

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ**

Katedra obecné antropologie

**Bc. Katsiaryna Hrybkova**

**Nietzsche a Dostojevskij. Idea nadčlověka**

*Diplomová práce*

Vedoucí práce: **doc. Aleš Novák, Ph.D.**

Praha 2011

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 10. května 2011

Bc. Katsiaryna Hrybkova

## **Poděkování**

Na tomto místě bych ráda poděkovala vedoucímu své diplomové práce, doc. Aleši Novákovi, za cenné rady a připomínky, které mi poskytnul v průběhu vypracování této práce.

# OBSAH

<b>ABSTRAKT .....</b>	<b>5</b>
<b>I. ÚVOD .....</b>	<b>7</b>
<b>II. ČLOVĚK A SVOBODA .....</b>	<b>17</b>
Problém člověka .....	17
Svoboda .....	20
<b>III. OD ČLOVĚKA K NADČLOVĚKU.....</b>	<b>27</b>
Obyčejní lidé - poslední člověk .....	32
Výjimeční lidé – vyšší lidé - nadčlověk.....	42
<b>IV. NADČLOVĚK. ZÁVĚR.....</b>	<b>58</b>
<b>BIBLIOGRAFIE.....</b>	<b>70</b>

## **ABSTRAKT**

Předložená diplomová práce se věnuje vyjevení styčných bodů na jedné straně, a odlišných východisek na straně druhé v Nietzscheho a Dostojevského pojetí nadčlověka s použitím tzv. filosoficko-antropologického přístupu k dané problematice. Vychází přitom jak z celkového kontextu tvorby obou autorů, tak ze zohlednění širších dobových kulturně-historických souvislostí. Základním východiskem dané práce je předpoklad (společný pro oba autory) klíčového postavení problému člověka, jehož nejdůležitějším bytostním určením je svobodné rozhodování. Analýza charakteristik zakládajících podstatu člověka následně vyúsťuje v tematizaci ideje nadčlověka – shrnutí výsledků hodnocení lidských bytostních vlastností a vize budoucí podstaty člověka. Prostřednictvím podrobné analýzy jednotlivých mezníků na cestě od člověka k nadčlověku v podobě různých typů vztahování se k vlastnímu bytí a vlastní svobodě – posledního člověka, vyšších lidí a nadčlověka (popř. obyčejných a výjimečných lidí) – autorka dospívá k soustavné komparaci motivu nadčlověka v myšlení obou autorů i s tím souvisejících konceptů (negativní a pozitivní svoboda, překonání nihilismu atd.), a nakonec jejich celkového významu.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

F. Nietzsche, F. M. Dostojevskij, nadčlověk, svoboda, nihilismus, vyšší lidé, poslední člověk, vůle k moci, křesťanství, Bůh

## **ABSTRACT:**

Present thesis aims at revealing both touching points and different points of departure in Nietzsche's and Dostoevsky's concept of superman by using so called philosophical-anthropological approach to the questions matter. It takes into account not only complete context of oeuvre of both authors but also wider cultural and historical context of their time. Basic point of departure of this thesis is expectation of crucial position of man in the oeuvre of Nietzsche and Dostoevsky as well, both understanding man as essentially defined as free to choice. Analysis of characteristics defining essence of man leads after to elaboration of idea of superman – conclusion of final judgement of human beings' essential characteristics and visions of future principle of man. Having closely analysed particular landmarks on the way from man to superman in the form of particular types of

relations to each person's being and freedom – last man, upper man and superman (or common and exceptional man) – we are arriving to systematic comparison of motif of superman in the thinking of both authors, to associated concepts (negative and positive freedom, suppression of nihilism and so on) and finally to its general meaning.

### **KEY WORDS**

F. Nietzsche, F. M. Dostoevsky, superman, freedom, nihilism, upper man, last man, will to power, Christianity, God

# I. ÚVOD

## Téma diplomové práce

Uvažovat o ideji nadčlověka jako takové je jistě vhodné především v souvislosti s myšlením německého filosofa Friedricha Nietzscheho, a to hlavně jeho dílem *Tak pravil Zarathustra*, v jehož rámci se objevuje a soustavně formuluje podstata tohoto pojmu. Právě tuto knihu, poprvé vydanou v r. 1885, lze rovněž považovat za zahájení nové etapy Nietzscheho tvůrčí dráhy, obvykle označovanou za „zarathustrovskou“ či pozdní etapu (1885-1900). Během této doby Nietzsche vypracovává většinu svých nejznámějších a nejdůležitějších myšlenek, tedy ideu přehodnocení všech hodnot, vůle k moci, nihilismus, věčný návrat téhož, smrt Boha atd., přitom jak ještě uvidíme později, všechny tyto myšlenky se koncentrují a sjednocují právě v ideji nadčlověka, neboť právě nadčlověk je přehodnotitelem dosavadních hodnot a hlasatelem smrti Boha, nositelem nihilismu a personifikací vůle k moci atd. Nietzsche se pokouší o určení podstaty člověka a jeho místa ve světě, projektuje do budoucna myšlenku nutného vývoje lidské osoby, a tím zákonitě a nevyhnutelně dochází k ideji člověka budoucna, zdokonaleného a vyzrálého, tj. nadčlověka.

„*Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán? Všechny bytosti dosud vytvořily něco nad sebe samy: a vy chcete být odlivem tohoto velkého přílivu a raději snad se vrátit ke zvířeti, než abyste překonali člověka?*“<sup>1</sup>

Nadčlověk je u Nietzscheho současně s tím jakousi analýzou lidských vlastností a celkové lidské situace ve světě, výrazem nutnosti vylepšení a překonání některých rysů, symbolem nedokonalosti člověka a vizi jeho budoucího vývoje. V tomto smyslu je idea nadčlověka těsně spjata s problémem člověka jako takového, podobně jako budoucnost je vždy těsně spjata se současností.

Různé podoby ideje nadčlověka se současně s tím objevují v dílech dalších autorů, jedním z nich je ruský spisovatel Fjodor Michajlovič Dostojevskij. Mezi myšlením Nietzscheho a Dostojevského se bezpochyby dá najít hluboká spřízněnost, a to i přes

---

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 25.

značnou prostorovou i názorovou vzdálenost mezi nimi. Některé myšlenky, vyjádřené ruským spisovatelem v jeho románech, se zdají být skoro přesnou kopií názorů, vyložených v díle německého filosofa. Tak je i středem zájmu F. M. Dostojevského problém člověka a otázka jeho podstaty, podstaty současné i budoucí. Tato otázka je řešena především v dílech tzv. „postsibiřského období“ (1861-1881), motiv nadčlověka se vypracovává hlavně v románech *Zločin a trest*, *Běsi* a *Bratři Karamazovi*. Dostojevskij přitom pojem nadčlověk sice explicitně nepoužívá, dospívá však k obdobným charakteristikám tohoto pojetí jako F. Nietzsche. Stejně jako u Nietzscheho je Dostojevského nadčlověk výrazem bytostné nedokonalosti a omezenosti člověka a pokusem o vyslovení nových hodnot lidského života:

„Bude nový člověk, šťastný a hrdý. Komu bude zcela jedno žít či nežít, ten bude novým člověkem. Kdo přemůže bolest a strach, stane se sám bohem. A onen Bůh nebude. Pak bude nový život, nový člověk, všechno bude nové“.<sup>2</sup>

Otázka po mezích filosofické interpretace Dostojevského tvorby, a tudíž i po možnostech srovnání motivu nadčlověka v myšlení obou autorů se bezpochyby může jevit jako problematická. Domníváme se však, že filosofické vnímání ideové soustavy Dostojevského tvorby je zcela oprávněné. Takový přístup k interpretaci Dostojevského díla rozhodně není nový. Tak např. již ruský filosof N. Berd'ajev trefně nazýval Dostojevského „geniálním dialektikem a největším ruským metafyzikem“<sup>3</sup>. Rovněž V. Ivanov, ruský filosof a literární kritik, konstatoval, že lidský život je u Dostojevského představen ve třech rovinách. Obrovská složitost fabulistického pragmatismu slouží jakýmsi materiálním základem pro ještě větší složitost roviny psychologické. Přitom právě v těchto dvou nižších rovinách se ukazuje empirická stránka života. Ve vyšší, metafyzické rovině, mizí veškerá složitost a ukazuje se svět pravé tragédie. Obě nižší roviny Dostojevský potřebuje pouze pro to, aby odhalil tuto hlubokou tragédii konečného sebeurčení člověka, jeho základního „výběru mezi bytím v Bohu, nebo útekem od Boha k nebytí“.<sup>4</sup> Zřejmé je to např. v románu *Bratři Karamazovi*, v němž je podstata metafyzického zločinu vyvozena ze zločinu

---

<sup>2</sup> F. M. Dostojevský, *Bratři Karamazovi*, Praha: Akademia, 2004 (překl. P. Voskovec), s. 118.

<sup>3</sup> N. A. Berd'ajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000 (překl. I. Mesnjankina, J. Kranát), s. 11.

<sup>4</sup> Вяч. Иванов, «Достоевский и роман-трагедия», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990. s. 173.



empirického, avšak závěry o této podstatě jsou jiné než závěry o pozemské vině. Podobné je to v románu *Zločin a trest*, kde empirický zločin představuje pouze malou součást a jakýsi podnět celkového autorova uvažování o nutnosti filosofického řešení otázky po povaze zla a jeho roli v životě člověka. V této souvislosti se dá tvrdit, že na základě analýzy a hodnocení konkrétního lidského jednání a uvažování o povaze tohoto jednání představuje Dostojevskij ve svých románech celou soustavu filosofických pojmů a uzavřený myšlenkový systém pohledu na lidské bytí.

Též Nietzsche zřejmě oceňoval zmíněnou hloubku a filosofický rozměr Dostojevského tvorby. Existují přímá historická svědectví o tom, že německý filosof byl dostatečně dobře obeznámen s dílem svého současníka, Dostojevského<sup>5</sup>, mohl tedy teoreticky být částečně inspirován jeho myšlenkami. V dopise svému blízkému příteli a kolegovi Franci Overbeckovi Nietzsche píše:

„O Dostojevském jsem ještě před několika týdny nevěděl nic, dokonce ani jeho jméno, já, nevzdělaný člověk, který nečte *časopisy*! Náhodou jsem v jednom knihkupectví narazil na *Zápisky z podzemí* přeložené do francouzštiny (stejná náhoda se mi v 21. roce života stala se Schopenhauerem a v 35. se Stendhalem). Instinkt příbuznosti (nebo jak to mám pojmenovat?) promluvil ihned, má radost byla mimořádná: musel jsem si vzpomenout na své seznámení se Stendhalovo *Červený a černý*, abych si připomněl stejnou radost.“<sup>6</sup>

Na konci dopisu se Nietzsche s pro něj typickou ironičností podepisuje jako *N. homo illiteratus*. Datum je: 23. února 1887 (Nice). Pouze o několik týdnů později, 7. března 1887, Nietzsche píše svému druhému nejbližšímu příteli, bývalému žákovi, Petru Gastovi, o prvním seznámení, nečekaně promluveném instinktu a o náhlém pocitu duchovní příbuznosti s Dostojevským a přitom referuje:

„Ještě doteď toho moc nevím o jeho postavení, pověsti, jeho historii...“<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> O otázce Dostojevského znalosti Nietzscheho díla se naopak dá mluvit jen stěží.

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München, 1954, Band 3, s. 1249-1251 (zde autorčin překlad).

<sup>7</sup> Tamtéž, s. 1253-1255 (v něm. originále): „Mit Dostojewskij ist es mir gegangen wie früher mit Stendhal: die zufälligste Berührung, ein Buch, das man in einem Buchladen aufschlägt, Unbekanntschaft bis auf den Namen – und der plötzlich redende Instinkt, hier einem Verwandten begegnet zu sein.“

Bis jetzt weiß ich noch wenig über seine Stellung, seinen Ruf, seine Geschichte: er ist 1881 gestorben. In seiner Jugend war er schlimm daran: Krankheit, Armut, bei vornehmer Abkunft; mit 27 Jahren zum Tode

Jak jasně vyplývá z ocitovaných dopisů, právě tato událost byla prvním seznámením Friedricha Nietzscheho s tvorbou F. M. Dostojevského; odehrála se během Nietzscheho pobytu v Nice a vztahuje se k r. 1887<sup>8</sup>. Tento poznatek však vrhá zcela jiné světlo na otázku vztahu Nietzsche-Dostojevskij, neboť předpoklad možného vlivu tvorby F. M. Dostojevského na myšlenky F. Nietzscheho, a tím i možnost částečného vysvětlení blízkostí názorů obou autorů v některých otázkách, se zdá být do velké míry neoprávněný. K momentu prvního přečtení Dostojevského díla F. Nietzschem již totiž byla vyslovena naprostá většina základních Nietzscheho myšlenek v takových knihách jako *Radostná věda* (1882), *Tak pravil Zarathustra* (1885), *Mimo dobro a zlo* (1886). Především idea nadčlověka, hlavní předmět tohoto pojednání, již byla podrobně vypracována dlouho předtím, než se Nietzsche dozvěděl o Dostojevském poprvé. Je tedy pravděpodobné (a jistě velice pozoruhodné), že oba autoři dochází k ideji nadčlověka nebo k ní blízkému světónázoru paralelní a na sobě nezávislou cestou.

Idea nadčlověka jako taková je však na druhou stranu smysluplná právě v kontextu doby, během níž se objevila v díle F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, neboť přes veškerou nadčasovost, specifičnost a originalitu vypracování tohoto fenoménu v díle obou autorů tento koncept představuje naprosto logický a neodmyslitelný důsledek tendencí moderní doby. Rozmach přírodních věd, narůstající sekularizace, racionalizace a industrializace společností<sup>9</sup> na přelomu 17. - 18. st. zapustily své kořeny do společnosti a současně s tím znamenaly zrod moderní doby. Lidský rozum díky svým četným vítězstvím získával obrovské sebevědomí a stále více unikal z pout teologie, a lidstvo tak na základě velkých objevů dospívalo k novému stupni uvědomění a potvrzení svých schopností. Víru v Boha postupně nahrazovala víra v člověka a jeho pokrok, v člověka budoucna, v člověka

---

verurteilt, auf dem Schaffott noch begradigt, dann 4 Jahre Sibirien, in Ketten, inmitten schwerer Verbrecher. Diese Zeit war entscheidend: er entdeckte die Kraft seiner psychologischen Intuition, mehr noch, sein Herz versüßte und vertiefte sich dabei – sein Erinnerungs-Buch an diese Zeit ‚*La maison des morts*‘ ist eines der ‚menschlichsten Bücher‘, die es gibt. Was ich zuerst kennenlernte, eben in französischer Übersetzung erschienen, heißt *L'esprit souterrain*, zwei Novellen enthaltend: die erste eine Art unbekannter Musik, die zweite ein wahrer Geniestreich der Psychologie – ein schreckliches und grausames Stück Verhöhnung des *Gnôthi sauton*, aber mit einer leichten Kühnheit und Wonne der überlegnen Kraft hingeworfen, daß ich vor Vergnügen dabei ganz berauscht war. Inzwischen habe ich noch, auf Overbecks Empfehlung hin, den ich in meinem letzten Briefe befragte, *Humiliés et offensés* gelesen (das einzige, was O. kannte), mit dem größten Respekt vor dem *Künstler* Dostojevskij.“

<sup>8</sup> Více viz.: C. Miller, Nietzsche's „Discovery“ od Dostojevsky, *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, 1973, 2.

<sup>9</sup> Tyto tendence pozorovali a analyzovali již v 19. st. např. M. Weber, E. Durkheim, K. Marx aj.

bez Boha, odkud byl už jen krok ke vzniku velkých mýtů 19. a 20. st. (socialismus apod.)<sup>10</sup>. Rysy těchto změn se již naplno projevovaly v době Nietzscheho a Dostojevského života (kteří hluboce reflektovali dobové proudy), tedy v 19. st., a dospěly do své nejradikálnější podoby ve století 20.

Dnešní doba, kterou v souladu s názorem významného současného sociologa A. Giddense lze chápat jako jistý radikalizovaný a zevšeobecněný důsledek modernity<sup>11</sup>, více než kdykoliv předtím stojí před velkými otázkami týkajícími se budoucí člověka a jeho okolí. Stále silněji a intenzivněji se ohlašují nebezpečí, vznikající v důsledku představy sebestřednosti a všemohoucnosti člověka: selhání mechanismů ekonomického růstu, růst totalitní moci, nebezpečí nukleárního konfliktu a úpadku životního prostředí a mnohé další. Z tohoto pohledu se téma nadčlověka jeví jako stále velice aktuální; jeho analýza v rámci díla F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského tak může otevřít nový pohled na problémy a otázky, jimž čelí dnešní člověk.

### **Přehled relevantní literatury**

Vypracování otázky názorové spřízněnosti mezi Nietzschem a Dostojevským, kterou poprvé tematizoval G. Brandes<sup>12</sup> v r. 1888, jsou věnovány četné práce jak ruských, tak dalších badatelů z celého světa.

Tak např. už filosofové ruského Stříbrného věku<sup>13</sup> v rámci analýzy Dostojevského tvorby se shodovali v názoru, že filosofická východiska prací ruského spisovatele a německého filosofa představují klíčový přechodný okamžik evropské civilizace a přechod k zásadně novému výkladu lidské existence. V této souvislosti byly autorkou nejdříve prozkoumány studie ruských filosofů počátku 20. století, které jsou bezprostředně věnovány otázce paralelity a komparaci filosofických idejí F. Nietzscheho a F. M.

---

<sup>10</sup> Více k tomuto tématu např. J. Sokol, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha: Vyšehrad, 2007 (kap. Mýtus a Logos).

<sup>11</sup> Viz A. Giddens, *Důsledky modernity*, Praha: Slon, 1998 (překl. K. Müller).

<sup>12</sup> Georg Brandes (1842-1927) byl dánský myslitel, literární historik a kritik, který jako první v historii pronesl veřejné přednášky o Nietzschem ještě za jeho života. Brandes učil v Berlíně od r. 1877 do r. 1883.

<sup>13</sup> Ruská předrevoluční literatura z let 1900-1922.

Dostojevského. To jsou studie D. Merežkovského, L. Šestova, N. Berd'ajeva, V. Solovjeva aj.

Z těchto prací je zde bezpochyby nutné zmínit především monografii ruského filosofa L. Šestova z r. 1903 *Dostojevskij a Nietzsche*<sup>14</sup>. Šestov v této své dodnes slavné knize tematizuje neoklasickou povahu filosofického myšlení Nietzscheho a Dostojevského, což charakterizuje jakožto „filosofii tragédie“ v protikladu ke klasické evropské metafyzice, „filosofii obyčejnosti“. Šestov zobrazuje revoltu Dostojevského člověka z podzemí a Nietzscheho vzpouru proti vládnoucím morálním principům a ideálům jakožto neobyčejné ve své smělosti a radikálnosti zpochybnění klasické metafyziky, která vyhlášovala nutnost samozřejmých rozumových idejí. Tato práce se přitom pokouší o co nejširší analýzu filosofických východisek myšlení obou autorů v kontextu dějin evropské metafyziky, nikoli o rozbor jednotlivých filosofických motivů, jako např. motivu nadčlověka, zkoumaného v předložené práci.

Názory celkově shodné s myšlenkami zmíněných ruských filosofů o blízkosti filosofického cítění F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského a jeho důležitosti vykazovali též K. Jaspers, A. Camus, H. Hesse, T. Mann a jiní velcí myslitelé západní Evropy první poloviny 20. st. Tak např. německý spisovatel a myslitel H. Hesse ve své stati věnované především myšlení F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi aneb Zánik Evropy* mluví o odvratu od jakékoliv stanovené etiky či morálky, a to ve prospěch chápání všeho, ve prospěch jakési nové nebezpečné svatosti. Dostojevský dle Hesseho ukazuje člověka, v němž se s novou silou probouzí a vychází na povrch přírodní síly, a takto přehodnocují a znehodnocují existující kulturu. Takovými lidmi jsou Karamazovi, ale i jiní Dostojevského i Nietzscheho hrdinové. H. Hesse také mluví o zániku duchovní Evropy, o nutnosti přehodnocení všech hodnot:

„Evropa je unavená, chce si odpočinout, chce se přetvořit a přerodit“.<sup>15</sup>

Hesse se tak věnuje analýze otázky přehodnocení hodnot a s tím spojené otázky nihilismu, a to především v tvorbě Dostojevského; neprovádí však soustavnou komparaci této otázky s Nietzscheovým chápáním motivu přehodnocení hodnot.

---

<sup>14</sup> Л. Шестов, *Достоевский и Ницше (философия трагедии)*, Москва: Избранные сочинения, 1993.

<sup>15</sup> H. Hesse, „Bratři Karamazovi aneb Zánik Evropy“, *Souborné dílo X. Úvahy a impresy. Vzpomínky a listy přátelům. Politické úvahy. Mozaika s dopisů 1930-1961. O literatuře. Recenze a články*, Praha: Argo, 2002 (překl. V. Slezák), s. 315.

Co do stavu současného zkoumání blízkosti filosofických pohledů Nietzscheho a Dostojevského, v posledních dvou desetiletích se v ruské literatuře objevily dvě větší monografie tematicky blízké zde zkoumanému tématu. Jedná se o knihu J. Davydova *Etika lásky a metafyzika svévůle* (1989)<sup>16</sup>, a *Dostojevskij-Nietzsche (problém člověka)* (1994) od V. Dudkina.<sup>17</sup> J. Davydov ve své práci provádí podrobnou komparaci Dostojevského a Nietzscheho verzí motivu nihilismu, ukazuje podobnost v pochopení tohoto fenoménu obou autorů na straně jedné, a rozdílnost jejich projektů překonání nihilismu na straně druhé. V základě této komparace přitom leží protiklad morálně založeného filosofického smýšlení F. M. Dostojevského a amorality filosofických východisek F. Nietzscheho. Zájem autora však leží prioritně v oblasti zkoumání ideje nihilismu; analýza ideje nadčlověka v tvorbě ruského spisovatele a německého filosofa není autorovým úkolem, a objevuje se tak v práci spíše okrajově. Ve spise V. Dudkina *Dostojevskij-Nietzsche* je předmětem zájmu problém člověka, který autor považuje za klíčový v názorových systémech obou autorů. S cílem co nejkompletnějšího uchopení tohoto problému Dudkin podrobně analyzuje témata společná pro oba myslitele, a sice téma dobra a zla, věčného návratu, války a zločinu.

Kromě výše zmíněných rozsáhlejších monografií, věnovaných tématu Nietzsche-Dostojevskij, je k dispozici také celá řada menších studií, článků a statí obsahujících analýzu jednotlivých koncepcí v tvorbě obou autorů a tématu možného vlivu ruského spisovatele na tvorbu německého filosofa. V této souvislosti se dá konstatovat, že o zkoumání daného problému dodnes vykazuje celá řada badatelů velký zájem. Z velkého množství prací s danou tematikou se dá vyjmenovat např. P. Stellino, Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot, In: *Nietzscherforschung* 14 (2007); C. Miller, Nietzsche's „Discovery“ od Dostojewsky, in: *Nietzsche-Studien*, 2 (1973), W. Gasemann, Nietzsche's Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre, in: *Die Welt der Slaven*, 2 (1961), J. Dawydow, Dostojewski und Nietzsche: Zwei nihilismus-Konzeptionen, in: *Kunst und Literatur*, 5 (1982), A. A. Smirnov, *Dostojewskij a Nietzsche: Veřejná přednáška*, Praha (1906) a další.

---

<sup>16</sup> Ю. Н. Давыдов, *Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии)*, Москва: Молодая гвардия, 1989.

