

**UNIVERZITA KARLOVA**  
**FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD**  
INSTITUT POLITOLOGICKÝCH STUDIÍ

BAKALÁŘSKÁ DIPLOMOVÁ PRÁCE

Pojetí rovnosti v politickém myšlení Nietzscheho a Fromma

Jan Alexa  
Konzultant: Ing. Aleš Havlíček, Ph. D.  
Praha 2007

## Obsah:

• Seznam zkratek	2
• Úvod	3
• Rovnost (1.)	4
• F. Nietzsche (2.)	10
i) Politický autor, či nikoliv? (2.1)	11
ii) Detwilerova vize (2.2.)	13
iii) Analýza problému rovnosti (2.3.)	15
iv) Představení politických preferencí (2.4.)	20
v) Rovnost u Nietzscheho (2.5.)	23
• E. Fromm (3.)	24
i) Východiska (3.1.)	24
ii) Diagnóza dneška (3.2.)	26
iii) Frommova vize (3.3.)	28
iv) Rovnost u Fromma (3.4.)	30
• Komparace (4.)	33
i) Podobnosti (4.1.)	33
ii) Aristokratický radikalismus vs radikální humanismus (4.2.)	38
• Závěr	40
• Seznam použité literatury	41
• English summary	43

## Seznam Zkratk:

A – *Antikrist*

GS – *Radostná věda („la gaya scienza“)*

SB - *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*

GM – *Genealogie morálky*

DZ – *Mimo dobro a zlo*

EH – *Ecce Homo*

## Úvod

Cílem práce je zhodnotit Nietzscheho a Frommův přístup k otázce rovnosti. V rámci tohoto zhodnocení se budu zabývat nejen samotným pojetím rovnosti, ale i důvody, které k takovému pojetí vedly. V této souvislosti si také kladu za cíl zodpovědět otázku po podobnosti formální stránky analýzy, kterou oba myslitelé provádějí. Rád bych ještě zdůraznil jejich apel, týkající se tzv. „přítakání životu.“

Je také myslím třeba vysvětlit jisté změny ve struktuře výsledné práce oproti původně předkládanému projektu. Změny se týkají především definic rovnosti. Nevymezil jsem hodnotové a funkční pojmání rovnosti, místo toho jsem použil definice ze statě *Equality*. Příčinou této změny je mimořádná vhodnost typologie obsažené ve výše zmíněné stati pro cíl mé práce. Rovněž odpadla nutnost zdlouhavě provádět vlastní vymezení pojmů a více prostoru tak mohlo být věnováno samotné analýze autorů.

V rámci úvodu zdůvodním i volbu primární i sekundární literatury k jednotlivým tématům, zvláště pak k části týkající se Friedricha Nietzscheho, jelikož obrovský rozsah sekundární literatury k tomuto tématu prakticky znemožňuje vyvážené použití názorů všech relevantních autorů. Naopak u Ericha Fromma lze narazit na problém opačný, vyplývající z jednoznačnosti jeho textu, který tak neumožňuje více interpretací. Tím je pochopitelně poněkud méně potřebné používat interpretace ze sekundární literatury, jelikož jsou si všechny podobné a v zásadě pouze komentující, a nikoliv vykládající primární text.

V případě Nietzscheho na rozdíl od Fromma lze jeho práci jen stěží považovat za jednolitý monolit nevykazující s postupem doby a různých tvůrčích etap významné změny. Je tedy třeba zmínit, jakého Nietzscheho budu vlastně zkoumat, což zákonitě ovlivní výběr primární literatury. Ve své práci se zaměřím na období 1883-1887, tedy *Mimo dobro a zlo*<sup>1</sup> a *Genealogii morálky*. Práci *Tak pravil Zarathustra* příliš nevyužívám zejména proto, že její básnická forma znesnadňuje pochopení obsažených myšlenek a umožňuje často přinejmenším dvojnásobný výklad. Nechci zcela pomíjet ani práce dřívější (*Radostná věda, Ranní červánky*) a stejně tak se nezříkám ani prací pozdějších jako např. *Ecce Homo* či *Antikrist*. Přílišnou emocionální vypjatost a velikášství lze však spíše připsat postupující progresivní paralýze než čemukoliv jinému. Těžiště své práce tedy vidím právě ve

---

<sup>1</sup> *Mimo dobro a zlo* považuji za vůbec nejdůležitější primární text vztahující se k předmětu mé práce.

zmíněných dvou pracích z let 1883-1887. Práce naopak není zaměřena na interpretaci díla *Poutník a jeho stín*, kde Nietzsche zastává názory neslučitelné s pozdějšími aforismy. Vysvětlení bývá různé. Detwiler chápe zvláštnost *Poutníka* tak, že v té době ještě neměl Nietzsche jasný názor na některé otázky.<sup>2</sup> Lze však argumentovat i tak, že na vině zde opět byla jeho nemoc. Vždyť právě skepticismus (a z něj vyplývající opatrné připuštění užitečnosti demokracie) by mohl možná být vysvětlen Nietzscheho vážným zdravotním stavem. Sám o něm píše v *Ecce Homo*: „Prožil jsem podobou stínu, léto ve St. Mořici a příští zimu, sluncem nejchudší ze všech zim mého života, co skutečný stín v Naumburgu. Toto bylo mé minimum. *Poutník a stín* vznikl v této době.“<sup>3</sup>

Ze sekundární literatury za hlavní pramen považuji *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism*<sup>4</sup>, jejichž interpretace Nietzscheho díla je mi blízká. V rámci snahy o podchytení dalších názorových proudů však v práci alespoň částečně reflektuji i přístup zvolený v *Nietzsche : filosofická interpretace*.<sup>5</sup> Ostatní sekundární literatura týkající se Nietzscheho je použita spíše pro dokreslení a není systematicky interpretována.

U Fromma je myslím, jak již bylo výše naznačeno, za daleko vhodnější používat ve větší míře primární literaturu. Za asi nejdůležitější v tomto kontextu považuji *The Sane Society*<sup>6</sup>, věnující se přímo tomu, jak by měla být organizována společnost, avšak prakticky ve všech dílech, třebaže primárně psychologického charakteru, lze u Fromma nalézt přesahy do sociologie i věd politických.

## Rovnost (1.)

V první části své práci bych rád představil definice pojmů vztahujících se k předmětu mé bakalářské práce, tj. k rovnosti. Rovnost je totiž sporným konceptem a lidé, kteří jí vychvalují či haní, často nesouhlasí ani v tom, co to vlastně vychvalují či haní.

---

<sup>2</sup> Viz B. Detwiler, *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism*, kapitola 8.

<sup>3</sup> F. Nietzsche, *Ecce Homo*, Proč jsem tak moudrý, 1.

<sup>4</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.

<sup>5</sup> P. Kouba, *Nietzsche : filosofická interpretace*, Praha 1995.

<sup>6</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1990.

Lze nalézt několik rozdílných konceptů, jejichž definici zde postupně uvedu.<sup>7</sup> V dalším textu věnovaném oběma myslitelům - v částech o rovnosti - bude potom přímo řečeno o jakém druhu rovnosti je právě řeč na základě těchto definic.

Na nejabstraktnější rovině bývá rovnost definována následovně:

„Výrazy rovnost, rovný a rovně značí kvalitativní vztah. Rovnost značí korespondenci mezi skupinou rozdílných objektů, osob, procesů či okolností, které mají stejné vlastnosti přinejmenším v jednom aspektu, nikoliv však ve všech... Rovnost musí být rozlišena od ‚identické totožnosti‘, která má ten význam, že nějaký objekt koresponduje ve všech znacích objektu jinému... To znamená, že říci to, že jsou si lidé rovni neznámá, že jsou identičtí.“(1.)

Uvedení této poněkud abstraktní definice si klade z úkol odlišit rovnost od identické totožnosti – tzn. uvedení základní odlišnosti vnímání rovnosti mezi politickou filosofií a některými jinými vědami. Na rozdíl od početní rovnosti předpokládá soud o rovnosti v případě lidí či objektů, že mezi nimi existují nějaké rozdíly. Podle této definice je dokonce kompletní či absolutní rovnost nemožná. „Pokud se lidé či objekty neliší (nebo pouze ve svém umístění), měli by být nazýváni identickými a ne rovnými.“(1.) Všichni autoři zabývající se politickou filosofií se na výše uvedeném pojetí musí (podle S. Gosepatha) shodnout, a proto toto vymezení poskytuje dobré východisko k dalšímu definování různých aspektů rovnosti.<sup>8</sup>

Výraz rovnost může být použit jak ve smyslu popisném, tak „předpisném“ (prescribe) (určující, jaké jsou konkrétní důsledky zjištění rovnosti mezi dvěma entitami). Tento druhý typ rovnosti však rovněž obsahuje popisnou část: „Například pokud si nějakí lidé mají být rovni před zákonem, je nutno uvést nějaké jejich parametry z důvodu jejich určení. Otázka identifikace těchto lidí může sama o sobě být zase normativního charakteru (kdo patří do jaké kategorie).“ (1.) Politická filosofie se v souvislosti s rovností zabývá především

---

<sup>7</sup> Pokud není uvedeno jinak, v části Rovnost jsou citace z: S. Gosepath, "Equality", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/equality/>. Ze stejného zdroje je rovněž přejata následující typologie rovnosti, třebaže s drobnými úpravami. Zdroj je původně anglický, překlad proveden autorem této práce. Formát citací je ve tvaru požadovaném autorem citovaného textu. Čísla v závorce za citací značí přesnou lokaci citovaného v textu.

<sup>8</sup> I když výrazy, které použiji, mohou být trochu odlišné.

následujícími otázkami: Jaký druh rovnosti, pokud vůbec nějaký, má být ustaven? Kým? Pro koho? Kdy?

První otázka - položená v souvislosti s rovností - se tedy ptá po jejím druhu: rovnost v jakém smyslu? „Obecně je rovnost vztah mezi dvěma objekty v jednom aspektu. Každá rovnost tedy předpokládá, že nějak definujeme onen aspekt, který je předmětem rovnosti. Tato definice je právě onou ‚proměnnou‘, která se pak bude měnit v závislosti na tom, o jakou rovnost se jedná.“(1.)

Kromě této proměnné pak ještě bude v každém konkrétním případě existovat míra nerovnosti – tzn. jak moc jsou si v konkrétním aspektu osoby nerovné. Tento odstavec může vysvětlit, proč u různých autorů rovnost nemá stejný význam – právě proto, že nebyla provedeno toto uspořádání pojmů a rovnost tak mohla nabýt různých významů. Nyní tedy provedeme samotné uspořádání.

„Formální“ rovnost: Když dvě osoby mají stejný status alespoň v jedné kategorii, musí s nimi být zacházeno s ohledem na rovnost v této kategorii – posuzovat případy stejně. Otázkou ovšem je, které vlastnosti či aspekty jsou relevantní a které nikoliv. „Někteří autoři vidí tento princip formální rovnosti jako specifickou aplikaci racionality – je nekonzistentní, a proto iracionální, posuzovat stejné případy nerovně bez postačujícího důvodu.“(2.1.) Většina autorů ale soudí, „že v případě formální rovnosti se jedná o princip spravedlnosti, korespondující s poznatkem o nedělitelné a univerzální podstatě morálních soudů. Je požadováno ospravedlnění rozhodnutí vzhledem k rovným či nerovným zacházením v jiných případech.“(2.1.) Mezi těmito koncepcemi zjevně existují značné rozdíly. Jelikož je však první přístup zásadě obecně platný a hodně se podobá úvodnímu vymezení rovnosti, budeme jako formální rovnost pojímat právě posuzování chování na základě univerzálnosti morálních soudů.

Proporcionální rovnost:

„Podle Aristotela existují dva způsoby rovnosti. První je ten, že dáme každé relevantní osobě stejně a statky rozdělíme podle počtu lidí. Druhý způsob je ten, že ji dáme tolik, kolik jí náleží podle nějakých dalších kritérií. První způsob (numerický) je vlastně jen speciálním případem způsobu druhého, a to za případu, že všechny osoby jsou si rovny v relevantních aspektech... V případě proporcionální rovnosti, pokud tedy aspekty hovoří pro nerovné zacházení s osobami, je takové zacházení spravedlivé. Princip proporcionality pak může být základem hierarchických, anti-egalitářských teorií. Ty tvrdí, že rovné výstupy jsou podmíněny rovnými vstupy.“(2.2)

Proporcionální princip je společný zastáncům aristokracie i meritokracie. Nerovnosti vyplývající z této teorie se pak mohou týkat i fundamentálních lidských práv, jak je lze ostatně zaznamenat v myšlení Platóna i Aristotela. Zároveň však může být využita i v teoriích rovnostářských, záleží jen na tom, jaký aspekt vybereme jako rozhodující při dělbě.

Jak formální, tak proporcionální rovnost jsou tak vcelku obecně akceptovatelné, jednotliví myslitelé i ideologie se liší pouze v tom, jaké zvolí „proměnné“. „Proto všechny debaty o správném pojetí spravedlnosti mohou být chápány pouze jako neshody o tom, v jakých případech jsou si dva lidé rovni a v jakých nikoliv. Z tohoto důvodu mají teoretici rovnosti pravdu, když tvrdí, že informace o tom, že jsou si dvě osoby rovny, má vypovídací hodnotu pouze v případě, že je řečeno, v čem jsou si rovni.“(2.2) V zásadě tedy každá teorie, nehledě na to jak extrémní je, obsahuje nějakou rovnost. Pro rozlišení teorií egalitářských od ostatních je tedy ve většině případů třeba definovat proměnné. Přesto jsem považoval za nutné oddělit rovnost proporcionální od formální, neboť v případě F. Nietzscheho si nejsem jist, zda jeho myšlení neobsahuje prvky neslučitelné s proporcionálně vnímanou rovností, avšak nekolidující s formální.

Morální rovnost: Idea morální rovnosti se poprvé objevila ve stoické filosofii a v Novém zákoně. V případě stoiků byla odůvodněna rovností všech racionálních bytostí, rovněž „v Novém zákoně byla rovnost všech lidí před bohem principem, třebaže později ne vždy dodržovaným církví.“(2.3) Různě odůvodněna byla ve filosofiích Hobbese, Locka, Kanta i Rousseaua. Tuto formu rovnosti lze definovat tak, že život každého člověka v určitém ohledu zaslouží stejný respekt a stejnou vážnost jako život člověka jiného. „Tato základní idea... stejné hodnoty všech lidských bytostí... je dnes akceptována jako minimum všemi významnými školami západní politické kultury. Jakákoliv politická ideologie, která tuto definici rovnosti neuznává dnes nebude shledána přijatelnou.“(2.3) Soudobé diskuse se proto omezují pouze na to, jaký druh rovného přístupu je nutný pro zachování tohoto principu (rovnost majetková, příležitostí apod.).

