

KIRKÉ FILOSOFŮ (Na okraj Nietzschevy kritiky křesťanství)¹

Pavel Kouba

V druhé polovině 80. let, přesněji od roku 1886, se začíná v Nietzscheových textech objevovat výraz „Kirké filosofů“. Nejčastěji se s ním setkáme v rozvrzích tehdy plánovaného hlavního díla, kde tvoří obvykle titul kapitoly, jež měla být věnována křesťanské morálce. V označení křesťanské morálky za Kirké filosofů se odráží jistý obecnější aspekt Nietzschevy kritiky křesťanství; tato kritika se neomezuje jen na demaskování dílčích projevů a důsledků křesťanského morálního ideálu, nýbrž odkrývá také hluboký vliv křesťanské myšlenkové orientace na vývoj evropské metafyziky. Nietzscheova polemika tedy nemíří pouze na křesťanskou morálku v užším slova smyslu, nýbrž na křesťanství *jakožto* morálku, na křesťanství jako vyhraněný případ morálního výkladu světa. Právě tento morální výklad celku světa je podstatou kouzla, v jehož zajetí byla podle Nietzscheho většina myslitelů, a proto má právě v tomto ohledu Nietzscheova kritika křesťanství obecněji filosofický dosah.

Abychom pochopili, proč je Nietzschevi křesťanství povýtce morálkou, resp. morálním výkladem světa, musíme se nejprve zmínit o jeho vztahu k Ježíšovi. Neboť Nietzscheův Ježíš zvěstuje naopak *zničení* morálky: „Ježíš z Nazaretu miloval zlé lidi, ale nikoli dobré: pohled na jejich morální pobouření přinutil i jeho ke kletbám. Všude, kde se soudilo, stavěl se proti soudícím: chtěl být ničitelem morálky.“² Fundamentem opravdu důsledného zničení morálky může být Ježíšovo poselství proto, že je pochopeno jako poselství o jednotě člověka a boha v přítomnosti. Tato božská přítomnost, neexistence „hřichu“, který člověka a boha odděluje, je pro Nietzscheho klíčem k evangeliu

1 Česká verze přednášky, která původně vyšla německy ve sborníku k šedesátinám Josefa Simona (*Nietzsches Begriff der Philosophie*, vyd. M. Djuric, Königshausen und Neumann, Würzburg 1990, str. 89–100).

2 Nachlaß 1882, VII 3/1/67; F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe* (dále: KSA) 10, 61.

v původním smyslu. Být synem božím potom znamená: „Pravý, věčný život je nalezen: není zaslíben, je tu, je *ve vás*: jako život v lásce bez výhrady, bez distance. Každý je dítkem božím...“³ Věčný život není tedy slíben, je skutečný zde a teď, je to zakoušená realita, „stav srdce“, a nic „nad zemí“ či „po smrti“. Výrazem této prožívané věčnosti je nové jednání, „evangelická praxe“. Ježíš nepřináší novou víru, nepotřebuje kult, kněze, církev ani teologii, ale ukazuje, jak je třeba jednat, abychom se cítili „v nebi“, „věčni“. Obraz Ježíše, který nám zprostředkují záznamy z pozdních 80. let a kniha *Antikrist*, Ježíše, který se nehorší a nebrání, je v nejednom detailu ovlivněn Lvem Tolstým, jehož knihu *Ma religion* četl Nietzsche na přelomu let 1887–1888. Avšak vlastní základ Nietzscheho velmi pozitivního vztahu k historickému Ježíšovi musíme hledat hlouběji: ve zkušenosti nemorální, silné přítomnosti a bezvýhradného přítakání, jež se objevuje v Nietzscheho díle v různých formách. Již o deset let dříve, ve velice odlišném, „vědeckém“ kontextu knihy *Lidské, příliš lidské*, spojuje Nietzsche představu nevinného přítakání a zrušení všech protikladů s postavou Ježíše.⁴ I později si troufá prohlásit Ježíše s jistou licencí za „svobodného ducha“, a popisy království božího se v mnohém shodují s charakteristikami věčnosti, které známe z myšlenky věčného návratu téhož. Tato zkušenost věčnosti je možná principiálně vždy, a proto není ani Ježíšovo „křesťanství“ vázáno na žádnou víru, na žádné dogma – je možné v každém okamžiku.