<sup>17</sup> В. В. Дудкин, *Достоевский—Ницше (Проблема человека)*, Петрозаводск, 1994.

Vzhledem k nutnosti filosofické interpretace děl F. M. Dostojevského byla autorkou též prozkoumána řada prací autorů pohlížejících na tvorbu ruského spisovatele v kontextu jeho celkového filosofického pohledu na svět a postavení člověka v něm. Jedná se o studie M. Bachtina, V. Ivanova, N. Berd'ajeva, D. Merežkovského, H. Hesseho, T. Manna. Dle názorů zmíněných autorů Dostojevskij celým svým dílem dokazuje, že psychologickou a etickou stránku člověka nelze zkoumat izolovaně od metafyzické složky jeho existence. Právě tento filosofický aspekt Dostojevského tvorby představuje jedno z hlavních východisek dané diplomové práce a nabízí tak možnost teoretické komparace s názory F. Nietzscheho.

Vypracování přehledu relevantní literatury, věnované zkoumání vztahu Nietzsche-Dostojevskij a výše nastíněnému tématu nadčlověka v díle F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, dovoluje formulovat vlastní cíle a metody analýzy předložené diplomové práce. Tyto cíle mají z pohledu autorky přispět především k vyplnění jisté mezery ve stavu zkoumání vztahu Nietzsche-Dostojevskij, a sice v problematice nadčlověka. Dá se konstatovat, že i přes velké množství studií věnovaných tématu celkové názorové spřízněnosti obou autorů a jejich jednotlivých koncepcí chybí jakási kompletnější analýza právě ideje nadčlověka, které je věnována předložená práce. Především v českém prostředí, kde skoro úplně chybí více či méně soustavná vědecká reflexe tématu Nietzsche-Dostojevskij, má tato práce za úkol zprostředkovat obsah světové vědecké debaty o tomto problému a tím též vzbudit zájem českého vědeckého společenství o zkoumání daného tématu.

### **Cíle zkoumání**

Cílem této diplomové práce je soustavná analýza ideje nadčlověka a jejích různých podob v myšlení F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského v celkovém kontextu jejich tvorby. Důležité v této souvislosti se autorce přitom jeví jednak vyjevení styčných bodů německého filosofa a ruského spisovatele v jejich pohledu na člověka a prozkoumání obsahu ideje nadčlověka; jednak poukázání na celkově odlišný kontext jejich smýšlení a jednotlivé problematické body při srovnání filosofických východisek obou autorů.

Dosažení uvedených cílů předpokládá stanovení a rozpracování následujících dílčích otázek:

- stručně nastínit kulturně-historický kontext díla F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, poukázat na meze možnosti vnímání tvorby obou autorů z filosofické perspektivy; tematizovat otázku vlivu tvorby F. M. Dostojevského na Nietzscheho myšlení;

- poukázat na klíčové východisko tvorby obou autorů, problém člověka, a možné způsoby vypracování tohoto problému; podat hlavní charakteristiky podstaty člověka;

- tematizovat motiv svobodného rozhodování jakožto základní charakteristiky lidského bytí a nejdůležitější podmínku možnosti analýzy podstaty nadčlověka; vyhodnotit možné důsledky lidské svobody a jejího použití v podobě dobrého či zlého jednání;

- nastínit otázku morálky a hodnot a také nutnosti přehodnocení existujících hodnot z pohledu obou autorů, stanovit problém nihilismu, tematizovat pojetí negativní a pozitivní svobody;

- rozebrat podstatu hlavních způsobů vztahování se ke svobodě a možných modelů lidské existence (poslední člověk, vyšší lidé, nadčlověk u Nietzscheho, Bohočlověk a člověkobůh u Dostojevského); poukázat na zásadně odlišné důsledky pojetí nadčlověka, k nimž Nietzsche a Dostojevskij dochází; analyzovat shodné a odlišné body v celkovém filosofickém smýšlení obou autorů.

Uvedené cíle mají napomoci k co nejpodrobnějšímu a nejhlubšímu vypracování problému nadčlověka v myšlení F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, a vyplnit určité mezery ve stávajícím stavu bádání o otázce vztahu Nietzsche-Dostojevskij, o kterých byla řeč výše.

### **Metodologická východiska práce**

Předložená diplomová práce je založena na principech filosoficko-antropologické analýzy s použitím komparativní metody zkoumání. Důležitým předpokladem takového přístupu je především možnost filosofické interpretace a komparace děl obou autorů. Tak v případě analýzy díla F. Nietzscheho možnost filosofické interpretace nepředstavuje žádnou metodologicky problematickou záležitost, neboť ač autorovy názory prochází jistým vývojem a nejsou nikterak jednotné, lze přesto mluvit o jisté filosofické konstrukci myšlení německého filosofa. Pro překonání případných nesnází, spojených s již zmíněnou

nejednotností autorových názorů v různých obdobích jeho tvorby, budou autorkou během této analýzy použity především díla z tzv. třetího, „zarathustrovského“, období (cca 1885 – 1900), charakteristického celkově jednotnou filosofickou pozicí<sup>18</sup>.

V případě analýzy tvorby F. M. Dostojevského jistý metodologický problém představuje především možnost vyjevení konkrétních filosofických východisek jeho děl jako takových. Vzhledem k tomu, že jedním z předpokladů této práce je odhalení filosofické roviny Dostojevského tvorby, autorka vychází mimo jiné z pohledu N. Berďajeva, dle něhož Dostojevský byl nejen velkým umělcem, ale také velkým myslitelem. Právě filosofické hledisko jeho díla, tj. vytvoření jisté metafyzické konstrukce určující postavení člověka ve světě, představuje základ, na němž a díky němuž dle Berďajeva vyrůstá umělecký svět Dostojevského románů. Přitom hlavním metodologickým postupem se zde stává analýza názorů a jednání hrdinů Dostojevského románů na straně jedné, a pokus o určení autorova stanoviska v těchto otázkách na straně druhé. V rámci diplomové práce budou použity především díla z tzv. „postsibiřského období“ (cca 1861 – 1881)<sup>19</sup>, kde se Dostojevského zájem přesouvá od sociální problematiky „urážených a ponížených“ k širším filosofickým otázkám týkajícím se bytí člověka jako takového.

V neposlední řadě je potřeba se zmínit o metodologickém principu jednotnosti kulturně-historického a ideového přístupu, tj. o nutnosti zohlednění rozdílnosti celkového kulturně-historického zakotvení tvorby ruského spisovatele a německého filosofa na straně jedné, a otázky možných společných historických východisek na straně druhé.

---

<sup>18</sup> Jedná se o díla: *Radostná věda* (1882), *Tak pravil Zarathustra* (1885), *Mimo dobro a zlo* (1886), *Genealogie morálky* (1887), *Soumrak model aneb Jak se filosofuje kladivem* (1889), *Antikrist* (1895), *Ecce Homo* (1908).

<sup>19</sup> Jedná se především o díla: *Zápisky z mrtvého domu* (1861), *Zápisky z podzemí* (1864), *Zločin a trest* (1866), *Idiot* (1868), *Běsi* (1871-1872), *Bratři Karamazovi* (1879), *Deník spisovatele* (1873-1881).



## II. ČLOVĚK A SVOBODA

### Problém člověka

Dá se konstatovat, že jakýmsi středem zájmu a kamenem úrazu všech problémů, kladených v tvorbě F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, je člověk. Právě člověk je totiž jistým východiskem otázek svobody, dobra a zla aj., řešených oběma autory. Nejedná se přitom pouze o ten nepochybný fakt, že problém člověka je ústředním tématem tvorby autorů, nýbrž především o skutečnost, že člověk je východiskem všech ostatních pojetí Nietzscheho a Dostojevského. Tak např. pojem hodnoty se nikdy nezkoumá izolovaně jako univerzální pojem „hodnoty o sobě“, ale především jako hodnoty lidské, hodnoty tvořené člověkem a pro člověka. Smysl pojmu hodnota se tedy vytváří skrze pojetí člověka jako takového a také skrze konkrétní lidskou situaci. Stejně tak problém svobody je vždy těsně spjat s otázkou lidské vůle, se svobodou lidského rozhodování a jeho mezemi. Rovněž problém nadčlověka je především problémem člověka a jeho budoucnosti, pokusem o analýzu lidských vlastností a vizí nutnosti vývoje člověka. V tomto smyslu se dá hovořit o určitém antropologismu a antropocentrismu tvorby německého filosofa a ruského spisovatele jakožto společného východiska obou autorů; podívejme se na specifika uchopení problému člověka v jejich tvorbě.

Samotný Dostojevský zdá se zcela jasně chápal hlavní problém své tvorby, neboť v dopise svému bratrovi Michalovi v r. 1839 píše:

„Člověk je tajemství. Je třeba ho vyřešit. A když strávíš celý svůj život řešením této hádanky, pak neříkej, že jsi svůj čas promarnil. Já sám jsem se zabýval tímto tajemstvím, neboť jsem chtěl být člověkem.“<sup>20</sup>

V otázce zmíněného antropocentrismu se shoduje též naprostá většina kritiků Dostojevského díla. Už Strachov, blízký přítel Dostojevského, vystižně poznamenává: „Veškerou pozornost zaměřil na lidi a zachycoval pouze jejich přirozenost a povahu. Zajímali ho lidé, jedině lidé, lidská duše, lidé s jejich zvláštním životem, cítěním a myšlením“. A na cestě do zahraničí Dostojevského „nijak zvlášť nezajímala příroda ani historické památky či umělecká díla“. Rovněž slavný rakouský prozaik Stefan Zweig v r.

---

<sup>20</sup> *Dopisy / Fjodor Michajlovič Dostojevskij*, Praha: Odeon, 1966 (překl. F. Kautman).

1920 jasně vystihuje Dostojevského soustředěnost na člověka: „Dostojevského román se odehrává v nehlubším nitru člověka, duši, v duchovním světě“<sup>21</sup>. Též dle názoru N. Berďajeva člověk je u Dostojevského středem všeho bytí, sluncem, kolem něhož se vše točí, vše je v člověku a pro člověka.

Za dobrý příklad těchto tezí zde může posloužit stručný nástin toho, jak F. M. Dostojevský vnímá otázku města, materiálního mikrokosmu lidského života. Město u Dostojevského stejně jako mnohé další fenomény nemá samostatnou existenci, je pouze pozadím lidského života; především v mlhavé atmosféře Petrohradu 2. pol. 19. st. se rodí šílené myšlenky Dostojevského hrdinů. Podívejme se na to, jak např. hned v prvních odstavcích *Zločinu a trestu* popisuje Dostojevskij atmosféru, která jaksi podněcovala Raskolnikova k vraždě: „Na ulici bylo strašné vedro a ještě k tomu dusno, tlačence, všude vápno, lešení, cihly, prach a ten příznačný letní pach, dobře známý každému obyvateli Petrohradu, který si nemůže dopřát letní byt, a to všecko dohromady nepříjemně doléhalo na mladíkovy nervy, beztak již otřesené“. Nejedná se zde o pouhý žánrový popis, ale o ukázkou toho, že v románech F. M. Dostojevského existuje pouze Petrohrad jeho hrdinů, nikoli Petrohrad jako takový. F. Kautman, slavný český kritik Dostojevského tvorby, v této souvislosti tvrdí, že Dostojevský „stvořil Petrohrad jako laboratoř pro experimentální ověření vnitřního stavu svých hrdinů“<sup>22</sup> (Kautman zde zřejmě odkazuje k Berďajevovo pojmu „duchovní experiment“<sup>23</sup>, jemuž Dostojevskij podrobuje své hrdiny v rámci své „experimentální antropologie“<sup>24</sup>). V této souvislosti se dá tvrdit, že v Dostojevského tvorbě neexistuje nic takového jako „město o sobě“, nýbrž pouze město smysluplné v kontextu konkrétního lidského života.

---

<sup>21</sup> S. Zweig, *Tři mistři: Balzac, Dickens, Dostojevský*, Praha: Melantrich, 1997 (překl. V. a K. Houbovi), s. 113.

<sup>22</sup> F. Kautman, *Věčný problém člověka*, Praha: Rozmluvy, 1992, s. 44.

<sup>23</sup> Více viz: N. A. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000 (překl. I. Mesnjankina, J. Kranát), s. 30.

<sup>24</sup> Dle Berďajevova názoru „Dostojevský objevuje novou vědu o člověku a používá přitom novou, dosud neznámou metodu“. Jde zde o to, že F. M. Dostojevský zkoumá lidskou přirozenost v její neomezenosti a vyhrocenosti, odhaluje tak její nehlubinnější vrstvy. Není náhodou, že hrdinové jeho románů jsou často zločinci, prostitutky apod., právě tito lidé překračují všechny meze a odhalují tak tajemství lidské přirozenosti. Hrdinové těchto románů prochází svou cestu utrpení a nakonec i očisty. Tuto skutečnost Berďajev nazývá „duchovním experimentem“ neboli „metafyzickým experimentem“: Dostojevský podrobuje své hrdiny duchovnímu experimentu, staví je proto do výjimečných okolností, odtrhuje je od všech racionální životních opor.

Též v Nietzscheho tvorbě lze spatřovat již zmíněnou soustředěnost na problém člověka, jež zcela radikálním způsobem vyjadřuje následující výrok z r. 1885:

„Předpokládejme, že není reálně ‚dáno‘ nic jiného než náš svět žádostí a vášní, že nemůžeme stoupat ani sestupovat k žádné jiné ‚realitě‘ než právě k realitě svých pudů – neboť myšlení je jenom chování těchto pudů k sobě navzájem.“<sup>25</sup>

Také zde vidíme stejný důraz jako u Dostojevského na význam člověka v chápání ostatních věcí ve světě, neboť ostatní věci jsou dle Nietzscheho pouze součástí lidského vnímání a prožívání, v daném případě projekcí lidských pudů.

Přitom když byl v případě analýzy přístupu F. M. Dostojevského použit příklad s městem, materiálním prostředím lidského života, v případě analýzy pohledu F. Nietzscheho by bylo vhodné se soustředit na jeden z duchovních rámců života člověka, morálku. I přes jistou vzdálenost obou typů problematik může být (v rámci vyložení uvedených tezí) jejich komparace jistým způsobem přínosná, neboť názorně poukazuje na rozmanitost jednotlivých vrstev lidského života reflektovaných v Nietzscheho a Dostojevského díle a vnímaných právě skrze celkovou situaci lidského bytí. Tak právě v uchopení fenoménu morálky se v Nietzscheho tvorbě snad nejvýrazněji a nejzřejměji ukazuje antropocentrismus jeho přístupu. „Víra v ‚bezprostřední jistoty‘, - říká Nietzsche - je morální naivita, jež je nám filosofům ke cti: avšak – my nemáme být jen morálními lidmi!“<sup>26</sup> Nietzsche kritizuje pojetí, dle něhož by mohlo existovat něco jako univerzální morálka, navrhuje naproti tomu pojetí morálky jakožto ryze lidského fenoménu, proměnlivého v prostoru a čase:

„Jsou morálky, které mají svého původce ospravedlnit před druhými; jiné morálky jej mají uklidnit a učinit uspokojeným se sebou samým; jinými se sám chce přitlouci na kříž a pokořit; jinými se chce mstít, za jinými se schovat, jinými se osvítit a vystoupit ven, do výše a do dále; jedna morálka slouží svému původci, aby zapomněl, jiná, aby se zapomnělo za něho či na něco z něho; mnohý moralista by chtěl nad lidstvem vykonat a formovat je svou tvůrčí náladou; mnohý jiný, možná právě i Kant, dává svou morálkou na

---

<sup>25</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, Praha: Aurora, 1998 (překl. V. Koubová), hl. 2.

<sup>26</sup> Tamtéž.

srozuměnou: ‚Na mně je úctyhodné to, že umím poslouchat – a u vás tomu nemá být jinak než u mne!‘ – zkratka, *morálky jsou také jen znakovou řečí afektů*.<sup>27</sup>

V knize *Genealogie morálky* z r. 1887 Nietzsche soustavně rozebírá výše nastíněnou podstatu tohoto fenoménu a analyzuje základní etapy proměny morálky v čase v podobě jakýchsi „dějin morálky“, a tedy i dějin lidských osudů. Člověk se zde stejně jako u Dostojevského stává východiskem a středem zájmu Nietzscheho pohledu na svět. Skrze analýzu rozmanitých fenoménů tak autoři dochází především k uchopení základní situace člověka, k charakteristice jeho bytostných vlastností, z nichž hlavní je svoboda.

### **Svoboda**

Pojetí člověka a následně idea nadčlověka v myšlení obou myslitelů jsou celkově smysluplné v kontextu zkoumání svobody jakožto základního atributu lidského bytí. To znamená, že Nietzscheho stejně jako Dostojevského zajímá především člověk jakožto bytost, schopná svobodného rozhodování a svobodné volby mezi životními možnostmi, projevu svobodné vůle a odpovědnosti za důsledky této volby. Právě cesta svobody je nakonec možností příchodu nadčlověka, je totiž jednak možností naplnění lidské podstaty (neboť je to ryze lidský fenomén), jednak možností překonání člověka, tj. možností jeho změny a vývoje. Svoboda je zároveň médiem pro pochopení hranic lidské přirozenosti a eventuálním prostředkem její analýzy. Pro upřesnění a vysvětlení zde uvedených tezí podívejme se blíže na zpracování motivu svobodného rozhodování a jeho významu v díle F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského.

Dostojevskij zkoumá osud člověka puštěného na svobodu, zajímá ho tedy jen člověk, který se vydal na cestu svobody. Jak bylo ukázáno výše, Dostojevskij podrobuje své hrdiny „duchovnímu experimentu“, tzn. staví je do výjimečných okolností, odtrhuje od všech racionální životních opor. Může člověk projevit svou vůli nebo ne? Je odpovědný za své činy? Co je kritériem jeho svobody? Je lidská svoboda neomezená? Je-li Bůh nebo se jím může stát člověk, resp. člověkbůh? To jsou otázky, jež byly kladeny v Dostojevského „antropologické laboratoři“, a to jak v rámci zkoumání sociální problematiky, tematiky

---

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, Praha: Aurora, 1998 (překl. V. Koubová), hl. 5.

uražených a ponížených, tak v další fázi autorova hledání, kdy spolu s existenciální tematikou vystupují do popředí paradoxy bytí člověka.

N. Berďajev ve své knize *Dostojevského pojetí světa* rozlišuje dva typy svobody přítomné v románech F. M. Dostojevského: první, svobodu počáteční, na straně jedné, a poslední, tj. svobodu konečnou, na straně druhé. Mezi těmito dvěma póly dle Berďajeva názoru prochází cesta od člověka k nadčlověku u Dostojevského. Takové pojetí však rozhodně není nové, tak např. již sv. Augustin mluví o dvou typech svobody: *libertas minor* a *libertas maior*. Počáteční je pro něj nižší svoboda, která je svobodou zvolit dobro či zlo a souvisí s možností hříchu, vyšší svoboda je poslední či konečnou svobodou, svobodou v Dobru a Kristu. Dá se tedy mluvit o jakémsi teoretickém rozlišení svobody první a poslední, vyšší a nižší, negativní a pozitivní aj. Pro účely této analýzy navrhuje též širší terminologické rozlišení osvobození (svobody od něčeho – svobody negativní) a svobody jako takové (svobody k něčemu – svobody pozitivní).

Dané teoretické rozlišení se zdá být velice vhodným jak v případě analýzy Dostojevského uchopení lidské svobody, tak v případě Nietzscheho pojetí svobodného rozhodování. Tak právě vyhlášením oné počáteční svobody, o níž mluví sv. Augustin, tedy svobody jakožto možnosti volby (mezi dobrem a zlem) začínají hrdinové románů F. M. Dostojevského, odtrhují se od všech existujících morálních základů a hledají vlastní životní cestu. Momentem zrodu této svobody je vždy vzpoura proti panujícím principům a etickým pravidlům a pokus o přehodnocení všech stávajících hodnot. Takovou svobodu poznali všichni hlavní hrdinové Dostojevského románů, od podzemního člověka (*Zápisky z podzemí*), přes Radiona Raskolnikova (*Zločin a trest*) až k Ivanovi Karamazovovi (*Bratři Karamazovi*). Vzpoura proti existujícím hodnotám je rovněž klíčovým tématem Nietzscheovy filosofie, objevuje se především v motivech přehodnocení všech hodnot, smrti Boha a tématu nadčlověka.

Právě v názorech o podstatě oné počáteční svobody jakožto osvobození a vzpoury proti existujícím morálním hodnotám (především křesťanským) jsou si oba myslitelé dosti blízcí; přitom se dá říct, že jistým východiskem jejich uvažování o tomto tématu je z určitého hlediska právě křesťanské vnímání světa. N. Berďajev v této souvislosti poznamenává: „Cesta svobody je cestou nového člověka křesťanské epochy“.<sup>28</sup> To

---

<sup>28</sup> N. A. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000 (překl. I. Mesnjankina, J. Kranát), s. 47.

znamená, že např. antický člověk nemohl poznat takovou revoltující svobodu, protože byl spoután nutností a řádem přírody. Řecké myšlení připouštělo pouze racionální svobodu, neboť chápalo svět jako uzavřenou entitu, nekonečno bylo pro něj pouze chaosem. Avšak svobodu ve zmíněném významu, svobodu první a poslední, poskytlo člověku právě křesťanství, neboť v křesťanství se ukázala nejen svoboda v dobru, ale též svoboda volby mezi dobrem a zlem. Člověk křesťanského světa se již nebojí nekonečna, s čímž souvisí nové pojetí svobody jakožto protikladu omezení, tj. pojetí osvobození. V tomto smyslu jsou takové postavy jako Faust, Byron, Don Juan produkty křesťanského vidění světa, neboť rebelující svoboda, bouřlivá vzpoura lidské osobnosti proti předem definovanému uspořádání světa, to jsou dle Berďajeva imanentní obsahy křesťanství. V křesťanském pojetí pravda sice činí člověka svobodným, nicméně člověk ji musí svobodně přijmout, nemůže k ní být donucen, musí svobodně dojít k přijetí Kristova vykoupění. Místo závazných vzorů antické společnosti člověk křesťanské epochy potřebuje obecnější pravidla v podobě individuální mravnosti neboli morálky (smysl biblického Desatera). Proto zde vzniká oblast osobní, individuální morálky – „morálky svobodných a odpovědných jednotlivců, jež je založena na vlastním svědomí“<sup>29</sup>, v níž se zdůrazňuje svobodné rozhodování jedince. V tomto smyslu je fenomén svobody (a s ní spojené vzpoury proti existujícím hodnotám), kterému se ve své tvorbě věnuje F. Nietzsche, a který na příkladě svých románových hrdinů názorně ukazuje F. M. Dostojevského, jakýmsi paradoxním, ale současně s tím logickým důsledkem a domyšlením výše uvedeného obsahu křesťanského vnímání světa.

Podívejme se na to, jakým způsobem ústy svých hrdinů uchopuje Dostojevskij obsah zmíněné počáteční svobody a s tím spojeného přehodnocení hodnot:

„Je-li Bůh, je tedy všechna vůle jeho, a já bez ní nemohu. Není-li však Boha, tedy je všecka vůle moje a já jsem povinen svobodnou vůli projevit.“<sup>30</sup>

Za předpokladu existence Boha, tradičně pokládaného nejen za východisko a smysl lidských hodnot, nýbrž též za garanta veškerého jsoucna vůbec, člověk, stvořený dle jeho podoby, je nutně součástí boží říše a je zcela podroben jeho vůli. V momentu, kdy takto pojatý základ lidské existence je nutný a nezpochybnitelný, otázka po lidské svobodě a

---

<sup>29</sup> J. Sokol, *Člověk a náboženství*, Praha: Portál, 2004, s. 128.

