto snažit své chování korigovat podle „zdravého modelu“.¹¹⁷ Pocit viny se zde namísto „nemocný“ vyvolává nálepkou „hříšník“, záměr je ovšem zaměnitelný – být identický s ostatními čili být schopen téhož drilu, umírněnosti, nepochybování...

Nietzsche svá typologická zobecnění aplikoval rovněž na celé národy. Jelikož to ale v rámci našeho tématu nehraje nijak klíčovou roli, tak jen okrajově a spíše pro zajímavost. Možná překvapí, že se jeho úvahy v souvislosti s vyššími a nižšími lidmi netočí ani okolo Polska, které považoval za svou „šlechtickou domovinu“, ani Německa, kde se narodil a jemuž se ve většině děl vysmívá. Nikoli, největší vliv je v této otázce připisován Anglii a Francii. „Evropská noblesse – citu, vkusu, mravu, zkrátka bereme-li toto slovo v každém vysokém smyslu – je dílem *Francie*, evropská sprostost, plebejství moderních idejí – dílem *Anglie*.“¹¹⁸ Dodejme dvojí: (1) je míněna starší, předrevoluční Francie 16. a 17. století, (2) problém není v této dualitě jako takové, je pouze v tom, kdo určuje *kulturní tvář Evropy*. Znovu – nutný je *distanc*, nikoli eliminace jedné strany. Anglická mentalita (jako zástupci jsou zmíněni Charles Darwin, John Stuart Mill, Herbert Spencer, David Hume, Francis Bacon, John Locke a Thomas Hobbes) a s ní její příznačná suchopárnost, úzkoprsost a pečlivost, jsou samy o sobě prospěšné – kvůli svému „anglicko-mechanistickému zprimitivnění světa“ ale pouze jako prostředek, např. k mravenčí práci vědy.¹¹⁹ Ale přesuňme se už raději k rozboru vyšších...

¹¹⁶ Tamtéž. s. 22

¹¹⁷ VOLEK, Jaromír. *Pojem šílenství v kontextu díla Michela Foucaulta*. In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity*. 1994. s. 64

¹¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 149

¹¹⁹ Tamtéž. s. 147 – 148

Vyšší lidé

„Kdo tvoří, hledá si druhů, a ne mrtvol, ani stád, ani věřících,“¹²⁰ tak pravil Zarathustra a shrnul tím esenci vztahů mezi vyššími lidmi. Tvůrce chce sobě rovné (pozor: nikoli *stejně*, podobnost je rysem nízkých), tzn. další autentické, svérázné tvořící s nimiž by se vzájemně inspiroval a sdílel. Nechce stát v čele stád – od toho má pastýře; nechce ani věřících – od toho mají pastýře zase oni. Ve vztahu k nižším chce raději být jakousi šedou eminencí tahající za nitky dějin. A to čistě z praktických důvodů: „Nejvyšší lidé žijí stranou od vládnoucích, zbaveni všech pout – ve vládnoucích mají své nástroje. Stupnice: kdo určuje hodnoty a řídí vůli tisíciletí, tím, že řídí nejvyšší povahy, je nejvyšší člověk.“¹²¹

Pokud bychom hledali historický archetyp, který bychom postavili do protikladu k oné démonizované karikatuře kněze vyobrazené dříve, byl by jím zcela nepochybně rytíř. „Rytířsko-aristokratické hodnotové soudy předpokládají mocnou konstituci, kvetoucí, všestranné, až překypující zdraví, včetně toho, co podmiňuje jeho zachování – válčení, dobrodružství, hon, tanec, zápasy, hry a vůbec vše, co obsahuje silné, svobodné, radostné jednání.“¹²² – Rytíř aneb elitní válečník se šlechtickým titulem: zásluhou onoho „překypujícího zdraví“ si může dovolit jít do *přímého* konfliktu (naproti tomu ne-duživému knězi nezbyvá než takřikajíc sklopit uši, pročež se v něm hromadí resentment, který jej nutká vymýšlet pomstu oklikou po způsobu výroku: „nikoli jejich láska k lidem, nýbrž bezmoc jejich lásky k lidem brání dnes křesťanům nás – upalovat“¹²³); *není asketický*, dokáže se radovat i z těch stránek života, jenž se kněžskou optikou jeví jako „temné“, např. různé formy násilí a radovánek; a v neposlední řadě je *vybraný*, nerespektuje všechny jako sobě rovné. Coby archetyp je pravděpodobně míněný primárně v té podobě, jakou měl tento stav předtím, než si jej zcela podřídilo právě kněžstvo. I když možná až tak moc *nezáleží, komu nebo čemu* slouží, vezmeme-li v potaz, že i Zarathustra, musí-li volit mezi svým orlem a hadem, volí orla: „Kéž jsem chytřejší! Kéž jsem chytrý od základu jako můj had! Tu prosím však o nemožné; tedy prosím svou hrdost, aby vždy šla s mou chytrostí! A jestliže mne jednou

¹²⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 19

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 108

¹²² NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 22

¹²³ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 68

opustí má chytrost: – ach, tak ráda odlétá! – kéž pak má hrdost letí ještě s mým bláznovstvím!“¹²⁴

Jak je to tedy s otázkou Boha, bohů, bůžků a jiných transcendentních model? Mohou v *ně* nebo *ně* vyšší lidé věřit? Nebo jsou snad ateističtí jaksi apriori, od přirozenosti? Či si je máme představovat spíše coby pochybující, na místě přešlapující agnostiky? Toto je obzvláště zamotaná záležitost, neboť na všechny tři podotázky lze odpovědět ambivalentně „ano i ne“ v závislosti na kontextu...

