

DOSTOJEVSKIJ A NIETZSCHE: ANTROPOLOGICKÉ VĚDOMÍ KREATIVNÍHO ČLOVĚKA

Lenka NALDONIOVÁ

Dostoyevsky and Nietzsche: The Anthropological Consciousness of the Creative Man

Abstract:

In the present article the works of Dostoyevsky and Nietzsche are compared. The author aims to trace similarities in their philosophy which leads to a new kind of anthropological consciousness. At the end of the 19th century Russian intellectuals were particularly impressed by Nietzsche's "Übermensch". In Solovyov's view, this term could be interpreted in two ways: as "superman" which produces a "man-godhood" or as "God-manhood". Russian positivism-oriented intelligentsia was attracted by Nietzsche's "superman", while Dostoevsky's vision was closer to Solovyov's conception of "God-manhood". Both the visions influenced the "Silver age" of Russian culture and Berdyaev emphasizes the importance of Dostoevsky's and Nietzsche's thoughts in this creative period.

Key words:

Nietzsche, Dostoevsky, Solovyov, Berdyaev, superman, God-manhood, creativity, consciousness.

Contact:

Ostravská univerzita, Filozofická fakulta, katedra filozofie. E-mail: lenka.naldoniova@osu.cz

„Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka. Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je přechodem a zánikem.“

(Nietzsche 1995: 11)

V historii lidstva se vždy najdou výjimečně citlivé osobnosti, které reagují na extrémní tendence převládající ve společnosti. Ve druhé polovině 19. století v Německu to byl právě Friedrich Nietzsche, kdo namířil svou pozornost proti zmumifikované společnosti Němců přesvědčených o tom, že se nacházejí na vrcholu progresivně rostoucí křívky dějin pohybující se po kolejích lineárního času. Nietzsche odvrátil svůj zrak od ideálního světa skrývajícího absolutní principy řídící lidské jednání ke světu proměnlivému, jehož podobě se přizpůsobují i morální hodnoty.

V lidské potřebě úniku z neustále se měnícího světa „smyslů“ do transcendentního světa sjednocujících ideálů vidí Nietzsche příčinu ztráty schopnosti tvorby, jakožto umění, které je podníceno duchem skrývajícím se v nitru člověka. Tímto Nietzsche posuňuje realitu z ideálně-božského světa platónsko-křesťanské tradice, která způsobila nadvládu racionálního „apolinského principu“, do světa hmotného, jehož podstata skrývá pudový „dionýský živel“. Ještě před vznikem psychoanalýzy se Nietzsche snaží v člověku rozpravidit kreativní instinkt,

jenž byl po dva tisíce let negativně hodnocen evropskými mysliteli. Síla Nietzscheho „nadčlověka“ pochází právě z dionýského živlu, který dává hodnotu uměleckému dílu.

Přestože byl Nietzsche velice kriticky vůči křesťanství, Nikolaj Berd'ajev v něm viděl předchůdce nové křesťanské antropologie, na jejímž vrcholu stojí „bohočlověk“. Vedle Nietzscheho antropologie postavil Berd'ajev pouze Fjodora Michajloviče Dostojevského, neboť oba autoři zabránili návratu k dřívějšímu křesťanství a k humanistické antropologii starého typu.¹

Nietzsche a Dostojevskij se nikdy nesetkali osobně, avšak z jejich díla můžeme vyčíst určité propojení, které se vztahuje k nadnárodnímu duchu lidské tvořivosti. Jeden z nejznámějších Nietzscheho pojmu, již zmíněný „nadčlověk“, je v západní kultuře interpretován jako typ člověka ovládajícího lidské „stádo“. V Rusku byl nadčlověk vnímán dvěma způsoby: na jedné straně se stal modelem pro pozitivisticky naladěnou inteligenci, která pociťovala zodpovědnost vést lid vědeckou cestou vzdalující se od tradičních hodnot, na druhé straně se jeho význam přiblížil „bohočlověku“, který byl teoreticky vyjádřen v díle Vladimíra Solovjova. Jelikož Nietzsche nikdy nezanalyzoval hlouběji svého „nadčlověka“, je snadné zmanipulovat jeho interpretaci. Solovjov a jeho následovníci, jakým byl například Berd'ajev, obohatili Nietzscheho „nadčlověka“ původními křesťanskými hodnotami a dali mu název podle Solovjovova „bohočlověka“, v němž se dva světy – hmotný a ideální – spojují v životu jednotu.

Jelikož se Dostojevskij nikdy neseznámil s Nietzscheho filosofií, tato studie je zaměřena na konfrontaci Nietzscheho s Dostojevským v době, kdy Nietzsche ještě Dostojevského neznal a poté, co se autor *Zarathustry* náhodně setkal s francouzskými překlady Dostojevského románů. Jelikož se v Rusku „nadčlověk“ stal oblíbeným pojmem, je v této statu ústřední právě tento termín, jehož interpretace je podložena filosofií V. Solovjova a N. A. Berd'ajeva.

