

Teze k státní doktorské zkoušce
Autor: Mgr. Jiří Motl
Konzultant: Prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D.

Transpersonální psychologie: věda nebo náboženství?

Již delší dobu probíhají diskuse, jestli je transpersonální psychologie (dále TP) vědeckou disciplínou, nebo spíše náboženstvím. Na akademické půdě je TP většinou odmítána jako nevědecká, autoři se ale obvykle nezabývají systematictějším zdůvodněním tohoto odmítnutí.¹ Kritika se většinou omezuje na heslovitá vyjádření o nevědeckosti. TP je velice široké a vnitřně různorodé hnutí, není proto jednoduché hodnotit ho jako celek. Z tohoto důvodu jsem si vybral pojetí Stanislava Grofa, který je jedním z nejvýraznějších představitelů TP.² Budu zde tedy posuzovat, jestli je TP (jak ji známe od Grofa) vědou, nebo spíše náboženstvím. Přikláním se přitom k názoru, že TP není vhodné považovat za vědeckou disciplínu. V této tezi shrnu důvody, které mě vedly k tomuto závěru.³

TP v podání Stanislava Grofa tedy považuji spíše za náboženství, ale v tomto textu ji vystavuji vědecké kritice. Vědci sice nepřísluší kritizovat náboženství za to, že neodpovídá vědeckým standardům, ale pokud transpersonalisté usilují o to být součástí vědeckého diskursu, tak by měli také respektovat určitá pravidla, jež jsou pro daný diskurs platná. I ty nejotevřenější teorie vědy uznávají, že vědou není všechno, co se za vědu prohlásí, věda má totiž svá pravidla (jakkoli jsou proměnlivá). V oblasti teorie vědy je mi blízký například Michel Foucault, ve své tezi tedy vystavuji TP kritice z postmoderních pozic.

Věda je dle mého názoru specifický způsob poznávání světa, „určitý tvar vědění“ (Neubauer, 2012), který se na své cestě historií proměňuje. Na vědu pohlížím jako na diskurs, jehož pravidla jsou určována na základě diskuse v komunitě vědců.⁴ V této tezi se pokusím ukázat, kde Grof překračuje hranice vědy. Nejdříve ale shrnu důvody, které mě vedou k závěru, že TP (přínejmenším v Grofově pojetí) je náboženství.

Je TP náboženství?

TP se zabývá změněnými stavy vědomí, které jsou transpersonalisty považovány za nutné k nahlédnutí hlubších rovin skutečnosti. Tyto prožitky jsou Grofem označovány za spirituální a odkrývají podle něj posvátnou dimenzi světa. V TP přitom nejde pouze o jejich zkoumání, ale také o jejich dosahování.

Ideje, s kterými se u transpersonalistů setkávám, se do značné míry překrývají s idejemi hnutí New Age.⁵ Transpersonalisté jsou přesvědčeni, že všechna náboženství směřují ke stejnému cíli a že nyní přichází nový, duchovní věk. TP se také vyznačuje sklonem k synkretismu.⁶ Často se setkáváme s tím, že transpersonalisté považují za vědecky prokázané paranormální jevy (telepatie, jasnovidecství atd.).⁷ Zároveň věří v to, že vědomí může existovat nezávisle na těle.⁸ Svě poznání transpersonalisté explicitně spojují s poznáním mystiků z různých náboženských tradic.

¹ U nás najdeme nejrozsáhlejší text o TP v *Dějínách psychologie* (Plhánková, 2006), autorka hodnotí snahu TP o uznání vědecké obce jako neúspěšné, i když přiznává, že některé podněty TP mohou být inspirativní (s. 255). V zahraničí se s ostrou kritikou TP setkáváme například u Alberta Ellise. Ellis zastává pozici ateisty, který odmítá jakékoli podněty ze strany náboženství. Jeho hodnocení TP je značně redukcionistické. To, že vědecká obec většinou nepovažuje TP za vědu, lze ilustrovat na tom, že TP není vůbec zmíněna v těchto autoritativních publikacích z oblasti psychologie: Colman, *Oxford dictionary of psychology*, 2006. Roedelein, *Elsevier's dictionary of psychological theories*, 2006.

² Stál například u zrodu časopisu *The Journal of Transpersonal Psychology*. V našem prostředí je výraznou postavou Michael Vančura, který zde založil společnost Diabasis.

³ Tento text vychází do jisté míry z mého článku, který vyšel v *Československé psychologii* (Motl, 2011).

⁴ O vědě můžeme také hovořit jako o jazykové hře (ve smyslu teorie jazykových her Ludwiga Wittgensteina).

⁵ V USA je TP úzce propojena s hnutím New Age, proto není příliš úspěšná ve svých snahách o uznání vědeckou obcí (Butts, Rich, 2010, s. 304).

⁶ Pro inspiraci se většinou obracejí na Východ, protože na Západě byla podle nich moudrost našich předků z velké části ztracena. Vinu za to prý nese především církev a věda.

⁷ Podle TP se tyto neobvyklé schopnosti často vyskytují u lidí, kteří procházejí psychospirituální krizí. „Různé parapsychologické jevy jsou v akutních fázích procesu zcela běžnou záležitostí...“, říká dokonce Grof (Grof, Grofová, 1999a, s. 120).

⁸ K oddělení vědomí od těla prý nezřídka dochází během holotropního dýchání. Podobné jevy transpersonalisté spojují i s tzv. klinickou smrtí. Tvrdí například, že lidé, kteří prošli klinickou smrtí, měli rozšířené vědomí i přesto, že byla jejich mozková aktivita nulová (Sawicki, Holkovič, 2006, s. 19). Je prý dokonce rozumné předpokládat, „že jestliže vědomí může fungovat nezávisle na těle už během života, mělo by to dokázat i po smrti“ (Grof, 2010).

Zde jsem se pokusil podložit své tvrzení, že je TP náboženství. Nyní se zaměřím na to, abych podpořil své tvrzení, že TP v Grofově podání není vědou.

Směšování roviny náboženské s rovinou vědeckou

Vycházím zde z předpokladu, že by vědec měl odlišovat rovinu, kdy hovoří z pozic svého náboženského či nenáboženského přesvědčení, a rovinu, kdy hovoří jako vědec. U Grofa se však tohoto rozdělení nedopátráme. Transpersonalisté se otevřeně hlásí k tomu, že jim jde o duchovní rozvoj a často přiznávají, že navazují na některé náboženské tradice. Hovoří o mystických zážitcích, které jsou podmínkou poznání pravé povahy skutečnosti.

Nacházíme množství rysů, které má TP společné s náboženstvím, přesto transpersonalisté tvrdí, že jde o vědu. Tento rozpor však transpersonalisté nevysvětlují, nebo ho vysvětlují zcela nedostatečně. Důvodem je především to, že tradiční oddělení vědy a náboženství jim není vlastní. Často ho dokonce považují za historickou chybu a mají v plánu náboženství a vědu opět spojit (samozřejmě podle jejich vlastního scénáře). Oddělení vědy od náboženství ale dle mého konstituovalo vědu tak, jak ji dnes známe, proto považují snahy o jejich splynutí za popření základů vědeckého diskurzu.

Uzavřenost transpersonalistického diskurzu

Jak jsme viděli, transpersonalisté usilují o zásadní proměnu vědy jako celku. Práce Grofa a dalších členů tohoto hnutí přitom mají být základem nového paradigmatu. Věda bude v tomto „novém věku“ vypadat zcela jinak, než vypadá dnes; bude to věda spirituální. Cílem spirituální vědy nového věku je duchovní probuzení, jak na rovině individuální, tak na rovině celospolečenské. Proto by měl správný vědec na cestě k poznání projít také jakýmsi náboženským obrácením. Stanislav Grof popisuje své obrácení takto: „Pod vlivem nepolevujícího přívalu nezvratitelných důkazů začalo mé chápání světa postupně přecházet z ateistických pozic k chápání zásadně mystickému“ (Grof, Grofová, 1999b, s. 29). Zmíněný citát naznačuje uzavřenost transpersonalistického diskurzu. Bez spirituálních prožitků se totiž člověk může jen těžko stát transpersonalistou, musí se také identifikovat s konkrétní formou spirituality. Já se však domnívám, že vědecký diskurz by měl být otevřen každému, bez ohledu na jeho náboženské přesvědčení.

Popření plurality diskurzů

Zde vycházím z předpokladu, že pluralita diskurzů by měla být v rámci vědy zachována.

Někdy se transpersonalisté při své argumentaci opírají o Feyerabendův metodologický anarchismus, což není zcela na místě. Feyerabend například říká, že „*události, postupy a výsledky, které dělají vědy vědami, nemají žádnou společnou strukturu*“ (Feyerabend, 2001, s. 13). To, co nazýváme vědou, je podle Feyerabenda složeno z jednotlivých věd, které mají vlastní pravidla a uznávají odlišné principy. Transpersonalistická teorie, která chce zastřešovat všechny vědy i náboženství, jde tedy v zásadě proti Feyerabendově teorii. Já v tomto ohledu stojím na straně Feyerabenda, přičemž upozorňuji na to, že se transpersonalisté snaží zastřešit vědu i náboženství pomocí jakési metanarace. TP přináší nové, sjednocující paradigma, zatímco Feyerabend chce zachovat pluralitu diskurzů. Moje kritika je zde tedy namířena proti univerzalistické koncepci TP, která připouští jen jeden výklad světa a ostatní vyřazuje ze hry.