Nietzscheovo pojetí Ježíše má dílčí theologickou oporu v janovských spisech Nového zákona, které, na rozdíl od Pavlových epištol, ale i od synoptických evangelií, kladou větší důraz na přítomnost života věčného a radost naplnění. Vysoké ocenění Ježíšovy „evangelické praxe“ bývá v tomto světle někdy vykládáno jako výzva k nové křesťanské autenticitě, obnově původní Ježíšovy zvěsti v její předdogmatické a předcírkevní podobě. Přestože může ostrá kontrapozice Ježíše samého a křesťanství jako „hnutí“ evokovat analogie s Kierkegaardem, nejsou výklady, které odvozují Nietzscheho kritiku křesťanství z jakési původnější křesťanské motivace, při bližším přihlédnutí udržitelné. Nietzsche má sice pro Ježíšův postoj porozumění, které mu naprosto schází pro víru apoštolů, ale rozhodně nechce Ježíše následovat, vrátit se k jeho učení a způsobu života. Ježíš je pro něho při vši sympatii

3 Antichrist, § 29; KSA 6, 200.

4 „...zakladatel křesťanství ... dosáhl téhož cíle, totiž pocitu naprosté nehmýšnosti a neodpovědnosti, který může nyní získat každý prostřednictvím vědy“ (Menschliches, Allzumenschliches I, af. 144; KSA 2, 140).

postava dekadentní, kterou neváhal označit za „idiota“, když nejpřesnější vystižení tohoto typu našel (opět u ruského autora, tentokrát F. M. Dostojevského) v knížeti Myškinovi.⁵ Dekadentností se tu rozumí jednostrannost, která je výrazem ztráty instinktu, a definitivní nadvláda jediného životního zaměření, určeného v daném případě *dosáženou* blažeností.

Avšak z jedné věci, v našich souvislostech podstatné, Nietzsche Ježíše neviní: ze zakrývání paradoxního charakteru skutečnosti. Ježíš podle něho žil ve věčnosti a zemřel, „zemřel tak, jak žil, jak učil – nikoli, aby vykoupil lidstvo, nýbrž aby ukázal, jak je třeba žít“⁶, a právě tato smrt byla zákonitým vyústěním jeho života ve věčnosti. Nietzsche může mít proto k Ježíšovi celkově pozitivní vztah, byť byly jeho výhrady sebezásadnější, neboť na Ježíšově osudu se přes (nebo právě pro) jeho jednostrannost vyjevuje zcela nezasřtěně tragická povaha bytí ve světě. Zakladatelem křesťanského hnutí, na něž Nietzsche tak rozhořčeně útočí, se stal až apoštol Pavel, symbolizující v Nietzscheových očích základní posun, ke kterému došlo vlastně u všech Ježíšových učedníků: protože nedokázali unést paradoxní spojení věčnosti a smrti, upjali se k víře v Kristovo zmrtvýchvstání a *vítězství*.