<sup>30</sup> F. M. Dostojevský, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius), hl. 6, č. II.

jejích mezích je sice určitým způsobem problematická, zůstává však stále pokládána v režimu uvažování o člověku jakožto bytosti stvořené, smrtelné, nesamostatné a tudíž a priori odkázané boží vůli. Dostojevskij však zachycuje okamžik, kdy jsou člověkem zpochybněny nejen meze boží moci, nýbrž také samotná existence Boha, a otázka lidské svobody začíná znít zásadně jiným způsobem: člověk nemá pouhou možnost projevit vlastní vůli, ale dokonce má povinnost tvořit vlastní hodnoty a naplňovat bytostnou podstatu své existence. Počátečním projevem lidské svobody je však vždy vzpoura a vysvobození z pout existujících morálních kánonů, a tudíž stav totálního přehodnocení hodnot a postoj reaktivního nihilismu. Použijeme-li slova Ivana Karamazova, „není-li nesmrtelnost duše, není ani ctnost a všechno je tedy dovoleno“.<sup>31</sup>

„Ivan Fjodorovič k tomu mimochodem dodal, že právě v tom záleží přirozený zákon, takže kdyby byla v lidstvu zničena víra v nesmrtelnost, vyhasla by v něm hned nejen láska, ale vůbec každá živá síla udržující na světě život. A nejen to: pak už by nic nebylo nemorální, všechno by bylo dovoleno, i lidojedství. Ale ani to nestačí, a skončil tedy tvrzením, že pro každého jednotlivce, jako jsme třeba my, nevěří-li v Boha a ve svou nesmrtelnost, musí se mravní zákon přírody okamžitě změnit v pravý opak dřívějšího náboženského zákona, a že sobectví zahrnující i zločin má být člověku nejen dovoleno, ale i uznáno v takovém jeho postavení za nutné, nejrozumnější a takřka nejušlechtilejší východisko,“<sup>32</sup> tvrdí v návaznosti na to Ivan Karamazov.

Dostojevskij ve svých románech reflektuje podobné i jiné názory, které se stále častěji objevují mezi jeho současníky, a prostřednictvím vyjádření svých jednotlivých hrdinů velice trefně a hluboce vystihuje podstatu rebelující a překračující všechny hranice lidské svobody, která již není omezena silou boží všemohoucnosti. Paleta těchto názorů je velmi bohatá a rozmanitá, a pochopitelně ne vždy vystihuje podstatu autorových myšlenek na dané téma. Bachtin<sup>33</sup>, slavný ruský kritik Dostojevského díla, v této skutečnosti dokonce spatřoval objevení nového typu románu, a to polyfonického. Dle Bachtina se v díle ruského spisovatele střetává velké množství rovnoprávných vědomí, z čehož vyvozuje, že svět Dostojevského románů je hluboce pluralistický. Uvádí pojem polyfonismus, jímž chápe takový typ vyprávění, v němž slova hrdinů zní z nezávislých

---

<sup>31</sup> F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Praha: Akademia, 2004 (překl. P. Voskovec), kn. 2, č. VII.

<sup>32</sup> Tamtéž, kn. 2., č. III.

<sup>33</sup> M. Bachtin, *Dostojevský umělec. K poetice prózy*, Praha: Československý spisovatel, 1971.

zdrojů, tak jako hra hudebních nástrojů v orchestru vytváří polyfonii. V protikladu k monologistu děl mnohých spisovatelů prózu Dostojevského pokládá za dialogickou<sup>34</sup>. Vzhledem k této skutečnosti při analýze Dostojevského díla je potřeba neustále mít na vědomí rozmanitost a nejednoznačnost názorů, vyjadřovaných v jeho románech, a pečlivě rozlišovat předváděné myšlenky jednotlivých hrdinů od názoru na tyto myšlenky samotného spisovatele (které se vyjadřují jak v drobných poznámkách či popisech situací, tak i v samotném dějovém rozvržení jednotlivých románů).

Rovněž v Nietzscheho myšlení se objevují a rozvíjí kořeny zmíněné *libertas minor*<sup>35</sup>, a to v okamžiku vzpoury proti stávajícím, především křesťanským hodnotám. Nietzsche zdůrazňuje nutnost zproblematizování fenoménu morálních hodnot a morálky jako takové, a na rozdíl od Dostojevského, který prakticky předvádí realizaci jednotlivých přesvědčení v rámci lidských osudů, Nietzsche přistupuje k analýze daného fenoménu hluboce teoreticky. Doposud byla hodnota hodnot chápána jako danost, jako fakt, nyní je však dle Nietzscheho názoru potřeba přehodnocení hodnot, tj. přezkoumání samotné hodnoty morálních hodnot, kritiky těchto hodnot samých, a k tomu je potřeba znát podmínky a okolnosti, za nichž tyto hodnoty vyrostly a vyvíjely se.<sup>36</sup> V rámci analýzy vývoje fenoménu morálního hodnocení Nietzsche přichází s tezí, že celé dějiny evropského myšlení (a především celá metafyzická tradice Západní Evropy) jsou projekcí platonismu, a tedy i veškerá morální interpretace stanovující hodnoty jako významový rámec jsoucná je

---

<sup>34</sup> Viz. M. Bachtin, *Román jako dialog*, Praha, 1980. Filosofické pojetí kultury jakožto dialogu, které se objevuje u Bachtina v rámci analýzy Dostojevského díla, přivedlo k převratu v sociolingvistice a fakticky vytvořilo základy pro vznik současné kulturologie.

<sup>35</sup> Zde uvedený výklad Nietzscheho pojetí svobody, objevující se v autorově tvorbě především v souvislosti s kritikou hlavních východisek křesťanského vnímání světa, nepochybně není jediným možným přístupem k vysvětlení dané problematiky. Nietzscheho pohled na fenomén svobody je velice mnohostranný, a jeho analýza by vyžadovala zvláštní zkoumání, které ovšem není v souladu se zde stanovenými problémy. Pro doplnění uvedme alespoň teorii, dle níž Nietzsche bývá označován za „fatalistického deterministu a popírače svobodné vůle“ (viz M. Vrabec, „Spinoza a Nietzsche“, in J. Kružík, J. Novotný (eds.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, Praha: UK FHS, 2005, s. 52), a sice na základě radikálně pojaté omezenosti lidské svobody pudů a afekty člověka. Pojem svobody, takto posunutý a upřesněný, nicméně stále zůstává nepostradatelný a smysluplný v rámci analýzy lidského bytí.

<sup>36</sup> Tyto a další myšlenky se objevují ve spise *Lidské, příliš lidské*, a dále se rozvíjí v polemickém spise *Genealogie morálky*. Jedná se o polemiku především s velkým učitelem Nietzscheho, a sice se Schopenhauerem a jeho pojetím morální hodnoty soucitu, sebeobětování apod., ale také s obecnou tendencí moderní doby s přeceňováním hodnoty soucitu, jež Nietzsche důsledně kritizuje.



pro něj platonismem. Avšak tyto dějiny Nietzsche zároveň ukazuje jako dějiny nihilismu, čímž má na mysli jednak „princip dění evropské metafyziky (koncepce dvou světů), princip sebedestrukce tohoto dění (znehodnocování nejvyšších hodnot, pravého světa), a zároveň počátkem dějinného procesu přehodnocení všech hodnot v užším slova smyslu, tj. tíhnutí světa k novým hodnotám“<sup>37</sup>. První zárodky nihilismu Nietzsche nachází právě v platonismu, kde je smysl světa určen věčnou a neměnnou ideou Dobra. Svět je v něm chápán jako dichotomie nadmyslového věčného světa idejí na straně jedné, a smyslově vnímatelného, pomíjivého světa podrobeného změně na straně druhé. Soustavná diference mezi těmito světy se objevuje v křesťanství („platonismu pro lid“, jak ho nazývá Nietzsche): svět idejí se zde chápe jako transcendentní pravý svět, kdežto smyslově vnímatelná realita je pochopena jako zdánlivý svět, pouhý odraz pravého světa. Avšak postupně pravý svět, bytostně nedosažitelný, se stává pouhým slibem a předmětem víry, a právě proto se začíná znehodnocovat (nihilovat).

Otevřený nihilismus, který se charakterizuje přehodnocením a následnou ztrátou dosavadních hodnot, kulminuje v okamžiku „smrti Boha“ – znehodnocení a ztráty víry v Boha, který se tradičně chápe jakožto počátek a garant smyslu veškerého bytí. Už v *Radostné vědě* Nietzsche konstatuje „smrt Boha“, nazýváje to činem, nad nějž nebylo většího.<sup>38</sup>

„Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, - strašlivý, přišerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. – A my – my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!“<sup>39</sup>

Jeskyní zde Nietzsche míní veškerou možnou morální interpretaci světa, tj. jakýkoliv předem definovaný morální ideál, jehož garantem je nutně Bůh, nejvyšší ideál a nejdokonalejší jsoucno. „Morální interpretace skutečnosti je stínovým divadlem, které jistě, že funguje a má svůj efekt, avšak týká se čehosi imaginárního či lépe to, co předvádí

---

<sup>37</sup> L. Benyovszky a kol., *Úvod do filosofického myšlení*, Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk, 2007, s. 385.

<sup>38</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: Aurora, 2001 (překl. V. Koubová), s. 125.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 108. V uvedeném aforismu je zřejmý odkaz k platonismu, a sice k platónské jeskyni z *Ústav*, kde se popisuje a zhodnocuje dvojí povaha reality, tj. věčný nadmyslový svět idejí na jedné straně, a pomíjivý svět smyslové (stínové) reality.

a požaduje, neodpovídá skutečnosti jako takové“<sup>40</sup>. Je-li Bůh mrtev a zůstal už jenom jeho stín v podobě závazných morálních pravidel, znamená to, že jsoucno je osvobozeno od jednoho výkladu světa, a má tak překonat i tento jeho stín. Svět a člověk v něm tudíž zůstávají ve stavu otevřeného nihilismu, kdy neexistují žádné pozitivní cíle ani hodnoty, a člověk je vyprázdněn, opuštěn svým bytostním principem a ponechán sám sobě.

Svoboda se tak v kontextu Nietzscheho myšlení objevuje právě v okamžiku přehodnocení všech hodnot a smrti Boha, podobně jako u Dostojevského se realizuje v rebelující vzpouře a osvobození od předem definovaných morálních principů. Avšak na to, kam může taková svoboda přivést, a zdali je tou pravou, poslední, nadto pozitivní svobodou, uvidíme při bližší analýze postojů obou autorů k problematice nadčlověka. Nejdříve se však podívejme o něco podrobněji na jednotlivé typy realizace lidské svobody z pohledu F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, a tedy i jednotlivé etapy cesty od člověka k nadčlověku. Právě při bližším pohledu na tyto dílčí kroky na cestě k nadčlověku je totiž možné prozkoumat a udělat obecnější závěry o podobě jak negativní, tak především pozitivní svobody a jejich hranic v podání ideje nadčlověka u obou myslitelů.

---

<sup>40</sup> A. Novák, *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha: UK FHS, 2006, s. 175.

### III. OD ČLOVĚKA K NADČLOVĚKU

Jak bylo ukázáno v předchozím textu, člověk v románech Fjodora Michajloviče Dostojevského i ve spisech Friedricha Nietzscheho kráčí po cestě svobody. A právě tato svoboda<sup>41</sup> jakožto základní atribut lidského života se u obou autorů stává jakýmsi východiskem pojetí podstaty člověka. Nejde zde přitom o nějaký univerzální pojem svobody ani o předpoklad její nadsmyslové, apriorní esence, který se tak často stává výchozím bodem filosofického uvažování o předmětu tohoto pojmu, ale právě o svobodu lidskou, vycházející z konkrétní lidské situace ve světě. Nemyslí se tím zároveň jakási svoboda „o sobě“ jakožto obecně pojatý cíl lidského bytí, ale „prostředek“ antropologického uchopení a analýzy charakteristik zakládajících podstatu člověka. Tento prostředek v pojetí obou myslitelů, jak již bylo naznačeno, nemá univerzální neměnnou hodnotu, ale zcela konkrétní časoprostorové určení závislé na situaci jeho „nositele“, tedy člověka, který toto pojetí realizuje a materializuje v podobě svého jednání a jeho důsledků.<sup>42</sup>

Dá se předpokládat, že každý člověk je v té či oné míře svobodný, avšak zároveň každý realizuje tuto svou svobodu jiným způsobem. Právě ono využití, realizace vlastní svobody jakožto kritérium analýzy člověka se u obou autorů stává společným bodem jejich myšlení. Na základě uplatnění tohoto kritéria jak u Nietzscheho, tak u Dostojevského dochází k jakési konkrétnější strukturaci příliš širokého pojmu člověk, právě tato strukturace následně vyústí v ideji nadčlověka. Smyslem následujícího pojednání je tedy ukázat, jak Nietzsche a Dostojevský používají pojem svobody k analýze konkrétních typů její realizace, a dále jak na základě této analýzy dochází k objevení jednotlivých typů lidského jednání s ohledem na svobodu. Cílem je zároveň ukázat jak styčné body jejich pohledů na danou problematiku, tak odlišné odstíny některých pojetí. V tomto smyslu právě odlišnost žánrů psaní německého filosofa a ruského spisovatele, o níž byla řeč

---

<sup>41</sup> Alternativní a jistě velice významné vypracování motivu svobody najdeme též např. u F. Schellinga, a to především v jeho díle *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody* (F. W. Schelling, *Filosofická zkoumání bytnosti lidské svobody a s tím souvisejících předmětů*, Praha: Filosofický ústav ČSAV, 1992 (překl. M. Petříček).

<sup>42</sup> Toto určení lidské svobody je zřejmě především v Dostojevského románech, referující o jednotlivých lidských osudech v konkrétních časoprostorových podmínkách, je však implicitně přítomné i v Nietzscheho úvahách.

v úvodu této práce jakožto o eventuální překážce v jejich komparaci, dovoluje otevřít nový a v tomto smyslu jistě přínosný pohled na jednotlivé koncepce celkového pojetí člověka v podobě motivů posledního člověka, vyšších lidí a nadčlověka u Nietzscheho na jedné straně, a obyčejných a výjimečných lidí u Dostojevského na straně druhé. Jedná se o fakt, že v tvorbě obou autorů lze najít jednotlivé variace na dané téma, které spíše teoreticky či prakticky předvádějí podstatu v zásadě obdobných pojetí. Tak např. u Nietzscheho mají některé pojmy solidní teoretické zakotvení, u Dostojevského přitom najdeme praktičtější ukázky těchto pojmů v podobě jednání a výroků jednotlivých románových hrdinů, které dovolí zkonkretizovat a prohloubit pochopení podstaty těchto pojmů. Taková praktická „aplikace“ či teoretické odůvodnění přitom může nejen rozšířit horizont chápání jednotlivých konceptů, ale nabídnout nové a mnohdy překvapivé pohledy na názory obou myslitelů. Podívejme se v obecné rovině na zpracování jednotlivých koncepcí člověka v podání Nietzscheho a Dostojevského s ohledem na vzájemnou komparaci a doplnění jejich názorů.

Asi nejexplicitnější a nejvystižnější vyjádření rozlišení lidí s ohledem na stupeň využití jejich svobody se u Dostojevského objevuje v románu *Zločin a trest* (1866), kde Radion Raskolnikov, hlavní hrdina tohoto románu, shrnuje svou teorii o lidech „obyčejných“ a „výjimečných“ následujícím způsobem:

„Pokud pak jde o mé dělení lidí na obyčejné a výjimečné, souhlasím s tím, že je trošku svévolné, ale já přece netrvám na žádných přesných číslech. Mně jde hlavně o samu myšlenku. A ta tkví v tom, že sama příroda zákonitě dělí lidi *obecně vzato* na dvě třídy: na nižší (obyčejné lidi), to je, abych tak řekl, na materiál sloužící jen k plození sobě podobných, a na vlastní lidi, to je takové, kteří mají dar nebo talent říct ve svém prostředí *nové slovo*. Pododdělení je tu ovšem nekonečné množství, avšak charakteristické znaky obou tříd jsou dostatečně výrazné: první třída, tedy materiál, jsou obecně vzato lidé konzervativního založení, zkostnatělí, žijící v poslušnosti, otrocké duše. Podle mého názoru je dokonce jejich povinností poslouchat, protože je to jejich poslání, a není v tom tedy pro ně naprosto nic ponižujícího. Druhá třída, to jsou ti, kdo stále přestupují zákony, bořitelé nebo lidé, kteří k tomu mají sklon, jak vysvítá z jejich schopností. Zločiny těchto lidí jsou samozřejmě relativní a pestré; ponejvíce vyžadují tito lidé velmi různými formami zničení dosavadního ve jménu lepšího. Ale potřebuje-li takový pro svou myšlenku

překročit třeba i mrtvolu, krev, může podle mého názoru ve svém nitru s dobrým svědomím rozhodnout, že se před tím nezastaví – ovšem úměrně k velikosti své myšlenky, na to nezapomeňte“.<sup>43</sup>

Jak vidíme, Raskolnikov celkově rozděluje lidstvo na dvě velké skupiny, tedy na lidi obyčejné a výjimečné, uvádí přitom, že tyto typy lze chápat jakožto jisté extrémy, krajní body, mezi nimiž se nachází celá škála různých pododdělení. Teoretické uchopení těchto podtypů zde nenacházíme, avšak v Dostojevského románech obecně najdeme skoro nekonečné množství jakýchsi praktických ukázek mezistupňů mezi lidmi obyčejnými a výjimečnými. Zajímavé je, že Raskolnikov např. zároveň ztotožňuje bořitele tradic s tvořením nových hodnot, což na druhou stranu nemusí být tak samozřejmé. Jak později uvidíme z analýzy těchto jednotlivých typů, dané rozlišení Radiona Raskolnikova je dost obecné a hrubé, neboť „masa“ mezistupňů ležící mezi zmíněnými krajními body není nikterak stejnorodá ani jednotná. Toho je si vědom i Friedrich Nietzsche, který skoro o deset let později ve svém spise *Tak pravil Zarathustra* (1885) místo rozlišení „obyčejný - výjimečný“ navrhuje rozlišení „poslední člověk – vyšší lidé – nadčlověk“<sup>44</sup>. Toto podrobnější rozdělení a jeho komparace s názory, uvedenými v Dostojevského románu, dovoluje prohloubit teorii Radiona Raskolnikova a teoreticky zakotvit jednotlivé typy hrdinů v románech ruského spisovatele. Podívejme se na to, jakým způsobem přistupuje F. Nietzsche k uvedené problematice a jaké rozdělení navrhuje.

V Nietzscheho myšlení je vztahování se ke světu skrze realizaci vlastní svobody vypracováno v podobě různých modelů lidské existence: poslední člověk, vyšší lidé a nadčlověk. Člověk je v Nietzscheho pojetí mostem k něčemu, co sám není, má se proměnit, a tedy zaniknout ve své stávající podobě: „Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem“<sup>45</sup>.

Nejvíce upadlou a dekadentní (ale přitom nejrozšířenější) podobou člověka je u Nietzscheho poslední člověk, který setrvává v místě otevřeného nihilismu, avšak není si

---

<sup>43</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 3, č. V.

<sup>44</sup> Jak již bylo naznačeno v úvodu, pravděpodobně v době vypracování spisu *Tak pravil Zarathustra* Nietzsche ještě nebyl obeznámen s tvorbou F. M. Dostojevského, paradoxně tak dochází k obdobným názorům zcela nezávislou cestou.

<sup>45</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 27.

toho vědom. Motiv posledního člověka se objevuje v předmluvě k Nietzscheho spisu *Tak pravil Zarathustra*, je prototypem infantilního životního postoje, jehož ideálem je vidina štěstí, pohodlného a nenáročného života: „My vynalezli štěstí“, říkají poslední lidé a mžourají“.<sup>46</sup> Poslední člověk nežije ze sebe sama, ale spíše ze svého společenství, jehož členové si navzájem podobají. Tato kategorie posledních lidí, kterou navrhuje Nietzsche, zhruba odpovídá Raskolnikovo pojetí obyčejných lidí, již žijí v prostředí předem definovaných hodnot a používají dané významy, nezamýšlejí se však nad jejich smyslem a slepě je následují. Použijeme-li ještě jednou trefný výraz Radiona Raskolnikova, jsou to „otrocké duše“.<sup>47</sup>

Počátkem překročení posledního člověka jsou vyšší lidé. Jsou si vědomi otevřeného nihilismu, avšak jsou zatím pouze negativně svobodní (svobodní od něčeho), tedy nemají představu o pozitivní svobodě (svobodní k něčemu). Vyšší lidé stejně jako poslední člověk nepřekračují dosavadní tradici, ale setrvávají v ní, snaží se zbořit převládající hodnoty, ale nejsou s to vyprojektovat a navrhnout hodnoty nové. Právě na tomto stupni se objevuje motiv negativní svobody, jež byl rozebrán v předchozí kapitole. Svoboda se zde realizuje ve snaze o přehodnocení stávajících hodnot a vede ke stavu otevřeného nihilismu.

Nadčlověk je naproti tomu nositelem zapomenutí na dosavadní tradice, vstupuje do každé nové situace a hodnotí ji vždy znovu poprvé, tím také nalézá sama sebe, své bytostní síly. Nadčlověk rozumí světu mimo dobro a zlo, zároveň svět transcenduje tím, že vědomě překračuje panující nihilismus a tvoří svůj vlastní svět, ustaluje vlastní, nové hodnoty. Nadčlověk klade sebe sama jakožto měřítko všeho ostatního, a je tak v pojetí F. Nietzscheho pánem Země.

Shrneme-li výše uvedené, teorie možných modelů lidské existence navrhované ve spisech F. Nietzscheho a v románech F. M. Dostojevského jsou si víc než blízké. U obou autorů najdeme odkaz ke klíčovému významu lidské svobody, rozdělení na svobodu negativní a pozitivní, a navržení celkově blízkých konceptů vztahování se člověka k této

---

<sup>46</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 29.

<sup>47</sup> Je pozoruhodné, že u Nietzscheho se rozlišení na jednotlivé typy lidí (poslední člověk, vyšší lidé, Nadčlověk) odehrává na základě širšího uchopení dvojího druhu morálky obecně – morálky pánské (vznešené) a otrocké; též Dostojevského Raskolnikov v této souvislosti mluví o „otrockých duších“. Více viz: F. Nietzsche, *Genealogie morálky. Polemika*, Praha: Aurora (překl. V. Koubová).

svobodě. Na počátku cesty od člověka k nadčlověku, cesty svobody, stojí slovy Friedricha Nietzscheho „poslední člověk“ (u Dostojevského „obyčejní lidé“), nesoucí na sobě celou tíhu ustálených tradic a hodnot, nevnímající však nesmyslnost této tíhy. Podstatu tohoto typu vystižně vyjadřuje Nietzsche ve své slavné řeči *O třech proměnách*: „Tři proměny vám jmenuji ducha: jak duch se stává velbloudem, lvem velbloud a dítětem posléze lev“. „Co je těžké? Tak se táže nosný duch, tak pokleká, podoben velbloudu, a chce, aby se mu hodně naložilo“<sup>48</sup>. Na konci této cesty stojí Nietzscheho „nadčlověk“ či Dostojevského (či přesněji řečeno Raskolnikovo) „výjimeční lidé“. Tento typ představuje zásadní jiný způsob existence v podobě přehodnocení a překročení všech stávající tradic a vykročení na cestu vlastních, nově vytvořených hodnot. Jsou to ti, „kteří mají dar nebo talent říct ve svém prostředí nové slovo“. Nietzsche symbolicky vyjadřuje podstatu tohoto typu pomocí obrazu dítěte: „Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým početím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano“<sup>49</sup>. V Nietzscheho řeči *O třech proměnách* se však kromě velblouda a dítěte vyskytuje ještě jeden důležitý symbol, a sice lev (který ideově odpovídá pojetí vyšších lidí): „Ale v nejosamělejší poušti nastává druhá proměna: lvem se tu stává duch, svobodu chce si ukořistit a pánem být ve své vlastní poušti. O vítězství chce se rvát s velikým drakem. Kdo je ten veliký drak, jehož nechce již zvát duch pánem a bohem? ‚Musíš‘, tak sluje veliký drak. Duch lví však praví ‚chci‘. Tvořit nové hodnoty – toho ani lev ještě nesvede: ale svobodu si stvořit a posvátné ne i k povinnosti: k tomu, bratři moji, je třeba lva“<sup>50</sup>.

