

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta humanitních studií

Bakalářská práce

Vztah soucitu a otrocké morálky v Nietzschevě díle

Autor práce: Jakub Fulín  
Vedoucí práce: Mgr. Jakub Chavalka

Praha 2012

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatury byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu. Předem souhlasím s jakýmkoli zveřejněním této práce.

V Praze dne 16. 5. 2012

.....  
podpis

Děkuji Mgr. Jakubu Chavalkovi za jeho podněty, návrhy, vysvětlení a opravy, které mi poskytl při vedení této práce.

## Obsah:

1.	Úvod	5
2.	Soucit	6
2.1	Soucit souvisí s utrpením	6
2.2	Pojetí utrpení	7
2.3	Soucit má předmět	8
2.4	Radost v rámci soucitu	9
2.5	Soucit k milované osobě	10
2.6	Pocit nadřazenosti objektu soucitu	11
2.7	Charakteristika a význam soucitu	12
2.8	Filosofie soucitu	14
2.9	Závěr kapitoly o soucitu	15
3.	Otroctví, otrocká morálka	16
3.1	Otroctví	16
3.2	Nietzschovo pojetí morálky	17
3.3	Panská a otrocká morálka	17
3.4	Otrocká morálka a mrav	20
3.5	Další vlastnosti otrocké morálky: absolutnost hodnocení	22
3.6	Klam neegoismu a svobody v otrocky morálním jednání	22
3.7	Vliv otrocké morálky na vytváření kolektivů	24
3.8	Užitečnost v otrocké morálce	25
3.9	Rozpor v otrocké morálce	25
3.10	Vývoj od panské morálky po otrockou	26
3.11	Koubova interpretace otrocké morálky u Nietzscheho	27
3.12	Nietzscheho postoj k jednotlivým morálkám	29
3.13	Závěr kapitoly o morálce	31
4.	Vztah soucitu a otrocké morálky	32
4.1	Postoj otrocké morálky k utrpení	32
4.2	Nietzschův postoj k utrpení	32
4.3	Hodnocení soucitu	34
4.4	Přemíra soucitu důsledkem jeho kladného hodnocení zvyšuje množství utrpení - případ Indů	37
4.5	Soucit u vyznavačů panské morálky	38
4.6	Divoši – nositelé prvků panské morálky	38
4.7	Soucit Nietzschův se zmenšujícím se člověkem	39
4.8	Nejohydnější člověk	41
4.9	Závěr kapitoly o vztahu mezi soucitem a otrockou morálkou	42
5.	O egoismu	44
5.1	Dva druhy egoismu	44
5.2	Láska	45
6.	Závěr bakalářské práce	46
7.	Seznam použité literatury	50

## 1. Úvod

Má práce si se zabývá pojmy “soucit”, a “otrocká morálka” (či “otroctví”, nebo někdy pouze “morálka”) v díle Fridricha Wilhelma Nietzscheho. Jsem přesvědčen, že tyto pojmy zaujímají v Nietzscheho myšlení důležité místo. Jelikož Nietzscheho filosofie není uceleným systémem v tom smyslu, v jakém jsou ucelenými systémy například filosofie Kantova či Spinozova, domnívám se, že v interpretačním textu by nebylo správné každému pojmu v Nietzscheho myšlení přiřadit jeden stálý význam a pouze logickými kategoriemi potom ukazovat na jeho vztah k pojmům ostatním. Nietzscheho dílo má tu specifickou vlastnost, že je do značné míry metaforické (tj. obsahuje metafory a přirovnání, jakožto prostředky vyjádření). Tak pravil Zarathustra je dokonce někdy považováno za dílo filosoficko-básnické.

Nietzsche sám měl, myslím, skoro až odpor k filosofii, která by se snažila prosadit se univerzálně, jak to alespoň v jeho očích měla v úmyslu právě například filosofie Kantova. Nietzsche si vážil plurality mínění a názorů a považoval za důležité, aby se nikdy nějaká myšlenka nestala jedinou myšlenou. Proto i jeho vlastní myšlení je do určité míry pluralitou a nikoli jedním koherentním filosofickým systémem. To se myslím, snaží mimo jiné naznačit i následující úryvek: “I kdybychom byli tak pomatení, že bychom všechna svá mínění považovali za pravdivá, přece bychom nechtěli, aby existovala jen ona - : věru nevím, proč by byla žádoucí vševláda a všemoc pravdy; stačilo by mi už, že má velkou moc. Ale musí mít možnost bojovat a mít protivníka, a člověk musí mít možnost čas od času se od ní zotavit v nepravdě - jinak se pro nás stane pravda nudnou, nevkusnou a bez síly nás učiní stejnými...”<sup>1</sup>

Další vlastností Nietzscheho myšlení je to, že se vyvíjí. Pokud máme na paměti předešlou tezi o pluralitě mínění a uvážíme hledisko času (a odmítneme absurdní myšlenku, že by se všechny Nietzscheho myšlenky u něj objevily právě v jednom okamžiku), je naprosto jasné, že některé musí předcházet jiným a vice versa.

Vývoj je podle mne vlastní i výrazovým prostředkům (slovům), které Nietzsche

---

1 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 214.

používá. Je tudíž potřeba mít na paměti, že:

1. význam slov, která Nietzsche používá se mohl v průběhu vzniku jeho díla změnit a že tedy například nějaký pojem, který se objevil v jeho raném díle nemusí nutně odpovídat svým významem stejnému pojmu z pozdějšího období;

2. pro nějaký význam mohl mít Nietzsche v určitých dobách jiné pojmy. Ve své práci uvedu například své mínění o tom, že pojem “otrocká morálka” tak, jak je uváděna v díle “Genealogie morálky” je pokud ne úplně totožný, pak alespoň velmi blízký pojmu “morálka soucitu” z “Ranních červánků”.

Pokud chceme číst Nietzscheho, měli bychom se, dle mého mínění, snažit soustředit se na to, co pokládáme za skutečné významy Nietzscheových slov a nikoli na slova samotná. S tím jde samozřejmě ruku v ruce nebezpečí, že skutečné významy přehlédneme či naopak dosadíme významy, které Nietzsche dát svým slovům nezamýšlel. Slovy společenskovědních badatelů je zkoumání Nietzscheho náročnější z hlediska validity, než zkoumání filosofů, vytvářejících například logicky ucelené filosofické systémy. To je tedy jistým nebezpečím či těžkostí, které nás při čtení Nietzscheho nutně potkává a které bychom měli mít na paměti, pokud chceme odvést při interpretaci Nietzscheho dobrou práci. “kdo myslí ve *slovech*, myslí jako řečník, a ne jako myslitel (prozrazuje, že v podstatě myslí nikoli věci, nikoli věcně, nýbrž jen vzhledem k věcem, že vlastně myslí *sebe* a své posluchače).”<sup>2</sup>

## 2. Soucit

### 2.1 Soucit souvisí s utrpením

Významem soucitu je zbavovat se utrpení. Když máme soucit, pociťujeme i utrpení. To neznamená, že by veškeré utrpení muselo podle Nietzscheho pramenit ze soucitu, pouze že soucitem se snažíme odstranit jistý druh utrpení, které pociťujeme. Proto existuje utrpení, které je součástí soucitu.

---

2 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 89.

## 2.2 Pojetí utrpení

Utrpením myslí Nietzsche obecně neuspokojivý stav vlastní osoby. Utrpení je dozajista pocíťováno, nikoli intelektuálně (rozumově) nazřeno. Utrpení může mít nepřeborně podob a příčin. Utrpením je například fyziologická bolest způsobená tělesným zraněním. Utrpení ale může mít i subtilnější podobu, respektive člověk může trpět, aniž bychom byli schopni nalézt fyziologickou příčinu jeho utrpení. “To, čím nejhluběji a nejosobněji trpíme, je téměř všem ostatním nesrozumitelné a nepřístupné: v tom jsme bližnímu skryti, i kdyby s námi jedl z jednoho talíře. A všude, kde si našeho utrpení všimnou, vyloží si jej ploše; patří k podstatě soucitného rozpoložení, že *zbavuje* cizí utrpení jeho vlastního, osobního rázu: - naši “dobrodinci” umenšují naši hodnotu a vůli víc než naši nepřátelé.”<sup>3</sup> Existuje tedy mnohem hlubší a závažnější utrpení než je například to, které vzniklo fyzickým zraněním. Toto hlubší utrpení bývá skryté, je něčím, čemu druhý z principu nerozumí. Proto, když se o nazření takového utrpení snaží, vždy dostane jen nepřesný a zjednodušený názor.

I soucitný člověk trpí, když vidí někoho jiného trpět. Pokud má někdo soucit, pocíťuje zároveň utrpení. Utrpení toho se soucitem je ovšem zcela jiné a nezávislé na utrpení původního trpícího, soucitný člověk trpí svým soucitem. Jednáním, které je motivováno soucitem, se zbavuje utrpení, které v něm soucit působí. Jeho pudem je v takovém případě zbavit se nikoli nutně celého soucitu ale určitě pocitu utrpení, který je součástí soucitu, a který je způsoben tím, že si uvědomíme (vidíme, vzpomeneme si či přimyslíme) utrpení jiné osoby.

Odstraňovat ze života za každou cenu utrpení není něco, co by podle Nietzscheho sloužilo k podporování a posilování života. Ve skutečnosti je tomu naopak, odstraňováním utrpení ze života kvalitu tohoto života v Nietzscheových očích zhoršujeme. Utrpení považuje Nietzsche za dobré v zásadě ze dvou důvodů:

1. utrpení (bolest) je svázáno s radostí (slastí) a potlačováním jednoho potlačujeme i to druhé, tedy potlačováním utrpení potlačujeme i radost. Toto Nietzscheovo mínění je ukazováno v následujících dvou citátech: “Vy chcete pokud možno - a není šílenějšího

---

3 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 180.

“pokud možno” - *odstranit utrpení*; a my? - zdá se přímo, jako bychom je *my* chtěli mít raději ještě větší a horší, než jaké kdy bylo! Blaho, jak vy mu rozumíte - to přece není žádný cíl, to nám připadá jako *konec!* Stav, který učiní člověka směšným a opovrženímhodným, který činí *žádoucím* jeho zánik! Kázeň utrpení, *velkého* utrpení - copak nevíte, že jen *tato* kázeň vedla dosud člověka k jeho výším.”<sup>4</sup> Pro dobro člověka - pro podporování jeho života, je utrpení nepostradatelné. Vyhybat se v životě veškerému utrpení by znamenalo svůj život si usnadňovat a *proto* jej vlastně zmenšovat, popírat, nežít. “I dnes stojíte před volbou? buď *co nejméně nelibosti*, krátce bezbolestnost, ... nebo *co možná nejvíce nelibosti* jako cenu za rostoucí hojnost vybraných a dosud zřídka zakoušených rozkoší a radostí! Rozhodnete-li se pro to první, chcete-li tedy potlačit a zmírnit lidskou bolest, musíte pak potlačit a zmenšit i lidskou *schopnost radosti*.”<sup>5</sup> Člověk má tedy v tomto ohledu v zásadě dvě možnosti. Buď může utrpení, strast, neštěstí a bolest apriori považovat za něco špatného a snažit se jich zbavovat, čímž ale bude de facto pracovat i na odstraňování pocitů radosti a štěstí ze svého života, anebo si zvolí druhý přístup podporování obojího. Že s odstraňováním strasti odstraňujeme i slast, není ostatně ani nová, ani Nietzscheho původní myšlenka (tím méně by souhlasil, že je to dobrý nápad), se snahou potlačovat emoce a pocity se setkáváme u různých filosoficko-praktických škol, buddhismus například považuje veškerý život za utrpení. Takové myšlenkové směry pak v extrémním případě docházejí k závěru, že pravé štěstí nejsou pocity štěstí, ale absence jakýchkoli pocitů.

2. důvodem Nietzscheho kladného hodnocení utrpení je užitečnost samotného utrpení. Utrpení je něčím, co podporuje život. Utrpení činí člověka silnějším. Bez utrpení se stává člověk změkčilým, stává se slabším. “Co mne nezahubí, sílí mne.”<sup>6</sup>

### 2.3 Soucit má předmět

Soucit se vztahuje zpravidla k nějakému objektu. U lidí, kteří jsou k soucitu náchylní, se soucit, zjevuje obzvlášť tehdy, když vidí nějakého člověka nebo i jinou bytost

---

4 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 129.

5 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 40.

6 Nietzsche, F. W., *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem*, in: *Tak pravil Fridrich Nietzsche*, s. 9.



trpět. Při tom příliš nezáleží, jaký je vztah soucítícího k trpícímu, to znamená, jestli jsou například příbuzní, přátelé, nepřátelé, lidé vzájemně si lhostejní či neznámí, důležitější je, že soucítící nazírá, že někdo trpí. Soucit může dozajista být vyvolán i jinak - například, že si na něčí utrpení jen vzpomeneme, či si jej dokonce pouze přimyslíme. Objekt soucitu není totiž zas tak důležitý, důležité je, že je soucítící o existenci utrpení přesvědčen. Naší hlavní motivací, pokud máme soucit, je zbavit se utrpení, které v nás tento náš soucit vzbuzuje. “Pravda je, že v soucitu ... sice už na sebe nemyslíme vědomě, zato však *velmi silně nevědomě*, stejně jako provádíme, když nám uklouzne noha, neúčelněji protipohyby a viditelně přitom používáme veškerého svého rozumu, aniž jsme si toho vědomi.”<sup>7</sup> Pokud tedy jsme ve stavu, kdy máme soucit, to o co nám převážně jde, jsme my sami. Ať už je v nás soucit vyvolán tím, že vidíme něčí fyzické zranění, či cokoli jiného, co v nás zrovna vyvolalo pocity a pudy soucitu, osoba o kterou nám jde nejvíc, je naše “já”. “Nehoda druhého nás uráží, usvědčila by nás z bezmoci, možná ze zbabělosti, kdybychom mu neposkytli pomoc. Nebo už sama o sobě snižuje naši důstojnost, ať již v očích druhých, nebo v našich vlastních. Nebo se v nehodě a utrpení druhého zračí nebezpečí pro nás; a už jako znak lidské ohroženosti a křehkosti na nás působí trapně.”<sup>8</sup> Některé situace, které vzbuzují soucit (jako například zranění druhého), jsou pro nás nepříjemné. Říkáme si, že jsme té nehodě třeba mohli zabránit, kdybychom bývali třeba dávali větší pozor atd. Nehoda na nás působí jako něco špatného, něco nežádoucího, něco čemu bychom se raději vyhnuli. Po chvíli se rozhodneme zraněnému pomoci - abychom například zvýšili svou prestiž u okounícího davu. Pokud zraněnému pomáháme, aby se měl lépe, je to proto, že *my* se budeme mít lépe v důsledku zlepšení stavu zraněného.

#### 2.4 Radost v rámci soucitu

Když ale jednáme ze soucitu, patří k motivům tohoto jednání kromě snahy zbavovat se utrpení i například “puzení k rozkoši”. Jistý druh rozkoše (či radosti) je také jedním z pocitů, které mohou být součástí soucitu. “Rozkoš vzniká při pohledu na protiklad naší

---

7 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 89.

