

je proto u Nietzscheho charakterizováno zvrátností smyslu celku; ve skloubení neslučitelných podob smyslu, 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 „mysl“ je definitivní smysl, na němž se každý dílí 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 náš život nalézá pevný základ i cíl. Tento poslední „mysl“ má však zcela jiný charakter než smysl situovaný, nedá se prokázat na téže rovině a stejným způsobem jako on, zůstává skrytým, neuchopitelným tajemstvím. Je „zcela jiný“ než konkrétní formy smyslu, jimiž žije naše rozumění, protože srozumitelné formy smyslu dávají zcela určitý směr, ale právě proto jsou nezbytně jednostranné a neabsolutní, bytí se týkaly celku. Absolutní celkový „mysl“ 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 „mysl“ fundovat smysl srozumitelný a nahlédnutelný. Jisté je, že definitivní celkový „mysl“ není prostě nahlédnutelný rozuměním, že je přístupný jen tak, že v něj věříme.

Tato víra je zřejmě nejsilnější 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. Víra je tedy obecným rozhodnutím, že pravý celek života je tvořen smyslem či dobrem, proti němuž je pouze odpadnutí a smrt. Vlastním posláním takové alternativy je předvést svět, v němž můžeme mít jistotu, že – obecně vzato – stojíme na správné straně. Je potom 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 křesťanského myšlení k životu v jeho bytostné konečnosti též odmítavý postoj jako formy tradiční.

Co je tedy facit Nietzscheho kritiky křesťanství jakožto morálního výkladu světa? Spasený, temných stránek zbavený a neporušený život není životem, *uítězství 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. Takové ano či ne nemůže být absolutní, dokud je opravdu živé.

3. Nihilismus

Od sklonku 18. století, kdy pojem nihilismu vstoupil v diskusích kolem německého idealismu do filosofie, se jeho význam v zásadě nezměnil: nihilismus znamená přetřetí věhvého pouta k nadřazené instanci, což vede k pokusu o absolutizaci subjektu a má nakonec za následek rozklad morálního chápání světa. Že Nietzsche tvrdí pravý opak a připisuje nihilismu na vrub právě křesťansko-morální myšlenkové tradici, že u jeho kořene vidí *zavedení* absolutního smyslu, nikoli až jeho zhroucení, nebude už po předchozích kapitolách znít zcela nepochopitelně, ale přesto je tu třeba podrobnějšího vysvětlení. Jde totiž o otázku klíčovou a přitom stále živou, neboť Nietzscheho teze zůstává i dnes ve svém plném významu a dosahu spíše nepochopena.

Zkoumání otázky, co je nihilismus, musí vycházet z určeni, co tvoří nosný základ morálního výkladu světa. Dospěti

jsme prozatím k závěru, že nás tento typ výkladu staví do světa, v němž se lze obecným rozhodnutím postavit na „správnou stranu“. Obecnost takového rozhodnutí činí člověka nezávislým na situaci a zároveň stupňuje význam člověka pro celek, tj. pro zápas mezi dobrem a zlem. Na těchto dvou rysech Nietzsche také staví svou sociálně-psychologickou genealogii morálky jakožto reakce na „první“ nihilismus.¹⁷⁹ Morální hypotéza absolutního cíle poskytl podle Nietzscheovy genealogie v chaotické době soumraku starověkých společenství všem utlačovaným útočiště a ochranu před zoufalstvím z bezvýhodné situace, v níž už nebylo možné politicky jednat, byla záchranou před sebevražedným nihilismem, pramenícím z pocitu bezmoci a nesmyslnosti.

Důležitější než psychologická a sociální genealogie morálního výkladu je však jeho logika. Aby bylo možné čelit právě vylíčené situaci, je přirozeně zapotřebí buď získat vnitřní nezávislost na pozici v mocenské struktuře, nebo být pevně přesvědčen o jejím budoucím zvratu. Morální hypotéza však tyto přirozené postoje spojila, absolutizovala, a dala člověku nekonečně nadřazený cíl, který hlavní kritéria obrátí a současně zcela oprostí od situační závislosti. Problém moderního, „evropského“ nihilismu nesouvisí tedy přímo s nesmyslností „prvního“ nihilismu: je spjat naopak se způsobem, jak morální výklad tuto nesmyslnost eliminoval, tzn. jak ze své situace vystoupil, jak se teoreticky emancipoval a mocensky prosadil. Už dříve jsme narazili na některé podstatné elementy morální vůle zbavit nesmyslnost její váhy a učinit z ní pouze epifenomen určený k překonání. Připomeňme krátce ale-

¹⁷⁹ Krom porůznu roztroušených zmínek v publikovaných spisech i nepublikovaných poznámkách existuje několik rozsáhlejších fragmentů, v nichž se Nietzsche pokouší svou představu nihilismu shrnout. Nejdůležitější z nich je nadepsán *Evropský nihilismus* a datován Lenzer Heide, 10. 6. 1887 (VIII 5/71; KSA 12, 211–217; v kompilaci *Der Wille zur Macht* rozdělen do §§ 4, 5, 114 a 55). Dále srv. např. N 1887–1888, VIII 11/99; KSA 13, 46–49 (= WM § 12); N 1887–1888, VIII 11/411; KSA 13, 189 f. (= WM Předmluva); N 1885–1886, VIII 2/127; KSA 12, 125 nn. (= WM K plánu); N 1887, VIII 9/107; KSA 12, 396 n.; (= WM § 37).

spon představy o fundovanosti relativního smyslu, platnosti obecných alternativ a jednosměrném charakteru transcendentence.

