

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Vít Hrouda

Nietzscheho nešťastné vědomí a asketické ideály v Hegelově *Fenomenologii ducha*

Nietzsche's unhappy consciousness and ascetic ideals in Hegel's *Phenomenology of Spirit*

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 3. srpna 2018

.....

podpis

Abstrakt

Tato práce se zaměřuje na vztah člověka k sobě samému, jenž je zprostředkován vztahem k „pravému světu“ či jinak pojaté transcenci. Práce se zabývá se koncepcemi tohoto sebevztahu u Hegela a Nietzscheho. Pro Nietzscheho je ztělesněn v asketickém ideálu, který člověku dává smysl, ovšem za cenu umenšování života. Hegel o tomto sebevztahu pojednává v pasáži o nešťastném vědomí, vědomí rozpolceném, které se ke své bytnosti, k „neměnnému“, vztahuje též jen za cenu popírání své tělesnosti a jednotlivosti. Práce dále analyzuje pozitivní aspekty, které z takového negativní vztahu k sobě samému podle obou filosofů plynou. Jako hlavní přínos se ukazuje být napětí, které je založeno v rozpolcení askety a nešťastného vědomí, a duchovnost, které je tímto napětím umožněna a rozpolcenost zároveň překonává.

Klíčová slova Hegel, Nietzsche, asketické ideály, nešťastné vědomí, transcendence, negace, zprostředkování, duchovnost

Abstract

The main focus of this thesis is the self- relation of man to himself that is mediated by a relation to a “true world” or other transcendent entity. The thesis is concerned with conceptions of this self-relation found in Hegel and Nietzsche. For Nietzsche this self-relation is substantiated in the ascetic ideal, which gives meaning to man provided that he negates his liveliness. Hegel deals with this self-relation in the chapter on “Unhappy consciousness”, which relates to its essence, to the “Unchangeable”, on condition that it denies its body and singularity. The thesis then concentrates on positive aspects that result from such a negative relationship to oneself according to both Hegel and Nietzsche. The main asset shows up to by a tension that is founded in a sunderance of the ascetic and the Unhappy consciousness. From that tension there follows a spirituality, which allows to overcome that sunderance.

Keywords Hegel, Nietzsche, ascetic ideal, Unhappy consciousness, transcendence, negation, mediation, spirituality

Obsah

1. Úvod	6
2. Asketické ideály v III. pojednání <i>Genealogie morálky</i>	8
2.1 Úkol Genealogie morálky	8
2.2 Stádní člověk a asketický ideál	9
2.3 Postup III. pojednání <i>Genealogie morálky</i>	11
2.3.1 Asketické ideály umělců	13
2.3.2 Asketické ideály filosofů	14
2.3.3 Asketické ideály kněží	16
2.3.4 Asketické ideály vědců	19
2.4. „Sebepřekonání“ asketického ideálu	22
3. Analýza nešťastného vědomí ve <i>Fenomenologii ducha</i>	24
3.1 Povaha postupu Fenomenologie ducha	24
3.2 Oddíl Sebevědomí	25
3.3 Nešťastné sebevědomí a jeho vývoj	26
3.3.1 První podoba nešťastného vědomí - čisté vědomí	30
3.3.2 Druhá podoba nešťastného vědomí - pracující vědomí	31
3.3.3 Třetí podoba nešťastného vědomí - asketické vědomí	32
3.4 Nešťastné vědomí a Rozum	34
3.4.1 Přejchod od nešťastného vědomí k Rozumu	34
3.4.2 Interpretace nešťastného vědomí podle Judith Butler	35
3.4.3 Jiná interpretace přechodu od nešťastného vědomí k rozumu	37
4. Asketické ideály a nešťastné vědomí	39
4. 1 Tři způsoby zachraňování vůle/spojování měnlivého s neměnným	39
4.2 Asketické utlumení života a stoická prázdnota	39
4.3 Citovost a náboženství u Hegela	41
4.4 Práce ve světě a odhlížení od sebe	45
4.5 Nietzscheho ideál zduchovňování protikladů	46
4.6 Asketický člověk zaměřený na sebe samého, vina a její provinilost	48
4.7 Pozitivní přínos asketického ideálu podle Nietzscheho	50
4.8 Pozitivní význam askeze podle Hegela	52
4.9 Špatné nekonečno nešťastného vědomí a nekonečno pravé	54
4.10 Křesťanský náboženský kultus jako instrumentální asketická praxe	56
4. 11 Podoby „světského“ náboženství	57
5. Závěr	59

6. Bibliografie	62
6.1 Primární literatura – české překlady	62
6.2 Primární literatura – originální texty	63
6.3 Sekundární literatura	63

1. Úvod

Vše začíná potopou. Příroda, jež až do té doby vystupovala vůči člověku mírně a přátelsky, se v ní ukázala být nevypočitatelná. Poté, co povodeň opadla, byl Noe, který nyní stál tváří v tvář nevypočitatelné nepřátelské přírodě, postaven před úkol nastalé odcizení člověka a přírody překonat. Ze dvou možností, kterými bylo sjednocení možné dosáhnout, zvolil jednotu v myšleném jsoucnu, nikoli ve skutečnosti. Ustavil tak Boha jako vládce nad přírodou i lidmi, vládce, jenž měl lidi i přírodu držet v patřičných mezích. Nepřátelství mezi člověkem a přírodou ovšem bylo v tomto „nouzovém míru“ zpečetěno, neboť s přírodou jako něčím ovládaným se člověk nemohl smířit.

V Noemových stopách pokračoval Abrahám. Bůh, Abrahámův ideál, se stal něčím přírodě zcela cizím, na čem nic přirozeného nemělo účast. Ke světu, který se jakožto protiklad Boha stal téměř nicotným, se Abrahám vztahoval pouze zprostředkovaně skrze svého Boha, neboť jen tímto způsobem jej byl s to snést, jen tímto způsobem mohl neochvějně setrvávat v opozici vůči okolnímu životu a lidem, neschopen milovat.¹

Tímto způsobem začíná Hegelova genealogie „asketického ideálu“ v jeho raném spise *Duch křesťanství a jeho osud*. Můžeme si zde povšimnout mnoha rysů, se kterými se setkáváme i v Nietzscheho genealogii asketického ideálu. Jedná se o ideál, na jehož základě se člověk vztahuje k ideálnímu, pravému, neměnnému světu. Tento vztah zároveň určuje vztah člověka k sobě samému; myšlený „pravý svět“ totiž konstituuje tento svět jako něco méně skutečného, jehož relativní neskutečnost se váže k jeho smyslovosti, omezenosti a pomíjivosti.² Život v tomto světě je proto člověkem pojat jako něco nutně nedokonalého a provizorního. Člověk k sobě a ke svému životu zaujímá negativní vztah – je třeba potlačit, omezit či jinak překonat ty vlastnosti lidského života na tomto světě, které člověka oddělují od světa „pravého“, od nepodmíněného ideálu. Takovéto úsilí

¹Hegel, *Der Geist des Judentums*, in *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 274-279.

² Pojem pravý svět jakožto co nejobecnější termín si vypůjčuji z Nietzscheho *Soumraku model*, z kapitoly *Kterak se stal „pravý svět“ posléze bajkou*, v níž má tento výraz obsáhnout jak např. křesťanského Boha tak Kantovu „věc o sobě“. Srov. Nietzsche, Friedrich. *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*. Praha: Kawana, 1993 (dále jen: *Soumrak model*), s. 24- 25.

budu v této práci nazývat „askezi“. Protože se, jak uvidíme, toto úsilí většinou ukáže jako v sobě rozporné a transcendentní ideál zůstane nepřekonatelně nedosažitelný, asketický člověk bude zůstat v bolestně pociťované separaci od své skutečné bytnosti, od různými způsoby pojatého „pravého světa“ – bude „nešťastným vědomím“.

V této práci se budeme zabývat tím, jak Friedrich Nietzsche především ve spisu *Genealogie morálky* a G. W. F. Hegel ve *Fenomenologii ducha* pojmají asketického člověka, potažmo nešťastné vědomí. Základní otázkou bude, jaká je povaha takto pochopené askeze, jaké jsou její motivy – z nichž jeden (nabytí moci nad přírodou a druhými lidmi) jsme již viděli v příběhu Noema a Abraháma –, jakých podob nabývá a které rysy Nietzsche a Hegel pojmají jako problematické. Stručně se též dotknu toho, jakou podobu mají koncepce, kterými Nietzsche a Hegel chtějí nešťastnou askezi překonat.

V následujícím textu budeme nejprve analyzovat Nietzscheho III. pojednání *Genealogie morálky* o asketických ideálech a oddíl *Fenomenologie ducha* o nešťastném vědomí, obě pasáže v jejich příslušných kontextech. Poté se blíže zaměříme na některá témata, se kterými se v analyzovaných pasážích setkáme, a která Nietzsche a Hegel pojednávají na jiných místech svého díla a jež hrají důležitou roli v celé jejich filosofii, případně vrhají světlo na některé její aspekty. Bližší zkoumání těchto témat nám pomůže lépe pochopit povahu nešťastného vědomí a asketických ideálů, lépe určit jejich místo v celku myšlení obou filosofů a ukázat význam, který oba filosofové s příslušnými podobami vědomí, respektive člověka spojují.

2. Asketické ideály v III. pojednání *Genealogie morálky*

2.1 Úkol *Genealogie morálky*

Pojednání *Co znamenají asketické ideály* je třetím, posledním pojednáním spisu *Genealogie morálky*. Jak už sám název napovídá, Nietzschemu jde v tomto spisu o otázku morálky, přesněji, jak uvádí v *Předmluvě*, o její hodnotu.³ Nietzsche, věren svému náhledu, že neexistuje nic jako zkoumání, ba ani nic takového jako výkon vidění, které by nebylo vykonáváno z určité perspektivy,⁴ vychází ze své současnosti, která se mu jeví jako ovládaná jednou určitou „nepodmíněnou“ morálkou, morálkou nesobeckosti, soucitu a rovnosti všech.⁵ V ní Nietzsche vidí ohrožení člověka, neboť tato morálka se zaměřuje primárně na zmírňování utrpení druhých a toto utrpení tak nepřiměřeně vyzdvihuje; život se pak v reflexi jeví jako zcela prostoupený bolestí a neštěstím. Soucit, jakožto *Mit-leiden*, bolest nezmiřňuje, ale naopak rozšiřuje.⁶ Tím ale morálka přivádí člověka k tomu, že si nad životem zoufá a dostává se na pokraj nihilismu, pochopeného jako neschopnost vůbec něco chtít.⁷

Tato reflexe škodlivosti morálky, která se ukazuje v Nietzscheho přítomnosti, vede k zásadní otázce po hodnotě morálních hodnot. Svou „genealogií morálky“ si chce Nietzsche připravit půdu pro kritiku právě těchto hodnot, kritiku, která bude moci být provedena z jiných než z úzce morálních pozic.⁸ O jaké jiné možné

³ Nietzsche, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002, s. 11. Dále jen: *GM*.

⁴ Viz např. *GM*, s. 97: „(...) Střežme se chapadel takových kontradiktorických pojmů jako „čistý rozum“, „absolutní duchovnost“, „poznání o sobě“: - zde se po nás vždy žádá, abychom mysleli oko, které vůbec nemůže být myšleno, oko, které nemá mít naprosto žádný směr, u něhož mají být vyraženy, mají chybět aktivní a interpretující síly, díky nimž je teprve vidění viděním něčeho (...).“

⁵ *GM*, s. 11-12.

⁶ Kromě toho, že Nietzsche na mnoha místech odhaluje soucit jako něco, co vychází z nemorálních příčin (touha po moci, kontrole či ubližování, závist či skrytá škodolibost atp.), často také ukazuje škodlivost jednání, vedeného soucitem. Srov. Nietzsche, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. Praha: Aurora, 2004, s. 91 (dále jen: *Ranní červánky*), kde v §134 Nietzsche popisuje soucit jako „škodlivý afekt“. Nietzsche také odsuzuje soucit, neboť se obrací proti „zákonu vývoje, kterými je zákon selekce,“ protože „udržuje, co dožrálo k úpadku.“ Nietzsche, Friedrich. *Přehodnocení všech hodnot: (fragment); Předmluva a kniha první, Antikrist*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 15 - 18. Dále jen: *Antikrist*.

⁷ Srov. *Soumrak model*, s 87. Srov. též *GM*, s. 12.

⁸ Jak upozorňuje Pavel Kouba, Nietzsche často užívá pojmu „morálky“ pro morálku stádní, jindy ovšem mluví i o morálce, která je vznešená. Srov. Kouba, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006 (dále jen: *Nietzsche: filosofická interpretace*), s. 86. Musíme se tedy v celém zkoumání mít na pozoru, abychom Nietzscheovu „mimo-morální“ perspektivu nezaměňovali s kritikou morálky bez rozlišení.

kritérium by mohlo jít, naznačuje Nietzsche na konci §6 *Předmluvy*: moc a velikost člověka.

2.2 Stádní člověk a asketický ideál

Nietzsche se neobrací proti morálce proto, že by chtěl prosadit podobně nepodmíněné přijetí opačných hodnot, než jsou ty, které jsou uznávány v přítomnosti. Jde mu mnohem spíše o překonání nepodmíněného nároku, který morálka na člověka vznáší, o překonání jejího kladení sebe sama jako absolutně platné, jako jediného možného měřítka, dle kterého je třeba myslet a jednat. Nietzsche vidí v této nepodmíněnosti ohrožení života, neboť taková morálka sebe sama nepojímá tak, že vychází z určité životní situace, že její hodnoty pramení z jistých potřeb a instinktů. Protože se nechápe být takto podmíněná, klade na všechny jedince stejné nároky. Všichni mají být – pokud vezmeme hodnoty, které vidí Nietzsche jako převládající – soucitní, nesobečtí, užiteční pro společnost, nehledě na své specifické založení a na situaci, v níž se nacházejí, či na cíl, kterého v danou chvíli chtějí dosáhnout. Morálka tak zamezuje rozvoji silných, vznešených jedinců, těch, kteří by byli s to sebe samé určit k vlastním cílům, ke své zvláštní velikosti, kteří by byli schopní tvořit nové hodnoty.⁹

Asketický ideál se v Nietzscheho pohledu jeví jako nejvyšší vyostření tohoto nároku na nepodmíněnou platnost a s ním spjatého negativního vztahu k životu, k smyslovosti, pudovosti a tělesnosti. Morálka, která vystupuje s nárokem na všeobecnost a nepodmíněnost, nevzniká sama od sebe. Je naopak velmi silně motivována utrpením lidí, kteří své utrpení nejsou s to bez dalšího snést, nýbrž potřebují nějaké definitivní hledisko, které by jejich dlouhodobému trápení přirkl (definitivní) smysl.¹⁰ Utrpení má mnoho původů; u lidí, které Nietzsche označuje jako „slabé“, „nemocné“, „nevydařené“,¹¹ „nízké“, „dekadentní“ či „stádní“, má

⁹ Tuto morálku nazývá W. Stegmaier morálkou nesobeckosti založenou na vzájemnosti, „Moral der Selbstlosigkeit auf Gegenseitigkeit“. Stegmaier, Werner. *Nietzsches „Genealogie der Moral“*. Darmstadt: Wiss. Buch-Ges., 1994, s 18. Dále jen: *Nietzsches „Genealogie der Moral“*.

¹⁰ *GM*, s. 133-134. „Nesmyslnost utrpení, *nikoli* utrpení, byla kletba, která dosud ležela na lidstvu, – a asketický ideál lidstvu smysl nabídl!“ Srov. též *Soumrak model*, s. 8: „Máme-li své proč? života, sneseme se téměř s každým jak?“

¹¹ Jak poznamenává Eugen Fink, Nietzsche tyto „biologické“ pojmy užívá v pozmeněném smyslu (jakkoli často operuje i s doslovnějšími významy). Slabými a nemocnými se lidé stávají tehdy, když nejsou schopni vydržet pohled na hrozný a zároveň krásný základ bytí, když této enigmatické povaze života nejsou s to přitakat, nýbrž se z ní snaží vymanit obecným rozhodnutím pro jeden celkový smysl a hledají (definitivní) mír a klid, lásku k bližnímu a bezpečí. Srov. Fink,

utrpení dva hlavní zdroje: (1) utrpení, které slabým působí lidé, jež Nietzsche označuje jako „silné“, „vznešené“ či jako „pány“, jejichž morálka vyrůstá z „triumfujícího přitakání sobě samému“¹²; (2) utrpení, které si působí stádní lidé sami; jinými slovy, slabí lidé se vyznačují tím, že nejsou schopni přitakat svým instinktům, náklonnostem a afektům a sjednotit je do jednoho více či méně harmonického celku, nýbrž proti nim bojují, čímž se dle Nietzscheho názoru připravují i o své štěstí a nejsou vposled vůbec schopni někam nasměrovat svou vůli, něco chtít.¹³

Aby dekadentní lidé své utrpení vydrželi, utíkají se k asketickému ideálu, jenž jim ono definitivní hledisko poskytuje. Poskytuje jejich utrpení smysl zaprvé tím, že boj proti vlastním instinktům vykládá jako dobrovolně uloženou askezi, která činí ze slabých a nevydařených lidí lidi ctnostné.¹⁴ Jako takovým jim je nadto za jejich pozemské utrpení přislíbena „odměna“ v podobě posmrtné blaženosti. Vznešení lidé budou naopak za své pozemské štěstí a plnost života, projevující se mimo jiné tím, že neberou na slabé ohledy, potrestáni věčným utrpením. Přijetí asketického ideálu tak dekadentním lidem umožňuje vyložit svou slabost jako morální přednost, na jejímž základě navazují vztah k celkovému smyslu, k „pravému světu“. Síla vznešených lidí je naopak interpretována jako nemorálnost, jejich způsob života a hodnoty – „panská morálka“ – jsou asketickým ideálem odsouzeny.¹⁵ Tím se slabým stejně jako Hegelovu Abrahámovi dostává přinejmenším jisté moci; dochází k tomu, co Nietzsche označuje jako „vzpouru otroků v morálce“, slabí mohou své utrpení hojit alespoň „imaginární pomstou“.¹⁶

Zadruhé – a to považuje Nietzsche za důležitější – se utrpení slabých jeví jim samým v perspektivě viny.¹⁷ Jejich „otrocká“ morálka vzniká odmítnutím jiného, z negativního postoje vůči vznešeným, v opozici vůči nimž teprve slabí tvoří své hodnoty. Ovšem ani oni sami jim nikdy nemohou plně dostát. Ideální, neměnné a

Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992 (dále jen: *Nietzsches Philosophie*), s. 122-123. Srov. též *Nietzsche: filosofická interpretace*, 117-118.

¹² *GM*, s. 25.

¹³ *Soumrak model*, s. 18: „Býti nucen potírat instinkty - toť formule pro *décadence*: pokud život vzestupuje, štěstí se rovná instinktu.“ Srov. Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 128-129. Dále jen: *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*.

¹⁴ Srov. např. *Antikrist*, s. 98-102.

¹⁵ Srov. *GM*, s. 31-33.

¹⁶ *GM*, s. 25.

¹⁷ *GM*, s. 134.

dokonalé „pravé bytí“ – jehož povahu též koncipují jako protiklad způsobu života vznešených, v němž je přítakáno pozitivním a negativním aspektům světa – slabé zároveň odsuzuje k nepřekonatelnému zaostávání za ideálem. Ani oni totiž nejsou nikdy prosti instinktů, které se hodnotám požadovaným otrockou morálkou přičítají. Je to právě neschopnost se se svými pudy vypořádat, která je nutí k přijetí zásvětního asketického ideálu.¹⁸ Jeho „ideální“ povaha, nepodmíněné, v podmínkách mnohoznačného a proměnlivého světa nesplnitelné imperativy, které ustavuje, činí slabé lidi nepřekonatelně vinnými. Ovšem i perspektiva viny – a právě ona – je smyslem, na jehož základě si své utrpení mohou nízcí lidé vyložit.¹⁹ Hříšnost, vina, se následně stává právě tím, po čem dekadentní lidé – byť nevědomky – touží, neboť je uvádí ve vztah ke smyslu, byť by šlo o vztah negativní.²⁰

Tím se vracíme k základnímu problému, totiž k ohrožení slabých lidí ztrátou vůle, k hrozbě nihilismu. Tato hrozba je odvrácena pomocí nové interpretace utrpení, umožněné přijetím asketického ideálu. Slabí lidé mohou nyní přijmout za své alespoň některé své instinkty – byť jde o ty, které se obracejí proti smyslovosti a tělesnosti, tj. podmínkám života, instinkty, které Nietzsche v *Antikristovi* nazývá „dekadenčními instinkty“.²¹ Tím je „zachráněna vůle sama“, neboť dostala určitý směr, jímž je především zaobírání se vlastní hříšností, špatným svědomím a nikdy nedosažitelné – a proto neustávající – pokusy o zbavení se vlastní viny, úsilí dostat nepodmíněným, absolutním hodnotám asketického ideálu.²²

2.3 Postup III. pojednání *Genealogie morálky*

Jak uvidíme níže, askeze jako taková není nutně spojena s vlastností otrocké morálky vystupovat jako jediný platný způsob hodnocení; asketické ideály jsou

¹⁸ Zde je třeba poznamenat, že jakkoli jsou pro Nietzscheho asketické ideály spojeny s vírou v transcendentní oblast, která se nachází mimo prostor i čas tohoto světa, „zásvětní“ povahu asketického ideálu lze chápat i obecněji jako jeho nepřekonatelnou unikavost; jinými slovy, je nemožné jej kdy zcela dosáhnout. Srov. např. Kantovo tvrzení „vskutku je zcela nemožné zjistit, s naprostou jistotou, pomocí zkušenosti jeden jediný případ, kdy by maxima jednáni jinak přiměřeného povinnosti spočívala výlučně na morálních základech (...)“. Kant, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976, s. 40.