8 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 89.

situace, při představě, že jsme s to pomoci, jen kdybychom chtěli, při pomýšlení na chválu a uznání v případě, že pomůžeme, při samém provádění pomoci, pokud se tento výkon daří a jakožto něco postupně dařícího působí vykonavateli požitky o sobě, zejména ale v pocitu, že naše jednání cílí na pobuřující nespravedlnost (i uvolňující projev pobouření člověka posílí). To všechno, všechno a ještě mnoho rafinovanějšího k tomu, tvoří soucit.”<sup>9</sup> Rozkoš pramení z distinkce mezi situací soucitného člověka a člověka, jenž je předmětem jeho soucitu. První pociťuje rozkoš z emocí, které jsou v něm vyvolány, jelikož vidí protikladnost své situace k situaci druhého, který trpí a je na tom hůře než soucitný člověk. Říká si třeba: “to jsem ale rád, že na tom nejsem jako tady ten, který právě spadl ze skály a teď tu leží v bolestech” a z rozdílu své situace od situace trpícího zjišťuje, že je na tom vlastně docela dobře.

Soucitný člověk si připadá mocnějším než objekt soucitu, a z této distinkce pramení radost (rozkoš) soucitného člověka. “Podle toho je třeba v přízni rozlišovat: pud přivlastňovat a pud podřizovat se, podle toho, zda přízeň cítí ten silnější nebo slabší. Radost a žádost jsou pohromadě u silnějšího, jenž chce cosi přetvořit ve svou funkci: radost a potřeba být žádán u slabšího, jenž by se chtěl stát funkcí. - Soucit je bytostně případ první, příjemné hnutí pudu přivlastňovacího při pohledu na slabšího.”<sup>10</sup> Soucitný člověk může slabšího využít jako svou funkci, jako svůj nástroj a zahrnout jej do své moci. Jeho radost pramení také z možnosti projevit vzhledem k tomuto člověku svou silnější vůli, že může díky své síle slabšího ovlivnit. Je to právě jeho aktivita, ze které pramení jeho radost.

## 2.5 Soucit k milované osobě

Ještě silněji pociťujeme radost ze soucitu, pokud jsme dříve k objektu soucitu cítili lásku či obdiv. Přejde nám podivné, že objekt dřívější lásky může trpět a stát se tak předmětem soucitu, jelikož takový člověk v nás dříve působil štěstím a radostí, zatímco nyní pozorujeme, že sám trpí. Zjištění, že taková osoba trpí, ještě umocňuje naši závislost na ní. Cítíme se soucitem k této osobě silně motivováni zmírňovat její utrpení. “Snažíme se

---

9 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 90.

10 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 110.

uhodnout, co jeho [osoby, kterou milujeme a o které jsme se dozvěděli, že trpí] bolest mírní, a dáváme mu to; chce-li útěšná slova, pohledy, pozornost, služby, dary, - dáváme je; především ale: chce-li, abychom jeho trápením *trpěli*, pak se mu ukazujeme jako trpící, při tom máme však *požitek aktivní vděčnosti*: což stručně řečeno, *je dobrá msta*.<sup>11</sup> Dobrá msta je kladný pocit zadostiučinění, který získáváme tím, že dáváme trpící blízké osobě najevo, že trpíme s ní, že se staráme o zmenšování bolesti této osoby, a staráme se o ni. Je to umocněný pocit rozkoše ze soucitu, který je ještě vygradovaný tím, jak změnil náš vzájemný vztah s touto osobou. Dříve jsme ji milovali - tedy explicitně hodnotili velmi vysoko a pociťovali radost a rozkoš z její přítomnosti a blízkosti vzhledem k naší osobě, nyní zjišťujeme, že trpí a jako taková je na tom ještě hůře než my! Radost, kterou z takového zjištění normálně pociťujeme, je ještě znásobena historií našeho vztahu, který okamžitě přehodnocujeme, nyní jsme přesvědčeni, že jí můžeme oplatit to, že byla pro nás objektem lásky tím, že s ní budeme sdílet její utrpení (což je pouze fikce, jelikož obě utrpení - původní i to ze soucitu jsou odlišná), že budeme trpět s ní, že budeme trpět také.

Pokud ale náhodou trpící osoba o náš soucit nestojí a chce ve svém utrpení stát sama (například z vznešeného pudu nemnožit utrpení), “pak odcházíme ochlazení a smutní, takřka dotčení.”<sup>12</sup> Nemůžeme pochopit, proč o náš soucit nestojí, vždyť jsme připraveni pro ni trpět. V takovém případě se dobrá msta nezdaří a my dobrý pocit ze soucitu nezískáme.

## 2.6 Pocit nadřazenosti objektu soucitu

Na druhou stranu, i ten, jenž je objektem soucitu druhého, může z této situace pociťovat rozkoš z pocitu nadřazenosti. Tato rozkoš pramení z pocitu nadřazenosti, který je někdy vyvolán v objektu soucitu. Pokud je objekt soucitu slabým jedincem, který nedovede dostatečně často projevat svou moc, může mít touhu stát se objektem soucitu. Vyvolání soucitu v někom jiném je jedním z mála úspěšných projevů moci takového jedince. Tento jedinec skrze svou moc státi se objektem soucitu vlastně působí utrpení tomu, kdo tento soucit má (jak jsme řekli: existuje utrpení, které je součástí soucitu). Tedy - je schopen

---

11 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 93.

12 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 94.

působit utrpení skrze soucit (mějme na paměti, že tento jedinec je slabý a má málo příležitostí k projevování své moci, jeho možnosti jsou velmi omezené, takže pokud ji chce přece jen projevít, může se například uchýlit k možnosti popsané zde). “Pozorujme třeba děti, které pláčou a křičí, aby si soucit vymohly, a vyčkávají proto okamžiku, kdy si jejich stavu může někdo všimnout; stýkejme se s nemocnými a duševně deprimovanými a ptejme se, zda jejich mnohomluvné nářky a steny a vystavování neřestí na odiv nemá v podstatě za cíl přítomné zranit: soucit, který jim pak někdo projeví, je pro ně slabé a trpící útěchou, neboť díky němu poznají, že přece jen přes veškerou slabost, alespoň jednu moc ještě mají: moc zraňovat. Nešťastníkovi se dostává čehosi jako rozkoše z pocitu nadřazenosti, jež si při prokazovaném soucitu uvědomí; jeho ješitnost se pozvedne, je stále ještě natolik důležitý, aby přivodil světu bolest.”<sup>13</sup>

## 2.7 Charakteristika a význam soucitu

Soucit je tedy ve skutečnosti mnohostí pocitů a pudů, spojených jazykem v jeden pojem. “Dostal se do neštěstí a teď za ním přicházejí 'soucitní' a malují mu jeho neštěstí živými barvami, - a nakonec odcházejí uspokojeni a povzneseni domů: popásli se na zděšení nešťastníka, stejně jako na vlastním zděšení a připravili si pěkné odpoledne.”<sup>14</sup> Soucit obsahuje pocity, které jsme skrze soucit schopni v sobě vyvolat. Schopnost soucitu nezávisí například na pohlaví, postavení ve společnosti či v rodině, příjmu nebo zaměstnání. Soucitu nejsou sice schopni všichni, alespoň ne příliš často (později se pokusím ukázat, jak soucit souvisí s morálkou, respektive zda jsou vyznavači nějaké morálky náchylnější k soucitu, než vyznavači jiné), ale pro určité skupiny lidí lze nalézt podle Nietzscheho zvýšenou korelaci v náchylnosti k soucitu. Například obecně lidé neúspěšní jsou náchylnější k soucitu, právě proto, že díky němu mohou získávat pocity (například onu rozkoš, nebo slast), které jsou pro ně jiným způsobem méně dostupné. Tyto pocity utrpení a rozkoše nejsou vzájemně protikladné a mohou koexistovat zároveň v jednom člověku. “Soucit je nejpříjemnějším pocitem pro ty, kdo jsou málo hrdí a nemají vyhlídek na

---

13 Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, s. 50.

14 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 142.

velkolepé dobývání: pro ně je snadná kořist - a tou je každý trpící - něčím úchvatným. Soucit je proslulou ctností lehkých děv.”<sup>15</sup> Lidé slabí, kteří mají málo moci a málo příležitostí prosadit se používají soucit jako zdroj rozkoše. Skrze soucit s někým zažívají pocit převahy (objekt soucitu je na tom hůře než soucítící), který by jinak získávali obtížněji.

Pokud jednáme ze soucitu (a jsme tedy soucitným člověkem, to znamená tím, kdo je schopen soucitu), snažíme se tímto jednáním zbavit onoho utrpení, které je součástí soucitu. Jednání ze soucitu tedy naprosto není motivováno snahou pomoci trpícímu, jak by se na první pohled mohlo zdát (v soucitu nemyslíme na toho, kdo v nás soucit vzbuzuje, nýbrž myslíme na sebe a jak se zbavit *svého* utrpení pramenícího z pozorování *cizího* utrpení), i když často se právě pomocí trpícímu zbavujeme soucitu a tedy utrpení. “Je matoucí nazývat pocit utrpení, který při takovém pohledu [pohledu na trpícího] vzniká a může být velmi rozličného druhu, soucitem, neboť za všech okolností je to utrpení.”<sup>16</sup> Naprosto tedy není pravda, že by nějaká bytost mohla rozumět jiné proto a tím, že k ní cítí soucit (jak si podle Nietzscheho myslel například Schopenhauer). Utrpení, které obě pociťují, jsou *jiná*, a tedy rozhodně nepůsobí jako nějaký spojovací článek mezi bytostmi, vytvořený soucitem<sup>17</sup>.

Soucit nedovoluje být k trpícímu zcela upřímný, soucitní lidé nejsou dost silní k upřímnosti s trpícím, jsou při jednání s ním vždy opatrní, aby neřekli něco víc, z ochránářských pudů zamlčují část toho, co si myslí. Myslí si třeba, že by mohli vyslovit něco, co by trpícího zranilo ještě víc. Tato neupřímnost pramení rovněž z egoistických příčin. Vyhýbáním se některým tématům při rozhovorech s trpícími se snaží chránit především sebe před nepříjemnostmi, které by mohly při takových rozhovorech vzniknout.

Soucitný člověk chce tedy trpícímu pomoci ze svých vlastních egoistických pudů a motivů. Soucitný člověk chce odstraňovat utrpení ze světa, soucitný člověk považuje utrpení za něco nežádoucího, je rozhodnut mezi pozicí, která odstraňuje utrpení i slast a tou, která oba tyto pocity zachovává, ve prospěch odstraňování obojího. Dalším problémem je, že soucitný člověk je rozhodnut odstraňovat utrpení nejen svoje, ale taktéž

---

15 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 42.

16 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 90.

17 Srv. Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 96.

utrpení ostatních lidí (stále z egoistických důvodů zmenšování svého vlastního utrpení). “Celková ekonomie mé duše a její vyvažování “neštěstím”, vytrysknutí nových zdrojů a potřeb, zarůstání starých ran, zavrhování celých minulostí - to vše, co může být s neštěstím spjato, milému soucitnému člověku starost nedělá: chce *pomoci* a nemyslí na to, že existuje osobní nutnost neštěstí, že i mně i tobě jsou hrůzy, strádání, ztráty, půlnoci, dobrodružství, riskantní činy a omyly právě tak nezbytné jako jejich opak...”<sup>18</sup>

Pro Nietzscheho je vždy soucítící je důležitější než soucítěný. Hlavním pudem, který je obsažen v soucitu, je pud zbavování se utrpení. Soucitný člověk má tendenci k odstraňování právě toho utrpení, které je součástí soucitu. Soucit, jak jsme řekli, obsahuje utrpení. Zároveň se soucitní snaží svého utrpení, jež je způsobeno soucitem snaží zbavovat. A právě toto zbavování se utrpení je významem soucitu. “Skoro se mi zdá, že o bolesti a neštěstí se vždy mluví *přehnaně*, jako by přehánění v tomto ohledu bylo věcí správného způsobu života: pilně se však zamlčuje, že proti bolesti existuje nespočet tišivých prostředků, jako je omamování nebo horečnatý spěch myšlenek nebo klidná poloha nebo dobré a zlé vzpomínky, úmysly, naděje a mnoho druhů hrdosti a soucitu, jež mají takřka účinek anestetik: zatímco při nejvyšších stupních bolesti nastupuje samo od sebe bezvědomí.”<sup>19</sup> Soucit je tedy takřka anestetikem, tiší bolest, respektive obsahuje pudy odstraňování vlastního utrpení soucitné osoby. Pomocí něj se člověk zbavuje utrpení, které soucit sám způsobil.

## 2.8 Filosofie soucitu

Tzv. “filosofie soucitu” radí “pozorovat a pojímat prožitky druhých, *jako by byly naše vlastní*”. Tato filosofie je podle Nietzscheho velmi škodlivá pro život člověka, jelikož vlastně zvětšuje množství utrpení, které ten člověk musí snášet (trpí i utrpením ostatních - staví se k němu, jako by bylo jeho vlastní). Pozice tzv. “filosofie soucitu” je extrémní v tom smyslu, že zmnožuje utrpení daného jedince, který se touto filosofií řídí. “Soucit, spoluutrpení jako princip jednání, požadující: ‘trp neštěstím druhého *tak*, jako trpí on sám’,

---

18 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 180.

19 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 171.

by ... způsobilo, že hledisko našeho já s jeho přeháněním a krajnostmi, by se muselo stát ještě i hlediskem druhého, spolutrpicího: takže bychom museli trpět svým já i já druhého zároveň, a dobrovolně bychom se tedy obtížili dvojitým nerozumem, místo abychom bříme vlastního nerozumu co nejvíce zmenšili.”<sup>20</sup> Zvyšovat své utrpení o utrpení druhého je tady Nietzschem chápáno jako nerozumné.

Oproti tomu Nietzsche radí posuzovat svoje prožitky, jako by to byly prožitky druhých - jinými slovy zachovat si od těchto prožitků odstup, posuzovat je objektivněji a zmenšovat tím své utrpení. To je naprostý opak filosofie soucitu. Člověk, který se řídí touto opačnou filosofií, naopak předchází svému vlastnímu původnímu utrpení tím, že se situace, ve kterých by obvykle vznikalo, snaží nazírat nezaujatě nebo alespoň nezaujatěji, objektivněji.