Morální vidění světa postuluje závislost konkrétního, relativního smyslu na smyslu celkovém, jednotlivého dobrého skutku na dobru samém: celkový smysl zde funduje a zaručuje možnost smyslu dílčího. Konkrétní rozhodování je chápáno jako pokus (vždy nedokonalý) o volbu mezi dobrem a zlem, pokus o „dobro vůbec“, pro nějž obecně morální obrat k dobru, smyslu či pravdě tvoří nezbytný orientační rámec. Ačkoli tato závislost nebývá osvětlena a doložena, nýbrž spíše jen „logicky“ předpokládána, dospívá morální úvaha většinou k závěru, že bez obecného spolehnutí na celkový smysl nemůže člověk lidsky být. Morální alternativa vychází tedy z nepopíratelného faktu, že člověk nemůže bez určité formy smyslu existovat, a pomocí myšlenky fundace si vynucuje rozhodnutí i na rovině obecné. Svět nabývá podobou morálního dilematu, a preponderance smyslu je potom tak evidentní, že nesmyslnost může být toliko výsledkem subjektivní neschopnosti celkovému smyslu se otevřít. Tento celkový smysl překračuje totiž obor běžné vnější zkušenosti, je přístupný až na základě vnitřní proměny, umožňující výslovný vztah k transcendentci. Význam, krása a tajemství ve světě vězí tedy svými kořeny ve „smyslu světa“, jenž transcendentuje jsoucno, a člověk, který prošel zmíněnou proměnou, je s ním spjat přímým poutem niterné zkušenosti.

Když F. H. Jacobi poslal v roce 1799 Fichtovi svůj známý otevřený dopis, ve kterém ho obvinil z filosofického nihilismu, formuloval v něm pojetí nihilismu, jež ve všeobecném povědomí dodnes převládá. Jacobiho námitky mří skrze Fichtův konsekventní transcendentální idealismus na tendenci, která určuje ráz celého novověkého myšlení: na snahu nahradit mizející jistotu morálního výkladu, spočívající na autoritě zjevení, a založit vztah ke světu na jistotě vědění. Vý-

sledkem je zrušení vazby na jakoukoli závaznost, kterou by nekladl subjekt sám, což má za následek absolutizaci lidské subjektivity. Novověký subjekt se nejprve povýšil na nezpochybnitelný vztahný střed všeho jsoucna a posléze našel ničím neomezenou autonomii a svobodu v idealistickém ztotožnění sebe sama s absolutním a tvořivým základem bytí.

Příčinou nihilismu je v tradičním pohledu právě tento posun od důvěry v boha, jenž se lidskému duchu dává ve zkušnosti transcendentace jako absolutní bytost, k sebeabsolutizaci subjektu. Jacobi argumentuje proti Fichtovi tím, že plnost dobra a pravdy člověk nevládní, nemá *vědění*, jež by mu umožňovalo beze zbytku chápat, tzn. konstruovat svět i sebe sama. Dobro i pravdu člověk *tuší* nad sebou a mimo sebe. Idealismus absolutního já, pro nějž nemůže existovat nic o sobě pravdivého, subsistujícího, a který tak ruší svěbytnost skutečnosti, končí nutně v nihilismu, neboť nepodmíněná jednota lidského já je vposled prázdna a nicotná. Člověk mů-že tedy volit pouze mezi bohem a nicotou vlastního já: „Opakují: bůh jest a jest *mimo mne: žít, o sobě existující bytost* – nebo jsem bohem *já*. Třetí možnost není.“¹⁸⁰

Podobně orientované polemiky většinou nerespektují transcendentální charakter subjektivity a dávají celému rozporu spíše etickou podobu konfliktu mezi poslušností a zpupnou pýchou subjektu. Tím snáze se v jejich zápalu přehlédne, že pro onu mnohostrannou změnu, jež formovala novověké myšlení, je vlastně příznačnější kontinuita než zlom. Způsob vztahování k celkovému smyslu se sice změnil, ale zásadní kontinuita, kterou obráží také celá Jacobiho alternativa, zůstává zachována v tom, že člověk i nadále absolutní zdroj smyslu *potřebuje a hledá*. Nový poměr k celkovému smyslu, založený na vědění, má podobu jednak jeho *nalézání* (různé formy absolutního vědění), jednak – a to především – jeho *palcivého postrádání*.

¹⁸⁰ F. H. Jacobi's *Werke*, vyd. F. Köppen a F. Roth, 1812–1825, sv. III, str. 44.

(Rozeklanost tohoto procesu není asi nikde zřejmější než v romantické literatuře, v onom prolínání filosofie a poezie, kde je stejně intenzivně prožívána blízkost nekonečna i nicoty; na jedné straně tu vznikají entusiastické projekty nového niterného náboženství /viz F. Schlegel, Novalis/, na druhé je lidský subjekt konfrontován se zející nicotou, smrt boha se stává oblíbeným topos /slavná Jean Paulova „řeč mrtvého Krista shůry všehomíra, že bůh není“, programový nihilismus Bonaventurových *Nočních vigitíí* nebo v české literatuře básnické reflexe K. H. Máchy/. V jistém smyslu se pak i celá 19. století vyznačuje pozoruhodnou symbiózou rozmanitých pokusů o absolutno s naprostou skepsí a pesimismem; tyto trendy neexistují jen prostě vedle sebe, jsou spojeny opravdovou symbiózou, v níž navzájem nepřítmo posilují svou pozitivní nebo negativní závislost na absolutnu.)