Výše uvedené ovšem rozhodně neplatí pro dobu působnosti dvou myslitelů, na které je tato práce zaměřena. V uznání morální rovnosti lze již mezi nimi nalézt značné rozdíly, přinejmenším podle mínění některých interpretů.<sup>9</sup> Co se však dnešního politického myšlení týká, „morální rovnost konstituuje egalitářský základ pro všechny dnešní politické teorie...“

---

<sup>9</sup> Někteří interpreti se domnívají, že Nietzsche toto pojetí rovnosti odmítá (např. B. Leiter).

Další důležitou definicí zabývající se rovností je takzvaná presumpce rovnosti. V rámci politické filosofie ji lze definovat takto:

„...presumpce rovnosti požaduje od každého, nehledě na odlišnosti, aby dostával stejně jako ostatní, pokud se určité odlišnosti nedostane univerzální akceptace jako důvodu pro rozdělení nerovné... Princip presumpce rovnosti může být ospravedlněn požadavkem stejného respektu (vůči životu každého jedince)... vyplývajícího z morální rovnosti.“(2.4.)

Ve výsledku tedy tento princip vede k tomu, že „každý, kdo v rámci distribuce požaduje víc (než ostatní), dluží ostatním adekvátní a univerzálně přijatelné vysvětlení. Pokud takovéto vysvětlení nemůže být poskytnuto...potom je jediný legitimní způsob rozdělení dělení rovné.“(2.4.)

Díky presumpci rovnosti je pak možno lépe specifikovat otázky odlišující jednotlivé egalitářské teorie. S tím souvisí další pojem, jímž je tzv. distributivní rovnost. Její obsah je spojen s následujícími otázkami: „Jaká dobra či zla by měla být distribuována?, Jaké jsou oblasti do kterých by tyto zdroje měli být sdruženy?, Kdo jsou příjemci rozdělení... potažmo kdo má prima facie nárok na spravedlivý podíl?, Jaké jsou nyní obecně uznávané odlišnosti opravňující nerovnost?, Které nerovnosti jsou ospravedlnitelné?, Který přístup, koncepce nebo teorie egalitářské distributivní spravedlnosti je tedy nejlepší?“(2.4.)

Před samotným přechodem k typologii distributivní rovnosti pokládám za vhodné zmínit návaznost a užitečnost uvedení těchto definic pro moji práci. Zatímco výše uvedené typy rovnosti musely být uvedeny, protože jsou nutné pro hodnocení pojetí rovnosti u obou autorů, domnívám se, že jen těžko bychom u Nietzscheho narazili na nějakou distributivní rovnost. Jiná je ovšem situace u Fromma, a právě proto bude třeba provést alespoň stručně i nějaké vnitřní členění distributivní rovnosti.

Distribuovatelné statky lze rozdělit do 4 kategorií:

- „1. občanská práva
2. příležitosti politicky participovat
3. sociální postavení a příležitosti
4. ekonomické odměny“.

Ve všech čtyřech bodech před úvahami o ospravedlnitelné nerovnosti každá teorie uznávající presumpci rovnosti naděluje všem stejně.

V prvním případě prakticky všechny teorie neuznávají žádné ospravedlnění nerovnosti (tj. nerovnoprávnosti). „Vyplývá to i (částečně) i z rovnosti formální.“(2.4.) Podobná je

situace i v druhé oblasti, třebaže už zde mohou nastat problémy ohledně různých skrytých znevýhodnění nízkopříjmových skupin apod. V sociální (společenské) sféře se v rámci takto pojaté rovnosti předpokládají „přibližně rovné šance“, přičemž nerovný výstup je dán právě rovností těchto šancí. Ekonomická oblast je pak podobná té sociální. Existují však, v závislosti na ideologii, rozdílné typy distributivní rovnosti.

Za první typ lze označit rovnost prostou, předpokládající rovné rozdělení všech statků a benefitů mezi populaci.

„Libertarianismus a ekonomický liberalismus reprezentují minimalistickou pozici vzhledem k distributivní rovnosti. Zastávají názor, že rovnost je často v opozici ke svobodě.“(3.1.) Je otázkou, zda by, pokud libertarianismus bereme jako ideologii přijímající princip presumpce rovnosti, neměla být označena spíše za maximalistickou, neboť přinejmenším v ekonomických oblastech považuje za univerzálně přijatelnou poměrně velkou nerovnost.

„Utilitarismus bývá interpretován jako zkonkretizování morální rovnosti, což znamená stejnou vážnost zájmů každého člověka... pro utilitarismus to tedy znamená maximalizovat užitek všech lidí.“(3.3.) Jedná se vlastně o jakousi pozměněnou verzi prosté rovnosti, kde se nicméně přihlíží k rozdílným přáním jednotlivců. Problémem utilitarismu jsou ovšem případné nestandardní nákladné či jinak ostatní poškozující zájmy jednotlivce. Bez zavedení pojmu spravedlnosti proto utilitarismus podle Rawlse i Kymlicky selhává, neschopen agregovat zájmy jednotlivců do životaschopného celku.

Rovnost blaženosti podle S. Gosepatha vznikla díky intuitivnímu pochopení, že „centrálním kritériem spravedlnosti musí být rovná míra blaženosti... Rovnost blaženosti tedy jako princip nepřipouští uspokojování potřeb jednotlivce, pokud přímo škodí ostatním, avšak uděluje těm, co mají nákladnější chutě více zdrojů – což je, posuzováno morální intuicí, něco zřetelně podivného.“(3.4.) Dalšími argumenty uváděnými v neprospěch tohoto principu jsou zejména nestálá hladina potřeb rostoucí s jejich naplňováním a fakt, že tato forma rovnosti naprosto odhlíží od vlastních zásluh.

Rawls a Dworkin tvrdí, že rovnost zdrojů řeší obě výše uvedené námitky. Člověk je zodpovědný za to, jak se zdroji nakládá, nikoliv však za okolnosti, které nemůže změnit, tj. rasu, pohlaví atp., ale také inteligenci a sociální status. Rawlsova teorie rovnosti zdrojů sice vykazuje ve výsledku jistou míru nerovnosti, ale v následujících bodech vykazuje znaky egalitářství a lépe pojem rovnosti specifikuje. Za prvé je egalitářské zavedení stejné hodnoty všech lidí, kteří jsou schopni pojmout pojem dobra a existuje u nich nějaký smysl pro spravedlnost. Rovnostářský je pak rovněž jeho předpoklad stejné „výchozí pozice“

z hlediska nevědomosti o vlastní historické situaci, navrhovaná rovnost příležitostí či Rawlsova snaha o vyloučení talentu jako faktoru při dělení statků. Dworkinova teorie rovnosti zdrojů je podobná, snad ještě více orientovaná na potlačení vlivu meritu. Není proto nikterak překvapivé, že kritikům (např. Nozick) vadí právě vyloučení talentu a štěstí při procesu dělení.

„Přístupy založené na rovnosti příležitostí lze chápat revidovanou verzí jak rovnosti blaženosti, tak rovnosti zdrojů... Jsou zaměřeny na vyrovnání výstupu, pokud nerovnost pochází z neovlivnitelných okolností, ale dovolují rozdílný výstup jako výsledek autonomního rozhodování jednotlivce.“(3.6)

Všechny výše uvedené druhy rovnosti řeší dále jednu společnou otázku, a to mezi kým má být rovnost uskutečněna. Jedná se především o vymezení celku, který je považován za společnost, ve které se statky dělí. Každý výše uvedený druh lze pak tedy ještě dále rozdělit na několik podskupin podle toho, zda má za společnost být považováno lidstvo, občané jednoho státního celku či snad nějaká jinak vymezená skupina.

Konečně posledním problémem je pak otázka po hodnotě rovnosti jako takové, tj. jak velkou hodnotu má dodržování principu rovnosti v porovnání s ostatními koncepty (svoboda atp.). I zde se jednotliví myslitelé liší nejen názory, ale i terminologií. Např. Temkin nazývá egalitářem každého, kdo rovnosti jako takové přisuzuje nějakou hodnotu. Jiní, jako např. Scanlon, soudí, že „v současnosti je mnoho egalitářů připraveno přiznat, že rovnost jako taková žádnou hodnotu nemá, ale... je nástrojem sloužícím k rozvoji jiných hodnot, např. svobody.“(5)

## F. Nietzsche (2.)

Prvním myslitelem, u něhož budu zkoumat otázku rovnosti a vliv této otázky na politické preference autora, bude Nietzsche. Vybral jsem ho hned z několika důvodů. Za prvé je to zřejmě jeden z nejvýraznějších zastánců myšlenky nerovnosti mezi lidmi. Jsem si vědom nutnosti důkazu tohoto tvrzení, samozřejmě tak učiním v dalších částech práce. Druhý

důvod spočívá ve způsobu, jakým Nietzsche lidi hodnotí. Je totiž ukázkovým příkladem myslitele, kterému vztah celku společnosti a jednotlivce nezavdává příčiny k hodnocení (tj. soudu o rovnosti či nerovnosti).<sup>10</sup> Pojmy jako „vznešený dravec“ lze jen těžko zařadit mezi občanské ctnosti vzývané na začátku 21. století. S druhým důvodem je úzce spjat důvod třetí, a tím je jistá podobnost mezi Nietzsche a druhým myslitelem, jehož koncepci hodlám představit - Frommem. I v jeho případě se jedná o systém opírající se o „nitro“ člověka a nekladoucí důraz na společnost jako celek (respektive jen sekundárně), avšak celkové vyznění a jeho politické preference jsou zcela odlišné. Tito dva myslitelé jsou tedy podle mého názoru dobře komparovatelní. Postup práce v této kapitole bude následující: ukáži političnost Nietzscheho filosofie<sup>11</sup>, představím stručně Detwilerovu vizi Nietzscheho,<sup>12</sup> provedu vlastní analýzu, výsledky analýzy obohacené o reflexi sekundárních pramenů použiji pro výklad politických preferencí Nietzscheho, a konečně zhodnotím tyto preference z hlediska rovnosti.

### Politický autor, či nikoliv? (2.1.)

Před samotným představením Nietzscheho politických preferencí a jejich vztahu k rovnosti je tedy třeba zodpovědět následující otázku: Je Nietzscheho filosofie vůbec politická? Někteří autoři, např. Walter Kaufmann i Brian Leiter se domnívají, že Nietzsche politickým myslitelem není. Zde je nutno rozlišovat mezi dvěma postoji, které autoři s podobným názorem zastávají. První skupina označuje Nietzscheho za apolitického, druhá za antipolitického. Východiskem první skupiny bývá tvrzení, že „i občasný čtenář ví, že Nietzsche vyjadřuje zapáleně svoje názory o čemkoliv německou kuchyní počínaje a nepřekonatelnou brilantností Bizetových oper konče,“<sup>13</sup> avšak tyto roztržité nesystematické výkřiky nelze brát jako evidenci jakéhokoliv politického přesvědčení. Myslím, že takový způsob hodnocení u Nietzscheho nelze použít. Zdá se mi, že specifická

---

<sup>10</sup> Naopak, člověk je hodnocen pro určité vlastnosti, které z hlediska celku jsou vnímány buď jako nepřínosné, nebo dokonce zdánlivě škodlivé.

<sup>11</sup> Považuji za nutné ukázat Nietzscheho političnost už jen z toho důvodu, že chápu rovnost jako pojem v zásadě neuchopitelný nepoliticky.

<sup>12</sup> Je to pro mne nejdůležitější sekundární pramen.

<sup>13</sup> B. Leiter, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche-moral-political/>>.

aforistická forma jeho děl má možná na svědomí určité zamlžení jeho postojů,<sup>14</sup> to ale neznamená jejich neexistenci. Martě Nussbaumové připadá nedostatečně politická jasná absence některých podle ní nutných součástí každé politické filosofie (vztah gender a rodina, mezinárodní uspořádání), avšak jiný autor, Brian Leiter, tuto kritiku odmítá s tím, že u Marxe také nenalezneme rozpracovány podobné aspekty a nikdo si nedovolí říct, že je apolitický. Sám Leiter ovšem přichází s hlubší kritikou politického pojetí Nietzscheho díla. Vyčítá například Detwilerovi v jeho knize *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism* přílišnou orientaci na vybranou pasáž ze specifického raného období Nietzscheho. Pro tuto kritiku však uvádí jako podklad pouze 3 strany z Detwilerovy knihy, což, uvážíme-li, že celý svazek má cca 250 stran, opravdu není mnoho. Další bod jeho kritiky je už ale závažnější. Upozorňuje na přemíru implikací, předpokládaných konsekvencí atp. Prakticky všichni obháječi Nietzscheho političnosti se totiž neustále snaží objevit nějaký systém právě těmito prostředky a postrádají prima facie evidenci. Pokud nějaké pasáže z určitého díla (např. *Antikrista*) obsahují chválu určitého konkrétního zřízení (např. kast), je Leiterem argumentováno, že zde bylo využito politického systému pouze jako protikladu ke křesťanství. Dá se jistě souhlasit s tím, že zrovna ona pasáž chválící Manuův zákoník<sup>15</sup> je opravdu uvedena jen jako do očí bijící protiklad, to ale neznamená, že lze něco podobného prohlásit o prakticky nepřetržité denunciaci demokracie ve všech spisech od *Tak pravil Zarathustra* až do konce Nietzscheho života. A odpor k demokracii je nepochybně politickým postojem, ať jsou jeho důvody jakékoliv. Přílišné lpění na rétorickém kontextu zde podle mého názoru Leiterovi zabránilo povšimnout si setrvalosti určitých názorů v Nietzscheho díle.