## 2.9 Závěr kapitoly o soucitu

Soucit je tedy velmi složitou množinou pudů a instinktů. Soucit se vztahuje k objektu – zpravidla existuje soucítící a soucítěný. V situaci, kde první má k druhému vztah soucitu mohou až oba zároveň pociťovat bolest (utrpení) i radost (rozkoš), jako důsledek této situace. Zároveň má ten první pud k odstraňování svého utrpení a pud podporování své rozkoše. Utrpení ze soucitu (jinak – utrpení, jež je součástí soucitu) je zpravidla jiné, než utrpení, které má objekt soucitu, soucitem utrpení trpícího objektu nesdílíme. Soucítící člověk je ve svém jednání ze soucitu člověkem egoistickým, jeho motivace zbavování se utrpení je způsobena snahou zmenšit své vlastní utrpení, případně posílit svou vlastní rozkoš. Pokud pociťuje soucítící rozkoš, je to z pocitu nadřazenosti, který pramení z distinkce mezi relativně klidnou situací soucítícího k relativně nesnadné situaci trpícího soucítěného (soucítící je v tomto případě mocnější soucítěného). Pokud pociťuje rozkoš soucítěný, pak tato rozkoš pramení z náhle nabytého pocitu moci zraňovat vzbuzováním soucitu a tedy utrpení v soucítících. Významem soucitu pro soucítícího je zbavovat se svého vlastního utrpení, v intencích Nietzscheho myšlení vede soucit ke stálosti, k umenšování dění, k umenšování instancí bolesti a tím i radosti, krátce

---

20 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 93.

k oslabování života.

Důvod, proč se Nietzsche soucitem zabývá je naznačen v předmluvě ke “Genealogii morálky”: soucitem vždy filosofové pohrdali. Nietzsche píše, že pohrdání k soucitu je společné v jiných ohledech tak rozdílným filosofům jako byli Platón, Spinoza, La Rochefoucauld či Kant. Ve své době však Nietzsche zaznamenává tendenci hodnotit soucit kladně a to nejen lidem, ale i učenici. Z toho pramení jeho motivace ukázat, že soucit není pro život ničím žádoucím, že je vlastně škodlivý a jeho nejčastější soudobé hodnocení je zvrácené.

### 3. Otroctví, otrocká morálka

#### 3.1 Otroctví

Pojem otroctví je třeba chápat metaforicky, otrokem není u Nietzscheho většinou myšlen člověk, jenž je z hlediska nějakého právního řádu vlastněn jiným člověkem, ani není otroctví apriori spjato s nějakou rasou či etnicky nebo územně vymezenou skupinou lidí. Pokud Nietzsche někoho nazývá otrokem, poukazuje tím spíše ke způsobu vztahování se k životu tohoto jedince, otroctví je u Nietzscheho stylem života. Otroctví má dlouhou historii, jinak byl chápán otrok ve starověkém Řecku, trochu jinak v Římě a ještě jinak v době kolonialismu. Vždy je ale otrok považován za někoho, kdo je nějakým způsobem nižší než ostatní (například lidé vznešení nebo svobodní). Nietzsche tvrdí, že se snaží držet takových vymezení otroka, která byla rozšířená právě v antice. V tomto pohledu je otrokem je například někdo, kdo nemá příliš volného času. Otroky jsou Nietzsche někdy nazýváni moderní (tj. soudobí) lidé, kteří mají tzv. “pud ke stejnosti”. Otroci chtějí rovnost (v Nietzscheho pojetí rovnost odpovídá stejnosti), chtějí, aby například měli všichni stejná práva, nepřirazují různým lidem různé úkoly a cíle podle jejich schopností a vlastností. Označovat za otroky takovéto lidi zní dnes nepatřičně a Nietzsche si to uvědomuje. “Jinak je tomu s námi, kteří jsme již přivykli *učení* o rovnosti lidí, byť nikoli rovnosti samé. Bytost, jež nemůže rozhodovat o sobě samé a nemá volný čas, - to není pro náš zrak ještě nic opovrženého; možná je příliš mnoho takového otroctví v každém z nás, v souladu



s podmínkami našeho společenského řádu a naší činnosti, které se od základu liší od řádu a činnosti starých Řeků.”<sup>21</sup> Oproti otrokům i dnes existují lidé, kteří otroky nejsou (nebo možná jsou, ale méně), a to například umělci, bohémové nebo lidé, kteří pracují pro požitek z práce a nikoli kvůli výdělku. “Všichni lidé se dělí, dnes stejně jako po všechny časy, na otroky a svobodné; neboť kdo nemá ze svého dne dvě třetiny pro sebe, je otrok, ať už je to kdokoli: státník, kupec, úředník, učenec.”<sup>22</sup> Ve výše uvedeném citátu je otrok dokonce explicitně vymezen - je to ten, kdo nemá volného času alespoň dvě třetiny z každého dne. Uvažme, že podle tohoto vymezení jsme dnes otroky skoro všichni.

### 3.2 Nietzscheovo pojetí morálky

Nietzsche si nemyslí, že by morálka byla jenom jedna. Morálek (morálních systémů) je dozajista víc. Každá z těchto morálek vychází z jiného systému hodnocení, v Nietzscheově pojetí morálka je určitým systémem hodnocení jsoucna. Pro Nietzscheho totiž znamená pojem morálky víc, než je u filosofů obvyklé, respektive morálka v jeho pojetí zdaleka není jenom vědění či mínění o správnosti a nesprávnosti určitého jednání, nýbrž, je něčím víc, pomocí morálky se dle Nietzscheho filosofie vztahujeme ke světu nejen v rovině etické, Nietzsche chápe morálku šířeji.

Morálka (nějaká) je v Nietzscheově pojetí hlavně systémem, v rámci kterého hodnotíme a interpretujeme si jednotlivá jsoucna. Morálka přiřazuje jsoucnu význam a hodnocení, nic, žádná věc, není u Nietzscheho dobrá, zlá nebo špatná o sobě, tuto vlastnost, správněji hodnocení ji přiřazujeme tím, že ji pojmáme v rámci naší morálky (tj. systému hodnocení). Proto nelze kupříkladu o soucitu u Nietzscheho říci, zdali je dobrý, špatný nebo zlý obecně, ale nanejvýš jaké hodnocení je mu přiřazeno pouze v rámci morálky.<sup>23</sup>

Člověk implicitně hodnotí vše. Morálka (nějaká) je nutností, je hodnocením a člověk nemůže nehodnotit, proto je morálka u člověka vždy přítomna.<sup>24</sup>

---

21 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 45.

22 Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, s. 170.

23 Srv. Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 13.

24 Srv. Kouba, P., *Nietzschova nemorální ontologie, in: Smysl konečnosti*, s. 61.

### 3.3 Panská a otrocká morálka

Pojem "otrocká morálka" označuje morálku dnes všeobecně rozšířenou. Otrockou morálku (někdy uváděna jako "stádní morálka" či pouze "morálka") je třeba vysvětlit spolu s tzv. morálkou panskou. Pro tyto účely nám nejlépe poslouží spis "Genealogie morálky"

Panská (vznešená) morálka je vývojově starší, je to morálka skutečně svobodných. Panská morálka operuje v rozmezí hodnotových soudů dobrý-špatný. Slovo „dobrý“ v sobě obsahuje v evropských jazycích zbytek významů slov jako „opravdový“, „vznešený“, „ušlechtilý“. Autor uvádí řecké esthlos znamenající „má realitu“.<sup>25</sup> Opravdový – pravý – ušlechtilý je v intencích panské morálky v protikladu k prolhanému, nízkému. Pro lidi hodnotící v rámci panské morálky je charakteristické, že jako dobré označují sami sebe. Člověk je v intencích panské morálky hodnocen jako dobrý sám sebou a nikoli někým jiným. „Byli to naopak „dobří“ sami, to jest vznešení, mocní, výše postavení a vysoce smýšlející, kdož sebe sami a své konání pociťovali a určovali jako dobré, totiž prvořadé, v protikladu ke všemu nízkému, nízce smýšlejícímu, sprostému a davovému.“<sup>26</sup> Tento protiklad nazývá Nietzsche "pathosem distance" a označuje jej za zdroj práva k tvoření hodnot. Tady se ukazuje, že nositelé panské morálky, kteří se označují jako dobří, potřebují ty druhé, "špatné". V intencích panské morálky je naprosto přirozené a neproblematické hodnotit sám sebe jako dobrého, pakliže jsme dost silní, tzn. mocní dobrým býtí. Dobří totiž nemohou být podle panské morálky všichni, společnost, jež používá panskou morálku, musí obsahovat i ty špatné, kteří jsou vymezení vůči dobrým. "Každé povýšení typu "člověk" bylo dosud dílem aristokratické společnosti - a bude tomu tak vždy znovu: jakožto společnosti, jež věří v dlouhý žebříček hodnocení a hodnotových odlišení mezi člověkem a člověkem a má - v nějakém smyslu - zapotřebí otroctví."<sup>27</sup> Páni v aristokratické společnosti potřebují někoho, komu budou poroučet, potřebují poddané, Nietzschevými slovy - potřebují nástroje. Vztah mezi poroučejícími a poslouchajícími je právě oním pathosem distance. Páni tedy potřebují své otroky (poddané) k tomu, aby mohli ustanovit

---

25 Srv. Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 19.

26 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 16.

27 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 257.

společnost panské morálky.

Oproti tomu pro otrockou morálku (stádní morálku či morálku ressentimentu) je základním soudem dvojice dobrý-zlý. Otrocká morálka je reaktivní, za dobré se v rámci ní považují jsoucna, jež jsou vymezena negativně, vůči jsoucnům jež nejsou dle otrocké morálky dobré, vůči jsoucnům zlým. Dobrý člověk je v tomto smyslu hlavně člověk nesobecký, člověk který neubližuje. Tím, že je však dobré nazíráno reaktivně vůči někomu, kdo je kategorizován jako zlý, vzniká často z principů otrocké morálky akt pomsty. Pokud páni dle panské morálky hodnotí jako dobrého nejdříve sebe a potom označí za špatné ty, kteří jejich definici dobrého nespĺňují, je postup v rámci otrocké morálky opačný. Nejprve je poukázáno na toho, kdo je nazván zlým, což mimochodem může velmi dobře být ten dobrý z panské morálky a následně je negativně utvořen pojem dobrého. “Jedno tu chceme arci popírat nejméně: kdo ony “dobré” [podle panské morálky] poznal jen jako nepřátele, poznal, pravda jen *zlé nepřátele*.”<sup>28</sup> Zlý je ten, kdo ubližuje, kdo je silnější než my dobří. Zlý není krotký, je svobodný ve smyslu volnosti, nedodržuje objektivně ustavené mravy. Především ale otrocká morálka zlého konstruuje jako podmínku svých dobrých. Intence otrocké morálky říká: “buďme jiní než zlí, totiž dobří! A dobrý je každý kdo neznásilňuje, kdo nikoho nezraňuje, kdo neútočí, kdo neoplácí, kdo pomstu přenechává bohu, jenž se jako my drží vskrytu, kdo se vyhýbá všemu zlu a vůbec žádá od života málo, jako my trpěliví, pokorní a spravedliví.”<sup>29</sup> Otrocká morálka zlého potřebuje k tomu, aby se vůči němu mohla vymezovat. Otrockou morálkou se řídí výhradně “slabí”, nízcí, v intencích panské morálky špatní jedinci. “Není to snad způsob *nízkých* duší, myslet *nepřátele* vždy jako *zlého*!”<sup>30</sup>

Trpělivost, pokora a spravedlnost jsou skutečnými ctnostmi otrocké morálky. Stejně tak ovšem třeba slabost. “Slabost má být překroucena v *zásluhu*”.<sup>31</sup> Touha po spravedlnosti je podle Nietzscheho ve většině případů způsobena pouze bezmocí prosadit svou vlastní moc. Proto se podle Nietzscheho k otrocké morálce uchylují lidé převážně slabí, zatímco

---

28 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 28.

29 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 33.

30 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 52.

31 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 34.

panskou se řídí lidé silní, kteří, nepotřebují obecnou definici spravedlnosti, kteří vůbec nepovažují obecnost jako takovou za dobrou.

### 3.4 Otrocká morálka a mrav

Otrocká morálka je morálkou morálních kodexů a mravů, zatímco vyznavač panské morálky za své jednání zodpovídá hlavně sobě samému, otrocká morálka vytváří soustavu nařízení, zákonů, či restrikcí, jejichž dodržování je podmínkou a kritériem mravního jednání. V tom lze spatřovat tendenci k objektivitě, stejnosti a následně tedy k demokracii. Dle otrocké morálky jedná morální člověk morálně, protože mu to nařizuje restriktivní mrav. “Mravnost není nic jiného (zejména tedy *nic víc!*) než poslušnost vůči mravům, ať již jsou jakékoli; mravy jsou však *tradiční* způsob jednání a hodnocení.”<sup>32</sup> Otrocky morální člověk posuzuje správnost svého jednání podle mravu, podle restriktivních pravidel, jimiž se společnost, v níž žije, řídí. Tato pravidla mohou mít různé formy, mohou to být například náboženská přikázání vyžadovaná bohy, dobré mravy kontrolované dobrosrdečnými sousedy a příbuznými nebo systém pozitivního práva ustanovený státem.

Vyznavači otrocké morálky cítí slast z dodržování mravů. Dodržovat mrav, pravidla či kodex je považováno za něco příjemného. Člověk se tím například zbavuje části odpovědnosti za své jednání, pokud je v souladu s mravem. Žít v otrocké morálce je v tomto ohledu snazší než řídit se panskou, jelikož v panské morálce žádné objektivně dané mravy nejsou a její vyznavač se musí rozhodovat v každé situaci o správnosti zamýšleného jednání. Takovou obtíž vyznavač otrocké morálky nemá, jemu stačí, když se naučí žít podle mravu, když si na mrav zvykne. “Navyklé věci činíme snadněji, lépe, a tedy raději, pocítujeme při nich slast a víme ze zkušenosti, že se osvědčily, jsou tedy užitečné; mrav, s nímž lze žít, už prokázal, že působí blahodárně a podpůrně, na rozdíl od všech nových, ještě neosvědčených pokusů. Mrav tedy spojuje příjemné s užitečným a navíc nevyžaduje přemýšlení.”<sup>33</sup> Pravidla (mravy) svádějí k lehkomyšlnosti. Pokud někomu stačí, aby se považoval za morálního, pouze dodržovat pravidla, pak je takový člověk lehkovážný -

---

32 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 15.

33 Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, s. 68.

nemusí nad významem svých jednání přemýšlet, tím pádem nutně nedosahuje takové hloubky, jako někdo, kdo se pravidly neřídí a posuzuje hodnotu svých možných jednání podle jejich (vzdálených) účelů. Člověk řídicí se pravidly (tj. vyznavač otrocké morálky) je tedy plytčejší. Zároveň je jeho postoj jednodušší a dá se snáze pojmout. Takovému člověku stačí, když dodržuje kodex. Navíc tím, že nemusí vynaložit své intelektuální schopnosti k posuzování hodnoty a mravnosti každého jednání, může jich použít k vymýšlení kliček a způsobů, jak kodex ještě formálně zachovat, ale fakticky se jím neřídít. V tomto ohledu označuje Nietzsche vyznavače otrocké morálky za chytřejší než vyznavače morálky panské.