Tato okolnost vrhá též jasnější světlo na Nietzscheho opakované tvrzení, že morálka je pro člověka největším nebezpečím.¹⁸¹ V dnešní době – tak očividně poznamenané rozpadem všech tradičních morálních hodnot – musí řeč o nebezpečí, jež představuje morálka, působit zarážejícím, ba kuriózním dojmem. Snad za časů Nietzscheových, v druhé polovině minulého století, mohla být morálka ještě pocítována jako strnulé pouto, avšak v současném chaosu a bolestně vnímané nepřítomnosti všeho ideálního a závazného? Všímněme si ale, jak Nietzsche, maje opět na mysli morálku v širokém významu morálního výkladu světa, své tvrzení o nebezpečnosti morálky zdůvodňuje: „Každé čisté morální hodnocení [...] *končí nihilismem*...“¹⁸² Má-li světu vládnout dobro, krása, pravda či jiné ryzí hodnoty, má-li právě k nim svět „směťovat“ a nalézat v nich svůj celkový smysl, pak musí být tyto hodnoty vskutku *ryzí*, nezvratné. Proto nás nárok na celkový smysl světa vede nutně mimo svět, tj. mimo prostor, v němž smysl „žije“ díky tomu, že je neustále transcendentován možnos-

¹⁸¹ Str. např. N 1886–1887, VIII 5/49/; KSA 12, 201.

¹⁸² N 1886–1887, VIII 7/64/; KSA 12, 318.

tí jiné podoby smyslu, a tedy i neustále ohrožen tím, že ustřelne nebo se změní v ne-smysl. Aby mohl být celkový smysl postulován jako definitivní vítězství nad nesmyslností a překonání obecné „neřešitelnosti“ světa, je třeba usídlit jej do sféry ryzí transcendence. Morální výklad nás tak vytrhuje ze světa a uvádí v niternou závislost na jediném a absolutním zdroji smyslu: a právě to je podle Nietzscheho pravým (byť skrytým) základem nihilismu.

Platonisticko-křesťanská metafyzika je hnací silou nihilismu právě tam, kde se sama vzpíná ke svým největším úspěchům. Vztážením světa k absolutnímu úběžníku zbavuje situatační hodnoty jejich svébytnosti a umrtvuje cit (přínejmenším teoretický) pro možnost vzájemných proměn mezi situovaným smyslem a nesmyslem. „Fatální důsledek víry v *realitu nejvyšších morálních kvalit jako boha*: tím byly všechny skutečné hodnoty popřeny...“¹⁸³ Bytí bez *posledního* ukotvení a cíle, tzn. bytí ve světě, je z hlediska morálky neudržitelné, ne-li zavrženíhodné.

Nihilismus je původně *skrytý*, protože vztah k absolutnu, který nás pozvedá z obecné nezajištěnosti ve světě, zakrývá soupodstatnost ryzí transcendence a ryzí nicoty tím, že se mezi nimi s obecnou platností rozhoduje. Přesto se objevují náznaky jejich faktické totožnosti (k odhalení zaujatosti a falešnosti morálního výkladu přispěla podle Nietzscheho názoru i morálkou samou vypěstovaná potřeba bezpodmínečné pravdivosti) a u Nietzscheho vychází pak plně najevo, že ryzí hodnoty, jež jedině mohou být předmětem obecného rozhodnutí, překračují sféru zkušenosti, jsou nedosažitelné, nevykazatelné, a pakliže se vyčerpá potenciál víry, zeje právě z *jejích* místa *nicota*. Nastává otevřený nihilismus.

Otevřený nihilismus je tedy jen rozvinutím nihilismu skrytého, tzn. morálního výkladu světa. Klade-li Nietzsche řečnickou otázku, odkud k nám tento nejstrašlivější z hostí přichází, je z jeho analýz od počátku jasné, že nepřichází odkud

¹⁸³ N 1887, VIII 10/152/; KSA 12, 541.

zvenčí: je to do konce domyšlená logika našich velkých hodnot a ideálů. Morální výklad podminil hodnoty ve světě platností hodnot nejvyšších, tj. kladnou odpovědí na poslední obecnou otázku po celkovém smyslu. Proto se nám existence (což neznamená: pozitivní danost) takových hodnot jeví jako nezbytný předpoklad našeho rozumění, a i když se jejich nedanost odkrývá jako prázdnota, nemůžeme je přestat hledat, protože nevidíme jinou možnost, jak dát svému životu pevný základ.

Změněný vztah k absolutním hodnotám (snaha o vědění namísto víry) vytrženost člověka ze světa nezavinil – obnažil jen její negativní stránku. Zároveň však novověký člověk touto změnou svou vytrženost nezrušil, podržel její základní způsob hodnocení, a proto ho ani konfrontace s nicotou nevrací *do světa*. Zkušenost absence posledního smyslu vyvolává jen pocit rozčarování a vlastního selhání; jsoucno, které z tohoto smyslu odvozovalo všechnu svou hodnotu, tím pochopitelně nenabýlo na ceně: je nyní naopak zcela nicotné. I ve ztrátě víry se uchovala principiální forma morální alternativy, jenomže jednu extrémní pozici nahradil extrém opakem. Jestliže dříve mělo (odvozený) smysl vše, nyní jej nemá nic. Ztráta totálního smyslu se rovná totální ztrátě smyslu. „[...] extrémní pozice nebývají vystřídaný umírněnými, nýbrž opět extrémními, ale *opačnými*. [...] *Jedna* interpretace zanikla; protože však platila za *jedinou*, zdá se, jako by v bytí žádný smysl neexistoval, jako by vše bylo *marné*.“¹⁸⁴ Osamělost současného člověka na opuštěné zeměkouli vyplynula z předchozí snahy soustředit vše božské do jediného bodu celkového smyslu; člověk přestal vnímat božský (byť nikoli jednoznačný) charakter toho, co vidí svými očima, a spatřoval v tom jen matný odlesk transcendentní nádhery. Vpravdě božské pro něho bylo jen to, co svými očima *neviděl* – a tak dnes zjišťuje, že to skutečně nevidí a že vše, co vidí, je pusté a nebožské.