Nietzsche v Rusku

„V hloubi naší duše spočívá jakási rezerva‘ či předpoklad vyšší přirozenosti. Ta nás nabádá, abychom prahnuli po nekonečné dokonalosti.“

(Solovjev 1997: 48)

V období, kdy hegelianství čtyřicátých let, pozitivismus a materialismus let šedesátých a populismus let sedmdesátých ztratily svou přitažlivost, Nietzscheho filosofie se stala v Rusku jednou z nejdiskutovanějších. V článku *Idea nadčlověka* z roku 1899 V. Solovjov vyjmenoval tři hlavní směry, které koncem 19. století ovlivnily ruskou inteligenci:

„A tak lidé, kteří jsou citlivější vůči obecnému požadavku historického okamžiku, dnes horují přinejmenším pro tři přední nebo chcete-li módní ideje: ekonomický materialismus, abstraktní moralismus a démonismus ‘nadčlověka’. [...] tyto tři obdivuhodné směry jsou spojeny se třemi neméně skvělými jmény: Karl Marx, Lev N. Tolstoj a Friedrich Nietzsche. První směr se zabývá výhradně přítomností, druhý zčásti zítřkem a třetí tím, co bude pozitír a dále. Ten považuju za nejzajímavější.“²

V této statu nás zajímá právě Nietzscheho filosofie budoucnosti, která míří k nejvyšší formě lidství. Solovjov si byl vědom nových, neomezených možností, jež Nietzsche otevírá svými úvahami o nadčlověku, ale také nebezpečí pádu v případě, že člověk se ve své svobodě nenaučí orientovat, neboť pravda a omyl existují v těsném propojení:

¹ Berd'ajev 1962: 86–87

² Solovjev 1997: 46

„Myslím, že není sporu o tom, že každý omyl, přinejmenším každý omyl, o kterém má smysl mluvit, má v sobě jádro pravdy a je více či méně jejím znetvořením. Pravda je v omylu stále obsažená, činí jej přitažlivým a důležitým a skrze ni může být omyl pochopen, zhodnocen nebo definitivně zavržen.“³

Soloviov začíná svou kritiku každé myšlenky oddělováním pravdy od omylu, proto i v případě nietzscheovství odkrývá negativní obsah tohoto termínu:

„Špatná stránka nietzscheovství je zřejmá: opovržení slabými a nemocnými lidmi, pohanský pohled na sílu a krásu, přisvojení si ‚předem‘ jakéhosi výhradního nadlidského významu jednak pro sebe individuálně a jednak kolektivně, pro skupinu ‚lepších‘, prý ‚silnějších‘ panských povah. Ti prý mohou vše. Jejich vůle má být pro ostatní zákonem. To je očividný omyl nietzscheovství.“⁴

I když Soloviov poukazuje s jistotou na špatné stránky nietzscheovství, zároveň si je vědom nemožnosti striktního oddělení pravdy od omylu v této doktríně. Jako příklad uvádí termín „nadčlověk“, jehož význam se mění podle způsobu, kterým je toto slovo chápáno: „Slyšíme z něho hlas omezeného a prázdného ambicionismu nebo hlas hlubokého sebepoznání, které může pro lidstvo objevit lepší možnosti a předchází dalekou budoucnost?“⁵

Jako člověka mladšího, „budoucnějšího“, silnějšího, než je sám, Nietzsche označil „bezbožníka Zarathustru“⁶, jenž se stal prorokem „nadčlověka“:

„Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno.“⁷

Jak sám Nietzsche potvrzuje ve svém autobiografickém spise *Ecce homo*, v Zarathustroví je „v každém okamžiku překonáván člověk, pojem ‚nadčlověk‘ se zde stal svrchovanou skutečností“⁸ a v předmluvě k tomuto spisu poukazuje na výjimečnost ústředního díla *Tak pravil Zarathustra*:

„Mezi mými spisy zaujmá zvláštní místo můj *Zarathustra*. Dal jsem jím lidstvu největší dar, kterého se mu podnes dostalo. Tato kniha, kniha s hlasem znícím nad tisícletími, není pouze nejvyšší ze všech knih, pravou a vlastní knihou vzduchu velehor – celá věc ‚člověk‘ leží v nesmírné délce pod ní – je také knihou *nejhlubší*, zrozenou z nejvnitřejšího bohatství pravdy a každý okov, který do ní sestoupí, vynoří se naplněn zlatem a dobrem. Zde nemluví ‚prorok‘, žádný z oněch hrůzných kříženců chorobnosti a vůle k moci, kterým se říká zakladatelé náboženství. Především je třeba správně *slyšet* tón vycházející z těchto úst, ten halkyonský tón, aby se žalostně nekřivdilo smyslu jeho moudrosti.“⁹

Této výjimečnosti *Zarathustry* si všimla také ruská inteligence, která přijala Nietzscheho jako mystika a proroka, a proto se kniha *Tak pravil Zarathustra* stala Nietzscheho prvním a nejčastěji překládaným dílem do ruštiny. Přestože úspěch *Zarathustry* začal stoupat až po jeho prvním překladu v roce 1898, Nietzscheho spisy byly navzdory zákazu vyhledávány v Rusku již dříve. Svědectví o tom nalezneme v dopise ze 14. října 1888, ve kterém Nietzsche informuje P. Gasta o zájmu, který vzbudil spis *Případ Wagner* u několika osobností z vyšší petrohradské společnosti.¹⁰

³ Solovjev 1997: 47

⁴ Solovjev 1997: 47–48

⁵ Solovjev 1997: 48

⁶ Nietzsche 2002: 76

⁷ Nietzsche 1995: 9

⁸ Nietzsche 1993: 137

⁹ Nietzsche 1993: 92

¹⁰ “Do you know who is to receive a copy of *Der Fall Wagner*? The widow of Bizet. Because Dr. Brandes insisted on it most strongly [...]. He sent a copy of my book to the great Swedish writer August Strindberg, who (he says) is completely won over to me; he calls him a ‚true genius‘ – only rather mad. Likewise he requests copies for a few personalities in the highest St. Petersburg society, who have already had their attention drawn to

První článek o Nietzschem vyšel v Rusku v roce 1891, za ním následovaly v roce 1892 články Astafjeva a Preobraženského.¹¹

Jako v jiných částech Evropy, také v Rusku byli Nietzscheho první obdivovatelé umělci a spisovatelé. Část ruské inteligence, která cítila prázdnоту po úpadku populismu a nenacházela uspokojení v následujícím sekulárním liberalismu nebo v pozitivismu, našla v Nietzschem svůj opěrný bod.