Nekonzistence

Pokud chce nějaký autor svou teorii předkládat jako vědeckou, tak by tato teorie neměla být sama v sobě rozporná. Vědec by se měl řídit pravidly, která si sám stanovil. Když vědec například vymezí nějakou kategorii, tak by se měl daného vymezení držet.

Nyní poukážu na nekonzistence v rámci transpersonalistické teorie. Využiji za tímto účelem koncepci psychospirituální krize (dále PK), vymezení jednotlivých typů PK v sobě totiž skrývají řadu rozporů. To lze ilustrovat na tzv. šamanské nemoci, která bývá zmiňována jako jeden z typů PK. V některých kulturách musí člověk projít touto nemocí, aby se mohl stát šamanem (jde o jakousi iniciační krizi). Podle Grofa ale dochází i k situacím, kdy se tato nemoc spontánně objeví mimo rámec šamanské kultury. Tento jedinec pak nemá nikoho, kdo by ho kompetentně provázel tímto stavem, a okolí ho obvykle považuje za blázna.

Šamanská nemoc probíhá jako onemocnění s velmi pestrými symptomy. Nejčastěji jsou stavy, kterými takový jedinec prochází, popisovány jako kontakt s duchy. Grof hovoří v jedné publikaci o tom, že

šamanská nemoc svými příznaky často odpovídá „těžké duševní poruše“ (Grof, Grofová, 1999a, s. 90). V tom ale tkví problém, současné vymezení PK totiž takto závažné stavy nezahrnuje – dokonce je vylučuje.⁹ I přesto je šamanská nemoc zmiňována jako jedna z forem PK. Zdá se tedy, že některé stavy, jež transpersonalisté označují za PK, vůbec neodpovídají kritériím, která pro ni sami stanovili.

Reflexe vlastních východisek

Vědec by měl kriticky přistupovat k vlastním východiskům. To u transpersonalistů příliš nenacházím. Svá východiska považují za samozřejmá (např. všechna náboženství mají stejný cíl) a nepodrobují je kritice. Když například pracují s fenomény z různých náboženských tradic, tak je jejich hlavní pozornost upřena na to, aby správně zapadaly do předem připraveného schématu. Často přitom nepřihlížejí k tomu, jaký význam má daný fenomén v rámci tradice, z níž ho vytrhávají. Jejich interpretaci přitom považují za vystihující podstatu fenoménu, nepředkládají ji jako hypotézu, ale jako jediný možný výklad.

Závěr

Ve své tezi jsem se pokusil podložit své tvrzení, že TP není vědou, ale spíše náboženstvím. Vymezoval jsem se přitom zejména vůči TP jak jí rozumí Stanislav Grof. Otázkou ale zůstává, jestli jsou zmíněné problémy v základech transpersonalistického diskurzu. Jde tedy o to, zda se může transpersonalista vyhnout problémům, které nacházíme u Grofa.

Ukazuje se, že řada transpersonalistů postupuje mnohem opatrněji než Grof.¹⁰ Pokoušejí se například důsledněji odlišit náboženskou rovinu a rovinu vědeckou. Snaží se tedy rozlišovat své osobní přesvědčení a vědeckou výpověď. Tito transpersonalisté si jsou vědomi toho, že například o reinkarnaci by neměli hovořit jako o něčem existujícím mimo rámec prožitku (k tomu se Grof často uchyluje). Tito transpersonalisté již nehovoří o paranormálních schopnostech, ale o přesvědčení o paranormálních schopnostech.

Můžeme nalézt transpersonalisty, kteří se snaží odpoutat TP od náboženství, ale většinou jde spíše o snahu nahradit „kontroverzní“ pojmy jako spiritualita, transcendence, mystika, posvátný atd. Tyto termíny jsou nahrazeny pojmy kosmického vědomí, vyšší prožitky, stav jednoty atd. Toto řešení však není systémové, ale spíše kosmetické. Náboženská přesvědčení pouze ustupují do pozadí.

Jsou někteří transpersonalisté, kteří se snaží vyhýbat pojmům spojeným s náboženstvím, jejich teorie jsou konzistentní a je u nich patrná jistá reflexe vlastních schémat. U těchto jedinců mohu mít výhrady vůči jednotlivým aspektům jejich práce, ale netroufl bych si tvrdit, že TP v jejich podání není vědou. V podání Stanislava Grofa ale transpersonální psychologii nemohu považovat za vědeckou.

Literatura

- Benda, J.: *Mystika a schizofrenie*, Praha, Rigorózní práce FF UK – vlastním nákladem 2001.
Bhugra, D.: *Psychiatry and Religion. Context, Consensus and Controversies*, New York, Routledge 1996.
Boehnlein, J. K., et al.: *Psychiatry and Religion*, Washington, American Psychiatric Press 2005.
Butts J., Rich K.: *Philosophies and Theories for Advanced Nursing Practice*, Jones&Bartlett Learning, Sudbury 2010.
Colman, A. M. (ed.), *Oxford dictionary of psychology*, Oxford University Press, Oxford 2006.
Feyerabend, P. K.: *Rozprava proti metodě*, Praha, Aurora 2001.
Fuller, T. E.: *The Death of Psychiatry*, New York, Penguin Books 1975.
Grof, S.; Grofová, Ch.: *Krise duchovního vývoje*, Praha, Chvojko Nakladatelství 1999a.
Grof, S.; Grofová, Ch.: *Nesnadné hledání vlastního Já: Růst osobnosti pomocí krize*, Praha, Chvojko Nakladatelství 1999b.
Grof, S.: *Za hranice mozku: narození, smrt, transcendence*, Praha, Gemma 1992.
Grof, S.: *Smrt a umírání: Psychologické, filosofické a duchovní aspekty* [online], [citováno 30-8-2010]. URL: <http://www.baraka.cz/Baraka/b_4/b_4_smrt_a_umirani.html>. Anglická verze textu: <<http://www.stanislawgrof.com/pdf/Death%20and%20Dying.pdf>>.
Höschl, C.; Libiger, J.; Švestka, J. et al.: *Psychiatrie*, Praha, Tigris 2002.
Huguelet, P.; Koenig, H. G. (eds.): *Religion and Spirituality in Psychiatry*, New York, Cambridge University Press 2009.

⁹ Podle diferenciálně diagnostických kritérií se PK podobá lehčím psychickým onemocněním (nejčastěji se uvádí diagnóza F23 - *Akutní a přechodné psychotické poruchy*).

¹⁰ K těmto představitelům patří například David Lukoff.

- Johanová, V.: *Psychospirituální krize*, Olomouc, Diplomová práce – Univerzita Palackého v Olomouci, Filosofická fakulta, Katedra psychologie 2006.
- Motl, J.: „Kritická analýza konceptu psychospirituální krize“, *Československá psychologie*, 2011/6 r. LV, s. 546-555.
- Neubauer, Z.: *Vejde se všechno lidské poznání pod jeden deštník?*, Rozhovor s Jiřím Grygarem - ČR Vltava 29. ledna 1998 [online], [citováno 30-4-2012]. URL: <<http://ografologii.blogspot.com/2007/11/o-vd-rozhovory-s-profesorem-neubauerem.html>>.
- Perry, J. W.: *Trials of the Visionary Mind. Spiritual emergency and Renewal Process*, New York, State Univerzity of New York Press 1999.
- Plháková, A.: *Dějiny psychologie*, Praha, Grada 2006.
- Roeckelein, J. E., *Elsevier's dictionary of psychological theories*, Elsevier, Amsterdam 2006.
- Řičan, P.: *Psychologie náboženství a spirituality*, Praha, Portál 2007a.
- Řičan, P.: *Psychologie osobnosti. Obor v pohybu*, Praha, Grada 2007b.
- Řičan, P.: „K pojmu psychospirituální krize“, *Československá psychologie* 2012/2, s. 194-196.
- Verhagen, P. J., van Praag, H. M., Lopéz-Ibor, J. J., Cox, J. L., Moussaoui, D., et al.: *Religion and Psychiatry. Beyond Boundaries*, Chichester, Wiley-Blackwell and World Psychiatric Association 2010.
- Vodáčková, D.: *Krizová intervence. Krize v životě člověka. Formy krizové pomoci a služeb*, Praha, Portál 2002.
- Sawicki, S., Holkovič, L., et al.: *Psychologicko-spirituálne a filozoficko-edukačné aspekty osobnosti*, Bratislava, Slovenská technická univerzita 2006.
- Sudbrack, J.: *Náboženská zkušenost a lidská duše*, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003.

Teze k státní doktorské zkoušce
Mgr. Jiří Motl
Konzultant: Prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D.

Pojem spirituality jako problém v psychologii náboženství

Úvod

Pojem spiritualita se používá v psychologii náboženství relativně krátkou dobu a jeho užívání je spojeno s řadou metodologických problémů. V této tezi se pokusím shrnout cestu tohoto pojmu do psychologie náboženství, čímž také odhalím zdroje některých potíží, s kterými se v souvislosti s užíváním pojmu spiritualita setkáváme. Rád bych zde nastínil možnosti, jak můžeme překonat daná metodologická úskalí.