¹⁸⁴ N 1886–1887, VIII 5/71/; KSA 12, 212 (= WM § 55).

Také toto otevřeně nihilistické hodnocení světa zůstává samozřejmě celkové, jednoznačné a „morální“, je plně součástí dichotomické struktury morálního výkladu. Nihilismus v tomto významu není tedy ani žádným osvobozením a dosažením důstojné „autonomie“ člověka, nýbrž závěrečným negativním efektem morálky a jako takový pouze *průchodním stádiem*: „Nihilismus představuje patologický *mezistav* (patologické je ono nesmírné zevšeobecnění, závěr *na naprostou žádný smysl*) [...]“.¹⁸⁵ Nemí možné se tomuto stadiu vyhnout, ale musíme jím projít k jinému způsobu hodnocení, který už nebude založen na extrémních kategoriích, na příslibu totálního smyslu, a nepovede tudíž ani k totálnímu znehodnocení.

Dříve než budeme zkoumat, v čem navrhované přehodnocení spočívá, je třeba si všimnout, jakých forem nabývá reakce na nenaplnění přepjatého požadavku smyslu. Mezi rozličnými variantami pesimismu, dekadence a pasivního nihilismu stojí u Nietzscheho na prvním místě pesimismus schopenhauerovské rážby, který vidí faktickou ne-morálnost bytí, ale hodnotí ji (na rozdíl od tzv. pesimismu síly) i nadále z pozic morálky: takové bytí by „nemělo existovat“, je třeba je překonat, popřít. Nesnesitelnost světa bez vyhlídky na „řešení“ může vyvolávat i touhu po nicotě ve formě bezprostředně sebe-destructivních sklonů nebo podněcovat k vynalézání různých druhů úniku, k romantickému opojení, dekadentnímu sebeomamování apod.

K ještě nebezpečnějším následkům než pesimismus vede však osvícenský emancipační optimismus a jeho snaha uskutečnit absolutní hodnoty v ryze sekulárním dějinném prostoru. Zde se zprvu daří vybudovat proti zjevnému nihilismu účinnou obranu, vytěsnit jej do postavení úpadkového výstřelku, protože morální struktura zůstává plně zachována:

¹⁸⁵ N 1887, VIII 9/35/; KSA 12, 351 (= WM § 2).

„Člověk se pokouší o jakýsi druh *pozemského řešení*, ale v téměř smyslu, tedy ve smyslu *konečného triumfu* pravdy, lásky, spravedlnosti: socialismus [...]“.¹⁸⁶ Kritika těchto teorií právem poukazuje na jejich náhražkový charakter; vlastní transcendentní fundament je v nich již ztracen a jeho místo je pouze provizorně obsazováno různými utopiemi. Rozdíl tu tkví v tom, že transcendentní smysl víry (spása) byl v podstatě nevyčerpitelný a nesmírně flexibilní, poněvadž se netýkal přímo pozemského života a nemohl být nikdy „uskutečňován“ člověkem, zatímco nitročasové utopie vkládají jeho realizaci do lidských rukou. Pokud však moderní ideály uchovávají možnost nahlížet vše pod zorným úhlem posledního smyslu, setrvávají tím v myšlenkovém paradigmatu platonisticko-křesťanské tradice.

Celkový smysl je zpravidla reprezentován morálně nena-
padnutelnými hodnotami, jejichž nepodmíněnost si žádá, aby bylo vše podřízeno jejich naplnění. Extrahování čistého (obecného) účelu dovoluje proměnit vše v prostředek k jeho uskutečnění, mediatizuje lidský život a stává se posléze (pro-
tože v praktické sféře musí být tento účel vždy předmětně vymezen) i důležitým nástrojem účelové manipulace. Zvěčňující ovládní ve jménu nad-osobního ideálu může být vedeno upřímně miněným dobrým úmyslem, avšak aktivní, praktické prosazování ideálu ústí nutně v konflikty se skutečností a v postupnou ztrátu jeho vnitřní věrohodnosti. Leč tato ztráta nemusí být *přiznána*: nechceme ji přiznat často ani sobě, ale především druhým. A právě v tomto posledním případě máme před sebou fenomén *cynismu*.¹⁸⁷

¹⁸⁶ N 1887–1888, VIII 11/148/; KSA 13, 70 (WM § 30).

¹⁸⁷ Cynismus se v poslední době stal oblíbeným, ba módním filosofickým pojmem (viz např. Glucksmann, Sloterdijk, Bouveresse aj.). Sloterdijkova kniha *Kritik der zynischen Vernunft* (Frankfurt/Main, Suhrkamp 1983), která staví na pečlivé studii Niehuése-Probstinga o rozdílu mezi pojmem antického kynismu a moderního cynismu, je záslužná přinejmenším v tom, že přesvědčivě ukazuje závislost cynismu a kynismu na mocenském postavení, spřízněnost morálky a cynismu, a také důležitost smíchu a tělesnosti jakožto východiska pro opozici.

Cynik trvá na uznávaných vysokých ideálech, operuje posledním smyslem, jímž legitimuje navenek svůj postup, avšak současně těmto ideálům nevěří. Může tak provádět totální manipulaci, která se nikdy neobrátila proti němu, protože on se s idejemi, na nichž je založena, neztotožňuje; jeho stanoviskem nemůže nic otlást. V cynismu se tedy novým způsobem spojují momenty rozpadajícího se morálního výkladu světa: pozitivní moment slouží jako ideologie a negativní staví člověka do naprostého vakua, absence jakýchkoli důležitých smyslů, které by bylo třeba respektovat, neplatí-li smysl nejvyšší.