Podle B. G. Rosenthalové se Nietzsche stal hlavním podnětem náboženské renesance v Rusku a ovlivnil například Měrežkovského, Bělého, Vjač. Ivánova, Šestova nebo Michajlovského.¹²

Rosenthalová se domnívá, že úspěch Nietzscheho v Rusku byl podmíněn i vlivem Dostojevského, v jehož románech nalezneme zárodky Nietzscheho filosofie. Svědectví Smirnova vypovídá o první konfrontaci Nietzscheho s Dostojevským v ruské literatuře z roku 1902:

„Až do r. 1902, totiž do objevení se statí o Nietzscheovi a Dostojevském v jednom z bohosloveckých časopisů, nevznikla v ruské literatuře ani myšlenka zřejmě srovnávat tyto dva spisovatele. Až dosud obrácen byl hlavně zřetel na příbuznost, jevíci se mezi názory Nietzsche a Tolstého. Těžko poukázati, jak v zahraniční, tak i v ruské literatuře na pojednání o Nietzscheovi, ve kterém by nebylo věnováno třeba jen několik rádek srovnání německého filosofa s Tolstým, což jest pochopitelně: možno-li se vyhnouti takovému srovnání, když oba tito spisovatelé zavrhují co nejzrozhodnější způsobem skoro veškeru soustavu současného kulturního života? Ale Dostojevskij a Nietzsche: co může být zde příbuzného a společného?“¹³

Přestože Smirnov staví Dostojevského a Nietzscheho do protikladu, zároveň je přesvědčen, že Dostojevského dílo skrývá všechny základní myšlenky Nietzscheho filosofie. Také Nietzsche, po první četbě Dostojevského, našel v jeho spisech své *alter ego*.

Nietzsche „objevuje“ Dostojevského

V dopise Franzi Overbeckovi z 23. února 1887 nalezneme svědectví Nietzscheho reakce na první setkání s Dostojevského dílem.¹⁴ Při svém pobytu v Nice Nietzsche objevil francouzskou verzi *Zápisíků z podzemí*, ke kterým byla připojena povídka *Bytná*, vydaná

me, as far as this is possible with the *ban* on my books in Russia – Prince Urussov and Princess Anna Dmitrievna Tenichev. They are ‘superior connoisseurs’...“ Middleton 1996: 312–313

¹¹ “There appears to have been livelier interest in N’s writings in Russia than in any other European country during the 1890’s. According to details given in the Reichert-Schlechta *International N-Bibliography* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1960), Russian publications, mainly articles, for N for the period 1890–1900 number thirty-one; this figure includes two books (N. J. Abramovic, 1896, and L. Chestov, 1900 [on Tolstoy and N]); one book on Darwinism in Georg Simmel and N (Baratov, 1899); two translated books on N (Rihl, 1898, and Simmel, 1898); one book translated as several contributions to a journal (L. Stein, 1898); and one book, translated, on Stirner, N and Ibsen (Türck, 1898). The period 1901–14 produced seventy-one publications (including translations from Vaihinger, Fouillée, Lichtenberger, Riehl, Halévy. The earliest article is dated 1891 (anon., in *Novosti*, nos. 252 and 256; this was followed by two longer articles: P. E. Astaf’ev, 1892, and V. P. Preobrazensky, 1892, both in *Voprosy filosofii i psychologii* (Moscow).” Middleton 1996: 313

¹² Rosenthal 1986: 4, 38

¹³ Smirnov 1905: 2

¹⁴ “I also knew nothing about Dostoevski until a few weeks ago – uncultivated person that I am, reading no ‘periodicals’! In a bookshop my hand just happened to come to rest on *L’Esprit souterrain*, a recent French translation (the same kind of chance made me light on Schopenhauer when I was twenty-one, and on Stendhal when I was thirty-five!). The instinct of affinity (or what shall I call it?) spoke to me instantaneously – my joy was beyond bounds; not since my first encounter with Stendhal’s *Rouge et Noir* have I known such joy.” Middleton 1996: 260–261

formou románu pod společným názvem *L'Esprit souterrain*. Podrobný popis této verze nám podává R. E. Friedman ve své knize *Mizeni Boha*:

„Žádná taková Dostojevského kniha přísně vzato neexistuje. Šlo o francouzský překlad *Zápisů z podzemí* (Nietzsche uměl francouzsky, rusky nikoliv), ale francouzští překladatelé vzali také povídka *Bytná* a promyšleně ji zkombinovali se *Zápisů z podzemí* tak, aby obě díla vypadala jako jediný dlouhý román, kterému dali název *Podzemní duch* (*L'Esprit Souterrain*). Ve skutečnosti se obě díla značně liší. *Zápisů z podzemí* jsou dlouhé vyprávění v první osobě, něco na způsob osobní zpovědi jednoho muže. *Bytná* je povídka vyprávěná ve třetí osobě vypravěčem, která líčí příhodu ze života jistého Ordynova. Francouzští překladatelé spojili obě díla tak, aby čtenář nejprve přečetl příběh z *Bytné*, a potom předpokládal, že jeho hrdina Ordynov je tím, kdo hovoří v *Zápisích z podzemí*.“¹⁵

Nietzsche si však povšiml neucelenosti tohoto spisu, proto se v dopise Overbeckovi zmíňuje o dvou Dostojevského románech:

„[Kniha] obsahuje dva krátké romány: první je jakási zvláštní hudba, druhý je dílem skutečného psychologického génia – děsivý a divoký výsměch delfskému „poznej sebe sama“, ale předhozený s takovou samozřejmou smělostí a potěšením z vlastní nadřazené síly, že jsem ale naprostě opilý rozkoší.“¹⁶

Ve stejném dopise Nietzsche popisuje svůj první dojem, který v něm Dostojevskij zanechal a dozvídáme se, že tento autor byl pro něho ještě před pár týdny neznámý. Z toho můžeme usoudit, že interpretace T. Manna a E. Hellera byly nesprávné.