Začneme ateismem: Nietzsche odlišuje dva typy ateistů. Těmi prvními, které bychom mohli onálepkovat jako *nižší*, jsou tací, kteří ačkoli popřeli Boha, nevzdali se dosud *víry v pravdivé poznání*, čímž se pouze přeorientovali ve stoupence jiného asketického ideálu, nejčastěji pak vědy. Škrtnutí Boha při zachování metafyzické víry v pravdu tak neznamena být „svobodným duchem“ ale jinověrcem. Neboť „přísně vzato neexistuje vůbec žádná věda ,bez předpokladů‘, myšlenka takové vědy není myslitelná, je paralogická: vždy tu musí být nejprve nějaká filosofie, nějaká ,víra‘, aby z ní věda mohla čerpat směr, smysl, mez, metodu, *právo* na existenci.“¹²⁵ Dokonce lze uvažovat, že by před takovýmto ateistou dal Nietzsche přednost i teistovi. On totiž náboženskou víru neodmítá – *není jí vůbec schopen*. „Kolik naivity, úctyhodné, dětinské a bezmezně neohrabané naivity spočívá v této nadřazené víře učencově, v dobrém svědomí jeho tolerance, v nic netušící prostinké jistotě, s níž jeho instinkt přistupuje k náboženskému člověku jako k méněcennému a nižšímu typu, ježž on sám daleko, *vysoko* přerostl – on, ten drobný vypínavý vulgární trpaslík, ten pilný a čiperný dělník a řemeslník ,idejí‘, ,moderních idejí‘!“¹²⁶ Vzpomeňme, co je klíčové – vitalita. Proto než tento „bledý ateista“ raději antický Řek, který si s pomocí pantheonu bohů ospravedlňuje celou výši i hloubku své duše.¹²⁷ Nuže a čím se odlišuje *vyšší* ateista? Tím, že zpochybní nejen Boha/bohy, ale všechny modly, včetně hodnoty pravdivého poznání samotného, jako tomu učinil onen proslulý řád assassinů pod heslem: „Nic není pravda, vše je dovoleno!“¹²⁸ Dokázat žít bez víry v poznatelnost světa a být schopen žít s důsledky, jaké tato nepoznatelnost přináší, jako je např. vnější neospravedlnitelnost jednání čili neustálá absence

¹²⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 20

¹²⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 125

¹²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 56

¹²⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 74

¹²⁸ Tamtéž. s. 124

jistoty, zda konáme „správně“ (maximalizace osobní odpovědnosti), to je jedním ze znaků vyššího lidství, ze znaků *imoralismu*.

Otázka odpovědnosti úzce souvisí s problematikou skepse: můžeme odlišit minimálně dvojitou pochybnost, měřítkem budiž opět životaschopnost, resp. v tomto případě se projevující jako akceschopnost nebo její absence. „Skeptik totiž, toto křehké stvoření, se příliš snadno leká; jeho svědomí je vyškolené tak, že při každém ‚ne‘, ba již při rozhodném tvrdém ‚ano‘ sebou trhne, jako by ho něco kouslo. ‚Ano‘! a ‚ne‘! – to jde proti jeho morálce; naopak rád oslavuje svou ctnost ušlechtilou odříkavostí, řka například s Montaignem: ‚Co já vím?‘ Nebo se Sókratem: ‚Vím, že nic nevím.‘“¹²⁹ – Jde o typ *paralyzující skepse*, vyznačující se ochrnutou vůlí neschopnou chtění. Stejně jako u všech filozofických přístupů je i inklinace ke skepsi záležitostí instinktivní a dle Nietzscheho vzniká mísením dlouho od sebe oddělených stavů či ras, ústících v protichůdné afekty v duši takto vzniklého potomka. Takto postižený pak sám sebe vnímá jako „vědeckého“, „objektivního“, „nezajímavého“, etc. Tento druh pochybnosti, jehož cílem je jen jakýsi „otazník o sobě“, lze nalézt u nižších lidí. U vyšších se vyskytuje její tvrdší odrůda: „Tato skepse pohrdá, a přesto k sobě strhává; podkopává a podmaňuje; nevěří, avšak neztrácí přitom sebe; dopřává duchu nebezpečnou svobodu, avšak udržuje přísnost srdce.“¹³⁰ Pochybovač tohoto druhu je vlastně experimentátorem, ochutnávačem „světonázorů“, jeho ambicí je „proběhnout celý okruh moderní duše, posedět v každém jejím koutku“¹³¹ a přitom nezakotvit, neztratit ze zřetele *vlastní* poslání, kvůli němuž tento mentální maraton podniká.

Jak se tvrdá skepse tvůrčích-imorálních-ateistů projevuje ve vztahu k instituci jakou je stát? Odpověď z proneseného hravě poskládáme: Jejich vůle je *aktivní*, proto chce tvořit čili ne být součástí (v područí) státu, ale státy zakládat (s vlastními zákony, mravy, náboženstvím).¹³² Tím sebe sami staví do pozice tyranů-aristokratů a současně do opozice vůči anarchistům (ryze re-aktivní postoj), demokratům a socialistům (nepřipustná nivelizace), utilitaristům (šťěstí jako takové, natož pro co největší počet? těžko) i mnoha dalším –ismům, které nás právě napadnou. Proč má ale význam nějaký stát vůbec zakládat? „Zdá se, že ‚na nebesích i na zemi‘ je podstatné, opakují, dlouho a jedním směrem *poslouchat*: přitom vznikne a – viděno dlouhodoběji – vždy vzniklo něco, kvůli čemu stojí za to žít na zemi, například ctnost,

¹²⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 103

¹³⁰ Tamtéž. s. 106

¹³¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 118

¹³² Tamtéž. s. 95

umění, hudba, tanec, rozum, duchovnost, – něco rozjasňujícího, rafinovaného, šíleného a božského.¹³³ Stát vytváří hranice, a hranice, jsou-li nepropustné, umožňují izolaci při které vzniká národ poslouchající jedním směrem: „uzavřít všechny brány! tak přikazuje instinkt národa, jehož duch je ještě slabý a neurčitý, takže by mohl být snadno smazán, snadno vytlačen silnější rasou.“¹³⁴ A s národem vzniká *kultura*. Nicméně stát, tak jak jej známe dnes, jehož smyslem je primárně *eliminace konfliktů* mezi jeho občany, považuje Nietzsche za *životu nepřátelský* – mimo jiné proto, že samotné „kování duše“ určitým směrem je násilím a konfliktem mezi aktuálním a zamýšleným stavem.¹³⁵