Tento typ cynismu není sice jevem výlučně moderním, s jeho projevy se lze setkat všude, kde vládne morální výklad světa, ale v posledních dvou stoletích, kdy je neustále prohlubován nihilismu provázeno úpornou neochotou se k němu přiznat, stal se takřka určujícím faktorem epochy. Je pro něj příznačné, že se neobejde bez ryzího morálního zdůvodnění; není myslitelné, aby ideály vůbec zjevně odmítal, nebo dokonce zesměšňoval. Morální výklad je cynikovou nejdůležitější a nejučinnější zbraní.

Nepokrytý cynismus, který vším ideálním a posvátným bezostyšně, veřejně pohrdá a který asi nejlépe odpovídá všeobecné představě o nihilismu, není záluďný, a proto ani tak nebezpečný. Redukuje sice člověka na věčné vztahy, vysvětluje si vše přízemními pohnutkami a nivelizuje hodnoty mechanicky na jedinou – nejnižší – úroveň, ale činí tak zcela otevřeně. I tento postoj je sice ve své paušálnosti jakýmsi morálním hodnocením naruby, ale nemůže již pro svou otevřenost vytvářet prostor žádnému „vyššímu“ mocenskému zájmu, jde mu jen o neskrývané sebeprosazení na dané rovině. Filosof má jeho projevům podle Nietzscheho pozorně naslouchat, protože »cynismus je jediná forma, v níž nízké duše zavádí o to, co je povětivost«¹⁸⁸.

Válná část úvah o požadavcích a úkolech současné du-

¹⁸⁸ JCB § 26; KSA 5, 44.

chovní situace chápe ovšem otevřený cynismus právě naopak jako přesvědčivý doklad toho, že člověk, který je ponechán ve světě bez opory transcendence, upadá do jakéhosi naturálního způsobu bytí, ztrácí své lidské poslání a nechává se unášet k nevyhnutelné katastrofě. Za nejdůležitější úlohu dneška platí pak *obrana* proti tomuto nihilismu, která musí zahrnovat především restituci transcendence jakožto zdroje ryzích a směřovatých hodnot. »Má-li být znovu získána pevná půda, musí být *obnovena vazba člověka na celek bytí*, vazba na absolutní kontext, který není v jeho moci a který byl jeho emancipací popřen«, říká ve své přednášce z roku 1946 Ludwig Landgrebe.¹⁸⁹ Proti rozličným surrogátům absolutna, jichž zneužívají skrytí cynikové, je z tohoto hlediska třeba se bránit hledáním absolutního kontextu vpravdě ryzího, nejsoucího, nezpředmětnitelného, diferentního a dějinného, jehož místo bývá většinou v samém aktu našeho tážení a hledání.

Nietzsche tyto apely v hrubých obrysech předjímá a prohlašuje o nich, že celý problém ještě zhoršují: » *neúplný nihilismus*, jeho formy: v tom žijeme; – pokusy nihilismu uniknout, *aniž* bychom přehodnotili dosavadní hodnoty: vedou k opaku, vyostřují problém.«¹⁹⁰ Boj proti nihilismu jako vnějšímu nepříteli podle Nietzscheho nihilismus posiluje a dále nás do něho zaplétá, neboť stvrzuje vládu základní morální alternativy. Úsilí o nalezení autentických ryzích hodnot, které označuje za příčinu nihilismu jejich ztrátu, resp. záměnu za neautentické, subjektivní atd., a které si klade za cíl nalézt ty pravé, konzervuje princip metafyzického způsobu hodnocení, jelikož i nadále potlačuje jakýkoli zásadnější význam situovanosti. Opět před nás staví vyhlídku na obecné

¹⁸⁹ L. Landgrebe, *Zur Überwindung des europäischen Nihilismus*. Hamburger Akademische Rundschau, I (1946/47), str. 221–235; přetištěno ve sborníku *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Vyd. D. Arendt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974, str. 19–37.

¹⁹⁰ N 1887, VIII 10/42; KSA 12, 476 (= WM § 28).

řešení, na hodnoty a postoje o sobě správné, a jde mu pouze o to, *kde* a *jak* je hledat, zatímco otázka možného přehodnocení, tzn. otázka po tom, *zda* je vůbec hledat, leží zcela mimo jeho horizont.

Jádro problému spočívá však právě v tom, že „o sobě“, tzn. mimo reálnou konfrontaci s jinými hledisky, jsou všechny hodnoty – už jakožto hodnoty – „správné“; tento fakt pak svádí k domněnce, že hodnoty, které vyznáváme, jsou *o sobě správné*, a že je tedy můžeme prosazovat bez omezení, že se nám v nich daří překročit stín své situovanosti. Ale v konkrétní situaci se vždy ukazuje, že správnost, na níž záleží, není imanentním znakem příslušné hodnoty, nýbrž znakem její pozice vůči jiným. Z nepravosti vládnoucích idejí a hodnot nelze proto vyvozovat, že existují jakési zcela jiné, nepředmětné, které by byly za všech okolností, tj. „obecně“ pravé.

Hledáme-li jen stále „lepší“ obecná východiska, neuvědomujeme si dalekosáhlou strukturální totožnost hledaného základu morálky se základem (skrytého) cynismu. Je pak např. možné bez rozpaků označit za příčinu krizových jevů moderní doby objektivistickou neosobnost, a za žádoucí východisko „objektivní“ nad-osobnost. Podobnými variacemi na morální téma se však odsuzujeme do role pouhých moralistů, kteří jsou – alespoň na rovině myšlenkové – vůči obdobně morálním argumentům cynismu v podstatě bezmocní. Vskutku účinným prostředkem proti cynismu je naproti tomu radikální, bezprostředně srozumitelné odmítnutí morálního ideálu s poukazem na nevýratnou platnost tělesně přítomnostního rozměru situace. To znamená: cynismus.