Postoj těch, kteří tvrdí o Nietzsche, že je antipolitický (např. Walter Kaufmann), lze stručně shrnout asi takto: Nietzsche neoponuje liberalismu či demokracii proto, že by byl zastánce nějakého jiného systému, ale proto, že je proti političnu jako takovému. Argumentují tím, že sám sebe prohlásil za posledního antipolitického Němce a také jeho ambivalentním postojem ke státu. Kaufmann a další se domnívají, že „leitmotivem Nietzscheho života a myšlení je téma antipolitického individua, které hledá sebezdokonalení daleko od moderního světa“.<sup>16</sup> Jakým způsobem se má ale jedinec zdokonalovat a jaké osobnosti v historii Nietzsche chválí? Caesara, Fridricha II., Alkibiada,

---

<sup>14</sup> A v sekundární i primární literatuře se lze setkat s odkazy na záměrnost tohoto mlčení – např. GS 371,381.

<sup>15</sup> A 56,57.

<sup>16</sup> W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antikrist*, s. 418, citováno z B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 42.

Leonarda da Vinci,<sup>17</sup> Napoleona (jenž je označen za směs nelidského a nadlidského - „antický ideál sám předstoupil tělesně a v neslýchané nádheře před zraky a svědomí lidstva“<sup>18</sup>), snad i Cesare Borghiu (i když v jeho případě by šlo nejspíše využít stejného argumentu jako v případě Manuova zákoníku). Detwiler správně poznamenává, že Nietzscheho chvála podobných osobností neznamena, že „vyšší typ“ musí být politikem, ale že jím může být.<sup>19</sup> To samo o sobě se nezdá být příliš silným argumentem a rozhodně to jen nepřímo cosi neurčitého vypovídá o preferovaném politickém systému, ale jedna věc je zřejmá – Nietzscheho ideálem nemůže být apolitické individuum. Pokud tedy jednání „vyššího typu“ může mít politické konsekvence, nelze prohlašovat Nietzscheho filosofii za nepřátelskou vůči každému typu politiky a tím Kaufmannova koncepce dostává trhliny. Dále je nepochybné, že existují politické systémy, které Nietzsche chválí, ať už se jedná o řecké státy presokratického období či již zmiňovaný Manuův zákoník. Nemusíme tyto výkřiky brát hned jako základ pro politický systém, ale pro odmítnutí tvrzení o Nietzscheho nepřátelství vůči politice postačí.

#### Detwilerova vize (2.2.)

Doufám, že výše uvedené dostatečně prokazuje neudržitelnost názoru, že je Nietzscheho filosofie apolitická, nyní je tedy na místě zaměřit svoji pozornost na jeho politické preference. Názory na jeho politické smýšlení se v rámci sekundární literatury naprosto zásadně rozcházejí. „Během let bylo dokazováno... že Nietzsche byl proto-nacista a že by se připojil k nacistické straně, kdyby žil dost dlouho, že byl částečně nacistou a částečně anti-nacistou, že byl antinacistickým šampiónem individualismu, že byl socialistou, sociálním darwinistou, oponentem sociálního darwinismu, německým nacionalistou, oponentem nacionalismu jako takového, že jeho myšlení je v souladu s liberálním konstitucionalismem, a naopak, že je největším kritikem liberálního konstitucionalismu...“<sup>20</sup> Je vcelku zřejmé, že všechny tyto názory nemohou být pravdivé. V rámci sekundární literatury je podle mého názoru nejvíce konzistentní pohled reprezentovaný právě Detwilerem v *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*. V rámci představení Nietzscheho politických preferencí

---

<sup>17</sup> DZ 200.

<sup>18</sup> GM, I, 16.

<sup>19</sup> Srv. B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 53.

<sup>20</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 1.

se tedy zaměřím na popis aristokratického radikalismu. Ostatně i samému Nietzschemu se tento název líbil.<sup>21</sup>

Detwiler ve svém díle představuje Nietzscheho jako filosofa-umělce. Jeho uměleckostí ovšem nemíní poetický ráz jeho děl, ale jeho pojetí filosofie jako projevu vůle k moci.<sup>22</sup> Filosof je zde představen pomocí analogie se sochařem. Jeho dlátem je mu jeho učení a jeho mramorem člověk, kterého pomocí svého dláta tvaruje podle své vůle.<sup>23</sup> Považuji takovéto vnímání za velmi důležité pro pochopení otázky rovnosti u Nietzscheho. Filosof, který má fungovat jako „sochař“ musí nutně vykazovat v některých kategoriích odlišnosti od svého „mramoru.“ Podle Detwilerova „mezi moderními filozofy Nietzsche stojí v zásadě osamocen, protože trvá na tom, že cílem společnosti by mělo být povýšení a vyzdvižení vyššího typu (higher type), dokonce za cenu (obětování) toho, co se tradičně nazývá dobrem největšího množství.“<sup>24</sup> V jeho knize je složitě dokazováno, že politická je většina Nietzscheho díla a že i jeho koncepce umění (dionýské x apollinské) nese určité politické rysy, nebo přinejmenším má politické konsekvence. Dionýsos je zde viděn právě jako sochař. Co Nietzscheho k takovým názorům vedlo, je zde také vysvětleno:

„Jeho radikalismus plyne z jeho schopnosti přijmout romantickou estetickou revoltu proti optimismu a racionalismu osvícenství, zatímco oslavuje nekompromisní intelektuální svědomí které povstalo právě z osvícenství, ale které v jeho očích vedlo k smrti Boha a adventu západního nihilismu.“<sup>25</sup>

Jaký je základní princip, důvod k obhajobě Cesara Borghii a kritice soudobé politiky, tím se rovněž Detwiler zabývá. Přestože podle mého názoru nakonec dospívá ke správnému řešení tohoto problému, s jeho způsobem analýzy souhlasím jen zčásti. Výklad, který nabízí, je postaven právě na politickém výkladu smrti Boha (tak se nazývá i jedna z kapitol v jeho knize). Se smrtí boha dochází i ke krizi autority ve společnosti a Nietzscheho další úvahy jsou odpovědí na tento stav. Myslím si, že tato interpretace je pravdivá jen napůl.

---

<sup>21</sup> Viz dopis Georgi Brandesovi v B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 189. Myslím si ovšem, že i v tomto díle je podceněn vliv koncepce rovnosti (resp. nerovnosti). Rovněž zde dochází k záměně přitakání životu a vůle k moci, což podle mého názoru nelze považovat za jednu a tutéž věc.

<sup>22</sup> Význam pro cíl práce zde tkví v tom, že filosof jako opracovávající nemůže být roven svému „materiálu“.

<sup>23</sup> Srv. B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 53.

<sup>24</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 189.

<sup>25</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 190.

Ano, pro Nietzscheho smrt Boha představuje významný problém děsivého rozměru, který jeho současníci plně nedocenili,<sup>26</sup> avšak Detwiler nedostatečně reflektuje fakt, že Nietzsche tuto „vraždu“ vnímal i jako příležitost: „...Čím se utěšíme, my vrazi všech vrahů?...Není na nás velikost tohoto činu příliš velká? Nemusíme se sami stát bohy, jen abychom jej byli hodni?...“<sup>27</sup> Podobná vyjádření mě vedou k názoru, že třebaže je smrt boha velkým problémem, je pro Nietzscheho také velkou příležitostí. V tomto smyslu se tedy Detwiler mýlí a nedostatečně zdůrazňuje „radostnost“ Nietzscheho poselství.

Za protiklad k Detwilerovi lze v rámci sekundární literatury považovat např. Leitera a jeho stať *Nietzsche's Moral and Political Philosophy*, a to nejen v otázce Nietzscheho političnosti, ale i postupů, které volí ve své analýze. Spíše než souvislou analýzou jdoucí od jednoho pojmu postupně ke druhému atd. (smrt boha → nadčlověk → politické preference) se snaží s využitím primární i sekundární literatury analyzovat jednotlivé pojmy jaksi souběžně a dostat tak ucelený obraz. Třebaže závěry, ke kterým dospívá, podle mého názoru nejsou správné, je mi tento způsob práce bližší a proto se jím budu inspirovat.

### Analýza problému rovnosti (2.3.)

Také fakt, že Nietzscheho politické názory jsou pouze vedlejším produktem jeho filosofie<sup>28</sup> a přístupu k pojmu nadčlověka (a z tohoto důvodu netvoří kompaktní těleso) napovídá, že analýza vztahů jednotlivých pojmů je zde vhodným nástrojem.

Problémem, na který narazí každý, kdo se chce zabývat Nietzsche, je aforistická forma jeho děl, ale i častá (přinejmenším zdánlivá) rozpornost jeho tvrzení. Obojí znesnadňuje uchopení látky. Myslím tedy, že nejvhodnějším způsobem je začít rozebráním určitých pojmů opakovaně se vyskytujících v jeho dílech, přičemž spojitost mezi rovností a těmito pojmy přijde na řadu až později. Jedná se především o nadčlověka a patos distance, pojmy, které jsou, jak ještě ukáží, pro zkoumání problematiky rovnosti klíčové. Začal bych citátem z Nietzscheho dokládajícím, že si lidé nejsou rovni. Potom se s pomocí pojmů výše uvedených budu snažit nalézt myšlenky, které Nietzscheho k jeho názorům na rovnost přivedly.

---

<sup>26</sup> Srv. GS 125.

<sup>27</sup> GS 125.

<sup>28</sup> Tento názor je všeobecně respektován i v rámci sekundární literatury.

„Vědom si nebezpečnosti, že rozladím nevinné uši, musím konstatovat: k podstatě vznešené duše patří egoismus, mám na mysli onu neotřesitelnou víru, že bytosti, jakou jsme my, musí být jiné bytosti od přírody podřízeny a měli by se jí obětovat.“<sup>29</sup>

Tato úvodní citace dobře vystihuje Nietzscheho názor na rovnost mezi lidmi. Ostatně i v sekundární literatuře se běžně Nietzsche objevuje jako autor neuznávající rovnost mezi lidmi zejména v souvislosti s pojmem nadčlověka. Uznává to i Leiter a v jeho stati *Nietzsche's Moral and Political Philosophy* se objevuje dokonce určitý soubor kritérií, který Nietzsche klade na vyššího člověka.<sup>30</sup>

Také Nietzscheho kritika systémů jako je křesťanství („Křesťanství nemá být zdobeno a fintěno: zdvihlo válku na život a na smrt proti tomuto vyššímu typu člověka... křesťanství se dalo na stranu všeho slabého, nízkého, nezdařilého.“<sup>31</sup>) nebo Kantova filosofie je založena z velké části na tom, že „dusí“ *vznešenou duši* (a že opovrhuje tímto světem na úkor světa „dokonalého“ „pravdivého“ či světa idejí<sup>32</sup>).

Není tedy sporu o tom, jaká Nietzsche zastával stanoviska ohledně lidské rovnosti. Co ho k nim ovšem přivedlo? Jen těžko lze tvrdit, že byl pouhým reakcionářem, „aristokratickým zpozdilcem“, jak ho nazval T. G. Masaryk, se snahou prostě zpomalit či zastavit dějinný vývoj. Jak napovídá například jeho způsob kritiky křesťanské společnosti, jeho postoje měly daleko hlubší kořeny. Uznejme tedy jako fakt, že Nietzsche zastává názor, že lidé si nejsou rovni. První otázkou, kterou se musí nutně zabývat každý, kdo zkoumá tento aspekt jeho díla, se týká podstaty jejich nerovnosti. Co je to, co odlišuje vznešeného a nízkého člověka? Pro zodpovězení této otázky, která je myslím klíčovou v rámci celé této problematiky, bude nutné rozebrat zejména pojem nadčlověka.

V Nietzscheho díle je pojem nadčlověka chápán jako určitý ideální bod, nadčlověk není něco, s čím se lze běžně setkat. Pojmu vyššího člověka, který existuje, odpovídají u Nietzscheho spíše výrazy jako vznešená duše, čistotná duše apod. Přece však nadčlověk poslouží, spolu s podmínkami, které musí splňovat, jako užitečné východisko pro tuto analýzu. Podívejme se nyní tedy na to, co dělá nadčlověka nadčlověkem.

---

<sup>29</sup> DZ 265.

<sup>30</sup> Leiter, Brian, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche-moral-political/>.

<sup>31</sup> A 5.

<sup>32</sup> SB – Jak se „pravý svět“ stal posléze bajkou.

Velice vhodně jsou jeho vlastnosti popsány právě v projektu stanfordské encyklopedie. Zjednodušeně podáno podle ní má mít Nietzscheho nadčlověk těchto pět vlastností:

1. Je osamělý a s ostatními jedná jen jako s instrumenty svého úkolu.
2. Hledá břemena a odpovědnosti.
3. Je odolný a zdravý.
4. Přitakává životu.
5. Má sebeúctu.<sup>33</sup>

Každý z těchto bodů vyžaduje dalšího vysvětlení a sám o sobě vypadá poněkud nedostatečně. Vhodnost takového výčtu spočívá jednak v tom, že umožňuje zaměřit se na vztahy mezi těmito jednotlivými „nároky“, jež jsou kladeny na nadčlověka a získat lepší představu o tom, co je skutečným důvodem Nietzscheho názorů ohledně rovnosti, a jednak v tom, že výše uvedených pět bodů pokrývá opravdu drtivou část aforismů věnovaných nadčlověku. Nyní bych tedy rád předvedl, že ve skutečnosti je jeden z oněch pěti nároků prvotní, daleko svou důležitostí převyšující ostatní a do jisté míry je i podmiňující.<sup>34</sup> Oním ústředním bodem je 4. požadavek, a to přitakání životu.

Nejdříve osvětlím vztah mezi přitakáním životu a sebeúctou v Nietzscheho pojetí.

„... je to víra jež zde rozhoduje... jakási základní jistota, kterou má duše, něco, co se nedá hledat, najít, možná ani ztratit. – Vznešená duše má k sobě úctu.“<sup>35</sup>

Neotřesitelná jistota o sobě samém, která je nám zde předkládána jako atribut vznešené duše, má očividně velice úzký vztah k přitakání životu. Obzvláště pokud uvážíme Nietzscheho pohled na duši jako na mnohost subjektů a nesamozřejmost, s jakou vnímá touhu říkat životu Ano. Vždyť kdo jiný než člověk plný skutečné sebedůvěry a egoismu ve smyslu „mít rád sám sebe“, je schopen přitakat životu oním jásavým způsobem, jímž je Nietzscheho dílo prosyceno. „Tohle byl život? Nuže, ještě jednou!“ I jeho kritika

---

<sup>33</sup> Zdroj B. Leiter, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche-moral-political/>>.

<sup>34</sup> Tzn. že jejich účelem je pouze podporovat ono přitakání životu.