Rozdíl mezi Ježíšem a Pavlem, mezi celkovou atmosférou evangelií a epištol, je teologií běžně uznávaná a reflektovaná; někdy bývá spíše bagatelizována, jindy naopak zdůrazňována. Velmi zhruba můžeme diferencii mezi Ježíšovým kázáním o příchodu božího království a kerygmatem povelikonoční církve shrnout tak, že tu proti sobě stojí Ježíšovo poselství a víra v Ježíše. Apoštolské bohosloví neopakuje prostě Ježíšovu zvěst: Ježíš sám se v něm stává obsahem, předmětem víry. Zatímco historickému Ježíšovi lze rozumět z prorocko-židovských předpokladů, specifickým rysem křesťanství, jehož nejvýraznějším zformulováním je právě paulinská kristologie, je víra v Ježíše Krista jako vzkríšeného Mesiáše, ve vykoupení, jež nám přinesla jeho oběť. Proto také nesmí mít Ježíšova smrt konečnou platnost: stvrzením toho, že byl vskutku epifanií boží moci, je zvěst a víra, že byl vzkríšen a vstal z mrtvých. Do centra se tak místo Ježíšova života dostává zázrak Kristova zmrtvýchvstání. „Pavlovi ... život vykupitele nebyl v zásadě k ničemu, – potřeboval smrt na kříži a ještě něco

5 Srv. Antichrist 29, KSA 6, 200; dále Antichrist 31, KSA 6, 201 n.; Nachlaß 1888, VIII 15/9; KSA 13, 409.

6 Antichrist, § 35, KSA 6, 207.

navíc...⁷, tvrdí Nietzsche a Pavel sám je neméně jednoznačný: „A jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná a klamná je i vaše víra.“⁸ Bez vzkříšení by nebylo víry v Krista, nebylo by ani církve; pro Ježíšovy následovníky tvoří poselství o vítězném vzkříšení jádro celého evangelia.

V jakém smyslu je tedy spása ve vzkříšeném Kristu přítomna? Pavel vystupuje na jedné straně proti židům, kteří spásu pouze očekávají a nerozpoznali její příchod v Kristovi, a na druhé straně proti blouznílům, kteří příliš rychle ztotožnili své entuziastické prožitky s darem života věčného (říká se, že jistota vítězství byla v dobách prvotní církve taková, že se věřící považovali za definitivně vzkříšené a případy úmrtí překvapovaly a budily pohoršení). V pojmu vykoupení jakožto nastolení míru s Bohem musí Pavel spojit dvojí: k vykoupení již došlo, nový vztah k Bohu byl již ustaven, ale přesto existují i nadále věci proti-božské, jako je nemoc, utrpení, hřích a smrt. To znamená, že jsme zatím vykoupení pouze v duchu, nikoli viditelně. Stvoření ještě čeká na vykoupení těla, na vysvobození ze způsobu nynější existence, a toto úplné vykoupení musíme očekávat jako druhý příchod Kristův na konci času, kdy bude po posledním soudu Boží království zjeveno v plné moci a viditelné náheře.

V Pavlově učení je tedy rozvinuta relativně nosná dialektika spásy naplněné a očekávané zároveň, jejímž základem je paralelní existence dvou „časů“: je zde jednak rozporuplný čas „věku přítomného“, života v těle a hříchu, jednak zázračná a celistvá věčnost „věku budoucího“, zjeveného Kristovým vzkříšením a Duchem svatým. Mezi prvním a druhým příchodem Krista jsou tu oba věky současně, ale přítomný věk, „království satana“, podlehne a skončí. O spáse jakožto přechodu z jednoho věku do druhého rozhoduje *víra*, tj. uznání (dnes) skryté skutečnosti Krista Spasitele. Vzkříšený Kristus ztělesňuje pro Pavla absolutní smysl („zrušení času“) a takový smysl nemůže být, na rozdíl od Nietzscheovy konečné věčnosti-přítomnosti, vykazatelný v čase: je v přítomnosti nutně jen věřený.