Vyšší lidé tedy nespádají pod Raskolnikovu kategorii obyčejných lidí, neboť jsou bořiteli stávajících tradic a zároveň uvědoměním si stavu otevřeného nihilismu, nepatří však ani ke kategorii lidí výjimečných (nadčlověka), neboť nejsou s to vytvořit nové hodnoty, jsou tedy negativně svobodní, nemohou však poznat svobodu pozitivní. O takových lidech Raskolnikov ve své teorii neuvažoval, znamená-li to ale, že se s tímto názorem ztotožňoval i samotný Dostojevský? Objevuje se v Dostojevského románech poslední člověk, nadčlověk i vyšší lidé? Do jaké kategorie by se dal zařadit samotný Radion Raskolnikov a další Dostojevského hrdinové? Jsou navržené kategorie ideově jednotné? Jsou hranice mezi jednotlivými typy zcela jednoznačné? Tyto i další otázky se

---

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 36.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>50</sup> Tamtéž, s. 37.

pokusíme zodpovědět v následujícím textu, kde se blíže podíváme jak na jednotlivé typy existence v tvorbě německého filosofa, tak ruského spisovatele, a zanalyzujeme je.

### **Obyčejní lidé - poslední člověk**

„Promluvím jim o tom, co jest hodno největšího pohrdání: to však je *poslední člověk*.“<sup>51</sup> Takto začíná Zarathustra svou řeč o posledním člověku a vzápětí dodává: „Běda! Přejde čas, kdy člověk již nebude roditi hvězd. Běda! Přejde čas člověka, který zasluhuje největšího pohrdání a sám sebou již neumí pohrdat. Hleďte! Ukazují vám *posledního člověka*.“ Proč však je to člověk „poslední“ a proč právě on je hoden největšího pohrdání? Odpověď na tuto otázku u Nietzscheho představuje nejsilnější a nejnekompromisnější kritiku nejen některých charakteristik současného člověka, ale i kritiku některých bytostních vlastností člověka jako takového. Právě v okamžiku odhalení, přísné analýzy a důsledné kritiky těchto základních vlastností zároveň startuje jistý výhled do budoucna, vyústující v ideji nadčlověka jakožto symbolu překonání lidských slabín a vyhlášení zásadně nového kroku v dějinách lidstva. Pokusme se tedy poukázat na podstatu těchto vlastností, jak jim rozumí Friedrich Nietzsche.

Poslední člověk je u Nietzscheho charakterizován životním postojem nazývaným „mžourání“: „Co je láska? Co je stvoření? Co touha? Co hvězda?“ tak se ptá poslední člověk a mžourá.<sup>52</sup> Mžouráním se rozumí postoj, jehož smyslem je otupělá lhostejnost a konformita: poslední člověk si sice nárokuje právo rozumět všemu, nicméně se nezajímá v podstatě o nic, neboť neklade před sebe předměty jako takové, ale pouze předstírá zájem a klouže tak po povrchu. Všichni lidé, věci, události jsou pro něj jen prostředkem slepého uspokojení a prožitků, jeho racionalita je přitom mimo tyto cíle zcela pasivní. Tomuto stavu racionality se dá říct „pasivní nihilismus“, neboť tímto svým lhostejným postojem poslední člověk v podstatě znehodnocuje všechny hodnoty, není si toho však vědom. Jedná se o znehodnocení všech hodnot a významů, neboť poslední člověk sice navenek zdůrazňuje a chlubí se poslušností a příslušností k těmto hodnotám, vnitřně ale je lhostejný ke všemu, co nespadá do oblasti jeho praktického zájmu. Právě tak hodnoty či dokonce i Bůh jsou posledním člověkem uznávány pouze natolik, nakolik se mu to zrovna hodí.

---

<sup>51</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 29.

<sup>52</sup> Tamtéž.



„Opustil kraje, kde bylo tvrdo žít: neboť potřebují tepla. Ještě milují souseďa a trou se o něj: neboť potřebují tepla.“<sup>53</sup> Jediným cílem mžourání je dosažení požitků a slastného uspokojení, proto se „instinktivně vyhýbá námaze, potíží, konfliktům a jako malé dítě se drží maminčiny sukně, kterou v této souvislosti je morálka s jejími ustanovenými hodnotami a ideály, ze kterých si mžourající rozum třeba i utahuje, směje se jim, nadává na ně, ale v posledku před nimi skloní hlavu a zvedne pro ně kdykoliv ruku – ale nikdy nic více.“<sup>54</sup> V tomto smyslu je postoj posledního člověka bytostně infantilní, plný toužebností a strachu, strachu před tím, zbavit se něčeho (např. hodnot), čeho se slepě drží a neustále se dovolává, ale čemu ve skutečnosti nevěří. Touto slepou poslušností však věci současně s tím znehodnocuje, neboť je zbavuje významu. V tomto smyslu stojí poslední člověk před otevřeným nihilismem, avšak není schopen (ale ani nechce) to pochopit, jako kdyby byl slepý nebo, jak vystižně říká Nietzsche, „mžoural“.

U Nietzscheho se však bohužel nenachází skoro žádné konkrétní postavy, které by nám dovolily udělat si konkrétnější a hlubší představy o podstatě tohoto typu. Až na několik málo epizodických postav (jako např. postava světce či poustevníka ve spise *Tak pravil Zarathustra*) se s posledním člověkem setkáme spíše v podobě davu. Tato skutečnost na druhou stranu má své logické důvody, neboť v duchu poslední člověk chce patřit k davu a bojí se samoty a samostatnosti: „Každý chce stejné, každý je stejný: kdo cítí jinak, jde z vlastní vůle do blázince.“<sup>55</sup> Avšak je vskutku každý poslední člověk úplně stejný? A dále: je hranice mezi posledním člověkem a jiným typem lidí zcela jednoznačná?

Abychom se pokusili odpovědět na uvedené otázky a upřesnit naše poznatky o posledním člověku, obraťme se k románům Fjodora Michajloviče Dostojevského. Právě v jeho románech lze totiž nalézt nejen nespočetné množství ukázek posledního člověka (obyčejných lidí), ale i jisté teoretické uchopení podstaty tohoto typu lidí. Toto uchopení, jak se zdá, se velice podobá Nietzscheho chápání, rozebranému výše, dokonce ho ještě rozšiřuje a prohlubuje (což ostatně jaksi samo sebou vyplyne při bližším pohledu na jednotlivé postavy).

---

<sup>53</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 29.

<sup>54</sup> A. Novák, *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha: UK FHS, 2006, s. 179.

<sup>55</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 30.

U Dostojevského se motiv posledního člověka objevuje, jak již bylo řečeno, především v románu *Zločin a trest*, kde Radion Raskolnikov vyslovuje již zmíněnou teorii o lidech obyčejných a výjimečných. Pro úplnost ještě jednou zopakujme, že v prvních zmínkách o obyčejných lidech se Raskolnikov vyjadřuje takto: „... nižší (obyčejné lidi), to je, abych tak řekl, materiál sloužící jen k plození sobě podobných“, a dále „první třída, tedy materiál, jsou obecně vzato lidé konzervativního založení, zkostnatělí, žijící v poslušnosti, otrocké duše. Podle mého názoru je dokonce jejich povinností poslouchat, protože je to jejich poslání, a není v tom tedy pro ně naprosto nic ponižujícího“. A dále: „První třída je odevždy pánem současného“, „udržují svět a rozmnožují ho co do počtu“, „ohromné množství lidí, materiál, je na světě jen proto, aby nakonec nějakým úsilím, nějakým doposud záhadným pochodem, prostřednictvím nějakého křížení rodů s velkou námahou konečně přivedl na svět z tisíce aspoň jednoho jakžtakž samostatného člověka.“<sup>56</sup>

Obyčejné lidi tedy lze charakterizovat jakožto lidi konzervativní, žijící v souladu s ustálenými tradicemi a hodnotami. Jsou to „otrocké duše“, neboť na jedné straně nejsou schopni porozumět vlastním hodnotám, natož vytvořit hodnoty nové, na druhou stranu kvůli tomu se též bojí opustit své návyky a tradice stejně jako vymknout se společnosti, v němž žijí. Nejsou schopni si o věcech vytvořit vlastní názor, protože jim nerozumějí a ani rozumět nechtějí. Přesto si o sobě většinou myslí pravý opak: „Přes jejich vrozený sklon k poslušnosti si velmi mnozí z přirozené hravosti, již příroda neupřela ani krávkě, o sobě rádi myslí, že jsou pokrokoví lidé, „bořitelé“ a nositelé „nového slova“, a to naprosto upřímně.“<sup>57</sup> V tomto smyslu je Raskolnikova charakteristika obyčejných lidí velice podobná Nietzscheho popisu posledního člověka, neboť stejně jako poslední člověk i obyčejní lidé jsou schopni vnímat věci či problémy jen natolik, nakolik se jim to aktuálně hodí, nejsou však s to (a ani nechtějí) obsáhnout skutečný smysl jevů. Raskolnikov v této souvislosti poznamenává: „Tito lidé nikdy nezacházejí daleko. Za to, že se dali tak unést, je jim možno občas dát výprask, aby se upamatovali, kam patří, ale nic víc, ani vykonavatele tu dokonce není třeba – dají si výprask sami, protože jsou nadmíru počestní“<sup>58</sup>. Výraz „počestný“ Raskolnikov zde jistě používá do velké míry ironicky, neboť

---

<sup>56</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 3, č. V.

<sup>57</sup> Tamtéž.

<sup>58</sup> Tamtéž.

žádný obyčejný člověk není doopravdy počestný – jak by mohl být, když ani neuvažuje o tom, co to vlastně znamená, být počestný?

Jak vidíme, Raskolnikovo pojetí obyčejných lidí u Dostojevského je fakticky identické Nietzscheho charakteristice posledního člověka, přitom je pozoruhodné, že oba autoři dokonce občas používají podobné výrazy pro popis tohoto typu: Tak např. Raskolnikov v této souvislosti mluví o vších či o hmyzu: „Zda jsem ubohý hmyz, nebo zda mám právo...“<sup>59</sup> Nietzsche pak pro označení posledního člověka používá slovo „blecha“: „Tehdy země bude drobounce malá a na ní bude poskakovat poslední člověk, zdrobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle.“<sup>60</sup> Raskolnikov přitom ve své teorii (podobně jako Zarathustra u Nietzscheho) pojímá obyčejné lidi jaksi vcelku jako jednotnou masu, Dostojevskij však do života svého hrdiny uvádí zcela odlišné typy „posledních lidí“, které nakonec ve své zásadě stále zůstávají „obyčejnými“. Nicméně jejich charakteristiky se občas zdají natolik rozporné a různorodé, že ani samotný hrdina často není s to určit jejich podstatu. V následujícím textu se prostřednictvím analýzy nejvýraznějších z nich pokusíme rozšířit a prohloubit naši představu o „obyčejných lidech“ neboli „posledním člověku“.

### *Stařena*

„Byla to drobounká, suchá, asi šedesátiletá babka se zlýma pichlavýma očima a malým špičatým nosem, prostovlasá. Tenký, vytáhlý krk podobný kuří noze měla omotaný jakýmsi flanelovým hadříkem a přes ramena, ačkoliv bylo takové vedro, měla volně přehozenou olezlou a vyrudlou kožešinovou kazajku.“<sup>61</sup>

Tímto popisem banálního, zcela obyčejného a nezajímavého vzhledu staré lichvářky a koležské tajemnice Aleny Ivanovny uvádí Dostojevskij na scénu svého románu *Zločin a trest* prvního „obyčejného“ neboli „posledního člověka“. Alena Ivanovna je v románu líčena jakožto obyčejná, ba dokonce přísná a zlá stařena, které Raskolnikov i jiní hrdinové v nouzi zastavují cenné předměty a následně je s procenty vykupují. Stařena, ačkoliv je

---

<sup>59</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 6, č. IV.

<sup>60</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 29.

<sup>61</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. I.

podle všeho hodně bohatá, je vždy přísná a dokonce lakomá a jak se zdá, hodně si zakládá na penězích. „Je bohatá jako žid, může ti vyplatit na ruku pět tisíc, ale neopovrhne ani rublovou zástavou. U té už nás bylo! Ale je to hrozná mrcha!...“<sup>62</sup> Takto se o ní vyjadřuje jiný hrdina tohoto románu.

Stará lichvářka je pro náš výklad zajímavá především tím, že představuje zcela nejtypičtější, nejobyčejnější a nejbanálnější příklad „obyčejných lidí“, možná právě z důvodu této typičnosti je její obraz nastíněn Dostojevským velice stručně a suše. Je to v podstatě epizodická postava, kterých se v Dostojevského románech objevuje nesčetné množství a které představují jakousi jednotnou nerozlišitelnou masu neoriginálních, podobných si hrdinů. Tito hrdinové nemají skoro žádné opravdové zájmy, neboť jejich jediným zájmem je vlastní pohodlí a blahobyt; jsou konzervativního založení a vědomě se vyhýbají, dokonce opovrhují veškerou originalitou a výjimečností; většinou nemají na nic svůj vlastní názor nebo se ho bojí vyjádřit; žijí raději v poslušnosti a vědomě se vyhýbají „zbytečné“ námaze či nebezpečí. Zřejmě právě kvůli této totální pasivitě a nicotnosti tyto hrdinové jednoznačně zasluhují (slovy Zarathustry) největšího pohrdání.

### *Lužin*

Postava dalšího Dostojevského hrdiny, Petra Petroviče Lužina, již zdaleka není tak jednoznačná jako postava stařeny Aleny Ivanovny, typické představitelky „obyčejných lidí“. Dá se říct, že na první pohled působí Lužin dojmem zcela odlišným, v určitých ohledech dokonce opačným než výše nastíněný poslední člověk, a velice si na tomto dojmu zakládá. Tento dojem vystižně uchopuje následující citát z charakteristiky pana Lužina v podání Raskolnikovy matky:

„Je to muž důvěryhodný, se zajištěným postavením, má dvojí zaměstnání a už své vlastní jmění. Je mu sice už pětáctýřicet, ale je docela příjemného zevnějšku a ještě se může líbit ženám a vůbec je to velmi solidní a slušný pán, jen je trochu nevlídný a jakoby povýšený. Ale to se možná jen tak na první pohled zdá. Ale Petr Petrovič, podle mnohých známek aspoň, je muž velmi seriózní. Už při první své návštěvě nám dal na srozuměnou, že je člověk solidní, že však v mnoha ohledech je stoupencem, jak se sám vyjádřil, 'názorů naší moderní generace' a nepřítelem všech předsudků. Napovídal toho ještě mnoho, je,

---

<sup>62</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. VI.

myslím, trochu marnivý a dělá mu moc dobře, když se může blýsknout, ale to přece není nic tak špatného“.<sup>63</sup>

Dostojevskij uvádí tohoto hrdinu takovým způsobem, že v románu působí zcela nejednoznačným a rozporuplným dojmem, což už samo o sobě vzbuzuje pozornost čtenáře. Jak je např. možné, že je současně „rozumný“ i „marnivý“, „důvěryhodný“ i „nevlídný“, nebo že je to „solidní“ (tedy i konzervativní) muž a současně s tím „nepřítel všech předsudků“? Z některých uvedených charakteristik je přitom možné vyvodit, že Lužin patří právě k lidem „výjimečným“, nikoliv „obyčejným“: působí dojmem, že má na věci vlastní názor, neboť o nich přemýšlí a analyzuje je, bojuje proti předsudkům a možná se dokonce pokouší o přehodnocení některých tradic:

„Podle mého osobního názoru se, chcete-li, přece jen leccos udělalo: byly rozšířeny nové, prospěšné názory, byla rozšířena některá nová a prospěšná díla namísto starých fantastických a sentimentálních, literatura nabývá zralejší povahy, bylo vymýceno a zesměšněno nemálo škodlivých předsudků... Jedním slovem, nenávratně jsme odvrhli přítěž minulosti, a to je podle mne už nějaký čin, prosím...“<sup>64</sup> říká Lužin v rozhovoru s Raskolnikovym.

Avšak už po několika scénách Dostojevskij jasně vyjadřuje svůj názor na povahu tohoto hrdiny, a tím zcela určuje i náš přístup k němu:

„Ty mocné, vševědoucí, všemi opovrhující a všechny pranýřující kroužky mu (tj. Lužinovi, pozn. K. H.) už dávno naháněly jakýsi zvláštní, ale naprosto neurčitý strach. Sám, a k tomu ještě na venkově, si nemohl o ničem takovém vytvořit byť i jen přibližně přesný názor. Jako každý jiný, i on slyšel, že existují, zejména v Petrohradě, nějakí

---

<sup>63</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. III.

<sup>64</sup> Tento výrok Lužin konkretizuje následujícím pozoruhodným způsobem: „Jestliže mi například doposud říkali 'miluj' a já miloval, jaký to mělo výsledek?“ pokračoval Petr Petrovič možná až zbytečně kvapně. „Ten, že jsem roztrhl plášť svůj napůl a dělil se s bližním a že jsme oba zůstávali napůl nazí, podle ruského přísloví: Kdo dva zajíce honí, žádného nechytí! Věda však praví: miluj především sama sebe, neboť všechno na světě spočívá v osobním zájmu. Budeš-li milovat sama sebe, vykonáš řádně i svou práci a plášť tvůj zůstane celý. Ekonomické poučky pak dodávají, že čím více je ve společnosti prosperujících jednotlivců, abych tak řekl, celých plášťů, tím víc má pevných opor a tím lépe prosperuje i celá společnost. To tedy znamená, že získávám-li jedině a výlučně pro sebe, získávám právě tím vlastně pro všechny a přispívám k tomu, aby můj bližní dostal větší kus roztrženého pláště a přitom ne už soukromou, individuální dobročinností, nýbrž v důsledku všeobecné prosperity. Prostá myšlenka, která však naneštěstí příliš dlouho nepřicházela, odsunována fantazírováním a idealizováním, ačkoliv, jak se zdá, není třeba příliš důvtipu k pochopení...“.

pokrokáři, nihilisté, pranýřovatelé a tak dále, ale jako mnozí jiní také on si zveličoval a falešně vykládal smysl a význam těchto pojmů až do absurdnosti. Když šlo o tyhle věci, byl, jak se říká, vystrašený, jako bývají vystrašené malé děti. Proto si tedy Lužin předsevzal, že po příjezdu do Petrohradu neprodleně zjistí, oč vlastně jde, a bude-li třeba, pro všechny případy nadběhne štěstěně a získá si přízeň "naší mladé generace". Při této eventualitě spoléhal na Andreje Semjonoviče, a když navštívil například Raskolnikova, už obstojně papouškoval cizí myšlenky...<sup>65</sup>

„Pokrokové“ názory, které Lužin s takovou přesvědčivostí vydával za vlastní, jsou tedy ve skutečnosti jen „papouškováním cizích myšlenek“. „Nepřítel všech předsudků“, jež z jejich překonání má současně s tím obrovský strach, se pouze „pro všechny případy“ snaží vyjít dobře se všemi. V souvislosti s tímto hrdinou se v paměti bezděky vynořuje Raskolnikova fráze: „Přes jejich vrozený sklon k poslušnosti si velmi mnozí z přirozené hravosti, již příroda neupřela ani krávkě, o sobě rádi myslí, že jsou pokrokoví lidé, „bořitelé“ a nositelé „nového slova“, a to naprosto upřímně.“<sup>66</sup> Velice podobnou charakteristiku přitom nacházíme také u Nietzscheho: „Každý je důvtipný a ví vše, co se zběhlo: i není konec výsměchu.“<sup>67</sup>

Postavu Lužina tak lze považovat za zvláštní a dostatečně rozporuplný poddruh skupiny obyčejných lidí (či posledního člověka, jak nám ho nastiňuje Nietzsche). Přitom v Dostojevského románu tato postava nabývá jisté plastičnosti, díky níž se původně jednotná, nerozlišitelná a na první pohled nezajímavá masa obyčejných lidí začíná jevit jako rozmanitější a pozoruhodnější fenomén, s jehož výkladem ostatně ještě nejsme zcela u konce.

### *Svidrigajlov*

Zcela jiný, nikoliv však méně výrazný typ, představuje postava dalšího Dostojevského hrdiny z románu *Zločin a trest*, a to Arkadije Ivanoviče Svidrigajlova: „Byla to prazvláštní tvář, skoro maska: bílá, s jasnými ruměnci, sytě červenými rty, světle

---

<sup>65</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 5, č. I.

<sup>66</sup> Tamtéž.

<sup>67</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 30.

plavým vousem a ještě dost hustými plavými vlasy. Oči byly skoro příliš modré a dívaly se těžce a strnule. V tom hezkém a na jeho léta nesmírně mladistvém obličejí bylo cosi hrozně odpuzujícího.“<sup>68</sup> Avšak nejen v jeho vzhledu se projevovala ona zvláštnost, o níž mluví Dostojevský, ale především v jeho chování bylo cosi, co již při prvním setkání přitahovalo pozornost. Takto o něm např. mluví Raskolnikov:

„To byl Svidrigajlov, ten statkář, v jehož domě byla potupena má sestra, když u nich byla vychovatelkou. Kvůli jeho milostným návrhům ji odtud vyhnala jeho žena Marfa Petrovna. Ta Marfa Petrovna pak Duňu odprosila, a teď náhle umřela. Právě o ní se prve mluvilo. Sám nevím proč, ale mám z toho člověka velký strach.“<sup>69</sup>

Svidrigajlov je bohatý statkář kolem padesáti let, má velké jmění a obrovské životní možnosti. Jeho manželka, která ho kdysi zachránila před soudním řízením a finančním vyčerpáním, náhle umírá a odkazuje manželovi veškerý svůj majetek.

První dojem, který čtenář získává z této postavy, je však nejasný a rozporuplný. Na jedné straně ho Dostojevskij rýsuje jakožto člověka velice solidního, zkušeného, chytrého a schopného přemýšlet o věcech opravdu hluboce. Přitom toto přemýšlení již není pouhým falešným „papouškováním“ cizích myšlenek, jak jsme to sledovali v případě Lužina. Svidrigajlov představuje naprosto jiný typ člověka. Je schopen nejen vlastního zajímavého názoru o věcech praktických či každodenních, ale upřímného zájmu a hlubokého uvažování o celoživotních filosofických problémech. Ostatně, jak jinak lze vyložit např. jeho výroky na téma života a smrti, posmrtného života či věčnosti?