Pokusím se obhájit tyto teze:

1. Autoři na poli psychologie náboženství často užívají pojem spiritualita jako hodnotící kategorii, spiritualita je přitom vnímána jako něco jednoznačně kladného. Dle mého názoru je ale třeba usilovat o hodnotovou neutralitu tohoto pojmu.
2. Při definování spirituality není vhodné přistupovat k definici s ambicí vystihnout podstatu tohoto fenoménu. Vhodnější je definice, která má za cíl pouze vyjasnit, v jakém smyslu slova o spiritualitě budeme hovořit.
3. O neutralitu pojmu je třeba usilovat, ale dosažená neutralita je vždy relativní. Proto je důležité se soustředit na sebereflexi, aby naše hodnoty a předporozumění neovlivňovaly nevědomě proces zkoumání.

Cesta pojmu spirituality do psychologie náboženství

Pojem spiritualita je původem křesťanský a etymologicky vychází z latinského *spiritus* (duch, dech). V křesťanské tradici tedy spiritualita odkazuje k působení Ducha Svatého a označuje většinou různé způsoby života ve víře. Mluvíme pak například o františkánské spiritualitě, ignaciánské spiritualitě, kněžské spiritualitě atd.¹¹

Nový význam tento pojem získává postupně v druhé polovině minulého století, kdy dochází k omezení vlivu tradičních náboženských směrů a objevuje se množství tzv. nových náboženských hnutí. Tyto změny byly ovlivněny narůstající nedůvěrou vůči náboženským institucím a procesem individualizace a privatizace náboženství. Tento trend byl ale nastartován již dříve.

Současný význam pojmu spiritualita podle mého názoru souvisí s důrazem některých starších autorů na náboženský prožitek, který vnímali jako základ náboženství. V této souvislosti bych chtěl vzpomenout Friedricha Schleiermachera, který nepovažoval náboženství za soubor nějakých přesvědčení a podstatu náboženství spatřoval v duchovním prožitku. Za základ náboženského prožívání přitom považoval pocit absolutní závislosti. Důležitou postavou je v tomto směru i William James, autor legendární knihy *Druhy náboženské zkušenosti*. Pokud jde o pojem spirituality, tak je zajímavou postavou protestantský teolog Ernst Troeltsch, který rozděluje náboženská společenství na sekty, církve a mystiku. Mystika je přitom do značné míry nezávislá na náboženských institucích a zdůrazňuje přímou, osobní náboženskou zkušenost. Pro nás je zde důležité to, že tento typ religiozity nazývá také jako „spirituální náboženství“.¹²

Významným myšlenkovým proudem, který ovlivnil směřování pojmu spiritualita, je humanistická psychologie, která proti sobě často staví individualizovanou, niternou religiozitu a religiozitu autoritářskou, dogmatickou a exkluzivistickou. Erich Fromm například vytvořil koncept tzv. humanistického náboženství, jež stojí v opozici vůči náboženství autoritářskému. Autoritářské náboženství přitom vyžaduje poslušnost a rádo se opírá o moc náboženských institucí.¹³ Podobným způsobem přistupoval k náboženství i Gordon Allport,

¹¹ Na několika místech této teze vycházím z textu knihy, kterou jsme nedávno dokončili společně s dvěma kolegy (Vojtíšek, Dušek, Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, 2012).

¹² Troeltsch, *The Social Teaching of Christian Church*, 1992, s. 745.

¹³ Fromm, *Psychoanalýza a náboženství*, 2003.

který zavedl dichotomii niterné a vnějškové religiozity (intrinsic, extrinsic).¹⁴ Tyto polarity se později odrazily v protichůdném chápání spirituality a náboženství.

Za hlavní zdroj významových posunů pojmu spiritualita lze považovat tzv. kontrakulturu, která se vymezovala vůči tradičním formám náboženství. Členové kontrakturního hnutí chtěli uchovat to „dobré“ z náboženství a čím dál častěji to označovali slovem spiritualita. Docházelo k idealizaci východních náboženství, rostl zájem o spiritualitu přírodních národů, velice populární byla také tzv. chemická mystika. Z této atmosféry postupně vykrystalizovalo i hnutí New Age. Velká část populace (ať už šlo o náboženské individuality či členy některých nových náboženských hnutí) začala vyjadřovat svou náboženskou identitu touto větou: „I'm spiritual, but not religious.“¹⁵ Náboženství je tedy těmito lidmi vnímáno jako něco zkonstatělého, dogmatického a omezujícího rozvoj společnosti. Spiritualita je oproti tomu považována za něco svobodného, niterného, prostě za něco jednoznačně kladného.

Výše zmíněné přístupy k pojmu spiritualita výrazně ovlivnily to, v jakém smyslu je dnes tento pojem užíván v rámci psychologie náboženství. Na poli psychologie náboženství se pojem spiritualita objevuje postupně od osmdesátých let 20. století a u mnoha autorů je zřejmé, že společně s pojmem spirituality přináší i jeho hodnotové zatížení, které působí jisté komplikace.

Můžeme si tak všimnout, že někteří autoři označují pojmem spiritualita zejména to, co rozvíjí osobnost a prospívá zdraví.¹⁶ Když jsou ale popisovány neblahé formy náboženského života, tak se vyhnou pojmu spiritualita (aby udrželi jeho čistotu) a použijí pojem náboženství. Jako by spiritualita na rozdíl od náboženství nemohla mít zhoubnou podobu.

Americká psychologická asociace v roce 1988 oficiálně uznala pojem spirituality jako odborný psychologický termín.¹⁷ Dnes je tento pojem využíván velice často, ale jsou i badatelé, kteří se mu spíše vyhýbají.¹⁸ Hodnotící náboj, který se v souvislosti s pojmem spiritualita vnucuje, totiž přináší řadu metodologických problémů.

Autoři v oblasti psychologie náboženství tedy volí mezi dvěma možnostmi. Buď se pojmu spiritualita vyhnou, nebo se ho chopí a pak se musí vyrovnávat s jeho hodnotovou zátěží. Já se kloním spíše k druhé možnosti. Pokud chtějí badatelé oslovovat i laickou veřejnost, tak se tomuto pojmu mohou vyhnout jen těžko.¹⁹ Tento pojem je totiž v běžném jazyce široce využíván. Domnívám se, že vyhýbání se tomuto pojmu by mohlo přispět k zhoršení komunikace mezi vědci a laickou veřejností. Musíme se sice vyrovnat s metodologickými problémy, které jsou spojeny s jeho užíváním, ale podobné problémy se nevyhýbají ani „osvědčenému“ pojmu náboženství. Nyní se pokusím naznačit možnosti, jak bychom mohli překonat některá tato úskalí.

Typ definice

S problémem hodnotového zatížení pojmu spiritualita se setkáme již při jeho vymezování. V rámci psychologie náboženství existuje množství definic spirituality. Řada autorů je přitom přesvědčena, že jejich definice vystihuje podstatu spirituality. Taková definice je vždy hodnotící, protože každý, kdo vymezuje podstatu spirituality jinak nemá pravdu, jeho poznání je jen domnělé. Tento problém souvisí s klasickým pojetím definice, které vychází z předpokladu, že definicí stručně vystihujeme podstatu daného jevu. Takovouto definicí badatel také určuje, jak by se mělo k zkoumanému fenoménu správně přistupovat.

Prvním krokem, který vede k překonání tohoto úskalí, je uvědomění si limitů vlastní definice. K definici spirituality je podle mého názoru vhodné přistupovat konstruktivisticky. Badatel si pak uvědomuje, že definicí spiritualitu konstruuje. Kritérium pravdivosti definice pak zůstává stranou. Definicí tedy neurčujeme, co je

¹⁴ S tímto rozdělením se stále setkáváme v odborné literatuře, přičemž je vnějšková religiozita hodnocena negativně, zatímco ta niterná je považována za správné naplnění duchovních nauk. Srv. Cook, Powell, Sims, *Spirituality and Psychiatry*, 2009, s. 233. Podobně s touto dichotomií pracují i Huguelet a Koenig (*Religion and Spirituality in Psychiatry*, 2009).

¹⁵ Srv. Fuller, *Spiritual but not Religious*, 2001.

¹⁶ Tento pojem je v psychologii „využíván pro vystižení pozitivních zkušeností s duchovně žijícími klienty a pacienty a jeho prostřednictvím bývá vyjádřena naděje, že individualizovaná, nedogmatická a neinstituční zbožnost má uzdravný potenciál.“ Vojtíšek, Dušek, Motl, *Spiritualita v pomáhajících profesích*, 2012, s. 12.

¹⁷ Srv. Stríženec, *Aktuální problémy psychologie náboženství*, 1999.

¹⁸ Například: Argyle, *Psychology and Religion*, 2000. Beit-Hallahmi, Argyle, *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, 1997. Minimálně tento pojem využívá i Wulff (*Psychology of Religion*, 1997).

¹⁹ Srv. Řičan, *Spirituality: The Story of a Concept in the Psychology of Religion*, 2004.

podstatou spirituality, ale pouze to, v jakém smyslu o ní hovoříme. V takovémto pojetí mohou vedle sebe existovat různé definice, které se navzájem nepopírají.