Tím, že vyznavač mravu cítí slast při provádění mravní činnosti, stává se nositelem tohoto mravu a tím otrocké morálky. Takový člověk vyžaduje po ostatních, aby se řídili stejným mravem. Navíc ani nepovažuje jiný mrav za možný, respektive považuje veškerá jednání, která nejsou v souladu s jeho mravem, za nemravná. “A tady jsme u kořene chybného soudu: ježto se v určitém mravu cítíme dobře nebo alespoň jeho prostřednictvím prosazujeme svou existenci, je tento mrav nezbytný, neboť nám platí za *jedinou* možnost, jak se cítit dobře; jakoby životní pocit vyrůstal jedinečně z něho.”<sup>34</sup> Člověk řídicí se nějakým mravem neví, že existují z jeho pohledu nemravná jednání, která mohou být pro něj taktéž zdrojem slasti.

Pro posuzování morálnosti nějakého jednání z pozice otrocké morálky naprosto není důležité *kdo* jedná, jelikož vlastností morálních kodexů a pravidel je, že mají být všeobecně závazné. Silní prosazují své hodnoty a zájmy pomocí své moci (síly). Oproti tomu slabí (vyznavací otrocké morálky) prosazují své hodnoty a zájmy tím, že nutí ostatní dodržovat morální kodex, tím, že je nutí k poslušnosti. Pokud se při morálním chování (podle mravů) nedostaví očekávaný účinek, vyvodí z toho otrocky morální člověk, že nedodržuje pravidla přesně, v extrémním případě dokonce, že není možné, aby ta pravidla dodržoval, jelikož je k tomu nedostatečně uzpůsoben. “Není vůbec možné předpis dobře provést, jsme veskrze slabí a hříšní...”<sup>35</sup> Aby byl posílen motiv lidí dodržovat nějaké

---

34 Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, s. 68.

35 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 23.

pravidlo, jsou k němu přimýšleny imaginární kladné důsledky, které ono pravidlo údajně má (třeba, že dodržování onoho pravidla těší nějakého boha). Tím je podporován vznik smyšleného světa, jenž se nakonec stává pro morální lidi důležitějším, než svět skutečný.<sup>36</sup>

### 3.5 Další vlastnosti otrocké morálky: absolutnost hodnocení

Otrocká morálka naprosto nepovažuje za důležitý motiv nějakého neubližování, a proto hodnotí jako dobrého i toho, kdo neubližuje z nedostatku moci ubližovat, jinými slovy nezabývá se příčinou neubližování a hodnotí všechny instance neubližování jako dobré a morální. Proto jsou jako dobří chápáni v intencích otrocké morálky i lidé bezmocní, slabí. Tuto myšlenku a to, jak ji Nietzsche hodnotí, myslím dobře vystihuje následující citát: “Jestliže si utlačení, ušlápnutí, znásilnění z pomstychtivé lstivosti své bezmoci říkají: “buďme jiní, než jsou zlí, totiž dobří! A dobrý je každý, kdo neznásilňuje, kdo nikoho nezraňuje, kdo neútočí, kdo neoplácí, kdo pomstu přenechává bohu, jenž se jako my drží vskrytu, kdo se vyhýbá všemu zlu a vůbec žádá od života málo, jako my trpěliví, pokorní, spravedliví” - pak to, posloucháme-li střízlivě a bez předpojatosti, vlastně neznamena nic než: “my slabí jsme prostě slabí; je dobré, jestliže nečiníme nic, *k čemu nemáme dost síl*”.<sup>37</sup> Otrocká morálka hodnotí (na rozdíl od panské) věci absolutně. Objekt hodnocení je za každých okolností a navždy buď zlý, anebo dobrý. Z absolutního hodnocení vlastně vyplývá zásadní nedostatek otrocké morálky, sice že když se ptá po hodnotě něčeho, neptá se po hodnotě *k čemu*. Právě tím, že hodnotí absolutně, nepřipouští vůbec takovou otázku. Otrocká morálka nedoceňuje a vlastně nepřipouští Nietzscheovo stanovisko, že věci nejsou dobré samy o sobě, ale že vždy, když hodnotíme něco jako dobré, implicitně či explicitně tvrdíme, že je to dobré pro něco, k něčemu.

Oproti tomu vyznavači panské morálky hodnotí jednak aktivně (nezajímá je až tak moc možná vůbec, co si o jejich jednání myslí někdo další), hlavně však nemají absolutní protiklady, jako vyznavači panské morálky. Jednání hodnotí vždy se zřetelem na jednajícího (sebe) a na kontext. Kritériem jednání je u nich vkus, nikoli norma.

---

36 Srv. Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 29.

37 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 33.

### 3.6 Klam neegoismu a svobody v otrocky morálním jednání

Otrocká morálka hodnotí výše ta jednání, která považuje (ne nutně oprávněně) za *neegoistická* nebo *svobodná* (vycházející ze svobodné vůle). Podle Nietzscheho taková jednání, která by byla naprosto neegoistická (tedy prováděna výhradně kvůli druhému) nebo absolutně svobodná (ve smyslu “působená svobodnou vůlí”) naprosto neexistují. To ovšem neznamená, že by vyznavači otrocké morálky nemohli nějaká jednání jako neegoistická či svobodná označovat a hodnotit. Podle Nietzscheho veškeré jednání člověka je v zásadě egoistické a důvody, respektive pudy a instinkty, jež nás k tomuto jednání vedou si nevybíráme. Vždy když nějak jednáme, je toto jednání motivováno egoistickým pudem, i kdyby to měl být pouze pocit zadostiučinění z dobrého skutku. “Jestliže je morální, jak v skutku bylo definováno, pouze to jednání, které konáme kvůli druhému a jen kvůli němu, pak žádné morální jednání neexistuje! Jestliže morální je – jak zní jiná definice – jen to jednání, které vychází ze svobody vůle, pak morální jednání rovněž neexistuje!”<sup>38</sup> Otrocká morálka jaksi neprávem nebo spíše nepravdivě označuje některá jednání za neegoistická. Neegoistické jednání však podle Nietzscheho vůbec neexistuje, respektive v každém našem jednání je obsaženo naše já, každé jednání provádíme kvůli sobě. “Milující dívka si přeje, aby mohla odvděčit oddanou věrnost své lásky na milencově nevěrnosti. Voják si přeje, aby padl na bitevním poli za vítěznou vlast ... Matka dává dítěti, co bere sama sobě, spánek, nejlepší pokrm, za určitých okolností i zdraví či majetek. - Avšak, jsou toto všechno neegoistické stavy? ... Není zřejmé, že ve všech těchto případech člověk miluje *něco ze sebe*, myšlenku, žádost, výtvar víc než *něco jiného ze sebe*, že tedy svou bytost *rozděluje* a jedné části obětuje druhou? ... Ve všech jmenovaných případech je přítomna *náklonnost k něčemu* (přání, pud, žádost); vyhovět jí, a to do všech důsledků, rozhodně není 'neegoistické'.<sup>39</sup> Každé jednání a konání je tedy u Nietzscheho egoistické, cokoli co děláme, jakkoli nesobecké se naše jednání může zdát, nezávisle na tom, kolika lidem a jak silně pomůže, naše jednání je vždy alespoň z části motivováno námi (i kdyby

---

38 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 99.

39 Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, s. 54.

mělo jít například jen o dobrý pocit, který předvídáme). Nicméně - důležité je zde přesvědčení otrocké morálky, že neegoistická jednání existují. Otrocká morálka hodnotí jednání, o kterých se domnívá, že jsou neegoistická (tzn. prováděna jednajícím nikoli kvůli němu samému, ale kvůli druhým), kladně právě z toho důvodu, že se o nich domnívá, že jsou neegoistická. Zároveň, kdyby se otrocká morálka vzdala tohoto klamu a odebrala by tomu jednání, jež označuje za neegoistické, tento punc neegoističnosti, pak by ono jednání přestalo být tak žádoucím a prováděným – rázem by už totiž nebylo dle otrocké morálky morálnější než ta jednání, o jejichž egoističnosti nikdo nepochyboval.

### 3.7 Vliv otrocké morálky na vytváření kolektivů

Pod vlivem otrocké morálky se její vyznavači organizují do skupin. “Všichni nemocní a churaví směřují instinktivně, z touhy po setřesení tupé nechuti a pocitu slabosti, ke stádní organizaci.”<sup>40</sup> Vyznavači otrocké morálky, jakožto slabí tíhnou k společenské organizaci, chtějí se spojovat do skupin, jelikož v nich spatřují způsob, jak zlepšit své životní podmínky. Toho dosahují právě společenskou organizací, vzájemným pomáháním přežít a zlepšováním svých životních podmínek. Tato touha po organizování skupin pramení právě z jejich slabosti, kvůli své slabosti by nepřežili (nebo nežili tak dobře), pokud by byli slabí sami. Oproti tomu silní (tedy vyznavači morálky panské) takovou organizaci nejen nepotřebují (to proto, že jsou dost silní k tomu, aby žili nezávisle na ostatních), ona je jim dokonce většinou na obtíž, a to proto že omezuje kvalitu jejich života. Ve skupině se silní musejí dělit o výsledky své práce, silní instinktivně směřují k nezávislosti na ostatních. “silní směřují právě tak přirozeně a nutně *od* sebe, jako slabí *k* sobě; pokud se spojují silní, pak jen s vyhlídkou na společnou agresivní akci a celkové uspokojení vůle k moci, a svědomí jednotlivců tomu klade nemalý odpor; slabí se naproti tomu organisují s *potěšením* z takového kolektivního uspořádání.”<sup>41</sup>

Tendence k absolutnímu hodnocení, která je otrocké morálce vlastní, rovněž přispívá k tvorbě kolektivů. Stejnost v hodnocení je rozhodně faktorem, který je pro

---

40 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 112.

41 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 112.



udržení společnosti příznivý. Vyznavači panské morálky nikdy nevytvoří tak stabilní kolektiv (předpokládejme zde pouze pro tento argument, že by chtěli), jako vyznavači morálky otrocké, jelikož jejich hodnocení jsoucna je vždy perspektivní a individuální. Absolutnost v hodnocení vede k rovnosti a stejnosti a ty zase zakládají pudy k společenskému uspořádání. Tím nemá být řečeno, že v rámci společnosti nemohou někteří její členové zastávat panskou morálku, pouze, že nějaká trvalejší společnost složená výhradně z vyznavačů panské morálky je nemožná.

### 3.8 Užitečnost v otrocké morálce

Otrocká morálka považuje za kritéria morálnosti veskrze vlastnosti, které lidem navzájem ulehčují život. Jako taková vlastně považuje za dobrou užitečnost, respektive vlastnosti a způsoby jednání, pomocí kterých dokáží lidé s co nejmenší námahou dosáhnout co největšího užitku. Takový význam se v panské morálce neobjevuje. “Naopak se vyzvedají [v otrocké morálce] a do plného světla stavějí vlastnosti, které slouží k tomu, aby trpícím usnadňovaly život: zde je ctěn soucit, laskavá pomocná ruka, vřelé srdce, trpělivost, píle, pokora, přívětivost – neboť to zde jsou nejprospěšnější vlastnosti a téměř jediné prostředky, jak vydržet tíži bytí. Otrocká morálka je bytostně morálkou užitečnosti.”<sup>42</sup> Jedním z hlavních kritérií kladného hodnocení lidských vlastností otrockou morálkou je jejich užitečnost pro společnost, jenž se otrockou morálkou řídí. Proto, je otrockou morálkou hodnocena jako dobrá například nezištnost, spravedlnost, soucit nebo píle. Pro společnost je užitečné, pokud členové této společnosti tyto vlastnosti mají. Společnost nezištných, mírných a spravedlivých lidí je obecně stabilnější, než společnost vyznavačů panské morálky (respektive společnost složená výhradně z vyznavačů panské morálky je tak nestabilní, že vlastně neexistuje). Vyznavači otrocké morálky se snaží dosáhnout klidu a odstranit maximum nebezpečí a nepohodlí, proto jsou v otrocké morálce vyzdvihovány vlastnosti, které tento cíl podporují.

### 3.9 Rozpor v otrocké morálce

---

42 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 172.

Podle Nietzscheho obsahuje otrocká morálka v sobě rozpor, a to sice rozpor mezi jejími motivy a kritérii. Když otrocká morálka a její vyznavači hodnotí kladně ctnosti jako píli, poslušnost, spravedlnost a nezištnost (nesobeckost) jako dobré je to proto, že je pro společnost výhodné (a tedy dobré), aby její členové takové vlastnosti měli. Za tímto účelem a v tomto duchu vytváří otrocká morálka svůj mrav či kodex. Ustanoví jako morální (a tedy dobré) jednání spravedlivé, nezištné a poslušné. V tomto požadavku ovšem sama otrocká morálka (respektive její tvůrci, tvůrci onoho mravu či kodexu) naprosto není nezištná nebo spravedlivá. A to proto, že zájem jednotlivce jde vždy proti zájmu společnosti. Pokud někdo chválí mou nezištnost, je to proto, že ostatní z ní mají zisk. Podstata lidí je egoistická a to platí i pro vynálezce mravů a morálek. “Lidé byli odedávna při chválení ctností velice málo “nezištní”, velice málo “nesobečtí”! Jinak by totiž muselo být zřejmé, že ctnosti (jako píle, poslušnost, cudnost, zbožnost, spravedlivost) svým vlastníkům většinou *škodí*, jako pudy, které v nich vládnu příliš prudce a žádostivě a které se *vůbec* nechtějí nechat udržovat rozumem v rovnováze s ostatními pudy. Jestliže máš ctnost, skutečnou, celou ctnost (a nejenom jakési puzení k ctnosti!) pak jsi její *obětí*! Avšak souseď právě proto tvou ctnost chválí.”<sup>43</sup> Otrocká morálka po svých vyznavačích vyžaduje něco, co sama vlastně nesplňuje, chce, aby byli nezištní a poslušní a sama taková nutně není a být nemůže.

### 3.10 Vývoj od panské morálky po otrockou

“Vzpora otroků v morálce”, jak Nietzsche nazývá historickou událost výměny panské morálky za otrockou jako hlavní a obecně rozšířený systém hodnocení, se počala pravděpodobně ve starověkém Řecku a Judeji a byla dokončena obecným rozšířením křesťanství v Evropě. “Vzpouza otroků v morálce počíná tím, že se *ressentiment* sám stává tvořivým a plodí hodnoty: je to *ressentiment* takových bytostí, kterým je odepřena reakce ve vlastním smyslu, reakce činu, a které se zhojí jen imaginární pomstou. Zatímco všechna vznešená morálka vyrůstá z triumfujícího přitakání sobě samému, říká otrocká morálka od prvopočátku Ne každému “mimo”, “jinak”, “ne-já” a *toto* Ne je jejím tvůrčím činem.”<sup>44</sup>

---

43 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 46.

44 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 25.