<sup>35</sup> DZ 287.

křesťanství je podobně koncipována.<sup>36</sup> Křesťanství přinutilo velké duchy zaútočit na sebe sama (tzn. ztratit onu sebejistotu). Sebejistota je zde chápána jako jeden z hlavních pilířů vůle k životu. A nakonec i ideu *věčného návratu* lze chápat jako určitý lakmusový papírek, test ducha a jeho vůle žít.<sup>37</sup>

Další vlastností nadčlověka je jakási zdravost či odolnost. Jen stěží si lze představit, že tím myslel fyzickou odolnost vůči nemoci. Myslím, že prakticky celé *Ecce Homo* zde ukazuje, že se nejedná o prosté fyzické zdraví. Nietzsche byl po většinu život velmi neduživý a v jeho případě opravdu nemohlo být řeči o nějakém výjimečném zdraví. Spíše měl na mysli odolnost ve smyslu svého asi nejslavnějšího aforismu: „Co mne nezahubí, činí mne silnějším.“<sup>38</sup> Odolnost umožňující přetrpět bolest či nemoc a naopak ji použít jako prostředek jisté katarze.<sup>39</sup> Což velmi dobře odpovídá i jeho vlastnímu životu (tedy samozřejmě s výjimkou posledního období). Také tento životní postoj lze považovat za symptom přitakání životu. Úporná nepolevující vůle využít i jakoukoliv nemoc či bolest a přivést jí do služeb sil sloužících životu.

Složitější už je situace u zbývajících dvou podmínek, a to u osamělosti a akceptace nějaké zodpovědnosti či břemena. Někaká velká práce či speciální úkol jsou se vznešeností spojeny již od samého začátku. „Znaky vznešenosti: nikdy nepomyslet na to, abychom své povinnosti snížili na povinnost pro každého; nechtít se zbavit vlastní zodpovědnosti, nechtít se o ní dělit; své výsady a jejich naplňování počítat ke svým povinnostem.“<sup>40</sup> Takto pojatá zodpovědnost budí značné podezření, že ona samotná zde není cílem. Povinnost se zde zdá být spíše prostředkem dalšího oddělení výjimečné osobnosti od ostatních. Je zde pocíťována jako výsada, stejně tak jako je uplatňování výsad považováno za povinnost.

Co se osamělosti týče, poměrně rozšířený je názor, že se v tomto požadavku zračí opět Nietzscheho vlastní prožitek. Je to sice jeden z možných výkladů, nicméně tento požadavek solitérnosti je v Nietzscheho spisech rozebrán podrobněji a ukazuje se, že není tak jednoznačný, jak by se mohlo zdát: „každý vyvolený člověk instinktivně touží po svém hradu a tajné skrýši, kde by byl vykoupěn od davu...kde by směl zapomenout na pravidlo ‚člověk‘ jako jeho výjimka: - vyjma jeden případ, kdy ho instinkt ještě silnější přímo

---

<sup>36</sup> Srv. např. A 5, 56.

<sup>37</sup> O propojení přitakání životu a věčného návratu viz B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 156.

<sup>38</sup> SB – Výroky a šípy 8.

<sup>39</sup> Viz EH – Proč jsem tak moudrý.

<sup>40</sup> DZ 272.

k tomuto pravidlu přivádí – jako poznávajícího ve velkém a výjimečném smyslu.<sup>41</sup> Zdá se tedy, že pravá osamělost u nadčlověka tkví v něčem jiném než v pouhém vyvarování se kontaktu s lidmi. Lze snad jeho samotu vnímat tak, že jako člověk toužící po velkém shlíží na lidi jako na své instrumenty a tak ze styku s nimi nemá požitek?<sup>42</sup> Zamyslíme-li se nad problémem hlouběji, brzy objevíme, že to nemůže být pravda. Výše zmíněná situace se totiž vztahuje pouze na osoby k velkému se teprve dopracovávající, a ne na všechny ty, které lze nazvat vznešenými. Navíc mezi sobě rovnými jedná vznešený člověk naprosto rozdílně, s taktem.<sup>43</sup> Nietzsche toto zmiňuje na mnoha místech svého díla. Musí existovat ještě jiný důvod a ten je úzce svázán s pojmem *patos distance*, stejně tak, jako je s tímto pojmem svázána i akceptace břemena či povinnosti.

*Patos distance* považuji za jeden z nejobtížněji definovatelných pojmů Nietzscheho díla. Je to také pojem naprosto klíčový pro zkoumání otázky lidské rovnosti. Dosud jsme totiž pouze načrtli rozdíly, které podle Nietzscheho mezi lidmi panují, a čím se liší „vyšší“ člověk od nízkého. Otázka po smyslu takového dělení však ještě vyslovena nebyla. Odpověď na tuto otázku se zdá být spojena právě s *patosem distance*. Tímto pojmem je tedy třeba nejen vysvětlit poslední dva zmíněné nároky na nadčlověka, ale po podání tohoto vysvětlení se zejména zaměřit na smysl, opodstatnění *distance* samé.

Co tedy má společného osamělost s povinností? Povinnost, tak jak je koncipována v Nietzscheho díle, má zřejmě hlavní smysl právě ve vytváření *distance*. (Pocitu, že moje dílo či břemeno mě odděluje od masy ostatních, psychologický blok podporující *čistotnost*, další Nietzscheho oblíbený pojem, ve vztahu k ostatním lidem.) „Co je právě pro mne tak nesnesitelné? ... Špatný vzduch! Že mám nablízku něco nevydařeného, že musím čichat útroby nevydařené duše!“<sup>44</sup> Stejnou funkci pak zjevně plní i osamělost. Pocit, že je nesnadné najít někoho sobě rovného, oddělující rovněž od majority jistou *splendid isolation*, která se ovšem nijak nemusí stranit zkoumání majority či koexistence s ní. Pouze si musí být vždy vědoma toho, že mezi i množstvím jiných je jistým způsobem sama. Oba dva nároky jsou jen jakýmsi pojištěním oddělení vyšší osoby od celku, zvětšení *distance*.

Uvědomování si *distance* hraje tedy zjevně důležitou roli při vytváření nadčlověka. Zbývá tedy ještě zmínit, jakou má souvislost s přitakáním životu a s rozvojem vyšší osobnosti její *distance* od celku. Zde nabývá důležitosti rovněž Nietzscheho pojetí svobodné

---

<sup>41</sup> DZ 26.

<sup>42</sup> Viz DZ 273.

<sup>43</sup> Viz DZ 259.

<sup>44</sup> GM, I, 12.

vůle jako afektu převahy nad sebou samým, jako vítězství určitého pudu nad pudy ostatními.<sup>45</sup> Jeho vnímání přemáhání jedné vůle jinou uvnitř člověka a přemáhání vůle jednoho člověka člověkem jiným je velice podobné. „Bez *patosu distance*... by vůbec nemohl vyrůst ani onen jiný, tajuplnější *patos*, ona touha po stále novém rozšiřování *distance* uvnitř duše samé, vytváření stále vyšších vzácnějších... stavů,... pokračování v sebezpřekonávání člověka.“<sup>46</sup> I samotná *distance* je tedy dána do služeb životu, nebo přesněji řečeno do služeb „vylepšování“ vyššího typu života.

Přítakání životu a co největší realizování potenciálu určitých jedinců je tedy prvotním impulsem nejen pro část Nietzscheho filosofie zabývající se rovností. Následky prvotnosti tohoto impulsu na konzistenci směřování jeho politických názorů jsou obrovské a velice dobře dokumentují důležitost a potenciální vliv této otázky na každého myslitele. Samotné politické názory jsou zmiňovány prakticky bez výjimky jen na okraj, popřípadě na dokreslení nějaké jiné myšlenkové konstrukce. Důraz na přítakání životu je také to, co mě vede k tomu, že jsem výše nastínil ze sekundární literatury právě Detwilerovu vizi Nietzscheho. I on nakonec totiž identifikuje tuto sílu když ne přímo jako prvotní, tak rozhodně jako velmi důležitý hnací motor Nietzscheho filosofie.<sup>47</sup>

#### Představení politických preferencí (2.4.)

Shrňme tedy Nietzscheho politické preference do něčeho, co by alespoň vzdáleně připomínalo systém. Jaký má vztah ke státu? Je opravdu tak nejasný, nebo se tak jen jeví? V *Tak pravil Zarathustra* se k němu staví odtazižitě a nazývá ho „nejstudenějším ze všech studených bestí“<sup>48</sup>, k anarchistům však zaujímá postoj velice odměřený, považujíc je spolu se socialisty za poslední výstřelek demokratického instinktu. Myslím ale, že jeho odměřený postoj lze vysvětlit i jinak než odmítáním státu jako takového. Výše uvedený citát spíše souvisí se smrtí boha a obratem k nadčlověku. Stát se tu může jevit jako potenciální nebezpečí, ovšem jistě ne jako takový, ale spíše jen ve formě představované Hegelem i jinými. Další bůžek snažící se zaujmout místo mrtvého boha, a tím oddalující příchod nadčlověka a odvádějící myšlenky lidí opět na scestí metafyziky. Existence státu ovšem

---

<sup>45</sup> Viz DZ 19.

<sup>46</sup> DZ 257.

<sup>47</sup> Srv. B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 33, 38, 125, 142-4, 194!

<sup>48</sup> Z I:11 – citováno z Leiter, Brian, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2004 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche-moral-political/>.

sama o sobě špatná není. Ke konkrétním událostem se staví obojace. Například prusko-francouzskou válku zpočátku nadšeně podporoval, později si však stěžuje na klima nové Německé říše.<sup>49</sup> Jeho obdiv patří spíše osobnostem než konkrétnímu systému. Existují ovšem systémy, které tyto osobnosti produkují a ty, které je prakticky z definice produkovat nemohou. „Demokracie (jako forma vlády) reprezentuje nevíru ve velké lidské bytosti a elitní společnost... Aristokracie reprezentuje víru v elitní lidstvo a vyšší kastu.“<sup>50</sup> Pokud někdy demokracii chválí, je to s výjimkou spisu *Poutník a jeho stín* pouze ve chvílích, kdy „...doufá, že jak se stádní zvíře stane bezbranné vůči lichocení vůdčího zvířete, stane se demokratické hnutí mimořádně zranitelné vůči podvracení.“<sup>51</sup> Na přední místo mezi systémy neplodící velké osobnosti lze tedy zařadit stabilní demokracii. V této souvislosti si myslím, že fakt, že „liberální instituce jsou pro Nietzscheho mocnou podporou svobody – dokud nejsou vybojovány“,<sup>52</sup> je v díle P. Kouby zasazen do správného kontextu, který však nemá nic společného s obhajobou liberalismu jako takového. Je pravdou, že „pouze výhled na nesvobodu a nutnost bránit se proti ní nás nutí aktualizovat a rozšiřovat dostupný potenciál.“<sup>53</sup> Nicméně shrnutí, že „to co je nazýváno svoboda, přestává být *politickou* svobodou, začíná-li snižovat moc, a to co bývá nazýváno moc, přestává být *politickou* mocí, pokud snižuje svobodu,“<sup>54</sup> se mi jeví jako příliš otevřená liberální dezinterpretaci. P. Kouba na podporu svého tvrzení ve své práci cituje aforismus *Můj pojem svobody*. Ano, tvrdí se tam, že tento boj je vzpruhou svobody. Ale proč? Kvůli ceně liberálních institucí jako takových? Ne, „viděno přesněji, je to válka, která vyvolává tyto účinky, válka o liberální instituce, která jako válka nechává trvat i liberální instinkty. A válka vychovává ke svobodě...“<sup>55</sup> Jediné omezení svobody, které je tedy nutno brát jako omezení moci by nastalo v případě, kdy by byla znemožněna válka (ve nietzscheánském - duchovním smyslu toho slova). Pokud je demokracie v úpadku, je situace složitější.<sup>56</sup> Jeden z možných přístupů je ten, že se jedná o případ, kdy demokracii chápe právě jako poslední stadium oslabení stáda.

---

<sup>49</sup> Viz I. Frenzel, *Friedrich Nietzsche*.

<sup>50</sup> *Will to Power* sec. 756 citováno z Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 177.

<sup>51</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s.175.

<sup>52</sup> P. Kouba, *Nietzsche, Filosofická interpretace*, Praha, 1995, s. 263.

<sup>53</sup> P. Kouba, *Nietzsche, Filosofická interpretace*, Praha, 1995, s. 263.

<sup>54</sup> P. Kouba, *Nietzsche, Filosofická interpretace*, s. 265.

<sup>55</sup> SB – Výlety nečasového 38.

<sup>56</sup> Srv. GS 23.

Z aristokratických (a tedy plodných) systémů se nejčastěji dostává (kromě zmíněného Manuova zákoníku) chvály Francii před Revolucí a jejím šlechtickým mravům. Přesto však nelze říci, že by se Nietzsche chtěl zasazovat o návrat k tomuto stavu. „Dnes jsou strany, které chtějí dosáhnout račícího pohybu všech věcí. Ale být rakem není nikomu dovoleno. Nic naplat, musí se kupředu: chci říci krok za krokem dále k dekadenci... Tento vývoj lze zadržovat, a tímto zadržováním nakupit, nahromadit zvrhlost samu – učinit ji nenadálejší: víc dělat nelze.“<sup>57</sup> Stará aristokracie tedy padla, nemá smysl se k ní chtít vrátit. Je třeba hledat aristokracii novou. „Nietzscheho naděje na přicházející přehodnocení nespočívají v Borgiích či Napoleonech, ale v novém typu filosofa, který je podobný Zarathustrovi – jinými slovy, v Nietzsche samém.“<sup>58</sup> Znak nové aristokracie nemusí být totožné s tím, co už tu bylo, ale aby aristokracie byla aristokracií, je třeba distance, a tedy, jak už bylo řečeno výše, nerovnosti. Nietzsche se nicméně odhodlal k jasnějšímu popisu svých vizí, paradoxně napodobujíc Platóna ve svém dělení společnosti na tři vrstvy – nejnížší, pak tu s aristokratickými vlastnostmi a nejvyšší, která je nadto ještě obdařena intelektuálním svědomím.<sup>59</sup> I když lze namítnout, že ono samotné rozdělení společnosti na tři skupiny podle Platóna bylo jen žertem,<sup>60</sup> myslím, že tu můžeme objevit skutečnou Nietzscheho vizi<sup>61</sup> – hierarchicky uspořádanou společnost, kde mezi nejocetovanější vlastnost patří schopnost přitakání životu. Přitakat životu nicméně ještě neznamena být sám schopen tvořit nové hodnoty. A právě pro tvorbu hodnot je zde intelektuální svědomí (či poctivost), kterým se vyznačují nejvzácnější členové společnosti. Přitom ale „komplementární, vládnoucí kasta má neodvratně postupující nivelizaci evropského člověka vyvážit, a jejím záměrem proto nemůže být nižší species odstranit, dokonce ani ve významu pozvednout či vylepšit.“<sup>62</sup>

---

<sup>57</sup> SB – Výlety nečasového 43.