Tento problém lze ilustrovat na snahách o psychometrickou operacionalizaci spirituality. Pro tento účel vznikla řada dotazníků, které užívají odlišná kritéria.²⁰ Většina autorů sice zmiňuje, že si jsou vědomi limitů vlastního konceptu, ale i přesto na tyto limity často zapomínají. Mnohdy se například stává, že vede sebe staví výsledky výzkumů, které byly získány odlišnou metodologií, a pracují s nimi, jakoby šlo o tutéž spiritualitu.²¹

Hodnotová neutralita

Jak již bylo řečeno, autoři z oblasti psychologie náboženství často do pojmu spirituality promítají své osobní přesvědčení. Obvykle jde o již zmíněný kontrast mezi spiritualitou (vnímanou jako něco kladného) a náboženstvím (vnímaným jako něco neutrálního či přímo negativního).²² V této části se pokusím ukázat, jak je možné se tomuto hodnocení vyhnout.

Hovoříme-li o spiritualitě obecně, tak je vhodné pojem vymezovat tak, aby zahrnoval pokud možno všechny prožitky, které jsou již jako spirituální označovány. To se týká i těch forem spirituality, které osobně hodnotíme negativně. Proto je dobré upozorňovat na to, že i náboženský fanatik, který vraždí ve jménu Boha, má svou spiritualitu. Tento postup nám může pomoci udržet hodnotovou neutralitu pojmu.²³

Osobně se kloním k definici, která využívá pojmu posvátno, spiritualita je tedy vztah k tomu, co daný člověk vnímá jako posvátné.²⁴ Přes všechny potíže spojené s tímto pojmem se zdá být stále docela užitečným.²⁵ Na obecné rovině můžeme pojmem spiritualita označovat prožitkovou rovinu náboženství. Pojem spiritualita v tomto pojetí odkazuje spíše k psychologické rovině, zatímco pojem náboženství spíše k rovině sociální.²⁶

Relativní hodnotová neutralita

Jak už bylo řečeno, měli bychom usilovat o hodnotovou neutralitu našich kategorií. Hodnocení se však nelze vyhnout zcela, těžko se mu vyhneme například při vymezování zdravé spirituality, protože zdraví není nějaký objektivní stav, ale hodnota.

Je tedy důležité, aby badatel nezapomínal na sebereflexi, aby jeho hodnoty a předporozumění neovlivňovaly nevědomě proces zkoumání. V zásadě není možné, aby předporozumění vědce neovlivňovalo jeho práci, jde tedy především o to, aby šlo o proces vědomý.

Literatura

Argyle M., *Psychology and Religion: an Introduction*, Routledge, New York 2000.

Beit-Hallahmi B., Argyle M., *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, Routledge, New York 1997.

Boehnlein J. K. (ed.), *Psychiatry and Religion: The Convergence of Mind and Spirit*, American Psychiatric Press, Washington 2000.

Cook Ch., Powell A., Sims A., *Spirituality and Psychiatry*, Royal College of Psychiatry, London 2009.

Deal W., Kandler T., *Theory for Religious Studies*, Routledge, New York 2004.

Fromm E., *Psychoanalýza a náboženství*, Aurora, Praha 2003.

Fuller R., *Spiritual but not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, New York 2001.

Halík T., *Vzdáleným nablízku: Vášně a trpělivost v setkání víry s nevírou*, Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2007.

²⁰ Jeden z dotazníků (autorem je David Elkins) na měření spirituality například zjišťuje: osobní jistotu smyslem života, odpovědnost k životu, zakoušení posvátnosti celého života, nezávislost na materiálních hodnotách, altruismus a idealismus. Srv. Řičan, *Psychologie náboženství a spirituality*, 2007, s. 56-57.

²¹ Na tento problém upozorňuje např. Kubicová, *Výzkum copingových strategií mužů a žen na pozadí nábožensko-spirituálních postojů*, 2012.

²² Byl proveden výzkum mezi humanistickými psychology, který ukázal, že 55% z nich souhlasí s prohlášením: „Jsem spirituální, ale ne náboženský“ Řičan, *Spirituality: The Story of a Concept in the Psychology of Religion*, 2004, s. 146.

²³ Jedna z cest, kterou do pojmu spirituality může prosakovat hodnotová zátěž, je vymezování spirituality jako antropologické konstanty. V psychologii náboženství se například objevuje přístup, který považuje spiritualitu za projev určité složky osobnosti, jež je u spirituálně indiferentních jedinců nerozvinutá. Takový člověk je pak implicitně hodnocen jako nezralý.

²⁴ Tímto způsobem spiritualitu vymezuje například Pargament. Podle něj je spiritualita jádrem náboženství a definuje ji jako hledání posvátna. Srv. Pargament, *Spiritual Dimension of Coping*, 1999, s. 210.

²⁵ Tato kategorie například nevystihuje zkušenost řady buddhistů, kteří odmítají rozdělování posvátné a profánní sféry.

²⁶ V odborné literatuře se mnohdy setkáváme s tím, že se pojmy náboženství a spiritualita používají jako pojmy s velice podobným významem. Často bývají užívány společně, odděleny pouze lomítkem (náboženství/spiritualita).

- Huguelet, P., Koenig, H. G. (eds.): *Religion and Spirituality in Psychiatry*, Cambridge University Press, New York 2009.
- Hunt M., *Dějiny psychologie*, Portál, Praha 2000.
- James W., *Druhy náboženské zkušenosti*, Melantrich, Praha 1930 (v originále 1902).
- Lužný D., *Nová náboženská hnutí*, Masarykova univerzita, Brno 1997.
- Martin M. (ed.), *The Cambridge Companion to Atheism*, Cambridge University Press, New York 2007.
- Paden W., *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Masarykova Univerzita Brno, Brno 2002.
- Pargament K., „Spiritual Dimension of Coping“ in: Scott D., Souza M. (ed.), *International Handbook of Education for Spirituality, Care and Wellbeing*, Springer, New York 1999.
- Říčan P., *Psychologie náboženství a spirituality*, Portál, Praha 2007.
- Říčan P., *Psychologie osobnosti: Obor v pohybu*, Grada, Praha 2007.
- Říčan P., „Spirituality: The Story of a Concept in the Psychology of Religion“, *Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 26, Leiden-Boston 2004, s. 135-156.
- Stríženec M., *Aktuálne problémy psychológie náboženstva*, Ústav experimentálnej psychológie, Bratislava 1999.
- Troeltsch E., *The Social Teaching of Christian Church*, Vol. II. (první vydání 1912), John Knox Press, Westminster 1992.
- Verhagen P. J., van Praag H. M., López-Ibor J. J., Cox J. L., Moussaoui D. (et al.), *Religion and Psychiatry: Beyond Boundaries*, Wiley-Blackwell and World Psychiatric Association, Chichester 2010.
- Vojtíšek Z., Dušek P., Motl J., *Spiritualita v pomáhajících profesích*, Portál, Praha 2012.
- Wulff D., *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, John Wiley&Sons, New York 1997.

Teze k státní doktorské zkoušce

Autor: Mgr. Jiří Motl

Konzultant: Mgr. Jiří Holba, Ph.D.

Analýza Nietzscheho postojů k buddhismu

Jako v mnoha jiných oblastech, tak i pokud jde o buddhismus, jsou Nietzscheho výroky rozporuplné. Často je Nietzsche k buddhismu nesmlouvavý a označuje ho za nihilismus, který škodí životu. Na mnoha místech ale o buddhismu mluví zcela opačně, jako o učení mimo dobro a zlo. Většina badatelů tento rozpor připisuje tomu, že měl Nietzsche zkreslenou představu o buddhismu.²⁷ Já se zde pokusím ukázat, že měl ve svých výrocích na mysli různé výklady buddhismu. Svou analýzou jsem došel ke dvěma základním perspektívám, přičemž z jedné Nietzsche hodnotí buddhismus jako pesimistický nihilismus a z druhé jako učení, které nihilismus překonává.

V minulosti byla publikována řada textů, které ukazují podobnosti mezi Nietzscheho filosofií a buddhismem. Já se v této tezi však omezuji na analýzu Nietzscheho výroků o buddhismu a zaměřuji se na to, jakou roli mají tyto výroky v kontextu jeho díla. Srovnání Nietzscheho filosofie a buddhismu zde nechávám stranou.

Když se pokusíme systematizovat Nietzscheho výroky o buddhismu, jsme postaveni před problém, jak vysvětlit zcela protichůdná hodnocení. Na jedné straně kritizuje buddhismus za to, že je morálním viděním světa²⁸, které umrtvuje život.²⁹ Na straně druhé říká, že buddhismus už má „za sebou (...) sebeklam morálních pojmů - stojí, mluveno mou řečí, mimo dobro a zlo.“³⁰ Jde o zcela opačná hodnocení, která nemůžeme přisuzovat tomu, že by v určitém období Nietzsche změnil názor, v jeho pozdních dílech totiž nacházíme oba tyto typy hodnocení.³¹ Vysvětlení zde nemůže spočívat ani v tom, že se vyjadřoval k jinému aspektu buddhismu, protože mu v daných výrocích jde o totéž (jestli buddhismus překonává morální vidění světa). Zdá se tedy, že měl Nietzsche ve svých výpovědích o buddhismu na mysli různé výklady buddhismu.

Při své analýze jsem rozdělil jeho výroky o buddhismu do dvou skupin, které jsou překvapivě homogenní. Domnívám se proto, že Nietzsche zaujímal k buddhismu dvě základní perspektivy. Takto jsem tedy abstrahoval dvě kontrastní podoby buddhismu, přičemž jedna odpovídá pasivnímu nihilismu a druhá je překonáním nihilismu (to jsou zcela opačné životní orientace). První koncepci buddhismu nazývám „pesimistickým buddhismem“, tu druhou „buddhismem mimo dobro a zlo“. Než přikročím k charakteristice těchto dvou kategorií, tak shrnu Nietzscheho přístup k nihilismu.