Na základě popisu bledého zločince v jedné kapitole *Zarathustry* si Thomas Mann všiml podobnosti s Raskolnikovem, jehož fyziologickým rysem byla právě bledost, a napsal esej o Dostojevského vlivu na Nietzscheho.¹⁷

Také Erich Heller byl přesvědčen o vztahu mezi Dostojevským a Nietzschem na základě předmluvy k *Ranním červánkům*, ve které se Nietzsche označil za „podzemníka“ (*Unterirdischen*). Tato podobnost s Dostojevského „podzemním mužem“ přivedla Hellera k domněnce o vlivu *Zápisů z podzemí* na Nietzscheho úvahy.

V obou případech se jedná o anachronismus, neboť předmluva k *Ranním červánkům* byla napsána na podzim v roce 1886 a Nietzsche popisuje Overbeckovi v dopise datovaném 23. února 1887 jak „právě před několika týdny“ objevil Dostojevského.¹⁸

Z následujícího dopisu, napsaném Gastovi v květnu 1887, se dozvídáme, jaké další Dostojevského knihy četl Nietzsche – jednalo se o *Zápisů z mrtvého domu* a o román *Uražení a ponížení*.¹⁹ Nietzsche byl zajisté ovlivněn ve svých následujících úvahách právě *Zápisů z mrtvého domu*, neboť při jeho rozborech zločineckých typů nalezneme výraznou podobnost s Dostojevského popisy sibiřských trestanců.

Zločinecký typus

Problém zločinu bylo jedno z hlavních témat, které Nietzscheho přitahovalo. V *Soumraku model*, kde nalezneme pasáže s úvahami o přičinách lidské „zvrhlosti“, se odráží motivy

¹⁵ Friedman 1999: 308

¹⁶ Dopis Franzi Overbeckovi z Nice, 23. února 1887, in Friedman 1999: 308

¹⁷ Friedman 1999: 173–174

¹⁸ Middleton 1996: 260

¹⁹ “In a letter to Gast, dated March 7, N. tells details of Dostoevski's life, and says of *The House of the Death*, which he had read in French, that it is ‘one of the most human books ever written’. The same letter shows that he read, on Overbeck's recommendation, *Insulted and Injured* (also in the French translation, *Humiliés et offensés*).“ In Friedman 1999: 261

z Dostojevského *Zápisů z mrtvého domu*.²⁰ Přechod k nadčlověku je podmíněn zdravým využíváním kreativní sily instinktu, čemuž se ale myslitelé a umělci evropské kultury bránilí. Po převaze Sókratových přívrženců kreativní akt se začal vztahovat k racionálnímu, vše řídícímu principu. To způsobilo potlačení instinktu, načež racionální vědomí se snažilo ovládnout celou společnost a to se projevilo v neschopnosti využívat pudové síly pro tvořivé účely. Nejvíce tím utrpěli lidé, kteří žili instinktivně, což způsobilo zvrhlost jejich pudů. Nietzsche se zajímal o problematiku proměny tzv. silného člověka ve zločince a uvádí motivy, které k této změně vedly. V *Soumraku model* Nietzsche popisuje zločince jako silného člověka, kterému byl oděpen kontakt s přírodou a to způsobilo jeho nemoc. Existují jen vzácné případy, ve kterých se člověk dokázal ubránit společenskému tlaku, jako se to podařilo například Napoleonovi:

„Zločinecký typus, toť typus silného člověka za nepříznivých podmínek, onemocnělý silný člověk. Chybí mu pustiny, jisté volnější a nebezpečnější přírody a formy bytí, v níž *existuje právem* vše, co je zbraní a zbrojí instinktu silného člověka. Jeho *ctnosti* jsou dány společností do klatby; jeho nejživější pudy, které si přinesl, srostou velmi brzy se stísnějícími affekty, s podezřením, bázni, necí. Ale toť skoro *recept* na fysiologickou zvrhlost. Stává se anemickým, komu to, co nejlépe dovede, nejraději by dělal, je dělati potají, za dlouhého napětí, opatrnosti, chytrosti; a poněvadž účinem svých instinktů sklízí vždy jenom nebezpečenství, pronásledování, dopuštění – obrací se také jeho cit proti témtoto instinktům – pociťuje jich fatalisticky. Společnost je to, naše krotká, průměrná, okleštená společnost, v níž samorostlý člověk, který přichází z hor nebo z dobrodružství na moři, nutně se zvrhne v zločince. Aneb téměř nutně: neboť jsou případy, kdy takový člověk se projeví silnějším nežli společnost: Korsičan Napoleon je nejslavnějším případem.“²¹

Na rozdíl od církve a všeobecné morálky, která viděla příčinu degenerace národa v přepychu a neřestech, Nietzsche obrátil příčinu v následek. Přepychem a neřestmi se národ snaží hledat nové stimulace, které již není schopen získávat ze své přirozenosti, neboť člověk přestal čerpat energii ze svých smyslů: „Každá chyba v každém smyslu je důsledkem zrůdnosti instinktů, disgregace vůle.“²²

Jako příklad národa, který je na rozdíl od Němců charakteristický svou silou pramenící ve zdravém působení instinktů, uvádí Nietzsche ruský lid, jehož psychologii popsal geniální formou právě Dostojevskij:

„Pro problém, o který zde běží, je svědectví Dostojevského významné – Dostojevského, jediného psychologa, mimochodem řečeno, od něhož jsem měl čemu se naučiti: nalezi mezi nejkrásnější náhody mého života, ještě více než objev Stendhalův. Tento hluboký člověk, jenž měl desetkrát pravdu, že si málo vážil povrchních Němců, pociťoval sibiřských trestanců, v jejichž středu dlouho žil, samých těžkých zločinců, pro něž nebylo již návratu do společnosti, velice jinak, než sám očekával – přibližně jako vyřezaných z nejlepšího, nejtvrdšího a nejdrahocennějšího dřeva, které vůbec roste na ruské půdě.“²³

Pokud srovnáme Nietzscheho úvahy ze *Soumraku model* s Dostojevského postřehy popisujícími v *Zápisích z mrtvého domu* chování trestanců v extrémních podmínkách, nalezneme nepochybnou podobnost mezi dvěma spisy. Nietzscheho teoretické úvahy můžou tak být obohaceny konkrétním příkladem, o něž neměl Dostojevský při svém sibiřském pobytu nouzi:

²⁰ „Notes from the House of the Death was Nietzsche's reference while he was working on *Twilight of the Idols*.“ Rosenthal 1986: 138

²¹ Nietzsche 1993a: 81–82

²² Nietzsche 1993a: 32

²³ Nietzsche 1993a: 82

„Když však mluvím o tom, že zločinci bývají před trestem často malomyslní, musím dodat, že některí z nich naopak člověka svou neobyčejnou neohrožeností ohromují. Pamatují několik případů nebojácnosti hraničící až s jakousi necitelností a ty příklady tu nebyly žádnou vzácností. Zejména si vzpomínám na své setkání s jedním velkým zločincem. Jednoho letního dne se ve vězeňském oddělení rozneslo, že večer bude potrestán pověstný lotr a zběh Orlov a že po trestu přijde do nemocnice. [...] Přiznávám se, že jsem příchod proslulého zločince čekal také velmi zvědavě. Už dávno jsem o něm slýchal hotové divy. Byl to hrdlořez, jakých je málo, klidně zabíjel starce a děti – člověk se strašně silnou vůlí a s hrdým vědomím své síly. Přiznal se k mnoha vraždám a byl odsouzen k běhání uličkou a bití holemi. Přivedli ho až večer. V sále už bylo tma, rozsvítily tedy svíčky. Orlov byl takřka v bezvědomí, strašně bledý, husté, smolně černé vlasy měl rozcuchané. Záda napuchlá a krvavě zesinalá. [...] Do druhého dne se Orlov docela vzpamatoval a asi dvakrát se prošel po sále! Velmi mě to udivilo: přišel do nemocnice příliš slabý a ztýraný, odběhal si najednou celou polovinu stanovených ran. Doktor zastavil exekuci až tehdy, když viděl, že z dalšího bití hrozí zločinci neodvratná smrt. Přitom byl Orlov malé postavy a slabé konstrukce a byl vyčerpaný dlouhým vyšetřováním. Kdo se někdy setkal s vyšetřovanými vězni, ten si dlouho bude pamatovat jejich ztrhané, vyhublé a bledé obličeje a jejich horečné oči. Přesto však se Orlov uzdravoval rychle. Přirodě patrně silně pomáhala jeho vnitřní, duševní energie. Vskutku to byl dost nevšední chlapík. Ze zvědavosti jsem se s ním blíže seznámil a celý týden jsem ho studoval. Mohu s jistotou tvrdit, že jsem nikdy v životě nepotkal člověka se silnější a nezlomnější povahou. [...] Orlov byl [...] zosobněné vítězství nad tělesností. Bylo vidět, že se doveď neomezeně ovládat, pohrdá vším trýzněním a všemi tresty, nebojí se ničeho na světě. Z něho vyzařovala jen nekonečná energie, touha po činnosti, touha po pomstě a touha dosáhnout vytčeného cíle.“²⁴

Následně Dostojevskij popisuje Orlova jako člověka, na kterého by nikdo nemohl zapůsobit svou autoritou, a jakákoli snaha v něm probudit lítost byla marná: „Když pochopil, že útočím na jeho svědomí a chci v něm vzbudit aspoň trochu lítosti, podíval se na mne tak pohrdavě a povýšeně, jako by ve mně najednou viděl nějakého malého, přihlouplého klučíka, s nímž se vůbec nemůže mluvit jako s dospělým.“²⁵

Pojem svědomí se také stal jedním z centrálních témat filosofických úvah Dostojevského a Nietzscheho. V *Genealogii morálky* napsané pár měsíců po objevení Dostojevského Nietzsche dělí svědomí na „lepší“, jež vlastní člověk aktivní, a „špatné“, které je vlastností člověka resentimentu: „Aktivní, útočný, pěsahující člověk je spravedlivosti stále ještě o sto kroků blíž než reaktivní člověk; nemá totiž vůbec zapotřebí hodnotit svůj objekt falešně a zaujatě, tedy způsobem, jak to dělá a musí dělat člověk reaktivní. A proto měl vskutku po všechny časy právě agresivní člověk jakožto bytost silnější, odvážnější, vznešenější, také *svobodnější* oko, *lepší* svědomí: naopak je nasnadě, kdo vůbec má na svědomí vynález „špatného svědomí“ – člověk resentimentu!“²⁶