¹⁹ Jedna z možných podob „pravého bytí“, židovský a křesťanský Bůh, ztělesňující všechny kladné hodnoty otrocké, reaktivní morálky, se tak stává nástrojem, „pomocí něhož je interpretováno všechno štěstí jako odměna, všechno neštěstí jako trest za to, neposlouchá-li kdo boha, za „hřích““. *Antikrist*, s. 52-55.

²⁰ Srov. *GM*, s. 118-119.

²¹ *Antikrist*, s. 49-52.

²² *GM*, s. 134.

ovšem s touto morálkou úzce spjaty a ve III. pojednání *Genealogie morálky* jde Nietzschemu právě o tuto souvislost – asketické ideály zde hrají roli jakýchsi morálních ideálů *par excellence*, v nichž se nejzřetelněji ukazuje podstata otrocké morálky s jejími důsledky, jakož i možnosti, které pro člověka otevírá, včetně možnosti jejího překonání.

Nietzsche otevírá III. pojednání otázkou po významu (*Bedeutung*) asketického ideálu.²³ V této otázce po významu tkví jistá dvojznačnost – na jedné straně se lze ptát, jaký je význam výrazu „asketický ideál“, na straně druhé, co asketický ideál „znamená“, tj. co z něj vyplývá pro člověka jako takového, jaké důsledky měl a má pro „druh“ člověk a co z něj plyne pro budoucnost člověka – o tuto otázku jde Nietzschemu především. Obrátíme-li se nejprve k prvnímu problému, „významu“ asketického ideálu, vidíme, že Nietzsche na několika příkladech ukazuje, že tento pojem má různé významy v různých kontextech. Jeho význam není jednoznačný, nýbrž závisí na druhu lidí, u kterého se s asketickým ideálem setkáváme. Jeho význam ovšem není ani jednoduše mnohoznačný. Existuje jisté „jádro“, k němuž lze různá užití vztáhnout. Toto jádro lze konstatovat na základě skutečnosti, kterou jsme popsali výše, totiž že lidé, ve své většině slabí, (doposud) potřebovali stálý a pevný cíl, k němuž mohli vztáhnout své chtění. Bez tohoto cíle, který je poskytnut asketickým ideálem, by jejich chtění nemělo svůj směr – a ježto si chtění nelze představit bez jeho zacílenosti k nějakému cíli, nemohli by tak vůbec chtít, jejich vůle by se rozpadla. Odpověď na lidský *horror vacui* tak dle Nietzscheho tvoří jádro významu asketického ideálu.

Z tohoto nastínění „analogického“ významu asketického ideálu však již vidíme, že obě otázky, které plynou z tazání se po *Bedeutung*, nelze tak docela oddělit. V následujících paragrafech tak bude Nietzsche blíže zkoumat, jaký je „význam“ asketického ideálu u různých typů lidí, aby zároveň ukázal, jaký vliv asketický ideál na daný „druh“ lidí měl a zda takto pojatý asketický ideál poukazuje za a nad sebe, zda se v něm rýsuje možnost jeho rozkladu a nahrazení jiným způsobem hodnocení. Pro tuto otázku bude klíčové se zaměřit na vážnost, s níž asketický ideál zkoumaný typ lidí pojímá a realizuje ve svém životě. Teprve pokud je asketický ideál brán zcela vážně, může dojít k jeho „sebepřekonání“

²³ *GM*, s. 77.

(*Selbstaufhebung*).²⁴ Postup zkoumání tudíž lze zdůvodnit tak (byť to Nietzsche explicitně neohlašuje), že postupně přechází od nejméně vážného pojmání asketického ideálu až k formě života, v níž je asketický ideál ztělesněn nejvážněji.

2.3.1 Asketické ideály umělců

Nietzsche začíná zkoumáním významu asketických ideálů pro umělce. Ačkoli na konci III. pojednání zmiňuje umění jako jeden z nejnadějnějších prostředků, jež lze postavit proti asketickému ideálu, v §3-5 III. pojednání se zabývá uměním „zkorumpovaným“.²⁵ Na příkladu Richarda Wagnera ukazuje, že asketické ideály slouží umělci jako prostředek, kterým se může vymanit z rozporu, jenž její tíží a trápí. Jedná se o rozpor mezi jeho uměleckým dílem, jenž se zdá být mnohem blíže skutečnosti než umělcův život samotný. Umělec je trápen touto svou neskutečností, která se rodí z kontrastu k obsahu znázorněnému v díle. Tato vzdálenost od „reality“ ale zároveň, píše Nietzsche, představuje podmínku možnosti jeho tvorby: „*kdyby* byl tím [tj. znázorněným], pak by to rozhodně neznázorňoval, nevymýšlel, nevyjadřoval; Homér by nezbásnil Achillea (...), *kdyby* byl Homér býval Achilleem (...).“²⁶ Umělec toto napětí podle Nietzscheho jednoho dne nevydrží a zatouží se stát tím, co vyjadřuje ve svém díle. Za tímto účelem přijímá za svůj asketický ideál, jenž mu poskytne jednotnou identitu, která mu umožní uniknout předchozí „nereálnosti a falešnosti jeho nejniternějšího bytí“.²⁷ Jak jsme uvedli výše, podstatným rysem asketického ideálu je totiž to, že umožňuje sjednotit „rozptýlenou“ vůli tím, že poskytuje celému životu s jeho partikulárními účely a smysly smysl celkový, který pod sebe zahrnuje všechny částečné významy. Tím se život stává jednoznačným, jednotným, vše lze hodnotit jako něco, co je buď s celkovým smyslem v souladu a podporuje jej, nebo mu odporuje a přičí se mu. Umělec tak prostřednictvím asketického ideálu získá jednoznačnou skutečnost, ovšem dle Nietzscheho za to draze zaplatí ztrátou schopnosti produkovat dobré umění.

Věc se stane jasnější, ukážeme-li si ji na Nietzscheho příkladu Richarda Wagnera, který se dle Nietzscheho v závěru svého života přiklonil k asketickému ideálu. Tento příklon se projevil úsilím o jednoznačné hodnocení určitých hodnot a

²⁴ *GM*, s. 133.

²⁵ *GM*, s. 127.

²⁶ *GM*, s. 81.

²⁷ *GM*, s. 81. Srov. Nietzscheho „*Genealogie der Moral*“, s. 163-176.

jasným oddělením hodnot, mezi nimiž panuje napětí, nikoli ovšem neslučitelnost. Tak učinil Wagner z cudnosti nepodmíněnou hodnotu a postavil ji proti smyslnosti a tělesnosti. Jejich napětí mělo být vyřešeno přikloněním se k jednomu protikladu.²⁸ Nietzsche naproti tomu tvrdí, že např. „každé dobré manželství, každá skutečná zamilovanost srdce se odbývá mimo tento rozpor.“²⁹ Tím Wagner prokázal neschopnost vidět jeden fenomén z více úhlů, vidět jej „mnoha očima“, tj. z mnoha perspektiv, uchovat jeho mnohoznačnost.³⁰

Nietzschovým ideálem je naopak snést takové zdánlivě neslučitelné rozpory, které naopak udržují v životě napětí, dávají mu jeho dynamiku, a tím představují „svod k životu“, jeden „životní půvab *navíc*“.³¹ Víceznačnost cudnosti můžeme chápat jako prefiguraci obecné mnohoznačnosti (morálních) fenoménů a Nietzscheho požadavku tuto mnohoznačnost nahlédnout a dostat jí ve svém hodnocení.

2.3.2 Asketické ideály filosofů

Asketický umělec sám není tvůrcem asketických ideálů, pouze je přejímá jako svou oporu od filosofů. Nietzsche proto přechází ke zkoumání asketického ideálu u filosofů. U nich osciluje význam asketických ideálů mezi nepodmíněným přijetím a instrumentálním užitím asketických ideálů k jiným cílům. Jak rozvedeme později, ne vždy s sebou to, co nazveme „instrumentální asketickou praxí“, nese přijetí zásvětních ideálů. V §6-10, věnovaných filosofům a jiným kontemplativním typům člověka, Nietzsche možnost takové praxe nastiňuje, ovšem v souladu s postupem pojednání je zde pro něj podstatnější, aby předešel zhoubný vliv asketického ideálu na filosofy, což je věcně zdůvodněno tím, že filosofové dle Nietzscheho mínění většinou s asketickou praxí asketické ideály fakticky přijali.

Sepětí filosofů s asketickým ideálem nahlíží Nietzsche z perspektivy „psychologické“ a „historické“. Ve výkladu určeném první perspektivou Nietzsche vychází z předpokladu, že filosofové, tak jako všichni živí tvorové, usilují o to, aby si zajistili optimální podmínky pro svůj život a činnost, jež je jim

²⁸ Byť to Nietzsche explicitně neříká, můžeme dovozovat, že právě to mělo umožnit Wagnerovi vystoupit ve společnosti s jednoznačnou identitou nedvojznačného zastávce křesťanských hodnot.

²⁹ *GM*, s. 78.

³⁰ *GM*, s. 96-98.

³¹ *GM*, s. 78.

vlastní.³² Touto činností je u filosofů svobodné myšlení. Ideálním prostředkem, jak si nezávislost potřebnou pro svobodné myšlení zajistit, se filosofům podle Nietzscheho v dosavadních dějinách vždy jevil asketický ideál. Hlavních „ctností“, jež se k němu vážou, totiž chudoby, pokory a cudnosti, filosofové užívali k dosažení své „nejvyšší a nejsmělejší duchovnosti[i]“.³³ Pomocí těchto asketických „ctností“ filosofové byli s to spoutat ostatní pudy, které ohrožovaly jejich myšlení. Ačkoli však typické asketické ctnosti představovaly pouze prostředek k jinému cíli, tento cíl, svobodná duchovnost, nezůstal ušetřen jejich vlivu. Naopak, to, co z jejich ducha vycházelo, byly zase asketické ideály, tj. filosofové se stali jejich hlasateli a filosofické nauky nabývaly rysů typicky spjatých s asketickým ideálem, jako je přehlížení a snižování tělesnosti, mnohosti, proměnlivosti a dění.³⁴

Jiný pohled na spojení filosofů s asketickým ideálem představuje zkoumání „historické“. Nietzsche zde pojímá filosofy jako jistý druh lidí otrocké, stádní morálky, v jejichž instinktech převládaly „neaktivní, samotářsky hloubavé, neválečnické rysy“.³⁵ V dějinné situaci, již Nietzsche vylíčil v I. pojednání *Genealogie morálky*, v níž ještě stádní, otrocká morálka nepřevládala nad morálkou vznešenou a panskou, se lidé takovéto „filosofické“, kontemplativní povahy museli nějak bránit proti opovržení a nedůvěře, která jim hrozila ze strany vznešených, i proti opovržení, jež by mohli v době, kdy bylo ještě dobré svědomí spojeno s aktivními, válečnickými instinkty, pociťovat sami vůči sobě.³⁶ Prostřednictvím asketických ctností, spjatých s násilím vůči vlastní tělesnosti, ale mohl „filosofický“ člověk ukázat sobě i ostatním svou moc a sílu v podobě krutosti, s níž se obracel proti sobě. I v této perspektivě se vyjevuje, že asketické ideály pronikly hluboko do myšlení filosofů – aby filosofové mohli asketický ideál s úspěchem představovat, museli v něj i věřit.³⁷ Filosofové sami ovšem asketické ideály netvoří, jsou to kněží, kdo filosofům vposled asketické ideály zprostředkovává. Kněží tudíž představují podmínku existence filosofů, tak jako se podmínkou umělců ukázali být filosofové. Nietzsche proto přechází ke zkoumání kněžských asketických ideálů.

³² *GM*, s. 86.

³³ *GM*, s. 86-7.

³⁴ *GM*, s. 97.

³⁵ *GM*, s. 93.

³⁶ Srov. *GM*, s. 28-30.

³⁷ *GM*, s. 94.

2.3.3 Asketické ideály kněží

Nietzsche charakterizuje v §11 význam asketického ideálu tak, že kněz má v onom ideálu svou moc; asketický ideál je ospravedlněním jeho způsobu existence. Asketického kněze, jak poznamenává Walter Stegmaier, Nietzsche chápe obecně jako někoho, kdo zprostředkovává druhým lidem ideály, hodnoty, pravidla.³⁸ Tímto způsobem organizuje společnost, stává se nepostradatelným a teprve na tomto základě získává asketický ideál svou všeobecnou moc. Kněz proto pojímá asketický ideál vážněji než umělci či filosofové. Jeho schopnost vážnosti vůbec je podmíněna jeho vírou v onen ideál. Tato vážnost ve vztahu k ideálu se zakládá na poznání – ať už vědomém či nikoli –, že je to právě asketický ideál, jež životu kněze vůbec poskytuje jeho váhu, smysl, závažnost.

V tom samém paragrafu Nietzsche dále rozvíjí „logiku“ asketického ideálu, kterou jsme v obecné podobě nastínili již v úvodu. Pozemský život kněz uvádí ve vztah k „zcela jinému“ bytí, koncipovanému jako ztělesnění nepodmíněných kladných hodnot, ke kterému se člověk může pozitivně vztahovat pouze tehdy, pokud se obrátí proti sobě a pochopí smrtelný život jako „most k onomu druhému bytí“.³⁹ Je toto tento způsob hodnocení, který asketický kněz všude rozšiřuje. Představa „zcela jiného“ bytí, jež má být myšlena jako stálé, neměnné, „věčné“, určuje následně i smysl pozemského žití – to je pochopeno jako něco nedostatečného, něco, co má existovat jinak, než jak nyní existuje. Jeho „bytí“ je tak přeznačeno jako „má být“ (*Sollen*).⁴⁰ Psychologickým důsledkem tohoto způsobu hodnocení je touha po „svatosti“, nepřátelství vůči životu, proti jeho rozkvětu, kráse a radosti, v jejichž světle by se tělesné žití jevilo jako moc nezávislá na pravém bytí, což by odporovalo cíli asketického života, který se chce vztáhnout k ryzímu, nesmyslovému bytí právě skrze popření vlastní tělesnosti a smyslovosti.⁴¹

Vedle „logiky“ a „psychologie“ asketického ideálu Nietzsche v §13 předestírá ještě jednu perspektivu na smysl kněžského asketického ideálu: perspektivu fyziologickou. V ní se skutečnost, že se asketický člověk obrací proti sobě, proti „nejhlubším, nejsilnějším, nejspodnějším“ podmínkám svého života, již nejeví

³⁸ Srov. Nietzsche's „*Genealogie der Moral*“, s. 181.

³⁹ *GM*, s. 95.

⁴⁰ Nietzsche's „*Genealogie der Moral*“, s. 183.

⁴¹ *GM*, s. 96.

jako nepochopitelný protimluv, ale jako prostředek pro zachování života.⁴² Tato perspektiva předpokládá, že lidský život je určován hrou instinktů, pluralisticky chápanou „vůlí k moci“, již budeme v návaznosti na Volkera Gerhardta pojímat jako úsilí o zvýšení sil, pud překonat daný stav a ustavit se na vyšším stupni.⁴³ V člověku přicházejí ke slovu různé, různě silné a různě hluboko zakořeněné instinkty. Asketický ideál je představen jako prostředek nejhlubších ochraňujících instinktů člověka, které se obracejí proti „povrchnějším“ instinktům, jež jsou v úpadku, bojují „s dlouhou bolestí a dlouhou chvílí“;⁴⁴ vůle k moci přítomná ve všem živém i neživém se tímto způsobem pokouší „zachránit degenerující život“.⁴⁵ Asketickým ideálům se proto nejlépe daří, píše Nietzsche, právě v dobách největšího fyziologického úpadku, v „nejnemocnějších“ dobách.

Zde svůj výklad Nietzsche spojuje s tím, co ukázal ve II. pojednání. V něm vyložil důsledky, které mělo „spoutání lidí do společnosti a míru“.⁴⁶ To zapříčinilo, že člověk, který doposud mohl jednat v souladu se svými animálními instinkty – a tak je „vybít“ (*auslassen* či *ausladen*) –, se musel nové situaci přizpůsobit tím, že své instinkty znehodnotil a „vyřadil“. Ty ovšem nezmizely a byly tudíž nuceny nalézt nové místo, na němž se mohly „vybít“. Tím se stalo nitro člověka, které se stalo dějištěm divokých a násilných bojů, jež se dříve mohly odehrávat „venku“. Zrodilo se špatné svědomí, v němž člověk obracel svou násilnost a krutost proti sobě samému. Takto ochočený člověk je pro Nietzscheho synonymum člověka „nemocného“. A právě takový člověk potřebuje asketické ideály nejvíce.⁴⁷

Nad těmito nemocnými, trpícími lidmi kněz vládne. Jeho vláda je možná teprve na základě toho, že sám ztělesňuje typ dekadentního, nemocného člověka: „musí být s nemocnými a odbytými bytostně spřízněn, aby jim porozuměl, - aby si s nimi rozuměl.“⁴⁸ Zároveň kněz – na rozdíl od těch, nad nimiž uplatňuje svou moc – představuje pro Nietzscheho „první formu delikátnějšího zvířete“; jde o

⁴² *GM*, s. 96.

⁴³ Ottmann, Henning. *Nietzsche-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Sonderausg. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2011, s. 351-355.

⁴⁴ *GM*, s. 77.

⁴⁵ *GM*, s. 98.

⁴⁶ *GM*, s. 64.

⁴⁷ Tato genealogie může pomoci vysvětlit všeobecnou rozšířenost dekadentního typu člověka, bojujícího proti svým instinktům a neschopného zformovat vlastní vůli, kterého jsme popsali výše v oddílu 2.2.

⁴⁸ *GM*, s. 103.

někoho, kdo je schopen sebeovládání a je ve vyšší míře prodchnut vůlí k moci. Tak dokáže vést se „zdravými“ válku, ovšem nikoli přímou a fyzickou, ale pomocí „ducha“. Kněz si „nakažením silných“ získává nové nemocné a trpící, jež pak může „léčit“, tj. vykonávat nad nimi svou moc.⁴⁹

Způsob, kterým kněz panuje, charakterizuje v § 15 Nietzsche jako změnu směru resentimentu. Obrácení instinktů (především těch agresivních) směrem do nitra člověka bylo v II. pojednání ukázáno jako původ soudobé kultury resentimentu, pomsty a zatrpklosti. V této perspektivě se asketický kněz jeví jako někdo, kdo tuto tendenci dále posiluje – zášť, rozhořčení, nenávisť, jež slabí pociťují vůči silným, kteří původně v očích slabých mohou za jejich neštěstí, přesměrovává kněz zpět směrem ke slabým, obrací směr resentimentu dovnitř. Tím vychází vstříc potřebě nalézt příčinu svého utrpení.⁵⁰ Jednotlivec sám je nyní vinen za své neštěstí a je veden k tomu, aby se dalšímu neštěstí pokusil předejít tak, že změní své chování, že se naučí se lépe ovládat, že dosáhne větší sebekázně. Můžeme domýšlet, že druhým efektem obrácení směru resentimentu je také skutečnost, že slabí již svým rozhořčením nebudou „vyprovokovávat“ silné k opětovné agresi. Tuto sebedisciplinaci nemocných uznává Nietzsche jako částečný úspěch kněží, ovšem nejde podle něj o skutečné, totiž fyziologické vyléčení.

V následujících paragrafech (§17-22) se Nietzsche zabývá (psychologickými) prostředky, které asketičtí kněží vynalezli ke zmírnění utrpení širokých mas slabých a nevydařených. Tři hlavní způsoby úlevy od neštěstí, jež se v perspektivě kněží jeví jako způsoby navázání vztahu s „pravým světem“, zhruba korelují se způsoby, jimiž se Hegelovo nešťastné vědomí pokouší spojit s neměnným Bohem. K těmto třem druhům zmírňování utrpení se blíže vrátíme až po analýze nešťastného vědomí.

Viděli jsme, že asketický kněz je univerzálním zprostředkovatelem asketických hodnot pro ostatní typy lidí, ať už široké masy „dekadentních“ lidí, světce, umělce či filosofy. Možnost sebezpřekonání asketického ideálu však kněz nepřináší, neboť

⁴⁹ „(...) musí nejprve zranit, aby mohl být lékařem; při tišení bolesti (...) zároveň ránu otráví.“ Asketický kněz se tak ukazuje jako „krotitel dravců [tj. zdravých], v jehož dosahu vše zdravé nutně onemocní (...)“ *GM*, s. 104.

⁵⁰ Potřebu nalézt příčinu vlastního utrpení vysvětluje Nietzsche psychologicky: umožňuje to totiž označit viníka, rozhořčení, vybití afektů, což je pro trpícího „ulehčení[m], (...) omámení[m], je to instinktivně vyžadované narkotikum proti mukám všeho druhu.“ *GM*, s. 104.

tento ideál v něm tkví příliš hluboko, jeho existence je s ním od počátku příliš spjata. Jinak je tomu u vědce, k němuž Nietzsche v §23 přechází.

2.3.4 Asketické ideály vědců

V §23-27 Nietzsche pojednává o moderní vědě. Odmítá představu, že by právě ona představovala protipól asketického ideálu. Ukazuje naopak, že je v nejlepším případě „nejnovějším projevem asketického ideálu“,⁵¹ mnohem častěji však spíše pouhým úkrytem lidí nespokojených a sebou pohrdajících. Nietzsche napadá přesvědčení, podle něhož lze na základě skutečnosti, že se moderní věda obejde bez „metafyzických entit“ jako je Bůh a onen svět, legitimně usuzovat, že se tím moderní věda zbavila též asketického ideálu, že jej překonala, že je snad sama dokonce novým ideálem. Nietzsche takové vyvozování odmítá a namísto toho ukazuje, že ani jeden ze dvou typů moderních vědců, které rozlišuje, nenaplnuje očekávání, jež jsou s nimi spojena.