„Ale co kdybychom uvažovali takto (buďte mi nápomocen): Přízraky jsou, abychom tak řekli, čáry a útržky jiných světů, jejich začátek. Zdravý člověk zřejmě nemůže mít schopnost je vidět, protože zdravý člověk je člověk ryze pozemský, a proto musí žít jen životem vezdejší, kvůli dokonalosti a pořádku. Avšak sotva člověk onemocní, sotva byl v organismu narušen obvyklý pozemský pořádek, okamžitě se začíná projevovat styk s jiným světem, a čím je nemoc těžší, tím víc je i styčných bodů s jiným světem, takže když člověk zemře, přejde přímo do jiného světa. Už dlouho o tom přemýšlím. Jestli věříte v posmrtný život, můžete přijmout i tento závěr,“<sup>70</sup> uvažuje Svidrigajlov o bytnosti přízraků.

---

<sup>68</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 6, č. III.

<sup>69</sup> Tamtéž, díl 4, č. II.

<sup>70</sup> Tamtéž, díl 4, č. I.

Pozoruhodné jsou též jeho myšlenky o věčnosti: „Vždyť věčnost je podle našich představ idea, kterou nelze obsáhnout rozumem, cosi ohromného, nesmírného! Ale proč nutně nesmírného? Co když tam místo toho všeho, považte, bude jediná světnička, asi tak jako vesnická lázeň, celá začazená a po všech koutech pavouci - a to bude celá věčnost. Víte, mně to tak někdy připadá.“<sup>71</sup>

Pokud však pozorně sledujeme tvrzení tohoto hrdiny a rovněž komentáře autora i dalších románových hrdinů na tato vyjádření, nemůžeme si současně s tím nevšimnout hrubosti až cyničnosti jeho výroků. Pro příklad uveďme alespoň vyjádření k Raskolnikovo námitce na jeho předchozí repliku:

„Ale copak si neumíte představit nic, vůbec nic útěšnějšího a spravedlivějšího, než je tohle?“ vykřikl chorobně rozrušený Raskolnikov.

„Spravedlivějšího? Kdo ví, možná že právě tohle je spravedlivé, a řeknu vám, že já bych to určitě zařídil právě takhle!“ odpověděl Svidrigajlov se záhadným úsměvem.

Raskolnikovovi po té cynické odpovědi až přešel mráz po zádech.<sup>72</sup>

Jak ze Svidrigajlových slov, tak z většiny jeho činů postupně stále jasněji vysvítá, že je to člověk neuznávající a zesměšňující existující hodnoty a popírající smysl veškeré morálky. Pro dosažení svých cílů je schopen použít jakékoliv prostředky, překročit přes jakoukoliv oběť. Vždyť v románu se mluví nejen o cynických názorech či výrocích, ale také např. o cynickém zneužití dítěte, chladnokrevné vraždě sluhy a nakonec i o vraždě vlastní manželky. Jak o něm mluví Lužin, „je to nejprostopášnější, nejhlouběji v neřestech zabředlý člověk, kterého znám“.<sup>73</sup> A jak říká samotný Svidrigajlov, „nepokládejte mne, prosím, za cynika, já velmi dobře vím, jak to je ode mne hnusné a tak dále“.<sup>74</sup>

Může se zdát, že vzhledem k uvedeným charakteristikám není vhodné uvažovat o tomto typu člověka jakožto o „člověku obyčejném“ či „posledním člověku“. Jak na něj např. můžeme aplikovat Raskolnikovu charakteristiku obyčejných lidí: „lidé konzervativního založení, zkostnatělí, žijící v poslušnosti, otrocké duše“? Všechny rysy

---

<sup>71</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 4, č. I.

<sup>72</sup> Tamtéž.

<sup>73</sup> Tamtéž, díl 4, č. II.

<sup>74</sup> Tamtéž, díl 4, č. I.



tohoto hrdiny naopak nasvědčují tomu, že se jedná o člověka vnitřně samostatného a svobodného, bořítele tradic a odpůrce veškeré morálky či pravidel, tj. člověka „výjimečného“. Domníváme se nicméně, že tato postava představuje velice pozoruhodný a jistě krajně nejednoznačný a rozporuplný typ právě člověka „posledního“. Během pozornější a hlubší analýzy výroků i činů tohoto hrdiny se ukazuje, že veškeré životní názory a přesvědčení pana Svidrigajlova se nezakládají na ničem jiném než na pouhé prázdnotě, duševní slabosti a hluboké vřezávající nuditeli:

„Já se totiž, na mou duši, skoro o nic blíže nezajímám,“ pokračoval trochu zahloubaně. „Zejména teď se nezabývám ničím... Ale chcete-li, můžete si myslet, že se přetvařuji, protože se vám chci zalíbit, tím spíše, že jak jsem sám přiznal, stojím o vaši sestřičku. Ale vám to řeknu upřímně: nudím se!“<sup>75</sup> Též v následujícím textu se můžeme setkat s podobnými frázemi: „Copak mně, mně je v podstatě všechno jedno“<sup>76</sup>. „Víte, kdyby člověk aspoň něčím byl, třeba statkářem, třeba otcem, hulánem, fotografem, žurnalistou... ale kde nic, tu nic, žádné povolání! Někdy je to skoro nuda!“<sup>77</sup> Ze slov i činů Arkaděje Svidrigajlova tak vyplývá, že vše ve svém životě říká či vykonává jaksi „jen tak“, z nudy: z nudy a omrzelosti se vysmívá cizím hodnotám, z pouhé zvědavosti či pro zábavu přestupuje zákony a pravidla, provokuje či ubližuje jiným lidem, to všechno ale nemyslí úplně vážně. Je však možné, že tento výsměšný, cynický a vůči morálce opovrhlivý přístup je pouhou maskou, za níž se skrývá jiná, pravá tvář, plná nejistoty, strachu a slabosti, podobně tomu jako obličej hrdiny dle Dostojevského poznámky připomíná masku. O tomto strachu ostatně mluví i sám hrdina: „Přiznávám, že jsem hrozný slaboch, ale co dělat - bojím se smrti a nesnáším, když se o ní v mé přítomnosti mluví“<sup>78</sup>. Možná též hrdinova sebevražda na konci románu představuje jakýsi poslední pokus vyrovnat se s touto vlastní nejistotou a také hlubokým vnitřním strachem a slabostí, které však nepochybně necharakterizují Svidrigajlova jakožto člověka „výjimečného“, ale naopak jako zcela „obyčejného“.

---

<sup>75</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 4, č. I.

<sup>76</sup> Tamtéž, díl 6, č. III.

<sup>77</sup> Tamtéž.

<sup>78</sup> Tamtéž.

Shrneme-li výše uvedené myšlenky, tři zmíněné postavy Dostojevského románu *Zločin a trest* mohou posloužit názorným příkladem konceptu obyčejných lidí, který ideově hluboce koresponduje s Nietzscheho pojetím posledního člověka. Právě na základě oné vnitřní spřízněnosti uvedeného pojetí v myšlení obou autorů se lze pokusit o jakousi analýzu jednotlivých románových postav u Dostojevského a následné vztahování výsledků této analýzy k Nietzscheho teorii. Jak vyplývá z popisu a hodnocení Dostojevského hrdinů, představitelů obyčejných neboli posledních lidí, tato kategorie ani zdaleka není zcela jednotná či jednoznačná. Přitom tyto nejednoznačné charakteristiky posledního člověka najdeme jistě i u Nietzscheho, v Dostojevského románech jsou však představeny v mnohem živější, a tedy i výraznější podobě. Rozbor jednotlivých Dostojevského postav tak především poukazuje na to, jak rozdílné a mnohdy i protikladné jsou charakteristiky obyčejných lidí, z nichž některé je dokonce obtížné zařadit do té či jiné kategorie (nejlepším příkladem zde může posloužit postava A. Svidrigajlova). V tomto smyslu se dá říct, že náhled do světa Dostojevského obyčejných lidí může přinést jisté rozšíření a zvýraznění našich představ o této kategorii jak u ruského spisovatele, tak u německého filosofa, a tak i prohloubit naše pojetí o podstatě tohoto typu lidí.

### **Výjimeční lidé – vyšší lidé - nadčlověk**

Počátkem překročení „posledního člověka“ u Nietzscheho a „obyčejného člověka“ u Dostojevského jsou „výjimeční lidé“, kteří se v Nietzscheho dílech objevují pod jménem „vyšší lidé“. Na konci cesty výjimečných či vyšších lidí se rýsuje postava nadčlověka, která představuje jakýsi vrchol překonání slabin posledního člověka i vyšších lidí. Jak charakterizuje vyšší lidi Friedrich Nietzsche ústy svého hrdiny Zarathustry?

„Ale v nejosamělejší poušti nastává druhá proměna: lvem se tu stává duch, svobodu chce si ukořistit a pánem být ve své vlastní poušti. O vítězství chce se rvát s velkým drakem. Kdo je ten veliký drak, jehož nechce již zvát duch pánem a bohem? ‚Musíš‘, tak sluje veliký drak. Duch lví však praví ‚chci‘.“<sup>79</sup>

Tento slavný citát ze Zarathustrový řeči *O třech proměnách* představuje jakousi první zmínku o počátku překročení pasivního nihilismu v podobě posledního člověka;

---

<sup>79</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 37.

následně se vykonavatelům tohoto překročení dostává jména „vyšší lidé“<sup>80</sup>. Pro charakteristiku bytnosti vyšších lidí Nietzsche vystižně používá symbol lva, tj. symbol síly, odvážnosti, sebejistoty a samostatnosti. Právě takoví jsou totiž vyšší lidé, opovrhující veškerými předepsanými pravidly ať již v podobě zvyků, či dokonce hodnot a morálky jako takové, a současně s tím opovrhující posledním člověkem jakožto mžourajícím otrokem a slepým zastáncem jakýchkoliv předem definovaných morálních příkázání. „Dobré mravy! Všechno jest u nás lživé a shnilé. Nikdo již nemůže uctívati: *tomu* právě prcháme,“<sup>81</sup> říkají dva králové, představitelé vyšších lidí v díle *Tak pravil Zarathustra*. „Raději ničeho nevědět, nežli mnohé vědět zpola! Raději býti bláznem na vlastní vrub než mudrcem podle cizího dobrozdání!“<sup>82</sup> dodává člověk svědomitého ducha, další z vyšších lidí.

Vyšší lidé si však nejsou vědomi pouze prázdnoty panující morálky, ale především smrti jejího původce, tedy Boha. Takový je například poslední papež, který po celý život oddaně sloužil Bohu, nyní si však plně uvědomuje, „že již nežije starý bůh, v nějž kdysi celý svět věřil“<sup>83</sup>. „A já sloužil tomuto starému bohu až po jeho poslední hodinu. Nyní jsem však mimo službu, bez pána, a přece nejsem volný a ani chvíli již nejsem vesel, leda ve vzpomínkách,“<sup>84</sup> poznamenává starý papež.

Vyšší lidé si na rozdíl od posledního člověka jsou plně vědomí propasti totálního nihilismu, otevírajícího se při znehodnocení nejvyšších cenností. Jejich údělem a rovněž neštěstím je však to, že nejsou schopni tuto propast překročit, znají tedy pouze negativní, nikoli pozitivní svobodu. „Mám *já* ještě – cíl? Mám přístav, do něhož spěje *moje* plachta? Mám příznivý vítr? Ach, jen kdo ví, *kam* pluje, ví též, který vítr je přízniv, který vítr je *jeho*“<sup>85</sup> říká další z vyšších lidí, stín. Proto o nich Zarathustra říká: „Tvořit nové hodnoty –

---

<sup>80</sup> Viz F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, 4. díl.

<sup>81</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 222.

<sup>82</sup> Tamtéž, s. 226.

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 235.

<sup>85</sup> Tamtéž, s. 248.

toho ani lev ještě nesvede: ale svobodu si stvořit a posvátné ne i k povinnosti: k tomu, bratři moji, je třeba lva“<sup>86</sup>.

Právě toto místo představuje v Nietzscheho pojetí jakousi nebezpečnou a bolestivou slabinu vyšších lidí a právě zde se otevírá výhled na možnost překonání této zásadní slabiny, tedy na ideu nadčlověka.

„*Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno.*“<sup>87</sup>

Dle Nietzscheho názoru nihilismus jakožto zásadní popření všech dosavadních hodnot nahrazuje boha jako nejvyšší princip závaznosti určování smyslu bytí, v poslední větě první části *Zarathustry* tak prorokuje příchod nadčlověka: „Mrtví jsou všichni bohové, nyní chceme, aby žil Nadčlověk“<sup>88</sup>. Nadčlověk je tím, kdo překonal člověka a nastoupil na místo Boha, je tak budoucím smyslem jsoucná: „Nadčlověk *budiž* smysl země!“<sup>89</sup> Přitom Nietzsche, když zavádí pojem nadčlověka, mluví o „překonání člověka“, což pak specifikuje jako „přechod“ (tedy překročení člověka) a následně jako „zánik“: „Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovat na člověku, jest, že je přechodem a zánikem“.<sup>90</sup> Slova „přechod“ a „překonání“ přitom určují podstatu nadčlověka „téměř evolučním způsobem“<sup>91</sup> jako přechod od jednoho druhu k jinému (což je jistě podpořeno i samotnou Nietzscheovou analogií opice-člověk, člověk-nadčlověk), základní diference mezi člověkem a nadčlověkem je však dána jinak – nadčlověk je smyslem bytí člověka: „Chci lidi naučit smysl jejich bytí: kterým je nadčlověk, blesk z temného mraku člověk“. Nadčlověk je cesta, jejímž směrem má kráčet člověk, a je současně s tím cílem této cesty.

Zatímco člověk setrvává v rámci dosavadního určení smyslu jsoucná s odkazem k bohu jako nejvyššímu principu určení tohoto smyslu (a to i když se proti těmto principům staví, avšak nepřekračuje dosavadní tradici, je tak pouze negativně svobodný),

---

<sup>86</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 37.

<sup>87</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 25.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>91</sup> M. Nitsche, Nadčlověk – budoucí bytnost člověka, J. Kružík, J. Novotný (eds.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, Praha: UK FHS, 2005, s. 107.

nadčlověk je nositelem zapomenutí na tradice, vstupuje a hodnotí každou novou situaci vždy znovu poprvé, tím také nalézá sama sebe. Tak v již zmíněné řeči *O třech proměnách* Zarathustra přirovnává nadčlověka k dítěti, jež symbolizuje nový život, nezáujatost a bezprostřednost: „Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým počítím, je hrou, je kolem ze sebe se roztácejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano. Věru, ke hře tvorby, bratři moji, je potřeba posvátného Ano: svou vlastní vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.“<sup>92</sup> Právě toto „posvátné Ano“ lze chápat jakožto projev svobody pozitivní, která nejen motivuje popření existujících hodnot v podobě vzpoury a následného otevřeného nihilismu (jako v případě vyšších lidí), ale určuje projev vlastní vůle, a tedy i vytvoření nových hodnot a nového smyslu jsoucího. Nadčlověka je tak potřeba chápat jako budoucí podobu a vzor člověka, zároveň jako to, co člověk hledá (a stává se vyšším člověkem), a zároveň to, co člověku (jakožto nedokonalému tvor, jehož nejlepším příkladem může být poslední člověk) chybí.

Podívejme se nyní na to, jakým způsobem se problematika překročení posledního člověka (resp. obyčejných lidí) řeší v dílech Fjodora Michajloviče Dostojevského a jak jeho výklad tohoto problému koresponduje s uvedenou teorií nadčlověka Friedricha Nietzscheho. Jak již bylo řečeno, idea vyšších lidí a nadčlověka figuruje u Dostojevského jakožto teorie „výjimečných lidí“ a prostupuje hned několika romány jako např. *Běsi*, *Bratři Karamazovi* aj. Avšak dá se říci, že nejvystižnější a nejpodrobnější nástin fenoménu výjimečných lidí najdeme v románu *Zločin a trest*, kde Radion Raskolnikov vyslovuje již několikrát zmíněnou teorii o lidech obyčejných a výjimečných.

Jak již vyplynulo ze stručné úvodní úvahy o Raskolnikovo dělení lidstva na dvě třídy, vnímání lidí výjimečných je v této teorii velice blízké Nietzscheho chápání vyšších lidí a nadčlověka (a objevuje se v základní situaci „smrti Boha“) s tím, že v teorii R. Raskolnikova oba tyto typy představují jedinou kategorií „výjimečných lidí“. Tedy pokud Nietzsche mluví o dvou různých typech a apeluje přitom na svobodu od něčeho (negativní) a svobodu k něčemu (pozitivní), z pozice Radiona Raskolnikova, Dostojevského hrdiny, ti, kteří „stále přestupují zákony, bořitelé nebo lidé, kteří k tomu mají sklon, jak vysvětluje z jejich schopností“<sup>93</sup> jsou zároveň nutně ti, kteří „mají dar nebo

---

<sup>92</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 37.

<sup>93</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 3, č. V.

talent říct ve svém prostředí *nové slovo*“. Je však skutečně bořitel zákonů a odpůrce morálky nutně tím, kdo má „dar říct ve svém prostředí *nové slovo*“?

Řečeno slovy F. Nietzscheho „přehodnocení hodnot“ výjimečných lidí se uskutečňuje především takovým způsobem, že „ponejvíce vyžadují velmi různými formami zničení dosavadního ve jménu lepšího.“<sup>94</sup> Dostojevskij se však pomocí analýzy zkušeností svých hrdinů pokouší ukázat a pochopit podmínky, za nichž se toto zničení dosavadního uskutečňuje, jinými slovy, jakým způsobem se uskutečňuje přehodnocení a znehodnocení hodnot, a jak to vnímají bořitelé i nositelé těchto hodnot. Následně při sledování jejich osudů jaksí sama sebou vyvstává otázka, zda je člověk schopen unést břímě takto vzniklé prázdnoty a zároveň svobody. Takto formulované otázky vystavují problematiku svobody, a tedy i nadčlověka z jiného úhlu pohledu, než jak je formuluje Nietzsche, a právě z tohoto důvodu je zhodnocení Dostojevského myšlenek na téma nadčlověka velice přínosné.

Dostojevskij sleduje, jakým způsobem neboli za jakou cenu se uskutečňuje přehodnocení hodnot a tedy stávání se vyšším člověkem a nadčlověkem. Raskolnikov v této souvislosti uvažuje takto: „Potřebuje-li takový (výjimečný člověk, pozn. K. H.) pro svou myšlenku překročit třeba i mrtvolu, krev, může podle mého názoru ve svém nitru s dobrým svědomím rozhodnout, že se před tím nezastaví – ovšem úměrně k velikosti své myšlenky, na to nezapomeňte.“<sup>95</sup> Formování a realizace idejí výjimečných lidí se tak evidentně uskutečňuje nejen „v jejich prospěch“, ale na druhou stranu i jaksí „na úkor“ lidí obyčejných. Uvedená situace logicky vyplývá též z Nietzscheho podání ideje nadčlověka, nicméně nevyznívá takovým tónem jako u Dostojevského, kde celý děj románu se soustřeďuje právě na realizaci této svobody výjimečných lidí, krácejících přes mrtvoly.

Raskolnikov následně svoji myšlenku rozvíjí dál a uvažuje o tom, že takové překročení překážek v podobě obyčejných lidí může nakonec „být dobrodiním pro celé lidstvo“: „Já jsem všehovšudy naznačil, že ‚výjimečný‘ člověk má právo... ovšem ne oficiální právo, nýbrž sám pro sebe právo dovolit svému svědomí překročit... některé překážky, a to výhradně jen v tom případě, jestliže tím je podmíněno uskutečnění jeho myšlenky. Domnívám se totiž, že kdyby Keplerovy nebo Newtonovy objevy pro nějaké

---

<sup>94</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 3, č. V.

<sup>95</sup> Tamtéž.

komplikace mohly proniknout k lidstvu jen za cenu obětování života jednoho, deseti, sta a tak dále lidí, bránících tomu objevu nebo stojících mu v cestě jako překážka, pak by měl Newton právo, a dokonce povinnost... odstranit těch deset nebo sto lidí, aby mohl své objevy dát celému lidstvu.<sup>96</sup>

Pro svoji myšlenku Radion Raskolnikov mimo jiné argumentuje tím, že „všichni... například takoví zákonodárci a organizátoři lidstva, počínaje nejstaršími a pokračuje Lykurgy, Solóny, Mohamedy, Napoleony a tak dále, byli všichni do jednoho zločinci už jen proto, že nastolováním nových zákonů přestupovali staré, posvátné pro společnost a zděděné po otcích, a samozřejmě že se nezastavovali ani před krví, v případě že jim krev (a často naprosto nevinná a vznešeně prolitá za dřívější zákon) mohla pomoci. Dokonce je příznačné, že většina těchto dobrodinců a organizátorů lidstva prolila zvláště strašné množství krve.“<sup>97</sup>

Shrneme-li vyložené myšlenky, výjimečný člověk, bořitel tradic, přehodnotitel starých hodnot a zákonodárce hodnot nových, z jehož schopností vysvítá dovednost vyslovení nového slova o dobru, zlu a spravedlnosti, nutně realizuje svoji svobodu jak v situaci vyrovnání se se svým životem, tak s životy ostatních lidí. Právě podmínky této realizace následně určují možnosti lidské svobody, a tedy i možnosti nadčlověka jako takového (neboli smyslu a hodnoty nadčlověka). Prostřednictvím analýzy ideje nadčlověka v podání několika Dostojevského hrdinů a následného celkového zhodnocení možností realizace této ideje z pohledu samotného autora pokusme se uchopit základní situaci „výjimečných lidí“ v Dostojevského románech a následně je vztáhnout k Nietzscheho podání této problematiky.

### *Raskolnikov*

Radion Raskolnikov je hlavním hrdinou Dostojevského románu *Zločin a trest*, který se svým plným dějem zabývá otázkou nadčlověka a jeho možností. Právě Raskolnikov nejen vyslovuje a uplatňuje svoji teorii v praxi, ale celým svým osudem poznává hranice a

---

<sup>96</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 3, č. V.

<sup>97</sup> Tamtéž.

možnosti nadčlověka. Dá se tvrdit, že právě osud tohoto hrdiny slouží Dostojevskému jakožto jakési pole zkoumání těchto možností v reálném životě, právě na jeho příkladě se autorem řeší otázky hranice lidské přirozenosti v podobě života člověka i nadčlověka. Pro vysvětlení výše uvedených tezí obraťme se k samotné osobnosti tohoto hrdiny.

„Byl to mimochodem muž velmi hezký, tmavě plavý, s krásnými temnými očima, dost vysoký, štíhlý a urostlý.“ Avšak „oblečen byl tak uboze, že leckterý otrlý člověk by se styděl objevit se v takových hadrech na ulici. Ostatně v této čtvrti se stěží někdo pozastavil nad cizím zevněškem. Blízkost Senného náměstí, hojnost jistých podniků a převážně řemeslnické a dělnické obyvatelstvo, stěsnané v těchto ulicích a uličkách ve středu města, zpestřovaly celkový rámec někdy takovými zjevy, že by bylo vlastně nemístné některé té figuře se divit“<sup>98</sup>.