Protože jsou vyznavači otrocké morálky ze své podstaty slabí, bezmocní, musí k překonání lidí vznešených a aktivních používat chytrosti. Lidem otrocké morálky chybí vznešené ctnosti jako upřímnost, naivita či čest. Člověk otrocké morálky potřebuje vnější podněty, aby mohl vůbec jednat, jeho akce je vždy reakcí na něco jiného, otrocká morálka tvoří hodnoty (tj. hodnotí něco jako dobré nebo zlé) až v reakci k jinému hodnocení. Pro silné vyznavače panské morálky jsou právě ti nejslabší vyznavači morálky otrocké největšími nepřáteli představující největší nebezpečí. V pomyslném zápasu o nadvládu v morálním hodnocení jsouceni by například druhý nejsilnější nad nejsilnějším nezmátl. Musí to být právě jedinci slabí, zákešní, kteří jsou od silných dostatečně odlišni, aby byli schopni v tomto pomyslném boji nad silnými zvítězit.

Člověk otrocké morálky je člověkem zmenšeným, malým, člověkem, jenž už nemá sílu k velkým činům, člověkem, jehož už není možno se bát, ani jej milovat, je člověkem, na něhož je unavující se dívat.<sup>45</sup> Ze slabosti dělají otročí lidé zásluhu, zbabělost povyšují na ctnost.

Být vyznavačem otrocké morálky tedy vyznívá skutečně nelichotivě. Na druhou stranu Nietzsche přiznává jejím následníkům například onu chytrost a absenci naivity, díky které byli schopni zvítězit nad silnějšími.

### 3.11 Koubova interpretace otrocké morálky u Nietzscheho

Pavel Kouba věnuje přibližně pětinu své knihy "Nietzsche - Filosofická interpretace" morálce v Nietzscheho pojetí. "Morálkou" chápe Nietzsche podle Kouby jako "úsilí o jednoznačný výklad světa."<sup>46</sup> Otrockou morálku chápe Kouba především jako poslušnost. Otrocká morálka je založena na absolutních protikladech (např. dobro - zlo; altruismus - egoismus) z nichž vyplývá absolutní hodnocení, které zase umožňuje ustanovit mrav - normu, která funguje jako určující absolutní princip morálnosti a nemorálnosti jednání. Dále Kouba poukazuje na to, že Nietzsche nerozlišuje v rámci otrocké morálky různé druhy poslušnosti (jako například "poslušnost člověka vůči mravu" od poslušnosti

---

45 Srv. Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 31.

46 Srv. Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, s. 77-78.

fanatické).

Kouba zdůrazňuje, že otrocká morálka hodnotí reaktivně, ale především totálně. Považuje nějaké jednání za dobré či zlé normativně, bez ohledu na situaci, ve které někdo jedná, a hlavně bez ohledu na to, kdo jedná. Upozorňuje, že Nietzsche osobně nehodnotí tuto morálku (obecněji někdy ji nazývá pouze “morálkou”) záporně ze své vlastní pozice, ale pokud ji hodnotí záporně, je to z pozice panské morálky. To se dá, myslím, doložit i například aforismem 139. z Ranních červánků: “*Údajně vyšší* - Tvrdíte, že morálka soucitu je vyšší morálkou, než je morálka stoicismu? Dokažte to! ale mějte přitom na paměti, že “vyšší” a “nižší” v morálce nelze měřit morálními lokty: neboť neexistuje absolutní morálka. Berte tudíž svá měřítka odjinud - a mějte se na pozoru.”<sup>47</sup> Hodnocení musí být vždy součástí nějakého systému hodnocení (morálky), naprosto není možné hodnotit něco jaksi z vnějšku - neexistuje absolutní morálka, jak píše Nietzsche.

Dále je otázkou, zda ztotožňovat morálku soucitu z výše uvedeného citátu s otrockou morálkou z “Genealogie morálky” (může se jednat například o předchozí vývojovou fázi tohoto konceptu v Nietzscheově myšlení), podstatné je, že pokud chceme něco hodnotit, vždy se musíme pohybovat v rámci systému hodnocení (morálky). Pokud přijmeme tuto myšlenku a omezíme se na právě dva relevantní druhy morálky (otrockou a panskou), pak je jasné, že jakákoli kritika (tj. záporné hodnocení) kterékoli z nich musí nutně pramenit z té druhé. Veškerá Nietzscheho kritika otrocké morálky tedy pramení z morálky panské.

Tato kritika je navíc podle Kouby situační. Nietzsche kritizuje otrockou morálku právě proto, že je v jeho době velmi rozšířená a hrozí, že panskou morálku úplně vytlačí. “Podstatnější než fakt, že se Nietzsche staví na stranu (panské) ne-morálky, je zde pro nás způsob, jakým své rozhodnutí zdůvodňuje. Netvrdí totiž, že je sama o sobě “správná” či “nejlepší” - rozhoduje se pro ni proto, že je jí *dnes* zapotřebí proti hrozivému zbytnění morálky (stádní).”<sup>48</sup> Otrocká morálka by byla potřebná například v nějaké radikálně anarchistické, chaotické společnosti. Otrocká morálka poskytuje jsoucňům smysl, jelikož

---

47 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 94.

48 Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, s. 98.

vytváří jejich absolutní hodnocení. Množině jedinců, již neoznačují nic stejně by proto Nietzsche otrockou morálku doporučil.

V Nietzscheho době je však už otrocká morálka až příliš rozšířena, poslušnost vůči mravům, která z ní pramení, je příliš omezující. “Člověk se musel podrobit morálce, potlačit “panovačnost a divoké instinkty”, avšak takto osvojená poslušnost, která sloužila v určitém momentu jako nepostradatelná opora, se vymkla svému určení, osamostatnila se a povýšila sebe samu na účel.”<sup>49</sup> Tím, jak je už příliš restriktivní, omezuje dnes otrocká morálka rozvoj života. Za určitým bodem rozšíření se otrocká morálka stává pro život škodlivou.

### 3.12 Nietzscheho postoj k jednotlivým morálkám

Explicitní rozdělení dvou morálek na panskou a otrockou se v Nietzscheho díle objevuje až v “Mimo dobro a zlo” a hlavně v “Genealogii morálky”. Počátky tohoto rozdělení lze však spatřovat i v dílech dřívějších. Uvádím citaci z aforismu 368. z Ranních červánků: “Moralita vzrůstajících nervových sil je radostná a neklidná; moralita nervových sil ubývajících, večer nebo u nemocných a starých lidí je trpná, zklidněná, vyčkávající, bolná a nezřídka chmurná.”<sup>50</sup> Moralita “starých lidí” je trpná, zklidněná, není tedy aktivní, je reaktivní. Staří lidé jsou z definice slabí (nehledě na to, že slovo “staří”, zde může být myšleno metaforicky). Ti, jejichž nervové síly vzrůstají, to jsou silní, jsou radostní a neklidní, aktivní v morálce, oproti nim si slabí většinou váží víc klidu a životních jistot, což je důvod proč je otrocká morálka založena na dodržování mravů či kodexů.

Je nutno ještě pro úplnost dodat v kapitole o morálce zásadní věc, že ve skutečnosti mezi jednotlivými společnostmi a kulturami se samozřejmě nevyskytují morálky panská a otrocká odděleně a u nějaké kultury výhradně pouze jedna z nich. Taková situace by byla extrémní, i když teoreticky samozřejmě možná. Nietzsche považuje dělení na dvě morálky spíše za užitečnou interpretaci problému, respektive dělí různé morálky či jejich části právě tímto způsobem, jelikož právě takové dělení morálek mu přijde důležité. “Existuje *panská*

---

49 Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, s. 98.

50 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 177.

a *otrocká morálka*; hned k tomu však dodávám, že se ve všech vyšších a smíšenějších kulturách vyskytují i pokusy o zprostředkování mezi oběma morálkami, ještě častěji pak jejich propletení a vzájemná neporozumění, ba občas i tvrdá sousedství – dokonce v témže člověku, uvnitř jedné duše.”<sup>51</sup> V “Genealogii morálky” se píše, že ačkoli je otrocká morálka v Nietzscheově době mnohem rozšířenější než panská, přesto v ní existují místa, kde stále probíhá zápas mezi těmito dvěma morálkami. Právě tuto nerozhodnost se domnívám Nietzsche považuje za něco hodnotného v charakteru člověka (a nikoli třeba jednoznačné přitakání panské morálce a odmítnutí morálky otrocké, jak by se při povrchnějším čtení Nietzscheho mohlo zdát). “Dnes snad ani neexistuje výraznější znak ‘vyšší povahy’, duchovněji povahy, než když je někdo v onom smyslu rozpolcen a je sám skutečně ještě bojištěm těchto protikladů [zlý-dobry a dobrý-špatný].”<sup>52</sup> Proto pojmy jako “vyznavač panské morálky”, resp. “vyznavač otrocké morálky” neoznačují ani tak skutečné lidi, jako spíš obecné typy, které jsou ve skutečných lidech různě obsaženy (dnes i v Nietzscheově době samozřejmě většina inklinuje mnohem silněji k morálce otrocké než k morálce panské).

Proto ani Nietzscheho samotného nemůžeme označit za výhradního vyznavače jedné z morálek, domnívám se, že je velmi pravděpodobné, že právě jeho duše byla jednou z těch, ve kterých dochází k propletení obou morálek.

Mojmír Hrbek si myslí, že Nietzsche sám byl chudý duchem, to znamená že “prokázal zcela jedinečnou znalost otrocké duše”, a proto byl slavný jakožto psycholog (sic). Byl podle něj “podzemním člověkem”, slabým fyzicky i duševně. Přesto choval (alespoň ve své filosofii) nenávisť k soucitu a to podle Hrbka kvůli tomu, že naznačuje beznadějnost toho, kdo je předmětem soucitu: “Soucit dobrých a spravedlivých jim [podzemním lidem, například Nietzscheovi] bere poslední naději. Nietzsche se nebojí soucitu dítěte. Bojí se soucitu a lásky k bližnímu, které se staly ... božským principem.”<sup>53</sup> Bojí se přijetí soucitu za ideál (což je něco, co dělá otrocká morálka, jak ukáží později). Hrbek tedy chápe Nietzscheho jako člověka, který si je bytostně vědom škodlivosti soucitu

---

51 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 169.

52 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 37.

53 Hrbek, M., *Smrt Boha v Nietzscheově filosofii*, s. 185.

k nemocnému (jakým byl) a jako někoho kdo naprosto není stoupencem výhradně morálky panské, ale ani otrocké. Pro takový postoj má Hrbek pojmenování “podzemní člověk.”<sup>54</sup> V Ranních červánkách se za podzemního člověka označuje Nietzsche sám a má na mysli svou podryvací, bořící činnost (styl a záměry své filosofie).<sup>55</sup>

### 3.13 Závěr kapitoly o morálce

Morálka je u Nietzscheho systémem hodnocení jsoucen. Morálka je “interpretačním rámcem skutečnosti”, morálka nám poskytuje možnost, jak se vztahovat k světu, a jak si vysvětlovat a hodnotit jeho části. Veškeré hodnocení je platné pouze v rámci nějaké morálky, jinými slovy: neexistuje absolutní hodnocení. Navíc z morálky (v souladu s filosofickou tradicí) odvozujeme správnost jednání.

Jednotlivé morálky různých společností lze relevantně rozdělit podle dvou principů. Panská morálka hodnotí na škále “dobrý-špatný”, otrocká na škále “zlý-dobrý”. V panské se hodnotí aktivně a individuálně, v rámci otrocké reaktivně a se snahou hodnocení objektivizovat. Otrocká morálka tedy konstruuje mrav (zákony), jenž pokládá za objektivní a hlavně za obecně závazný. Její hodnocení jsoucen je absolutní, zatímco panská morálka si je vědoma, že vždy hodnotí perspektivně.

Otrocká morálka hodnotí jako lepší ta jednání, o kterých se domnívá, že jsou neegoistická. Podle Nietzscheho však žádná naprosto neegoistická jednání neexistují. Svou tendencí k objektivitě a tedy stejnosti podporuje otrocká morálka vznik a udržování kolektivů (společností). Objektivita v hodnocení totiž přispívá ke zvyšování společenské organizace (pokud lidé hodnotí stejně, mohou se například snadněji domluvit).

Otrocká morálka je založena na klamu, respektive existuje rozpor mezi jejími motivy a kritérii. Otrocká morálka vyžaduje nesobecké jednání (což je samo osobě v rámci Nietzscheho myšlení nesmysl), navíc jej ale vyžaduje z naprosto sobeckých příčin (pokud by totiž sama byla nesobecká, dovolovala by sobeckost označit za morální).

Otrocká morálka nahradila podle Nietzscheho morálku panskou v průběhu dějin.

---

54 Srv. Hrbek, M., *Smrt Boha v Nietzscheově filosofii*, s. 183-189.

55 Srv. Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 7.

Soumrak většinového výskytu panské morálky v oblasti naší kulturní oblasti (Evropa a Středomoří) klade Nietzsche do starověku, počátek otrockého hodnocení potom spatřuje v období přibližně přelomu letopočtu.

## 4. Vztah soucitu a otrocké morálky

### 4.1 Postoj otrocké morálky k utrpení

Otrocká morálka jakožto morálka slabých považuje utrpení a obecněji veškerou bolest za něco nežádoucího, za něco co by bylo v ideálním případě radno vymýtit. To je její, dle Nietzscheho, naprosto legitimní postoj. Tím, ovšem, že chce potlačit bolest, potlačuje i radost, jelikož, jak bylo řečeno, tyto dva pocity jsou spolu spojeny a nelze jeden dlouhodoběji zažívat bez druhého. To si někteří nositelé otrocké morálky uvědomují. V extrémním případě takoví lidé potom označí veškeré pocity za strastiplné a prohlásí pravé štěstí a radost za absenci jakýchkoli pocitů (a nikoli tedy za vlastní pocity štěstí a radosti).<sup>56</sup>

### 4.2 Nietzscheho postoj k utrpení

Řekli jsme, že nic nelze hodnotit mimo hodnotící rámec, jinými slovy - vždy když něco hodnotíme, hodnotíme to v rámci nějaké morálky, v rámci systému hodnocení. Proto pokud nepřidáme Nietzschemu napevno roli vyznačce jedné z morálek (což by, domnívám se, nebylo správné), nelze obecně říci, že by bylo Nietzscheho hodnocení utrpení jednoznačné. Nietzscheho postoj k utrpení je problematický a ambivalentní. Stejně jako nemůžeme říci, že byl Nietzsche vyznačem morálky otrocké či panské, stejně tak nemůžeme říci že by kategoricky hodnotil utrpení jako dobré, zlé nebo špatné. V Nietzscheho díle můžeme najít protikladné tendence v hodnocení utrpení. V aforismu 134. Ranních červánků označuje Nietzsche soucit za slabost a hodnotí jej záporně proto, že vyvolává strast a rozmnožuje utrpení ve světě. Z toho vyplývá, že v této instanci zároveň považuje přírůstek utrpení za něco nežádoucího.