První typ vědců, který Nietzsche rozlišuje, bychom mohli označit jako „dělníky vědy“. Tito „spokojení pracovníci“⁵² korelují s jedním typem útěku od sebe, od svého utrpení a malosti skrze mechanickou práci, který hlásají kněží-zprostředkovatelé jako lék proti znučenosti životem a nespokojenosti s ním. Také „dělníci vědy“ jsou slabí, plní resentimentu a vrhají se do své vědecké práce, aby na sebe zapomněli, aby sami sebe omámili. Jakkoli Nietzsche do jisté míry jejich zásluhy pro vědu uznává, zpochybňuje jejich svědomitost, jejich upřímnost – jejíž nedostatek se ukazuje především v neupřímnosti vůči nim samým –, jakož i to, že by vůbec měli jakýkoli ideál.

Druhý typ vědců bychom s Walterem Stegmaierem mohli nazvat heroickými vědci.⁵³ Tento druh vědců sám sebe chápe jako protivníka asketického ideálu. Nietzsche tomuto sebepojetí odporuje, píše, že u vědy jde mnohem spíše o „jednu z jeho posledních vývojových fází“ a o jeho „nejpřísnější, nejduchovnější formulaci“.⁵⁴ Asketickým ideálem vědců je pravda, jejich nesvobodu dokazuje jejich nepodmíněná vůle k pravdě. Věří v pravdu jako hodnotu o sobě, o níž už dále nelze pochybovat.

⁵¹ *GM*, s. 123.

⁵² *GM*, s. 122.

⁵³ Nietzsche's „*Genealogie der Moral*“, s. 198.

⁵⁴ *GM*, s. 132.

Zde je třeba se mít na pozoru, abychom Nietzscheův odsudek „vůle k pravdě“ pochopili správně. Nietzsche poté, co představil heroickou vědu jako „nejchoulostivější (*verfänglichste*) (...) formu svodu“ k asketickému ideálu,⁵⁵ přechází k bližší charakterizaci této „vůle k pravdě“. V pojetí moderní vědy je totiž předpokládáno specifické pojetí pravdy, jehož zdánlivou samozřejmost chce Nietzsche zpochybnit. Jde o porozumění, které chápe pravdu jako zastavení se „před skutečností, před *factum brutum*, (...) rezignace na interpretaci vůbec (na znásilňování, úpravy, zkracování, vynechávky, vycpávky, výmysly, falšování a co ještě patří k *podstatě* veškeré interpretace).“⁵⁶ Je to právě jen takovéto pojetí pravdy – budeme jej nazývat „morální vůle k pravdě“ –, které Nietzsche chápe jako vycházející z asketického ideálu, pojetí pravdy jakožto zcela „objektivní“, v jejímž dosahování nemá být činná žádná vůle, afekt či konkrétní perspektiva poznávajícího.

Víra v nepodmíněnou hodnotu takovéto „vykastované“⁵⁷ pravdy pro Nietzscheho spadá vjedno s „asketickou“ vírou v jiný svět než je svět náš. V němž se totiž vše ukazuje – pokud to již není překrouceno výkladem světa podle nepodmíněné morálky – jako víceznačné; ve světle jednoho afektu, vůle, či jiným způsobem založené perspektivy se něco (například altruistické jednání či přesvědčení o svobodné vůli člověka) může jevit jako smysluplné či pravdivé, z jiné perspektivy jako nesmyslné a lživé. Obě perspektivy se nadto vzájemně předpokládají, konstatování pravdivosti či smysluplnosti něčeho předpokládá možný zvrát v opak v pohledu jiné perspektivy.⁵⁸ Tuto mnohoznačnost světa a vzájemnou odkázanost protichůdných perspektiv na sebe navzájem ovšem morální vůle k pravdě nebere v potaz.⁵⁹ Zde již jasně vidíme, proč Nietzsche považuje morální vůli k pravdě za asketickou: i ona se obrací proti tělesnosti a smyslovosti jako něčemu, v čem se projevuje mnohost vůlí, které si svět vykládají různými způsoby

⁵⁵ *GM*, s. 124.

⁵⁶ *GM*, s. 125.

⁵⁷ *GM*, s. 98.

⁵⁸ Viz *Nietzsche: filosofická interpretace*, např. s. 70-72 a s. 106-107

⁵⁹ Domnívám se, že se Eugen Fink mýlí, když píše, že Nietzsche ve své kritice vůle k pravdě zapomíná na vlastní vůli k pravdě, s níž dospívá ke svým naukám (naukám o vůli k moci, věčném návratu téhož atp.). Srov. *Nietzsches Philosophie*, s. 127-128. Nietzsche bezpodmínečnou vůli k pravdě překonává jak svým perspektivismem, tj. vědomím, že každé poznání je možné jen z určité perspektivy, vůči níž stojí perspektivy jiné, tak svým vysokým hodnocením umění a jeho „vůle ke klamu“. Srov. *GM*, s. 127.

a s nimiž je dána vždy nějaká specifická perspektiva, vycházející z nutné situovanosti tělesného.

Nietzsche v *Genealogii morálky* upírá vědě i samu možnost představovat protiklad asketického ideálu, protože, jak píše v §25 i na jiných místech svého díla, věda „není nikdy hodnotvorná“.⁶⁰ Věda se zakládá na již předem daných normách, ideálech a hodnotách, jež tvoří její základní premisy a jež ve své praxi nezpochybňuje, ale které – byť implicitně – určují její.⁶¹ Nietzsche tak zdánlivě přibližuje vztah vědy a asketického ideálu vztahu asketického ideálu a umění, jak jej představil v §3-5. Věda se nicméně vůči asketickému ideálu neukazuje jen ve služebném postavení, jako je tomu u umělců,⁶² nýbrž je i jeho spojencem. Dvě charakteristiky z ní činí „nejlepší spojenkyni asketického ideálu“: ⁶³ (1) její základ ve víře v absolutní, nepodmíněné hodnoty (u vědy jde o víru v „*ne*-hodnotitelnost (...) pravdy“⁶⁴); (2) její boj proti jistým formám asketického ideálu, který zastírá to, že i ona se na jiné, hůře prohlédnutelné formě asketického ideálu též zakládá.

To, že věda je „onen ideál sám ve své nejpřísnější, nejduchovnější formulaci“,⁶⁵ se ukazuje také na důsledcích, které z vědeckých zkoumání plynou. Nietzsche na příkladu fyziky a dějepisu v §25 a §26 předvádí, že věda vedená nepodmíněnou, morální vůlí k pravdě vede k nihilismu, protože pouze boří tradiční pravdy (jako je výsadní postavení člověka a Země v kosmu, či smysluplné směřování dějin k nějakému cíli, teleologie). Nedokáže však, jak jsme řekli výše, tvořit nové hodnoty a dát člověku nový směr poté, co starý smysl (garantovaný v Bohu, duši, onom světě) odhalila jako falešný. Tento vývoj proto Nietzsche nazývá „respektu hodnou katastrofou“.⁶⁶ Na tomto místě by se mohlo zdát, že věda je nejméně vhodným prostředkem k překonání asketického způsobu hodnocení. Skutečnost,

⁶⁰ *GM*, s. 126. Viz též Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 1996 (dále jen: *Mimo dobro a zlo*), kde v § 211 Nietzsche požaduje ostré dělení mezi „filosofickými dělníky“ (*die philosophischen Arbeiter* k nimž řadí i Hegela) a vlastními filosofy (*die eigentlichen Philosophen*). „Vlastní filosofové však rozkazují a jsou zákonodárci; říkají: ‚Takto to má být!‘, teprve určují člověku jeho Kam? a K čemu?“

⁶¹ Toto hodnocení vědy nahrazuje u Nietzscheho pozitivnější hodnocení vědy, jaké zastával v knihách *Lidské, příliš lidské a Ranní červánky*, v nichž byla „vědeckost“ Nietzscheho základním postojem. Zároveň tento postoj nepředstavoval identifikaci s žádnou z pozitivních věd, nýbrž spíše postoj podezírání, nedůvěry a kritiky, která ukazovala dějinnou podmíněnost „vědných pravd“ a analyzovala komplexní „metafyzické skutečnosti“. Viz *Nietzsches Philosophie*, s. 45. Je tak možné, že se od sebe obě fáze co do hodnocení vědy tolik neliší.

⁶² *GM*, s. 81.

⁶³ *GM*, s. 127.

⁶⁴ *GM*, s. 127.

⁶⁵ *GM*, s. 132.

⁶⁶ *GM*, s. 132.

že celou situaci lidstva ještě vyostřila směrem k definitivnímu úpadku, ovšem v sobě zároveň skrývá možnost tento úpadek rozpoznat a vývoj zvrátit.

V situaci rozšiřujícího se nihilismu se dle Nietzscheho začínají stále více množit lidé, kteří asketických ideálů využívají jen jako prostředků, prostředků k manipulaci jiných, k rozptýlení vlastní znučenosti životem, či k tomu, aby si dodali větší důležitost. Těmto ideálům však již nevěří, pouze se do nich vnějškově odívají. Tak se stávají „komedianty těchto ideálů“.⁶⁷ Jako takoví však důvěryhodnost asketických ideálů poškozují. Tím poskytují jiným duchům možnost, aby nahlédli asketický ideál jako takový jakožto problematický, a to včetně morální vůle k pravdě.

2.4. „Sebepřekonání“ asketického ideálu

Nyní již Nietzsche může vyvodit závěr, který je zároveň úkolem pro nadcházející časy. Můžeme rozlišit dvě „sebepřekonání“ (*Selbstaufhebung*), o kterých Nietzsche píše: prvním je překonání metafyzických dogmat, základních „pravd“, na nichž závisela „nesobecká“, stádní morálka. Tu Nietzsche zároveň ztotožňuje s morálkou křesťanskou: dogmata, která zanikají, jsou proto také především křesťanská dogmata, týkající se Boha, duše, její nesmrtelnosti atp.⁶⁸ Toto překonání se děje pomocí hodnot křesťanské morálky samé, působí jej „stále přísněji chápaný pojem pravdivosti, zpovědnická jemnost křesťanského svědomí, přeložená a sublimovaná ve svědomí vědecké, v intelektuální čistotu za každou cenu.“⁶⁹ Proto mluví Nietzsche o *Selbstaufhebung*. Zatímco toto první sebepřekonání již Nietzsche považuje v podstatě za uzavřené, druhé sebepřekonání má teprve nastat. Toto sebepřekonání se týká morálky samé, morálky, jež je přítomna i ve vědecké vůli k pravdě. Nietzsche zde hovoří o překonání morálky jako takové, jeho útok je však třeba pojímat tak, že se vztahuje pouze na morálku v užším smyslu slova, jak jsme o ni mluvili výše, totiž na morálku stádní. Zproblematizování a následné překonání takovéto morálky,

⁶⁷ GM, s. 132 Tento typ lidí se v mnohém podobá cynikovi, jak jej v návaznosti na Nietzscheho charakterizuje Pavel Kouba: „Cynik trvá na uznávaných vysokých ideálech, operuje posledním smyslem, jímž legitimuje navenek svůj postup, avšak současně těmto ideálům nevěří.“ Kouba podotýká, že Nietzsche chápe pokusy o obranu skrze „restituci transcendence jako zdroje ryzích (...) hodnot“ jako něco, co problém jen zhoršuje. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 149-151.

⁶⁸ GM, s. 133. Srov. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*, s. 130. Will Dudley tuto metafyziku, jež je vytvořena, aby ulehčila trpícím, nazývá „metafyzikou slabosti“ (*metaphysics of weakness*).

⁶⁹ GM, s. 132.

vznášející nárok na nepodmíněnou platnost svých hodnot a na možnost jasného, jednoznačného rozlišení pozitivních a negativních hodnot, je usnadňováno pohledem na ony „komedianty asketických ideálů“, ovšem – jak lze dovozovat – jeho pravým „motorem“ je morální vůle k pravdě, která odhalí falešnost a nevhodnost jakékoli absolutní morálky. Jen tak se může jednat o druhé *Selbstaufhebung*, sebezpřekonání skrze sebe sama.

Obě „sebezpřekonání“ subsumuje Nietzsche pod jakýsi obecný „zákon“: „Všechny velké věci hubí sebe samy, zanikají aktem sebezrušení (*Selbstaufhebung*): tak tomu chce zákon života, zákon *nutného* „sebezpřekonávání“ (*Selbstüberwindung*) obsažený v podstatě života (...).“⁷⁰ Vidíme, že pro Nietzscheho je životu vlastní negace, smrt, překonávání toho, co již životu neslouží, ale naopak jej omezuje. Život tak nelze chápat jako prostý opak smrti, umírání v sobě naopak obsahuje, vyžaduje jej, aby byl stále pohyblivým, „živým“, aby byl skutečným životem. Přitakání životu na tomto světě neznamenaá spokojení se vším, absenci negace. Nietzsche své pojetí toho, co znamená život, vysvětluje v §26 *Radostné vědy* takto: „Život - to znamená: neustále odvrhovat něco, co chce zemřít; život - to znamená: být krutý a neúprosný vůči všemu, co na nás, a nejen na nás, slábne a stárne.“⁷¹ Svázanost života a smrti, kterou je nutno přijmout, abychom se mohli vydat na cestu vzdělání duše, budeme dále tematizovat níže v souvislosti s *Fenomenologií ducha*.

⁷⁰ *GM*, s. 133.

⁷¹ *Radostná věda* §26 DE s 400

3. Analýza nešťastného vědomí ve *Fenomenologii ducha*

3.1 Povaha postupu Fenomenologie ducha

Abychom mohli adekvátně vyložit postavu nešťastného vědomí a její vývoj, je nejprve nutné předeslat několik poznámek k celkové výstavbě a vývoji *Fenomenologie ducha*. Její cestu Hegel v Úvodu představuje jako „cestu přirozeného vědomí, které proniká k pravému vědění.“⁷² Přirozené vědomí je takové vědomí, jež se domnívá, že je v bezprostředním držení správné koncepce toho, co je pravda, jak se to má s věcmi o sobě – tento moment nazývá Hegel „bytím o sobě“, „předmětem“ či „bytností“ (*Wesen*). Zároveň má též určitou koncepci vědění, tj. představu o tom, jaký je jeho vztah k věcem, ke světu – tento moment nazývá Hegel „pojmem“, či „bytím pro vědomí“. Postup od jedné podoby přirozeného vědomí k další pak spočívá v tom, že každá podoba vědomí musí prokázat, že jeho vědění odpovídá předmětu. Každá podoba přirozeného vědomí však místo toho činí zkušenost, že předměty, bytí o sobě, jsou ve skutečnosti o sobě jen pro vědomí, tj. že její koncepce vědění neodpovídá jejímu pojetí toho, jak je předmět o sobě.⁷³

Na základě této zkušenosti pociťuje vědomí nedostatek svého dosavadního porozumění či praxe a posouvá se k obsáhlejší pozici. Tímto způsobem se vědomí vzdělává, překonává své jednostranné, nepřiměřené koncepce předmětu a vědění. Hegel tento proces označuje jako násilí, které si vědomí působí samo.⁷⁴ Jím se vědomí tříbí v ducha (*Geist*).⁷⁵ Ten tak není něčím, co by bylo vytvářeno vnějšími silami, nýbrž je produktem sebe sama.⁷⁶ To lze chápat také tak, že lidské bytosti určují v dějinách samy sebe, že určují, které obecné hodnoty, normy a ideály budou považovat za podstatné pro sebe sama, pro svou praxi.⁷⁷ Pokud tedy budeme níže mluvit o smiřování obecného a jednotlivého, neměnného a měnlivého, můžeme tento vývoj koncipovat i jako vývoj na cestě sebeurčení, na cestě *k* sebeurčení.

⁷² Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960, s. 98. Dále jen: *FD*.

⁷³ Srov. *FD*, s. 100-101.

⁷⁴ *FD*, s. 99.

⁷⁵ *FD*, s. 98. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952, s. 67. Dále jen: *PhG* 60.

⁷⁶ Srov. Pippin, Robert B. *Die Aktualität des Deutschen Idealismus*. Berlin: Suhrkamp, 2016, s. 223. Dále jen: *Die Aktualität*.

⁷⁷ *Die Aktualität*, s. 386.

3.2 Oddíl Sebevědomí

Pasáž o nešťastném vědomí se nachází v oddílu Sebevědomí, jenž následuje po oddílu Vědomí. V něm všechny tři podoby vědomí chápaly svůj předmět, svou bytnost jako něco od sebe odlišného, co může vědomí poznat pouze tehdy, pokud se k němu bude vztahovat pasivně, nechá jej na sebe působit a učiní se s ním souladným. V představě nekonečna, již vědomí pojalo na konci celého oddílu Vědomí, v němž je rozdíl pouze „rozdílem vnitřním“,⁷⁸ mu vzchází představa sebevědomí, pro něž již předmět či bytnost nadále nebude něčím odlišným od něj samého; jinak řečeno v jinakosti se sebevědomí vztahuje pouze k sobě samému. Aby se však v jinakosti mohlo vztahovat k sobě, musí tato jinakost mít bytí (*Sein*), musí být od sebevědomí odlišným momentem.⁷⁹ Jistý rozdíl (moment vědomí) je tak uchován, ovšem toto jiné bytí je pro sebevědomí „označeno znaménkem zápornosti,“ je něčím, co sebevědomí musí negovat či překonávat, aby se „uskutečnilo jako jednota se sebou samým.“⁸⁰

Různé podoby sebevědomí spatřují to, co je doopravdy skutečné, v subjektu – ať už jde o Já, které je žádostivé nebo požaduje uznání, pochybuje či myslí, je lidským nebo božským já.⁸¹ Tato svá pojetí toho, co je bytostné, musí podoby sebevědomí prokázat jako pravdivá. V tomto úkolu však – tak jako předchozí podoby vědomí – budou znovu a znovu selhávat.

Pasáži o nešťastném vědomí předchází známá dialektika pána a raba. Rab, ačkoli byl – na rozdíl od pána – s to získat své sebevědomí překonáváním, formováním předmětného světa, zůstává stále podřízen pánovi. Toto formování věcí nicméně umožňuje vznik myšlení, neboť formované věci jsou „odlišeným bytím o sobě, které bezprostředně pro vědomí není ničím od něho odlišným.“⁸² Takovýto vztah k předmětům je pro Hegela základem myšlení. Pojmovému myšlení připadá na rozdíl od žádostivosti vlastní předmětnost, neboť pojmy mají vlastní obsah

⁷⁸ *FD*, s. 141.

⁷⁹ *Srov. FD*, s. 148.

⁸⁰ *FD*, s. 148.

⁸¹ Siep, Ludwig. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“: Ein einführender Kommentar Zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000, s. 81. Dále jen: *Weg der „Phänomenologie des Geistes“*.

⁸² *FD*, s. 162. Překládáme ve shodě s poznámkou Milana Sobotky k příslušenému místu; viz Kuneš, Jan, and Martin Vrabec. *Místo Fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Praha: Argo, 2007, s. 39-40. Sobotka ke vzniku myšlení uvádí: „Člověk začne myslet přes vědomí formy, kterou dává věcem.“

nezávislý na myšlenkových aktech. A na rozdíl od představ, v nichž převažuje odlišnost vědomí od předmětu, se myšlení vztahuje k věcem jako k něčemu, co od něj není principiálně odlišné, neboť „můj pohyb v pojmech je pohybem ve mně samém.“⁸³

Myšlení je následně prostředkem, kterým se rab snaží ve svém služebném postavení přeci jen nějakým způsobem ukázat svou bytostnost a dosáhnout svobody. Rab se stává stoikem a posléze skeptikem, z něhož nakonec vzhází nešťastné vědomí. Aniž bychom tento vývoj mohli podrobněji sledovat, povšimněme si pouze, že podobně jako je asketický ideál spjatý s bezmocnými, kteří se pokoušeli vytvořením zásvětní oblasti dodat si na důstojnosti a zároveň obracet hodnoty mocných, tak také postavu nešťastného vědomí je možné interpretovat jako pokus raba o vytvoření sféry vnitřní svobody, jež jej vymaní z ponížení těla a vůle, které je způsobeno závislostí na pánovi.⁸⁴

3.3 Nešťastné sebevědomí a jeho vývoj

Zatímco skeptik se ztotožňoval pouze se svým čistým myšlením, s negativitou, jíž si chtěl zjednat svobodu a svému empirickému, na světě závislému já upíral jakoukoli důležitost, nově vzniklá podoba vědomí si je na rozdíl od skeptika vědoma své rozpolcenosti. Dvě stránky, dva „způsoby“ (*Weisen*) rozdvojeného, nešťastného vědomí jsou v návaznosti na zkušenost skepticismu charakterizovány jako „měnlivé“ (*das wandelbare Bewußtsein*) a „neměnné“ vědomí (*das unwandelbare Bewußtsein*).⁸⁵ Měnlivost odpovídá skeptikovu upadání do závislosti na světě, který neuznává, a ztracení se v něm, neměnnost jeho osvobozování se od předmětnosti skrze negativní pohyb svého myšlení, jímž chce dosáhnout „negativní“ svobody v podobě rovnosti se sebou samým (*sichselbstgleiches Bewußtsein*).⁸⁶ Tyto dvě stránky zároveň odpovídají rabskému vědomí na jedné a panskému vědomí na straně druhé.