Nihilismus u Nietzscheho

Otázka nihilismu je důležitým bodem Nietzscheho kritiky náboženství. Obvykle je nihilismus chápán jako „přetření věřivého pouta k nadřazené instanci, což vede k pokusu o absolutizaci subjektu a má nakonec za následek rozklad morálního chápání světa.“³² Vzhledem k tomu, že Nietzscheho šlo právě o to, osvobodit se od morálního chápání světa, byl mnohými za nihilistu označován. Nietzsche ale tento pojem užívá v odlišném

²⁷ Např.: Morrison, *Nietzsche and Buddhism*, 1997. Parkes, *Nietzsche and Asian Thought*, 1991. Mistry, *Nietzsche and Buddhism*, 1981. Všichni tito autoři zároveň poukazují na velkou blízkost Nietzscheho filosofie a buddhistického učení.

²⁸ „Morálním“ Nietzsche rozumí vidění světa prostřednictvím kategorií „dobro“ a „zlo“, které jsou chápány jako danost. Srv. Nietzsche, *Genealogie morálky*, 2002, s. 12. Jde tedy o prosazování jistého typu zvyklosti (morálky) jako jediného správného a často božskou mocí přikázaného chování. Morální vidění je tedy spojeno s absolutním nárokem na pravdu, která je vnímána jako univerzálně platná.

²⁹ „Kdo se, jako já, z jakési záhadné touhy dlouho snažil promyslet pesimismus do hloubky a vymanit ho z napůl křesťanské, napůl německé úzkoprsosti a omezenosti, s níž se v tomto století nakonec představil, a to v podobě Schopenhauerovy filosofie; kdo jednou vskutku nahlédl (a shlédl) asijským a nadasijským okem do nitra způsobu myšlení, jenž ze všech nejvíce popírá svět – mimo dobro a zlo, a nikoli už, jako Buddha a Schopenhauer, zajat a poblouzen morálkou –, tomu se možná právě tím, aniž to vlastně chtěl, otevřely oči pro opačný ideál: pro ideál nejnepoutanějšího, nejživějšího a světu nejvíce přitakávajícího člověka...“ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, 1996, s. 59. Srv. též: Nietzsche, *Genealogie morálky*, 2002, s. 11. Nietzsche, *Radostná věda*, 1992, s. 209.

³⁰ Nietzsche, *Antikrist*, 2001, s. 29.

³¹ Nietzscheho rozporuplné výroky je vhodné vykládat s ohledem na jeho perspektivismus. Lidský život má podle něj povahu interpretace a perspektivnost je dokonce „základní podmínkou života“. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, 1996, s. 8. Nietzsche přitom často střídá perspektivy, není proto jednoduché zjistit, k jakému fenoménu se vlastně vyjadřuje. Když se například vyjadřuje ke křesťanství, tak ho také neodsuzuje paušálně a vnímá jeho jednotlivé podoby. Stejně jako je třeba se ptát, vůči jaké podobě křesťanství se v jednotlivých výrocích vymezuje, tak je tomu i v případě buddhismu.

³² Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, 1995, s. 143.

významu a obrací ho proti svým odpůrcům, u kořene nihilismu přitom vidí „zavedení absolutního smyslu“.³³ Takovým smyslem může být například Bůh, který garantuje univerzálně platnou morálku, v jejímž základě stojí absolutní hodnoty (dobro a zlo).

U Nietzscheho můžeme najít více typů nihilismu. Z nihilismu obviňuje v první řadě ty přístupy ke světu, které v něm nacházejí absolutní hodnoty, tuto formu nihilismu můžeme označit jako skrytý nihilismus. Dále označuje za nihilismus takové přístupy, které sice připouštějí, že absolutní hodnoty neexistují, toto zjištění je pro ně ale námitkou proti životu. Tento nihilismus můžeme označit jako otevřený pasivní nihilismus.³⁴ V kontextu této teze je důležitý zejména pasivní nihilismus, o jehož překonání jde Nietzsche.

Otevřený pasivní nihilismus: Když je popřena existence absolutních hodnot ve světě, tak nastává hodnotové vakuum. Pro pasivního nihilistu pak svět zůstává smysluprázdný. Takový pesimista již nenachází absolutní hodnoty ve světě, ale jejich absence je pro něj záminkou k znehodnocení světa. Proto je stále podle Nietzscheho „zajat a poblouzen morálkou“.³⁵ K tomuto typu nihilismu můžeme přiřadit výše zmíněný pesimistický buddhismus.

Typickým představitelem pasivního nihilismu je podle Nietzscheho Schopenhauer, z jehož myšlení vyplývá „popření vůle k životu“.³⁶ Schopenhauer je zaměřen na popření všech hodnot, to ale podle Nietzscheho nestačí a vyzývá k přehodnocení všech hodnot. Nietzsche sice také odmítá přítomnost absolutních hodnot ve světě,³⁷ ale na rozdíl od tohoto typu nihilismu jsou pro něj podmíněné, neabsolutní hodnoty dostatečně cenné.

Překonání nihilismu: Nihilismus musí být tedy překonán přehodnocením všech hodnot. Hodnoty byly dosud buď pevně stanovené, nebo zcela popřené. Cesta, kterou Nietzsche nabízí, je aktivní účast na tvorbě hodnot. Tuto hodnotovou činnost pak jedinec vykonává s plným vědomím neabsolutnosti a situační podmíněnosti těchto hodnot. V tomto procesu pak vzniká pluralita hodnotových systémů, které vyplývají z mnohosti životních forem. Příznakem překonání pasivního nihilismu je přitakání životu.

Překonání pasivního nihilismu lze ilustrovat na promluvě *O třech proměnách* z knihy *Tak pravil Zarathustra*: První proměnou se duch stává velbloudem, ten je duchem nosným a nesvobodným. Další proměnou se stává velbloud lvem, ten se osvobodil od boha, ale „Tvořiti nové hodnoty – to ani lev ještě nesvede“.³⁸ Jeho „svoboda“ je stále jen negací a popřením, tento stav ducha odpovídá pasivnímu nihilismu. Poslední proměnou je proměna lva v dítě, tím se duch stává opravdu svobodným a aktivním tvůrcem hodnot.³⁹ Koncepce buddhismu mimo dobro a zlo, kterou jsem odvodil z Nietzscheho výroků, pasivní nihilismus překonává.

Dvě podoby buddhismu u Nietzscheho

Pesimistický buddhismus: Nietzsche znal buddhismus nejprve z různých zmínek u Schopenhauera⁴⁰, jeho interpretace je přitom pesimistická, a drží se Nietzscheho tolik kritizovaného morálního výkladu světa. Pesimistický buddhismus považuje za kořen veškerého utrpení chtivost a jeho cílem je chtivost zadusit - jenže v důsledku zadusí život jako celek. Člověk, který se drží této interpretace, je v situaci, „kdy raději chce nicotu, než aby nechtěl vůbec“.⁴¹ V této souvislosti chápe Nietzsche nirvánu jako touhu po úniku ze světa. Neschopnost přijmout proměnlivou povahu světa vede k tomu, že člověk začne toužit po rozplynutí, zániku, nirváně. Taková touha je přitom spojena s umrtvováním tělesnosti.

Nietzsche tedy varoval před nástupem buddhismu, který se k životu staví podobně jako

³³ Tamtéž.

³⁴ Dichotomii skrytý a otevřený nihilismus používá Pavel Kouba. Srv. Kouba, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, 1995, s. 206.

³⁵ Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, 1996, s. 59, § 56.

³⁶ Nietzsche, *Soumrak model*, 1995, s. 53.

³⁷ Srv. Nietzsche, *Radostná věda*, 1992, s. 209, § 346.

³⁸ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, 1995, s. 22.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ Buddhismus Nietzscheho zaujal při četbě knihy „Svět jako vůle a představa“, s kterou se seznámil již ve dvaceti letech, když studoval filologii v Lipsku. Schopenhauer se přitom domníval, že buddhismus nahlíží na člověka podobně jako on. Celá sedmdesátá léta si Nietzsche prohluboval znalost buddhismu. Podle Parkese (2000) četl například práci Carla Koeppena *Die Religion des Buddha*. V této době četl i primární literaturu (např. anglický překlad sbírky Sutta Nipāta). Jeho postoje se také formovaly v kontaktu s orientalistou Paulem Deussenem (Nietzsche, *Genealogie morálky*, 2002, s. 110). V osmdesátých letech četl například knihu Hermanna Oldenberga *Buddha: jeho život, jeho učení a jeho obec*, kniha vyšla v roce 1881.

⁴¹ Hrbek, „Svět Boha“ v Nietzscheově filosofii, 1997, s. 55.

Schopenhauer.⁴² Jestliže tedy Nietzsche zaujímá perspektivu, kdy buddhismus hodnotí jako pesimistické popření světa, jde především o kritiku evropských forem pesimismu, které se někdy na buddhismus odkazovaly. Proto je většina jeho kritických výroků vůči buddhismu uvedena v souvislosti s evropskou krizí hodnot a jejím pesimistickým vyústěním.⁴³ S tímto typem hodnocení se setkáváme v celém Nietzscheho díle. V druhé polovině osmdesátých let se ale objevuje i zcela opačné hodnocení buddhismu, kdy ho označuje za učení mimo dobro a zlo.⁴⁴

Buddhismus jako učení mimo dobro a zlo: Tato forma buddhismu překonává pasivní nihilismus.