---

56 Srv. Kouba, P., *Nietzschova nemorální ontologie, in: Smysl konečnosti s. 59.*



V aforismu 12. Radostné vědy na druhou stranu píše, že utrpení je spojeno s libostí, že pokud chceme od života radost, musíme s ní nutně přijímat i bolest a utrpení (alternativou by bylo potlačovat jak bolest, tak radost). V této pozici je utrpení prezentováno jako něco dobrého, jako něco nutného, pokud chceme podporovat život. V aforismu 225. spisu *Mimo dobro a zlo* je tato myšlenka ještě rozpracována a vyjádřena silněji, utrpení je tu představeno jako jedna z podmínek rozvíjení života, potlačování a odstraňování utrpení by vedlo k zmenšování kvality života a žití, což Nietzsche hodnotí záporně. Proto je zde utrpení něčím dobrým.

Tuto dualitu v Nietzscheově přístupu k utrpení je potřeba vyřešit. Kromě naznačeného argumentu Nietzscheova hodnocení utrpení vždy z pozice jedné z morálek se však nabízí, domnívám se, lepší vysvětlení, proč je jednou utrpení u Nietzscheho žádoucí a jindy ne. V rámci tohoto vysvětlení je samotné utrpení rozděleno na dva druhy – utrpení žádoucí a utrpení nežádoucí. Tyto kategorie Nietzsche explicitně nezavádí, domnívám se, že kategoriemi v pravém smyslu ani nejsou. Chci pomocí nich pouze naznačit rozdíly mezi druhy utrpení. Tyto rozdíly ovšem jsou charakteru spíše kvantitativního než kvalitativního. Existuje mez, za kterou je utrpení pro život již nežádoucí. Přitom nezáleží pouze na objektivní velikosti (síle) utrpení (nic takového, domnívám se, u Nietzscheho ani nemá smysl), spíše záleží na subjektivní schopnosti člověka utrpení zvládat. Řečeno vulgárně: Někoho bolest bolí víc než jiného. “Za svou osobu nepochybuji o tom, že srovnáme-li jednu v bolestech strávenou noc jedné jediné hysterické kulturní ženušky s celkovým utrpením všech zvířat, která byla dosud za účelem vědeckých odpovědí dotazována nožem, pak se jejich bolest té její zdaleka nevyrovná.”<sup>57</sup> Nebo ještě lépe: „duševní bolest” samu vůbec nepovažuji za fakt, nýbrž jen za výklad (kauzální výklad) faktů, jež dosud nebylo možné exaktně formulovat: tedy za něco, co se ještě zcela vznáší ve vzduchu a co je vědecky nezávazné.”<sup>58</sup>

Argumentace ohledně škodlivosti soucitu u Nietzscheho zní: soucit je druhem slabosti. Je škodlivý, jelikož vyvolává strast (utrpení). To by samo o sobě ještě nebyl

---

57 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 50.

58 Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, s. 106.

problém, utrpení je pro Nietzscheho legitimní a dokonce žádoucí součástí života. Utrpení ze soucitu je ovšem často známkou slabosti. Utrpení v soucitu člověka nezoceluje. Takové utrpení nemá explicitní a viditelnou fyziologickou příčinu, utrpení v rámci soucitu je hlavně způsobeno příliš snadno, lidé, kteří často mají soucit, jsou k utrpení mnohem náchylnější než lidé nesoucitní. Přemíra soucitu může vyvolat i jakési onemocnění daného člověka, tím že rozmnožuje jeho utrpení za mez, do které utrpení zvyšuje kvalitu života. Nietzsche rozhodně považuje utrpení za životu přínosné a kritizuje soucit mimo jiné za to, že obsahuje pudy zbavování se utrpení. Na druhou stranu, přemíra utrpení v životě rozhodně není něčím, co by Nietzsche schvaloval. “Dejme tomu, že by soucit vládl byt' i jen jediný den: lidstvo by na něj okamžitě zahynulo.”<sup>59</sup> Pokud by najednou všichni lidé byli pod vlivem soucitu, bylo by rázem na světě tolik utrpení, že by to bylo pro lidstvo nesnesitelné. Člověk musí být vůči utrpení citlivý, ovšem pouze do určité míry, a v dnešní době (nadvlády otrocké morálky) spíše méně než více. Soucit je škodlivý, jelikož podporuje snadnost pociťování bolesti a utrpení u svého nositele.

#### 4.3 Hodnocení soucitu

Dnes je však soucit s trpícím člověkem všeobecně vyžadován, zvláště pokud máme k tomuto člověku kladný vztah (tj. vztah lásky, náklonnosti atd.). Přijde nám neproblematické, že cítíme k trpícímu soucit. Když vidíme lidi chudé, ošklivé, zohyzděné, či nešťastné lidi velmi často k nim automaticky pociťujeme soucit ve všech jeho podobách. Tedy cítíme utrpení z pohledu na takového člověka, které může být velmi silné, pokud je například jeho tělesný stav očividně velmi nezáviděníhodný. Zároveň máme i radost, radost že se nás tento neutěšený stav, toto utrpení netýká a pokud jsme sami například v nějakém ohledu horší než většinová společnost, pak je naše radost ze zjištění, že existuje ještě větší bída, než jakou snášíme my sami, ještě posílena. V rámci soucitu pociťujeme i rozličné pudy - chceme například trpícímu pomoci, či přesněji - uspokojit svou potřebu pomoci (což nemusí být vždy totéž), hodíme například beznohému pár drobných mincí, což v nás vyvolá další dobrý pocit, že jsme pomohli. Jak již bylo řečeno, vždy ovšem pomáháme kvůli sobě,

---

59 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 91.

jde nám o naše já, pokud pomáháme, trpící je pouze objektem této pohnutky. Jiným pudem v rámci soucitu může být například snaha rychle se vzdálit z dosahu pohledu na trpícího. To když v nás pocit utrpení v rámci soucitu přemůže pocit rozkoše a my chceme, aby nás utrpení opustilo a proto utíkáme pryč.

Soucit s trpícím je otrockou morálkou všeobecně vyžadován, pokud dnes o soucit nějaký trpící nestojí, je to vnímáno jako záležitost podivná, která v nás vzbuzuje minimálně smutek.

Kromě soucitných lidí existují ještě lidé bez soucitu, lidé jež jsou k soucitu necitliví. Soucit pocitují méně často, v extrémním případě vůbec. Jsou většími individualisty a dovedou lépe snášet bolest než lidé soucitní (ti jež pocitují při pohledu na utrpení soucit). Tito lidé “nemají přecitlivělou fantazii bázně, jemnou schopnost věřit v nebezpečí; také není tak rychle uražena jejich ješitnost, přihodí-li se něco čemu mohli zabránit ... nezdá se jim nespravedlivé, když druzí trpí, jelikož i oni sami trpěli. A konečně je jim trapný stav dojaté měkkosti srdce. Je to *jiný* druh egoistů, než jsou lidé soucitní; - nazývají je však ve výlučném smyslu *zlými* a soucitné naproti tomu *dobrymi*, není nic než morální móda, která má svůj čas: stejně jako měla svůj čas móda opačná, a to dlouhý čas..”<sup>60</sup> V intencích otrocké morálky (v citátu uvedena jako morální móda) je tedy člověk, který není chopen pociťovat soucit, a tedy ten který netrpí při pohledu na utrpení, považován za *zlého*. Oproti tomu člověk soucitný je člověkem dobrým. Soucitného člověka tato jednoduchá distinkce staví do pozice vyznavače otrocké morálky.

Soucit, ostatně jako kterýkoli jiný pud (přesněji: soucit obsahuje pudy), není sám o sobě dobrý, zlý, nebo špatný. “Sám o sobě má dobrý charakter právě tak málo jako kterýkoli jiný pud: teprve tam, kde jej vyžadujeme a chválíme - a to se děje vždy, když nerozpoznáme jeho škodlivost, ale odhalíme v něm *zdroj rozkoše* -, spojí se s ním dobré svědomí a teprve potom se mu rádi oddáme a nestydíme se k němu přiznat.”<sup>61</sup> Soucit není apriori dobrý, takovou kvalitu (hodnocení) mu můžeme přisoudit pouze skrze nějaký morální systém. Nietzsche neuznává absolutní hodnotu a hodnocení nějaké věci. Označit

---

60 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 91.

61 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 91.

něco jako dobré můžeme pouze, pokud dodáme pro co je to dobré. Soucit je v rámci otrocké morálky hodnocen jako dobrý a to proto, že jejím vyznavačům přináší pocit dobré msty. Vyznavači otrocké morálky se naučili získávat pocíťováním soucitu pocit radosti (přesněji: v jejich soucitu je obsažena radost) a proto jej hodnotí jako dobrý. Vyznavači otrocké morálky pochopili, že ze soucitu mohou získávat rozkoš (radost) a proto jej tímto způsobem využívají. Zároveň soucit je pro ně z hlediska získávání radosti velmi výhodný. Radost či slast je pocit, který získáváme většinou, když uspokojíme nějaký svůj pud, nebo když se nám podaří prosadit svou moc. Jak již bylo řečeno, považuje Nietzsche ty, kteří se řídí otrockou morálkou za slabé. Slabí byli v minulosti slabší (především duševně) než silní, ostatně ne nadarmo je jejich morálka označována za otrockou. Proto, že jsou slabí slabými, nedaří se jim prosazovat svou moc příliš často, pocit radosti je pro ně, pokud neuvažujeme o soucitu, vzácným. To, že jsou i slabí schopni docela snadno pomocí soucitu pocíťovat radost (mít soucit není nic těžkého, spíš naopak), opět pokazuje na důvod oblíbenosti soucitu u vyznavačů otrocké morálky

Nietzsche sám na druhou stranu hodnotí soucit jako něco špatného, škodlivého: “Soucit, soustrast, nakolik opravdu vyvolává strast - a to zde budiž naším jediným hlediskem -, je slabost, jako každé propadnutí *škodlivému* afektu. *Rozmnožuje* strádání ve světě: jestliže se zprostředkovaně přece jen tu a tam následkem soustrasti nějaká strast zmenší nebo zruší, nelze ani pak těmito příležitostnými a vcelku bezvýznamnými následky ospravedlňovat podstatu soucitu, která, jak řečeno, je škodlivá.”<sup>62</sup> Zde Nietzsche hodnotí soucit záporně a to proto, že rozmnožuje utrpení. Jak již bylo vysvětleno, soucit obsahuje pocity utrpení, ale zároveň i pudy k odstraňování utrpení. Postoj, který tvrdí, že něco je špatné proto, že to rozmnožuje utrpení se může zdát býti s intencemi Nietzscheova myšlení nekonzistentní (v první kapitole této práce jsem ukázal, že Nietzsche považuje utrpení za součást života, součást která je žádoucí mimo jiné proto, že je jeho výskyt svázán s výskytem radosti (slasti)). Ovšem pokud máme na paměti myšlenku, kterou jsem se pokusil vysvětlit na počátku této kapitoly a sice že utrpení ze soucitu je utrpením, které je známkou přílišné slabosti jedince, utrpením, které je pocíťováno příliš snadno, často a tím

---

62 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 91.

pádem ve velkém množství, pak je udržitelná teze o Nietzscheově přesvědčení o soucitu jako něčem nežádoucím.

#### 4.4 Přemíra soucitu důsledkem jeho kladného hodnocení zvyšuje množství utrpení - případ Indů

Indové žijí v civilizaci v porovnání s evropskou velmi pozdní, kde funguje otrocká morálka mnohem déle než v Evropě. Žijí v civilizaci, která nepřetržitě trvá již velmi dlouho a kde došlo ke vzpouře otroků v morálce mnohem dříve než v oblasti Středozemního moře. Proto je soucit Indů chápán jako dobrý mnohem déle a tedy silněji než u Evropanů. Indové jsou navíc civilizací, která si navíc vztyčila jako cíl svého intelektuálního poznání poznat lidskou bídu. Pod vlivem těchto okolností je radost jako součást soucitu u Indů tak silně zakořeněná, že vlastně působí na jejich život podporujícím účinkem. Indové jsou schopni díky radosti v soucitu vydržet to ohromné množství utrpení, které jim život působí. Jak jsme řekli, Indové jsou mistry v poznávání utrpení, vidí jej mnohem víc než například my, kteří v poznávání utrpení nejsme tak dobře vyškoleni. Indové proto, že se po dlouhé generace zaměřili na poznávání lidské bídy a utrpení, jej dokáží mnohem lépe poznat a rozeznat, tím ovšem své utrpení de facto rozmnožují, jelikož dovedou rozeznat i ty jeho instance, které by v této činnosti netrénovaný člověk přehlédl a tím pádem si je neuvědomil.

V indické civilizaci, kde existuje takové velké množství utrpení je soucit, respektive jeho radostná část chápána jako dobrá ještě mnohem více a silněji než jak je chápána obyčejnými vyznavači otrocké morálky. “Jestliže si někdo, jako Indové, vztyčí za *cíl* veškeré intelektuální činnosti poznání lidské *bídy* a zůstane po mnoho pokolení ducha takovému úděsnému předsevzetí věrný: pak v očích takových lidí *dědičného* pesimismu nakonec *soucit* nabude nové hodnoty, jako *moc život udržující*, pomáhající bytí přece jen vydržet, přestože se zdá, že si zaslouží být z hnusu a hrůzy odhozeno.”<sup>63</sup> Indové pod vlivem své dlouhodobé intelektuální činnosti spatřují bytí a život jako něco velmi obtížného a náročného a kvůli tomuto postoji hodnotí soucit velmi silně jako kladný. Lidé této pozdní

---

63 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 92.

(tj. dlouhou dobu trvajících) civilizace z něj získávají právě ten pocit rozkoše a nadřazenosti, který je v soucitu bytostně obsažen. Tato rozkoš dále funguje jako motiv zachování života, soucit se tak stane “prostředkem proti sebevraždě”. Soucit skrze svou radost pomáhá Indům zachovávat svůj život, jelikož žítí je pro ně plno utrpení a bídy, čímž je pro ně mnohem těžší nepodlehnout sebevraždě (ukončení života) než například pro Evropany.

#### 4.5 Soucit u vyznavačů panské morálky

Soucít je bytostně spjat s vyznavači otrocké morálky. Pro ně je jedním z kritérií morálnosti. To ovšem neznamená, že by se neobjevoval ani u vyznavačů morálky panské. I takové válečnické duše (Nietzsche uvádí Řeky doby Aischyla, kdy byla panská morálka snad ještě rozšířenější než otrocká) mohou pociťovat soucit. Dochází k tomu tak, že je “přepadne jako opojná smršť v podobě démonické moci”<sup>64</sup>, tedy velmi náhle a nečekaně. Panské duše zakoušejí soucit jako něco neznámého, později jsou z onoho zážitku na rozpacích. Je pro ně něčím cizím, něčím, co k vyznavači panské morálky skoro nepatří, pramení z otrockého morálního hodnocení, které v těchto bytostech začíná objevovat a které ještě nepřijali za své. Panskou morálkou není soucit hodnocen absolutně, jelikož panská morálka ze své podstaty nic absolutně nehodnotí. Soucit se u vyznavačů panské morálky může objevit a za určitých okolností objevuje. Jak uvidíme dále na příkladu divochů a Nejohyznějšího člověka, vyznavač panské morálky naprosto nechce být předmětem soucitu.