Popis aktivního a útočného Orlova odpovídá člověku s „lepším“ svědomím, ve kterém by žádný trest nemohl probudit pocit viny a Dostojevskij zpozoroval, že ani resentiment nebyl vězňům vlastní: „[...] vždycky jsem se divil, jak neobyčejně dobromyslně a bez hněvu vyprávěl všichni ti bití o tom, jak byli biti, i o těch, kdo je bili. Často v takovém vyprávění nebyl ani nejmenší stín zloby nebo nenávisti [...].“²⁷

Trest nebyl vnímán kladně ani Dostojevským, ani Nietzschem. Naopak, vězení se stává přičinou úpadku životní síly, proto se Dostojevskij staví vůči vězení negativně: „V zločinci samém pěstuje káznice i ta nejtěžší nucená práce jen nenávist, touhu po zakázaných rozkoších

²⁴ Dostojevskij 2001: 50–51

²⁵ Dostojevskij 2001: 52

²⁶ Nietzsche 2002: 56

²⁷ Dostojevskij 2001: 167

a strašnou lehkomyslnost. Jsem však pevně přesvědčen, že i věhlasný systém samovazby dosahuje jen falešného, klamného a vnějšího cíle. Vysává z člověka životní mízu, eneruje jeho duši, vysiluje ji a zastrašuje – a tuto mravně vyschlou mumii, tohoto poloblázna pak vydává za vzor nápravy a pokání.“²⁸

Ani Nietzsche nevidí v trestu způsob, kterým by člověk mohl dojít k nápravě. V *Genealogii morálky* popisuje přesný opak účinku, než který se odráží v lidovém podvědomí: „Pravá výčitka svědomí je právě mezi zločinci a trestanci něčím nanejvýš vzácným; vězení, káznice nejsou *líní*, v níž by tento druh hlodavého červa obzvláště prospíval [...]. Celkově vzato trest zoceluje a otužuje; koncentruje; zostřuje pocit odcizení; posiluje obranyschopnost. Dojde-li k tomu, že zlomí energii a přivedí politováníhodnou prostraci a sebeponižování, pak je takový výsledek bezesporu ještě méně potěšitelný než průměrný účin trestu, totiž suchá, chmurná vážnost.“²⁹

Trestem je podle Nietzscheho možno dosáhnout jediného: zkrocení člověka zvýšením jeho strachu. Tímto se ale člověk nestává „lepším“.

Strach je propojen s pamětí: člověk si pamatuje to, co v něm vyvolalo silný dojem a tím je i silná bolest. Proto Nietzsche vidí v krutých rituálech snahu o probuzení paměti:

„Aby něco v paměti zůstalo, musíme to tam vpálit: jenom to, co nepřestává *bolet*, v paměti zůstane“ – to je poučka té nejstarší (bohužel i nejdelení) pozemské psychologie.³⁰ Paměť je propojena se zapomínáním. V zapomnětlivosti vidí Nietzsche aktivní a pozitivní schopnost zábran a je stejně důležitá jako paměť. Bez zapomínání by nebylo možné žít a jednat v přítomnosti, bez paměti by člověk nemohl žít historicky. Nietzsche dokonce považuje zapomínání za důležitější pro život člověka než vzpomínku: „je možno žít téměř bez vzpomínky, ba žít šťastně, jak ukazuje zvíře; je však naprosto nemožné žít bez zapomínání.“³¹

Příklad, jak působí přemíra paměti na člověka, nalezneme v Dostojevského „podzemním muži“: „Jsem člověk chorobný. Jsem zlý člověk. Jsem nevhledný. Myslím, že mám nemocná játra. Ostatně nemám o své nemoci ani páru a nevím ani pořádně, co mě bolí.“³² Těmito větami začínají „Zápisky z podzemí“, kniha, kterou Dostojevskij zahajuje novou fázi své tvorby, v níž se stane explorátorem duševního světa.

Tragédie lidského ducha

Berd'ajev rozděluje Dostojevského tvorbu na dvě období, během kterých se k psychologicky zaměřenému autorovi přidává schopnost dialektiky, která mu pomáhá zkoumat „tragédiu lidského ducha“:

„Zápisky z podzemí dělí Dostojevského tvorbu na dvě období. Před *Zápisky z podzemí* byl ještě psychologem, byť se svéráznou psychologií, byl humanistou plným soucitu s „chudými lidmi“, s „poníženými a uraženými“, s hrdiny „mrtvého domu“. *Zápisky z podzemí* začíná jeho geniální ideová dialektika. Není už pouze psychologem, je metafyzikem a do hloubky zkoumá tragédiu lidského ducha. [...] Dostojevskij se s konečnou platností stává tragickým spisovatelem.“³³

Podzemní člověk se prochází po tragické lidské cestě, na které se snaží propojit ideovou dialektiku s iracionalitou svobody. Dostojevskij, stejně jako Nietzsche, odmítá racionalizaci lidské společnosti a dává přednost svobodě. Avšak podle Berd'ajeva, cesta svobody může vést buď k „člověkobožství“ či k „nadčlověku“ nebo k „Boholidství“.³⁴

²⁸ Dostojevskij 2001: 14–15

²⁹ Nietzsche 2002: 62

³⁰ Nietzsche 2002: 44

³¹ Nietzsche 1992: 87

³² Dostojevskij 1989: 7

³³ Berd'ajev 2000: 20–21

³⁴ Berd'ajev 2000: 37, 41

Charakteristika „nadčlověka“ je schopnost tvořit nové hodnoty a tato schopnost pochází pouze z nejhlubšího ducha. Jak již bylo řečeno, pokud je člověk společnosti donucen své pudy potlačit, instinct se začne projevovat ve své chorobné formě. Proto se Nietzsche staví proti přeracionalizované kultuře a snaží se probudit v člověku jeho dionýskou temnou stránku po staletí potlačovanou: člověk je pouhou fází, kterou je nutno překonat v nové formě lidství, která se nalézá za hranicí všech dualismů.