Než se pustíme do představení konkrétních reálných a domnělých¹³⁶ zástupců vyšších lidí, vyladíme ještě jejich společný psychologický profil a pokusme se objasnit vazbu k nadčlověku. Nejprve sesumírujme v předchozích kapitolách vylíčené charakteristické rysy: jsou tvrdí, netouží po pohodlí, spokojenosti se sebou samým, štěstí ani lítosti; mají silnou vůli (k životu, k moci), kterou následují, třebaže žijí v permanentní nedůvěře jak vůči lidem, tak vůči idejím a tradici; jsou dominantní ve vztahu k nižším – které považují za své nástroje –, féroví *inter pares*, toť odraz jejich pojetí osobní hrdosti a nevíry v rovnoprávnost; nemohou-li vést, jdou sami; jejich povaha je výrazně tvůrčí, pokašitelská a experimentálně naladěná; jsou osobní a soběstační, ne-asketičtí a výsměšní, životu přitakávají v jeho celistvosti, nehodnotí jej ani po vzoru pesimistů, ani optimistů; před racionem stavějí instinkt... Hodně z řečeného zní patrně poněkud bezcitně, jak je to s láskou? „Pohrdá a miluje a milované přetváří a vyzvedá“¹³⁷ čili láska, která raději pomůže vypučet něčemu, čeho se eventuálně poté bude *bát*, než aby ponechala ve stavu, kterým je *znehucena*; opak akceptující lásky. Pokud jde o askezi, předtím než se vyšší vrhnou do „psychických zkoušek“, věnují pozornost nejzákladnějším skutečnostem života jako je strava, volba klimatu či způsob zotavování (v posledku vlastně dle rčení: ve zdravém těle silný duch).¹³⁸

Vyšší typus člověka je rovněž jediný, kdo je podle Nietzscheho *schopen* ustát myšlenku *věčného návratu*: svět postrádá přednastavený cíl (teleologii); je vůli k moci, která je součtem

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 82

¹³⁴ Tamtéž. s. 145 – 146

¹³⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 57

¹³⁶ Budu je označovat za *domnělé vyšší*: Nietzsche sám se o nich v poslední knize Zarathustry sice zprvu vyjadřuje jako o *vyšších*, ale hned záhy je přecijen shledá jako pouhé mezistupně a mosty pro vyšší. – Aby tato dvojakost v textu nezpůsobovala zmatky, navrátím se k ní až ke konci kapitoly, kdy po vykreslení „pravých vyšších“ bude zjevné, v čem jsou oproti nim pozadu.

¹³⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 99

¹³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. s. 112

konečného počtu přelévajících se „středisek sil“; pro omezený počet těchto proti sobě působících sil – afekty jednotlivce jsou síly, jednotlivec pak shlukem těchto sil, přičemž vyšší je jejich bohatší a komplikovanější koncentrací než nižší, etc – má jen omezený rozsah kombinací, do nichž se může přetvořit; před námi tu byla nekonečnost času a bude tu i po nás; kdyby měl svět konečný stav, již by jej v rámci této nekonečnosti dosáhl, tzn. neustí ani v jsoucno, ani v nebytí; ježto má ale omezený rozsah kombinací, znamená to, že se tento rozsah musí neustále opakovat, věčně navracet – a to do nejmenšího detailu.¹³⁹ Myšlenka je ve svých důsledcích tíživá nejen pro pesimisty a nihilisty, neboť úpadek, nízkost a absence smyslu, nad nimiž nařikají, nikdy nevezmou konce, ale i pro optimisty, neboť „dobře“ to s námi dopadnout také nemůže, jelikož nic nemůže dopadnout *jinak*. Jen člověk, který je schopen ztotožnit se s onou magickou formulou „amor fati“, člověk přitakávající bytí ve všech jeho odstínech (tj. i těch, z nichž má největší strach a hnus), dokáže tohoto „černého hada“, tento sisyfovský úděl přijmout. „Pastýř kousal, jak mu radil můj výkřik; kousal a dobře kousal! Daleko od sebe vyplivl hlavu hadí: – a vyskočil. – Ne již pastýř, ne již člověk – kdosi proměněný, ozářený, jenž se *smál!* Nikdy ještě na zemi nesmál se člověk jak *on!* [...] Má touha po tomto smíchu mne zžírá: ó, kterak snesu ještě žítí! A kterak snéstí, abych teď zemřel!“¹⁴⁰

Na čem veškerý rozvoj vyššího může selhat? Inu, nezdařit se může ledaco, ježto „k jeho podmínkám patří vlastnosti, které obyčejně člověka ničí: 1. Ohromné množství vlastností, musí být zkratkou člověka, všech jeho vysokých i nízkých žádostí; nebezpečí protikladu, také hnusu ze sebe. 2. Musí být zvědav na nejrůznější strany: nebezpečí rozstříštěnosti. 3. Musí být spravedliv v nejvyšším smyslu, ale také hluboký v lásce, nenávisti a nespravedlnosti. 4. Nesmí být jenom divákem, nýbrž zákonodárcem, soudcem i souzeným (pokud je zkratkou světa). 5. Krajně mnohostranný, a přece pevný a tvrdý. Ohebný.“¹⁴¹ – Nicméně uspěje-li v tomto všem, kdo by mu poté mohl coby filozofu-tvárci ještě konkurovat? Specialista, který nezaujatě „rozumí“ pouze úzkému výseku psychologické mozaiky lidství? Génus, který je vlastního výseku otrokem? Moralista, odvolávající se na restrikce dané odkudsi shůry? Skeptik neschopný odhodlat se k činu? Či jiní z těch, které Nietzsche častuje přídomek jako „zlomkovití“ nebo „polovičatí“? Zároveň je očividné, že dříve či později se musí „zastavit“,

¹³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění*. In: Tak pravil Friedrich Nietzsche. Olomouc. Votobia. 2001. s. 157 – 159

¹⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 135

¹⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 104

prestat ochutnávat, klopýtat napříč žádostmi, projevit určitou „vůli k hlouposti“, aby si mohl začít *budovat charakter*.¹⁴² Největší hrozba ale spočívá pokaždé v nitru tvůrce samotného – v jeho soucitu: „Běda všem milujícím, kteří nemají ještě vyšší výšky nad svým soucitem! Takto kdysi ke mě promluvil ďábel: ‚I bůh má své peklo: tím jest jeho láska k lidem.‘ A nedávno jsem od něho zaslechl toto slovo: ‚Bůh je mrtev; svým soucitem s lidmi zemřel bůh.‘“¹⁴³