Obě sebevědomí se nyní nacházejí v sebevědomí jednom, to si ovšem není vědomo jejich jednoty, jež bude později zásadní pro pojem ducha, nýbrž pouze jejich oddělenosti – je proto vědomím nešťastným. Rozpor mezi oběma stranami

⁸³ FD, s. 163. Srov. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 107.

⁸⁴ *Die Aktualität*, s. 384.

⁸⁵ FD, s. 167-168.

⁸⁶ FD, s. 167. *PhG*, s. 158.

se sebevědomí pokouší překonat tak, že jednu z nich – měnlivé, rabské vědomí – vztáhne k druhé – k vědomí neměnnému, panskému, jež bylo s to provést „čistou abstrakci bytí pro sebe“, tj. ukázat, že je na „šíři života“,⁸⁷ který chápe jako protiklad samostatnosti sebevědomí, nezávislé. Na základě uskutečnění tohoto asymetrický vztahu, tj. skrze předvedení nebytostného měnlivého vědomí jako nebytostného a neměnného jako bytostného, se nešťastné vědomí snaží uskutečnit cíl sebevědomí, jak je představen v oddílu Sebevědomí: vykázat čisté Já jako absolutní, jako nezávislé na životu a na předmětnosti – či jako Já, které se v ní skrze její negaci spojuje jen se sebou samým. Nešťastné vědomí se však k tomuto cíli nevztahuje jako předcházející podoby vědomí – stoicismus a skepticismus –, v nichž se vědomí bezprostředně identifikovalo s čistým myšlením, s panským vědomím, nýbrž začíná u vědomí vpleteného do života a předmětnosti a na jeho pozici se snaží sjednotit s obecností, s čistým myšlením, s „panským“ sebevědomím.

Na tomto místě je třeba se zastavit u toho, co je oběma stranami nešťastného vědomí míněno. Je poměrně zjevné, že Hegel v naší pasáži mimo jiné tematizuje vědomí náboženské – především ranně křesťanské – a jeho vztah k neměnnému Bohu. To je, jak uvidíme, podepřeno mnoha narážkami na události z dějin křesťanství a náboženské praktiky. Hegel zde však pojednává pouze o nedokonalém náboženství. Pokud je „neměnným“ (*das Unwandelbare*) spoluoznačován Bůh, pak ještě nejde o Boha jako konkrétní („srostlou“) obecnost, o Boha smířeného, sjednoceného s jednotlivým, se světem, s člověkem.⁸⁸ Pokud tedy budeme v souvislosti s neměnným vědomím mluvit o Bohu, nekonečnu či absolutnu (jak Hegel také Boha označuje), je třeba mít na paměti, že tyto pojmy ještě nejsou na této úrovni *Fenomenologie ducha* adekvátně pochopené.

Hegelovi jde ovšem o více než jen o analýzu pozdně antického a středověkého křesťanství. Pasáž sleduje vývoj kategorií změny a neměnnosti, jednotlivého a obecného, konečného a nekonečného (světského a zásvětního), jenž je klíčový pro překonávání jednostranných pozic, které jednotlivé podoby „přirozeného“ vědomí

⁸⁷ *FD*, s. 156

⁸⁸ To, že Hegel zde míní osobního Boha judaismu a křesťanství je naznačeno i tím, že na jednom místě (*FD*, s. 171, *PhG*, s. 162) užívá místo *das Unwandelbare* výraz *der Unwandelbare*, Neměnný. Srov. Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1979, s. 197 (dále jen: *Genesis and Structure*) a *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 113.

zastávají. Nadto zde Hegel více či méně explicitně podrobuje kritice soudobé koncepcie vztahu člověka k absolutnu, konečného k nekonečnému, jednotlivce k Bohu, jak je představují například Kant a Fichte.⁸⁹

Konečně nesmíme zapomenout, že se nacházíme v kapitole o sebevědomí, pro něž je vědomí nezávislé předmětnosti zachováno pouze jako moment, který je zahrnut do sebevědomí, jež se nachází na obou stranách relace a vztahuje se tak v předmětnosti jen k sobě samému.⁹⁰ Tento vztah, v němž je sebevědomí bytností, je ovšem na začátku pouhým programem sebevědomí, pouhou („subjektivní“) jistotou. Sebevědomí se proto tento vztah různými způsoby snaží uskutečnit, nabýt tak pravdy své jistoty. „Neměnné“ a „měnlivé“ je tak možné vykládat i jako moment sebevědomí, respektive vědomí.

Text je proto dle mého názoru třeba číst jako svého druhu palimpsest, který se zejména prostřednictvím klíčových slov „neměnné“ a „měnlivé“ či „jednotlivé“ odkazuje na celou řadu potenciálních významů. Při interpretaci pasáže o nešťastném vědomí budeme postupovat tak, že nejprve vyložíme text s přihlédnutím k více či méně zjevným náboženským konotacím. V oddílu 4. pak některé momenty – v konfrontaci s *Genealogií morálky* – osvětlíme v jejich širším filosofickém významu.

Hegel zprvu ve všeobecnosti nastiňuje pojem nešťastného vědomí, rozpor mezi konečností a nekonečností, kterým vědomí je. Měnlivé, „rabské“ vědomí, se kterým se sebevědomí jakožto „vědomí tohoto rozporu“ identifikuje, je spojeno s tělesností, konečností, se „zapuštěním“ do světa a života, tak jak tomu bylo u raba, který se v boji na život a na smrt ukázal jako ten, jenž od života a vlastní tělesnosti nedokázal abstrahovat.⁹¹ Proti tomuto vědomí stojí – v tomtéž sebevědomí – vědomí neměnné, pán, který se pro měnlivé vědomí stal transcendentním Bohem („Pánem“). Tak jako asketický ideál postulující „zcela jiné“ bytí předurčuje jednotlivce k tomu, aby se vzhledem k tomuto „pravému“ bytí cítil být nedostatečný a svou nicotnost se pokoušel překonat askezí, tj. znicotněním vlastní nicotné jednotlivosti, askezí, jež by mu umožnila se vztáhnout

⁸⁹ Srov. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 111-112.

⁹⁰ „Je tudíž pro ně [pro sebevědomí] jinakost jako bytí či jako *odlišný moment* [moment vědomí]; ale je pro ně také jednota s tímto rozdílem jako *druhý odlišný moment* [moment jednoty sebevědomí se sebou samým].“ *FD*, s. 148.

⁹¹ Rabovi je „das Leben oder das Sein für ein Anderes das Wesen“ *PhG*, 146.

k „pravému“ bytí, tak také měnlivé vědomí, tj. „vědomí života, vlastního jsoucna (*seines Daseins*) a činnosti, jest toliko bolest nad vlastním jsoucnem a činností, neboť nešťastné vědomí má v něm pouze vědomí, že jeho opak je bytnost – a vědomí vlastní nicoty.“⁹² Proto se vědomí snaží pozvednout k neměnnému, k transcendentnímu absolutnu.

Ovšem vzhledem k tomu, že se – aniž by si toho bylo nešťastné vědomí vědomo – obě strany navzájem podmiňují, že jsou „stejně bytostné“ (*gleichwesentlich*), je touha měnlivého (*das Wandelbare*) potlačit sebe sama, pozvednout se k neměnnému (*das Unwandelbare*) a dojít v něm klidu odsouzena k sérii nezdarů, které separaci vytvářejí stále znovu.⁹³ Tím, že se jednotlivé vědomí vztáhne k Bohu, je Bůh již „dotčen“ jeho jednotlivostí – jeho konečností, smyslovostí atp. – a není proto nikdy dán pro vědomí tak, jak je „sám o sobě“.⁹⁴ Tento vztah představuje první stupeň vztahu jednotlivého a neměnného: trpce zakoušený protiklad obou, v němž je neměnné zakoušeno jako nevyzpytatelná moc odsuzující člověka. Neměnné na této úrovni můžeme srovnat s Bohem Noema a Abraháma, jehož povahu jsme popsali v úvodu.

Tyto neúspěchy však vedou vědomí k tomu, že zakouší, že jednotlivé a neměnné vědomí, absolutno, si nejsou zcela cizí: jednotlivé vystupuje na neměnném a naopak, obě strany se k sobě přiblížily. Toto přiblížení představuje druhou formu vztahu jednotlivého a neměnné bytnosti či podstaty (*Wesen*). Neměnná obecnost v něm získává podobu jednotlivého (*Gestalt der Einzelheit*), vstupuje do téže existence jako měnlivé vědomí; Bůh se stává člověkem. Na základě této skutečnosti bude vposled umožněn třetí způsob vztahu: smíření jednotlivého a obecného, kterým vzniká duch (*Geist*).⁹⁵

Zbývající část pasáže o nešťastném vědomí se bude týkat vývoje v rámci druhé úrovně vztahu jednotlivého, proměnlivého vědomí k neměnné podstatě, která získala tvářnost jednotlivého.⁹⁶ Hegel podotýká, že tímto nabytím konkrétní podoby se „židovský“ abstraktní Bůh první formy vztahu přiblížil v druhém

⁹² *FD*, s. 168.

⁹³ *FD*, s. 168 *PhG*, s. 150.

⁹⁴ Srov. „Ale všechno, i to nejvznešenější, se v rukou lidí zmenšuje, když začnou užívat jeho ideu. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 53.

⁹⁵ *FD*, s. 169.

⁹⁶ Hyppolite vztahuje toto sjednocení obecnosti a jednotlivosti (života) k Ježíšovu výroku, že je „pravdou i životem“. *Genesis and Structure*, s. 190.

vztahu jednotlivému vědomí jakožto obecnost sjednocená s jednotlivostí, ovšem pouze z části; částečně se mu tím také vzdálil, neboť Boží syn, Ježíš Kristus, se jakožto „neprůhledné smyslové jedno“ stal někým, koho je možné považovat za pouhou historickou osobu, s níž se však s jako již v čase uplynulou nelze sjednotit. Moment transcendence (*Jenseits*) tak zůstává i v této druhé, „raně křesťanské“ podobě vztahu jednotlivého a neměnného vědomí.⁹⁷

Měnlivé vědomí se nicméně bude pokoušet „absolutní rozdvojenost“ překonat.⁹⁸ Sjednocení jednotlivého vědomí s jeho bytností (*Wesen*), již je „utvářené neměnné“ (*gestaltetes Unwandelbares*),⁹⁹ konkrétní obecnost, jednota neměnného a jednotlivosti či Bůh, který sestoupil na zem, bude postupovat ve třech krocích.

3.3.1 První podoba nešťastného vědomí - čisté vědomí

V prvním kroku před sebou máme čisté vědomí (*reines Bewusstsein*), které se snaží dosáhnout svým myšlením k Bohu tak, jak je o sobě a pro sebe. V tomto jeho předmětu – Bohu, který se stal člověkem – je pro něj čisté myšlení, panské bytí pro sebe, sblíženo (*zusammengebracht*) s jednotlivostí, s rabskou odkázaností na jsoucnost a život. Předmětem mu tak je myšlení, které již od jednotlivosti neodhlíží tak, jako stoik, ani se v nich neztrácí jako skeptik, ale je s nimi smířeno. Jakkoli je jeho předmětem *myslící* jednotlivost, čisté vědomí je pro sebe samo *pouze* jednotlivostí: nedokáže proto nahlédnout, že je se svým předmětem – s Neměnným – totožné, vnímá jen vzájemný protiklad. Vzhledem k tomu se k Bohu nemůže vztahovat myšlením, neboť v něm, jak jsme viděli, se nenacházím v něčem ode mě zcela odlišném, nýbrž „zůstávám naprosto u sebe a předmět, který jest mi bytností, jest v mé nedílné jednotě mé bytí pro mne (...).“¹⁰⁰ Naproti tomu nešťastné vědomí nemůže svůj předmět jakožto transcendentní myslet, nýbrž pouze se k myšlení přibližuje (*es geht sozusagen nur an das Denken hin*), čímž se stává pobožností (*Andacht*), neurčitým myšlením, jež Hegel uštěpačně nazývá „hlaholem zvonů, vyplněním vlahou mlhou, hudebním myšlením“.¹⁰¹ Toto „myšlení na půl cesty“ je spíše jen cítění – a právě od něj si nešťastné vědomí slibuje, že dosáhne svého předmětu, neboť se domnívá, že na jeho základě

⁹⁷ *FD*, s. 170.

⁹⁸ *FD*, s. 170.

⁹⁹ *FD*, s. 170.

¹⁰⁰ *FD*, s. 163.

¹⁰¹ *FD*, s. 171.

vztáhne k Bohu, aniž by porušilo jeho transcendentní povahu. S jeho zásvětskostí je ovšem spojeno, že se s ním nešťastné vědomí nedokáže sjednotit. Pouze se bolestivě cítí jako nebytostné, oddělené od neměnného, jež se myslí jako jednotlivé (*das sich als Einzelheit denkende Unwandelbare*), od Boha, který se rozhodl stát člověkem.

Nezdar čistého vědomí je dvojitý. Zaprvé je zapříčiněn povahou citu, který je, jak ještě uvidíme, úzce spjat s lidskou smyslovostí a tělesností,¹⁰² a tím i s proměnlivostí a konečností člověka, jež se na této úrovni *Fenomenologie ducha* jeví být ve striktním protikladu vůči neměnnosti a nekonečnosti. Namísto toho, aby nešťastné vědomí prostřednictvím svých citů uchopilo Neměnného, cítí jen sebe, hrouží se zpět do své nebytostnosti, do svého těla.¹⁰³ Druhý neúspěch představuje pokus čistého vědomí nalézt svou bytnost (Krista) bezprostředně jako skutečnou, jako jednotlivý předmět. Jeho hledání je však marné, neboť v podobě jednotlivého skutečného předmětu je neměnné něčím, co již jakožto živoucí zaniklo, s čím již nelze navázat opravdový, duchovní vztah. Nešťastné vědomí, které by se vypravilo na křížovou výpravu, tak může nalézt něčím pouze hrobku Krista, která je hrobem života a nikoli „duchovním dnem přítomnosti“.¹⁰⁴

3.3.2 Druhá podoba nešťastného vědomí - pracující vědomí

V citu čisté vědomí cítilo pouze sebe sama – tím je o sobě či „pro nás“ jakožto přihlížející filosofy dán druhý vztah jednotlivého k utvořenému neměnnému. V něm se proměnlivé vědomí ukazuje jako „sebecit či skutečnost jsoucí pro sebe“,¹⁰⁵ která si toto své bytí pro sebe chce potvrdit (tj. získat pravdu své jistoty) skrze negaci předmětného světa v žádostivosti, práci a požitku. Jinak než v předchozích podobách sebevědomí, které se prostřednictvím negování předmětů chtěly osvědčit jako bytostné, stojí nyní nešťastné vědomí tváří v tvář skutečnosti, která je „rozeklaná ve dvě“.¹⁰⁶ Zčásti je pro vědomí nadále nicotná, zároveň se ale

¹⁰² Viz Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil I, Einleitung in die Philosophie der Religion: Der Begriff der Religion*. Hamburg: Meiner, 1993, s. 286 (dále jen: *Philosophie der Religion*). „Die Besonderheit unserer Person ist die Leiblichkeit; das Gefühl also gehört auch zu dieser Seite der Leiblichkeit.“

¹⁰³ „Devotion, then (...) turns out to be an immersion in the body that precludes access to anything else (...)“ Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997, s. 47. Dále jen: *The Psychic Life of Power*.

¹⁰⁴ *FD*, s. 153.

¹⁰⁵ *FD*, s. 173.

¹⁰⁶ *FD*, s. 173.

stala tvarem (*Gestalt*) neměnného, její význam se změnil na základě Boží inkarnace – svět byl „učiněn posvátným“.¹⁰⁷

I práce ve světě se díky tomu stává posvěcenou a nešťastné vědomí ji pojímá jako prostředek, kterým se chce sjednotit s neměnným. Vědomí nacházející se v rozpolcené skutečnosti je samo – jakožto skutečné – rozpolcené, „vnitřně zlomené“.¹⁰⁸ Na jedné straně v práci a požitcích osvědčuje své bytí pro sebe, na straně druhé je toto konání možné jen díky transcendentnímu neměnnému, jež mu poskytuje potřebné schopnosti a síly.

Obě strany – pracující nešťastné vědomí i opracováváný svět – se tak jeví jako založené v Bohu: on je vlastní bytností (*Wesen, Ansichsein*) obou stran a umožňuje též jejich vztah. Činnost vědomí je proto vlastně činností neměnného: to je „absolutní mocí, z níž pohyb vyšel na všechny strany (...)“.¹⁰⁹ Spojení podstaty a jednotlivého pracujícího vědomí se nyní zdá být na dosah. Obě strany činí krok k sobě navzájem, neměnné tím, že jednotlivému přenechává „svůj“ svět k opracovávání („resignuje na svůj tvar“), a jednotlivé tím, že se vzdáváním díků vzdává své samostatnosti, své separace, ponižuje se a uznává, že je to Bůh, do v něm a skrze něj vposled jedná.¹¹⁰

Jednoty ovšem dosaženo není. Díkůvzdání, činnost, jíž se vědomí chce zřici své samostatnosti a autonomie, je samo činností tohoto vědomí. Je to měnlivé vědomí, které uznává Boha jakožto svého pána. Svého bytí pro sebe manifestovaného v práci a požitku se chce pouze zpětně zřici prostřednictvím slov díků, ovšem „pravda vědomí je, že na sebe neresignovalo.“¹¹¹

3.3.3 Třetí podoba nešťastného vědomí - asketické vědomí

Vědomí se zakusilo ve svém působení na svět a zejména v aktu upozadění sebe sama – v „ubíjení“ (*Niederschlagen*) své vědomé svébytnosti – jako skutečné a v třetím vztahu k neměnnému je proto určeno jako jednotlivost, která je pro sebe (*fürsichseiende Einzelheit*).¹¹² Tím se propast mezi ním a transcendentním Bohem ještě více rozevřela. Aby ji přemostilo, zaměřuje se nešťastné vědomí právě na

¹⁰⁷ *FD*, s. 173.

¹⁰⁸ *FD*, s. 173.

¹⁰⁹ *FD*, s. 174.

¹¹⁰ *FD*, s. 174.

¹¹¹ *FD*, s. 175.

¹¹² *FD*, s. 175.

sebe ve svém jednotlivém bytí pro sebe. Vidíme zde ještě jednu zřetelně podobu vztahu askety k jeho ideálu. Nešťastné, asketické vědomí na sebe tváří v tvář všeobecné bytnosti pohlíží jako na nicotné, jako jí protikladné, a to právě na základě své jednotlivosti. Protikladnost Boha a nešťastného vědomí je tedy třeba překonat tak, že se vědomí zbaví své jednotlivosti, popře sebe sama jako tělesné, animální, smyslové a pokusí se co nejvíce připodobnit neměnnosti Boha. Tato snaha jednotlivého vědomí zbavit se své jednotlivosti se na první pohled ukazuje být v sobě rozporná.¹¹³ Svou jednotlivost zde vědomí spojuje se svými animálními funkcemi, ovšem animální stránka zaprvé představuje podmínku možnosti existence nešťastného vědomí samého, tudíž se jí není dost dobře možné zcela zbavit, zadruhé – a to je v této souvislosti podstatnější – se vědomí místo toho, aby se obracelo k nekonečnému Bohu, zabývá jen svými „nejnižšími“ a „nejjednotlivějšími“ rysy, čímž svého „nepřítele“, jak svou tělesnost označuje, činí mnohem důležitějším a mocnějším, než může kdy být pro ducha (*Geist*), který je s to své animální funkce vykonávat nenuceně (*unbefangen*).¹¹⁴

Toto negování sebe sama je ovšem – jak jsme viděli i u vztahu askety k asketickému ideálu – zprostředkované, a to právě vztahem k neměnné podstatě. Popření sebe sama lze chápat jako uložené božskou podstatou a tak jej lze nahlížet i jako sjednocování s tímto božským. Hegel na rozdíl od Nietzscheho uznává, že tento negativní vztah k sobě může získat pozitivní význam. Teprve v naprostém popření sebe sama se nešťastnému vědomí daří to, čeho v předchozích fázích nedosáhlo – zbavit se svého bytí pro sebe, zvnějšnit jej, překonat svou jednotlivost a tím se pozvednout k obecnosti, k neměnnému.

Negace sebe sama je zprostředkovaná. To pro Hegela znamená, že zde máme tři momenty, dva póly („extrémy“) – neměnné a měnlivé vědomí – a střed, který je spojuje se sebou navzájem. Celý zprostředkovaný vztah je závěrem (*Schluss*), který zde lze vést oběma směry. Vzhledem k tomu, že oba extrémy jsou vědomími, Hegel dovozuje, že střed (*Mitte*), aby mohl oba extrémy sobě navzájem představovat či přibližovat, musí být též vědomím – prostředníkem

¹¹³ Zde je snad nejvíce zřetelná celkově paradoxní povaha všech snah nešťastného vědomí vykázat svůj protiklad jako bytostný skrze boj proti sobě samému, kterou Hegel nastínil již na začátku pasáže. Jde o „boj proti nepříteli, proti němuž je vítězství naopak podlehnutím, boj, v němž dosáhnout jednoho znamená naopak, že to ztratíme v jeho opaku.“ *FD*, s. 168.

¹¹⁴ Toto slovo (*unbefangen*) Jan Patočka ve svém překladu *Fenomenologie ducha* vůbec nepřekládá.

(*Vermittler*).¹¹⁵ Tento služebník (*Diener*) jednoho extrému u druhého bývá ztotožňován s knězem, církví, papežem či Kristem.¹¹⁶ Zřejmé je, že díky jeho prostředkující činnosti přestává být neměnné pouze zásvětním pólem, je přiblíženo nešťastnému vědomí a to se může zbavit svého bytí pro sebe a spojit se s bytím o sobě.