<sup>58</sup> B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 136.

<sup>59</sup> Pro Nietzscheho bezesporu důležitý pojem – srv. např. GS 2.

<sup>60</sup> Podobnou vizi nicméně nabízí i B. Detwiler: „Vypadá to, že Nietzscheho cíl pro lidstvo a cíl jeho nového řádu je spirituální. Předvídá novou, hrozivou aristokracii, ovládanou vůlí filosofů a tyranských umělců, kteří budou pracovat jako umělci na člověku samém“ (B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 101).

<sup>61</sup> Důležité tedy není přímo specifikovat všechny parametry Nietzscheho hierarchizace společnosti, důležité je to, že tato hierarchizace je nezbytná a je spojena s přitakáním životu a s tvorbou nových hodnot.

<sup>62</sup> P. Kouba, *Nietzsche, Filosofická interpretace*, s. 261.

## Rovnost u Nietzscheho (2.5.)

S takto nastíněným politickým systémem již zbývá jen zhodnotit, do jaké kategorie představené v rámci teoretické části věnované rovnosti Nietzsche spadá, jaké druhy rovnosti jsou mu vlastní a jaké nikoliv.

1. Definovaným typem rovnosti je rovnost formální. Od té se Nietzsche nijak nedistancuje, jejímu dodržování můžou odpovídat vzájemné vztahy příslušníků elity nepostrádající takt, či prostý fakt existence nějakého rozčlenění společnosti – jakmile někoho označíme jako příslušníka elity, vznešeného, a druhého za proponenta „stádního instinktu“, musíme mít definovány tyto dvě skupiny a jejich příslušníci si (mezi sebou) v tomto ohledu musí být rovni. Obtížnější je ovšem rozhodnout, zda lze Nietzscheho myšlení sladit s myšlenkou univerzálního morálního soudu, tak jak je představen v odstavci, jenž se věnuje formální rovnosti. Zdánlivě se jedná o nesmysl, vždyť celá Nietzscheho filosofie je prochnuta odporem k univerzálním morálním soudům a podstatná část jeho díla je věnována právě dokazování neexistence univerzálních morálních soudů<sup>63</sup>. Ale zde je univerzalita vnímána jinak. Jedná se zde o to, že pokud bylo nějak rozhodnuto, rozhodnutí má nejspíše nějaký důvod a v podobném případě by bylo rozhodnuto stejně. Univerzálností morálních soudů se zde v žádném případě nemá na mysli to, co je dobré pro jednoho, musí být dobré i pro druhého a naopak.

2. Typem představeným v části věnované vymezení rovnosti je proporcionální rovnost. Ta podle mého názoru neodpovídá duchu Nietzscheho filosofie. Tento svůj pohled opírám především o výše popsany způsob určování hodnoty člověka. Toto určování je založeno na pojmech, jež nemají nic společného s „kupeckým“ oceňováním. Člověk buď vznešený je, nebo není, je čandalou nebo není a jestliže se zde vyskytují nějaké výjimky, pak je opět možno pouze je nějak seřadit (ten první je lepší než ten druhý), nikoliv však říci, o kolik je první lepší než druhý (tento je z ¼ svobodným duchem a o 16/9 lepší než ten druhý). Z toho tedy vyplývá nemožnost proporcionální rovnosti, jelikož zde neexistuje jemnější řazení, které by takové dělení umožňovalo. Jenom pokud bychom za proporcionální uvažovali pouhé rozdělení na Ano a Ne, 0 a 1, pak by bylo možné jistým způsobem připustit omezenou účinnost principu proporcionální rovnosti v rámci Nietzscheho myšlení.

---

<sup>63</sup> Nejvíce se tomuto problému věnuje asi *Genealogie morálky*, ale vyskytuje se prakticky v každé Nietzscheho knize.

Morální rovnost je to, co myslím odlišuje Nietzscheho od drtivé většiny myslitelů s politickým přesahem. Jak již bylo uvedeno výše, lidé podle Nietzscheho nemají stejnou hodnotu. Jelikož je u něj tato rovnost odmítnuta jako neplatná, nemá smysl zkoumat jeho případné preference u rovností distributivního typu. Distributivní rovnost totiž předpokládá uznání rovnosti morální. Posledním pojmem, jehož výskyt v jeho politickém myšlení je tedy třeba potvrdit či vyvrátit, je presumpce rovnosti. Ale i zde je situace poměrně jednoduchá. I statky jako je svoboda musí být podle Nietzscheho neustále v pohybu. „Svobodu není podle něho možné mít, její mírou je odpor, který má překonávat, musí být vybojovávána.“<sup>64</sup> Samotný požadavek jakési neustálé dynamiky je ale v rozporu s presumpcí rovnosti.

### E. Fromm (3.)

Druhým myslitelem, na kterého je tato práce zaměřena je Erich Fromm. Před samotným započítím analýzy jeho díla - představením souvislosti jeho politických preferencí, rovnosti a ostatních aspektů jeho myšlení - opět, stejně jako u Nietzscheho, odůvodním postup následující analýzy.

Na rozdíl od Nietzscheho jsou Frommovy spisy pojaté „standardně vědecky.“ A autor v nich podstatnou část věnuje explikaci a doložení svých názorů. Spisy tedy představují relativně ucelený korpus (třebaže s postupujícím časem se některé Frommovy názory také měnily – spíše ale jako reakce na změnu vnějších okolností). Při představování jeho názorů proto není třeba, tak jak to bylo nutné u Nietzscheho, neustálými citacemi dokládat oprávněnost výkladu jeho myšlenek. Problémem je zde spíše přesné definování politického systému, nikoliv protikladnost tvrzení nebo aforismy umožňující několik naprosto rozdílných interpretací. Přesto však považuji za nutné alespoň krátce načrtnout myšlenkové pochody, které Fromma přivedly k jeho názorům. Bude třeba ukázat, z čeho vychází, jaký je podle něj nejzávažnější problém moderní společnosti, jaké jsou důvody existence tohoto problému a konečně jeho řešení. Po provedení tohoto náčrtu představím jeho politické smýšlení a výsledný systém zhodnotím z hlediska rovnosti.

### Východiska (3.1.)

---

<sup>64</sup> P. Kouba, *Nietzsche, Filosofická interpretace*, Praha 1995, s. 263.

Jako prakticky každý myslitel i Fromm si vytvořil několik axiomů, na kterých jeho práce stojí a které jsou samy o sobě jen obtížně dokazatelné. Za nejdůležitější z nich považují Frommovo chápání tzv. základního problému lidské existence. To v zásadě spočívá v oddělení člověka od přírody a ve faktu, že si člověk začíná uvědomovat svoji individualitu. Fromm tento vývoj vidí nejenom v celku dějin, ale i vývoj každého jednotlivce od dětství k dospělosti považuje za proces podobného charakteru. V tomto duchu pak interpretuje i „vyhnání z ráje,“ poukazujíc na to, že právě schopnost učinit soud o dobru a zlu patří k procesu individualizace. Samotné vyhnání znamená oddělení od přírody a ztrátu prvotní nevinnosti. Teprve existence tohoto odloučení je předpokladem pro existenci pojmů jako je svoboda, psychologická orientace apod. Základní problém lidské existence ovšem otevírá prostor pro nové otázky: „Co je svoboda jako lidská zkušenost? Je touha po svobodě něco, co je lidské přirozenosti vrozeno? Je to stejná zkušenost bez ohledu na druh kultury, v níž člověk žije, nebo je to cosi odlišného podle stupně individualismu, dosaženého v té které společnosti?...Neexistuje snad vedle vrozené touhy po svobodě i instinktivní přání po podřízenosti?“<sup>65</sup> Frommova odpověď na tyto závažné otázky je jednoznačná.<sup>66</sup> „...čím více získává člověk svobodu ve smyslu vycházení z původní jednoty s přírodou, čím více se stává individuem, nemá jinou volbu než se buď sám sjednotit se světem ve spontaneitě lásky a tvořivé práce, nebo se shánět po nějakém druhu jistoty, kterým ho svět spoutá, a tak si sám svobodu a integritu své individuality zničí.“<sup>67</sup>

Všechny jeho další úvahy na téma správného uspořádání společnosti jsou motivovány jediným cílem – dát člověku optimální podmínky pro vývoj v tvořivém směru. Touhy po podřízenosti, redukci sebe sama či destruktivnosti vnímá ne jako člověku vrozené, nýbrž jako produkt nedokonalých podmínek pro růst, tj. nedokonalého uspořádání společnosti. Existuje několik možných „mechanismů úniku“ od svobody a reálného světa. Zmíním jen ty, které jsou relevantní pro cíl práce. Prvním takovým typem je tzv. sadomasochistický neboli autoritářský charakter, snažící se dosáhnout jednoty se světem, nikoliv jako samostatná individualita, ale podřízeností spojenou naopak s touhou rozšířit své Já ovládnutím někoho dalšího. Je to právě tento druh charakteru, který podle Fromma dal vzniknout fašismu a nacionálnímu socialismu.

---

<sup>65</sup> E. Fromm, *Strach ze svobody*, s. 14.

<sup>66</sup> Podpořena vývody psychoanalýzy, které pro jejich obsáhlost (a jelikož nejsou předmětem mé práce) nebudu podrobně rozebírat.

<sup>67</sup> E. Fromm, *Strach ze svobody*, s. 22.

### Diagnóza dneška (3.2.)

Významnějším problémem, který Fromm rozpracoval, je fenomén odcizení. Významnějším podle mého názoru nejen proto, že z odcizení Fromm vychází ve své knize *The Sane Society*, která je z jeho díla pro moji práci stěžejním pramenem, ale rovněž z toho důvodu, že zatímco fašismus dnes není považován za hrozbu „první kategorie“, problém odcizení existuje nadále a dokonce lze říci, že se situace od dob Fromma zhoršila.

Proces odcizení podle něj probíhá prakticky ve všech oblastech lidské civilizace. Snaží se jej popsat pomocí srovnání s pojmem modlářství. „Zatímco slovo odcizení v tomto významu je nové, koncept (pojmu) je mnohem starší; je to to samé, čemu proroci ve Starém zákoně říkali modlářství (idolatri)... Člověk utrácí svoji energii na stavbu modly, a potom uctívá modlu, která přitom není ničím jiným než produktem jeho vlastního lidského úsilí.“<sup>68</sup> Fromm dále popisuje odcizení v různých oblastech lidského konání, počínaje samozřejmě pracovním procesem a konče láskou a náboženstvím. „Co je společné všem těmto fenoménům – uctívání model, modlářskému uctívání Boha, modlářské lásce k nějaké osobě, uctívání politického vůdce nebo státu a uctívání externalizace vlastních iracionálních tužeb – je proces odcizení. Je to fakt, že člověk neprožívá sama sebe jako aktivního nositele jeho vlastních sil a bohatosti, ale jako ochuzenou věc, závislou na silách okolo něj, do kterých on promítl svoji životní sílu.“<sup>69</sup> Jak napovídá reference k modlářství, odcizení není pouze moderním fenoménem... (ale) tak jak ho vidíme v moderní společnosti je takřka totální.“<sup>70</sup>

Jaké jsou potom důvody tohoto neutěšeného stavu? Ve stručnosti lze říci, že s proměnou kapitalismu 19. století do dnešního<sup>71</sup> stavu došlo k vymizení všech forem konkrétní autority a nastolení panství abstraktní autority – konformity. Vyšší formy abstrakce v oblasti autority jsou pouze příznakem celkového zabstraktnění prožitků a života jako celku, které je jedním z projevů odcizení. Podle Fromma vinu na tomto procesu nese přerod kapitálu na daleko abstraktnější rovinu a organizace společnosti založená právě na potřebách kapitálu, nikoliv člověka. Na rozdíl od společnosti 19. století totiž nejenže člověk vykořisťuje člověka, ale oba dva<sup>72</sup> si ani neuvědomují svoje role, protože formy vlastnictví se se

<sup>68</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 121.

<sup>69</sup> Italika Fromm.

<sup>70</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 124.

<sup>71</sup> Tj. rok 1954, kdy byla *The Sane Society* napsána.

<sup>72</sup> Vykořisťující i vykořisťovaný.

zvětšováním korporací natolik odosobnily, že ani nemůže být schopen přemýšlet o nějaké firmě jako o svém vlastnictví.<sup>73</sup>

Sám Fromm přiznává, že řešení těchto problémů je komplikované. Celou jednu kapitolu ve své knize věnuje třem proudům myšlení, které se zatím pokusily s odcizením alespoň nějak vypořádat. Odmítá přitom postoje totalitarismu a tzv. supra-kapitalismu<sup>74</sup> a za jediné opravdové východisko označuje socialismus. Ne však jeho sovětskou formu. V tomto smyslu lze u něj vysledovat důležitý názorový posun i co se týče organizace ekonomiky, neboť zatímco před válkou ve *Strachu ze svobody* považoval centrální plánování za jedinou rozumnou možnost a soudil, že „iracionální a bezplánovitý charakter společnosti musí být nahrazen plánovitým hospodařením...“,<sup>75</sup> jeho poválečný postoj se změnil. Stále byl sice přesvědčen o ekonomické efektivitě centrálního plánování,<sup>76</sup> avšak již si uvědomoval, že nevede k jeho cílům a nijak neruší ani odcizení, ani vykořisťování člověka člověkem.<sup>77</sup> Kritizuje ovšem nejen sovětský komunismus, ale rovněž (i když daleko mírněji) evropské socialistické hnutí, jmenovitě Labour Party. Podle jeho názoru prakticky všichni socialisté dneška<sup>78</sup> zapomněli na to, co by mělo být základem socialismu a omezili se pouze na obhajobu ekonomických zájmů dělnické třídy. Základem má přitom být plná realizace tvůrčích sil člověka a prožívání života v harmonii s ostatními i s přírodou.<sup>79</sup>

Nastiňuje tedy své vlastní řešení, respektive ukazuje i některé reálné příklady, které podle něj vedou k požadovanému výsledku. Vychází z jednoho specifického aspektu problému, a tím je jeho neuvědomělost. Argumentuje přitom tak, že i u společnosti stejně jako u psychoanalytické léčby jednotlivce je nejprve třeba jí samotné ukázat její nemoc a přesvědčit ji o nutnosti nápravy.<sup>80</sup> Toto uvědomění si utrpení vycházející z odcizení je přitom naprosto nezbytné k nápravě. V tomto smyslu také kritizuje Marxe, který podle něj nevěnoval dostatečný prostor psychologickým a kulturním aspektům problému, a příliš se orientoval na otázku společenské formy vlastnictví. Podle Fromma jediný možný způsob

---

<sup>73</sup> Srv. E. Fromm, *The Sane Society*, s. 128-129.