A nyní k patrně nejkomplikovanější části – otázce nadčlověka. Je vyšší člověk *cestou* k nadčlověku, tj. je mezi nimi několik generací propast, jako mezi nižšími a vyššími, nebo už určitým *stupněm* nadčlověka je? Či je nadčlověk pouze jakýmsi „ideálem“, nedosažitelnou vizí, která Zarathustrovi nedá spát? Naštěstí pro nás Nietzsche již za svého života vytušil riziko, že s ním bude v této oblasti „tropena neplecha“: „Slovo ‚nadčlověk‘ sloužící k označení typu nejvyšší zdařilosti, v protikladu k ‚moderním‘ lidem, ‚dobrým‘ lidem, křesťanům a jiným nihilistům – slovo, jež se v ústech Zarathustry, *ničitele morálky*, stává velmi přemýšlivým slovem, – bylo pochopeno téměř všude s naprostou bezelstností ve smyslu těch hodnot, jejichž opak se zjevil postavě Zarathustry; totiž jako ‚idealistický‘ typ vyššího druhu člověka, zpola ‚světec‘, zpola ‚génus‘... Jiný učený dobytek mne pro něj podezíral z darwinismu; dokonce v něm poznávali i to, co s takovým výsměchem odmítám, ‚kult hrdiny‘, onoho velikého padělatele proti svému vědění a vůli, Carlyla. Nevěřil svým uším, komu jsem pošeptal, aby se poohlédl spíše ještě po nějakém Cesaru Borgiovi, než po Parsifalovi.“¹⁴⁴ – Zkusme se nad tím hlouběji zamyslet. Proč právě César, kterého má většina z nás v povědomí coby předlohu Machiavelliho *Vladaře*? Nuže, nechme promluvit samotného Machiavelliho: „Ten, kdo pokládá za užitečné ve svém novém knížectví zneškodnit nepřátele, získat si nové přátele, zvítězit násilím anebo lstí, vzbudit lásku a respekt obyvatel, oddanost a úctu vojáků, zničit všechny, kdo mohou nebo by mu museli být nebezpeční, pozměnit nevyhovující starý řád, rozprášit nevěrné vojsko a zřít nově, udržet si přátelství králů a ostatních knížat, tak aby mu buď prokazovali zdvořilou úctu, anebo vyslovenou přízeň, ten tedy nemůže najít lepší příklad než Cesara Borgiu.“¹⁴⁵ – Lze si představit máloco vzdálenější Wágnerovu soucitem osvícenému Parsifalovi než právě tuto Borgiovu vůli k moci s jejím účelem posvěcujícím prostředky. Nadčlověk tedy není žádným „ideálem pro lid“, není ničím

¹⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 68

¹⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 77

¹⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. s. 115

¹⁴⁵ MACHIAVELLI, Niccolò. *Vladař*. Praha. Nakladatelství XYZ. 2007. s. 67

na způsob Senekova mudrce – ten totiž roste jen jedním směrem, k „dobru“ (a jelikož nemůže být zlý, je neúplný). Doplňme však, že i v Césarově případě jde jen o jakýsi ukazatel směru nikoli reálný příklad, neboť „nikdy ještě nebylo nadčlověka. Nahé jsem viděl oba, největšího člověka i nejmenšího: – Jsou si navzájem ještě příliš podobní. Věřu, i největšího jsem našel – příliš lidským!“¹⁴⁶ Ukazatel, ale s jasně danými kořeny, ježto nižší „člověk je netvor a nadtvor, vyšší člověk je nečlověk a nadčlověk – tak to náleží k sobě.“¹⁴⁷ A jak že se člověk stává ne-člověkem? Přeci tím, že ukousne „černému hadu“ hlavu! Nadčlověkem se tedy stane ten vyšší, který nejen že „snese“, ale který svým bohorovným smíchem přitaká celou svou existencí nedělenému životu ve formě věčného návratu téhož. „Tento člověk budoucnosti, který nás vykoupí z dosavadního ideálu právě tak jako z toho, *co z něho muselo vyrůst*, z velkého hnusu, z vůle k nicotě, z nihilismu, toto vyzvánění k poledni a k velkému rozhodnutí, které opět osvobodí vůli, které Zemi navrátí její cíl a člověku jeho naději, tento Antikrist a Antinihilista, tento vítěz nad bohem a nicotou – *ten musí jednou přijít...*“¹⁴⁸

Pro úplnost představ vyberme některé Nietzschem vzpomínané historické případy vyšších lidí. Asi nejčastěji je zmiňován Napoleon, tento potomek období Velké francouzské revoluce a ztělesněný protiklad jejích idejí, který ve chvíli, kdy se nižší lidé rozhodli chopit moci pod heslem „liberté, égalité, fraternité“, tedy ve jménu *výsad pro množství*, postavil sám sebe do opozice ve jménu *výsad pro výjimku*. „Jako poslední ukazatel k *jiné cestě* se zjevil Napoleon, onen nejvíce ojedinělý a nejpozději zrozený člověk, jaký kdy existoval, a v něm ztělesněný problém *vznešeného ideálu o sobě* – dobře zvažme, jaký to je problém: Napoleon, tato syntéza *nelidského a nadlidského...*“¹⁴⁹ Jakže? Že by nadčlověk nakonec přeci jen existoval? Na jiném místě jsou zmíněni Alkibiadés a Fridrich II. Štaufský, plus za umělce Leonardo da Vinci, coby „kouzelní lidé, nepochopitelní a nevymyslitelní, lidé-hádanky, předurčení k vítězství a svůdcovství.“¹⁵⁰ Patrně nemá smysl zmíněné příliš představovat. Oba prvně uvedené spojovala svéhlavost a vládychtivost, cejch neznaboha, vzdělanost, elitářství; třetí jmenovaný je pak znám pro svou všestrannou nadanost, vynalézavost i fyzickou statnost. Jakožto vzácní němci jsou zmíněni Georg Friedrich Händel, Gottfried Wilhelm Leibniz, Johann Wolfgang Goethe a Otto von Bismarck – opět samé silné osobnosti a mistři svých profesí v jednom. „Bez skrupulí žijí mezi protiklady, plní oné pružné síly, která se chrání přesvědčení a doktrín,

¹⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 80

¹⁴⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 118

¹⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. s. 75

¹⁴⁹ Tamtéž. s. 39

¹⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 91

užívajíc jedné proti druhé a sama si vyhrazujíc svobodu.“¹⁵¹ Neschází ani Shakespear, mající „instinkty mocně proti sobě působící, ale zkrocené.“¹⁵² A abychom neopomenuli ženy, jejichž výčet je o poznání kratší, vzpomeňme třeba manželku Richarda Wagnera, Cosimu Wagnerovou – „nejpřednější hlas v otázkách vkusu, jaký jsem kdy slyšel“¹⁵³. Vyšší typ ovšem nemusíme hledat jen mezi dějinami přetřásanými jmény, velkou šanci na úspěch máme též mezi celými „bezejmennými“ skupinami, třeba trestanci, ideálně žijícími v tvrdých podmínkách jakými jsou sibiřské gulagy: „Všechny takové povahy mají v myšlení a jednání nádech podzemního, u nich je všechno bledší než u těch, na jejichž bytí svítí denní světlo. Ale téměř všechny formy existence, které dnes vyznamenáváme, žily dříve v tomto napůl pohřebním ovzduší: vědecký charakter, umělec, génius, svobodný duch, herec, kupec, velký objevitel...“¹⁵⁴