Raskolnikov je mladý muž, bývalý student práv, nyní žijící v Petrohradě v malém pokojíku v podnájmu. Vzhledem k tomu, že už delší dobu nestuduje ani nepracuje (živí ho stará matka), žije velmi chudě, dokonce trpí nouzí, „ale i stísněné poměry ho v poslední době přestaly tížit. O své existenční záležitosti už se vůbec nestaral a ani nemínil starat“<sup>99</sup>. Raskolnikov, denně pozorující i vnímající extrémní chudobu, nevzdělanost a otupělost, zločinnost a opilectví, nemůže zůstat nezaujatý: setkání s opilcem Marmeladovem a jeho nešťastnou rodinou; seznámení s Marmeladovo dcerou, Soňou, která aby uživila rodinu, musela začít provozovat prostituci; pozorování zneužitého opilého mladého děvčete; nakonec zpráva o zasnoubení vlastní sestry, která chce sňatkem s bohatým (ale nemilovaným) člověkem pomoci bratrovi a zachránit tíživou finanční situaci v rodině – to všechno doléhalo na mladíkovy nervy. Raskolnikov tak od jisté doby „prožíval stavy podráždění a přecitlivělosti blízké hypochondrii. Stáhl se tak hluboko do sebe a změnil se v takového samotáře, že se bál jakéhokoliv setkání“<sup>100</sup>. Právě v této situaci Raskolnikov začíná přemýšlet, přemýšlet vytrvale a hluboce: o světě a o sobě, o spravedlivosti, o pravdě, nakonec o dobru a zlu. „Za malou chvíli se však ponořil do nějakých přehlubokých myšlenek nebo spíš upadl do jakéhosi transu a krácel, nevnímaje nic kolem sebe a ani nechtěje vnímat,“<sup>101</sup> poznamenává v této souvislosti Dostojevskij.

---

<sup>98</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. I.

<sup>99</sup> Tamtéž.

<sup>100</sup> Tamtéž.

<sup>101</sup> Tamtéž.



V této situaci Raskolnikov přichází do styku se starou lichvářkou, které zastavuje poslední cenné předměty – lakomou a zlou stařenou, která vydělává na lidském neštěstí. „Já bych tu zatracenou bábu zabil a oloupil - a bez nejmenších výčitek svědomí, o tom tě ujišťuju!“ zaslechne Raskolnikov v hospodě rozhovor dvou mladých lidí. Velice ho to ohromí, protože už ho samotného něco podobného bezděky napadlo, tuto náhodu tak začne považovat za znamení osudu. „Tohle jsem samozřejmě nemyslel vážně, ale jen to uvaž: na jedné straně hloupá, zbytečná, nicotná, zlá a nemocná bába, nikomu nepotřebná, spíš naopak, všem škodlivá, která sama neví, proč žije, a která zítra stejně umře sama od sebe. Na druhé straně mladé, čerstvé síly, přicházející nazmar bez jakékoliv podpory, a to po celých tisících a všude! Sta a tisíce dobrých činů a záměrů, jež by bylo možno uskutečnit nebo podpořit za stařeniny peníze, obětované klášteru! Sta a možná tisíce lidských životů, uvedených na správnou cestu; desítky rodin zachráněných před bídou a rozvratem, před záhubou a mravní zkázou, před pohlavními nemocemi - a to všecko za její peníze! Zabij ji a vezmi si její peníze, abys s její pomocí jednou mohl zasvětit svůj život službě lidstvu a společnosti: co myslíš, nezahladí se ten jeden nicotný zločin tisíci dobrých činů? Za jeden život tisíce životů ušetřených hniloby a rozkladu. Jediná smrt za sto životů - tomu se říká matematika! A co vůbec váží na vahách společnosti život té hloupé a zlé staré souchotinářky? O nic víc než život vši, švába ba ani tolik ne, protože tahle stařena škodí.“<sup>102</sup> Samotný Raskolnikov uvažuje podobným způsobem: „Co máš dělat? Zlomit, co je třeba, jednou provždy, a utrpení vzít na sebe! Co? Nerozumíš? Pak porozumíš... Svoboda a moc, a hlavně moc! Nad všemi těmi třesoucími se němými tvářemi, nad celým tím mraveništěm!... To je cíl! Pamatuji si to!“<sup>103</sup> Nebo: „Ten, kdo má pevný a silný rozum a pevnou vůli, může lidi ovládat! Kdo se odváží velkých věcí, tomu dají za pravdu. Kdo se dovede vysmát vznešenému, ten se stává jejich zákonodárcem a nejopovážlivějším ze všech má podle nich největší pravdu! Takhle to doposud bylo a navěky to takhle bude! Kdo to neví, je slepý!“<sup>104</sup>

Právě za těchto okolností vzniká Raskolnikova teorie o obyčejných a výjimečných lidech. „Ba... ano... mnohé je v moci člověka, a člověk po tom všem ani nenatáhne ruku jen a jen ze zbabělosti... to už je prostě axiom... Čeho se lidé nejvíc bojí? Zajímavá věc – nového kroku, nového vlastního slova, toho se bojí ze všeho nejvíc... Ostatně, já až moc

---

<sup>102</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. VI.

<sup>103</sup> Tamtéž, díl 5, č. IV.

<sup>104</sup> Tamtéž, díl 6, č. IV.

žvaním. A pro samé žvanění nic nedělám.“<sup>105</sup>. Následkem těchto slov i celého Raskolnikovo uvažování se stává zabití staré lichvářky i nechtěného svědka zločinu, lichvářčiny sestry Lizavety. Tímto svým krokem se Raskolnikov definitivně odvrací od obyčejných lidí a nastupuje na cestu „výjimečných lidí“, o nichž ve své teorii mluví.

V tomto okamžiku se kromě toho uzavírá první část románu zvaná „zločin“, a začíná druhá a poslední část zvaná „trest“, tato poslední část se přitom v Dostojevského podání skoro symbolicky stává několikanásobně delší nežli část první. Je však tato okolnost náhodou nebo ji můžeme považovat za jisté autorovo sdělení? Navíc jak je vůbec možné použití výrazu „trest“ v případě Raskolnikova, jednoho z výjimečných lidí, vždyť nadčlověk nezná trest, neboť on sám ustanovuje smysl a hodnotu věcí? Skutečně se v Raskolnikovovi tímto činem uskutečnil přechod od člověka obyčejného k člověku výjimečnému, tedy nadčlověku?

Právě na okolnosti, za níž se uskutečňuje onen „přechod“ od člověka k nadčlověku soustřeďuje naši pozornost Dostojevskij. Nietzsche v této souvislosti tvrdí: „Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovat na člověku, jest, že je přechodem a zánikem“.<sup>106</sup> Jaký je však tento přechod? „Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka,“<sup>107</sup> takto zní Nietzscheho odpověď na tuto otázku. Nietzsche si plně uvědomuje nebezpečnost a bolestivost přechodu od vyšších lidí k nadčlověku, neboli od lidí obyčejných k lidem výjimečným, což také potvrzují četné příběhy osudů vyšších lidí. „Co mi ještě zbylo? Srdce, mdlé a drzé; těkavá vůle; třepotavá křídla; zlomená páteř,“<sup>108</sup> říká stín, jeden z vyšších lidí u Nietzscheho. I přesto je však možná cesta, která vede k překonání či dokonce zániku člověka, cesta k nadčlověku; i přesto dle Nietzscheho má tato cesta smysl; i přesto je na jejím konci světlo a nový smysl. Je tomu tak též u Dostojevského? Pro zodpovězení této zásadní otázky obraťme se následnému osudu Raskolnikova a pokusme se sledovat autorův názor na některé následné události.

Od prvního okamžiku po vraždě Raskolnikov byl sotva schopen smysluplně uvažovat: v nervním vypětí a vysoké horečce se jeho stav blížil k šílenství, sotva připomínající chladnokrevnost a sebejistotu výjimečných lidí. Peníze, které u zabitě

---

<sup>105</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 1, č. I.

<sup>106</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 27.

<sup>107</sup> Tamtéž.

<sup>108</sup> Tamtéž, s. 248.

stařeny vzal, už ho vůbec nezajímaly nebo zajímaly pouze jako důkaz jeho zločinu, kterého se chtěl zbavit (druhý den je chtěl hodit do řeky, ale z děsivého uvědomění, že tím zničí veškerý smysl svého činu, ukryl je nakonec v jednom dvoře pod kamenem, nikdy se k nim však již nevrátil). Vědomí toho, co spáchal, na něj stále silněji doléhalo obzvláště vzhledem k faktu, že v tom zásadním, v oné chladnokrevnosti a obezřetnosti, selhal (což ze začátku ještě omlouval svou nemocí). Po vraždě a následné fyzické, a hlavně psychické nemoci Raskolnikova čekala netušená duševní muka, o které se vyjádřil takto: „Copak jsem zabil nějakou babku? Sebe jsem zabil, žádnou babku! A zároveň jsem navždy utloukl sám sebe!...“<sup>109</sup>

Najednou se Raskolnikov ocitnul v úplné psychické izolaci od ostatních lidí, o samotě se sebou a se svými myšlenkami, které ho stále více trápily. Jeho vnitřní zápas byl přitom tvrdší i než výslechy bystrého a zkušeného vyšetřovatele Porfirije Petroviče (který byl od začátku přesvědčen o Raskolnikovo vině) nebo než společnost zbožné Soni Marmeladovové (vyzývající ho k přiznání a pokání svých hříchů). Raskolnikov se pokusil překročit v sobě slabého a nedokonalého člověka a vystoupit na cestu nadčlověka, zbavit se „morálních předsudků“ i samotného jejich původce, Boha. Pochopil však, že není s to překonat svou přirozenost, svou lidskost – jeho zločin mu přináší pouze vědomí vlastní nicotnosti, slabosti a nesvobody. To je právě onen „zločin“, který člověk vykonává, a onen „trest“, který sám sobě neodvratitelně přisuzuje. Celým Dostojevského románem tak prostupuje ve své vážnosti a bolestivosti dramatická otázka po tom, zda takový „zločin“ vzhledem k onomu „trestu“ má smysl a cenu, a zda je člověk schopen překonat svou přirozenost. Domníváme se, že Raskolnikovo odpovědi na tuto otázku by bylo „ano“ (dle románového děje Raskolnikov i před veškerou bolest a utrpení nikdy nelitoval svého činu, neboť ho považoval za legitimní), avšak odpověď samotného autora by spíše nebyla tak jednoznačná.

Na závěr se ještě vraťme k naší předchozí úvaze o Raskolnikovo teorii, a konkrétně ke kategorii výjimečných lidí, kterou Raskolnikov – na rozdíl od Nietzscheho, který na základě širšího rozlišení negativní a pozitivní svobody důsledně odlišuje vyšší lidí od nadčlověka – prezentuje jakožto v celku vnitřně jednotnou skupinu. Tedy ten, kdo zákon přestupuje je nutně také tím, kdo následně přináší nový zákon (což je v přímém rozporu s Nietzscheho tezí o zásadním rozdílu mezi vyššími lidmi a nadčlověkem v podobě schopnosti vyslovení „posvátného Ano“ nových zásadám a zákonům u nadčlověka).

---

<sup>109</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 5, č. IV.

Domníváme se však, že postoj samotného Dostojevského k této problematice musel být odlišným od názoru svého hrdiny a mohl se tedy blížit Nietzscheho vnímání uvedeného problému. Celý osud hlavního hrdiny *Zločinu a trestu* totiž nasvědčuje tomu, že Raskolnikov (ač si plně uvědomoval význam a sílu své teorie o lidech obyčejných a výjimečných) sice vykročil na cestu výjimečných lidí, avšak nedosáhl jejího vrcholu a naplnění v podobě nadčlověka, použijeme-li Nietzscheho terminologie. Jako Nietzscheho vyšší lidé se vzbouřil proti stávajícím zákonům (což ho rozhodně odlišuje od obyčejných lidí), nedokázal však prázdnotu, vzniklou po odstranění těchto zákonů, naplnit pozitivním obsahem, a právě v tom byla jeho tragédie. Tento poznatek tak vrhá nové světlo na výše zmíněný nesoulad v kategorizaci jednotlivých typů lidí u Nietzscheho a Dostojevského: z výše uvedeného totiž vyplývá, že ruský spisovatel si jasně uvědomoval všechny druhy nebezpečí a pastí cesty výjimečného člověka, jehož obraz také značně rozjasňuje a dokresluje Nietzscheho podání podoby vyšších lidí. Otevřenou nicméně zůstává otázka, zda Dostojevskij stejně jako Nietzsche ospravedlňuje veškeré utrpení výjimečných lidí na cestě k jejich vrcholu, nadčlověku. Pro dokreslení této základní situace obraťme se k osudu ještě jednoho Dostojevského hrdiny, inženýra Kirillova z románu *Běsi*.

#### *Kirillov*

„Vedu hosta, a zvláštního! Pan Kirillov, znamenitý stavební inženýr, právě sem přijel.“<sup>110</sup> Alexej Nilyč Kirillov, Dostojevského hrdina z románu *Běsi*, představuje opravdu velice zvláštní a nepochybně pozoruhodný typ „výjimečných lidí“. „Byl to ještě mladý člověk, asi sedmadvacetiletý, slušně oblečený, urostlý a hubený brunet, s tváří trochu špinavě bledou a s černýma, nelesklýma očima. Zdál se být trochu zádumčivý a roztržitý, mluvil trhaně a gramaticky jaksi nesprávně, měl jakýsi divný slovosled, a když měl dát dohromady nějakou delší větu, pletl se.“ Později se také dozvídáme, že Kirillov zrovna přijel po čtyřleté nepřítomnosti z ciziny, kde pobýval za účelem zdokonalení se ve svém oboru.

Kirillov představuje další, velice zajímavý a zvláštní případ nadčlověčenství, přitom v určitých ohledech dokonce protikladný Raskolnikově typu. Žije střídavým, čestným, skromným, poklidným životem o samotě a věnuje se především přemýšlení a kontemplaci, ale přesto na rozdíl od Raskolnikova nemá nejmenší potřebu se na nic povyšovat či něco ovládat. Dá se dokonce tvrdit, že jeho vůle v podstatě nesměřuje k ničemu jinému mimo

---

<sup>110</sup> F. M. Dostojevský, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius), hl. 3, č. IV.

něj, proto se v jeho chování dá častokrát pozorovat jistá lhostejnost vůči okolnímu světu, projevující se v hluboké a všezahrnující vnitřní soustředěnosti. Proto mu také často ostatní nerozumějí nebo ho dokonce považují za blázna, což je mu také naprosto lhostejné. Tento stav naprosté lhostejnosti vůči všemu ve světě kromě svých idejí je pro Kirillova ostatně velice příznačný. Takto např. odpovídá na otázku, proč ne zcela správně mluví rusky: „Ne zcela správně? Nevím. Ne, to není proto, že jsem byl v cizině. Mluvil jsem tak celý život... nezáleží mi na tom.“

V čem však tkví ony ideje Alexeje Kirillova a proč ho nechávají být lhostejným vůči ostatním věcem? Kirillov podobně jako Dostojevského Raskolnikov či Nietzscheho Zarathustra uvažuje o bytnosti člověka a možnosti nadčlověka, o jeho schopnosti projevit vlastní svobodnou vůli a o jeho poměru k Bohu, přitom za nejvyšší projev svobodné vůle a nejprísnejší stvrzení nadčlověčenství považuje akt sebevraždy, kterou chce spáchat.<sup>111</sup> Abychom však co nejpřesněji charakterizovali zatím pouze velice povrchně a nepřesně nastíněné názory tohoto hrdiny, dovolíme si ocitovat následující dialog Kirillova se Stavroginem, dalším hrdinou románu *Běsi*:

„Tedy máte rád i život?“

„Ano, i život – proč?“

„No, když jste se rozhodl zastřelit se.“

„A co? Proč to dávat dohromady? Život a tohle jsou dvě různé věci. Život existuje, ale smrt neexistuje vůbec.“

„Začal jste věřit v budoucí věčný život?“

„Ne, ne v budoucí věčný, ale ve zdejší věčný. Existují jisté chvíle; dožijete se takové chvíle, čas se pojednou zastaví a bude věčnost.““

V Kirillově pojetí jsou tak život a smrt dvě naprosto rozlišné entity, nemají vůbec nic společného. Vše, co v tomto světě je, je pouze bytí v jeho různých formách, nebytí či smrt není. Proto také není potřeba se smrti bát. Přitom je velice pozoruhodné, že Kirillov přes všechny své názory a plány hluboce miluje život ve všech jeho podobách (ač je mu na druhou stranu vše lhostejné).

---

<sup>111</sup> Kirillov je přitom zvláštním způsobem spojen s dalším hrdinou, Petrem Verchovenským, jedním z „Běsů“ (totálních nihilistů), kterému slíbil, že až to bude zapotřebí, tak se zastřelí a před tím napíše podle Verchovenského diktátu dopis, ve kterém se dozná některých zločinů, spáchaných Verchovenského spolkem, aby z nich odejmul podezření. Kirillov však k této skupině nepatří, ani ho nezajímají jejich cíle či ideje, dělá to tedy pouze z již zmíněné totální lhostejnosti ke všemu včetně morálních principů a veškerých pravidel organizace společnosti.

„Jste, tuším, velmi šťasten, Kirillove?“ „Ano, velmi šťasten,“ odpověděl tázaný, jako by to byla nejobyčejnější odpověď. „Člověk je nešťasten, protože neví, že je šťasten; jen proto. To je vše, vše! Kdo to pozná, začne být ihned šťasten, v tu chvíli. Ta tchyně umře, ale děvče zůstane; všechno je dobré. Nenadále jsem to objevil.“

„A když někdo umře hlady, někdo děvčátku ublíží a zneuctí je – to je taky dobré?“

„Dobré. A někdo si pro dítě rozdrtí hlavu, i to je dobré. A někdo si ji nerozdrtí, i to je dobré. Všechno je dobré, všechno. Dobře je všem těm, kdo vědí, že všechno je dobré. Kdyby lidé věděli, že jim je dobře, bylo by jim dobře, pokud však nevědí, že jim je dobře, bude jim nedobře. To je celá ta myšlenka, celá. Jiné už není!“

„Vy jste to přec poznal, jste tedy dobrý?“

„Ano, jsem.“

„Já s tím ostatně souhlasím,“ zamumlal zachmuřeně Stavrogin.

„Kdo lidem dá poznat, že jsou všichni dobří, zakončí svět.“

„Toho, kdo to učil, ukřižovali.“

„Přijde a jeho jméno bude člověkobůh.“

„Bohočlověk?“

„Člověkobůh, v tom je rozdíl.“<sup>112</sup>

Avšak ani toto přehodnocení hodnoty pojetí dobra, proklamované Kirillovem (stejně jako Zarathustrou u Nietzscheho), ač je velmi důležité, není zásadní charakteristikou člověkaboha. Člověkobůh jakožto jeden z několika výkladu ideje nadčlověka u Dostojevského v Kirillově pojetí znamená ustanovení se bohem, tj. naprosto svobodnou bytostí ničím nepodmíněnou. Sebevražda je v tomto smyslu uskutečněním svého božství, tj. své nezávislosti a své svobodné vůle. Proč je však člověku ona nezávislost zapotřebí a proč vede k božskému způsobu bytí? Dle Kirillova základním prvkem lidského bytí je strach a závislost na tomto strachu (především strach před smrtí). Tento strach zbavuje člověka naproste svobody, vlastní bohu, a dělá ho na něm závislým. Člověk se tak může stát naprosto svobodnou bytostí pouze tehdy, zbaví-li se svého strachu, což pak nutně povede k tomu, že mu bude jedno, žít či nežít. A právě v této chvíli bude povinen projevit svou svobodnou vůli, jejímž nejvyšším projevem je sebevražda<sup>113</sup>.

„Všecka svoboda bude tenkrát, až bude docela jedno žít či nežít. To je cíl všeho.“

---

<sup>112</sup> F. M. Dostojevský, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius), hl. 6, č. II.

<sup>113</sup> Za nejnižší projev svobodné vůle Kirillov – zcela v protikladu k Raskolnikovu – považuje vraždu jiného člověka, neboť vražda na rozdíl od sebevraždy vůbec nezbavuje závislosti na Bohu a strachu z vlastní smrti vlastní člověku.

„Cíl? Ale pak se možná nezachce nikomu žít?“

„Nikomu,“ pronesl rozhodně.

„Člověk se bojí smrti, poněvadž miluje život, tak tomu rozumím já,“ podotkl jsem, „a tak to zařídila i příroda.“

„To je podlost a v tom je ten klam.“ Jeho oči zajiskřily. „Život je bolest, život je strach, a člověk je nešťasten. Dnes je všechno bolest a strach. Dnes člověk život miluje, protože miluje bolest a strach. Tak to udělali. Život se nyní vydává za bolest a strach a v tom je ten klam. Dnes ještě člověk není člověkem. Bude nový člověk, šťastný a hrdý. Komu bude zcela jedno žít či nežít, ten bude novým člověkem. Kdo přemůže bolest a strach, stane se sám bohem. A onen Bůh nebude.“

„Tedy onen Bůh podle vás je?“

„Není, ale je. V kameni není bolest, ale ve strachu před kamenem bolest je. Bůh je bolest ze strachu před smrtí. Kdo přemůže bolest a strach, stane se sám bohem. Pak nový život, nový člověk, všechno bude nové... Pak budou dějiny dělit na dva díly: od gorily do zničení Boha a od zničení Boha do...“

„Do gorily?“

„...do přeměny země i člověka, do fyzické přeměny. Člověk bude bůh a přemění se fyzicky. I svět se přemění, i věci se přemění, i myšlenky, i všechny pocity. Co myslíte, přemění se pak člověk fyzicky?“

„Bude-li zcela jedno žít či nežít, všichni se zabijí, a v tom snad přeměna bude.“

„To je docela jedno. Klam zabijí. Každý, kdo chce úplnou svobodu, musí se odvážit zabít se. Kdo se odváží zabít se, tajemství klamu prohlédl. Jiné svobody není; tu je všechno, a jinde nic není. Kdo se odváží zabít se, je bohem. Dnes může každý způsobit to, že nebude Boha a nebude nic. Ale nikdo ani jednou to neudělal.““

Popření své vlastní existence je tak dle Kirillova logickým a nutným důsledkem zbavení se všech pout. Avšak ne každá sebevražda je stávání se bohem, nýbrž pouze sebevražda jakožto akt uvědomění si vlastní svobody: „Byly přec milióny sebevrahů?“ „Ale ne kvůli tomu, všichni se strachem, a nikoli pro to. Nikoli proto, aby zabili strach. Kdo zabije sebe jedině kvůli tomu, aby zabil strach, stane se hned bohem.““

Strach je u Kirillova stejně jako u Raskolnikova a také u Nietzscheho základním projevem člověka a zároveň hlavním lidským neštěstím. Člověk je nešťastný, protože se bojí, a to především vlastní smrti: „Všichni lidé jsou nešťastní, poněvadž všichni se bojí projevit svobodnou vůli. Člověk právě proto byl až dodnes tak nešťasten a ubohý, že se bál učinit nejplnější projev své svobodné vůle a místo toho si vedl svévolně v podřadných

věcech jako školák. Jsem strašně nešťasten, poněvadž se strašně bojím. Strach je kletbou člověka...“<sup>114</sup> Tento strach je však zakořeněný v samotné lidské přirozenosti, poněvadž je logickým důsledkem fyzické predispozice člověka: „v dnešní fyzické formě nemůže člověk, nakolik jsem o tom přemýšlel, bez dřívějšího Boha vůbec existovat.“<sup>115</sup> Poznává-li však člověk, že není Bůh, přirozeně a logicky pak má poznat, že se sám stal bohem a že tedy má projevit vlastní svobodnou vůli. „Poznáš-li to, staneš se vládcem a už sám sebe nezabiješ, ale žít budeš nádherně a slavně. Ale jeden, ten, který byl první, musí bezpodmínečně sám sebe zabít, jinak kdo by začal a dokázal? Proto se docela jistě zabiju, abych začal a dokázal. Já jsem ještě jen bohem proti své vůli a jsem nešťasten, neboť mám *povinnost* projevit svou vůli. Já budu začátek a konec a otevřu dveře. A spasím. Jen toto jediné může spasit všechny lidi a v další generaci je fyzicky přerodí“.<sup>116</sup>

Shrňme-li vyložené myšlenky, konečné podoby nadčlověčenství se v Dostojevského pojetí mohou realizovat buď v destrukci (Raskolnikov), anebo v sebedestrukce (Kirillov). Kirillov i přes veškerý svůj strach je si až do konce jistý svým přesvědčením, které ho nevyhnutelně vede k sebevraždě. Přitom názory tohoto Dostojevského hrdiny o nutnosti překonání a zániku člověka a zrození nadčlověka jsou víc než blízké idejím vysloveným Nietzscheho Zarathustrou a zanalyzovaných v předchozím textu. Zdá se však, že Dostojevskij na rozdíl od Nietzscheho právě Kirillovo polemikou o podstatě sebevraždy a následně samotným aktem této sebevraždy nastoluje důležité otázky o smysluplnosti zbavení se života<sup>117</sup>. Jsou touto sebevraždou naplněna Kirillova očekávání o překonání lidské slabosti a strachu? Jakým způsobem se uskuteční ono fyzické přerození současného člověka a není-li sebevražda spíše prostředkem k nesmyslnému a prázdnému zániku lidství? Je člověk vůbec schopen překonat vlastní přirozenost? Po Kirillově smrti dle Dostojevského výkladu nenastává nic, děj románu nenarušeně pokračuje dále, a právě v tomto hrobovém tichu a prázdnotě zaznívá nezodpověditelná otázka po smysluplnosti ideje nadčlověka.