Dostojevskij se naopak nesnaží o likvidaci lidského principu, nechce člověka nahradit „člověkobohem“ a zachováním křesťanského ideálu se vzdaluje od Nietzscheho filosofie:

„Nietzsche chce člověka překonat jako hanbu a ostudu a míří k nadčlověku. Poslední meze humanistické svévole a sebejistoty znamenají smrt člověka v nadčlověku. Člověk v něm není uchován, nýbrž překonán jako hanba a ostuda, jako slabost a nicotnost. [...] Mezi Dostojevským a Nietzschem je ohromný rozdíl. Dostojevský znal pokušení člověkobožství a do hloubky prozkoumal cesty lidské svévole. Znal ovšem i něco jiného, viděl světlo Kristovo, v jehož záři se ukázala celá temnota člověkobožství. Měl dar duchovního vidění. Nietzsche však byl plně v moci idejí člověkobožství, jeho idea nadčlověka zcela vyhlaďila člověka. U Dostojevského zůstává člověk zachován až do konce. V člověkoboru člověk umírá, v bohočlověku zůstává zachován.“³⁵

Přestože je to právě propojení člověka s Kristem, co charakterizuje Dostojevského, bolševickou revolucí v Rusku vyhrála deformovaná vize „nadčlověka“, která neměla nic společného s Nietzscheho vizí této nové formy. Nadčlověk se v Rusku podobal více nihilistovi, tak jak ho popsal Turgeněv v postavě Bazarova, než Nietzscheho nadčlověku, který měl překonat fázi aktivního nihilismu.

Přestože bolševická vláda nebránila četbě Dostojevského, pochopení jeho díla z posledních let života postrádalo teoretické výklady zakázaného V. Solovjova, s nímž se Dostojevskij přátelil. Dnes máme možnost doplnit své poznatky o Dostojevského nedokončeném románu *Bratři Karamazovi*, ve kterém měla idea „Církve jako pozitivního společenského ideálu“ zavřít celoživotní dílo Dostojevského.³⁶ V posledním období svého života měl Dostojevskij možnost probírat své myšlenky s V. Solovjovem, který vidí v Dostojevském propojení „člověka náboženského“, „svobodného myslitele“ a „svrchovaného umělce“. Tyto nejvyšší složky osobnosti, jež tvoří člověka pravým křesťanem, se vzájemně nevylučují a tvoří nedílnou jednotu. Pravda, dobro a krása nejsou tudíž v Dostojevského tvorbě odděleny: „Dobro oddělené od pravdy a krásy je jen neurčitým citem a bezmocným gestem, abstraktní pravda je jen pustým slovem a krása bez dobra a pravdy je jen modlou. Pro Dostojevského to byly jen tři nerozlučně spjaté podoby jediné absolutní ideje.“³⁷

Církev, o jejíž realizaci ve společnosti usiloval Dostojevskij, je propojena s pojmem „bohočlověka“, neboť Církev se skládá z lidstva zbožštělého skrze Krista. Solovjov je přesvědčen, že „Dostojevskij věřil v člověka a v lidstvo pouze proto, že věřil v bohočlověka a v boholidstvo – v Krista a Církev.“³⁸

Touto interpretací se Dostojevskij staví do kontrastu k Nietzscheho „nadčlověku“, a přesto jejich úvahy vedou stejným směrem, i když se liší jejich cíl. Oba usilují o novou formu lidského, tvorivého bytí, avšak Nietzscheho nadčlověk zůstává aristokraticky oddělen ve své individualitě od lidské společnosti a od Boha, zatímco Dostojevskij míří k hranici, za kterou

³⁵ Berd'ajev 2000: 41

³⁶ V první řeči pronesené na památku Dostojevského nalezneme poznámku, ve které nám V. Solovjov sděluje, že byl Dostojevským informován o základní myšlence díla „Bratři Karamazovi“: „Dostojevskij mi ve stručnosti sdělil hlavní myšlenku a částečně i osnovu svého nového díla v létě roku 1878. Tehdy (nikoliv v roce 1879, jak je chybějící uvedeno ve vzpomínkách N. N. Strachova) jsme společně navštěvovali Optovu poustevnu.“ In Solovjov – Rozanov – Leont'jev – Bulgakov – Berd'ajev – Frank – Losskij 2000: 52

³⁷ Solovjov – Rozanov – Leont'jev – Bulgakov – Berd'ajev – Frank – Losskij 2000: 58

³⁸ Solovjov – Rozanov – Leont'jev – Bulgakov – Berd'ajev – Frank – Losskij 2000: 68

se skrývá původce lidské tvořivosti, jehož boží láska pojí lidská individua. Pouze cestou jednoty za plné účasti vědomých lidských individualit může člověk dosáhnout plnosti svého života.

Závěr

Podtext tohoto článku s názvem „antropologické vědomí kreativního člověka“ poukazuje na důležitost rozširování lidského vědomí ze strany každého jednotlivce, bez jehož účasti by schopnost tvořivosti byla neúplná. Tímto se poukazuje na dilema, zdali je člověk schopen tvořit pouze za pomoci vlastní schopnosti, která mu byla daná při narození, nebo jestli se jedná o možnost, kterou člověk může rozvinout vlastním úsilím.

Friedricha Nietzscheho můžeme pokládat za příklad geniálního člověka, který se snažil svou kreativní schopnost projevit spontánně bez pomoci racionálního vědomí, které se naopak snažil potlačit a ponořit se do čistého dionýského živlu, v němž se jakékoli vědomí jednotlivce rozpouští v „kolektivním nevědomí“.