Nietzsche se soustřeďuje zejména na dvě konsekvence tohoto učení. Umožnilo za prvé svým důrazem na víru jako jedinou cestu ke spáse odstup od „evangelické praxe“ a za druhé v něm pronikly do popředí pojmy viny, hříchu, odplaty a trestu; z Ježíše, který odmítal soudit, se

7 Antichrist, § 42, KSA 6, 216.

8 1Kor 15,14; cit. dle ekumenického překladu, Praha 1979; v řeckém originálu je KENĚ, tj. prázdná; o tři verše dál užívá Pavel v téměř identické formulaci slova MATAIA, čili marná, pošetilá.

stal Kristus-Soudce. V Nietzscheově interpretaci apoštola Pavla došlo během přibližně osmi let, jež dělí knihy *Ranní červánky* a *Antikrist*, k markantnímu vývoji. V *Ranních červánkách*⁹ není ještě Pavel Ježíšovým antipodem, protože jeho přijetí Krista je tu odvozeno psychologicky právě z potřeby zrušení zákona. V *Antikristovi* Ježíš sice zůstává důsledným ničitelem zákona, ale ukazuje se, že Pavlova víra v Krista a vzkříšení, na niž jediné mohla být zbudována církev, se stala nutně základem *nového* zákona. Tento nový zákon je daleko jednodušší a radikálnější: spása lidí zde nezávisí na tom, jak plní ustanovení zákona, nýbrž na tom, zda věří v Krista a přijímají tak Ducha svatého. V Kristovi má věřící jistotu, že každý hřích proti zákonu bude odpuštěn, ale „rouhání proti Duchu svatému nebude odpuštěno ... ani v tomto věku, ani v budoucím“ (Mt 12,31-32). Přestože Kristus nepřišel soudit, ale spasit, přináší vlastně definitivní rozdělení lidí na spasené a odsouzené, protože vztah, který vůči němu lidé tohoto času zaujímají, rozhoduje již o rozsudku, který bude vynesen na prahu věčnosti: říše Boží přijde jako soud nad nepřáteli Mesiáše. „Kdo nemiluje Pána, ať je proklet“, shrnuje Pavel v závěru 1. listu Korintským negativní formulací tento nový zákon víry, který se Nietzscheovi jeví jako perfidní obrácení evangelia (tj. zrušení každého zákona) v pravý opak.

Soud je tedy poslední pravda světa, a zákon víry, podle něhož má být souzeno, je v obecné podobě znám. Přestože je zjevné odsouzení nepřátel odsunuto na sklonek času a vyňato z naší kompetence, je zde svět myšlenkově rozdělen a radikalita tohoto rozdělení se pak promítá i do konkrétních forem hodnocení, do postupu pozitivní morálky. Filosoficky nejdůležitější je však právě odhalení, že křesťanství, vznášejíc požadavek absolutní lásky k Bohu, vnáší do světa absolutní rozdělení, a že je tedy v tomto zásadním smyslu morálním výkladem světa. Tento výklad je strukturován tak, aby bylo možné a žádoucí se ve světě obecně, jednou pro vždy rozhodnout, což je proveditelné jen tehdy, je-li ve světě (či spíše „za světem“) alespoň formálně koncipován absolutní pól dobra a pravdy. Nietzsche pokládá křesťanství za vůbec nejvýraznější variantu morálního výkladu, a jeho tvrzení, že morální způsob myšlení popírá život, bude proto v plné míře platit též o křesťanství: „Doposud bylo křesťanství napadáno nesprávně, ne pouze nesměle. Dokud člověk nepociťuje morálku křesťanství jako *nejtěžší zločin proti životu*, mají jeho obhájci snadnou hru.“¹⁰ Co Nietzsche tímto „zloči-

9 Srv. především Morgenröthe I, af. 68; KSA 3, 64.

10 Nachlaß 1888, VIII 15/19; KSA 13, 417.

nem“ na nejhlubší rovině myslí, se jasně ukazuje na pojmu života, jenž podle něho vznikl v křesťanské tradici.