A kteří že jsou ti „domnělí vyšší“? Všichni ti, které si Zarathustra ve *Čtvrté knize*, poté, co zaslechne jejich úzkostný křik, naposílá do své služe: „Seděli tam pohromadě všichni, mimo něž byl za celý den kráček: král po pravici i král po levici, starý kouzelník, papež, dobrovolný žebrák, stín, člověk svědomitého ducha, smutný věštec a osel; nejohydnější člověk si však nasadil korunu a ovinul dvě nachových pasů – neboť jako všichni ohydní lidé rád se přestrojoval a vyšňořoval. A uprostřed té zarmoucené společnosti stál Zarathustrův orel, zježen a zneklidněn, protože měl odpovídat na příliš mnoho věcí, na něž jeho hrdost neměla odpovědi; a chytrý had mu visel kolem krku.“¹⁵⁵ – Většina z těchto vypodobněných jsme se již nějakým způsobem dotkli v oddíle „nižší lidé“. Věštec, zvěstovatel velké mdloby (pesimistický nihilista), přicházející jako první informovat, že vyšší jsou na cestě (nikoli bez škodolibé radosti, neboť zřejmě ví, jaké „výšky“ dosahují tito „vyšší“ a též k Zarathustrově *údivu*, jelikož nechápe, co by od něj mohli chtít). Králové, táhnoucí za sebou všemu přizvukujícího osla, hořekujíc, jak se jim zprotivilo vládnout lůze, vzpomínajíc na staré dobré časy svých dobovačných otců, sami válkami netknutí, více dědicové titulů než vůdčích povah. Člověk svědomitého ducha, v němž zarezonovala řeč proti polovičatosti, ale namísto všestrannosti jej dohnala ke specializaci. Kouzelník, předstírající, že se kaje před Bohem, aby Zarathustru otestoval, přičemž autenticitou svého pokání prozrazuje potřebu nové modly pro své seabemrškačství; nejinak je tomu u starého papeže, který se sice zbavil víry v Boha, ale

¹⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 137

¹⁵² Tamtéž. s. 99

¹⁵³ NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. s. 106

¹⁵⁴ Tamtéž. s. 78

¹⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. s. 231

není schopen „sám být bohem“, a tak své zraky upírá rovněž k Zarathustrovi. Nejohybnější člověk, ateista onoho slabého, v nic nevěřícího, historizujícího typu, právem na sobě neshledávajíc nic „božského“, pouze soucituhodného – zahalujíc se pod masky, které jsou právě po ruce. Dobrovolný žebrák, parodie na Ježíše, který zklamán lůzovitým charakterem nejchudších i nejbohatších, hledá své štěstí u krav s jejich telecí „blažeností“ (snad symbol epikureismu?). A stín, jedinec odvážně a do posledního detailu imitující Zarathustrovi kroky, ovšem absentující onu vnitřní vůli, která do neustálého těkání vkládá dlouhou logiku, bez níž se těkající dříve či později unaví a zakotví v nějaké rigidní víře, jen aby konečně došel klidu...¹⁵⁶ – Každý z těchto zástupců je neúplný, každý se upíná na jinou složku Zarathustrova učení nebo fázi jeho vývoje, nikdo z nich však pro vlastní vyselektovaný strom nevidí les. Není divu, že nakonec prohlásí: „Věru, vy všichni jste jistě vyšší lidé: pro mne však – nejste dost vysocí ani silní dost. [...] Jste jen mosty: necht’ vyšší lidé po vás kráčejí na druhý břeh! Značíte stupně: nehněvejte se tedy na toho, kdo stoupá přes vás do své vlastní výšky! [...] Na vyšší lidi čekám, na silnější, vítěznější, smělejší, na takové, již jsou pravoúhle stavění tělem i duší: je nezbytné, aby přišli *smějící se lvové!*“¹⁵⁷

¹⁵⁶ Tamtéž. s. 197 – 228

¹⁵⁷ Tamtéž. s. 234

ZÁVĚR

Aplikace

Předpokládejme, že i přes všechny metodické překážky a nástrahy interpretace, primárně, že vložím příliš ze sebe, namísto abych vykládal Nietzscheho samého – je otázka, zda to jde, obzvláště u autora plného ironických odstínů a nechuti k jednoduchým závěrům, na šedesáti stránkách jinak – se mi podařilo „po-skládat“ a současně příliš „ne-pře-skládat“ jeho *perspektivu* člověka. Koneckonců jeho perspektiva je jeho „pohledem“, jeho *názorem* (od slova *zřít*), má interpretace se pak dá chápat jako to, jak zřím, resp. jak dokážu zřít jeho zření. Proto došlo-li k odchýlení, není třeba to hned vyhodnocovat negativně, vždyť „faktum, událost, má pro každou dobu a každý nový druh člověka novou výmluvnost. Historie říká stále nové pravdy.“¹⁵⁸ A nyní, po tomto předobranném gestu, se již pusťme do samotné aplikace Nietzscheho typologie.

Aby se nám jednotlivá stádia se Senekou snáze konfrontovala, rekapitulujme si stručně klíčová fakta a úvahy z prvního oddílu. Za svůj život si Seneca prošel výsluním i bahnem: zakusil jak období důvěry, kdy se coby konzul stal jednou z nejvlivnějších osob své doby, tak nedůvěry poté, co byl nařčen ze spiknutí a vykázán do vyhnanství; tyto výkyvy jej pravděpodobně přiměly hledat štěstí mimo okolní svět, ve vlastním nitru. Cenil si silného charakteru, následkem čehož většinou svých současníků – bez ohledu na jejich oficiální postavení – opovrhoval. Vrtkavost štěstěny a touha po vznešenosti jej dovedly ke stoicismu. Čest se mu stala alfou a omegou hodnocení veškerenstva. Co nebylo čestné, nedalo se přetavit v ctnosté nebo k čestným záměrům využít, bylo buď bezcenné nebo přímo špatné. Aby byl schopen hájit cokoli, čemu jeho rozum přičknuł tuto pozitivní konotaci, neustále se zkoušel a otužoval jak psychicky, tak fyzicky. Tělo samotné mu ovšem bylo čímsi druhořadým, pouhým nástrojem vteleného rozumu, v žádném ohledu nebylo cílem. Pověstnou stoickou tvrdost u něj obměkčoval soucit s lidmi. Toto, spolu s jistou svéhlavostí, jej nakonec dovedlo k odklonu od původní stoické ortodoxie, jak ji definovali Zenón, Kleantés a Chrýsippos – ačkoli ani ti si vzájemně nijak zběsile nepřizvukovali. V tomto bodě jsme zaváhali, zda šlo o projev síly či slabosti. Leč v obou alternativách se vyskytují prvky obého: ať už jej totiž vedli *od* mudrckého stavu instinkty čili „velký rozum“ vytušil, co *si* „malý rozum“ nechtěl přiznat, totiž že stav „dokonalosti“ je určen nemožností jednat jinak, tzn. že je jakousi strategií