---

<sup>114</sup> F. M. Dostojevskij, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius), hl. 6, č. II.

<sup>115</sup> Tamtéž.

<sup>116</sup> Tamtéž.

<sup>117</sup> Podobnými tématy se následně zabývali představitelé existencialismu, např. Camus, Sartre aj., a v tomto svém zájmu a pohledu na svět mohli být zřejmě ovlivněni Dostojevského tvorbou.



Stejně jako Nietzsche Dostojevskij ve svých románech nechává zaznít ideji smrti Boha, překročení člověka a příchodu nadčlověka. Dostojevskij však dotahuje ideu nadčlověka do konce a ukazuje důsledky, k nimž tato teorie nevyhnutelně vede. Dostojevskij totiž, jak se zdá, zcela v protikladu k Nietzschemu, který prezentuje ideu nadčlověka jakožto nejvyšší cíl a nejvyšší naplnění lidské svobody, přichází ve své „antropologické laboratoři“ k paradoxním závěrům o tom, že člověk, který popírá Boha a chce se sám stát bohem, je nevyhnutelně odsouzen k nejvyššímu utrpení či dokonce ke smrti. Nietzsche hlásá příchod nadčlověka jako budoucí smysl Země, a tím ospravedlňuje veškeré lidské utrpení a bolest: „Miluj ty, kdož nedovedou žít, leda když zanikají, neboť jejich zánik je přechodem. Miluj toho, kdož nehledají až za hvězdami, proč by zanikli a byli oběťmi, nýbrž ty, kdož se obětují zemi, aby byla jednou zemí nadčlověka“<sup>118</sup>. Domníváme se však, že Dostojevskij příkladem osudů svých hrdinů zpochybňuje, ba dokonce popírá vhodnost a smysluplnost takového uvažování. Kam však potom může směřovat cesta člověka a co představuje nejvyšší naplnění jeho svobody? Zda a v jaké podobě je možná idea nadčlověka z pohledu Friedricha Nietzscheho a Fjodora Michajloviče Dostojevského? Kde se z pohledů obou autorů nachází východisko z propasti totálního nihilismu, otevírajícího se v základní situaci bytí člověka bez Boha? Pokusme se shrnout uvedené myšlenky a uvést je do širšího kontextu tvorby ruského spisovatele a německého filosofa v následující, závěrečné kapitole tohoto pojednání.

---

<sup>118</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer), s. 27.

## IV. NADČLOVĚK. ZÁVĚR

Idea nadčlověka výrazně prostupuje dílem F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského a představuje jednu z nejdůležitějších ideových linií tvorby obou autorů. Ačkoliv konkrétní podoby vypracování tohoto tématu v dílech německého filosofa a ruského spisovatele nabývají svých jedinečných, specifických rysů a nejsou nikterak jednorodé či identické, neboť každý ze zmíněných myslitelů nastiňuje svou vlastní mapu dlouhé a složité cesty od člověka k nadčlověku, na jednotlivých, zcela zásadních etapách této cesty lze sledovat řadu mezníků, v nichž se ideové linie myšlení obou autorů sblíží a dokonce proplétají. O to překvapivějším a pozoruhodnějším se pak jeví tento poznatek, když víme, že Nietzsche a Dostojevskij patřili ke zcela odlišným kulturním a sociálním souvislostem, osobně se neznali a jak vyplývá z analýzy Nietzscheovy korespondenční pozůstalosti, v momentu vypracování tematiky nadčlověka a s tím spojených myšlenkových konceptů nemohli být ani přímo ovlivněni myšlením jednoho na druhého, neboť nebyli obeznámeni s tvorbou svého protějšku. V zásadě jediné momenty, sblížující oba myslitele, byly sdílená (historická) doba jejich životů a tvorby a, jak se dá předpokládat, i celkový světonázor těchto myslitelů. Právě v rámci jedinečného historického kontextu života F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského, sebevědomého, technicky a vědecky zdatného 19. století, vyzdvihujícího silného a na ničem (na nikom) nezávislého člověka budoucna, se v myšlení obou autorů rodí idea nadčlověka jakožto výsledek analýzy zakládajících charakteristik a základní lidské situace ve světě.

Právě tato okolnost, tedy to, že samotná idea nadčlověka vzniká jakožto jakýsi logický důsledek a domyšlení výsledků analýzy základních rysů člověka jako takového, naznačuje to, že člověk představoval výchozí bod myšlení obou autorů, a dá se říci, i jakýsi jejich všezahrnující zájem. A právě tato okolnost představuje první a možná jeden z nejzákladnějších společných mezníků v jedinečných a svérázných ideových liniích jejich myšlení. Jak již bylo ukázáno v první kapitole této práce, prostřednictvím analýzy rozmanitých fenoménů života oba autoři dochází především k uchopení základní situace člověka, k poznání a pochopení jeho bytostních vlastností, z nichž hlavní je svoboda. Pojetí člověka i idea nadčlověka v myšlení obou autorů jsou tak celkově smysluplné právě v kontextu uchopení fenoménu svobody jakožto nejdůležitějšího atributu lidského bytí. Můžeme říci, že v této souvislosti německého filosofa stejně jako ruského spisovatele v jejich tvorbě zajímá především člověk jakožto bytost, schopná svobodného rozhodování

a svobodné volby mezi možnostmi, projevu svobodné vůle a odpovědnosti za důsledky vlastní svobody. Právě cesta svobody je nakonec možností příchodu nadčlověka, neboť je jednak možností naplnění lidské bytostné podstaty, jednak možností překonání člověka, tj. možností jeho vývoje.

Nietzsche stejně jako Dostojevskij zná vcelku dva základní typy lidské svobody – svobodu negativní (svobodu od něčeho) a svobodu pozitivní (svobodu k něčemu). Dá se tvrdit, že právě v názorech o podstatě oné negativní svobody jakožto vzpoury a osvobození od existujících morálních pravidel jsou si oba myslitelé dosti blízcí. V jejich tvorbě totiž můžeme sledovat, že jak Nietzsche, tak Dostojevskij spojují představu negativní svobody především s nutností překonání křesťanského vidění světa, vysvobození člověka z pout Boží vůle a současně s tím i ustanoveného způsobu morálního hodnocení jakožto jediného výkladu světa a existence člověka v něm. Je-li, jak říká Nietzsche, „Bůh mrtev“ a zůstal-li už jenom jeho stín v podobě závazného morálního hodnocení, pak to znamená, že jsoucno je osvobozeno od jednotného výkladu světa, a musí tak překonat i tento jeho stín. Svět a člověk v něm se tak v důsledku tohoto vysvobození ocitají ve stavu otevřeného nihilismu, kdy neexistují žádné pozitivní cíle či hodnoty, a člověk je vyprázdňen, opuštěn svým bytostným principem a ponechán sám sobě. Tento poznatek představuje další ze základních společných mezníků ideové řady obou autorů.

Cesta od člověka k nadčlověku vede skrytými zákoutími i otevřenými krutými zatáčkami dráhy lidské svobody a možných způsobů vztahování se k ní. A jak se domníváme, právě svoboda a míra jejího využití představuje fenomén, který v případě člověka dovoluje analyzovat a zhodnocovat jednotlivé typy vztahování se ke svému bytí. Takové vnímání svobody jakožto východiska bytí člověka i možnosti příchodu nadčlověka dle našeho názoru představuje další ze sjednocujících mezníků myšlení Nietzscheho a Dostojevského. Právě s ohledem na vztahování se člověka k vlastní svobodě lze totiž určit jeho postavení a dosažený cíl na cestě vedoucí k nadčlověku. Tak příkladem záporného vztahu ke své svobodě, a to ve smyslu zásadního neuvědomění si možností a důsledků jejího využití, či dokonce záměrného odmítnutí odevzdání se do náručí vlastní svobody s přijetím odpovědnosti za její důsledky představuje „poslední člověk“ u Nietzscheho a „obyčejní lidé“ u Dostojevského. Vnímání daného typu lidí je v případě Nietzscheho a Dostojevského dosti blízké – poslední člověk je obyčejný v tom smyslu, že není schopen či často prostě nechce projevit vlastní svobodnou vůli, natož nést zodpovědnost za tento projev, je tak představitelem infantilního a pasivního životního postoje lidí, kteří nejsou

schopni vlastního názoru na věci a ve svém „poznávání“ pouze kloužou po povrchu, aniž by se vážně zajímali o cokoliv kromě vlastního pohodlí a prospěchu. S hlediska vnímání svobody tedy představují takový typ vztahování se k vlastnímu bytí, který zcela nevnímá či odmítá vnímat přítomnost svobody jakožto klíčového prvku lidské existence, a v tomto smyslu je jejich vztah k svobodě záporné povahy. Tito lidé, jak se zdá, si ještě ani neuvědomují možnost příchodu nadčlověka, natož aby vstoupili na cestu k jeho dosažení, a v pochopení této okolnosti se oba autoři dosti shodují. Komparace myšlenek F. Nietzscheho a F. M. Dostojevského na toto téma však současně s tím přináší i jiné poznatky, v mnohých ohledech rozšiřující a mnohdy i korigující naši představu o podstatě tohoto na první pohled jednotného typu lidí. Provedená analýza (na základě předchozího teoretického zhodnocení relevantních názorů obou myslitelů) jednotlivých hrdinů v Dostojevského románech (představitelů obyčejných lidí), a následné vztazení výsledků této analýzy k Nietzscheho názorovým konstrukcím o podstatě posledního člověka, dovoluje značně prohloubit a zkorigovat mnohdy neúplné a jaksi pouze předběžné čtenářské představy o podstatě zmíněného typu. Na základě této analýzy totiž přicházíme především k paradoxnímu závěru, jak různorodými a mnohdy zcela nejednoznačnými mohou být charakteristiky této „jednoduché“ a „povrchní“ kategorie lidí. Ať je to vlastně implicitně obsaženo v Nietzscheho *Zarathustrovi*, a ať to každý Nietzscheho čtenář jaksi více či méně matně tuší, právě při explicitní komparaci s příslušnými Dostojevského hrdiny, obyčejnými lidmi, plně vyvstává až překvapující nejednoznačnost a složitost jejich povah. Teoreticky se tak odlišení a pochopení daného typu jeví jakožto dost jasná a vcelku neproblematická záležitost, „v praxi“ se však může ukázat, že mnohdy ani nejsme zcela s to určit, kde začíná a kde končí hranice posledního či obyčejného člověka, a začíná již něco jiného, vykračující za jeho rámce.

Fakticky první zásadní krok na cestě od člověka k nadčlověku, cestě svobody, dělají u Nietzscheho „vyšší lidé“, uvědomující si nejen možnosti, ale i meze vlastní svobody – svobody od něčeho, tedy již zmíněné negativní svobody. Právě tito lidé vyhlašují „smrt Boha“ a naprostou neomezenost a nespoutanost projevů lidské svobody v podobě vzpoury proti existujícím zákonům a pravidlům, avšak v zápětí si vždy uvědomují i meze této své negativní svobody, neschopné na místě zničených starých hodnot vytvořit hodnoty nové. Rovněž u Dostojevského nacházíme obdobu Nietzscheho vyšších lidí v podobě „výjimečných lidí“, kteří na první pohled představují širší podtyp sahající až k nadčlověku, následně se však ukazuje nejednotnost tohoto příliš širokého vymezení právě vzhledem

k rozlišení pozitivní a negativní svobody. Po analýze některých z Dostojevského hrdinů, např. takových jako Radion Raskolnikov ze *Zločinu a trestu*, se domníváme, že se vůči nim nedá bezvýhradně použít příliš široké označení „výjimeční lidé“ odkazující k nadčlověku, neboť po překročení všech možných pravidel a morálních závazků v sobě přesto nenachází dost sil k vykročení na zásadně jinou cestu – cestu k formování vlastního bytí a vlastních, nikoliv morálních, hodnot, tj. cestu nadčlověka. Zde nám komparace názorů obou autorů dovoluje udělat řadu závěrů především o povaze cesty k nadčlověku a údělu vyšších (výjimečných) lidí, neboť zvýrazňuje a zdůrazňuje bolestivost a tragičnost této cesty a tím také vyvolává otázku po její smysluplnosti.

Takovou smysluplnost však dokáže ospravedlnit a vysvětlit právě a pouze představa o poslední, pozitivní svobodě, jejímž ztělesněním má být nadčlověk. Tak u Nietzscheho právě nadčlověk je budoucím smyslem Země, ospravedlňujícím veškeré oběti a utrpení lidí, kteří mají sloužit pouze mostem k nadčlověku, překračujícím otevřený nihilismus vyšších lidí a ustanovující nový smysl bytí. Nihilismus jako božský způsob myšlení vytlačuje a nahrazuje Boha, jediný a nejvyšší princip určování smyslu jsoucna, neboť nadčlověk je tím, kdo nihilismus dovedl do jeho důsledků.

Nietzscheho nadčlověk je však nejen nositelem principu nihilismu, představujícího jakési „kladivo“ pro zboření starého a umírajícího principu závaznosti určování smyslu bytí, tj. božského principu, a přitom současně s tím i „slepou uličku“ v hledání a formulování principů nových, ale i postavou smyslově završující nihilismus a nabízející vůči němu určitý protipohybový princip. A právě v tom spočívá jeho poslední, pozitivní svoboda. Tímto novým horizontem závaznosti určování smyslu všeho jsoucího je u Nietzscheho princip „vůle k moci“. Nadčlověk je tedy tím, kdo pozitivně překonal stávající určení podstaty člověka a ustanovil nový princip tohoto určení bytnosti člověka stejně jako i celého světa, tj. ustanovil princip vůle k moci. Vůli k moci Nietzsche též nazývá „instinktem svobody“<sup>119</sup> či „afektem rozkazování“, zřejmě aby ještě více zdůraznil jeho instinktivní, přirozený charakter, vlastní člověku i samotnému životu: „Život samotný je mi instinktem pro vzrůst, pro trvání, pro hromadění sil, pro moc: kde chybí vůle k moci, je úpadek“.<sup>120</sup> Dobré je z tohoto pohledu to, „všechno, co v člověku zvyšuje cit moci, vůli k

---

<sup>119</sup> F. Nietzsche, *Genealogie morálky. Polemika*, Praha: Aurora (překl. V. Koubová), kap. 2.

<sup>120</sup> F. Nietzsche, *Antikrist. Přehodnocení všech hodnot. Fragment*, Olomouc: Votobia, 2001 (překl. J. Fischer), kap. 6.

moci, moc samotnou“.<sup>121</sup> Základním způsobem poměru ke skutečnosti je tak zajišťování určitého kvanta moci vzhledem k neustálé nutnosti sebepřemáhání, seberozkazování, sebeurčování vůle k moci, jež je sama sobě předmětem. Princip vůle k moci přitom nespočívá v naprosté libovůli, ale v „závaznosti podléhání svému (sebe)určení: chtít být více než doposud“<sup>122</sup>, v permanentní nutkavosti přemáhat se, k aplikování své vůle po vůli k moci. Základním způsobem bytí nadčlověka je tak právě princip „být více než doposud“, který se na první pohled ukazuje jakožto pokus o přehodnocení všech hodnot.

Pravým opakem principu vůle k moci je pak pro Nietzscheho vše, co pochází ze slabosti, a toto vše nachází svůj výraz a podporu především v křesťanství. Křesťanství dle Nietzscheho „rozpoutalo válku na život a na smrt proti tomuto vyššímu typu člověka, dalo do klatby všechny základní instinkty tohoto typu, vydestilovalo z těchto instinktů zlo, zlého člověka: silný člověk člověkem typicky zavrženíhodným, "člověkem zvrhlým". Křesťanství se dalo na stranu všeho slabého, nízkého, nezdařilého, udělalo ideál z odporu proti udržovacím instinktům silného člověka“.<sup>123</sup> Proto jeho tezí je, že všechny hodnoty, v nichž lidstvo shrnuje svůj smysl (tzn. křesťanské), jsou hodnoty úpadkové, dekadentní, nihilistické, a právě tento nihilismus u něj dovršuje postava nadčlověka, ustanovující nový smysl jsoucího v podobě vůle k moci a představující pravý budoucí smysl Země.

Avšak na rozdíl od křesťanství, shrnující smysl a cíl bytí v myšlence nesmrtelnosti duše, spásy a vykoupení, jaký smysl má bytí jsoucího v podobě vůle k moci a zda nabízí nějaký pozitivní cíl nekonečného proudu uplývání skutečnosti? Vůle k moci, jak již bylo řečeno, má povahu neustálého sebepřekračování a sebeurčování, a tudíž nadčlověk jakožto koncentrovaný výraz vůle k moci se neustále nachází ve svém základním módu „překračovat sám sebe“ čili „chtít být více než doposud“. Vůle tak musí pořád chtít a nikdy nemůže přestat chtít, a v tomto smyslu vše, čeho znovu a znovu dosahuje, je jen výsledkem jejího úsilí a předpokladem pro další její aktivitu. V této souvislosti se dá mluvit o jistém nutném stálém (sebe)překračujícím pohybu, uzavřeném v sobě (neodkazujícím k ničemu jinému než k vůli jako takové), který tudíž nemá cíle mimo tuto vůli k moci samotnou.

---

<sup>121</sup> F. Nietzsche, *Antikrist. Přehodnocení všech hodnot. Fragment*, Olomouc: Votobia, 2001 (překl. J. Fischer), kap. 1.

<sup>122</sup> A. Novák, *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha: UK FHS, 2006, s. 183.

<sup>123</sup> F. Nietzsche, *Antikrist. Přehodnocení všech hodnot. Fragment*, Olomouc: Votobia, 2001 (překl. J. Fischer), kap. 5.

Vůle se tedy po každém překročení znovu vrací do sebe samotné, je tak sebezpřekročením, a zároveň uzavřeným celkem, jehož náplň je pořád stejná a tedy i konečná. Vůle k moci je tak paradoxním cílem, který je zároveň bezcílností (uzavřenosti): jediným cílem vůle k moci je ještě více moci. Vůli tak můžeme chápat jednak jako konečnou, jednak ale jako nekonečnou v tom smyslu, že se neustále překračuje. Vždy se však musí nutně navrátit sama k sobě, k tomu, co překračuje a bude neustále překračovat. V tomto smyslu je vůle k moci děním, které má povahu věčného návratu stejného; věčnost se již tudíž nechápe jakožto nekonečné množství minulých a budoucích bodů, ale jako střed času, které je vždy a všude, je v minulosti, přítomnosti a budoucnosti a idea nekonečnosti se vyjadřuje v ideji všeobsaženosti. Myšlenka věčného návratu téhož tak můžeme také rozumět jako určitému východisku z nekonečného proudu bezcílného a nesmyslného dění skutečnosti, a v tomto smyslu i jako určité náhradě za víru v nesmrtnost, přesněji řečeno jako vyjádření lidské touhy po věčnosti. Právě v tom tkví ona nekonečná pozitivní svoboda nadčlověka jakožto koncentrovaného výrazu principu vůle k moci a součástí koloběhu věčného návratu téhož. Věčný návrat v tomto smyslu nelze myslet jako nějaký „přírodní zákon“, který může být člověkem pochopen a přijat; je spíše plodem lidské perspektivy, výsledkem lidské vůle, lidského rozkazu, kterým svět jakožto věčný závrat téhož a vůle k moci teprve vzniká. Svět a život tak z této perspektivy můžeme chápat jakožto lidský tvůrčí čin, čin lidské svobody a lidské vůle (neboli přesněji řečeno jakožto rozehraný neustálými střety protichůdně směřujících sil), jejímž koncentrovaným výrazem je právě nadčlověk.

Dostojevskij, jak bylo ukázáno dříve, ve svých románech dotahuje ideu nadčlověka do konce a ukazuje důsledky, k nimž tato teorie nutně vede, nahlíží však na tyto důsledky z jiného úhlu pohledu než jak to dělá Nietzsche. K jakým závěrům přivádí Dostojevského jeho metafyzické experimenty se svobodou, a co pro něj představuje ona poslední, pozitivní svoboda? Raskolnikovova svoboda (*Zločin a trest*) přináší vědomí vlastní nicotnosti, slabosti a nesvobody, na konci tento hrdina uznává, že překročil zákon především proto, aby zjistit, zda patří k výjimečným či obyčejným lidem, zda tedy má právo na zločin ve jménu vyšších cílů, avšak zjistil, že nemá. „Copak jsem zabil nějakou babku? Sebe jsem zabil, žádnou babku! A zároveň jsem navždy utloukl sám sebe!...“<sup>124</sup> Individuální cesta člověkobožství též může vést k osudu Kirillova, který končí smrtí. „Na

---

<sup>124</sup> F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), díl 5, č. IV.

Kirillovovi Dostojevský ukazuje nejkrajnější meze člověkožství, niterný zánik ideje člověkaboha.<sup>125</sup> Rozpracování tématu svobody nabývá též zajímavých rozměrů např. v *Bratřích Karamazových*, kde vzpoura a svévole Ivana Karamazova ukazuje, že na konci cesty svobody jako svévole číhá zničení svobody: „Vycházejte z bezmezné svobody, končím bezmezným despotismem“<sup>126</sup>. Domníváme se tak, že Dostojevskij osudy svých hrdinů, vyhlašujících člověka bez Boha a vyslovujících ideu nadčlověka, poukazuje především na nekonečnou slabost člověka a jeho bytostnou neschopnost vyrovnat se s úskalí vlastní svobody, tj. unést břímě těžkosti a tragičnosti této svobody. V tomto smyslu taktéž i cesta k nadčlověku, na níž vykročili zmínění Dostojevského hrdinové, se v podání samotného autora zdá být pouhou slepou uličkou, která nevede nikam, ale odsuzuje člověka k nejvyššímu utrpení či dokonce vede k zániku osobnosti. V této souvislosti si dovolíme tvrdit, že pro Dostojevského – zcela v protikladu k Nietzschemu – člověk a jeho důstojnost, nikoliv nadčlověk, je jedinou a nejvyšší hodnotou a smyslem Země.