Žádný popis fenoménu „lidský život“ nemůže obejít skutečnost jeho rozporuplnosti a rozpolcenosti. Člověk musí stále znovu zjišťovat, že se realita jeho jednání nekryje se zamýšleným „dobrem“, že vše, čemu rozumí, je nějak nalomeno. Tuto rozpornost, jež je jednou ze základních charakteristik lidského, rozumějího bytí ve světě, chápe křesťanství jako „hříšnost“, tzn. porušení lidské přirozenosti, která není schopna opravdového dobra. Pavel ji předvádí jako diskrepanci mezi vůlí, která chce (naprosté) dobro, a neschopností člověka takové dobro též konat: „Nečiním dobro, které chci, ale zlo, které nechci“ (Ř 7,24). Lidská konečnost se tak stává slabostí, zoufalstvím v „těle hříchu a smrti“, z něhož potřebujeme být vykoupeni. Nedokonalost a nezavršenost lidského bytí je tu reflektována jako poukaz na pravé bytí, vázané na eschatologický čin Boží milosti, jenž vyprostí člověka z moci smrti. Pozemský život sám, k němuž smrt neoddělitelně patří, znamená jako celek smrt v hlubším slova smyslu; o „životě“ rozhoduje přijetí evangelia, skrze něž se nám dostává života věčného, který jediný si označení život vpravdě zaslouží. Tento druhý, věčný život, kvůli němuž se podle sv. Augustina lidé vlastně stávají křesťany, je celostný, neporušený, bez jakýchkoli negativních stránek, je to život očištěný od všeho, co bylo zapříčiněno hříchem a zatemňovalo život pozemský: nevyskytuje se v něm nenávisť, nemoc, bolest ani smrt. Je to nesmrtnost v blaženství a bezpečí čisté lásky.

Nietzsche prohlašuje, že tento komplex představ reprezentuje přechod od protikladu správného a nesprávného života na zemi, který měl být smyslem Ježíšova kázání, k protikladu života pozemského a posmrtného. V pozadí tohoto přechodu působí touha po nepopsatelném a nevýslovném dobru, touha zanechat ze sebou svět, který je otevřen prizmatem rozporuplné a nalomené konečnosti. Pro křesťanství není pochopitelně tento lidský svět skutečným, esenciálním zlem; je to stvoření, které bylo dobré, avšak pokazilo se, propadlo hříchu a musí být radikálně proměněno, musí projít novým stvořením, vracejícím člověku původní stav, o nějž se připravil. Z Nietzscheova názoru na tuto historii spásy je velmi dobře patrné, proč je pro něho křesťanský pojem pravého, nesmrtného života nepřijatelný: „Bůh stvořil člověka šťastného, volného, nevinného a nesmrtného: náš skutečný život je nesprávný, odpadlý, hříšný život, existence-trest... Bolest, boj, práce, smrt jsou hodnoceny jako námitky proti životu, otazníky nad životem,

jako cosi nepřirozeného, co nemá trvat; proti čemu potřebujeme – a *máme!* – lék ... Kristus vrací tomu, kdo v něj věří, normální stav: činí ho šťastným, volným, nevinným.“¹¹ Přirozený charakter života, k němuž nutně patří i vina, práce, bolest a smrt, je v rozporu s křesťanským ideálem, znamená *prokletí*: „Celé zápolící, bojující, skutečné bytí plné nádhery a temnot je jen špatným, falešným bytím, a úkolem je být z něj vykoupen.“¹²

Poslední citát už jasně naznačuje, že pro Nietzscheho je jedině „hříšný“ život skutečným životem, ba mohli bychom dokonce říci, že konečnost tohoto života je mu první a nejdůležitější podmínkou života vůbec. V jeho filosofii je dvojznačnost a rozporuplnost pro život konstitutivní: žít znamená nést rozporuplnost různých významů celku a tvořivě se vyrovnávat s různými nároky, které z nich plynou; proto je život možný jen tam, kde mezi nimi vládne napětí. V této souvislosti je také třeba vidět Nietzscheovu obhajobu existence negativních jevů. Tato obhajoba jistě nechce říci, že bychom se nemohli a neměli snažit o odstranění právě naléhající nouze, o konkrétní zlepšení dané situace. Nesmíme však přitom zapomenout – a právě na to Nietzsche upozorňuje – na základní „zvrtnou“ strukturu konečnosti, v níž je možné zlepšovat, ale vždy *za určitou cenu*, tzn. opět s určitými negativními důsledky (které většinou nevidíme, anebo pokládáme v daný moment za přijatelné). Proto se Nietzsche tak rozhodně staví proti obecnému rozvrhu křesťanského světa, kde je toto postavení člověka pochopeno jako cosi špatného, co je třeba – spolu se vším negativním – odstranit. Radikální, spásná proměna lidského bytí nechce odstranit to či ono za tu a tu cenu, nýbrž sám určující rys konečnosti. Z Nietzscheova hlediska je proto neospravedlnitelné nazývat vylíčené blaženství nesmrtnosti životem: je to naopak naprosté *popření* života.