¹⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. s. 103

pod heslem „mrtvé nelze zabít“, kdy nás vášně neohrožují nikoli proto, že bychom nad nimi měli absolutní kontrolu ale proto, že jsme je vykastrovali, nebo to „malý rozum“ věděl, ale nechtěl se k tomu přiznat, jedná se pokaždé o ne-svébytnou sílu, která potřebuje své vlastní pohnutky maskovat vznešenějšími ideály (třeba oním soucitem s bližními, který, jak jsme ukázali, Seneca nebránil za každou cenu, např. ne v případě zdeformovaných dětí). Je totiž vskutku cosi „polovičatého“ – skoro až patologicky masochistického – v adoraci ideálu, jehož nechceme dosáhnout... Jak to bylo se Senekovým optimismem? Ukazoval na „nepravá pobřeží“ nebo se ve svých úvahách snažil antropomorfní rámec spíše nepřekračovat? To je těžké posoudit. Ač byl dítkem své doby a mnoho toho namluvil o bozích, objevují se u něj pochyby o nesmrtelnosti věčné rozumové složky. Zároveň lze ocenit jeho odhodlanost, ochotnou projevit i určitou „vůli k hlouposti“ – vzdát se těch odvětví filozofie (např. různých logických hříček dovedených do absurdity), které nepovažoval za upotřebitelné pro realizaci svých cílů. Také vyzdvihneme, že k sobě byl tvrdý, ačkoli nemusel: finančně zajištěný byl dostatečně, mohl si proto žít někde stranou všeho politického dění, vytvořit optimální podmínky svému filozofickému pudu a nepřidělavat si vrásky bojem za ideály. Jako by jej k tomu nutilo cosi zevnitř, co netoužilo pouze vyhnívat v „telecí“ spokojenosti.

Že není ani *nejnižším člověkem*, ani bychom jej nenašli mezi *posledními lidmi*, netřeba doufám dokazovat – vzhledem k těmto překypuje snad ve vše aspektech. Co *malí lidé*? Je třeba „mouchou na trhu“? Není – vždyť vůči kolika takovým se musí sám ohánět! Tak „zlomeným hrdinou“? Ale on není zlomený, naopak si své hrdinství hýčká. A nepodobá se ani „objektivnímu člověku“, na to mají jeho promluvy až moc osobitý styl; navíc se povětšinou odvolává na vlastní zkušenost, příp. na cizí zkušenost, kterou seznal sobě užitečnou. Je tedy některou z těch pozoruhodnějších odrůd nižších lidí – géniem, umělcem nebo pastýřem? Začneme zprostřed: *umělcem* není, neboť svůj ideál jakožto dílo netvoří – přebírá jej; sociální bázeň vesměs postrádá a v „kriminalitě činu“, žádá-li si to čest, neváhá. Takže? Je „obráceným mrzákem“ neboli *géniem*? Poněvadž je vcelku mnohostranný – politik, filozof, dramatik – je odpověď i v tomto případě negativní. *Pastýř*? Tady to začíná být zajímavé. Má nadprůměrně silnou vůli, ale přesto tíhne ke slabým; nezachovává si distanc *pána* – obětuje vlastní pokrok, jen aby s ním jeho následovníci zvládali držet krok. Deklaruje nadosobní ideál, vůči němuž se cítí být podřízen, čerpá z něj ospravedlnění pro své jednání a má nutkání jej vštěpovat druhým. Že bychom našli vítěze? Abychom se však neunáhli, udělejme si ještě srovnání s *vyššími*. Pokud bychom přeci jen Seneku uznali za ateistu, jistě by nebyl „vyšším ateistou“, neboť i po odhození bohů, nadále by za sebou táhl svou víru v pravdivé poznání,

v nezávislý rozum dospívající k věčným pravdám, v němž je jeho koncept cti zakořeněný. Stejný výsledek ve věci skepse – pokud by zpochybnil hodnotu cti, co by mu zbylo, zač by ještě válčil? Je-li dominantní vůči druhým, dělá to, aby je zlepšil, nikoli aby je využil (samozřejmě: v případech, kdy šlo o nevyžádanou „pomoc“, je to sporné). Byť si z mnoha různých důvodů cení samoty, „základním skutečností“ jako je strava, volba klimatu a způsobu zotavení nepřikládá tak klíčový vliv jako Nietzsche. Na druhou stranu: je pevný, po klidu nebaží (snad jen trochu toho věčného štěstí), akceptující lásce také nijak zvlášť neholduje a v jistém smyslu je i elitářem (ctnostnější jedinec = hodnotnější bytost)... Nuže, zdá se, že nejbližší má Seneca opravdu k pastýřovi.