#### 4.6 Divoši – nositelé prvků panské morálky

Projevovat soucit k někomu je naopak pro divochy totéž jako tím člověkem pohrdat. Je v jejich přirozenosti, že se nevzdají hrdosti i při největším utrpení a nepociťují soucit. Být předmětem soucitu je pro divocha tím nejhorším, co se mu může stát, je tím totiž zostuzen, je v očích ostatních zbaven ctnosti a ztrácí svou symbolickou hodnotu. “Projevovat soucit znamená [pro divochy] tolik co pohrdat: opovrženou bytost nikdo

---

64 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 109.

netouží vidět trpící, neskýtá to žádný požitek.”<sup>65</sup> Divoši nejsou na rozdíl od civilizovaných lidí naprostými vyznavači otrocké morálky, divoši si ponechávají něco z panské. Podle teorie vzpoury otroků v morálce byla dříve mezi lidmi rozšířena obecně morálka panská, v rámci které není soucit automaticky hodnocen jako dobrý. Pokud nazřeme spolu s obecným míněním divochy jako lidi vývojově starší, než civilizované lidi stejné doby, pak bude logické, že u divochů najdeme některé vlastnosti vyznavačů panské morálky, respektive, že jim budou scházet některé vlastnosti vyznavačů morálky otrocké. Proto není mezi divochy ještě rozšířeno kladné hodnocení soucitu, oni soucit považují za něco nežádoucího, něco co snižuje hodnotu toho, jenž je předmětem soucitu. Lidi, kteří jsou vůči soucitu nepřátelší jsou divochy hodnoceni kladně. U divochů se těší největší úctě ten, který je schopen setrvávat ve svém utrpení (například tělesném) nežádaje přitom soucitu. Líbí se jim, pokud je člověk ve svém utrpení stále hrdý, například když je dokonce snáší s úsměvem. Naopak ten, kdo dává své utrpení najevo, ten kdo si zoufá a brečí, ten je divochy považován za hodného soucitu, ne kvůli utrpení samému, ale kvůli neschopnosti se k němu adekvátně postavit. Touto neschopností dotyčný ztrácí svou důstojnost, je najednou považován za méně hodnotného. “Kdyby zanařikal, ztratil výraz chladného výsměchu z tváře, kdyby se projevil jako opovržením hodný ... nedráždil by už hrdost přihlížejícího a na místo obdivu by nastoupil soucit.”<sup>66</sup>

#### 4.7 Soucit Nietzscheův se zmenšujícím se člověkem

V knize “Mimo dobro a zlo” píše Nietzsche o soucitu svém a jemu podobných a sice o soucitu, který vzniká z pohledu na tzv. zmenšování člověka. Zmenšování člověka je u Nietzscheho modernizační proces, tendence novější doby, kterou Nietzsche zachytil už v knize “Tak pravil Zarathustra”. “Soucit s *vámi!* To ovšem není soucítění, jež máte na mysli vy: to není soucítění se sociální “nouzí”, se “společností” a jejími nemocnými a postiženými, s neřestnými a od počátku zlomenými, jak leží všude kolem nás na zemi; ještě méně je to soucítění s reptajícími, utlačovanými a bouřícími se vrstvami otroků, kteří

---

65 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 92.

66 Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, s. 92.

usilují o vládu - oni tomu arci říkají "svoboda". *Naše* soucítění je vyšší, dalekozraké soucítění: my vidíme, jak se *člověk* zmenšuje, jak vy ho zmenšujete! - a jsou okamžiky, kdy právě *vašemu* soucítění přihlížíme s nepopsatelnou úzkostí, kdy se proti tomuto soucítění bráníme, kdy shledáváme vaši vážnost nebezpečnější než nějakou lehkovážnost. Vy chcete pokud možno – a není šílenějšího "pokud možno" - *odstranit utrpení*; a my? - zdá se přímo, jako bychom je *my* chtěli mít raději ještě větší a horší, než jaké kdy bylo! Blaho, jak vy mu rozumíte – to přece není žádný cíl, to nám připadá jako *konec*."<sup>67</sup> Ti, jež ve výše uvedeném citátu soucítí se sociální nouzí, to jsou soudobí vyznavači otrocké morálky. Takoví lidé podle Nietzscheho mají soucit často, respektive je u nich vyvolán příliš snadno. Tito lidé mají soucit vždy, když vidí někoho, kdo je chudý, nemocný, postižený, nebo zraněný, někoho kdo trpí druhem nějaké vcelku běžné slabosti. Vyznavači otrocké morálky chtějí svým soucitem takováto utrpení rušit (soucit, jak jsme řekli obsahuje pudy k zmenšování utrpení za účelem odstraňování vlastního utrpení ze soucitu), v ideálním případě úplně vymýtit. Pozice panské morálky (v citátu uvedena jako pozice Nietzscheho a jemu podobných) je opačná.

Panská morálka naprosto nechce utrpení rušit a potlačovat. Zde je dokonce pozicí panské morálky pozicí podporování síly a velikosti tohoto utrpení. Proč? Utrpení zoceluje, dělá lidi silnějšími ve vztahu k životu. "Kázeň utrpení, *velkého* utrpení – copak nevíte, že jen *tato* kázeň vedla dosud člověka k jeho výšim?"<sup>68</sup> Utrpení je v intencích panské morálky nutné, pokud se má člověk vyvíjet a ne krnět. Důvodem Nietzscheho soucitu, o kterém zde mluví, je morální vývoj směrem ještě hlouběji do otrocké morálky. To je zde patrně myšleno oním zmenšováním člověka. Nietzsche jako mluvčí vyznavačů morálky panské (alespoň v tomto aforismu) soucítí právě s vyznavači otrocké morálky. Jejich postoj mu přináší utrpení, Nietzsche trpí politickým a morálním vývojem své doby, trpí "zmenšováním člověka". Nietzscheův soucit je zde soucitem k soucitu. Je vidět, že i vyznavač panské morálky může mít soucit. Jeho soucit je však soucitem k úplně jinému předmětu, než bývá soucit vyznavačů otrocké morálky. Oba tyto soucity vznikají za jiných

---

67 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 128.

68 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 129.



okolností a z jiných důvodů. Rozdíl mezi těmito soucítí je v objektech soucítí.

Nicméně soucít v panské morálce je spíše něčím výjimečným. Vznešení lidé soucít nemají příliš často, oni jsou dosti duševně silní, aby dokázali vydržet například pohled na tělesné utrpení jiného člověka.

#### 4.8 Nejohydnější člověk

Ve čtvrté knize spisu "Tak pravil Zarathustra" hledá Zarathustra takzvané "vyšší lidi". Jedním z nich je i "Nejohydnější člověk". Nejohydnější člověk je tím, kdo metaforicky zabil Boha. Bůh jako všemohoucí a hlavně vševidoucí věděl o veškerém utrpení Nejohydnějšího člověka a tomu to bylo nanejvýš nepříjemné. Nemohl vydržet Bohův soucítí. "Bůh, který viděl vše, *i člověka*: ten bůh musel zemřít! Člověk *nesnese*, aby takový svědek žil."<sup>69</sup> Nejohydnější člověk je (spolu se Zarathustrou) příkladem vyznavače panské morálky a jako takový je nepřátelský vůči soucítí, Zarathustra hlásá, že soucítí je dotěrný, je nepříjemný některým lidem, kteří jsou objektem soucítí. Vyšší člověk o soucítí vůbec nestojí, je mu protivný. "Každý jiný byl by mi hodil svou almužnu, svůj soucítí, jak pohledem, tak řečí. Na to však - nejsem dost žebrákem, to jsi uhodl - k tomu jsem příliš *bohat*, bohat velkými věcmi, hroznými, nejohydnějšími, nejnevýslovnějšími! Tvůj stud, ó Zarathustro, mne *pocítil*."<sup>70</sup> Nejohydnější člověk je pln zla a špatnosti, je pln utrpení a jako takový skutečně vzbuzuje soucítí ostatních (dokonce Boha). Nejohydnější člověk je ale příliš bohat velkými věcmi a činy (vždyť způsobil smrt Boha!) k tomu, aby přijal almužnu (soucítí) lidí. Zarathustra si tuto skutečnost uvědomuje a ač i on zprvu pocítil při setkání s Nejohydnějším člověkem soucítí, brzy jej však přemohl a nahradil studem. Nepocítovat soucítí k Nejohydnějšimu člověku, respektive přemoci tento soucítí je velice těžké, Nejohydnější člověk je skutečně velice odporný, je zlý v intencích otrocké morálky, provedl totiž bezpočet zlých činů. Není však bezmocný, on skutečně schopný je (zabít Boha jistě není maličkost), a také proto jej tolik uráží, když k němu naprostá většina cítí soucítí. "Ale mít soucítí: to se dnes zove pravou ctností u všech malých lidí - ti nemají úcty

---

69 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 245.

70 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 243.

před velkým neštěstím, před velkou ohyzdností, před velkou zrudností.”<sup>71</sup> Malými lidmi jsou tu myšleni vyznavači otrocké morálky, ti považují soucit za něco dobrého. Nemají úcty před ošklivostí, považují ji za něco méněcenného, proto když vidí Nejohyznějšího člověka, automaticky jej hodnotí hůře než sami sebe, což vede k tomu, že k němu pocítují soucit. Všimněme si, že tu není řečeno, zdali jej tak hodnotí právem. Taková otázka totiž vůbec nedává smysl, jelikož, jak jsme řekli, neexistuje absolutní morálka.

#### 4.9 Závěr kapitoly o vztahu mezi soucitem a otrockou morálkou

Soucit tedy není pro vyznavače otrocké morálky něčím výhradním. Soucit se může vyskytovat i u vyznavačů morálky panské. Co je však pro otrockou morálku jedinečné, je to, že hodnotí soucit jako něco dobrého a nutně tak činí absolutně. Soucit je otrockou morálkou vyžadován, pudy a pocity v soucitu obsažené opět nejsou něčím, co by vyznavači panské morálky neznali, oni ovšem nehodnotí soucit jako výhradně dobrý (to je jasné z charakteru panské morálky).

Soucit, stejně jako jakékoli utrpení, je možné vyvolat jak u vyznavače panské morálky, tak i u vyznavače otrocké morálky. Rozdíl je však v obou případech v síle zážitku. Vyznavači panské morálky jsou duševně silnější než vyznavači morálky otrocké a jako takoví jsou méně náchylní jak k utrpení a bolesti obecně, tak i k soucitu. Soucit je u vyznavačů otrocké morálky mnohem častější, stačí u nich pohled na menší utrpení, aby u nich byl vyvolán soucit, než je tomu u vyznavačů morálky panské.

Dalším rozdílem je příčina soucitu silných (vyznavačů panské morálky) a slabých (vyznavačů otrocké morálky). Slabí pocítují soucit například při pohledu na tělesné utrpení, ošklivost, fyzickou deformaci, nebo třeba finanční nouzi, špinavost atd. Viděli jsme, že i silní mohou pocítovat soucit – jako například v aforismu 225. knihy “Mimo dobro a zlo”, kde se Nietzsche ztotožňuje s vyznavačem panské morálky, který má soucit jehož objektem je právě soucítění slabých, respektive to, jak snadno pocítují slabí soucit. Silní (vyznavači panské morálky) ovšem mají soucit pouze za velmi ojedinělých a specifických okolností. V aforismu 260 knihy “Mimo dobro a zlo”, kde Nietzsche,

---

71 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 244.

myslím, poprvé explicitně rozlišuje panskou a otrockou morálku, jsou uvedeni Vikingové, jako představitelé duševně silné skupiny (řídící se převážně panskou morálkou), kteří považují soucit za nežádoucí. “Taková druh lidí je hrdý právě na to, že *není* uzpůsoben k soucitu: proto hrdina ságy varovně dodává: 'Kdo tvrdé srdce nemá již v mládí, tomu nikdy neztvrdne'.”<sup>72</sup> V záměrech výchovy těchto Vikingů je tedy již od nízkého věku obsaženo potlačování soucitu u členů své skupiny.

Otrocká morálka je ve vztahu k soucitu v rozporu. Na jednu stranu jej hodnotí jako dobrý a žádoucí, jelikož jeho významem je zmenšovat množství utrpení, což je ostatně v jejím programu. Na druhou stranu, ale soucit utrpení rozmnožuje, jelikož je sám obsahuje. Co je však závažnější, tím jak podporuje soucit, podporuje otrocká morálka vlastně perspektivu častějšího a silnějšího vnímání cizího utrpení. Vyznavač otrocké morálky je cvičen v rozeznávání a poznávání utrpení, vždyť potřebuje trpící k tomu, aby k nim mohl cítit soucit. A soucit je přece v rámci jeho morálky považován za dobrý a hodnotný. Tedy místo toho, aby utrpení například ignorovali, vyznavači otrocké morálky je spíše vyhledávají, aby získali objekty pro svůj soucit. Jejich motivací je poznávat utrpení, jelikož čím víc utrpení nazřou, tím víc soucitu mohou vyprodukovat. Tím, jak tedy utrpení vyhledávají, stávají se k utrpení citlivější, dovedou je poznat lépe, než například vyznavač panské morálky, a to proto jsou v jeho poznávání cvičeni. Tím, že mají tuto praxi utrpení vlastně v posledku zveličují, jelikož označí za útrpné i takové situace, které by jiný jako útrpné neoznačil. Touto cestou vlastně utrpení rozmnožují, i když jejich motivací je soucitem se utrpení zbavovat. Opět však mějme na paměti že utrpení v soucitu není totéž, co původní utrpení, utrpení objektu soucitu, jinými slovy, že utrpení soucítícího je jiné, než utrpení soucítěného.

Rozdíl mezi morálkami vzhledem k soucitu je ještě patrnější v objektu soucitu. Vyznavač panské morálky naprosto nechce být objektem soucitu, nechce vzbuzovat soucit. To však neznamená, že se jím nemůže stát (viz. Nejohybnější člověk), pouze že takovou situaci nepovažuje za žádoucí. Oproti tomu slabý vyznavač otrocké může získat ze soucitu k sobě pocit nadřazenosti, jak jsem popsal v první kapitole, a proto je do pozice objektu

---

72 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 171.

soucitu sváděn.

Soucit je tedy pro otrockou morálku jedním z kritérií morálního jednání, soucit je ideálem otrocké morálky, mít s trpícími soucit je považováno za morální a dobré.