V pojmu morálního Boha, jedině a dokonalé sumy veškerého bytí a dobra, vynalezlo křesťanství protiklad života. Pozdní Nietzsche často zdůrazňuje, že Bůh právě jako dokonalé dobré absolutno je umocněným protikladem reality, nepřitelem života: „Tam, kde začíná Říše boží, je život u konce...“¹³ Protože má Bůh všechnu moc a život sám je bez-mocný, resp. jeho moc je jen odvozená, je i spása pouze u Boha a naděje křesťanů ve vykoupení a život věčný míří mimo tento rozporuplný svět. Považujeme-li „pravý život“ po vzkříšení opravdu za život,

11 Nachlaß 1887-1888, VIII 11/262-263; KSA 13, 98 n. (= WM 224).

12 Tamt., str. 99.

13 Götzendämmerung, Moral als Widernatur 4; KSA 6, 85.

může to pro náš pozemský život znamenat jen jedno: stává se pouhou přípravou, průchodem k pravému životu po smrti. Pojem absolutna jakožto „onoho světa“ má za následek znehodnocení života vezdejšího. Od seslání Ducha svatého žije svět už jen v mezidobí, ztratil svou vlastní hodnotu.

Polemika proti zásvětnímu zacílení víry, které devaluje pozemský život, se z dnešního křesťanského hlediska musí jevit vlastně jako anachronismus. Vždyť křesťanství prodělalo v poslední době důležitý vývoj inspirovaný z vlastních zdrojů, prošlo i nemilosrdnou kritikou zvenčí (mj. právě Nietzscheovou), kterou bylo s to uzнат v některých ohledech za legitimní, oprostilo se v důsledku toho od jednostranně negativních postojů ke „světu“ a může upřímně prohlásit, že „miluje tuto zemi“¹⁴. Křesťanství je v tom integrální součástí širokého proudu celé novověké duchovní historie, jež se vyznačuje stále rozhodnějším odklonem od apokalyptického naladění původních křesťanů, a tedy i výrazným ústupem vědomí provinilosti a hříšnosti světa. Určujícím celkovým rámcem není již hříšnost světa po pádu, nýbrž spíše bytostná доброта světa jakožto Božího stvoření. Vzniká tedy otázka, nakolik je Nietzscheova kritika křesťanského ideálu i v této situaci aktuální. V zásadě lze říci, že moderní theologická sekularizace dokázala potlačit některé vnější „zásvětní“ motivy, ale nemůže se zříci absolutního základu či cíle, a nedokáže proto ani dnes vykročit z morálního chápání světa.