<sup>74</sup> Principem supra-kapitalismu je ještě větší dělení vlastnictví a něco co by šlo nazvat zaměstnaneckými akciemi – tj. snaha zainteresovat pracovníka vlastnickým podílem a tak mu práci ozvláštnit a zpříjemnit. Cílem ovšem není, alespoň podle Fromma, osvobození člověka, ale zefektivnění výroby.

<sup>75</sup> E. Fromm, *Strach ze svobody*, s. 142.

<sup>76</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 226.

<sup>77</sup> Srv. např. E. Fromm, *The Sane Society*, s. 227-69

<sup>78</sup> Myšlen opět rok 1954.

<sup>79</sup> O selhání tzv. „izolovaného progresu“ viz E. Fromm, *The Sane Society*, s. 273.

<sup>80</sup> Srv. např. E. Fromm; *The Sane Society*, s. 274, 296.

nápravy je současný postup k humanistickému ideálu ve všech oblastech, jinak jsou třeba i významné změny v oblasti jedné dlouhodobě k ničemu. To je také pro něj pravý socialismus.

### Frommova vize (3.3.)

Samotné politické uspořádání je jak již bylo naznačeno výše jen součástí celku. Představím proto socio-ekonomicko-kulturně-politický celek jeho vize,<sup>81</sup> což mi umožní ve výsledku zhodnotit systém z hlediska rovnosti.<sup>82</sup> Asi jako nejdůležitější vnímá Fromm problém ekonomický. Přístupuje k němu jako neekonom s jistou dávkou zjednodušení<sup>83</sup>, nic to ale nemění na relevanci argumentu, že cílem ekonomického snažení má být rozvoj člověka, ne rozvoj kapitálu. Odvolává se zde zejména na zkušenosti z komun a jako ostatně ve všech oblastech lidské činnosti zdůrazňuje důležitost samosprávy. Komunitní systém je podle něj vhodný nejen z relativní nepočtenosti jednotlivých společenství,<sup>84</sup> ale také se mu zdál být relativně ekonomicky stabilní a co je hlavní, umožňuje svým účastníkům pravidelně měnit jejich práci, a tak ji činit zajímavější. Nemyslím si ovšem, že by viděl komunitní uspořádání jako jedinou rozumnou odpověď a navíc si uvědomuje obtížnost spjatou s úkolem přimět k tomuto uspořádání celou společnost. Navrhuje tedy soubor opatření, která situaci alespoň podstatným způsobem vylepší. Prvním je požadavek informovanosti pracovníka nejen o jeho práci, ale o výsledcích a směřování podniku jako celku.<sup>85</sup> Toto opatření je nutnou podmínkou pro spolurozhodování pracovníka. Fromm ovšem zároveň zásadně nesouhlasí s myšlenkou, že by jak v rámci komunity, tak v rámci podniku měl na tyto instituce vznikat nějaká přehnaná citová vazba: „Rozvoj určitého druhu lokálního patriotismu firmy, nějakého esprit de corps podobného tomu univerzitnímu... by jenom podpořil asociální a egotistický přístup, který je esencí odcizení. Všechny návrhy ve prospěch týmu (na úkor někoho jiného) ignorují fakt, že je zde pouze jedna opravdová sociální orientace, jmenovitě solidarita s lidstvem.“<sup>86</sup> Co se týče otázky výrobních prostředků, „vlastnictví podniků...by nemělo být státní, ale (mělo by patřit) méně vzdáleným obecným uskupením, mělo by

---

<sup>81</sup> Zakládající se výše zmíněných premisách.

<sup>82</sup> Následující popis systému je jakýmsi shrnutím kapitoly Roads to Sanity z *The Sane Society*.

<sup>83</sup> Občasné Frommovi tendence k ekonomickému utopismu - např. *The Sane Society*, s. 94, 336.

<sup>84</sup> A nepočtenost znamená menší pravděpodobnost zabstraktnění vztahů a snadnější obranu proti odcizení.

<sup>85</sup> Zde považuji za důležité si uvědomit, že toto je opatření s přesahem do neekonomické sféry – znamená jistou egalitizaci informovanosti.

<sup>86</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 325-26.

dovolovat větší difúzi moci a podněcovat lidi všech druhů k tomu, aby hráli aktivnější roli...<sup>87</sup> Za asi největší problém v ekonomické oblasti považuje Fromm soutěživost spjatou s „faktem, že celý náš průmysl je založen na existenci neustále se zvětšujícího vnitřního trhu.“<sup>88</sup> Z toho vyplývá další problém. „...zájmům investic kapitálu je dovoleno manipulovat potřebami veřejnosti škodlivým a nezdravým způsobem.“<sup>89</sup> Tady je nutné poznamenat, že se podle něj nejedná pouze propagaci a šíření věcí typu cigaret, ale i o prostředky psychologického úniku typu braková literatura, některé žánry kinematografie atp. Dva výše popsané problémy dále způsobují nadměrné plýtvání i určitou neefektivnost. Také sociální systém se musí zlepšit a to tím způsobem, že nadále žádný člověk nebude v jakémkoliv případě vystaven hladovění či jinak neúnosným sociálním podmínkám.<sup>90</sup> A konečně posledním požadavkem, který již má přesah do sociální či kulturní sféry, je změna sociálního statutu některých povolání. Je zde argumentováno tak, že pokud by například číšník či strojvůdce neměli tak nízký sociální status, množství lidí by tato povolání rádo vykonávalo, místo toho, aby se zabývali odcizenou prací s čísly někde v kanceláři. Tím končí výčet ekonomických požadavků.

Při provedení výše zmíněných opatření už příliš nezbyvá na čistě politickou oblast. Nejvýznamnějším požadavkem v této oblasti je opět decentralizace, respektive systém, kde se každý může aktivně účastnit lokálních shromáždění o velikosti max. 500 osob. Daleko zajímavější jsou nicméně Frommovy další vývoody. Není totiž zastáncem nějakého relativismu, když se jedná o otázky hodnot. Jako příklad odcizení uvádí i následující postoj:

„Všechno na čem záleží je, že na ničem příliš nezáleží, že je člověk připraven směřovat svoje názory, že je člověk připraven akceptovat, že jakýkoliv názor nebo přesvědčení (pokud něco takového vůbec má) je stejně dobrý jako druhý (názor). Na trhu názorů se předpokládá, že má každý komoditu stejné ceny a je neslušné toto zpochybňovat.“<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup>Tamtéž, s. 329.

<sup>88</sup> Tamtéž, s. 331.

<sup>89</sup> Tamtéž, s. 334.

<sup>90</sup> Fromm si samozřejmě uvědomuje obvyklý protiargument založený na tom, že hrozba strádání je prevencí před sociálním parazitismem. Jeho odpověď na tento problém je jednoduchá a velmi originální, nicméně její pravdivost obtížně dokazatelná. Spočívá v tom, že takzvaná lenost a nechuť k práci je pouze výsledkem odcizení a až pomine odcizení, každý člověk se bude rád podílet na práci pro celek.

<sup>91</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 156-67.

Zároveň prohlašuje, že většina správných názorů nevyšla z většinového přesvědčení. „(Tvrdit toto) je zřejmá chyba; ve skutečnosti, řečeno historicky, všechny ‚správné‘ ideje v politice stejně jako ve filosofii, vědě či náboženství byly původně idejemi menšiny. Pokud by se někdo rozhodl, že hodnota ideje spočívá v množství (lidí, kteří ji uznávají), stále bychom žili v jeskyních.“<sup>92</sup> Fromm se domnívá, že tento neduh se postupně odstraní právě vlivem decentralizace.

Poslední oblastí, kde je nutná změna, je kultura. Ve svém důsledku je tato změna podle mého názoru nejdůležitější a rovněž nejegalitářštější.<sup>93</sup> Zároveň je ovšem nejhlouběji zakotvena v celku jeho díla. Pramení z požadavku plného rozvoje každé lidské individuality. Fromm kulturu, kterou propaguje, nazývá kolektivní. Hlavním rozdílem oproti dnešku je setření rozdílu mezi tvůrcem a konzumentem kultury. Zmiňuje se v této souvislosti i o některých příkladech kolektivní kultury v historii, např. o indiánských dešťových tancích. Neopomíná také důležitost rituálu jako vyjádření sepětí člověka s druhými i s Bohem. Zde je myslím ještě třeba poznamenat, že Bůh, i když vykládán poněkud neortodoxně, představuje pro Fromma důležitou součást vnímání světa.

Na závěr této pasáže by bylo vhodné Frommovu vizi nějak pojmenovat, už jen proto, aby bylo v dalším textu jasné, o čem je řeč. Třebaže v *The Sane Society* používá pro jednotlivé aspekty různá jména (komunitní socialismus atp.), podle mého názoru lépe celek Frommova myšlení vyjadřuje název, který používá v souvislosti se svým dějinným optimismem v závěru *Anatomie lidské destruktivity* – Radikální humanismus.<sup>94</sup>

### Rovnost u Fromma (3.4.)

Fromm se ve svém pojmání rovnosti od Nietzscheho značně odlišuje. Je daleko více rovnostářský, přesto však (jak jsem ukázal výše v části Frommova vize) v jeho myšlení nalezneme místa, která zodpovězení otázky rovnosti problematizují.

Co se týká principu formální rovnosti, zde není sporu o tom, že Fromm je jejím zastáncem. Nerozlišovat mezi jednotlivými případy a soudit jednoho stejně jako druhého snad není jen obsahem jeho humanistické vize, ale přímo předpokladem jejího naplnění. Rovněž proporcionální rovnost mu není cizí, neviděl by ji však nejspíše stejnou optikou jako původně Aristotelés, nýbrž důležitá by zde byla dobrovolnost této proporcionality.

---

<sup>92</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 340. Opět je myslím potřeba zdůraznit závažnost tohoto problému na rovnost – nebo v tomto případě respektive na nerovnost.

<sup>93</sup> Alespoň tak se mi jeví požadavek setření rozdílu mezi umělcem a „konzumentem“.

<sup>94</sup> Viz E. Fromm, *Anatomie lidské destruktivity*, s. 428-429.

Za stěžejní považují Frommovo absolutní egalitářství v otázce morální rovnosti. Myšlenka, že by štěstí jednoho jednotlivce mělo větší cenu nežli štěstí druhého, je pro něj přímo zavrženíhodná. A to nejen pro ni samu, ale rovněž z toho důvodu, že prostřednictvím takového způsobu přemýšlení se člověk posouvá stále blíže k autoritářskému charakteru a tím pádem se vzdaluje od svého vlastního naplnění. Princip presumpce rovnosti je zde naplněn beze zbytku. Poněkud složitější je situace u distributivní rovnosti. Analyzujme tedy nezávisle na sobě Frommovy postoje k rovnosti v jednotlivých kategoriích.

Vzhledem k nepopiratelnému tíhnutí ke komunitarismu Fromm zdánlivě prosazuje prostou rovnost jak v oblasti občanských práv, tak politické participace. Když se ale na problém podíváme optikou jeho výroků o manipulovatelnosti většiny a demokracie,<sup>95</sup> případně zdůrazňování faktu, že pokrok ve všech odvětvích je vždy záležitostí menšiny, situace se podstatně zproblematickuje. Domnívám se, že rovnost prostá je pro Fromma v těchto věcech jenom ideálním cílem, ale k naplňování humanistické vize je třeba překonat úvodní nechuť a následky odcizení občanstva. Jak tedy vyřešit požadavek aktivní participace pro každého a zároveň se nevzdat jasného ordinálního řazení idejí? Myslím, že v tomto je Fromm zastáncem jakéhosi modifikovaného utilitarismu. Nebere zde ovšem jako základ rovnováhu mezi užitkem jednotlivých osob, ale spíše každou osobu hodnotí z toho hlediska, jaký má užitek z jejích názorů celek a podle toho potom tuto osobu zařazuje do systému. Předpokládá, že takovýmto systémem se postupně dobere až rovnosti prosté, protože myšlenky vedoucí k větší informovanosti občanstva ve všech oblastech budou mít za následek, že se postupně myšlení všech posune k akceptovatelným neautoritářským směrům.<sup>96</sup> To ve svém důsledku bude znamenat postupné opuštění utilitarismu a směřování k prosté rovnosti.

Jednodušší je situace u 3. a 4. kategorie statků.<sup>97</sup> Fromm zde odmítá libertariánské teorie či rovnost zdrojů. Jeho námitka proti těmto konceptům nevychází z přesvědčení o jejich nespravedlnosti, ale z názoru, že podobné uvažování odcizuje člověka od ostatních. Jelikož je pro něj nejvyšším cílem plné rozvinutí lidského potenciálu a neoddělitelnou součástí tohoto rozvoje vztahování se k druhým pomocí lásky, jen stěží může akceptovat jakékoliv egoistické postoje. Egoistickým postojem ale rozhodně není touha po sebezlepšení. Naopak

---

<sup>95</sup>E. Fromm, *The Sane Society*, s. 339-40.

<sup>96</sup>Neznamená to ale nějaké totální „zglajchšaltování.“ V *The Sane Society* uvádí příklad komuny, kde vedle sebe nenásilně žily a společně tvořily komunity katolíků, protestantů, humanistů a marxistů (*The Sane Society*, s. 314).