## 5. O egoismu

### 5.1 Dva druhy egoismu

Nietzsche obecně uznává dva druhy egoismu (sobectví). Nepřekvapivě je jeden Nietzschevým Zarathustrou obdivován a druhý zatracován. Existuje sobectví, které zde ad hoc nazvu sobectvím vznešeným. Pokud člověk je sobcem v tomto smyslu, pak podporuje sebe samého a chce vlastnit věci jen proto, aby je mohl předávat. “Nenasytně dychtí vaše duše po klenotech a pokladech, protože vaše ctnost je nenasytná v touze po rozdávání. Nutíte všechny věci, aby přišly k vám a vstoupily do vás, aby se pak z vašeho zdroje rozproudily nazpět jakožto dary vaší lásky. Věru lupičem všech hodnot se stane taková láska, jež obdarovává; zdravou a svatou však jmenuji tuto sobeckou lásku.”<sup>73</sup> Takové sobectví působí, že sobec se chce stát mocným, chce hodnotit jsoucna a vnucovat toto hodnocení druhým. “Sobectví, jež vyvěrá z mohutné duše: - z mohutné duše, k níž náleží vznešené tělo, krásné, vítězící, osvěžující tělo, kol něhož každá věc se stává zrcadlem.”<sup>74</sup> To je sobectví duševně a tělesně silných lidí. Nietzsche Zarathustrovými slovy pojmenovává tento druh sobectví jako “ctnost, jež obdarovává” a nazývá ji veskrze neužitečnou. Tato neužitečnost je něčím, co je v rámci otrocké morálky hodnoceno nízko (otrocká morálka si užitečnosti považuje), a proto se toto vznešené sobectví mezi vyznavači otrocké morálky příliš nevyskytuje.

Oproti tomu existuje u Nietzscheho druh sobectví, k němuž má Zarathustra opovržení. Toto sobectví chce získávat výhody pouze pro sebe a pro nikoho jiného. Takový řekněme nízký sobec chce podporovat pouze sebe samého, bez ohledu na kohokoli jiného. “Je jiné sobectví, příliš chudé a lačnější, jež stále chce krásti, sobectví nemocných,

---

73 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 66.

74 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 174.

nemocně sobecká láska. Okem zloděje pohlíží na vše, co se leskne; hltavostí hladu měří toho, kdo má hodně jídla; a vždy se plíží kolem stolu dárců. Nemoc hovoří z takové chtivosti a neviditelná zrůdnost; o chorém těle hovoří zlodějská hltavost této sobecké lásky.”<sup>75</sup> Nízký sobec chce posilovat svou moc a rozmnožovat svůj majetek na úkor všech ostatních. Na rozdíl od vznešeného sobce není vůbec štědrý, je to maximální lakomec. Co víc, je to zloděj. Účelově vyhledává, kde by co ještě mohl získat a tyto statky potom hromadí. Takové sobectví je pro jedince užitečnou vlastností, jelikož mu umožňuje získávat věci a posilovat svou moc. Nicméně otrocká morálka jej taktéž nehodnotí kladně, tentokrát v intencích svého rozporu – nízké sobectví je sice užitečné pro toho, jež jej má, nicméně není užitečné pro celek společnosti – sobec bere na její úkor.

Vznešený egoismus může být nazírán i jako jistého druhu protiklad soucitu, a to v ohledu k dávání a pomoci ostatním. “i vznešený člověk pomáhá nešťastnému, avšak nikdy nebo téměř nikdy ze soucitu, nýbrž spíše z přetlaku, jež produkuje nadbytek moci.”<sup>76</sup> Vznešeným člověkem je zde míněn vyznavač panské morálky. Ten “pomáhá nešťastnému” - tato pomoc pramení právě z oné sobecké lásky vznešeného egoismu, je výsledkem “ctnosti, jež obdarovává”. Vznešený člověk je zde sobcem, jenž hromadí přebytky moci a statků, aby je pak mohl rozdávat, pomáhat druhým. Protiklad vznešeného egoismu k soucitu tkví v motivech pomoci. Pokud pomáhá soucitný člověk, je to proto, aby se zbavil svého utrpení, pramenícího ze soucitu nebo například aby zvýšil svou prestiž u ostatních tím, že ukáže, že on je ten, jenž pomáhá trpícímu v nouzi (což lidé otrocké morálky oceňují, hodnotí kladně). Oproti tomu člověk vznešeného egoismu pomáhá z přebytku moci, pomáhá ze svého egoismu, ze své lásky. Vznešený sobec nemá zájmu v trpících lidech, nevyhledává je, nepřeje si ani se s nimi příliš často setkávat, když už ale k nějakému setkání dojde, třeba pomůže, ne ale kvůli nim, nýbrž kvůli sobě - “nikdy ze soucitu, nýbrž z nadbytku moci”.

## 5.2 Láska

---

75 Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, s. 66.

76 Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, s. 170.

Láska, jakožto láska mezi pohlavími, je u Nietzscheho taktéž něčím naprosto egoistickým. Láska je pudem vlastnit druhou osobu a nepřiznat její vlastnictví nikomu dalšímu. Pod vlivem lidí, jež tuto skutečnost nechápou nebo chápou jinak je dnes obecně láska chápána jako něco egoismu protikladného, i když její podstata naprosto egoistická. "Uvážíme-li, že toto vše neznámá nic jiného než *upřít* veškerému ostatnímu světu drahocenný statek, štěstí a slast: uvážíme-li, že milující hodlá ochudit všechny ostatní uchazeče a že by se chtěl stát drakem střežícím svůj zlatý poklad, jako ten nejbezohlednější a nejsobečtější ze všech "dobyvatelů" a kořistníků."<sup>77</sup> Láska obsahuje egoismus a to je důvod, proč ji Nietzsche považuje za přínosnou životu. "Nesobeckost" nemá cenu v nebi ani na zemi; všechny velké problémy vyžadují *velkou lásku* a té jsou schopni jen silní, celiství, jistí duchové, kteří pevně spočívají sami v sobě."<sup>78</sup> Nesobeckost tedy nemůže být vznešená, nesobeckost je jako dobrá pouze otrockou morálkou, jelikož je výhodné pro všechny ostatní, pokud jedinec nesobeckost má, jak jsem vysvětlil ve druhé kapitole. Nesobeckost je pro svého nositele škodlivá.

## 6. Závěr bakalářské práce

V první kapitole jsem se věnoval soucitu. Ukázal jsem, jak chápu Nietzscheovo pojetí soucitu, tedy že soucit je především množinou pudů a pocitů. Z pocitů jsem za nejdůležitější označil utrpení soucítícího, které je vyvoláno například pohledem či vzpomínkou na soucítěného. Soucítěný je většinou člověk rovněž trpící. Soucítící však trpí svým soucitem, soucítěný nějakou jinou příčinou. Dalším pocitem, který je obsažen v soucitu může být radost (rozkoš). Tu může pociťovat jak soucítící (z vědomí, že jeho pozice není tak útrpná jako pozice trpícího soucítěného) tak soucítěný (z projevu moci zraňovat v případě, že sám nemá moc jiných příležitostí k projevení vlastní síly). Z pudů v soucitu je nejdůležitějším pud odstraňování utrpení, jež soucit působí. Soucítící má sobeckou motivaci odstraňovat své vlastní utrpení obsažené v soucitu. Tím pádem je v jeho

---

77 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 43.

78 Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, s. 188.

zájmu odstraňovat utrpení ze světa vůbec (jelikož pohled na utrpení působí soucit). Dalším pudem soucítícího může být zvyšování své rozkoše v rámci soucitu (pokud ji pociťuje). Odstraňováním utrpení ze světa odstraňuje soucitný člověk i instance radosti či rozkoše. Výskyty rozkoše jsou totiž podle Nietzscheho svázány s výskyty utrpení. Přemíra soucitu je podle Nietzscheho nežádoucí, jelikož utrpení i rozkoš jsou v jeho očích životu prospěšné.

Soucit vzniká hlavně a nejčastěji u vyznavačů otrocké morálky. Analýzou morálky se dostáváme do druhé kapitoly. Morálku chápe Nietzsche šířeji než je obvyklé, morálka není u Nietzscheho pouze disciplínou či systémem zaměřenou na jednání. Skrze morálku se vztahujeme ke světu a pomocí ní interpretujeme a hodnotíme jednotlivá jsoucna. Nietzsche nepřipouští hodnocení, které by nebylo součástí nějaké morálky, respektive nepřipouští absolutní, všeobjímající morálku. Nelze u něj vykročit za morální hodnocení, vždy zůstaneme omezeni morálním systémem, který přijmeme za svůj.

Nietzsche navrhuje, že existují dva základní druhy morálních systémů, a to morálka panská a morálka otrocká. O rozdíl mezi nimi jsem, myslím, již pojednal dostatečně ve druhé kapitole, zaměřím se proto zde pouze na jejich vztah k soucitu (jenž je náplní kapitoly třetí). Pouze zde poznamenám, že v intencích teorie morálního vývoje lidstva směrem od panské morálky po otrockou Nietzsche považuje necivilizované lidi (divochy) za společnost lidí více panský morálních, než jsou lidi civilizovaní.

Otrocká morálka jakožto morálka slabých si přeje snižovat míru utrpení ve světě, jelikož je považuje za obecně nežádoucí a k tomu jí slouží soucit. Významem soucitu je odstraňovat ze světa utrpení. Tento mechanismus odstraňování utrpení byl vysvětlen v první kapitole. Netvrdím zde, že soucit je jediným prostředkem k odstraňování utrpení a rozhodně není pravda, že je to jeho jediná funkce.

Soucit ze své podstaty může ovšem ale i míru utrpení zvyšovat, jelikož je sám obsahuje. Nicméně jej otrocká morálka hodnotí kladně (považuje za morální) právě pro jeho vlastnost odstraňovat utrpení. Dalším důvodem kladného hodnocení soucitu otrockou morálkou je pocit radosti (rozkoše), který bývá součástí soucitu. Pro vyznavače otrocké morálky (jakožto slabé) je obtížnější získávat pocity radosti než pro lidi duševně silné, jelikož radost pramení podle Nietzscheho z instancí prosazování vůle člověka, což se

slabým stává méně často než silným.

Nietzschův postoj k utrpení je ambivalentní. Domnívám se, že Nietzsche implicitně konstruuje hranici, do které je utrpení život posilující a za kterou se stává životu škodlivým. V analýze utrpení si Nietzsche všímá především citlivosti jedince k utrpení (jelikož utrpení je vždy individuálním pocitem), respektive míru, do které je jedinec schopný utrpení snášet. Jeho kritika snadnosti (respektive přílišné míry), se kterou je dnes utrpení pod vlivem otrocké morálky pocíťováno je situační a zapříčiněna současným stavem změkčilosti většiny lidí. Správná míra utrpení naopak člověka zoceluje, podle Nietzscheho je potřeba, aby člověk netrpěl při prožívání malých, nevýznamných útrap, ale aby byl schopen překonat ty závažné.

Soucit se může objevit i u vyznavačů panské morálky, ovšem ne tak často jako u vyznavačů morálky otrocké, a to proto, že panská morálka nehodnotí soucit jako absolutně dobrý a proto, že si jsou tito lidé vědomi škodlivosti přemíry utrpení. Navíc se u nich objevuje z jiných příčin, jinými slovy, pocíťují soucit jindy. Vyznavač panské morálky nechce být předmětem soucitu, to by mu nedovolila jeho hrdost, naopak vyznavač otrocké morálky může, pokud je cílem soucitu dokonce pocíťovat radost.

Rozporem v otrocké morálce míním inkoherenci mezi kritérii mravnosti a motivy otrocké morálky. Otrocká morálka hodnotí jako morální ta jednání, o kterých se domnívá, že jsou nesobecká (příkladem takových jednání může být pomoc bližnímu, dar atd.). V tomto požadavku je však otrocká morálka sama (rozuměj: společnost, jež se touto morálkou řídí) sobeckou, jelikož vyžaduje ono "nesobecké" jednotlivce proto, že z něj sama má prospěch. Nietzsche poukazuje na to, že žádné jednání jednotlivce není přísně vzato nesobecké, nesobeckost výše uvedeného jednání je klamem, jenž je ustaven otrockou morálkou. Nietzsche navrhuje dva druhy sobectví (egoismu). Já je pro své účely označil jako sobectví nízké, respektive sobectví vznešené. Člověk může dělat něco pro druhé (pomáhat jim, obdarovávat je) ze dvou základních příčin. Nízký egoista pomáhá a dává, aby tím zvyšoval svou moc, majetek či prestiž (například, aby byl vyznavači otrocké morálky považován za mravního). Do této skupiny patří také jednání ze soucitu. Oproti tomu vznešený egoista obdarovává "z přebytku moci". Hromadí statky a služby, ale nelpí



na nich, je ochoten se jich vzdát, pokud jinému pomohou. Vznešený egoista ovšem naprosto není nesobeckým člověkem, nepomáhá ostatním kvůli nim, nevyhledává je. Pokud pomůže, pramení toto jednání z jeho vlastních motivů. Vznešený egoista je svého druhu opakem soucitného člověka.

Má práce si dala za cíl provést analýzu soucitu a jeho vztahu s otrockou morálkou. Ukázalo se, že otrocká morálka považuje na rozdíl od Nietzscheho soucit za absolutně žádoucí. Jelikož se naprostá většina morálek vzniklých za poslední dva tisíce let (nejen) v rámci naší kulturní oblasti sestává z morálek otrockých, považujeme naprosto samozřejmě soucit za dobrý i my, ačkoli je soucit ve své podstatě škodlivý a je Nietzschem považován za slabost.

## 7. Seznam použité literatury:

- Nietzsche, F. W., *Nečasové úvahy*, Praha, OIKOYMENH, 2005.
- Nietzsche, F. W., *Lidské, příliš lidské*, Praha, OIKOYMENH, 2010, přel. V. Koubová.
- Nietzsche, F. W., *Ranní červánky*, Praha, Aurora, 2004, přel. V. Koubová.
- Nietzsche, F. W., *Radostná věda*, Praha, Aurora, 2001, přel. V. Koubová.
- Nietzsche, F. W., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc, Votobia, 1995, přel. O. Fischer
- Nietzsche, F. W., *Mimo dobro a zlo*, Praha, Aurora 1996, přel. V. Koubová.
- Nietzsche, F. W., *Genealogie morálky*, Praha, Aurora 2002, přel. V. Koubová.
- Nietzsche, F. W., *Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem*, přel. A. Berka in: *Tak pravil Fridrich Nietzsche*, Olomouc, Votobia, 2001.
- Nietzsche, F. W., *Antikrist*, Olomouc, Votobia 2001, přel. J. Fischer.
- Kouba, P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Praha, Český spisovatel, 1995.
- Kouba, P., *Nietzsche dnes*, in: *Smysl konečnosti*, Praha, OIKOYMENH, 2001.
- Kouba, P., *Předsudky filosofů*, in: *Smysl konečnosti*, Praha, OIKOYMENH, 2001.
- Kouba, P., *Nietzschova nemorální ontologie*, in: *Smysl konečnosti*, Praha, OIKOYMENH, 2001.
- Hrbek, M., *Smrt Boha v Nietzscheově filosofii*, Praha, Academia, 1997.
- Deleuze, G., *Nietzsche a filosofie*, Praha, Hermann a synové, 2004, přel. Č. Pelikán a J. Fulka.
- Fink, E., *Filosofie Fridricha Nietzscheho*, Praha, OIKOYMENH, 2011, přel. D. Petříčková.
- Neubauer, Z., *Nietzschova biologická ontologie*, in: *Mimo dobro a zlo* Praha, Aurora 1996.