Tato zvnějšnění sebe sama, odcizení se sobě samému se odehrává třemi způsoby. Zaprvé jde o zbavení se svého bytí pro sebe, své vůle jakožto své. Kněz, jenž je s Bohem v kontaktu, měnlivému vědomí radí, co je třeba dělat; nešťastné vědomí se tudíž může zbavit odpovědnosti za vlastní jednání, a tím i své viny. Jednání přestává být jednáním vycházejícím z jednotlivého vědomí a toto nebytostné vědomí se prokazuje jako nebytostné. Zadruhé se zbavuje své skutečnosti, kterou osvědčilo pracím a požitkem. Svou autonomii, kterou prokázalo prací ve světě, zapuzuje tím, že „se pohybuje v představách a slovech zcela cizích, pro ně nesmyslných“ – zde lze myslet na církevní rituály a obřady v latině.¹¹⁷ Zatřetí, vlastní skutečnosti, již má ve vlastnictví, se zbavuje dáváním almužen, a na požitek rezignuje tím, že si ho odpírá posty.

3.4 Nešťastné vědomí a Rozum

3.4.1 Přechod od nešťastného vědomí k Rozumu

Co nedokázalo v druhé podobě vztahu, v němž se sebe jakožto jednotlivého zříkalo pouze ústy, se nyní nešťastnému vědomí podařilo: skutečně se obětovat, vzdát se svého konání jakožto svého, zvnějšnit své bytí pro sebe a učinit ze sebe věc. Tím místo své vůle klade vůli obecnou, překonává se jako pouze jednotlivé a je si vědomo své jednoty s všeobecnem (*Allgemeines*).¹¹⁸ Vzniká rozum, který je „jistotou vědomí, že je ve své jednotlivosti absolutně *o sobě*, či veškerenstvem reality“,¹¹⁹ že tato realita není nic, co by vědomí bylo nedostupné, cizí – jako tomu bylo u transcendentního neměnného –, nýbrž že bytí o sobě (moment vědomí) je sjednocené s bytím pro sebe (moment sebevědomí). Sebevědomí se

¹¹⁵ *FD*, s. 176.

¹¹⁶ *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 116-117.

¹¹⁷ *FD*, s. 176. Srov. *Genesis and Structure*, s. 215.

¹¹⁸ *FD*, s. 179.

¹¹⁹ *FD*, s. 178. Stanovisko rozumu vznikajícího z nešťastného vědomí je v sekundární literatuře často spojováno s historickým přechodem od křesťanského středověku do renesance a novověku, od katolické církve k moderním přírodním vědám. Srov. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 116-118, a *Genesis and Structure*, s. 224-225.

z pouhé jistoty pozvedlo ke své pravdě, překonalo svou zvláštnost a stalo se obecným sebevědomím, tj. rozumem. Toho mohlo dosáhnout jen na základě skutečné oběti, díky tomu, že se „jednotlivo vzdalo sebe sama.“¹²⁰ Sebevědomí se již neobrací pouze k sobě, nesnaží se předvést sebe jako jediný bytostný moment, jako tomu bylo v různých podobách v celém oddílu Sebevědomí, nýbrž se otvírá světu, získává pozitivní vztah k jinakosti (*Anderssein*).¹²¹ Tím, že se již neprosazuje na úkor světa a skutečnosti (včetně té vlastní, tj. na úkor své smyslovosti a tělesnosti, jež jej podmiňuje) se vzdalo „hrobu své pravdy.“¹²² Rozum je naproti tomu takovým stanoviskem, které „došlo ke klidu ve vztahu ke světu a vlastní skutečnosti a dovede je snést.“¹²³

Nešťastné vědomí ovšem samo pro sebe není obecné, jednota jednotlivého a obecného pro něj existuje pouze jako představa o zásvětí (*Jenseits*), o posmrtném životě, v němž teprve bude ono samo sjednocené s Bohem, s „absolutní bytostí“,¹²⁴ v němž už nebude separované od bytí o sobě a jeho neštěstí se změní v blaženost. Naproti tomu jeho světské konání pro něj není absolutním konáním, nýbrž konáním jednotlivým, a proto ubohým, vždy zaostávajícím za obecnými příkazy Boha.

3.4.2 Interpretace nešťastného vědomí podle Judith Butler

Za účelem hlubšího porozumění přechodu od neštěstí k rozumu se nejprve zaměříme na interpretaci nešťastného vědomí, kterou v knize *Psychic Life of Power* předkládá Judith Butler. Butler vykládá nešťastné vědomí jako raba, který již není podřízen vnějšímu pánovi, nýbrž sám sobě, vnitřnímu pánovi v podobě morálních norem a příkazů. Tyto mravní zákony si rab vytvoří a internalizuje ve chvíli, kdy se před ním již začíná otevírat možnost svobody v podobě nezávislosti na pánovi – této svobody spjaté s vědomím vlastní smrtelnosti se však rab zalekne.¹²⁵

¹²⁰ *FD*, s. 179.

¹²¹ *FD*, s. 179.

¹²² Hegel zde znovu, tak jako v pasáži o čistém vědomí, mluví o hrobu (*Grab*): tak jako nešťastné vědomí v podobě křížáka muselo poznat, že sjednocení s Kristem se nemůže odehrát prostřednictvím fyzického kontaktu (s jeho hrobem), nýbrž v duchovním vztahu, tak obecně sebevědomí musí přijmout, že ničení (*vertilgen*) skutečnosti – její „pohřbívání“ – je třeba nahradit duchovnějším vztahem k ní.

¹²³ *FD*, s. 179.

¹²⁴ *FD*, s. 178.

¹²⁵ *The Psychic Life of Power*, s. 32.

Rab zakouší, že je schopen svou prací předměty formovat a zpětně si prostřednictvím zformovaných předmětů potvrzovat své bytí pro sebe, svou činnou povahu. Zpracované předměty si ovšem přivlastňuje pán. Rab tedy v předmětech nepoznává pouze svou autonomii, ale i vlastní pomíjivost; zjišťuje, že cokoli vytvoří, zároveň též ztratí. Rab se tak podle Butler rozpoznává ve vlastní smrtelnosti a to je pro něj zkušeností absolutního strachu. K plnému uznání vlastní smrtelnosti, spjaté nyní již nikoli s násilím působeným druhým člověkem, nýbrž s tělesností, ale nedospívá – místo toho se stává samolibým či svévolným.¹²⁶

Svévole, jíž rab zmírňuje svůj strach, je nešťastným vědomím převzata jako náboženská povýšenost (*self-righteousness*). Rab se poznáním vlastní schopnosti formovat předměty staví na místo pána, ale svou svobodu spjatou s pomíjivostí nedokáže snést, a tak svou pomíjivost, založenou v tělesnosti, popírá tím, že opanovává své tělo. Vědomí se „svévolně“ drží pouze sebe jako čistého bezrozporného myšlení a své tělo neguje. Toto „lnutí“ k sobě zneuznávající smrtelnost je uskutečněno v podobě morálních příkazů, které si nešťastné vědomí ukládá.

Nešťastné vědomí vzniká dle Butler tehdy, když je skeptik nucen jiným skeptikem obrátit svůj sadismus, své potěšení z podívané na rozpornost druhých, vůči sobě samému. Vědomí se nyní zdvojuje, dívá se s opovržením na svou vlastní rozpornost („měnlivost“). Aby této rozporuplnosti zcela nepropadlo, ustavuje část sebe jako morálního soudce („neměnné“) a snaží se své rozpornosti zbavit. Protože svou „neměnnost“ konstituuje zároveň jako čisté myšlení a svou „proměnlivost“ jako tělesnost, očištění od rozporuplnosti se snaží dosíci „nalezením těla, jež ztělesňuje čistotu neměnné části“.¹²⁷

Butler následně popisuje neúspěšné pokusy nešťastného vědomí spojit se se svou bytností, s čistým myšlením.¹²⁸ Základ je pro Butler vždy týž, spočívá v nepřekonatelnosti či nevyhnutelnosti (*insurmountability, ineluctability*) těla, v rozporném pohybu, kterým se tělesná bytost snaží zbavit své tělesnosti a skrze svou aktivitu se prokázat jako nebytný, tj. pasivní, pól.¹²⁹ Butler však doplňuje,

¹²⁶ Srov. *The Psychic Life of Power*, s. 40-42.

¹²⁷ *The Psychic Life of Power*, s. 47.

¹²⁸ Tyto snahy jsme popsali detailněji již výše, zde tedy pouze uvedeme základní povahu neúspěchu, jak ji detekuje Butler.

¹²⁹ Srov. *The Psychic Life of Power*, s. 49.

že se Hegel proti tomuto svému náhledu v analýze třetího vztahu jednotlivého k neměnnému vědomí, vztahu asketického popírání sebe sama, prohřešuje. Zde – místo aby ukázal stejný performativní rozpor jako v předchozích vztazích – Hegel ukazuje, že úsilí nešťastného vědomí zbavit se své vůle a svého těla je nakonec úspěšné. Dle Hegela se to, píše Butler, má zdařit tím, že kající, který umrtvuje své tělo, nahradí svou vůli vůlí cizí, čímž se zakryje, že sebeobětování je volní aktivitou.¹³⁰ Tím se má nešťastnému vědomí povést povznesení se nad sebe a spojení se s Bohem, neboť cizí vůle je vůle kněze, jehož vůlí je zase vůle Boha. Takoveto společenství vůlí pak předznamenává přechod k duchu.

Toto vyústění pasáže o nešťastném vědomí je podle Judith Butler nekonzistentní. Vposled je to zase jednotlivé vědomí, které *chce*, aby svou vůli nahradilo vůlí prostředkujícího kněze. Hegel tak ve třetím vztahu není práv struktuře dialektického zvratu při pokusu negovat vlastní tělo.

Nepřekonatelnost těla je pro Butler paralelní s nepřekonatelností vůle v *Genealogii morálky*. Asketický ideál vykládá vše utrpení jako vinu. Obrácení se proti sobě samému, výčitky a asketické praktiky pokání, umrtvování sebe sama, které působí vědomí provinilosti, ovšem nikdy nemohou překonat samo chtění, nemohou se vpravdě umrtvit – chtění je naopak zachráněno, byť se vůle obrací proti člověku samému. Jak tělo, tak vůle se samy chtějí znicotnit, čímž se ale naopak uchovávají a potvrzují jako aktivní, bytostné momenty.

3.4.3 Jiná interpretace přechodu od nešťastného vědomí k rozumu

Základní rozpor měnlivého vědomí Judith Butler dobře vystihuje, předložíme nicméně jinou interpretaci přechodu od asketického ideálu k rozumu. Je třeba mít především na paměti, že obě vědomí, měnlivé i neměnné, se nacházejí v *jednom* sebevědomí, které si však tuto skutečnost zastírá tím, že neměnné vědomí klade mimo sebe, do *Jenseits*. Jde tedy o to, aby nešťastné vědomí pochopilo, že neměnné není nic, co by mu bylo vnější.¹³¹ Přiblížení neměnného a měnlivého se v pasáži o nešťastném vědomí odehrává ve dvou hlavních krocích: (a) inkarnaci, „utvoření“ neměnného, jímž se přechází z první „židovské“ podoby vztahu do druhé, „křesťanské“; (b) skrze prostředníka, kněze, který vědomí ukazuje, že

¹³⁰ Srov. *The Psychic Life of Power*, s. 52.

¹³¹ Jak se ukáže níže, toto zvnitřnění vnějších vztahů bude základem duchovnosti.

neměnné může být přítomno i v konečné bytosti jako je ono samo. Nahrazením vlastní jednotlivé vůle vůlí kněze se tak nešťastné vědomí o sobě sjednotilo s neměnným, s obecností – toto nahrazení se ovšem muselo odehrát skutečně, na základě pravé oběti jednotlivého, aby vědomí neupadlo do rozporů plynoucích z pouhého vzdávání díky.

Ani poté se však nešťastné vědomí bezprostředně neidentifikuje s neměnným, s Bohem. Jakkoli je jeho vůle nyní sice „obecnou vůlí, která je o sobě, (...) samo pro sebe si tímto bytím o sobě není.“¹³² Mohli bychom v návaznosti na Butler říci, že vědomí je nyní s to jednat v souladu s morálními imperativy, aniž by se zaplétalo do rozporů, samo sebe však nechápe jako svého vlastního morálního zákonodárce. Lidé se ještě nepožívají jako sebeurčující subjekty. Sjednocení s Bohem jakožto zákonodárcem přesouvá do budoucnosti, do zásvěti, pročež jedinec v „tomto životě“ zůstává nešťastný. Nám tím ovšem o sobě již v představě zásvěti vznikla představa rozumu, který ví – na rozdíl od nešťastného vědomí, které si toho je vědomo pouze implicitně v představě o posmrtném sjednocení –, že „to, co jest, čili bytí o sobě, je pouze, pokud jest pro vědomí, a že to, co je pro ně, je rovněž o sobě.“¹³³

Postava kněze, kterou Butler nijak interpretačně nevyužívá, se v pasáži o nešťastném vědomí podobá „komediantům asketického ideálu“ z *Genealogie morálky*. Ti ztělesňují nové, společností dosud nelegitimizované formy vztahu k nepodmíněným ideálům, čímž tyto ideály činí zranitelnými, neboť umožňují druhým, aby nahlédli jejich zcestnost. Asketické ideály se ve svých „nekodifikovaných“, z hlediska společnosti neoprávněných, a proto patologických podobách¹³⁴ ukazují jako něco podmíněného, propleteného se zájmy jednotlivců, něco, co nemá absolutní hodnotu bez ohledu na danou životní situaci, a jako něco, co nelze vyjmout z proměnlivosti lidského bytí, co je proto samo proměnlivé. Stejně tak i díky postavě kněze je možné odhalit neměnné jako závislé na proměnlivém, jako něco, co vzniká pouze na konečném základě.

¹³² FD, s. 177.

¹³³ FD, s. 180.

¹³⁴ Nesmíme zapomenout, že pro Nietzscheho by i všechny jiné způsoby řízení se asketickými ideály byly patologické.

4. Asketické ideály a nešťastné vědomí

4.1 Tři způsoby zachraňování vůle/spojování měnlivého s neměnným

Zaměřme se nyní blíže na způsoby, kterými byla „zachraňována vůle“, což představovalo hlavní účel a smysl asketických ideálů. Tyto způsoby Nietzsche představuje jako „vynálezy“ kněží, zprostředkovatelů asketických ideálů, a v některých bodech korelují se snahou nešťastného vědomí o dosažení jednoty s neměnným Bohem, který představuje jeho „asketický ideál“. Toto srovnání je odůvodněno zaprvé stejnou výchozí služebnou pozicí Nietzscheho slabých, nízkých lidí, tak nešťastného vědomí, které je následovníkem postavy raba. Oba ideálně typické druhy lidí tak usilují o překonání utrpení, nalezení jeho smyslu. Za druhé je odůvodněno totožnou strukturou vztahu askety a nešťastného vědomí k transcendentnímu „pravému světu“.

4.2 Asketické utlumení života a stoická prázdnota

Prvním způsobem, popisovaným v §17 III. pojednání, kterým „unavení“, „fyziologicky nerozvinutí“, „depresivní“ lidé bojují proti svému znechucení, je utlumení celkového životního pocitu (*Lebensgefühl*). Cílem je redukovat co nejvíce všechny pudy, instinkty, afekty, všechnu fyziologickou i psychologickou „živoucnost“, realizovat popření vlastního já, které Nietzsche ztotožňuje s touhou po svatosti.

Tento způsob vztahování se ke skutečnosti se v mnohém podobá Hegelovu popisu stoicismu, který se nachází ve stejném oddíle jako pasáž o nešťastném vědomí. Stoik usiluje o dosažení svobody prostřednictvím svého myšlení, chce být nezávislý na předmětně jsoucím tím, že jej nepojímá jako jednotlivé smyslové předměty, nýbrž jako pojmy zahalené do smyslovosti.¹³⁵ Předměty jsou tudíž tímtež co myšlení, stoik ovšem zůstává u abstraktních pojmů, nerozvíjí myšlení z jeho obecnosti tak, aby dospěl až k jednotlivému. Toto jednotlivé proto zůstává vně jeho myšlení a jeho svoboda tudíž zůstává též pouze abstraktní – stoik se nepozvedá nad obecná tvrzení, že „pravda a dobro, moudrost a ctnost“ tkví

¹³⁵ Fink, Eugen. *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, s. 184. Dále jen: *Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*.

v rozumnosti, tj. myšlení – které stoicismus nedokáže uskutečnit jinak než jako „abstrakci od rozmanitosti věcí“.¹³⁶ Stoikův život se proto stává prázdným a nudným.

Na rozdíl od Nietzscheho postavy světce či mystika, jak ji popisuje v *Genealogii morálky*, jakkoli i její podmínkou je jistý „intelektuální stoicismus“,¹³⁷ zaujímá Hegelův stoik aktivnější přístup ke světu – snaží se uchopit všechny rozdíly jsoucího jako své vlastní, tj. myšlené rozdíly. Nejde o pouhé pasivní splnutí s Bohem chápané mystikem jako „hluboký spánek“.¹³⁸ Stoické uchopování rozdílů je ovšem jen bezprostřední, a proto abstraktní. Stoik se – místo aby se sjednotil s předmětně jsoucím – může tak jako Nietzscheův mystik stahovat pouze do svého myšlení, do svého já a v něm se udržovat čistý od všech určitých vztahů, jež ve světě a společnosti existují. Výsledný stav „bezduché samostatnosti“ (*geistlose Selbständigkeit*), dosažený tím, že „svou bytnost nenavazuje na nějaké jsoucnost“,¹³⁹ se nakonec příliš nemusí lišit od mystikova „zimního spánku“.¹⁴⁰

Nietzsche podobné „stoické“ lpění na abstraktní ctnosti v §227 *Mimo dobro a zlo* rozpoznává jako základní rys „světce“ a „svatost“ ztotožňuje s hloupostí a nudou, neboť se odmítá mísit s jinými stránkami člověka, s ostatními instinkty, afekty a „ctnostmi“, a tím se proměňovat.¹⁴¹ Tento postoj pro něj představuje pokušení, kterému je třeba se vyhnout. Překonání tohoto pokušení si můžeme přiblížit na problematice vůli k pravdě. Jak jsme vyložili výše, Nietzsche se neobrací proti jakémukoli úsilí o pravdu, nýbrž pouze proti morální vůli k pravdě. Také na tomto místě spisu *Mimo dobro a zlo* označuje *Redlichkeit*, intelektuální poctivost, za skutečnou, ba dokonce „božskou“ ctnost. Jedním dechem však doplňuje, že je však zapotřebí ji zdokonalovat, tj. neponechávat ji „čistou“ od jiných pudů a afektů, nýbrž směřovat ji se všemi svými „dobrymi“ i „zlými“ vlastnostmi. Jen tak se nestane hloupostí, něčím jednostranným, co zůstává v zajetí asketického ideálu.

¹³⁶ *FD*, s. 164. Stoik má „čistou myšlenku za svou pravdu, která není vyplněna životem“

¹³⁷ *GM*, s. 111.

¹³⁸ „Bytostný význam má jedině ten rozdíl, který je myšlen či který není bezprostředně ode mne rozdílný.“ *FD*, s. 164

¹³⁹ *FD*, s. 311.

¹⁴⁰ *GM*, s. 108.

¹⁴¹ Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Gruyter, 1999, s. 163.

Jako základní znak Hegelova stoika a Nietzschova světce, potažmo mystika, proti němuž se oba filosofové vymezují, můžeme konstatovat snahu překonat vlastní utrpení tím, že se stáhnou ze světa a společnosti, a místo toho, aby se snažili dosáhnout svobody uvnitř světa pomocí navázání duchovní pout ve světě, snaží se být nezávislí světu navzdory.¹⁴² V následujícím oddíle se budeme věnovat tomu, proč je toto svobodné duchovní bytí ve světě podle Hegela uskutečnitelné především pomocí pojmového myšlení.

4.3 Citovost a náboženství u Hegela

Výše jsme v analýze první podoby nešťastného vědomí – v „čistém vědomí“ – viděli, jak pokus tohoto vědomí sjednotit se s Bohem pomocí citů selhal. Nešťastné vědomí se nedokázalo nad sebe v citovosti pozvednout a místo Boha cítilo pouze svou nekonečnou vzdálenost od něj. Na tento motiv Hegel navazuje i na jiných místech svého díla. Cit je pro něj něco spjatého se zvláštní (ve smyslu „pouze zvláštní“, partikulární, idiosynkratickou) subjektivitou člověka, něco, co jej odděluje od obecného, od celku.¹⁴³

V *Přednáškách o filosofii náboženství*, v oddílu *Pojem náboženství*, ve variantě z roku 1827, se Hegel zabývá různými způsoby, jimiž se člověk, konečné vědomí, vztahuje k nekonečnému Bohu, k absolutně koncipovanému jako duch. Hegel vychází z toho, že Bůh sám je tím, co tvoří, je s jinakostí, kterou tvoří, smířen – jinak by nebyl vpravdě nekonečný, nýbrž omezený něčím, co je vůči němu zcela jiné. Tím je zajištěno, že to, co stvoří, jej může poznat – není mezi nimi žádná nepřekročitelná propast. Jakožto duch se Bůh zjevuje; pro Hegela je tato skutečnost obsažená již v určení křesťanského náboženství jako náboženství zjeveného (*geoffenbart, offenbare Religion*). Bůh je (rozumným) lidem zjevný. Podstatou ducha je nadto, že je pro jiného ducha. To s sebou pro Hegela nese, že Boha nelze zkoumat bez ohledu na lidského, subjektivního ducha, jenž si je Boha vědom, pro nějž Bůh je. Bůh není něčím transcendentním, jako byl pro nešťastné vědomí, nýbrž je světu imanentní. Tento vztah (konečného) ducha

¹⁴² Jak píše Eugen Fink, nezávislost ve světě je vůbec cílem – a zároveň už překonáním – pozice Sebevědomí, skutečným sjednocením pána a raba v jednom vědomí. *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*, s. 182-184.