<sup>97</sup>Tj. sociální postavení a příležitosti a ekonomické odměny.

přehnané mučednictví a odříkání nemusí být výrazem ničeho pozitivního.<sup>98</sup> Nejvhodnějším konceptem, do kterého lze myslím Frommovo myšlení (ohledně těchto kategorií) zařadit, je proto rovnost blaženosti. Nutno ovšem podotknout, že zde je myšlena trochu specifičtěji než u S. Gosepatha.<sup>99</sup> Blažeností není myšlen jakýkoliv požitek, ale možnost aktivně naplňovat svou dynamis. Dá se tedy argumentovat, že pojmy rovnost blaženosti a rovnost prostá se u Fromma určitým způsobem překrývají. Fromm totiž nepředpokládá rozdílné životní cíle u jednotlivců. Cílem je vždy to samé, tj. plné rozvinutí jeho lidských sil.

Z tohoto úhlu pohledu lze označit jeho vizi za krajně egalitářskou. Pokud má:

1. každý jednotlivec stejný cíl,
2. zároveň Fromm uznává zásadu morální rovnosti,
3. navíc jsou (jako tomuto cíli škodlivé) vyloučeny všechny formy dělení vedoucí k egoismu,

nezbývá než konstatovat prakticky naprosté egalitářství jeho vize. Neznamená to přímo prostou rovnost ve všech oblastech, jelikož Fromm si uvědomuje rozdílnost jednotlivých individuí a jejich každodenních potřeb. V oblastech 3. a 4.<sup>100</sup> je Frommovým konečným cílem nikoliv prostá rovnost, ale úplné zrušení vnímání nerovnosti. Podle jeho názoru je společenská prestiž mnoha povolání (nebo naopak nedostatek prestiže spjatý s jejich vykonáváním) jedním z nedostatků dnešní civilizace a cílem by tudíž mělo být zrušení hierarchičnosti sociálního postavení. V oblasti ekonomických odměn se dá, vzhledem k jeho odporu k „hromadícímu instinktu,“ právem konstatovat, že nejlepším řešením by podle něj bylo, kdyby se lidé naprosto přestali o nějakou rovnost či nerovnost v tomto směru zajímat.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> Zajímavé je si v tomto ohledu připomenout rozdíl mezi egoismem a sebeláskou. Sebeláska je aktivní přitakání sobě samému, egoismus je pak jejím opakem, neurotickou reakcí. Například v *Umění milovat* Fromm vysvětluje, že sebeláska je neoddělitelná od lásky k ostatním.

<sup>99</sup> Viz část mé práce *Rovnost*.

<sup>100</sup> Tak jak byly definovány v kapitole *Rovnost*.

<sup>101</sup> Přirozeně jenom potud, pokud by tento nezájem nevedl buď k ohrožení jejich potřeb nebo nebyl využit jako prostředek k vykořisťování.

## Komparace (4.)

V první části komparace E. Fromma a F. Nietzscheho ukáží podobnosti jejich myšlení. Domnívám se totiž, že komparace nemá spočívat pouze ve vyjmenování odlišností, ale je rovněž třeba nalézt prvky společné oběma zkoumaným myslitelům. Jinak celá komparace postrádá smysl – proč komparovat něco, co nemá vůbec nic společného?

Komparace nemá za úkol odhalit jejich názory na rovnost či je porovnávat. Cílem této části práce je provést srovnání „formální“ stránky jejich analýz a odhalit podobnosti a rozdílnosti v jejich *způsobu* uvažování o rovnosti, nikoliv ve výsledku.

### Podobnosti (4.1.)

Prvním společným znakem je podle mého názoru psychologičnost jejich názorů. Fromm dozajista čerpá z psychologie, jež je jeho hlavním oborem. Jak je to s Nietzschem?

V předmluvě k *Soumraku bůžků* o sobě Nietzsche tvrdí, že je „starým psychologem a krysařem“ a že „také tento spis...je především zotavením, slunečnou pasekou, odskočením si do zahálky psychologa.“<sup>102</sup> Znamená to snad, že svoje psychologické vývody považoval za nedůležité? Nemyslím. Takovéto vyjádření je spíše důkazem toho, že většina jeho spisů má psychologický podtext. Znamená to, že nejen *Soumrak bůžků*, ale i další jeho knihy jsou odskočením do zahálky psychologa. Důležitost psychologie (resp. vnitřních pochodů každého člověka) pro Nietzscheho uvažování je dobře vidět i z výše uvedených nároků, které klade na vyššího jedince. Všech pět má cosi společného s psychickým ustrojením individua. I definice protikladu vyššího člověka se zdá být psychologická.<sup>103</sup> Také jeho vidění duše má tento podtext. Nietzsche bere svůj úděl v oblasti psychologie jako úděl nalézajícího: „Jestliže *nový* psycholog skoncoval s pověrou,<sup>104</sup> která dosud bujela kolem představy duše s bezmála tropickou hýřivostí, pak ovšem vyhnal sám sebe jakoby do nové pustiny a nové nedůvěry – starší psychologové měli život pohodlnější a veselejší: nakonec však ví, že je tím odsouzen také k *vynalézání* – a, kdo ví, snad k *nalézání*.“<sup>105</sup> Jeho představa duše jako „společenství pudů a afektů“<sup>106</sup> je bezesporu navýsost psychologickou

---

<sup>102</sup> SB – Předmluva.

<sup>103</sup> Srv. B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s.125.

<sup>104</sup> Je zde myšlena atomistika duše – duše jako jeden celek bez dalšího členění.

<sup>105</sup> DZ 12, italika Nietzsche.

<sup>106</sup> Tamtéž.

a odlišuje se od předchozího vnímání, které preferovalo duši pokud ne jednodušou, pak jasně uspořádanou. Psychologie prorůstá Nietzscheho dílem natolik, že jen ocitovat všechny aforismy,<sup>107</sup> kterými by šlo toto tvrzení podpořit podle mého názoru přesahuje rozsah této práce.<sup>108</sup> Co se týče vztahu rovnosti a psychologičnosti myslitele, psychologické pojetí znamená použití úplně jiného myšlenkového postupu a odvíjí se od něj „nespolečenská“<sup>109</sup> myslitelovy vize. Samozřejmě lze namítat, že psychologie Fromma a Nietzscheho se svou formou liší. Aby bylo možno tuto námitku odmítnout, bude třeba přesněji definovat, co je to vlastně psychologismus. M. Kusch se domnívá, že „mnoho autorů chápe ‚psychologismus‘ jako chybnou identifikaci nep psychologických a psychologických entit.“<sup>110</sup> On sám se nedomnívá, že psychologismus musí být označením pejorativním.<sup>111</sup> Ve své stati *Psychologism* představuje sérii logických postupů, z nichž alespoň jeden by měl myslitel používat, pokud má být označen za psychologa. Podle mého názoru Nietzsche používá např. při vysvětlování „vzpourey otroků v morálce“ specifickou formu toho, co Kusch nazývá „psychologickým argumentem 4.“<sup>112</sup> Logiku otroků vysvětluje psychologicky – pomocí jejich vnímání světa a jejich „nitra.“<sup>113</sup> Bylo by nesporně obtížnější nalézt Nietzscheho aforismus zabývající se vztahem logiky a psychologie obecně. Domnívám se ale, že použití psychologismu u tohoto specifického problému ukazuje na fakt, že Nietzsche se přinejmenším používání psychologismů nevyhýbá, a to ani pokud je definujeme tak striktně jako Kusch. Frommovo myšlení je podle mého názoru na psychologismech postaveno.

Druhou podobností je podobné vnímání některých problémů „moderní“ doby. Demonstruji tuto podobnost na problému konformity a vymizení moci. U Fromma je „tento zvláštní mechanismus (konformita) řešením, jež vyhledává většina normálních lidí v moderní společnosti... Jedinec přestane být sám s sebou, vnitřně si osvojí model osobnosti,

---

<sup>107</sup> Nejvíce se podle mého psychologismy objevují v *Mimo dobro a zlo*, *Radostné vědě* a *Genealogii morálky*.

<sup>108</sup> Totéž platí i o podpoře, které se tvrzení o psychologičnosti Nietzscheho díla přinejmenším nepřímo dostává od Detwilerera (B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s. 127, 153, 165, 167-8).

<sup>109</sup> Nespolečenská v tom smyslu, že mírou věcí je zde jedinec a ne socioekonomické vztahy.

<sup>110</sup> M. Kusch, "Psychologism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/psychologism/>>.

<sup>111</sup> Stejně tak není o pejorativnosti slova psychologismus přesvědčen autor této práce.

<sup>112</sup> Viz M. Kusch, "Psychologism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/psychologism/>.

<sup>113</sup> Srv. GM, První pojednání, 4.

který mu nabízejí kulturní vzory, a proto se stane přesně takový, jako jsou ostatní a jak to od něj očekávají... Člověk, který se vzdá své individuality a stává se automatem, totožným s milióny jiných automatů kolem něho se nemusí cítit osaměle, natož pociťovat něco jako úzkost.<sup>114</sup> Co se vymizení moci týče, náš ekonomický systém má podle Fromma za následek, že „vůdce jsou jako osoby na splašeném koni, které jsou hrdé na to, že se drží v sedle, i když nemají moc ovlivnit kam kůň běží.“<sup>115</sup> „Nikdo na nás nemá požadavky, žádná osoba, žádná idea ani žádná morálka. Přece jsme více konformní než by byli lidé ve velmi autoritářské společnosti.“<sup>116</sup> Fromm dále tvrdí, že je sice pravda, že se ve společnosti méně otevřeně projevují city jako je nenávisť, ale není to jev pozitivní. Domnívá se, že je to pouze důsledek vymizení citů vůbec a nahrazení „nefalšovaného chování“ mentalitou neustále se usmívajícího prodáváče. Nyní srovnajme výše uvedené s Nietzscheho vizí *posledního člověka*:

„Hled'te! Ukazují vám posledního člověka.

„Co je láska? Co je stvoření? Co je touha?

Co je hvězda?“ - tak se ptá poslední člověk a očkama mžourá.

...

Opustili krajinu, kde bylo těžké žít, neboť potřebují teplo. Někdo miluje souseda a otírají se o něj; protože potřebuje teplo.

Onemocnění a nedůvěra jsou pro ně hříšné; pozorně kamsi kráčí. Blázen, který přes kameny nebo přes lidi klopýtá!

Tu a tam trochu jedu; to způsobí příjemné sny. A mnoho jedu naposled, pro příjemnou smrt.

Ještě se pracuje, protože práce je potěšení. Ale dávají pozor, aby je ta zábava nevysilovala.

Již nebudou chudí ani bohatí; obojí je na obtíž. Kdo chce ještě vládnout? Kdo pouze poslouchat? Obojí je obtížné.

---

<sup>114</sup> E. Fromm, *Strach ze svobody*, s. 100-101.

<sup>115</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 139.

<sup>116</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 152.

Již žádný pastýř a jedno stádo! Každý chce to samé, každý je stejný. A ten, kdo to vnímá jinak, odchází dobrovolně do blázince.<sup>117</sup>

Forma sdělení se u obou myslitelů liší, ale obsah je až překvapivě podobný. Ukazuje se tedy, že při zaujímání svých postojů nejenže se oba uchylují k psychologismům, ale i jejich „diagnóza nemoci“ není příliš odlišná.

Třetí podobnost vyplývá trochu z podobnosti první. Jak Nietzsche, tak Fromm se nespokojují pouze s popisem lidského charakteru i vášní, ale jejich cílem je pokusit se o změnu (nebo přinejmenším změnu propagují). Co se týče vášní, Fromm věnuje celou jednu knihu (*Umění milovat*) objasnění svého pojetí lásky a návodu, jak je třeba myslet, aby se člověk naučil milovat. Podobný koncept lze nalézt i u Nietzscheho: „V hudbě je tomu takto: nejprve se musíme určitou figuru a melodii vůbec naučit slyšet...poté je třeba vynaložit námahu a dobrou vůli, abychom ji vůbec snesli...dokud se nestaneme jejími pokornými a okouzlenými milenci, kteří od světa nechtějí už nic lepšího, než ji a opět ji. – Tak se nám však nevede jen v hudbě, všechny věci, které milujeme, jsme se právě takto naučili milovat...I ten kdo miluje sám sebe, se to naučil tímto způsobem: není jiné cesty. I lásce se člověk musí učit.“<sup>118</sup> Tento „intervencionismus“ do lidské duše však není jen záležitostí jednotlivých citů, ústředním motivem a největší snahou Fromma je přece změna lidského charakteru z odcizeného, popř. autoritářského na biofilní,<sup>119</sup> životu přitakávající. U Nietzscheho s jeho vidinou umělce opracovávajícího člověka je tomu nejinak. Charakter je u něj považován za výtvar, za umělecké dílo: „Dát styl svému charakteru – to je velké a vzácné umění! Věnuje se mu ten kdo přehlédne všechny síly a slabosti jimiž se vyznačuje jeho povaha, a zapojí se pak do uměleckého plánu, takže každý element vyhlíží jako plod umění a rozumu, a ještě i nedostatek potěší naše oko...A nakonec, když je dílo završeno, se ukazuje, že vše bylo pod tlakem téhož vkusu...zda to byl vkus dobrý nebo špatný, znamená méně, než bychom se domnívali, - stačí, že to byl vkus jeden!“<sup>120</sup> Domnívám se, že tato intervencionistická tendence má na svědomí „totalnost“ vizí obou myslitelů. Nemyslím tím snad nějaký sklon k moderním totalitářským, jenom konstatuji, že jejich vize se

---

<sup>117</sup> F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, Zarathustrova předmluva. Citováno z <http://www.medy.cz/literatura/zarathustra01.htm#vorrede>.

<sup>118</sup> GS 334, italika Nietzsche.

<sup>119</sup> Pojem biofilní používá Fromm zejména ve spisu *Anatomie lidské destruktivity*.

<sup>120</sup> GS 290.

neomezuje na jednu oblast společnosti, ale postihuje jak doménu politickou, tak kulturní atd. Na charakter je totiž nutno působit (jak jsme již koneckonců viděli u Fromma) z více stran. Pro světónázor obou myslitelů a potažmo problém rovnosti jde tedy o rys nadmíru důležitý.