Pro morálku i morálně zdůvodňovaný cynismus je charakteristický duch vážnosti: morální idealista bere vážně své poslání (a proto i sebe sama), cynik svůj osobní zájem. Cynismus je naproti tomu třeba vidět především jako útok vedený proti vážnosti založené na tom, že je něco chápáno

a prezentováno jako nedotknutelné či o sobě posvátné. Nejvlastnějším výrazem kynismu je proto *smích*. Pozdní Nietzsche se v souvislosti s radikální kritikou morálky zastává i cynického postoje, někdy také opravdového mocenského cynismu, avšak nejdůležitější úlohu při oponování morálnímu výkladu světa u něho hraje v daném ohledu právě pojem smíchu.

Smích je pro Nietzscheho synonymem radostného osvobození od tlaku nepodmíněných nároků smyslu. Zatímco učitelé morálního cíle života tvrdí, že »existuje něco, čemu se už absolutně nesmíme smát«¹⁹¹, pro Nietzscheho jsou »námitka, nevěra, radostná nedůvěra, žert [...] známkou zdraví: vše nepodmíněně patří do patologie.«¹⁹² Vše, co se nedokáže v určitý moment smát samo sobě, ať již jde o filosofii, náboženství či stát, je svým nárokem nepřiměřené a nepřátelské životu; i Nový zákon prohlašuje Nietzsche za vyvrácený tým, že se v něm nevyskytuje žádný žert.¹⁹³ Smích představuje způsob, jak se vymknout bezvýhradnosti absolutních požadavků, a to bez negativní závislosti na nich, bez popírání a nenávisli.

Už u Jacobiho se nihilistický člověk vyznačuje tím, že se směje, že není schopen pravé vážnosti. »Morálně«¹⁹⁴ vybudovaná teorie si přirozeně nedokážou výložit kynický smích jinak než jako opak svého obecného rozhodnutí, jako negativní morálku; kynický postoj je pro ně opět »řešením«, v tomto případě popření či neschopnosti smyslu vůbec. Kynismus však neznamená »morální«¹⁹⁵ přesvědčení o neexistenci smyslu vůbec: v pozadí kynismu je sice náhled, že neexistuje nic platného o sobě, tzn. vždy, všude a v každém ohledu, že *cokoliv lze* zesměšnit, nikoli však, že *vše jest* směšné. Kynik se tedy může smát potenciálně všemu, ale osvobodivá moc tohoto aktu se musí v každé situaci prokazovat.

¹⁹¹ FW § 1, KSA 3, 372.

¹⁹² JGB § 154; KSA 5, 100.

¹⁹³ Srv. N 1887, VIII 9/143/; KSA 12, 416 (= WM § 187).

Základem kynického postoje je už tradičně vědomí své bytnosti tělesně-přítomnostního rozměru existence, což ve svých důsledcích znamená důraz na nutnost, aby každá idea byla „ztělesnitelná“, aby respektovala rámec zvrátané konečnosti lidského rozumu a dalo se podle ní skutečně žít. Formulujeme-li tento postoj pomocí kategorie prostředek-účel, ukazuje se také, proč může být kynismus vskutku účinnou zbraní proti cynismu a mocenské manipulaci: totalitní praxe není totiž založena na nerozlišitelnosti či vzájemné zaměnitelnosti prostředku a účelu, nýbrž na rozlišení příliš rigidním, a kynismus hájí proti totalitnímu zprostředčnění perspektivu, v níž se jakýkoli „pouhý prostředek“, a to i poslední a nejnižší, může stát posledním účelem. Není-li nic božského „o sobě“, může se božským stát cokoliv. Výsledkem tohoto vykročení z morálky není proto morálka naruby: jsme tu opět odkazováni na konstelaci konkrétní situace. Teprve z ní se můžeme rozhodovat, čím znevažující postoj v daném případě opravdu jest.

Jestliže jsme řekli, že kynický smích je osvobodivý, znamená to, že má své místo v opozici proti přesile norem, které jsou před nás stavěny, nebo účelů, které si vytváříme sami (kynický postoj nemá osvobozující účinek právě proto, že cynik při všem výsměchu vysokým ideálům nedospívá většínou ke skutečné nevážnosti, tzn. nepřestává brát vážně sebe sama a své zájmy). Pokud kynismus a cynismus odlišujeme takto obsahově, a nikoli historicky (jako fenomén antiký, resp. moderní), pak kynismus navzdory svému jménu (ὁ κῶων = pes) rozhodně není projevem redukce člověka na animální vrstvu, prozrazujícím úpadek právě lidskosti, nýbrž naopak neobyčejně významným *zastánkem* lidskosti.

Kynismus představuje obranu proti redukování člověka na funkci, kterou plní v dějích se diferencí minulost-budoucnost, proti pohlcení člověka dějinami, jejichž význam je v důsledku filosofického ztotožňování časovosti s dějinností velmi přetěžován. Kynismus umožňuje, aby si člověk nerozuměl výhradně z běhu dějin a nesliboval si až od jejich blíže ne-

určitelného „konce“ to, co má neustále na dosah; kynický postoj znamená spolehnout na sílu přítomnosti, která každý dějinný smysl potenciálně překračuje, tvoří permanentní „přičnou“ dimenzi časovosti, jež dovoluje, abychom se v kterémkoli okamžiku uvolnili a přijali dar ne-účelné danosti.