¹⁴³ Srov. např. *Základy filosofie práva*, v němž Hegel zakládání státu na citu, na „kaši, srdce, přátelství a nadšení“ ztotožňuje s ponecháním státu „subjektivní nahodilosti mínění a libovůle.“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992, s. 25-26.

k (nekonečnému) duchu je potom vůbec podstatou náboženství a filosofie náboženství se zabývá právě jím.

Hegel rozlišuje více možných podob vztahu člověka k Bohu. Prvním formou vztahu, který zkoumá, je „bezprostřední vědění“ (*unmittelbares Wissen*) či víra (*Glauben*). Hegel vychází z rozšířeného mínění doby, že to, co je podstatné, je, aby lidé vůbec „měli“ náboženství, tj. věděli, že Bůh je. Určitý obsah tohoto vědění je ovšem nechán na jednotlivcích jako něco, co je pouze subjektivní, o čem nelze objektivně, závazně a obecně vypovídat. Hegel připouští, že bezprostřední vědění jakožto jistota (*Gewissheit*), v níž člověk pojímá svůj předmět (zde Boha) jako od sebe odlišný a zároveň pevně spjatý s vlastním Já, je něčím, co je v každém vztahu člověka k Bohu přítomno.¹⁴⁴ Vzápětí ale dodává, že se u této jistoty člověk nesmí zastavit, neboť (plná) pravda je ještě něčím od ní odlišným.¹⁴⁵

Další způsob vztahu člověka k Bohu, cit (*Gefühl*), představuje jistou modifikaci jistoty, jedná se o způsob, kterým je obsah v subjektu přítomen (zatímco představa (*Vorstellung*) se týká „objektivní stránky obsahu“¹⁴⁶). Mít v sobě něco ve formě citu znamená, že to náleží mně jakožto zvláštnímu individu, v citu se vztahují k předmětu a zároveň k sobě.¹⁴⁷ Proto je citový vztah podle Hegela tolik populární: vztahujeme se k věci, ale zároveň se uplatňujeme sami se svým partikulárním založením. Hegel na jednu stranu uznává, že citový vztah k Bohu, k mravnosti atp. je důležitý, neboť jen tak se s danými obsahy identifikujeme a uplatňujeme je ve svém praktickém rozvažování. Na druhou stranu se vymezuje proti představě, že by skutečnost, že někdo něco nějak cítí, že se to nachází v jeho srdci, znamenala, že má daný obsah (např. nějaké morální určení) v citu svůj původ. Bůh jakožto o sobě a pro sebe obecný (*das an und für sich Allgemeine*) je především předmětem myšlení, které se vztahuje k obecnému, a je „činností obecného“ (*Tätigkeit des Allgemeinen*).¹⁴⁸ V myšlení jsou nespojitě obsahy, které v představách (*Vorstellungen*) tkví abstraktně v sobě, rozlišeny na jednoduchá určení a ta jsou zároveň vztažena k sobě. Určením je tímto způsobem dodána

¹⁴⁴ *Philosophie der Religion*, s. 282-283.

¹⁴⁵ Pouhou jistotou sebe sama, již chybí bytnost, je také nešťastné vědomí.

¹⁴⁶ *Philosophie der Religion*, s. 285.

¹⁴⁷ *Philosophie der Religion*, s. 285-6.

¹⁴⁸ *Philosophie der Religion*, s. 281 a 271.

nutnost, myslící nahlíží, jak je jedno podmíněné jiným, čímž zároveň překonává jejich konečnost plynoucí z nespojitosti, z vnějších vztahů.

Nešťastné vědomí proto bylo nedokonalé, neboť schopnost myšlení nacházelo sice správně v Neměnném, ovšem výlučně v něm, nikoli v sobě. Zatímco zvíře má pouze pocity a jako takové nedosahuje k náboženství, člověk má myšlení a s ním je mu dáno i náboženství. Z toho vyplývá, že cit není zdrojem vědění o Bohu a pokud je Bůh přítomen pouze v citu, je přítomen nepřiměřeným způsobem. Skutečnost, že něco nějak cítíme, podle Hegela nadto neznamená, že by to bylo ospravedlněním (*Rechtfertigung*) či potvrzením (*Beglaubigung*) onoho obsahu, neboť v této podobě se v nás může nacházet i cokoli nemorálního či nepravdivého.¹⁴⁹ To, co je správné a pravdivé, se učíme teprve prostřednictvím představ a myšlení a na tomto základě máme formovat své city.¹⁵⁰ Bezprostřední citový vztah k Bohu, vztah čistého vědomí, pobožnosti, je proto nedostatečný. Pokud se nadto snaží uplatnit jakožto výlučný, troskotá, jak jsme pozorovali v analýze nešťastného vědomí.

Pravý náboženský vztah k Bohu, pravé poznání Boha chápe Hegel jako pohyb, nikoli jako cosi statického. Jedná se o pohyb pozvedání se (*Erhebung*) z pouze konečného k nekonečnému. Hegel uvádí v *Přednáškách o filosofii náboženství* různé podoby tohoto pozvedání se, jež předkládá v návaznosti na svou interpretaci tradičních důkazů Boží existence. Pro Hegela je klíčové, aby konečnost (ať už blíže určená jako nahodilost, účelný život či duchovnost), nebyla pochopena jako základ nekonečného. Jde sice o základ, z něhož při našem pohybu k Bohu vycházíme, ovšem při pozvednutí se k Bohu zároveň mizí samostatnost konečného (nahodilých jednotlivostí, živých bytostí, konečných duchů). Konečné je ukázáno jako něco, co je v sobě rozporné, co není samo sebou, protože je podmíněné jiným. Konečné proto sebe sama ruší. Pokud poté nepřechází k pouze k jinému nekonečnému, nýbrž poznává svou identitu s jiným, vzniká nekonečno

¹⁴⁹ V tomto bodě souhlasí Nietzsche s Hegelem. Silný afekt, potažmo na citu se zakládající víra v nějakou pravdu, pro něj představuje spíše poukaz na „nepravděpodobnost toho, v co se věří.“ *GM*, s. 123. Nietzsche se tím obrací proti všem, kteří „pokládají „krásné city“ už za argumenty, „vzdutá prsa“ za měch božstva, přesvědčení za kritérium pravdy.“ *Antikrist*, s. 26.

¹⁵⁰ Bůh je pro lidi ponejprve ve formě představ (obrazů, metafor, alegorií, příběhů) – ty ovšem obsahují obecnost jako to, co je na nich podstatné (příběhy tak podle Hegela předávají obecné zákony a mravní mocnosti (*Mächte des Sittlichen*) a náboženské obsahy i lidem, kteří (ještě) nebyli vzděláni k pojmovému myšlení). Na jejich základě se pak probouzí i náboženské city. Srov. *Philosophie der Religion*, s. 291-298.

jako vztah k sobě samému v jiném.¹⁵¹ Pravdou konečného je nekonečné. Konečné je „vzato“ do nekonečna, netrvá dále jako něco absolutního vůči Bohu. Jinými slovy, v pozvednutí k Bohu se Bůh ukazuje jako něco, co v sobě konečné zahrnuje, co jediné je absolutní, samostatné a nekonečné.¹⁵²

Na základě této své koncepce se Hegel může vypořádat s učenými, podle nichž jakožto koneční nemáme přístup k nekonečnému; mezi oběma zeje propast a my nemáme žádnou možnost, jak ji překročit. Toto pojetí Hegel přisuzoval například Kantovi. Jedná se o totéž pojetí, které bylo vlastní také nešťastnému vědomí, jehož rozpory tak poukazovaly na rozpory v Kantově filosofii.

Hegel proti takovým koncepcím namítá, že pokud víme o omezení (*Schranke*), které je nám jakožto konečným bytostem vlastní, pak jsme již toto omezení překročili.¹⁵³ Zde se dostáváme zpět k tomu, proč je podle Hegela náboženství vlastní pouze lidem: k vědění o svém omezení je zapotřebí myšlení, a tak pouze lidé mohou své omezení překročit, negovat jej a touto negací vlastní konečnosti, negací negace, se vztáhnout k nekonečnu. V této negaci negace jsou konečné a nekonečno zprostředkovány a nekonečné, tj. Bůh, se ukazuje jako někdo, kdo není od bytí (*Sein*) – pochopeného jako bytí konečných jsoucen – odlišný. Proto nešťastné vědomí, dokud chápe Boha a sebe jako dvě absolutní, nezprostředkované veličiny, jež spolu nic nesdílejí, zakouší pouze své bolestivé oddělení od Boha jakožto své bytnosti a zůstává bez substance.¹⁵⁴ Jak ovšem Hegel píše na pozdějším místě *Fenomenologie ducha*, skutečnost, že nešťastné vědomí si je své separace vědomo, že si zoufá nad pouhou jistotou sebe sama (*Gewißheit seiner selbst*), již chybí esence (*Wesenheit*), představuje oproti předchozím podobám vědomí pokrok a nešťastné vědomí, jež je bolestí z nedosažitelnosti Boha, stojí již na prahu nové, vyšší formy náboženství.¹⁵⁵ Jean

¹⁵¹ *Philosophie der Religion*, s. 315.

¹⁵² Srov. *Philosophie der Religion*, s. 308-329.

¹⁵³ *Philosophie der Religion*, s. 317 „Indem wir aber etwas als Schranke wissen, sind wir schon darüber hinaus.“

¹⁵⁴ Srov. *FD*, s. 339. Srov. též *Philosophie der Religion*, s. 323.

¹⁵⁵ *FD*, s. 454. Nedosažitelnost Boha vyslovuje nešťastné vědomí „tvrdým slovem, že bůh zemřel.“ Nejhlubší bolest z Kristovy smrti se obrací ve svůj opak, ve smíření: Bůh vstává z mrtvých, jeho smrt tak je smrtí smrti. Srov. Barbarić, Damir. *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, In: Djurić, Mihailo. *Nietzsche Und Hegel*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, s. 79. Dále jen *Dionysos gegen den Gekreuzigten*.

Wahl doplňuje, že vědomí ztráty života je poznání, jež v sobě již předznamenává negaci této negace, radost života.¹⁵⁶

4.4 Práce ve světě a odhlížení od sebe

Druhým hlavním způsobem boje proti vlastnímu utrpení je podle Nietzscheho v §18 III. pojednání taková forma života, v níž člověk co možná nejvíce odvádí svou pozornost od sebe tím, že se rozptyluje ve „světských“ činnostech. Nietzsche rozlišuje tři podoby této askenze. Prvním formou je útěk jednotlivce k mechanické činnosti – nejčastěji k pravidelné práci –; druhou pak nalézání „drobných radostí“, jejichž nejčastější a nejúčinnější podobou je podle Nietzscheho působení radosti, „láska k bližnímu“.¹⁵⁷ Tímto způsobem mohou i slabí projevit navenek svou vůli k moci, neboť v takovémto pomáhání se projevují jako ti silnější a vyvyšují se jím nad druhé jakožto schopnější. Z této vzájemné úslužnosti a prospěšnosti pak vznikají společenství, „stáda“, jež poskytují třetí příležitost k askezi uvnitř „světského“ uspořádání, totiž odhlížení od sebe, jehož je dosahováno skrze přimykání se k celku a identifikaci s jeho účely.

Tento popis asketické morálky zaměřené na utváření světa můžeme srovnat s druhým vztahem nešťastného vědomí k neměnnému. V něm jednotlivé vědomí chápalo svět jako místo, ve kterém se svou prací může sjednocovat s Bohem – pokud nebude trvat na své práci jako vlastní zásluze, jako svém díle. Viděli jsme, že tento pokus o navázání vztahu k neměnnému božskému byl neúspěšný. Jednalo se totiž o rozpornou snahu, jíž se nešťastné vědomí snažilo zřící vlastní aktivity a místo toho chtělo jako skutečného aktéra jednajícího ve stvořeném světě i v člověku ustavit Boha. Ovšem toto zřikání se vlastní odpovědnosti bylo pouze zpětnou interpretací, která nemohla zakrýt skutečnost, že to bylo samo měnlivé vědomí, které „jako vědomí chtělo, jednalo a požívalo“. Nemůže se proto vzdáváním díky uspokojení ze své vykonané práce zřící: „dochází (...) úkoje

¹⁵⁶ Wahl, Jean, *Mediation, Negativity and Separation*, In: Keenan, Dennis King. *Hegel and Contemporary Continental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2004, s. 6. Dále jen *Mediation, Negativity and Separation*.

¹⁵⁷ Lásku k bližnímu pramenící z neschopnosti snést sebe sama Nietzsche kritizuje například v knize *Tak pravil Zarathustra*: „(...) Pravím vám: vaše láska k bližnímu je vaše špatná láska k vám samým. Utíkáte se k bližnímu sami před sebou a rádi byste si z toho učinili ctnost: ale prohledám vaše „nesobecké jednání“.“ Nietzsche, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Dobrovský, 2014, s. 54. Dále jen: *Tak pravil Zarathustra*.

skutečného.¹⁵⁸ Čin je totiž „pravým bytím člověka“¹⁵⁹ a vlastní mínění, které by se utíkalo k vlastním záměrům jako něčemu, co je pravdivější než čin (jenž se jakožto uskutečněný zároveň nachází vždy již ve „všeobecného živlu, kterým se stává a má stávati věci všech“, tj. podléhá způsobu přijetí druhými lidmi), je klamně a pracující nešťastné vědomí se stává pokryteckým.¹⁶⁰

4.5 Nietzscheho ideál zduchovňování protikladů

Jak jsme poznamenali výše, v oddílu 2.2, Nietzsche nejde primárně o odsouzení hodnot spjatých s prací, morálkou nezištnosti a ztotožňování se s celkem společnosti. Pokud ve svých knihách předestírá jiná měřítko hodnocení jednání, činí tak především proto, aby rozkolísal samozřejmost hodnocení dosavadních.¹⁶¹ Nepodmíněnost převládající morálky, necitlivá ke složitosti, mnohvrstevnatosti života, nikoli určité hodnoty, je tím, proti čemu se Nietzsche obrací. Za tímto účelem ukazuje, že morálka nevychází z nahlédnutí jakýchsi pravd o sobě, naopak má čistě lidský původ.¹⁶² Její vznik a vývoj nastiňuje v mnoha různých variujících „genealogiích“. Všechna tato zkoumání ukazují – proti pojetí, které má morálka o sobě samé –, že obecné morální hodnoty nejsou něco nadčasového, nýbrž že se proměňují v dějinách. Nevznikají z jednoho, pozitivního pólu („dobré“ hodnoty nevznikají pouze z „dobra“), nýbrž často ze svých opaků: nové obecné hodnoty jsou „zločiny s dobrým koncem“.¹⁶³ Obecnost

¹⁵⁸ *FD*, s. 174.

¹⁵⁹ Hegel se zde na jedné straně obrací proti pokusům určit charakter jednotlivce z jeho vnějších rysů, z „bytí“ (tvář, lebka). Čin tak vyvrací toto mínění tím, že „individualita se naopak v činu ukazuje zápornou bytností, která je jen potud, pokud překonává bytí.“ Na druhé straně zde Hegel kritizuje takové sebevědomí, které by své mínění o sobě stavělo na to, co o něm vypovídají jeho činy. „Za druhé překonává čin nevýslovnost mínění stejným dílem i v oboru sebevědomé individuality (...). Jednotlivý člověk je tím, čím je čin; jednoduchost tohoto bytí působí, že je bytností existující pro jiné, bytností všeobecnou, a přestává být pouhým předmětem domněnky.“ *FD*, s. 227

¹⁶⁰ *FD*, str. 276 A srov. *Die Aktualität*, s. 231, kde Pippin tuto neochotu přijmout čin posouzený druhými jako i nadále svůj vlastní s krásnou duší, které se budeme věnovat níže.

¹⁶¹ Nietzsche dokáže i ty hodnoty, které – z důvodu jejich škodlivosti v současnosti – často kritizuje, z jiných perspektiv docenit: například soucit může být v kultuře, jako byla ta indická, v níž převládá pesimistické poznání lidské bídy, afektem, jenž uchovává život (*lebenerhaltende Macht*). *Ranní červánky*, s. 92. Viz též Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*. Olomouc: Hill, 2001 (dále jen *Ecce homo*), s. 43-44, kde Nietzsche uvádí, že pro dosažení velkého úkolu, osudu, je třeba se někdy zapomínat, být „nesobecný.“

¹⁶² *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 85. Srov. *Lidské, příliš lidské*, s. 17., kde Nietzsche mluví o své filosofii jako „historické“.

¹⁶³ *Ranní červánky*, s. 63. Jeden z příkladů představuje vznik altruistické morálky nikoli ze soucítění s druhými, ale z „egoistických“ pohnutek, byť nejsou na první pohled zjevné: „V soucitu (...) nemyslíme už na sebe vědomě, zato však velmi silně nevědomě (...).“ *Ranní červánky*, s. 89.

tedy není „čistá“ v tom smyslu, že by nebyla spjata s podmínkami a okolnostmi života, naopak z nich vzlíná. Pokud si tuto skutečnost podle Nietzscheho nepřipustíme, pak se z morálky stane moralizování, morální teror, neschopnost připustit jiná hodnocení, která by vycházela z jiných životních podmínek a situací.¹⁶⁴

Tato neschopnost je jedním ze základních znaků otrocké morálky. Její „otrockost“ spočívá právě v tom, že její zastánci nejsou s to určovat sami sebe nezávisle na převládajících hodnotách, vytvořit pro sobě vlastní cíle, k nimž by mohli zaměřit svou vůli. Každý pokus o vytváření nových hodnot vidí následně jako ohrožení hodnot, jimiž se řídí. Morálka tedy pochybování o sobě samé a o svých metafyzických předpokladech zakazuje, tabuizuje sebe sama.

Naproti tomu jedním z rysů morálky, kterou Nietzsche označuje jako „panskou“, je schopnost snést jiná hodnocení. Ta není totožná s jejich trpěním, nebráněním se jim (což je znakem například dekadentního Ježíše), nýbrž vítá je jako něco, proti čemu může prosazovat vlastní hodnoty. Teprve v takovémto vznešeném pojetí je dle Nietzscheho možná „láska k nepřátelům“.¹⁶⁵ Nietzsche v tomto kontextu mluví o „zduchovnění“ nepřátelství (*Vergeistigung der Feindschaft*), nepřátelství jak vůči druhým lidem a uskupením, tak nepřátelství mezi různými instinkty v tomtéž jedinci.¹⁶⁶ Schopnost snést toto napětí je pak podmínkou síly i duchovnosti. „Jsme plodni jedině za cenu, že jsme bohati protiklady.“¹⁶⁷

Touto koncepcí se Nietzsche obrací proti asketickému ideálu, hlásajícímu celkové ztlumení protikladných afektů a potlačení instinktů, které je zapřičiňují, nebo

¹⁶⁴ Srov. Nietzscheho „*Genealogie der Moral*“, s. 106-109. Walter Stegmaier zdůrazňuje, že je třeba Nietzscheho zpochybnění převládající morálky chápat jako její „perspektivaci“ (*Perspektivierung*): Nietzsche chce soudobou morálku, která implicitně předpokládá, že její nepodmíněnost a všeobecná platnost zaručují její fungování, postavit do perspektivy vůči jiným způsobům hodnocení, a tím zrušit zákaz zpochybňování jejího nároku na nepodmíněnost a všeobecnost. Stegmaier ovšem dodává, že tímto krokem umožněná distance vůči morálce není nikdy naprostá. Pokud totiž pochopíme morálku v širším smyslu jako to, co poskytuje orientaci našemu jednání a porozumění světu, pak lze nahlédnout, že distancování se od převládající morálky může proběhnout jen na základě morálky jiné. V našem myšlení vždy zůstává „morální“ prvek *Nicht-anders-denken können*, a proto nelze „morálku vůbec“ učinit předmětem, který by byl pro nás samé zcela průhledný, lze ji právě jen „perspektivizovat“. Srov. Nietzscheho „*Genealogie der Moral*“, s. 16-17.

¹⁶⁵ *GM*, s. 273. K Nietzscheho dvojznačnému zhodnocení Ježíše jako „svobodného ducha“ i „dekadenta“ viz Busche, Hubertus, *Religiöse Religionskritik beim frühen Hegel und beim späten Nietzsche*, In: Djurić, Mihailo. *Nietzsche Und Hegel*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992, s. 98-109. Dále jen: *Religiöse Religionskritik*.

¹⁶⁶ *Soumrak model*, s. 26-28.

¹⁶⁷ *Soumrak model*, s. 27.

odhlížení od vnitřního napětí pomocí mechanických činností a altruismu. Tento protiklad jsme mohli sledovat výše na protikladu morální vůle k pravdě a vůle k pravdě, která si je vědoma pouze podmíněné hodnoty pravdy a dokáže tak přitakat i vůli ke klamu, jež se exemplárně projevuje v umění.

4.6 Asketický člověk zaměřený na sebe samého, vina a její provinilost

Třetí a poslední formu boje proti dlouhému utrpení a životní ochablosti, která z utrpení plyne, reprezentuje v III. pojednání v § 19 citový exces, uvolnění silných afektů, jimiž se bolest přehluší. Toto překonání vlastní deprese (fyziologické i psychologické) se odehrává pomocí asketických ideálů, jimiž je vlastní utrpení vyloženo jako trest za vlastní viny, jejichž váha je dále zesílena tím, že jsou interpretovány jako „hříchy“.¹⁶⁸ Utrpení dostává smysl, vůle je nasměrována k očišťování se od vlastních „hříchů“.