Naopak Fjodor Michajlovič Dostojevskij, ovlivněn i filozofií Vladimíra Solovjova, se snaží o pochopení lidského jednání a schopnosti tvorby za pomocí rationality, tudíž rozširování osobního vědomí hraje důležitou roli. Na rozdíl od Nietzscheho, tito dva ruští myslitelé nepovažují dobro a zlo za relativní kategorie a naopak usilují o to, aby veškerá lidská činnost mířila k nějakému absolutnímu dobru, přestože člověk se nemá stát pouze loutkou, která se podřizuje jakémusi vyššímu rozumu. Avšak člověk, který se oddálí od duchovního principu, se stává pouhým „nadčlověkem“, který získává pocit, že „vše je povoleno“. Proto Solovjov a Dostojevskij míří k tzv. „boho-člověku“, v němž jsou duchovní princip a lidské schopnosti propojeny v novou formu lidského bytí.

DOSTOYEVSKY AND NIETZSCHE: THE ANTHROPOLOGICAL CONSCIOUSNESS OF THE CREATIVE MAN

Summary

The subtitle “The Anthropological Consciousness of the Creative Man” points out the importance of the spread of consciousness when man’s effort is decisive. Creativity is not only a capacity that man obtains at birth but it is a possibility which can evolve by one’s own effort, which means the effort to spread one’s own consciousness through rationality.

Nietzsche is an example of a man whose geniality was innate and who tried to avoid rational help. He preferred to be drawn by unconscious dionysian principle.

On the contrary, Dostoyevsky was influenced by Solovyov’s philosophy in which rationality has an important place. Like Solovyov, Dostoyevsky understands that all effort of human action aspires to an absolute Good but this action should be conscious. This is why every single human has to work on his own consciousness through rational elaboration. However, the knowledge of human beings should be connected to spiritual principle and this union creates “God-man” which means a new form of creative being. So creativity without spiritual principle is a creativity of Nietzsche’s “superman”. Solovyov used the term “God-manhood” to express this importance of divine principle inside the man whose creativity has to aim to the absolute Good as a central point of the whole human action.

Literatura

- Berd'ajev N. A., 1962, *The Meaning of the Creative Act*, New York, s. 319
- Berd'ajev N. A., 2000, *Dostojevského pojetí světa*, Praha, s. 147
- Berd'ajev N. A., 2003, *Ruská idea*, Praha, s. 250
- Bishop P., 1995, *The Dionysian Self: C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin, s. 411
- Dostojevskij F. M., 1989, *Zápisky z podzemí*, Praha, s. 178

- Dostojevskij F. M., 1999, *Bytná*, Praha, s. 77
- Dostojevskij F. M., 2001, *Zápisky z mrtvého domu*, Praha, s. 270
- Dostojevskij F., 1998, *Selo Stepančikovo i jego obitateli*, Moskva, s. 639
- Dostojevskij, F. M., 1956, *Uražení a ponížení*, Praha, s. 401
- Ferraris M., 1989, *Nietzsche e la filosofia del Novecento*, Milano, s. 169
- Friedman R. E., 1999, *Mizeni Boha*, Praha, s. 332
- Middleton Ch., 1996, *Selected Letters of Friedrich Nietzsche*, Indianapolis/Cambridge, s. 384
- Mikulášek M., 2004, *Hledání „Duše“ díla v umění interpretace: genologicko-hermeneutická anamnéza „vnitřní formy“ artefaktu a mytopoietických forem*, Ostrava, s. 335
- Mirskij D. P., 1965, *Storia della letteratura russa*, Milano, s. 503
- Nietzsche F., 1992, *Nečasové úvahy I*, Mladá fronta, Praha, s. 165
- Nietzsche F., 1993, *Ecce homo*, Praha, s. 157
- Nietzsche F., 1993, *Opere 1870/1881*, Roma, s. 1082
- Nietzsche F., 1993, *Opere 1882/1895*, Roma, s. 1087
- Nietzsche F., 1993a, *Soumrak model čili kterak se filosofuje kladivem*, Praha, s. 93
- Nietzsche F., 1995, *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc, s. 367
- Nietzsche F., 2002, *Genealogie morálky*, Praha, s. 147
- Odujev S. F., 1976, *Stezkami Zarathuštry*, Praha, s. 402
- Rosenthal B. G., 1986, *Nietzsche in Russia*, Princeton, s. 425
- Rosenthal B. G., 1997, *The Occult in Russian and Soviet Culture*, Ithaca, s. 480
- Smirnov A., 1905, *Dostojevskij a Nietzsche*, Josef Pelcl, Praha, s. 47
- Solovjev V., 1997, *Idea nadčlověka*, Olomouc, s. 156
- Solovjov V. S., 1991, *Filosofija iskustva i literaturnaja kritika*, Moskva, s. 702
- Solovjov V. S., Rozanov V. V., Leont'jev K. N., Bulgakov S. N., Berd'ajev N. A., Frank S. L., Losskij N. O., 2000, *Velký inkvizitor: nad textem F. M. Dostojevského*, Velehrad-Roma, s. 334
- Šestov L., 2004, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Napoli, s. 198
- Tevenar G. von, 2007, *Nietzsche and Ethics*, Bern, s. 318
- Ugolini G., 2007, *Guida alla lettura della Nascita della tragedia di Nietzsche*, Roma-Bari, s. 201
- Vattimo G., 1974, *Il soggetto e la maschera*, Milano, s. 377
- Vercellone F., 2003, *Il nichilismo*, Roma-Bari, s. 222
- Volpi F., 2005, *Il nichilismo*, Roma-Bari, s. 220
- Vorel J., 2007, *Astrální próza Andreje Bělého*, Ostrava, s. 302