Přítakání přítomnosti se projevuje – zejména v kynismu starověkém – důrazem na elementární tělesné stránky existence a výraznou redukci potřeb; tato nenáročnost nemá však v žádném případě význam askeze, spíše naopak. Právě v radikálním omezení lze nejlépe zakusit hodnotu a nevyčerpatelné bohatství toho nejzákladnějšího a nejjprostšího: „[...] nejkratší cestu ke štěstí“ tvoří „rozkoš ze života o sobě“ a naprostá nenáročnost vzhledem ke všem ostatním statkům.¹⁹⁴

Pro morální výklad je nepřijatelné, že to, co se jeví jako animálnost, podlidskost, a co může být za jistých podmínek charakteristickým znakem idiota, má být zároveň bytostným a neodmyslitelným konstituentem lidství.¹⁹⁵ Nahlédnout potenciálně kladný význam kynického postoje lze tedy jen za předpokladu, že vystoupíme z tradičně „morálního“ schématu, které chce každý jev definitivně přiřadit určité straně v rozvrhu konečného „řešení“.

V kynismu je přijata neúčelná a k ničemu dalšímu nepoukazující přítomnost, bez výjimek a výhrad, včetně lidské malosti a slabosti. Negace jednoho typu smyslu, založeného na diferencii minulost-budoucnost, je tu odkryta jako bytostná možnost, bez níž by člověk nemohl *lidsky* existovat, nejde však o negaci „dogmatickou“: neřešitelnost světa jako prostoru lidské existence může být obnovována a hájena pouze

¹⁹⁴ F. Nietzsche, *Philologica*, sv. 2, GOA VIII, str. 166; srv. též H. Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, München, W. Fink Verlag 1979, str. 147 a 166.

¹⁹⁵ Sloterdijk (cit. d., str. 661) o morálním pohledu říká: „Nic není pro dualistické, tj. rozpuštěné a s lepší polovinou se identifikující myšlení více mučivé a zároveň více fascinující než tušení, že by i v takzvaném zlu a mžkosti mohlo žít silné sebevědomí, tzn. vlastní hledisko s obecnými a přesvědčivými argumenty.“

situativně, tzn. konkrétním řešením a rozhodnutím. Takto paradoxní ustrojení času a světa, které k nám při zaniceném úsilí o dosažení jednoty a čistoty obrací tvář tragickou, nám zde, v pozitivně motivovaném odstupu od velkých cílů, nastavuje tvář komicovou.

Také vlastní geneze nihilismu má u Nietzscheho tento paradoxní ráz: vždyť skutečnou příčinu nihilismu tvoří právě přehnaně důkladná obrana před nesmyslností. Cestou vedoucí z nihilismu může být proto jen aktivní přijetí nesmyslnosti jako nutného aspektu bytí ve světě i každého rozumnění smyslu. Nemáme už podle Nietzscheho zapotřebí vyhýbat a bránit se nesmyslnosti za každou cenu, můžeme ji akceptovat, a ti nejsilnější dokonce „[...] dobrý díl náhody, nesmyslnosti nejen uznávají, nýbrž milují [...]“¹⁹⁶. Takovéto přijetí nesmyslnosti nemá pochopitelně nic společného s „morální“ představou o nemožnosti jakéhokoli smyslu po ztrátě smyslu celkového. Diskuse o nihilismu se ovšem dodnes odvíjejí formou sporu mezi otevřeně nihilistickým popíráním smyslnosti vůbec a skrytě nihilistickým usilováním o rýzi smyslu; v tomto druhém případě znamená kritika a překonávání nihilismu většinou nic než snahu o návrat k tradičnímu celkovému smyslu nebo o nalezení nového smyslu se starou funkcí. Avšak opravdu se vyrovnat s problémem nihilismu není možné ani morálním „odstraněním“ nesmyslnosti, ani její stejně „morální“ absolutizací. Morálně podminěný nihilismus lze pouze rozložit zevnitř: tím, že nesmyslnost uznáme a naučíme se s ní žít.

Ale co to znamená? Říká-li Nietzsche, že v sobě musíme držet říši nepravdy, platí to i pro říši nesmyslnosti; musíme v sobě najít sílu s ní koexistovat, nést ji a využívat její osvobodivé moci, aniž bychom jí propadli a podlehl. Předpokladem takového přijetí nesmyslnosti je zásadní změna postoje, radost z nesmyslnosti osvobozující. Přijátá nesmyslnost odhaluje ze své strany vzácnost a plnou prožitelnost života, na

¹⁹⁶ N 1886–1887, VIII 5/71; KSA 12, 217 (= WM § 55).

niž cílí myšlenka věčného návratu a z níž může vyrůstat i nová podoba svátečnosti. „Jaké veselí je teď možné! Záhnlí jsme strašidla a získali jsme právo k *nerozumu*: už *nechceme* být chytřejší, než je svět!“¹⁹⁷ Být dokonalým nihilistou znamená pro Nietzscheho přijmout nesmyslnost nikoli jako pouhou negaci, nýbrž zároveň jako výraz nejzávažšího přitakání. Nihilismus/nelze proto vyvracet a překonávat jako stanovisko těch druhých, do nihilismu je nutno kousnout.

Přehodnocení, které má Nietzsche před očima, není tedy obrácení naruby, mechanicky se upínající k opaku, není to žádná „nová pravda“ o sobě; cílevědomost aktivního nihilismu je pouze prostředkem k rozlomení dichotomie morálky, k restrukturalizaci našeho rozumnění světa. Opouštíme tu dilema, zda máme sloužit poslednímu smyslu světa, nebo žít jako dobytek: nezřídíme se však smyslu vůbec, smyslu jako toho, co nás v dané situaci oslovuje nebo oč nám v ní jde. Díky přehodnocení si však uvědomujeme, že každá z těchto forem smyslu je možná pouze *ve světě*, že je tedy o sobě dvojnásobně a musí se ve světě – a to znamená: v situaci – prosazovat vůči *sobě vlastně* podobě nesmyslnosti.