Nietzsche kritizuje náboženství, jež rozumějí světu prostřednictvím hodnot dobra a zla, které jsou nezávislé na člověku. Dobro a zlo nejsou pro Nietzscheho nějaké hodnoty „o sobě“, hodnoty jsou totiž vždy hodnotami pro člověka. Hodnotové systémy jsou člověkem utvářeny, a je proto přirozené, že si různé hodnotové systémy konkurují. Slabý člověk má však tendenci své hodnoty označovat za hodnoty božského původu (hodnoty absolutní, univerzálně platné, ahistorické), čímž se snaží znehodnotit hodnoty druhých. Tímto aktem člověk oslabuje své tvůrčí síly a stává se otrokem svých vlastních představ. To však Nietzsche nevztahuje k buddhismu: „Dobro a zlo“, praví buddhista, „- obojí je pouto“, nad obojím se stal dokonalým pánem...“⁴⁵

Některé formy náboženství vyrůstají podle Nietzscheho z nenávisti slabých vůči silným a zároveň z neschopnosti stát se sám silným. Pro tento stav užívá Nietzsche slovo „ressentiment“.⁴⁶ Buddhismus však podle Nietzscheho zvítězil nad touto slabostí: „Jeho (Buddhovo) ‚náboženství‘, které by lépe bylo nazvat *hygienou*, aby nebylo směřováno s tak ubohými věcmi, jako je křesťanství, založilo svou působnost na vítězství nad ressentimentem: od toho duši osvobodit – první krok k uzdravení. ‚Nikoli nepřátelstvím dojde nepřátelství konce, přátelstvím dojde nepřátelství konce‘: to stojí na začátku učení Buddhova – tak nemluví morálka, tak mluví fyziologie.“⁴⁷

Buddhovo učení se podle Nietzscheho staví proti předuchovnělosti a askezi, které způsobují oslabení osobního instinktu. Buddha prý pracuje s těmito sklony hygienicky. Prostředkem k uzdravení mu je například střídmost, zmírnění afektů, nebo odmítnutí umrtvování těla. Za dobré označuje Buddha vše, co prospívá zdraví.⁴⁸ Buddhismus je tedy podle Nietzscheho náboženstvím, které vede lidi „k míru a jaré mysli, k dietě ve věcech ducha, k jistému otužení těla.“⁴⁹ Takový buddhismus je zcela odlišný od toho Schopenhauerova, pro tuto podobu buddhismu podle Nietzscheho Evropa ještě nedozrála.⁵⁰

Závěr

Ve své tezi jsem se pokusil ukázat, že ve svých výrocích o buddhismu měl Nietzsche na mysli dva odlišné výklady buddhismu, přičemž jeden výklad ústí v pasivní nihilismus a druhý vede k jeho překonání. Nietzscheho výroky jsem interpretoval s ohledem na jeho perspektivismus, proto jsem si kladl otázku, jaký buddhismus měl na mysli v jednotlivých výrocích. Na základě této analýzy jsem vytvořil koncept dvou typů buddhismu, který dle mého názoru můžeme dobře využít při výkladu jeho výroků.

⁴² Nietzsche s nelibostí sledoval „rozmáhající se morálku soucitu, která postihla a nakazila i filosofy, jako nejtěživější symptom naší ztěžklé evropské kultury, jako její okliku – k novému buddhismu? k buddhismu Evropanů?“ Nietzsche, *Genealogie morálky*, 2002, s. 11. K evropské formě buddhismu srv. též: Nietzsche, *Nachlass 1885-1887*, 1988, s. 216.

⁴³ Pesimistický buddhismus není jednoznačně negativní, může totiž být prvním krokem k vykořenění morálního výkladu světa (podobně Nietzsche hodnotí i Schopenhauerovu filosofii).

⁴⁴ Této změny si všímá například Morrison (1997) a dává jí do souvislosti s Nietzscheho četbou Oldenbergovy knihy. Morrison ale vzniklou ambivalenci Nietzscheho výroků o buddhismu dále nevykládá.

⁴⁵ Nietzsche, *Genealogie morálky*, 2002, s. 109.

⁴⁶ „Ressentiment – mstivost, dlouhé pamatování na pomstu.“ Nietzsche, *Ecce Homo*, 2001, s. 129.

⁴⁷ Nietzsche, *Ecce Homo*, 2001, s. 23. Podobně se vyjadřuje k otázce ressentimentu Nishitani, který vyzdvihuje buddhistickou ctnost milovat i své nepřátele. Jde podle něj o postoj člověka, jenž je mimo dobro a zlo. Srv. Nishitani, *Religion and Nothingness*, 1985, s. 58.

⁴⁸ Srv. Nietzsche, *Antikrist*, 2001, s. 30.

⁴⁹ Nietzsche, *Antikrist*, 2001, s. 32.

⁵⁰ Tamtéž.

Literatura

- Bazzano M., *Buddha is Dead: Nietzsche and the Down of European Zen*, Sussex Academic Press, Eastbourn 2006.
- Braak A., *Nietzsche and Zen: Self-overcoming without a Self*, Rowman&Littlefield, Plymouth 1992.
- Deleuze G., *Nietzsche a filosofie*, Herman & synové, Praha 2004.
- Derrida J., *Ostrohy: štýly Nietzscheho*, Archa, Bratislava 1998.
- Elman B., „Nietzsche and Buddhism“, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 44, 4/1983, s. 671-686.
- Frenzel I., *Friedrich Nietzsche*, Mladá fronta, Praha 1995.
- Heftrich U., *Nietzsche v Čechách*, Nakladatelství Hynek, Praha 1999.
- Holba J., *Buddhismus a aristotelská logika*, Národní konference „Logika, sémantika, dialektika“, Praha 28.-30. 4. 2011. Dostupné na stránkách Orientálního ústavu Akademie věd [citováno 4. 4. 2012]. URL: <www.orient.cas.cz>.
- Hrbek M., „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii, Academia, Praha 1997.
- Kol.: *Lexikon východní moudrosti*, Votobia, Olomouc 1996.
- Kouba P., *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995.
- Kouba P., *Smysl konečnosti*, Oikoymenh, Praha 2001.
- Lenoir F., *Setkávání buddhismu se západem*, Volvox globator, Praha 2002.
- Lou Andreas – Salomé, *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, Torst, Praha 1996.
- Löwith K., „Nietzscheovo dovršení ateismu“, *Reflexe* 23/2002.
- Mistry F., *Nietzsche and Buddhism: Prolegomenon to a Comparative Study*, Walter de Gruyter, New York 1981.
- Mokrejš A., *Odvaha vidět*, Nakladatelství H&H, Praha 1993.
- Morrison R. G., *Nietzsche and Buddhism: A Study in Nihilism and Ironic Affinities*, New York: Oxford University Press 1997.
- Motl J., *Nietzsche: odpůrce askeze a buddhista?*, Vulgo.net, recenzováno prof. Pavlem Koubou, [http://www.vulgo.net/index.php?option=com_content&task=view&id=917&Itemid=1] - 2. 1. 2008.
- Motl J., „Je Bůh opravdu mrtev?“, *Náboženství a věda*, Pantheon. Religionistické studie, Univerzita Pardubice 2006, s. 285-296.
- Neubauer Z., *Smysl a svět*, Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97, Praha 2001.
- Nietzsche F., *Antikrist*, Votobia, Olomouc 2001.
- Nietzsche F., *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc, 1993a.
- Nietzsche F., *Ecce homo, Soumrak bůžků*, Naše vojsko, Praha 1993.
- Nietzsche F., *Filosofie v tragickém období Řeků*, Votobia, Olomouc 1994.
- Nietzsche F., *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002.
- Nietzsche F., *Menschliches, Allzumenschliches*, Goldmann, Berlin 1999.
- Nietzsche F., *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 1996.
- Nietzsche F., *Nachlass 1885-1887*, Welter de Gruyter Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1988.
- Nietzsche F., *Nečasové úvahy I.*, Mladá fronta, Praha 1992.
- Nietzsche F., *Nečasové úvahy II.*, Mladá fronta, Praha 1992.
- Nietzsche F., *O životě a umění*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche F., *Radostná věda*, Československý spisovatel, Praha 1992.
- Nietzsche F., *Ranní červánky*, Aurora, Praha 2004.
- Nietzsche F., *Soumrak model*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche F., *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche F., *Zrození tragédie z ducha hudby*, Gryf, Praha 1993.
- Nishitani K., *Religion and Nothingness*, University of California Press, Berkely 1985.
- Nishitani K., *The Self-Overcoming of Nihilism*, Suny Press (trans. G. Parkes and S. Aihara), New York 1990.
- Parkes G. (ed.), *Nietzsche and Asian Thought*, The University of Chicago Press, Chicago 1991.
- Parkes G., „Nietzsche and Early Buddhism“, *Philosophy East and West*, Vol. 50 2/2000, s. 254-267.
- Robinson D., *Nietzsche a postmodernismus*, Triton, Praha 2000.
- Suzuki S., *Zenová mysl, mysl začátečníka: Všední hovory o zenu*, Pragma, Praha 1994.

Teze k státní doktorské zkoušce
Mgr. Jiří Motl
Konzultant: Prof. PhDr. Tomáš Halík, Th.D.