Že to však bylo, lidově řečeno, „o fous“, dokazuje i pasáž, kde Nietzsche vyjadřuje mimořádný respekt Senekovu současníku i souvěrci v jednom, Epiktétovi: „Epiktétovský člověk by jistě nebyl po chuti těm, kdo dnes usilují o ideál. Stálé napětí jeho bytosti, dovnitř obrácený neúnavný pohled, uzavřenost, opatrnost, nesdělnost jeho oka, obrátí-li se jednou k vnějšímu světu; a což potom mlčení či stručná mluva: vše znaky přísné udatnosti, – čím to by bylo pro naše idealisty, kteří především baží po *expanzi*! Nadto není fanatický, nenávidí okázalost a chvastounství našich idealistů: jeho pýcha, jakkoli veliká, nechce rušit druhé, připouští jisté mírné přiblížení a nechce nikomu kazit náladu, – ba umí se i usmívat! V tomto ideálu je velmi mnoho antické humanity! Nejkrásnější však je, že mu zcela chybí strach z boha, že přísně věří v rozum, že není kající. Epiktétos byl otrok: jeho ideální člověk je beze stavu a možný ve všech stavech, především ho však bude třeba hledat v hluboké, nízké mase, jako člověka tichého, soběstačného uvnitř obecného zotročení, jenž se navenek brání sám za sebe a neustále je proniknut nejvyšším udatenstvím.“¹⁵⁹ – Nicméně, kdo Epiktéta četl, ví, že si jej Nietzsche poněkud přikresil podle svých představ. Kupříkladu pasáž: „mějte na paměti, abyste nikdy neříkali, že jste sami; neboť nejste sami, nýbrž bůh je uvnitř a váš daimón je uvnitř“¹⁶⁰ – má od „přísné víry v rozum“ celkem daleko.

Ač tedy Seneku nelze zařadit do Nietzscheovské „síně slávy“ mezi vyšší, rozhodně může mít ambice býti mostem k vyšším, oním „domnělým vyšším“. Ať už jsou totiž jeho motivy jakékoli, posud není ochoten obětovat člověka *dnešního* člověku *budoucímu*. Nicméně, nebude snad přílišnou nadinterpretací zapochybovat, že by o to stál... nebo ne?

¹⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. s. 229

¹⁶⁰ EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Praha. Svoboda. 1972. s. 88

Využitelnost

Na úplný závěr se společně zkusme zamyslet nad využitelností myšlenek, o nichž byla řeč. Jsou Senekovi a Nietzscheho úvahy nadčasové nebo spíše poplatné svým dobám a jejich poměrům? Pozorný čtenář jistě nepochybuje o mé přimluvě za první variantu. Nikoli ovšem proto, že jedno z Nietzscheho děl nečasovost nese přímo v titulu, ani proto, že bych byl za hlupáka, když jsem několikrát v souvislosti s riziky výkladu hájil třeba i chybnou interpretaci, jen je-li k něčemu užitečná a není pouze onou přehlídkou historických fakt. Opravdu si myslím, že oba mají co říct i dnešními čtenáři – a „dnešním“ myslím běžného, filozoficky nepředvzdělaného jedince, který, ať už se cítí býti spíše vůdcem nebo spíše následovníkem, může od nich čerpat inspiraci pro svůj každodenní život.

Kdo někdy hrál nějaké RPG¹⁶¹ čili „hru na hrdiny“ (počítačovou nebo stolní, na tom nezáleží), ten jistě zná klasické členění morálních přesvědčení postav na: zákonné dobro, zmatené dobro, neutrální, zmatené zlo a zákonné zlo. Pro ty, kdo o tom slyší prvně, jen stručně: Úmysly *zákonně dobrého* jsou v první řadě nezištné – jde o dobráka až pohádkově naivního, s jasnou ideou toho, co je správné, který se neváhá pro blaho druhých i obětovat; přestože je velmi pokorný, tento jeho „mesiášský komplex“ z něj dělá jakýsi druh pozitivního fanatika. *Zmateně dobrý* je v mravech poněkud povolnější; konat dobro je pro něj stále priorita, ovšem tam, kde vidí, že jde o boj s větrnými mlýny, své snažení opouští; je prostě více při zemi. *Neutrál* myslí hlavně na sebe, zbytečně neriskuje; je morálně velmi „flexibilní“, jeho filozofií je ryzí pragmatismus (blízké zvířecímu chování). *Zmateně zlý* je víceméně také pragmatikem, ovšem takovým, kterého pohánějí jeho temnější vášně (krutost, radost z boje, vládychtivost), pro jejichž uspokojení je sem tam ochoten i utrpět ztrátu. *Zákonně zlý* je, jak označení napovídá, negací *zákonně dobrého* čili fanatikem destrukce a utrpení, a stejně jako tento je svými nutkáními zotročen – nedokáže jim nevyhovět... Kdo našel svou preferenci v RPG, ten si jistě vybere i mezi Senekou a Nietzsche. Seneca coby „toreador ctnosti“ má velmi blízko k *zákonně dobrému*; zatímco Nietzsche, sám sebe vnímající jako imoralistu, stojícího mimo dobro a zlo, ale – když na to dojde řeč – velebícího spíše ony „temné stránky“ osobnosti, by spadal někam na pomezí *neutrálního* a *zmateně zlého* (ačkoli svým argumentem, že to celé podniká pro člověka budoucnosti, se principiálně dotýká i *zákonně dobrého*)... A vůbec, co jiného je život než jakési RPG? V obou případech jsme vrženi do nám neznámého světa, jímž se protloukáme, zlepšujeme se ve svých dovednostech, uzavíráme

¹⁶¹ Zkratka „role-playing game“.

aliance s těmi, kdo nám jsou sympatičtí, potýkáme se s těmi, kdo se nám protiví, řešíme morální dilemata; nakonec i ten, Nietzschem tolik opovrhovaný, „objektivní historik“ de facto hraje určitou roli, kterou si *subjektivně* zvolil. Z těchto důvodů se zdráhám vyslovit, které přesvědčení se mi jeví správnější, neboť jen jsou-li ve hře společně, teprve pak je hra zajímavá. Odpusťte to ohromné klišé: „klad“as“ přeci potřebuje svého „záporáka“ a opačně – vzájemným kontrastem se definuje a konfliktem krystalizují.

Zpátky k hodnotě. Cosi jako „obecný přínos“ spatřuji u obou autorů v jejich schopnosti *probouzet zájem*. Prakticky každý řádek dokládá jejich mimořádné literární nadání, z něhož srší svěží nadhled. A právě uvolněnou a bohatou rétorikou, domnívám se, mohou přilákat k filozofii i ty, v jejichž představách by jinak navždy zůstala jen v oné zparadované podobě jako pedantické slovíčkaření nebo abstraktní tlachání, vhodné leda coby „příloha“ k vínu. Nietzscheho aforismy a Senekovy listy totiž nejen že nevyžadují, aby jejich čtenář byl zarytým knihomolem, oba proti tomu dokonce do určité míry záměrně brojí – na prvním místě stojí pokaždé *jednání* (leč promyšlené). Pochopitelně, čím kvapěji k oboum autorům přistupujeme, tím více stoupá šance, že si je vyložíme k obrazu svému.