Nesmyslnost musí být tudíž uznána jako dimenze nutná, avšak nikoli absolutní. Její přijetí nemá nic společného s heroickým gestem moderního odhodlání vydržet absurditu světa, jež je ještě pouhou reakcí na ztrátu celkového smyslu. Není ale ani výslovným vztahem k „nicotě“, v níž by se tajilo zapomenuté bytí či odpírající se bůh. Nesmyslnost, s níž se tu máme vyrovnávat, není takto vznešeně absolutní, a proto ani samo vyrovnávání není takové; stává se však oporou existence vskutku lidské, neboť život s absolutním smyslem je představa stejně nelidská jako život v absolutní negaci. Nesmyslnost nemůžeme „překonat“, nechceme-li ztratit smysl.

Přehodnocení končí „morální“, tj. absolutní nihilismus, končí průchozí stadium, kdy se zdálo, že nám hrozí vakuum

¹⁹⁷ N 1880–1881, V 10/B50; KSA 9, 423; srv. též aforismus „Radost z nesmyslnosti“, MA I, § 213; KSA 2, 174.

naproste nesmyslnosti. Ve světle Nietzscheovy zkušenosti se ukazuje, že znehodnocení nejvyšších hodnot není důvodem ke znehodnocování světa, naopak: „jsme-li „zklamání“, pak nikoli životem: jen se nám otevřely oči, pokud jde o „žádoucnosti“ všeho druhu.“¹⁹⁸ Metafora průchozího stadia jistě není zcela přiléhavá, protože nihilismus nelze přísně vzato opustit a „projít“ jím k něčemu jinému, ani není možné u něho zůstat, tzn. poddat se mu. Musíme se učit žít s nesmyslností, a to je pro nás proveditelné jen tehdy, dojde-li ke změně postoje, která nám dovolí zahlédnout v nesmyslnosti též potenciální východisko jiného smyslu, a prolomí tak jednoznačnost formální alternativy morálky.

Velká část dnešních úvah zůstává i nadále ve vleku morálního výkladu a klíčový problém doby je ještě často formulován jako *politování* nad tím, že rychlé hodnoty ztratily svou přesvědčivost a přitažlivost. Ale na druhé straně vzrůstá pochopení, že hlavním úkolem dnes není překonání absence různých morálních hodnot, nýbrž překonání špatného svědomí a nostalgie, s nimiž se za těmito hodnotami dosud toužebně obracíme. Fascinace nepřítomností absolutna a naděje v jeho nový příchod totiž společně brání tomu, aby si lidé začali skutečně rozumět ze světa. Zaměření na nepodmíněné hodnoty zastírá proměny hodnot ve světě i těžko postižitelné zákonitosti těchto proměn, a neposkytuje myšlenkové prostředky k artikulaci situativního rozhodování a jeho různých žijí i navzdory absolutnu a již dlouho také bez něho. Teprve až velmi pozdě, mohli bychom říci spolu s Nietzsche, nalézáme odvahu k tomu, co vlastně *víme*.¹⁹⁹

Nihilismus může být „dobrým znamením“, pokud nám otevře oči pro mnohotvárné a živé podoby smyslu, jež nejsou ve svém bytí závislé na vztahu ke smyslu posledního a ryzi- mu. Pochopení smyslu a nesmyslnosti ze světa, skutečné po-

¹⁹⁸ N 1887–1888, 11/124/(367); KSA 13, 60 (= WM § 16).

¹⁹⁹ Str. N 1887, VIII 9/123/; KSA 12, 407 (= WM § 25).

rozumění tomu, co „víme“, tj. čím žijeme, hledá však jen obtížně svůj teoretický výraz. Myšlení, jež rozeznává odkázanost člověka na vzájemně provázané síly světa (a ví tedy o nutném rubu a nezamýšlených konsekvencích lidského počínání), bývá v poslední době také módně označováno za „ekologické“. Celý problém však míří k čemusi podstatnějšímu: jde v něm o možnost žít vskutku lidským způsobem i bez posledního základu či zakotvení, tzn. po smrti „morálního boha“.

4. Exkurs o pohanství

Stejně jako „smrt boha“ neznamena naprostou ztrátu veškerého smyslu, nýbrž přechod k novému způsobu hodnocení, nelze ani Nietzscheův poměr k božskému označit za prostý atheismus. Ačkoli ve vypjatě kritických momentech svého myšlení odmítá náboženství vůbec a také o Zarathustrovi říká, že je „jen starý ateista“²⁰⁰, není atheismus pro Nietzscheho v žádném případě samozřejmým a blíže nezkoumaným předpokladem. Vypjatý pathos jeho myšlení nezůstává v úzkých hranicích moderního ateismu a není také živěn na prvním místě popíráním. Jeho entuziasmus má svou vlastní, pozitivní motivaci: Nietzsche se nechává strhnout a unášet božskými podobami světa, a *proto* se obrací proti spásné představě transcendentního boha morálky.

Tažení proti křesťanství je vskutku zacíleno především protimorálně, nikoli protireligiózně: Nietzsche se několikrát vrací k myšlence, že mezi náboženstvím a morálkou není žádný nutný vztah, že mrtev a vyvrácen je pouze bůh morálky; jindy hovoří zas o tom, že bůh jen „svléká svou morální kůži“ a že ho brzy užijeme „mimo dobro a zlo“.²⁰¹ Rozlišuje

²⁰⁰ N 1888, VIII 17/4/; KSA 13, 526 (= WM § 1038).

²⁰¹ N 1882, VII 3/1/432; KSA 10, 105. Str. též N 1885, VII 39/13/; KSA 11, 624; N 1886–1887, VIII 5/71/7; KSA 12, 213 (= WM § 55) aj.