Iqbál a Nietzsche: nadčlověk a věčný návrat

Myšlení Muhammada Iqbála⁵¹ bylo silně ovlivněno Nietzscheho filosofií. Iqbálův obdiv k Nietzschemu je něčím velice překvapivým. Jeden z největších islámských myslitelů se zhlédl v autorovi, který hlásal smrt Boha a byl přísným kritikem náboženství.

V této tezi se budu věnovat ideji nadčlověka, která byla Iqbálovi blízká, i když ji nepřijímal bezvýhradně. Polemizuji zde s některými Iqbálovými interprety a ukazuji, že jeho vztah k tomuto tématu vykládají chybně. Také se budu věnovat myšlence věčného návratu téhož, přičemž poukazuji na to, že Iqbál tuto ideu nepochopil správně.⁵²

Nadčlověk

Iqbálovým ideálem je člověk, který je sebevědomý, silný a tvůrčí. Je to člověk, který přitakává životu, zdrojem životní síly je pro něj touha po vítězství.⁵³ Takový člověk není nikdy úplný, neustále se stává sám sebou.⁵⁴ Iqbálova koncepce „dokonalého člověka“ přitom přímo vychází z Nietzscheho koncepce nadčlověka.⁵⁵

Iqbál ale nepřijímal ideu nadčlověka bezvýhradně a některé její aspekty kritizoval. Řada Iqbálových interpretů však jeho kritiku nepochopila a dopouští se přitom hrubých desinterpretací. Tito Iqbálovi interpreti vnímají nadčlověka jako násilníka, který touží po moci nad lidmi.⁵⁶ Setkáváme se i s výroky, které srovnávají nadčlověka s Hitlerem. Takový člověk je prý schopen všeho, aby získal moc. Nadčlověk je tedy zaslepen mocí a světu přináší jen útlak a zkázu.⁵⁷ Tyto výklady se však neslučují s tím, jak Iqbál rozuměl ideji nadčlověka a vytvářejí dojem, že se v tomto bodě Iqbálovo myšlení odklání od Nietzscheho filosofie více, než tomu bylo ve skutečnosti. Tito Iqbálovi interpreti zdůrazňují pouze ty výroky, kde Iqbál s Nietzschem polemizuje a opomíjejí to, že Iqbálova koncepce dokonalého člověka v mnoha ohledech souzní s ideou nadčlověka.

Když Iqbál hledal příčinu špatného stavu islámské civilizace (velká část islámského světa v 19. stol. žila pod vládou evropských mocností, islámská filosofie byla v útlumu atd.), jednu z příčin nacházel v tom, že islám nepodněcuje lidi k aktivitě, ale spíše je vede k odevzdanosti a pasivitě. Chopil se proto ideje nadčlověka, kterou vnímal jako možný lék proti této pasivitě.

Podobně smýšlí Nietzsche. Jedním z hlavních bodů jeho kritiky náboženství je to, že často oslabuje životní síly. Tím má na mysli například přílišné zaměření na onen svět, které odvádí pozornost člověka od světa pozemského.⁵⁸ Takto náboženství oslabuje vůli k jednání a Nietzsche v této souvislosti mluvil o tzv. otrocké morálce. Ideálem obou myslitelů tedy nebyl poddajný jedinec, ale kreativní člověk se silnou vůlí.

Jak již bylo řečeno, Iqbálova a Nietzscheho koncepce se v několika ohledech rozcházejí. Kontrast mezi nimi ale není tak velký, jak ho vykreslili Iqbálovi interpreti. Koncepce obou myslitelů se liší, pokud jde o vztah člověka k Bohu a posmrtnému životu. Iqbálův dokonalý člověk věří v živého Boha, zatímco Nietzscheho Zarathustra staví na místo Boha ideu nadčlověka.⁵⁹

⁵¹ Iqbál (1877-1938) byl filosof, právník, básník, ekonom a teolog. Byl čelným představitelem islámského modernismu, který usiluje o kulturní emancipaci islámu. Snaží se reagovat na výzvy moderního světa a podněcuje rozvoj filosofie i vědy. Iqbál studoval delší dobu v Evropě a ze západních filosofů se nejvíce odkazoval na Nietzscheho a Bergsona.

⁵² Tento text navazuje na výzkum, který jsem prováděl v roce 2006 a 2007 na Islámské teologické fakultě v Istanbulu (Istanbul University).

⁵³ Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 127.

⁵⁴ Iqbálův ideál odpovídá vitalistickému pojetí člověka. Srv. Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 322.

⁵⁵ Iqbál chtěl dokonce napsat knihu na motivy Nietzscheho díla *Tak pravil Zarathustra* (hrdina této knihy hlásá ideu nadčlověka).

⁵⁶ Hakim, *Renaissance in Indo-Pakistan (Continued) – IQBAL*, 2004, s. 1620.

⁵⁷ Ishrat, *The Origins and Sources of Iqbal's Philosophy*, 1990, s. 58. Západní filosofové dlouho bojovali proti těmto desinterpretacím ideje nadčlověka a dnes už se v odborné literatuře takřka nevyskytují.

⁵⁸ Jinou formou oslabení života je křesťanský sklon vnímat slabost jako ctnost a vůli k vítězství jako zlo. Iqbál ve většině ohledů sdílel Nietzscheho kritiku křesťanství. Křesťanství je podle něj dekadentní náboženství prosazující nepřirozené, životu škodlivé hodnoty (např. morálku soucitu). Srv. Jackson, *Nietzsche and Islam*, 2007.

⁵⁹ Je třeba připomenout, že idea nadčlověka není u Nietzscheho jednoznačně definována, poskytuje proto velký prostor k interpretaci. Zarathustra například říká v promluvě o nadčlověku: „Miluji toho, kdo trestá svého boha, že svého boha miluje: neboť nutně zahyne hněvem svého boha.“ Nietzsche, *Tak pravil Zarathustra*, 1995, s. 12.

Iqbálovi se v této souvislosti nelíbilo, že Nietzsche často vystupuje jako nevěřící. Nietzsche podle něj sice ušel dlouhou cestu, ale neudělal důležitý krok, kterým je přijetí Boha.⁶⁰ Je sice sporné, jestli Nietzsche přijal Boha či ne (případně jakého)⁶¹, ale jistě jde o téma, kde perspektivy obou myslitelů kontrastují. Tento kontrast však není tak ostrý, vezmeme-li v potaz to, že Iqbál nevnímal Nietzscheho jako jednoznačně nenáboženského autora. Nietzscheho dokonce označoval za mystika a nacházel řadu paralel mezi jeho myšlením a sufizmem.⁶² Nietzscheho například přirovnává k slavnému súfi Halladžovi. Oba prý měli podobný osud, oba se setkali s neporozuměním svých současníků a oba bojovali proti zkosnatělé religiozitě.⁶³

Dle mého názoru můžeme Iqbálovu kritiku konceptu nadčlověka vnímat jako snahu přiblížit Nietzscheho myšlenky islámské kultuře. Iqbálova dokonalého člověka také nemusíme vnímat jako ideu, která má nahradit ideu nadčlověka, dokonalý člověk měl být nadčlověku spíše soupeřem a Nietzscheho nadčlověk vždy toužil po silném soupeři.

Věčný návrat

Jedním z témat, kde jsou Nietzsche a Iqbál v rozporu, je víra v posmrtný život. Nietzsche tuto víru vnímá jako přenášení těžiště života z tohoto světa do nějakého jiného, fiktivního světa. Upozorňuje přitom na to, že víra v posmrtný život často vede k znehodnocení života vezdejšího. Iqbál ale víru v posmrtný život vysoce oceňoval a s Nietzschem v tomto směru polemizoval.⁶⁴ Tyto odlišné důrazy se ukázaly i v Iqbálově výkladu tzv. věčného návratu téhož.⁶⁵

Iqbál silně kritizoval moderní evropskou filosofii a jedním z důvodů je i to, že v ní takřka vymizela myšlenka nesmrtnosti. Podle něj je Nietzscheho idea věčného návratu v tomto ohledu ojedinělá.⁶⁶ I tuto ideu však Iqbál kritizoval za její rigiditu a mechančnost, spatřoval v ní pouhý fatalismus, který nepřipouští nic nového.⁶⁷ Tento mentální experiment si Iqbál vyložil chybně a domnívá se, že jde o nejbeznadějnější ideu nesmrtnosti, jakou kdy člověk vytvořil.⁶⁸ Pravděpodobně si nepoložil otázku, proč Nietzsche operuje s takovou ideou, která jakoby popírala základní stavební kámen jeho filosofie, tedy vůli k moci. Iqbál si neuvědomil, že jde o mentální experiment, který má v člověku vybudit životní energii a odpovědnost. Nevšiml si, že myšlenka věčného návratu má vést k proměně životního postoje. Iqbál stále proklíná démona, který mu myšlenku věčného návratu vnukl, tato myšlenka však jeho bytí neproměnila, jak to chtěl Nietzsche.