Tento vztah k sobě samému podmíněný vztah k jinému, „pravému světu“, který jakožto neměnný vrhá stín na proměnlivé pozemské žití, interpretuje jej jakožto „hříšné“, se podobá třetí podobě nešťastného vědomí, upínající se ke svému tělu, ke svým animálním funkcím a snažící se od nich očistit. Zatímco však pro Hegela právě toto „nejubožejší“ vědomí skýtalo možnost, jak vposled překonat oddělení konečné subjektivity a neměnné obecnosti, pro Nietzscheho je tento způsob zprostředkovaného vztahu k sobě samému nejnebezpečnější, „nejvinnějším“.

Nietzsche označuje tento třetí prostředek boje proti sklíčenosti za prostředek „vinný“, protože utrpení dále zhoršuje (zatímco první dva jej sice neléčily, ale alespoň zmírňovaly jeho symptomy).¹⁶⁹ Nietzsche mluví o zásadním poškození zdraví lidstva. Vzhledem k tomu, že bolest je tím jediným, na co je vázána smysluplnost (byť „negativně“ jako indikátor vlastní špatnosti), lidé po ni začínají toužit; touží – byť si toho nejsou vědomi – po vlastní „hříšnosti“, která jim umožňuje se vůbec k něčemu upnout, něčím „podstatným“ se zabývat.

¹⁶⁸ Nietzsche zde navazuje na II. pojednání, kde tematizoval potřebu nalézt příčinu svého utrpení, protože její nalezení poskytuje úlevu; viz výše. Dále srov. *Ranní červánky*, §13: víra v Boží existenci, pravé bytí, spjatá s asketickým ideálem, vložená do kauzality jednání, dále umožňuje samu kauzalitu „hříchu“, umožňuje totiž chápat následek činu jako trest.

¹⁶⁹ Srov. *GM*, s. 116 a 118.

Můžeme se ptát, proč se pro Nietzscheho jedná o škodlivý jev. Zdálo by se totiž, že by jej mohl přivítat, jak by mohla naznačovat kapitola *O kazatelích smrti* z *Tak pravil Zarathustra*: „Jsou kazatelé smrti, a plna je země takových, jimž nutno kázati, aby se od žití odvrátili. Plna je země lidí přebytečných, zkažen je život těmi, jichž je přespříliš mnoho. Ti nechť „věčným životem“ jsou odlákáni z tohoto života!“¹⁷⁰ Mohlo by to tedy být tak, že zaměření se na věčnou spásu, na očišťování se od „hříchu“, jakkoli jde pro Nietzscheho o klamné nauky, je něčím, co lidi resentmentu činí neškodnými, neboť je nechává zabývat se pouze sebou samými.

V *Genealogii morálky* ale Nietzsche předkládá jinou perspektivu. Obává se, že „asketické“ hodnocení, které si dlouhodobě trpící osvojili, si přisvojí také lidé vznešené, panské morálky. Jak přesně se takové „nakažení stádní morálkou“ odehrává a co jej umožňuje, Nietzsche blíže nespecifikuje. Zdá se nicméně, že hlavním svodem k asketickému ideálu je i pro vznešené povahy touha po jednoznačném, jednou provždy daném hodnocení a naděje na trvalé, ničím nezkalené štěstí, které je přislíbeno v posmrtném životě a jako možné se jeví pouze tam. V *Antikristovi* tak Nietzsche píše, že „silná naděje je mnohem silnější stimulátor života, než jakékoliv jednotlivé štěstí skutečné. Je třeba trpící udržovat nadějí, které nemůže odporovat žádná skutečnost - nadějí, která nemůže být odbyta splněním: nadějí na onen svět.“ I silní trpí (utrpení považuje Nietzsche za nutnou součást života¹⁷¹) – vlastností silných je ale právě skutečnost, že své utrpení jsou s to přijmout jako nutnou podmínku svého života.¹⁷² Svod, který i pro ně představuje asketický ideál se svou morálkou nesobeckosti a metafyzikou slabosti, by tak mohl poněkud „rozkolísat“ Nietzscheho obvyklé ostré dělení lidí na „slabé“ a „silné“, „stádní“ a „vznešené“, neboť poukazuje na to, že ani „silní“ nejsou prosti jistých slabostí.¹⁷³

¹⁷⁰ *Tak pravil Zarathustra*, s. 38. Viz též kapitolu *O těch, kdož opovrhují tělem*: „Zaniknouti chce vaše prapodstata (*Selbst*), a proto jste se jali povrhovati tělem! Neboť nemáte již dosti sil, abyste tvořili nad sebe samy.“ *Tak pravil Zarathustra*, s. 27-29.

¹⁷¹ Srov. např. *Mimo dobro a zlo*, § 225.

¹⁷² Srov. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*, s. 129.

¹⁷³ Pro tento výklad mluví i pasáž z *Antikrista*, v níž Nietzsche popisuje převzetí křesťanského Boha, „chorobného a senilního výplodu dekadence“, „silnými rasami severní Evropy“. *Antikrist*, s. 38.

4.7 Pozitivní přínos asketického ideálu podle Nietzscheho

Nietzsche však zároveň askezi, potažmo asketický ideál spjatý se stádní morálkou často uvádí jako zdroj „inovací“, které on sám hodnotí pozitivně. Výše jsme popsali Nietzscheho koncepci vznešeného člověka jako někoho, kdo je schopen se vztahovat k víceznačné skutečnosti a ke svým protikladům „duchovně“, tj. nemá zapotřebí protiklady abstraktně negovat a víceznačnost zastírat, nýbrž dokáže je využít ke stupňování života.

Takovéto tvořivé zacházení se skutečností je ovšem z velké části umožněno právě asketickou instrumentální praxí, v některých případech i samotným asketickým ideálem. Výše v oddílu 2.3.4 jsme si mohli všimnout, jak v boji se silnými povahami asketický kněz potřeboval „ducha“, aby je byl s to přemáhat. Zde vidíme jeden z příkladů toho, jak Nietzsche vysvětluje tradiční filosofické pojmy, jako je „duch“. Ten pro něj není něčím ahistorickým, věčným, ani nevzniká jednoznačně lineárním, pozitivním vývojem (kde by „dobré“ vzcházelo jen z „dobrého“), nýbrž to pozitivní, čeho bylo dosaženo, je výsledkem často negativně konotovaných jevů, jako je právě lstivost, nutnost bránit se nečistými způsoby a být tak chytřejší než protivník.¹⁷⁴ Bezmoc musel asketický kněz kompenzovat svou duchovností. A Nietzsche dodává, že „dějiny by byly úplně hloupou záležitostí, nebýt ducha, jenž do nich vstoupil s bezmocnými.“¹⁷⁵ Asketický ideál je vposled též tím, co umožňuje Nietzscheho vlastní pozici, jeho genealogická zkoumání, neboť „tajné sebeznásilňování, tato krutost umělce, tato rozkoš dávat sám sobě, té těžké, vzdorné, trpící látce tvar je“ je „mateřským klínem ideálních a imaginativních událostí,“ k nimž můžeme řadit i samu *Genealogii morálky*.¹⁷⁶

Tvořivost asketického kněze je ovšem nevyhnutelně spjata se snižováním tohoto světa ve prospěch „světa pravého“, proto je nutné jeho stanovisko překročit a neuchovávat jej jako moment vznešeného života. Na rozdíl od asketického ideálu je asketická instrumentální praxe je něčím, co může, ba musí být převzato do vlastního života vznešeného člověka. Askeze, odříkání totiž umožňuje oprostít se

¹⁷⁴ Dalšími příklady jsou například vysvětlení schopnosti měřit, srovnávat, počítat a vposled i myslet ze vztahu věřitele a dlužníka; schopnost chytrosti a sebeovládání jako odpověď toho, kdo přestoupil zákon, na trest; a zniternění člověka jako reakce na uzavření do společnosti a nemožnosti jednat v souladu se svými instinkty. Srov. *GM*, II. pojednání, §8 a §15 a §16.

¹⁷⁵ *GM*, s. 22.

¹⁷⁶ *GM*, s. 68. Srov. *The Psychic Life of Power*, s. 67-68 .

od vlastních „dlouhých zvyků“,¹⁷⁷ od navyklých perspektiv, které již znemožňují pohlížet na svět jiným způsobem. Nietzsche v *Předmluvě* z roku 1886 ke knize *Lidské, příliš lidské* popisuje prospěšnost, kterou pro něj odříkání mělo. Odříkání zde spojuje s „velkým osvobozením“, kterým musí projít každý, kdo chce být „svobodným duchem“. Toto osvobození znamená mimo jiné bolestné odpoutání se od toho, co daný jedinec do té doby miloval či ctil.¹⁷⁸ Zatímco v asketickém ideálu je odpoutávání se pochopeno jako odpoutávání se *od* těla a „tohoto světa“, Nietzsche jeho směr mění: jde naopak o osvobození se *k* tomuto proměnlivému světu.

Jiný aspekt askeze, který asketický kněz také předepisuje, totiž sebeovládání, zkázňování a sjednocování vůle, vidí Nietzsche – v jiném smyslu než u kněze, u něhož jde o očištění se od hříchů – jako potřebný pro vznešeného člověka. Tomu sebeovládání umožňuje zaujímat mnoho odlišných perspektiv a tím dospívat k plnějšímu, „objektivnějšímu“ poznávání. Pokud bychom zde chtěli mluvit o očišťování se, pak jen o očišťování se od nepodmíněnosti morálky, která znemožňuje být pánem i nad svými ctnostmi a užívat jich jako nástrojů.

Jestliže jsme na začátku této práce řekli, že síla vznešených spočívá v přitakání vlastním instinktům, můžeme toto tvrzení nyní upřesnit. Přitakání vlastním instinktům je pouze prvním krokem, na nějž musí navázat druhý, který Nietzsche v *Radostné vědě* popisuje jako „dávání stylu svému charakteru“. Takové sjednocování rozličných stránek své přirozenosti předpokládá každodenní zkázňování, dlouhodobě prováděnou práci na sobě samém, díky níž se i slabosti a ošklivé rysy zasadí do jednoho celku, jehož „umělecký plán“ či zákon si jedinec sám vytváří.¹⁷⁹ Také zde se „hříšný“ trpící obrácený proti sobě samému ukazuje být „mateřským klínem“ této schopnosti, neboť i ona je jistou modifikací krutosti askety vůči sobě samému, jakkoli již není spojena s vědomím viny. Naopak tato „sebestylizace“ umožňuje spokojenost se sebou samým, radost vedoucí k dalšímu přitakávání, která je opakem nejvyšší vážnosti asketického člověka, jehož úsilí je zaměřeno k „neměnnému světu“ a připodobnění se mu. Svůj charakter asketa utváří tak, že z něj odstraňuje všechny stopy proměnlivé tělesnosti a smyslovosti.

¹⁷⁷ Ve prospěch „krátkodobých zvyků“, jež umožňují „poznat mnohé věci a stavy, a to až na dno jejich sladkosti a hořkosti.“ *Radostná věda*, s. 156.

¹⁷⁸ *Lidské, příliš lidské*, s. 11-12.

¹⁷⁹ *Radostná věda*, s. 152-156.

Vznešený člověk naopak svůj charakter nestanovuje jednou provždy, nýbrž svou „míru“, svůj zákon vždy znovu překračuje, čímž se otevírá novým perspektivám.¹⁸⁰ To, že vznešený člověk nepřijímá žádný jeden celkový smysl, mu umožňuje být suverénním jedincem, mít moc nad svými „pro“ a „proti“ a zaujímat hlediska jednotlivých jsoucen.¹⁸¹ Askeze jakožto zkáznování, jež je podmínkou otevírání se světu, tak dostává opačný smysl než v asketickém ideálu, není útekem z mnohoznačného světa, nýbrž podmínkou možnosti přitakání jeho bohatství.

4.8 Pozitivní význam askeze podle Hegela

Pozitivní význam, který s askezí spojuje Hegel, jsme už zkoumali. Byla to právě skutečná oběť, úsilí, jímž vědomí „vzápótilo své bytí pro sebe ven jakožto věc,“¹⁸² které nakonec jednotlivé vědomí smířilo se svým protějškem, tj. s obecností, s Bohem. Dokud tohoto vzdání se sebe sama jednotlivé vědomí nedosáhlo, muselo zůstat nešťastné, neboť jeho neštěstí spočívá právě v tom, že existuje pouze pro sebe v separaci od své obecné substance.

Jistá „askeze“ jako nutnost „ztvárnit“ či „sehrát“ vlastní stanovisko, překonat jeho počáteční abstrakci, je úkolem všech podob vědomí ve *Fenomenologii ducha*.¹⁸³ Neochota učinit tento krok je vlastní zejména „krásné duši“, jíž se nyní budeme krátce věnovat, abychom poté mohli lépe zhodnotit Hegelovo pojetí „askeze“ a roli, kterou hraje náboženství v překonávání pouhého bytí pro sebe.

„Krásná duše“ představuje podobu vědomí, s níž se setkáváme v pododdílu C. *Duch jistý sebou samým* oddílu *Duch*, přesněji v kapitole c) *Svědění, krásná duše, zlo a odpuštění zlého*. Krásná duše je „absolutním sebevědomím“, tj. sebevědomím bez momentu vědomí. To znamená, že o sobě jsoucí substance, veškerá duchovní bytnost, je lokalizována do vlastního já (*Selbst*) krásné duše,

¹⁸⁰ Srov. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy*, s. 222. Podle Dudleyho lze rozlišit vedle vznešeného člověka ještě vyšší typ tragické duše, jež je stále znovu s to překročovat svou vlastní míru a otvírat se tím novým perspektivám.

¹⁸¹ *Lidské, příliš lidské*, s. 14. Srov. též *Soumrak model*, s. 90, kde Nietzsche tvrdí, že řecký smysl pro realitu vzešel ze sebeovládání: „Thukydidés má *sebe* v moci, proto si udrží také věci v moci...“ Opakem je dekadence filosofů v čele s Platónem, kteří se musejí „utíkat do ideálu“.

¹⁸² *FD*, s. 239.

¹⁸³ Pippin v tomto kontextu mluví též o „obětování“ jistoty a čistoty vlastního porozumění („pojmu“), díky němuž se náš pojem teprve naplní či uskuteční. *Die Aktualität*, s. 235.

není od já nijak odlišena.¹⁸⁴ Hegel krásnou duši srovnává s nešťastným vědomím. Oběma podobám vědomí je společné, že se vztah, „střída“ (*Wechsel*) mezi Já a bytností odehrává uvnitř já, nejde o skutečné vztahování se k jinakosti, k bytnosti, jež by byla (také) odlišná od já. Zatímco nešťastné vědomí si to neuvědomuje – „pro něj“ (byť ne o sobě či pro nás) je bytnost nekonečně odlišná –, krásná duše si je naproti tomu sebe vědoma jako „vší reality“ (tj. je pro ni, že je pojmem rozumu), je vědomím, které ví, že se střída mezi já a bytností odehrává „v jeho nitru“ (*innerhalb seiner*).¹⁸⁵ Ztrácí se význam předmětnosti jako něčeho jiného, negativního vůči vědomí. To se tak nemůže stát ani skutečným, neboť vědomí není ochotno přijmout ze světa zpět do sebe něco jiného než samo sebe. Krásná duše proto setrvává ve své neskutečnosti, jež jde ruku v ruce s trváním na své subjektivitě jako něčem absolutním. Svou neskutečnost by překonala, tak jako nešťastné vědomí, pouze svým „zvnějšněním“ (*Entäußerung*), k tomuto „sebezbavení“ mu ovšem chybí „síla, síla učinit se věcí a snést bytí (*das Sein zu ertragen*).“¹⁸⁶

Jako důvod pro setrvávání na takovéto pozici tak můžeme konstatovat nedostatek síly, uzavření se do své abstraktní bezprostřednosti, které Hegel v *Předmluvě* charakterizuje jako „život, který se leká smrti a zachovává se čistým od vší zkázy (...)“. Jeho opakem je „život, který umí vydržeti smrt a v ní se udržeti“, „život ducha“, který „nabývá své pravdy jen pod podmínkou, že v absolutní rozervanosti (*Zerissenheit*) najde sama sebe.“¹⁸⁷ Právě (přinejmenším dočasná) rozervanost, spjatá se zvnějšněním se ve světě sdíleném s druhými lidmi, je něčím, před čím se krásná duše stahuje do své niternosti ve snaze si „zachovat (...) čistotu svého srdce.“¹⁸⁸

Neštěstí nešťastného vědomí je způsobeno něčím jiným než neštěstí krásné duše. Krásná duše se ve své bezprostřednosti chápe jako „hlas boží“¹⁸⁹, domnívá se, že její bezprostřední niterné vědění je věděním substance, a proto nepřistupuje na žádné zprostředkování jinakostí, na jednání ve světě, neboť to by mohlo poskvřnit

¹⁸⁴ Srov. *FD*, s. 407.

¹⁸⁵ *FD*, s. 407.

¹⁸⁶ *FD*, s. 407.

¹⁸⁷ *FD*, s. 69.

¹⁸⁸ *FD*, s. 407.

¹⁸⁹ *FD*, s. 405.

„nádheru [jejího] nitra“.¹⁹⁰ Toto setrvávání v sobě ji ovšem vposled odsuzuje k tomu, že její život uplývá jako „beztvarý výpar, který se rozplývá ve vzduchu.“¹⁹¹ Nešťastné vědomí se naproti tomu nahlíží jako nepřekonatelně odlišné od své substance, od Boha, jako odsouzené k setrvávání ve své konečné subjektivitě. Jakkoli je neštěstí obou zapříčiněné něčím odlišným, ba opačným, výsledný stav je v mnohém podobný. Obě vědomí jsou uzavřená ve své subjektivitě, neschopná se sjednotit se substancí pomocí „moci záporná“, pomocí vlastní subjektivity obrácené proti nim samým, která by umožnila vzájemné zprostředkování obou extrémů, jednotlivého vědomí a substance.

4.9 Špatné nekonečno nešťastného vědomí a nekonečno pravé

Abychom mohli správně pochopit nedostatky, které jsou podle Hegela nešťastnému vědomí a krásné duši vlastní, je třeba se nejprve zaměřit na Hegelovu koncepci nekonečna, jak ji představuje v *Encyklopedii filosofických věd*. Hegel staví své pojetí „pravého“ nekonečna proti „špatnému nekonečnu“, se kterým podle něj exemplárně operuje Immanuel Kant,¹⁹² který proto představuje i jeden z možných terčů kritiky v pasáži o nešťastném vědomí. V kritizovaném pojetí je nekonečno chápáno nedokonale jako něco, co stojí v protikladu ke konečnému. Konečné je stále znovu třeba překonávat, abychom dospěli k nekonečnu, v této negaci je ovšem konečné zároveň znovu vytvářeno a nekonečno se ukazuje jako na konečném závislé, neboť existuje jen v protikladu k němu. Nekonečno je tudíž samo omezené, tj. konečné. Špatné, negativní nekonečno tak pro Hegela značí nekonečný progres překonávání konečnosti, postup do nekonečna, který nikdy nedospívá ke svému završení a zůstává tak stále omezený.¹⁹³ Tento postup jsme viděli ve snaze nešťastného vědomí odpoutat se od vlastní tělesnosti. Naproti tomu pravé nekonečno je takovým nekonečnem, v němž je nesmiřitelný protiklad konečného a nekonečného překonán, obě strany se již navzájem neomezují a v tomto smyslu nekonečno již není konečné, nýbrž neomezené jakýmkoli protikladem, tj. vpravdě nekonečné. Nekonečné se spojuje se svým zdánlivým opakem, konečným, a zůstává v něm u sebe sama. Pravé

¹⁹⁰ *FD*, s. 407.

¹⁹¹ *FD*, s. 408.

¹⁹² Srov. např. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). T. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.60, §94, s. 181.

¹⁹³ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, §111.

nekonečno není nadto něčím nedosažitelným, nýbrž spočívá v internalizaci zpočátku externích vazeb k druhým, exemplárně v „usmiřujícím „ano“, v němž obě já upouštějí od svého protikladného jsoucna (...); – toto „ano“ je bůh, který se zjevuje ve středu těch, kdo o sobě vědí jako o čistém vědění.“¹⁹⁴ Tím je překonáno omezení, které by mohly vnější vztahy k druhým představovat.

Pravého smíření obou pólů ovšem není možné dosáhnout bezprostředně. V Předmluvě *Fenomenologie ducha* se Hegel obrací proti těm, kteří se domnívají, že mají pravdu bezprostředně v sobě. Ta má být obsažena v jejich „zdravém lidském rozumu“, nebo zajištěna jejich genialitou. Hegel namítá, že takovéto „náhražky“ opravdové filosofování nemohou nahradit, tak jako cikorka nenahradí pravou kávu.¹⁹⁵ Naproti tomu poukazuje na nutnost usouvztažňovat své pojmy, osvětlovat jeden pojem pojmem jiným, přecházet tak od jednoho pojmu k druhému (například od bytí k „nic“ a dále k dění) a ukazovat jejich vzájemnou podmíněnost. Tím se myšlení stává živým, překonává strnulost a „fixovanost“ na určité nezpochybňované koncepci; vzniká duchovnost. Neschopnost „práce pojmu“ je vlastní jak „genialitě“ krásné duše, tak stoikovi, vyslovujícímu pouze „triviální pravdy“.¹⁹⁶ Oba ztotožňují své nezprostředkované, pouze partikulární myšlení či jednání s tím, co je obecně platné. Tím podle Hegela ukazují neschopnost vykročit na dlouhou cestu duše, jež by je vzdělala k obecnému.