Kde je však dle Dostojevského potřeba hledat východisko z tohoto bludiště tragičnosti lidské svobody a co pro něj představuje obsah oné pozitivní svobody? Jak se domníváme, Dostojevského řešení problému svobody je třeba hledat především v *Legendě o velkém inkvizitorovi*<sup>127</sup>, kterou vypráví Ivan Karamazov svému bratrovi Aljošovi (*Bratři Karamazovi*): „Můj děj se odehrává ve Španělsku, v Seville, v nejhroznější době inkvizice, kdy pro slávu boží planuly každý den hranice a v *autodafé nádherných hořeli zlí kacíři*.“<sup>128</sup> A právě v této době se rozhodl znovu sestoupit mezi lidi Kristus, „jen na chvíli navštívit své dítky, a to právě tam, kde plápolají hranice kacířů. Ve svém nesmírném milosrdenství chce ještě jednou jít mezi lidi v těžce lidské podobě, ve které mezi nimi tři roky chodil před patnácti stoletími.“<sup>129</sup> V *Legendě* se však především vykresluje výrazný obraz kardinála

---

<sup>125</sup> N. A. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000 (překl. I. Mesnjankina, J. Kranát), s. 130.

<sup>126</sup> F. M. Dostojevský, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius), s. 397.

<sup>127</sup> Legenda je součástí posledního románu Dostojevského „*Bratři Karamazovi*“, avšak její souvislost s fabulí románu je tak nepatrná, že ji lze zkoumat jakožto samostatné dílo. Tím spíše, že jak tvrdí např. V. Rozanov, „namísto vnějších vazeb pojí román s *Legendou* vazba niterná – právě *Legenda* je jakousi duší celého díla“. V. V. Rozanov, *Legenda o velkém Inkvizitorovi F. M. Dostojevského, Velký Inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium 2000 (překl. P. Hroch a L. Zadražil), s. 74.

<sup>128</sup> F. M. Dostojevský, *Bratři Karamazovi*, Praha: Akademia, 2004 (překl. P. Voskovec), díl 2., kniha V.

<sup>129</sup> Tamtéž.



velikého inkvizitora, jenž nezvaného hosta zatýká a vyslovuje před ním své názory o povaze lidské svobody. Veliký inkvizitor je přesvědčen, že lidé nejsou s to unést břímě svobody, jak tvrdí, „pro člověka a lidskou společnost nikdy nebylo nic nesnesitelnějšího než svoboda“, neboť „ani nemohou být nikdy svobodni, protože jsou to bytosti slabé, mrzké, nicotné a buřičské.“<sup>130</sup> Cesta svobody je těžká, tragická a plná utrpení, tak „nač tedy poznávat to zatracené dobro a zlo, když je to za takovou cenu?“<sup>131</sup> „Říkám Ti, že nic člověka nesouží víc než starost, aby našel toho, komu by rychle odevzdal dar svobody, se kterým se ten nejšťastnější tvor rodí“<sup>132</sup>, říká veliký inkvizitor s přesvědčením, že právě jemu a jeho lidem se má tento dar odevzdat. Člověk nemůže unést své utrpení, ale bez toho není ani svoboda, proto před člověkem stojí dilema: svoboda, anebo štěstí; svoboda s utrpením, anebo štěstí bez svobody. Bůh stvořil svět plný utrpení, vložil na člověka břímě svobody a odpovědnosti. Veliký inkvizitor nabízí nový svět, v němž není utrpení a odpovědnost, ale není tam ani svoboda: z lásky k lidem je dle něj třeba vzít člověku svobodu. „Což jsme lidstvo nemilovali, když jsme tak pokorně uznali jeho slabost, když jsme s láskou ulehčili jeho břemeno?“<sup>133</sup>

„Když inkvizitor domluví, nějaký čas čeká, co vězeň odpoví. Jeho mlčení ho tíží. Viděl, že celou tu dobu s pochopením tiše naslouchal, že se mu díval do očí a zřejmě nehodlal odporovat. Stařec by chtěl, aby mu vězeň něco řekl, třeba i něco trpkého a hrozného. On se však k němu mlčky přiblíží a tiše ho políbí na bezkrevné devadesátileté rty. To je celá jeho odpověď. Stařec sebou trhne. V koutcích jeho úst se cosi pohne. Jde ke dveřím, otevře a řekne Mu: ‚Jdi a už se nevracej... vůbec se nevracej... nikdy, nikdy!‘ A pustí Ho do ‚šerotemných ulic‘. Vězeň odejde.“<sup>134</sup>

Výjimečnost a důležitost *Legendy o velikém inkvizitorovi* pro náš výklad spočívá především v tom, že právě v ní se naprosto explicitně a bezprostředně střetávají dva základní principy jakožto dvě alternativy způsobů lidského bytí ve světě, v běžném životě existujících v jakémsi vzájemném prolínání. A ačkoliv dané motivy již více či méně otevřeně zaznívaly v jiných Dostojevského dílech, rozebraných v dřívější analýze, a sice

---

<sup>130</sup> F. M. Dostojevský, *Bratři Karamazovi*, Praha: Akademia, 2004 (překl. P. Voskovec), díl 2., kniha V.

<sup>131</sup> Tamtéž.

<sup>132</sup> Tamtéž.

<sup>133</sup> Tamtéž.

<sup>134</sup> Tamtéž.

v podobě motivů svobody a donucení, svévůle a poslušnosti (zodpovědnosti) atd., právě v *Legendě* jsou zasazeny do svého klíčového, náboženského základu, kde tentokrát zcela otevřeně položena otázka zní naprosto jednoznačně: život bez Boha, či život v Bohu (Kristu), neboli jinak řečeno Bohočlověk či člověkobůh (nadčlověk)? Otázka tak mří zaprvé na samotnou potřebu člověka jakožto bytosti pomíjivé a nedokonalé jistého bytostního, tj. náboženského základu v podobě představy dokonalého, věčného a vševědoucího Boha; následně pak na schopnost člověka bytí bez Boha resp. schopnost sám se stát bohem.

Jak řečeno, všechny pokusy Dostojevského hrdinů o život bez Boha či o povýšení se na boží stupeň existence končí ztroskotáním a zanechávají po sobě pouze bolest, pocit bezmoci a nesvobody, a nekonečné utrpení. Tím, jak se dá předpokládat, vnitřně zaniká i samotná idea nadčlověka (použijeme-li znovu Nietzscheho terminologie), neboť cesta k němu se pro člověka ukazuje pouze nesmyslnou slepou uličkou. Avšak jak se domníváme, právě v *Legendě* v této negativní formě Dostojevskij ukazuje svůj vztah k podstatě člověka, jehož vyšší důstojnost vyžaduje právo na výběr dobra a zla, právo na svobodu i právo na štěstí.

Snad jako na jediný možný směr lidské cesty Dostojevskij – zcela v protikladu k Nietzscheovi - poukazuje na možnost přijetí Kristova vykoupění. Kristus poskytuje člověku poslední svobodu, člověk ji však musí svobodně přijmout. Právě v tomto svobodném přijetí Krista je založena veškerá křesťanská víra, která je vlastně aktem svobody. Svoboda totiž nemůže být ztotožněna s pravdou či dobrem, neboť každé ztotožnění svobody a dobra znamená především násilné donucování, a tedy popření podstaty svobody. Naopak svobodně přijaté dobro (jež je jediné dobrem) předpokládá svobodu zla. V tom je skryta tragédie svobody, kterou geniálně vystihnul Dostojevský. Křesťanství tedy může znamenat překonání propasti svobody, neboť Kristova milost na jedné straně vylučuje veškeré zlo (úskalí první svobody), na druhé straně však nepředpokládá žádné donucování k dobru (úskalí druhé svobody).

Domníváme se však, že vnímání křesťanské etiky samotným Dostojevským nikdy nebylo zcela jednoznačným a bezproblémovým, ale naopak představovalo věčný nerozřešený problém a kámen úrazu všech jeho uvažování o člověku a světě. Rovněž v samotném jeho díle je skoro nemožné najít naprosto jednoznačný a vnitřně sjednocený názor na daný problém, nacházíme zde spíše pouhé opatrné a vždy krajně nejednoznačné

poukázání na možnost přijetí křesťanské etiky. Připomeňme si v této souvislosti např. rozuzlení románu *Zločin a trest*, kde Bible ležící pod polštářem Radiona Raskolnikova skoro symbolicky představuje pouze jakýsi náznak a námět k možným interpretacím Dostojevského světonázoru. Nejlépe však vše řekne samotný Dostojevského text:

„Pod polštářem měl evangelium. Bezmyšlenkovitě po něm sáhl. Byla to její knížka, táž, z níž mu předčítala o vzkříšení Lazara. Když nastoupil trest, myslel, že ho bude trápit náboženstvím, že mu bude stále připomínat evangelium a vnučovat knihy. Ale k jeho nesmírnému údivu na to ani jedinkrát nezavedla řeč, ba ani jedinkrát mu nenabídla evangelium. Požádal ji o ně sám krátce před svým onemocněním a Soňa mu knihu mlčky přinesla. Dopusud ji však ani neotevřel.

Neotevřel ji ani teď, ale napadlo ho: Copak mohu teď smýšlet jinak než ona? Nebo přinejmenším jinak cítit, o něco jiného usilovat?

Sedm let, pouhých sedm let! Na prahu štěstí jim oběma v některých chvílích připadalo těch sedm let jako sedm dní. Raskolnikov si ani neuvědomoval, že mu nový život nespadne do klína zadarmo, že ho ještě bude muset draho zaplatit, vykoupit si ho v budoucnu velkou statečností... Ale to už je začátek nové historie, historie poznenáhlého obrozování člověka, poznenáhlého přerodu, poznenáhlého přechodu z jednoho světa do druhého, seznamování s novou, doposud úplně neznámou skutečností. Historie, jež by se mohla stát tématem nového příběhu - náš nynější příběh však skončil.“<sup>135</sup>

Samotný Dostojevskij v r. 1870 v dopise svému blízkému příteli Majkovovi popisuje své plány napsání velkého románu a v této souvislosti říká: „Společný název celého románu bude znít: *Život velkého hříšníka*<sup>136</sup>, ale každá část ponese i svůj název vlastní. Hlavní otázka, která bude procházet všemi částmi, je stále táž – trápil jsem se jí vědomky i nevědomky po celý svůj život – Bůh.“<sup>137</sup> Právě v tomto trefném výrazu „trápil jsem se“ (nikoliv „věnoval jsem se“ nebo „řešil jsem“, ale právě „trápil jsem se“) je dle našeho názoru vystihnuta veškerá podstata Dostojevského vztahu k Bohu, která, jak se zdá, nikdy nebyla neproblematická ani jaksi jenom teoretická, ale naopak hluboce trápila

<sup>135</sup> F. M. Dostojevský, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák), epilog, č. II.

<sup>136</sup> Součástí a jakýmsi úvodem k plánované, avšak nedokončené rozsáhlé umělecké epopeji *Život velkého hříšníka* se mělo stát dílo *Bratři Karamazovi*, následně vydané jako samostatný román.

<sup>137</sup> V. V. Rozanov, Legenda o velkém Inkvizitorovi F. M. Dostojevského, *Velký Inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium 2000 (překl. P. Hroch a L. Zadražil), s. 74.

Dostojevského. V. V. Rozanov, význačný ruský filosof, v této souvislosti píše o tom, že Dostojevského tvorba byla „syntézou duševní analýzy, filosofických idejí a boje náboženských snah s pochybnostmi“.<sup>138</sup> Dostojevského vztah k Bohu a náboženství by se tak dle našeho názoru dal spíše symbolicky označit jako boj či hledání, a nikoliv jako přesvědčení či „vůdčí idea“, jak to činí např. V. Solovjev, když píše, že Dostojevskij pochopil, že „spravedlnost má náboženský význam a nutně souvisí s Kristovou vírou a Jeho ideálem“.<sup>139</sup> Domníváme se však, že natolik hluboký a rozsáhlý problém jako Dostojevského náboženské citění a jeho vztahu k Bohu by se spíše měl stát předmětem samostatného zkoumání, neboť svým rozměrem i významem značně překračuje cíle i možnosti tohoto pojednání. Nicméně samotná teze, vyslovena námi v předchozím textu, a sice to, že idea nadčlověka, vrchol a významový horizont celé Nietzscheho tvorby, v Dostojevského díle ztroskotává a jaksi vnitřně zaniká, zůstává dosti jasná a jednoznačná, a představuje klíčový rozdíl ve vnímání ideje nadčlověka, jakož i člověka jako takového v myšlení obou autorů.

Od té doby, kdy se Nietzsche a Dostojevskij zabývali otázkou nadčlověka a možnostmi člověka jako takového, uplynulo hodně let a změnilo se hodně věcí. Nicméně dnes, jak se zdá, tento problém nejen že neztratil na své důležitosti a aktualitě, ale vyznívá ještě mnohem silněji a dramatičtěji, neboť dnešní postmoderní člověk se snad jako nikdy předtím cítí být mocný, nezávislý a sebevědomý (a to i přes tragické zkušenosti dvou světových válek, četných revolucí, ekologických katastrof apod.). Tato sebevědomost je spojená především s neuvěřitelným rozmachem technických a vědeckých vymožeností dnešní doby, a tedy i skoro neomezených možností člověka (za nejvýraznější příklad zde může posloužit překonání prostorových i časových překážek pomocí skoro neomezených možností světové sítě internet, fenomén svobody pohybu i mnohé další); a je doprovázená absencí náboženské zakořeněnosti dnešního člověka. Avšak dnešní globalizovaná doba<sup>140</sup> současně s tím více než kdykoliv předtím čelí zásadním problémům týkajícím se budoucnosti člověka, neboť stále intenzivněji se ohlašují nebezpečí, spojené s onou představou všemohoucnosti a nezávislosti člověka: jedná se především o selhání

---

<sup>138</sup> V. V. Rozanov, Legenda o velkém Inkvizitorovi F. M. Dostojevského, *Velký Inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium 2000 (překl. P. Hroch a L. Zadražil), s. 115.

<sup>139</sup> V. S. Solovjev, Z řečí pronesených na památku Dostojevského, *Velký Inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium 2000 (překl. P. Hroch a L. Zadražil), s. 115.

<sup>140</sup> Více viz: Z. Bauman, *Globalizace. Důsledky pro člověka*, Praha: Mladá fronta, 2000 (překl. J. Ogrocká).

mechanismů ekonomického růstu („ekonomická krize“), růst totalitní moci, nebezpečí nukleárního konfliktu a úpadku životního prostředí („ekologické katastrofy“) a mnohé další.

V tomto smyslu otázky, kterými se zabývali Nietzsche a Dostojevskij v souvislosti s fenoménem nadčlověka, se v dnešní době ukazují jako stále velice aktuální a důležité, a mohly by znít např. takto: Jaké úkoly má před sebou dnešní člověk? O co má usilovat? Jsou lidské možnosti neomezené či nikoliv? Jaké hodnoty jsou pro dnešního člověka aktuální a důležité? Kam vede cesta člověka bez Boha? Tyto otázky však nutně musejí zůstat otevřené, neboť zodpovědět na ně musí podle svého nejlepšího vědomí a svědomí každý člověk sám, a pojednání o Nietzscheho a Dostojevského pojetí nadčlověka v tomto smyslu může posloužit pouze jakousi výzvou či podnětem k zamýšlení o člověku jako takovém i o sobě samém.

## BIBLIOGRAFIE

### F. M. Dostojevskij

F. M. Dostojevskij, *Běsi*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996 (překl. B. Mathesius),

F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi*, Praha: Akademia, 2004 (překl. P. Voskovec),

F. M. Dostojevskij, *Deník spisovatele*, Praha: Odeon, 1977 (překl. L. Zadražil),

F. M. Dostojevskij, *Chudí lidé, Hráč*, Praha: Lidové noviny, 1979 (překl. Z. Bergrová),

F. M. Dostojevskij, *Idiot*, Praha: Euromedia Group, 2005 (překl. T. Silbernáglová),

F. M. Dostojevskij, *Uražení a ponížení*, Praha: Academia, 2004 (překl. T. Hašková),

F. M. Dostojevskij, *Výrostek*, Praha: Academia, 2004 (překl. T. Hašková),

F. M. Dostojevskij, *Zápisky z podzemí*, Praha: Slovart, 1998 (překl. R. Havránková),

F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, Praha: Academia, 2007 (překl. J. Hulák),

*Dopisy / Fjodor Michajlovič Dostojevskij*, Praha: Odeon, 1966 (překl. F. Kautman),

### F. Nietzsche

F. Nietzsche, *Antikrist. Přehodnocení všech hodnot. Fragment*, Olomouc: Votobia, 2001 (překl. J. Fischer),

F. Nietzsche, *Ecce homo: jak se stát, čím kdo jsme*, Olomouc: Hill, 2001 (překl. J. Fischer),

F. Nietzsche, *Genealogie morálky. Polemika*, Praha: Aurora (překl. V. Koubová),

F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*, Praha: Aurora, 1998 (překl. V. Koubová),

F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha: Oikoymenh, 2005 (překl. P. Kouba),

F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha: Aurora, 2001 (překl. V. Koubová),

F. Nietzsche, *Soumrak model, čili, Jak se filosofuje kladivem*, Olomouc, Votobia, 1995 (překl. A. Breska),

F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra. Kniha pro všechny a pro nikoho*, Praha: Odeon, 1967 (překl. O. Fischer),

F. Nietzsche, *Werke in drei Bänden*, München, 1954,

### **Citovaná literatura**

M. Bachtin, *Dostojevský umělec. K poetice prózy*, Praha: Československý spisovatel, 1971,

M. Bachtin, *Román jako dialog*, Praha, 1890,

Z. Bauman, *Globalizace. Důsledky pro člověka*, Praha: Mladá fronta, 2000 (překl. J. Ogrocká),

L. Benyovszky a kol., *Filosofická propedeutika*, Praha: SOFIS, 2001,

N. A. Berďajev, *Dostojevského pojetí světa*, Praha: OIKOYMENH, 2000 (překl. I. Mesnjankina, J. Kranát),

A. Giddens, *Důsledky modernity*, Praha: Slon, 1998 (překl. K. Müller),

H. Hesse, „Bratři Karamazovi aneb Zánik Evropy“, *Souborné dílo X. Úvahy a impresie. Vzpomínky a listy přátelům. Politické úvahy. Mozaika s dopisů 1930-1961. O literatuře. Recenze a články*, Praha: Argo, 2002 (překl. V. Slezák),

F. Kautman, *Věčný problém člověka*, Praha: Rozmluvy, 1992,

J. Kružík, J. Novotný (eds.), *Nietzsche a člověk. Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*, Praha: UK FHS, 2005,

A. Novák, *Dělník, nadčlověk, smrtelník. Tři podoby lidství ve filosofické antropologii*, Praha: UK FHS, 2006,

J. Sokol, *Člověk a náboženství*, Praha: Portál, 2004,

J. Sokol, *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*, Praha: Vyšehrad, 2007,

*Velký Inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad: Refugium 2000 (překl. P. Hroch a L. Zadražil),

S. Zweig, *Tři mistři: Balzak, Dickens, Dostojevský*, Praha: Melantrich, 1997 (překl. V. a K. Houbovi),

Ю. Н. Давыдов, *Этика любви и метафизика своеволия (проблемы нравственной философии)*, Москва: Молодая гвардия, 1989,

В. В. Дудкин, *Достоевский—Ницше (Проблема человека)*, Петрозаводск, 1994,

Вяч. Иванов, «Достоевский и роман-трагедия», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

Л. Шестов, *Достоевский и Ницше (философия трагедии)*, Москва: Избранные сочинения, 1993,

### **Vybraná literatura<sup>141</sup>**

L. Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, Praha: Torst, 1996 (překl. A. Bláhová),

M. Bubeníková, M. Hrabáková, R. Hříbková (Hrsgs.), *Dostojevskij dnes. Sborník příspěvků z konference s mezinárodní účastí (Praha, 27. listopadu 2006)*, Praha: Národní knihovna ČR, 2007,

B. Bursov, *Dostojevský a jeho svět*, Praha: Odeon, 1974 (překl. J. Žák),

J. Dawydow, Dostojevski und Nietzsche: Zwei nihilismus-Konzeptionen, in: *Kunst und Literatur*, 5 (1982),

A. G. Dostojevskaja, *Život s Dostojevským*, Praha: Odeon, 1981 (překl. L. Zadražil),

---

<sup>141</sup> Obsahuje prostudované texty použité při vypracování diplomové práce a odkazy na další relevantní literaturu.



- W. Gasemann, *Nietzsche's Verhältnis zu Dostojewskij auf dem europäischen Hintergrund der 80er Jahre*, in: Die Welt der Slaven, 2 (1961),
- R. Girard, *Lež romantismu a pravda románů*, Praha: Dauphin 1998 (překl. A. Šabatková),
- J. Hrbek, „Smrt boha“ v *Nietzschově filosofii*, Praha: Academia, 1997,
- F. Kautman, *Literatura a filosofie*, Praha, 1968,
- K. Löwith (Hrsg.), *F. Nietzsche. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. Aus dem Nachlass. Briefe*, Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1959,
- T. G. Masaryk, *Studie o F. M. Dostojevském*, Praha, 1932 (uspořádal J. Horák),
- J. Meier-Graefe, *Dostojewski der Dichter*, Berlin: Ernst Rowohlt Verlag, 1926,
- D. Merežkovský, *Tolstoj a Dostojevský: život, tvorba a náboženství*, Praha: K. a H., 1929 (překl. J. Bečka),
- C. Miller, *Nietzsche's „Discovery“ od Dostojevsky*, in: Nietzsche-Studien, 1973, 2,
- A. A. Smirnov, *Dostojevský a Nietzsche: Veřejná přednáška*, Praha (1906),
- J. Sokol, *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, Praha: Portál, 2002,
- P. Stellino, *Ein Vergleich zwischen Nietzsches Der Antichrist und Dostojewskijs Der Idiot*, In: Nietzscheforschung 14 (2007),
- L. Šestov, *Kierkegaard a existenciální filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 1997 (překl. A. Červenková, uspoř. I. Mesnjankina),
- S. Zweig, *Hvězdné hodiny lidstva*, Olomouc: Votobia, 1993 (překl. P. Koutecký, L. Jehlička, V. Renč),
- C. Аскольдов, «Религиозно-этическое значение Достоевского», *Достоевский. Статьи и материалы*, 1922,
- Н. Ашимбаева, *Достоевский. Контекст творчества и времени (сборник статей)*, Санкт-Петербург: Серебряный век, 2005,

Н. Бердяев, «Откровения о человеке в творчестве Достоевского», *Русская мысль*, 1918,

Н. А. Бердяев, «Предсмертные мысли Фауста», *Освальд Шпенглер и Закат Европы*, Москва: «Берег», 1922,

К. Леонтьев, «О всемирной любви», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

А. Луначарский, «Достоевский как художник и мыслитель», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

Д. Мережковский, «Пророк русской революции», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

Н. К. Михайловский, «Жестокий талант», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

В. Розанов, «О Достоевском», *О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881-1931 годов. Сборник статей*, Москва: Книга, 1990,

В. С. Соловьев, *Философия искусства и литературная критика*, Москва: Искусство, 1991.

### **Hlavní internetové zdroje**

<http://www.md.spb.ru/> - Muzeum F. M. Dostojevského v Petrohradě

<http://www.dostoevsky.org/> - Mezinárodní společnost F. M. Dostojevského

<http://www.dostojewskij-gesellschaft.de/> - Německá společnost F. M. Dostojevského

<http://www.klassik-stiftung.de/einrichtungen/kolleg-friedrich-nietzsche.html> - Archiv F. Nietzscheho ve Weimaru

<http://www.fns.org.uk/> - Mezinárodní společnost F. Nietzscheho

<http://www.nietzsche-gesellschaft.de/> - Německá společnost F. Nietzscheho

### **Další internetové zdroje**

<http://www.nietzsche.ru/index.htm>

<http://www.dostoevskiy.net.ru/>

<http://www.f-nietzsche.de/>

<http://www.nietzsche-gemeinschaft.de/>