Když člověk poprvé slyší o teorii věčného návratu, tak ho většinou napadne: „Všechno, co jsem dosud prožil, se bude opakovat stále dokola a já nemám žádnou možnost to jakkoli změnit.“ Tohoto pocitu beznaděje chtěl Nietzsche využít jako přechodu k prožitku zcela jinému: „Pokud by se tedy vše v mém životě vracelo donekonečna a zcela stejně, pak má přítomný okamžik nekonečnou důležitost, je tedy nesmírně důležité, co udělám právě teď.“ Nejde tedy o fatalismus, ale o ideu, která vede člověka k odpovědnosti, podněcuje lidskou vůli a posvěcuje přítomnost.⁶⁹ V pojetí věčného návratu se tedy prolínají dvě zdánlivě protichůdné roviny, na jedné straně je to nezvratnost osudu (vše se bude vracet) a na druhé straně svobodná vůle a zodpovědnost jedince za to, co se bude vracet.

⁶⁰ Srv. Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 93.

⁶¹ Zde je dobré připomenout, že se Nietzsche vzpírá kategoriím, jako je teizmus a ateizmus. Někdy vystupuje jako teista, jindy zase jako ateista. Je také otázkou, zda jeho ateistické důrazy nemůžeme vnímat jako důsledný boj proti modlářství. Podobné je to s výroky o smrti Boha, ke kterým lze přistupovat jako k formě negativní teologie.

⁶² Iqbál, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1968.

⁶³ Srv. Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 352.

⁶⁴ „Ubohý Nietzsche si myslel, že jeho vizi neomezeného Já lze zrealizovat ve světě prostoru a času...“ Iqbál in: Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 324.

⁶⁵ „Největší zátěž. – Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti: ‚Tento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil, budeš muset žít ještě jednou a nespočetněkrát; a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo ve tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí...‘ Nevrl by ses na zem, neskřípál zuby a neproklínal démona, jenž by takto mluvil? Nebo jsi jednou zažil tak úžasný okamžik, v němž bys mu odpověděl: ‚tys bůh a já nikdy neslyšel nic božštějšího!‘ Kdyby se tě ona myšlenka zmocnila, pak by proměnila tvoje bytí...“ Nietzsche, *Radostná věda*, 1992, s. 201.

⁶⁶ Srv. Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 282.

⁶⁷ Podobný výklad zastává i Eliade, který tuto koncepci považuje za bezbrannou vůči hrůze z dějin. Prý je to teorie, „podle níž je naprosto ‚správné‘ všechno, co se děje.“ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*, 1993, s. 97.

⁶⁸ Iqbál, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, 1968.

⁶⁹ Jedním z těch, kteří tímto způsobem pochopili Nietzscheho ideu věčného návratu, je i Milan Kundera. O tomto tématu hovoří v úvodu *Nesnesitelné lehkosti bytí*.

Iqbál také kritizoval ideu věčného návratu kvůli tomu, že odporuje „tvůrčí síle živého Boha“⁷⁰, potažmo člověka. Neporozuměl tedy tomu, že Nietzsche šlo jednoznačně o podnícení tvůrčích sil a potvrzení vůle k moci.⁷¹ Jde o snahu vyburcovat jedince, aby se poctivě zamyslel nad tím, co dělá právě teď, protože by se mu to mohlo nekonečněkrát vrátit. Nietzsche nehledá spásu v eschatologii, ale vidí ji v důrazu na přítomný okamžik, který je sám dovršením, a tím dostává punc věčnosti. Věčný návrat tedy destruuje od základů západní pojetí světa, hlavně v jeho dějinném chápání.

Závěr

Při analýze Iqbálova postoje k věčnému návratu jsme narazili na problém rozumění. Zdá se, že Iqbál vykládal věčný návrat jako nezávislou teorii, kterou se snažil domýšlet do důsledku, ale nebral přitom ohled na celek Nietzscheho filosofie. Nietzsche přeci kladl velký důraz na vůli jedince a na jeho kreativitu, fatalistická koncepce, která by oslabovala tvůrčí síly, do jeho díla naprosto nezapadá. Zde se Iqbál prohršil proti pravidlu, které upozorňuje na to, že celek není prostým součtem jeho částí. Části tedy nelze porozumět, aniž bychom vzali v úvahu celkový kontext, v němž je daná část zasazena.

Ve své tezi jsem vyjádřil přesvědčení, že Iqbál nepovažoval svou koncepci dokonalého člověka za vyvrácení či překonání koncepce nadčlověka (to předpokládá většina jeho interpretů). Toto tvrzení zakládám na tom, že byl Iqbálovi blízký i Nietzscheho perspektivismus.

Nietzscheho perspektivismus spočívá v tom, že vnímá každé poznání jako interpretaci, poznání je proto vždy relativní. Perspektivismus tedy odkazuje k tomu, že neexistuje žádné konečné, čisté, ahistorické a zcela objektivní poznání. Člověk se vždy dívá na svět okem, které něco vidí a něco přehlíží. Poznání je navíc vždy nějak motivováno a motivy nelze oddělit od výsledků zkoumání. To, že perspektivismus není Iqbálovi zcela cizí, lze vidět na jeho přístupu k otázce pravdy. Některé Iqbálovy výroky o pravdě se totiž blíží Nietzscheho pohledu.

Nietzsche nedělá ostrý předěl mezi pravdou a lží, i tyto kategorie jsou otázkou perspektivy, nemůže tedy existovat nějaká konečná pravda. Nietzsche vnímá jazyk jako metaforický systém a na jednotlivé pojmy pohlíží genealogicky (jako na historicky podmíněné). Jeho perspektiva je v mnoha ohledech pragmatická, pravda má v jeho očích hodnotu pouze, pokud prospívá životu.

Podobně přistupoval k tématu i Iqbál, který upozorňoval na to, že všechny hodnotné myšlenky se rodí z konfliktu. Proto není žádoucí, aby byla nastolena nějaká univerzální pravda, která by ostatní pravdy vyřadila ze hry. Pluralita je podle něj přirozený stav, který nemá být překonán. Iqbál proto říká, že síla je „posvátnější než pravda“.⁷² Z toho lze usuzovat, že svým konceptem kreativního člověka nechce nadčlověka vyřadit ze hry.

Literatura

- Bausani A., "The concept of time in the religious philosophy of Muhammad Iqbal", *Die Welt des Islams*, 3/1954, s. 158-186.
- Bergson H., *Myšlení a pohyb*, Mladá fronta, Praha 2003.
- Blacha I., Floss K., *Filosofický slovník*, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002.
- Derrida J., *Ostrohy, štýly Nietzscheho*, Archa, Bratislava 1998.
- Hakim K. H., "Renaissance in Indo-Pakistan (Continued) – IQBAL", in: Sharif M. M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Volume 2, Published by Pakistan Philosophical Congress, 2004. Dostupné online: [citováno 22. 2. 2012]. URL: <<http://www.muslimphilosophy.com>>.
- Hrbek M., „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii, Academia, Praha 1997.
- Ishrat Waheed, „The Origins and Sources of Iqbal's Philosophy“, *Iqbal Review* 1990/3.
- Iqbal Muhammad, *The Secrets of the Self*, Ashraf Press, Lahore 1969.
- Iqbal Muhammad, *The Mystery of Selflessness*, John Murray Publishers, London 1953.
- Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Ashraf Press - edited by Iqbal J., Lahore 1968.
- Iqbal Muhammad, *The New Rose Garden of Mystery*, Kashmiri bazar, Lahore 1977.
- Jackson R., *Nietzsche and Islam*, Routledge, New York 2007.
- Khan Asif Iqbal, „James and Iqbal. A New Approach to Psychology of Religion“, *Iqbal Review* 37/3.

⁷⁰ Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 296.

⁷¹ Jedna s předních odbornic na Muhammada Iqbála si uvědomovala, že Nietzscheho věčný návrat není takovým umrtvujícím koloběhem, jak mu rozuměl Iqbál. Srv. Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 327.

⁷² Iqbál in: Schimmel, *Gabriel's Wing*, 1989, s. 127.

- Kouba Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995.
- Löwith Karl, „Nietzschovo dovršení ateismu“, *Reflexe* 23/2002.
- Nietzsche Friedrich, *Ecce Homo*, J. W. Hill, Olomouc 2001.
- Nietzsche Friedrich, *Antikrist*, Votobia, Olomouc 2001.
- Nietzsche Friedrich, *Soumrak model*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche Friedrich, *O životě a umění*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche Friedrich, *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc, 1993.
- Nietzsche Friedrich, *Human, All Too Human (Menschliches, Allzumenschliches)*, Cambridge University Press, New York 1996.
- Nietzsche Friedrich, *Genealogie morálky*, Aurora, Praha 2002.
- Nietzsche Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc 1995.
- Nietzsche Friedrich, *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 1996.
- Nietzsche Friedrich, *Radostná věda*, Československý spisovatel, Praha 1992.
- Nietzsche Friedrich, *Ranní červánky*, Aurora, Praha 2004.
- Nietzsche Friedrich, *Filosofie v tragickém období Řeků*, Votobia, Olomouc 1994.
- Richard S. Wheeler, „The Individual and Action in the Thought of Iqbal“, *Iqbal Review* 38/1, Pakistan 1997.
- Neubauer Zdeněk, *Smysl a svět*, Nadace Dagmar a Václava Havlových VIZE 97, Praha 2001.
- Kol., *The Oxford Encyclopedia of Modern Islamic World*, Volume II. New York 1995.
- Salomé, A., *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, 1996.
- Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press 1986.
- Schimmel A., *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore 1989.
- Vahiduddin S., „Muḥammad Iqbal's Approach to Islam: Some Critical Reflections“, *Recherches Islamologie*, 26/1977, s. 321-332.