Jestliže je pro morální výklad příznačné, že nám předkládá svět jako jednoznačně polarizovanou a rozhodnutou strukturu, v níž je tudíž možné přijmout obecné rozhodnutí, pak kromě varianty temporální vytvořilo současné křesťanské myšlení jednu z krystalicky čistých forem této struktury pomocí kategorie smyslu. Připomeňme nejdříve pro srovnání některé rysy této kategorie, které vyplývají z Nietzscheových stanovisek. Chápeme-li smysl jako vřazení jsoucná do celkových souvislostí, z nichž je ve svém bytí srozumitelné, je třeba zdůraznit, že u Nietzscheho není celková, „poslední“ souvislost nikdy skutečně poslední. Její určitost je výsledkem předchůdného, implicitně v ní obsaženého „rozhodnutí“. Kategorie týkající se celku jsou poslední jen v tom ohledu, že se vztahují na vše; mají-li však „dávat smysl“, být základem zcela určité srozumitelnosti, musí být vždy orientované, obrácené proti své podobě ne-smyslnosti. Ale to v Nietzscheově způso-

bu uvažování zároveň znamená: proti možnosti jiného, opačného smyslu celku. Smysl celku je vždy pojat v určitém směru, a je proto vždy problematický, musí počítat s hlediskem jiného smyslu. Problematičnost smyslu celku neznámá jeho esoterickou neuchopitelnost, nýbrž potenciální nesmyslnost. Bytí ve světě proto charakterizuje u Nietzscheho zvrátanost smyslu celku, a ve skloubení jeho neslučitelných podob, z nichž každá je konkrétně srozumitelná a nahlédnutelná, se skrývá tajemství a dynamika života.

Zatímco u Nietzscheho je určitý smysl celku vnitřně opodstatněn tím, co v dané situaci znamená jeho směřování proti odpovídajícímu ne-smyslu, snaží se morální výklad založit smysl přímo, tzn. odvodit jej ze „smyslu“ absolutního. Nejde tedy v morálním výkladu o určitý smysl celku, nýbrž o jediný a poslední celkový smysl. Tento „smysl“ je definitivní smysl, na němž se každý dílčí smysl musí podílet, má-li být opravdu smyslem. V podstatě to znamená, že bytí samo má v hloubce povahu smyslu, že smysl je poslední pravdou, v níž má náš život pevný základ a cíl. Tento poslední „smysl“ má však zcela jiný charakter než smysl situovaný, „zvrátaný“, nedá se prokázat na téže rovině a stejným způsobem jako on, zůstává skrytým, neuchopitelným tajemstvím. Je „zcela jiný“ než konkrétní podoby smyslu, jimiž žije naše rozumění, protože srozumitelný smysl dává zcela určitý směr, ale právě proto je nezbytně jednostranný a neabsolutní, byť se týkal celku. Absolutní celkový „smysl“ musí obejmout to, co se v rozumění vykazuje jako smysl i jako nesmysl, a je proto nutně tajemstvím. Ponechme stranou otázku, jak má takový absolutní „smysl“ fundovat smysl srozumitelný a nahlédnutelný. Jisté je, že definitivní celkový „smysl“ není prostě nahlédnutelný rozuměním, že je přístupný jen tak, že v něj věříme.

Myšlenkově je tato víra zřejmě nejsilněji motivována tím, že se cítíme postaveni před principiální volbu: buď je vše vydáno nicotě a život vůbec je nesmyslný, nebo je tento život spasitelný a vše smysl má. Jde tedy o to, co má ve světě „poslední slovo“, a víra je přesvědčením, že poslední slovo má smysl, který proto musí být absolutní. Víra je tedy obecným rozhodnutím, že pravý celek života je tvořen smyslem a dobrem, krom něhož je už pouze odpadnutí a smrt. Vlastním posláním takové alternativy je předvést svět, v němž už je rozhodnuto. S tím také souvisí otázka, jaký význam má pro život (je-li smysl a láska poslední pravdou života, ba vpravdě životem samým) „povrch“ našeho života, neláska, nesmyslnost a smrt. Ať už je původ tohoto „zbytku“ vysvětlen jakkoli, je z křesťanského hlediska jednoznačně třeba jej odstranit, aby byl život vskutku sám sebou. V tomto ohledu mají dnešní formy

¹⁴ Srv. sbírku zamyšlení a meditací K. Rahnera, *Glaube, der die Erde liebt*. Herder Verlag, Freiburg i. Br. 1966.

křesťanského myšlení k životu v jeho bytostné konečnosti týž odmítavý postoj jako formy tradiční.