Odpovídá Nietzscheho klasifikace lidí alespoň částečně – tzn. minimálně třeba tak, jako jiné psychologické typologie – realitě? Jak to ale posoudit? Vždyť kdo Nietzschemu nedá za pravdu, ten je v podstatě z definice *ne-mocný*, neboť jeho instinkty ho vedou k rozhodnutí, že nechce usilovat o moc – a nemocný nemůže soudit zdravého, má jinou perspektivu. Na druhou stranu: Nietzsche se neohání nárokem na nezpochybnitelnost či paušální platnost, dokonce vyzívá, abychom jeho postoje nepřebírali (nebyli věřícími), abychom přemýšleli vlastní hlavou. Pokud k tomu připočteme nesnáze jazyka, jeho neobratnost při zachycování ojedinelostí (a v přísném slova smyslu není žádná událost *ne-ojedinelá*), že naše „pravdy“ jsou jen „armádami metafor“, je vlastně skoro až nesmyslné tázat se po této korespondenci. Nadto, nezapomeňme, že klíčovým kritériem pro posuzování *hodnoty* jakýchkoli tezí není jejich „dokazatelnost“ v nějakém *ne-subjektivním* smyslu, ačkoli reálných příkladů pro doložení těch svých nám Nietzsche dává dostatečně. Záleží jen na vztahu k člověku, zda mu ta či ona nauka pomáhá rozvíjet veškerý potenciál jeho osobnosti, v co největším počtu odstínů, nebo zda se jej snaží redukovat, ať už ve jménu „dobra“ či snazší „pochopitelnosti“. Čili klíčový je jakýsi latentní *motivační faktor* a ten mají spisy obou autorů. Každá typologie navíc postihuje jen určité aspekty lidství – ta Nietzscheho asi nejvíce *autenticitu* jedince. Od autenticity se pak odvíjí míra kreativity (aktivní či re-aktivní, tj. ze sebe či zvnějšku čerpající),

inklinace k typu vůdcovství (pán, udávající směr, či pastýř, zajišťující neodchýlení stáda od pánem udaného směru) a tak dále. Minimálně toto Nietzscheho klasifikace zachycuje, troufám si tvrdit, velmi umně.

Poslední otázkou vztáhněme nečasové k časnému: Nahrává naše informační, zastupitelská demokracie s regulovaným kapitalismem spíše Senekovi nebo Nietzschemu? Dá se říct, že oboum. V této souvislosti je příhodné připomenout Nietzscheho proroctví: „zatímco demokratizace Evropy směřuje k vytvoření typu připraveného k *otroctví* v nejjemnějším smyslu: v jednotlivých a výjimečných případech se bude muset *silný* muž vyvinout v ještě silnějšího a bohatšího, než možná dosud kdy byl, – díky bezpředsudečnosti svého školení, díky nesmírné mnohostrannosti cviku, umění a masky. Chtěl jsem říci: demokratizace Evropy je zároveň nedobrovolnou institucí k pěstování tyranů – a to v každém smyslu, i v tom nejduchovnějším.“¹⁶² – Otročský i panský typ se totiž objevují za stejných podmínek a ve stejnou dobu. Skoro jako by dějiny byly jakousi pružinou, která, natáhne-li se příliš jedním směrem, vystřelí v zápětí směrem opačným. Tak jako za VFR poté, co lůza převzala moc, vzal si ji od ní Napoleon, předpovídá Nietzsche i nivelizující se Evropě plné nestranných, dlouhým mírem z pohodlných, přepjatě „politicky korektních“, mezi mnoho zájmů a chutí roztržštěných „otroků“ nutně se objevivšího tyrana, který bude jednoznačný, tvrdý a netolerantní, čímž zahraje na ty stránky, které morálka soucitu upozadila leč neeliminovala. Je-li totiž pravdou, že nižší člověk potřebuje *dostat* pevné přesvědčení, které by mohl následovat, pak je také evidentní, že s heslem „můžete býti, kým se vám zachce“ natropíme globálně více škody než užitku. Taková volnost nižšího paralyzuje, nebude vědět *jak* si zvolit, ani *proč* vůbec vybírat. Naproti tomu u vyššího umožní průchod jeho tvůrčím instinktům; ty poté padnou na úrodnou půdu nižšího, frustrovaně čekajícího, až jej někdo zbaví tíhy volby... Mimo to, určitý odstup od světa jako takového, vzdání se potřeby vyjadřovat se k událostem v nejbližších končinách planety, této naší *iluze světónázoru* (neboť co jiného to je než iluze, víme-li jen jakési útržky – o nichž se domníváme, že jsou reprezentativní –, zprostředkované kdoví kým a za kdoví jakým záměrem), by nám možná neuškodil, nebo ne?

¹⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo*. s. 138

POUŽITÁ LITERATURA

EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Praha. Svoboda. 1972.

HÁJEK, Filip. *Senekovo pojetí svobody*. Bakalářská práce na FF UJEP. 2013.

LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Praha. Nakladatelství československé akademie věd. 1964.

LONG, A. A. *Hellénistická filosofie*. Praha. Oikoymenh. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Duševní aristokratismus*. In: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Olomouc. Votobia. 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce Homo*. Praha. Naše vojsko. 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha. Aurora. 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*. Praha. Oikoymenh. 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha. Aurora. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nečasové úvahy*. Praha. Oikoymenh. 2005.

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

NIETZSCHE, Friedrich. *O životě a umění*. In: *Tak pravil Friedrich Nietzsche*. Olomouc. Votobia. 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha. Aurora. 2004.

NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak bůžků*. In *Ecce Homo*. Praha. Naše vojsko. 1993.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha. Vyšehrad. 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha. Aurora. 2001.

RIST, J. M. *Stoická filosofie*. Praha. Oikoymenh. 1998.

SENECA, Lucius Annaeus. *Další listy Luciliovi*. Praha. Svoboda. 1984.

SENECA, Lucius Annaeus. *O duševním klidu*. Praha. Baset. 2004.

SENECA, Lucius Annaeus. *Výbor z listů Luciliovi*. Praha. Svoboda. 1969.

MACHIAVELLI, Niccolò. *Vladař*. Praha. Nakladatelství XYZ. 2007.

VOLEK, Jaromír. *Pojem šílenství v kontextu díla Michela Foucaulta*. In: *Sborník prací Filozofické Fakulty Brněnské Univerzity*. 1994.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *O jistotě*. Praha. Academia. 2011.