Také nešťastnému vědomí, dokud proti sobě fixuje měnlivé a neměnné, konečné a nekonečno, je v zajetí svých pevných pojmů a není schopno poznat, že i ono se podílí na konstituci obecného. Myšlenku „obětování“ svého zvláštního bytí pro sebe pak můžeme vyložit i tak, že jde o „rozhýbání“ vlastních pojmů, jež se děje tím, že ze svých pojetí vydáváme počet. Toto vydávání počtu představuje pro Hegela „kořen lidskosti“ a je možné jen ve společnosti s druhými. Tímto způsobem se ustavuje obecnost jako vzájemnost nastalá mezi lidmi.¹⁹⁷ Jednotlivé

¹⁹⁴ *FD*, s. 415.

¹⁹⁵ *FD*, s. 55. Že se jedná o skutečný rozdíl, dokládá i Hegelovo hodnocení obou nápojů z roku 1814: „Co se týče proudů požehnání, jež nutně následují po takovýchto velikých událostech jako déšť po blesku, nám už teče přeci alespoň hnědý potůček kávy lahodněji a živěji z konvice. Byli jsme totiž oproštěni od náhražkové kávy a z doplňkového příjmu si můžeme opatřit opravdovou Jávu. Nechť nám ji Bůh a naši dobří přátelé ještě dlouho zachovají...“ Hoffmeister, Johannes. *Briefe von und an Hegel*. 3. durchgesehene Aufl. Hamburg: Meiner, 1969, s. 29 V tomto úryvku se též ukazuje, že Hegel se smyslovým potěšením rozhodně nevyhýbal.

¹⁹⁶ *FD*, s. 89.

¹⁹⁷ „Neboť povaha lidskosti je v tom, že je puzeza ke shodě s druhými, a její existence je pouze v tom, že mezi středy vědomí zavádí vzájemnost.“ *FD*, s. 89.

vědomí je ve vztahu s obecným a vzájemně se podmiňují, substance se stává subjektem a subjekt má substancialitu.

4.10 Křesťanský náboženský kultus jako instrumentální asketická praxe

Takovýmto „vzděláváním“, na jehož základě je individuum s to „být u obecného jako u sebe sama“, je pro Hegela i náboženství. Výše jsme analyzovali, jak Hegel koncipuje správný vztah k nekonečnu a různé způsoby vztahování se k nekonečnému Bohu. Nadto jsme viděli, že to bylo skutečné obětování se, vzdání se své pouze jednotlivé vůle ve prospěch vůle obecné, jež smířilo nešťastné vědomí s Bohem. Také v *Přednáškách o filosofii náboženství* Hegel zdůrazňuje, že je nutné se vzdát vlastní subjektivity, „obětovat své srdce Bohu“, aby došlo ke smíření mezi jednotlivcem a obecností, Bohem. Toto smíření se neuskutečňuje pouze na základě myšlení, jemuž jsme se věnovali v předchozích řádkách, nýbrž též pomocí toho, co jsme nazvali instrumentální asketickou praxí.

K sebeoběti, kterou Hegel označuje také jako očišťování srdce (*Reinigung des Herzens*), potažmo citu (*Empfindung*), dochází v náboženském kultu (*Kultus*).¹⁹⁸ Ten sestává ze tří forem. První z nich je pobožnost či zbožnost (*Andacht*), s níž jsme se setkali již v prvním vztahu nešťastného vědomí. V rámci kultu se ale zbožnost jako „živá víra“ dokáže vztáhnout k Bohu, neboť kult jako takový se zakládá na tom, že smíření Boha s člověkem již o sobě a pro sebe proběhlo a na tomto základě jej má jednatel jakožto jednatel uskutečnit (mohli bychom říci, že jej pouze musí v sobě aktualizovat).¹⁹⁹ Druhou formu kultu představuje „vnější“ obětování, negace smyslových, konečných věcí. To se uskutečňuje zaprvé tím, že se kupříkladu dobrovolně vzdáváme svého majetku; zadruhé tím, že smyslové předměty požíváme – například v rámci svátostí.²⁰⁰ Nejvyšší, třetí

¹⁹⁸ *Philosophie der Religion*, s. 334. Srov. též s. 262-263, kde Hegel mluví o požadavku „zlomit vlastní srdce“ (*das Herz brechen*), tj. vzdát se vlastní přirozené, bezprostřední vůle.

¹⁹⁹ *Philosophie der Religion*, s. 332. „Die Voraussetzung beim Kultus ist, daß die Versöhnung Gottes mit dem Menschen an und für sich vollendet ist, (...) sie braucht nur für mich, den Besonderen, hervorgebracht zu werden.“

²⁰⁰ To, že konzumace („negace“) smyslových předmětů s sebou nese uvědomění si jejich pomíjivosti a omezenosti, uvědomění, že nejsou poslední pravdou, Hegel popisuje již na začátku *Fenomenologie ducha* v kapitole o „smyslové jistotě“: „V tomto ohledu může býti řečeno těm, kdo tvrdí onu pravdu a jistotu reality smyslových předmětů, že by měli být poslání zpět do nejnižší školy moudrosti, totiž do starých eleusinských mysterií Cerery a Baccha, a že by se měli teprve naučit tajemství pojídání chleba a pití vína.“ *FD*, s. 111.

formou je pak vzdávání se vlastní subjektivity, které Hegel tak jako v pasáži o nešťastném vědomí staví výše než pouhé vzdávání se vnějšího majetku. Stejně jako v oné pasáži pak i zde jde o zduchovnění, o „vzdělání“ (*Bildung*) vůle k obecnosti – nyní to ovšem není rozum, k čemu se zde vůle formuje, nýbrž mravnost (*Sittlichkeit*). O ní pak Hegel říká, že je pravým (náboženským) kultem.²⁰¹

Na základě poslední poznámky lze lépe určit, co znamená skutečnost, že se Hegel staví – i prostřednictvím kritiky nešťastného vědomí – proti zásvětnímu pojetí Boha, potažmo náboženství. Na základě reinterpretace Boha jako někoho, kdo je světu imanentní, je pro Hegela možné pochopit i tradičně „světské“ činnosti jako něco posvěceného, něco, v čem se vztahujeme k božskému, jako „bohoslužbu“.²⁰² Práce ve světě chápána jako sjednocování se s Bohem je proto něčím, co Hegel hodnotí pozitivně, ovšem nesmí jít o pouhé vnějškové zříkání se vlastní aktivní role, vlastní odpovědnosti.

4. 11 Podoby „světského“ náboženství

Viděli jsme, že náboženství je pro Hegela něčím, co člověka osvobozuje, činí ho duchovním tím, že mu umožňuje nahlédnout vztah k jiným bytostem jako něco, co vposled není člověku vnější, nýbrž interní. Člověk totiž zjišťuje, že jeho identita tkví ve vztazích s ostatními lidmi, pročež je nemůže dále chápat jako něco omezujícího, něco, co by jej činilo konečným.

U Nietzscheho jsme se naproti tomu dosud setkávali pouze s náboženstvím, které těžiště života přesouvá do zázvěti a tím vůbec odstraňuje ze života závažnost, jež by mu byla imanentní a jež by nebyla „vinná“.²⁰³ Nietzsche se ovšem vymezuje především proti „morálním“ náboženstvím, proti Bohu, který je ztělesněním převládající stádní morálky a jako takový je protikladem života.²⁰⁴ Takováto protipřirozená tendence je dle Nietzscheho vlastní zejména monoteistickým náboženstvím.

²⁰¹ Srov. *Philosophie der Religion*, s. 334.

²⁰² Blíže jde o takové činnosti, v nichž rezignujeme na prosazování vlastní partikulární subjektivity. Filosofie je pak bohoslužbou povýtce: „die Philosophie ist in der Tat selbst Gottesdienst, ist Religion, denn sie ist dieselbe Verzichtung auf subjektive Einfälle und Meinungen in der Beschäftigung mit Gott.“ *Philosophie der Religion*, s. 63.

²⁰³ Srov. např. *Antikrist*, s. 95-98.

²⁰⁴ *Antikrist*, s. 37-38.

Nietzsche se ovšem nevzdává náboženství jako vztahu k božskému vůbec.²⁰⁵ Zvláště řecké polyteistické náboženství je pro něj kladně hodnoceným symbolickým výkladem života, v němž je život se všemi silami, jež v něm jsou činné, objektivizován v krásných podobách.²⁰⁶ Pohanský kult pro něj představuje možnost, jak světu v celém jeho bohatství přitakat, jak jej dále zjasnit, zbožštit. Nietzsche polyteismus staví do úzké souvislosti s uměním, v obou se projevuje táž tvořivá síla, která v jednom případě vytváří bohy a v druhém umělecká díla. Díky svým bohům, jež byli „odrazem vznešených a suverénních lidí,“ mohli Řekové děkovat za to, že jim byly dány takové podmínky života a ctnosti, „které [jim] dávají převahu.“²⁰⁷

Polyteismus představuje možnou podobu přitakání světu v jeho mnohoznačnosti a přijetí utrpení jako podmínky všeho dění a tvoření. Nietzsche ho pojímá jako předznačení svobody a vznešenosti, kterou si může suverénní jedinec dovolit ve vztahu k jiným způsobům hodnocení, které vycházejí z jiných sil a instinktů, než jsou ty jeho. Zatímco monoteismus vždy ztělesňoval jednu normu pro všechny, mnohost bohů ztělesňovala mnohost norem, které se vzájemně nevylučují, „jeden bůh nebyl popřením jiného boha ani rouháním proti němu.“²⁰⁸ Stejně jako jiné podoby „uměleckého pudu“ může proto být polyteismus jakožto „tvorba nových bohů“ nápomocen při „tvorbě nových a vlastních očí“, tj. nových horizontů a perspektiv. Nadto představoval přípravu k „ospravedlňování egoismu a suverenity jednotlivce,“ které jsou podmínkou toho, aby jedinec mohl dát styl svému charakteru a uskutečňoval se v souladu se svým individuálním vkusem.²⁰⁹

²⁰⁵ Srov. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 159.

²⁰⁶ Srov. *Religiöse Religionskritik*, s. 91. Busche srovnává toto Nietzscheho hodnocení řeckého náboženství s pojetím mladého Hegela, který obdobně proti nešťastnému, zásvětnímu náboženství, které ztělesňoval Abrahám a které člověka vytrhávalo z vazeb vůči druhým lidem a přírodě, stavěl náboženství řecké, jež učilo snášet věci tak, jak jsou, a neměnilo jejich význam vztahem k zásvětí. *Religiöse Religionskritik*, s. 91-94.

²⁰⁷ *Antikrist*, s. 32.

²⁰⁸ *Radostná věda*, s. 121-122, §143.

²⁰⁹ GT §2 *Radostná věda*, s. 122. Srov. *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, s. 84.

5. Závěr

Zopakujme závěrem krátce obecnou strukturou vztahu jednotlivce ke „zcela jinému“, pravému, neměnnému bytí; následně shrneme rozdíly mezi Nietzscheho a Hegelovým pojetím. Jak asketický člověk, tak nešťastné vědomí se vztahují k tomuto bytí, které se ukazuje být jejich opakem, protikladem. V tomto vztahu k něčemu netělesnému, neměnnému a bytostnému se tato vědomí ukazují jako tělesná, měnlivá a nebytostná. Jejich vztah k nim samým je tak zprostředkován tímto vztahem k jinému. Jelikož se toto jiné jeví jako opak člověka, jenž se k němu snaží vztáhnout, může se k němu dotyčný jedinec vztáhnout pouze tehdy, pokud se obrátí negativně proti sobě samému, proti těm svým aspektům, v nichž se přednostně ukazuje jako protikladný vůči domněle pravému bytí. Dotyčný člověk se tak pokouší popřít, zbavit se své tělesnosti, smyslovosti, proměnlivosti a skrze tuto snahu doufá, že naváže (pozitivní) vztah s oním pravým, neměnným bytím.

Pro Nietzscheho je tato snaha je od začátku odsouzena k nezdaru, především proto, že sama vůle se v tomto aktivním popírání sebe sama potvrzuje, tělesnost a proměnlivost se ukazují jako nepřekonatelné. Do jisté míry však tento negativní vztah k sobě samému je úspěšný a to je to, co je pro Nietzscheho nebezpečné. Přináší s sebou přehodnocení vznešených hodnot a vzestup reaktivních hodnot otrocké morálky. V asketickém, dekadentním ideálu se prosazuje „vůle ke konci“, ²¹⁰ vůle k nicotě. Tato nicota znamená pro Nietzscheho zaprvé nicotu v tom smyslu, že dekadent se vztahuje k imaginárním, čistě fiktivním jsoucnům, a zadruhé to, že jeho zprostředkovaný vztah k sobě samému směřuje k oslabení, znehybnění života, potlačení plodného napětí, které panuje mezi různými instinkty. Takovýto „mír duše“ je v Nietzscheho očích totožný s nicotou, s neskutečností. ²¹¹

Hegel se obrací především proti „nicotě“ v tomto druhém významu, nicotě chápané jako neměnnost. Pojímání bytnosti jako klidu bez pohybu představuje jeden z hlavních nedostatků nešťastného vědomí. V pasáži o nešťastném vědomí Hegel upozorňuje, že vývoj, kterým prochází nešťastné vědomí při úsilí o

²¹⁰ *Ecce Homo*, s. 353.

²¹¹ *Srov. Soumrak model*, s. 27.

sjednocení, je stejně tak i vývojem, pohybem neměnného, jež se sjednocuje s jednotlivým vědomím. Tento pohyb si ovšem jednotlivé vědomí ještě neuvědomuje, neboť neměnné je pro něj pro něj „zatíženo protikladem“, je kladeno do zásvětí.²¹²

Výše jsme viděli, že substance musí být pochopena zároveň jako subjekt; Hegel v Předmluvě uvádí, že to znamená, že zprvu abstraktní substance klade sebe sama v jinakosti, vztahuje se k sobě záporně a znovu se jako již zprostředkovaná, a proto konkrétní, ustavuje v rovnosti se sebou.²¹³ Takováto obecná substance již není ničím zásvětním. Jako úkol pro svou dobu pak Hegel ukládá „produchovnění“ této obecnosti, jež spočívá ve zrušení „pevných, určitých myšlenek.“²¹⁴ Jak si Hegel tuto „plynulost“ myšlení představuje, jsme vyložili v oddílu 4.8.

Pojednali jsme též o pozitivních přínosech askeze, potažmo nešťastného vědomí. „Napětí ducha“, které v nich bylo uskutečněno, umožňuje podobám vědomí, které po nich následují, „střílet na cíle nejvzdálenější.“²¹⁵ Separace, protiklad, který v askezi a nešťastném vědomí dosahuje svého vrcholu, umožňuje „největšího ducha“.²¹⁶ Ovšem zásvětskost (*Jenseitigkeit*), která je s asketickým ideálem i nešťastným vědomím spjata, představuje pro Hegela i Nietzscheho něco, čeho je třeba se vyvarovat.

Zásvětskost však není nutně spjata s náboženstvím. Podstatné pro Hegela i Nietzscheho je, zda náboženství vytváří nepřekročitelnou propast mezi Bohem či bohy a lidmi. Pokud tomu tak je, pak je všechno „jest“ (*Sein*) vyloženo jako „má být“ (*Sollen*), dění je vzata jeho „nevinnost.“²¹⁷ Z Boha se stává „nekonečné strašidlo“, jež je daleko od lidského vědomí, a proto pro člověka přestává být Bůh sám podstatný, byť by i uznával jeho existenci.²¹⁸

²¹² *FD*, s. 169.

²¹³ *FD*, s. 60-61.

²¹⁴ *FD*, s. 69.

²¹⁵ *Mimo dobro a zlo*, Předmluva.

²¹⁶ „Duch je tím větší, čím větší je protiklad, z něhož se k sobě vrací; tento protiklad si však tvoří překonáním své bezprostřední jednoty a sebezbačením svého bytí pro sebe.“ *FD*, s. 238.

²¹⁷ *Soumrak model*, s. 37. Zde Nietzsche mluví o teozích, kteří „pojmem ‚mravního řádu světového‘ i nadále otravují nevinnost vznikání ‚trestem‘ a ‚vinou‘.“

²¹⁸ K Bohu jako „unendliches Gespenst“ viz *Philosophie der Religion*, s. 7.

Jistého napětí, jež lze koncipovat i jako napětí mezi božským a lidským, ovšem podle Hegela i Nietzscheho je zapotřebí, aby bylo možné dosáhnout duchovnosti. Zatímco Hegel, jak jsme mohli pozorovat, toto napětí charakterizuje především jako napětí mezi obecností a jednotlivostí, jedincem a intersubjektivně konstituovanými normami,²¹⁹ pro Nietzscheho jde primárně o napětí uvnitř jednotlivce, o napětí mezi jeho různými složkami – instinkty, afekty, rozumem.

Ačkoli i pro Nietzscheho představuje askeze pojatá instrumentálně pozitivní odříkání vlastní nehybnosti, toto odříkání by nepojímal jako zříkání se vlastní vůle ve prospěch někoho jiného, ve prospěch obecné vůle. Takovýto krok by se mu jevil jako problematické „odhlížení od sebe“, které jsme zkoumali výše jako druhý prostředek asketického kněze proti utrpení. Status společenství u Nietzscheho není zcela jasný, zdá se nicméně, že pro silného, vznešeného jedince jde zpravidla o něco nivelizujícího, o abstraktní obecnost, která jej nutí vzdávat se vlastní tvořivosti a suverenity. Charakteristikou „pánů“ je právě to, že nejsou odkázáni na potvrzení svého stanoviska, svých výtvorů či své identity („stylu“) ze strany druhých.

V úvodu jsme předeslali příběh Noema a Abraháma jako příklad tvorby asketického ideálu, tvorby, jež je zapříčiněna separací člověka a přírody, bezmocností člověka, kterou chce překonat tím, že ovládne svět a vlastní přirozenost alespoň v myšlenkách. Jean Wahl nabízí jako interpretační možnost, že potopa, jež znamená rozdělení člověka a přírody, je „ozvěnou“ prvotního rozdělení Boha, soudu (*Ur-teil*), jímž se Bůh dělí, obětuje svou jednotu a tvoří tak svět. Tato dělení značí bezprostředně neštěstí pro rozdělené. Neštěstí ovšem představuje podmínku možnosti opravdového sebepoznání, návratu k sobě z jinakosti.²²⁰ Neměnné se stává pohyblivým a teprve v tomto zprostředkovávání se se stává konkrétním. Můžeme tak říci, že potopou vše opravdu jen začíná.

²¹⁹ Srov. Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels Phänomenologie des Geistes: ein dialogischer Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, s 748-749. Stekeler-Weithofer uvádí, že smíření neměnného a jednotlivého vědomí znamená vhléd do fundovanosti všeho duchovního, normativního v našem vlastním životě. Tento náhled se velmi podobá postoji, jež charakterizuje Nietzscheho vznešeného člověka, uznávající podmíněnost všech morálek.

²²⁰ Srov. *Mediation, Negativity and Separation*, s. 6-9.

6. Bibliografie

6.1 Primární literatura – české překlady

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha: Academia, 1992

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd, 1960.

Hoffmeister, Johannes. *Briefe von und an Hegel*. 3. durchgesehene Aufl. Hamburg: Meiner, 1969.

Kant, Immanuel. *Náboženství v hranicích pouhého rozumu*. Praha: Vyšehrad, 2013.

Kant, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda, 1976.

Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*. Olomouc: Hill, 2001

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

Nietzsche, Friedrich. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Praha: OIKOYMENH, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 1996.

Nietzsche, Friedrich. *Přehodnocení všech hodnot: (fragment); Předmluva a kniha první, Antikrist*. Olomouc: Votobia, 1995.

Nietzsche, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. Praha: Aurora, 2004.

Nietzsche, Friedrich. *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*. Praha: Kawana, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Dobrovský, 2014.

6.2 Primární literatura – originální texty

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). T. 1. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner, 1952.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1, Einleitung in die Philosophie der Religion: Der Begriff der Religion*. Hamburg: Meiner, 1993.

Nietzsche, Friedrich. *Jenseits von Gut und Böse: Zur Genealogie der Moral*. Berlin: Gruyter, 1999.

6.3 Sekundární literatura

Butler, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Djurić, Mihailo. *Nietzsche Und Hegel*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

Dudley, Will. *Hegel, Nietzsche, and Philosophy: Thinking Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

Fink, Eugen. *Hegel: Phänomenologische Interpretation der „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007.

Fink, Eugen. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

Hyppolite, Jean. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Evanston: Northwestern University Press, 1979.

Keenan, Dennis King. *Hegel and Contemporary Continental Philosophy*. New York: State University of New York Press, 2004.

Kouba, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

Kuneš, Jan, and Martin Vrabec. *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*. Praha: Argo, 2007.

Ottmann, Henning. *Nietzsche-Handbuch: Leben - Werk - Wirkung*. Sonderausg. Stuttgart ; Weimar: Metzler, 2011.

Pippin, Robert B. *Die Aktualität Des Deutschen Idealismus*. Berlin: Suhrkamp, 2016.

Siep, Ludwig. *Der Weg der „Phänomenologie des Geistes“: Ein einführender Kommentar Zu Hegels „Differenzschrift“ und zur „Phänomenologie des Geistes“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Stegmaier, Werner. *Nietzsches "Genealogie der Moral"*. Darmstadt: Wiss. Buch-Ges., 1994.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels Phänomenologie des Geistes: ein dialogischer Kommentar*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014.

Williams, Robert R. *Tragedy, Recognition, and the Death of God. Studies in Hegel and Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2012.