Co je tedy facit Nietzscheovy kritiky křesťanství jakožto morálního výkladu světa? Spasený, temných stránek zbavený a neporušený život není životem, *vítězství nad konečností života znamená jeho konec*. Filosofickým výsledkem této kritiky je poznání, že celá alternativa, v níž se jakoby máme rozhodnout, je nesprávně postavena, že je to kouzlo, jehož moc je zapotřebí zlomit. Život ve světě nepotřebuje a nechce „poslední slovo“, nýbrž pouze rozhodné ano či ne v dané situaci, které nemůže být absolutní, dokud je opravdu živé.

Morální výklad světa v tomto významu představuje pro filosofy permanentní hrozbu; evropské myšlení je od počátku ohrožováno vnitřním sklonem k teoretickému zkratu, který má umožnit, aby byl nárok na uchopení světa splněn poslední diferencí. Křesťanské chápání světa právě tuto tendenci podpořilo a z jejich vzájemně výhodné symbiózy vzešla impozantní stavba evropské metafyziky. Obraz světa jednoznačně polarizovaného absolutnem tvoří pozadí celé této metafyziky a pouze z něj pochopíme její hlavní formy a historické proměny. Nezáleží přitom na způsobu neuchopitelnosti absolutna samého, nýbrž právě na jednosměrné polarizaci, kterou umožňuje. Právě díky ní může být metafyzika podstatným „vědění“ o tom, co je ve světě nahoře a co dole, která složka lidské duše má vládnout ostatním, která časová dimenze je směrodatná, vysvětlovat, jakým způsobem mohlo povstat z původního odvozené a jak se má člověk obrátit zpět k původnímu či kupředu k podstatnému. Přestože metafyzika jako neproblematicky přijímaný rámec vzala za své, prostupuje tato jednosměrná hodnotová polarizace celé naše myšlení a ovlivňuje svou naprostou samozřejmostí i velice odlehlé úvahy. Ale také v samotné filosofii zůstával dosud princip morálního výkladu z čistých protikladů, které jsou vytrženy ze situativní vazby ke svému protějšku, v podstatě jediným prostředkem, jak uchopit svět a založit naše hodnocení: stále ještě je většinou nezbytné převést vše na hodnotově jednoznačné fundamentální rozlišení, na jeden absolutní význam. Dokonce i pokusy vykročit z morálně strukturovaného chápání světa a negovat je bezděčně uznávají a přejímají přímou závislost mezi obecným („absolutním“) a konkrétním rozhodnutím, a nutně proto končí buď v různě temperovaném relativismu, nebo v celkových vizích, z jejichž nadhledu splývají nuance našeho každodenního hodnotícího bytí jako nepodstatné. Kdybychom chtěli předvést počátek odlišného přístupu obsaženého v Nietzscheově myšlení, museli bychom ukázat, že nevychází z žádného typu rezigna-

ce: spojuje obecnou nerozhodnutelnost světa s rozhodnutelností konkrétní situace. To by však bylo už jiné téma.

ZUSAMMENFASSUNG

Als „Circe der Philosophen“ hat Nietzsche in seinen Aufzeichnungen die moralische Weltauslegung bezeichnet, deren ausgeprägteste Form für ihn das Christentum verkörperte. Der vorliegende Aufsatz findet die Achse von Nietzsches Christentumskritik in der Einsicht, daß die in Erlösungssehnsucht intendierte Überwindung der Endlichkeit des Lebens zugleich dessen Ende bedeutet.

SUMMARY

„Circe of the philosophers“ was for Nietzsche a name for the moralistic way of world interpretation, which he criticized very strongly. Nietzsche considered the Christianity as the most important form of this type of interpretation and the main point of his criticism was the recognition, that the redemption, the overcome of the finality of human being would be at the same time the end of the life at all.