Další podobnost je od moderních totalitarismů vzdaluje. Je jí relativní nedůležitost otázky ekonomického uspořádání. Nietzsche se podobnými věcmi zabývá jen okrajově, pokud vůbec, u Fromma by ovšem šlo namítnout, že v ekonomickém uspořádání vidí největší překážku rozvoje člověka. Nemyslím, že jde o natolik klíčovou věc, uvědomíme-li si, že právě pro přílišné zdůrazňování důležitosti povahy vlastnictví Fromm kritizuje Marxe. Pro Fromma není podstatné zrušení soukromého vlastnictví, jde mu o psychologický vztah k majetku, a je lhostejno, zda se jedná o majetek soukromý, či nikoliv. Nekritizuje tedy majetek jako takový. Největší překážkou není vlastnictví, ale vztahy ve společnosti, které berou majetek příliš v potaz. Tyto vztahy jsou do jisté míry vlastnictvím určovány, o tom není pochyb, ale přesto lze myslím konstatovat absenci ekonomického determinismu ve Frommově myšlení. Nehodlal se stát pouhým dalším „obhájcem ekonomických zájmů dělnické třídy.“<sup>121</sup>

Konečně poslední, podle mého názoru zdaleka nejpozoruhodnější podobností, je úloha spravedlnosti v systémech obou myslitelů. Většina autorů ve všech epochách totiž při zkoumání rovnosti argumentuje spravedlností. Ať už propagují uspořádání egalitářské či elitářské, dělají tak proto, že se jim dané uspořádání jeví jako „správné.“<sup>122</sup> Tento postoj se hezky ilustruje například na Aristotelovi a z něj vycházejícího pojmu proporcionální rovnosti. Mezi lidmi existují rozdíly, tudíž je třeba statky nějak dělit. Cílem je potom, aby výsledné dělení tyto rozdíly kopírovalo. Takto pojatá proporcionální rovnost by v dnešní době byla považována za nepřijatelně elitářskou, ale i po zakomponování „solidarity“ do systému zůstává základní princip zachován. U Fromma i Nietzscheho tomu tak není. Spravedlnost nehraje *žádnou* roli. Jak by také mohla? Nietzsche, veleben pro svůj „objev“ perspektivy, věnoval podstatnou část jedné knihy<sup>123</sup> genealogii trestu<sup>124</sup> a snažil se dokázat, že spravedlnost je zde jen maskou. Pokud každý náš soud je soudem subjektivním, je dosti

---

<sup>121</sup> To, že se stalo pouhým obhájcem ekonomických zájmů dělnické třídy vytýká sociálně-demokratickému hnutí, jmenovitě Labour Party. Dalším důvodem, proč se oba dva myslitelé pouštějí do ekonomických vývodů jen neradi, může být fakt, že ani jeden z nich ekonomii nerozuměl.

<sup>122</sup> Správné ve smyslu spravedlivé.

<sup>123</sup> *Genealogii morálky*.

<sup>124</sup> Tj. jisté formy spravedlnosti.

obtížné pracovat s pojmem spravedlnost. Nietzsche si toho byl také vědom a slova jako spravedlnost či pravda se snažil odstranit z jejich piedestalů: „Chybnost soudu není ještě námitkou proti soudu; v tom zní naše nová řeč snad nejčistěji. Otázkou je nakolik takový soud podporuje život, nakolik jej uchovává, nakolik uchovává druh... Uznat nepravdu jako podmínku života: to ovšem znamená nebezpečným způsobem odporovat obvyklému hodnotovému cítění; a filosofie, která se toho odváží, se už jen tím staví mimo dobro a zlo.“<sup>125</sup> Nelze přecenit závažnost výše uvedeného aforismu na problém spravedlnosti a tudíž na konstituování rovnosti.

U Fromma je situace podobná, třebaže odpor ke spravedlnosti zde vyrůstá z jiných kořenů. Fromm bere spravedlnost tak, jak jí dnes chápeme, pouze jako další projev odcizení. Je tomu tak proto, že pojímá spravedlnost jako něco působící při směně. Podle něj se již dnes lidé při směně nezajímají tolik o to, čím je směna obohatí, ale jestli je spravedlivá (fair). „...lásku ke směně nahradila lásku k vlastnictví.“<sup>126</sup> Tento druh uvažování, spravedlnost jako součást směny, pak podle Fromma proniká do oblasti mezilidských a dokonce partnerských vztahů,<sup>127</sup> do oblasti vnímání času a dokonce i vnímání života jako takového.<sup>128</sup> Proto pro Fromma nepředstavuje spravedlnost nic zásadního. Člověk buď svůj život prožívá tvořivě, nebo ne. Pouze pokud bychom definovali spravedlivé rozdělení čehokoliv jako takové, které umožňuje člověku přibližovat se cílům radikálního humanismu, pak by byla spravedlnost zakomponovatelná do jeho systému. Takováto definice však zjevně nepatří k paradigmatu dneška.

#### Aristokratický radikalismus vs radikální humanismus (4.2.)

Jak bylo výše popsáno, díla E. Fromma a F. Nietzscheho mají značný počet styčných bodů. Jejich hodnocení člověka se odvíjí od jeho vnitřního Já, nikoliv od jeho funkce ve společnosti. Podobně vidí některé problémy moderní doby, chtějí člověka měnit, nejsou to myslitelé primárně se orientující na problém rozdělení majetku. A abstraktní pojem

---

<sup>125</sup> DZ 4. Jsem si vědom že tento aforismus se týkal především filosofie, jenže pokud zpochybníte pravdu na filosofické rovině, jen těžko na ní (a potažmo na spravedlnosti) můžete stavět v rovinách jiných.

<sup>126</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 147.

<sup>127</sup> „Láska není často nic jiného než vhodná směna mezi dvěma lidmi, kteří dostanou zhruba to, co očekávali, berouc v úvahu svoji cenu na trhu osobností (E. Fromm, *The Sane Society*, s. 147).“

<sup>128</sup> „Nová otázka se objevila v hlavě moderního člověka, otázka, zda „život stojí za žít“ a dále zda jejich život je „prohrou“ či „vítězstvím“. Tato idea je založená na konceptu života jako firmy (E. Fromm, *The Sane Society*, s. 150).“

spravedlnosti u nich ustupuje při hodnocení zájmům člověka (popř. nadčlověka). Proč tedy dospívají k tak radikálně odlišným koncepcím rovnosti?

Nejprve konstatujme, jaká rovnost je onou dělící čarou, místem, kde se oba myslitelé nejdříve neshodnou. Myslím, že tímto místem, kde se jejich cesty rozcházejí, je rovnost morální. To, že hodnota jednoho člověka je stejná jako hodnota druhého, je pro Fromma nezpochybnitelné a pro Nietzscheho, domnívám se, nepřijatelné. Jak se oba dva myslitelé staví k oponentům svých myšlenek? Například Fromm tvrdí o Leninovi, že „klíčovým bodem Leninovy pozice byl fakt, že nevěřil ve spontánní akci dělnictva a rolnictva – a nevěřil v ní proto, že *neměl víru v člověka*.“<sup>129</sup> Frommova pozice<sup>130</sup> se ve svém základu neopírá o fakta, ale o víru a to jak při konstruování svých teorií, tak při prognózování budoucnosti: „Postoj, který zastávám v této knize, je postojem racionální víry ve schopnost člověka osvobodit se ze zdánlivě osudné sítě faktorů prostředí, které si sám vytvořil.“<sup>131</sup>

Mluvit o víře u Nietzscheho je poněkud ošemetné, ale přesto se pokusím na rozboru již jednou citovaného aforismu ukázat, že i on svým oponentům připisuje její nedostatek: „Demokracie (jako forma vlády) reprezentuje nevíru ve velké lidské bytosti a elitní společnost... Aristokracie reprezentuje víru v elitní lidstvo a vyšší kastu.“<sup>132</sup> Nietzsche zde neříká, jaké uspořádání je to pravé, neohání se pravdou či tím, zda si skutečně jsou nebo nejsou lidé rovni, považuje prostě demokratický způsob uvažování za nedostatek víry.

Domnívám se, že zde také leží důvod, proč jsou oba dva myslitelé tak nepřátelští vůči libertariánskému pojetí rovnosti. Oba dva ho totiž vnímají jako rezignaci (popř. nihilismus) a laissez-faire mají jen za projev této rezignace. Stejně tak je vnímána i již zmíněná spravedlnost – jako pouhý substitut za vyšší cíl, ve který není věřeno.

Dostáváme se tedy konečně k tomu, v čem se oba myslitelé liší a proč jsou tak jejich systémy naprostými oposity. Je to „pouhý“ pohled na způsob, jakým se život a potažmo lidstvo (či nějaká jeho část) rozvíjí a vylepšuje. Na jedné straně nutnost distance, zvětšování přehrad a překážek mezi lidmi, „aby bylo možné mířit na cíle nejb vzdálenější“, na straně druhé harmonie individua s celkem.

---

<sup>129</sup> E. Fromm, *The Sane Society*, s. 239. Italika Fromm.

<sup>130</sup> V otázce morální rovnosti.

<sup>131</sup> E. Fromm, *Anatomie lidské destruktivity*, s. 428.

<sup>132</sup> F. Nietzsche, *Will to Power* sec. 756 citováno z B. Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, s.177.

Tento hlavní rozdíl v žádném případě neleží v tom, že Nietzsche nebo Fromm věří ve *skutečnou* nerovnost či rovnost lidí. Ta je naprosto irelevantní.<sup>133</sup> Berou rovnost, stejně tak jako další pojmy<sup>134</sup> jen jako prostředek svého díla.

## Závěr

Na závěr bych rád shrnul hlavní myšlenky práce. Může být poněkud překvapivé, jak málo prostoru je věnováno rozdílům mezi oběma mysliteli. Tato disproporce je ovšem záměrná. Jsem totiž toho názoru, že co se týče rovnosti,<sup>135</sup> liší se oba „jen“ svoji vírou v to, co je pro život nejlepší. Jedním z mých cílů pak bylo toto tvrzení v práci obhájit a proto bylo potřeba věnovat se spíše podobnostem.

Dalším cílem bylo ukázat, že názor na rovnost ani u jednoho z nich není samoučelný. U Nietzscheho se tímto problémem zabývám v rámci rozboru 5 základních vlastností nadčlověka, u Fromma je myslím vzhledem k celkovému charakteru jeho práce zřejmé, že na prvním místě je u něj vždy člověk, a nikoliv nějaký teoretický koncept typu rovnosti. Jejich názory se neopírají o nějaké „pravdy“,<sup>136</sup> ba dokonce se o to ani nesnaží.

Konečně posledním faktem, který bych chtěl zdůraznit, je důležitost formální stránky jejich analýz. Vždyť právě ta má na svědomí, že přes podobnost jejich apelu na přitakání životu a rozvoj tvůrčích sil člověka oba dva dospívají k natolik rozdílným postojům (ohledně rovnosti). Psychologismy jako metoda práce umožňují podchytit i některé aspekty čistě logickou analýzou nezachytitelné. Zároveň však i malé odlišnosti v názoru na lidské „nitro“ mohou způsobit velké rozdíly ve výsledcích analýzy.

Počet znaků: 93 976

Počet slov: 13 745

---

<sup>133</sup> A otázku, zda jsou si lidé opravdu rovni, by oba myslitelé nejspíše považovali i za nezodpověditelnou a nesmyslnou.

<sup>134</sup> Kupříkladu pravdu.

<sup>135</sup> Jinak si samozřejmě uvědomuji značné rozdíly ve stylu, šíři záběru atd. mezi Nietzsche a Frommem.

<sup>136</sup> Jako podle některých interpretů činí nejen Platón, ale i řada dalších myslitelů.

## Seznam použité literatury:

### Literatura – primární prameny:

- F. Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha 1992.
- F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo : předehra k filosofii budoucnosti*, Praha 1996.
- F. Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*,  
<http://www.medy.cz/literatura/zarathustra01.htm#vorrede>.
- F. Nietzsche, *Ecce homo*, Praha 1993
- F. Nietzsche, *Antikrist : Přehodnocení všech hodnot (fragment)*, Olomouc 2001.
- F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Praha 2002.
- F. Nietzsche, *Radostná věda*, Praha 1996.
- F. Nietzsche, *Ranní červánky*, Praha 2004.
- F. Nietzsche: *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, Praha 1993.
- E. Fromm, *Strach ze svobody*, Praha 1993.
- E. Fromm, *Lidské srdce*, Praha, 1996.
- E. Fromm, *Umění milovat*, Praha 1996.
- E. Fromm, *Anatomie lidské destructivity*, Praha 1997.
- E. Fromm, *Obraz člověka u Marxe*, Brno, 2004.
- E. Fromm, *The Sane Society*, New York 1990.

### Literatura – sekundární prameny:

- S. Gosepath, "Equality", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<<http://plato.stanford.edu/archives/win2005/entries/equality/>>.
- G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, Praha 2004.
- I. Frenzel, *Friedrich Nietzsche*, Praha 1995.
- P. Kouba, *Nietzsche : filosofická interpretace*, Praha 1995.
- B. Leiter, "Nietzsche's Moral and Political Philosophy", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =  
<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche-moral-political/>>.

R. Wicks, "Friedrich Nietzsche", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2004 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/fall2004/entries/nietzsche/>>.

M. Kusch, "Psychologism", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL =

<http://plato.stanford.edu/archives/sum2007/entries/psychologism/>>.

B. Detwiler, *Nietzsche and Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago 1990.

P. Berkowitz, *Nietzsche: The Ethic of an Immoralist*, Harvard 1996.

## English summary:

Type: Bachelor Thesis

Name: Concept of equality in political thoughts of Nietzsche and Fromm

Author: Jan Alexa

Consultant: Ing. Aleš Havlíček Ph.D

Abstract: This Bachelor thesis is focused on the problem of equality in works of Nietzsche and Fromm. As for Nietzsche, the main result of my analysis is, that his views were extremely anti-egalitarian, as well as antidemocratic. Fromm, on the other hand, had egalitarian views, even utopistic ones. These results are based primarily on the analysis of primary sources. But this work also reflects opinions of main interprets (especially in the case of Nietzsche) such as Detwiler, Leiter and Kouba. Moreover thesis pointed out similarities and diversities of their approaches. Almost no differences were found not only in their approaches, but in their starting points as well. Affirmation of life seems to be the most important value for both of them. Nietzsche's rejection of Christianity and democracy and Fromm's rejection of today's society and hierarchy are both based on claims that these things do harm to life. As for other similarities of their approaches, the main one is formed by using so-called psychologism. Both of them used psychologism, which has deep impact on the results of their analysis. Use of psychologism as a base of analysis has another very grave implication, which is "totality". Their visions have impact on every aspect of life and every aspect of human society, not only on political or economic systems.

The main conclusion of thesis is that despite their opposite results the only difference between them is to many "insignificant," opinion on one subject. What is best for for life and its elevation?