

POLICEJNÍ AKADEMIE ČESKÉ REPUBLIKY V PRAZE

Fakulta bezpečnostního managementu

Katedra společenských věd

**Filosofická východiska kritiky
náboženství
(smrt Boha v díle Friedricha Nietzscheho)**

Diplomová práce

Philosophical Basis of Critique of Religion

The Death of God in the work of Friedrich Nietzsche

Master thesis

**VEDOUCÍ PRÁCE
PhDr. Petr Nesvadba, CSc.**

**AUTORKA PRÁCE
Bc. Veronika Brychtová**

**PRAHA
2023**

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že předložená práce je mým původním autorským dílem, které jsem vypracovala samostatně. Veškerou literaturu a další zdroje, z nichž jsem čerpala, v práci řádně cituji a jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

V Praze, dne 10. 3. 2023

Bc. Veronika Brychtová

ANOTACE

Tato práce pojednává o fenoménu smrti boha v Nietzscheho díle a klade si za cíl zachytit jeho význam. Práce se pokouší smrt boha interpretovat v souvislosti s dalšími pojmy, které se v knihách Nietzscheho objevují, a nacházet a vysvětlovat jejich vzájemnou provázanost. V tomto kontextu práce charakterizuje Nietzscheho tragický pohled na svět, jeho pojetí morálky, a především jeho vztah ke křesťanství. Práce smrt boha interpretuje jak z pohledu neutrálních filosofů, tak i z pohledu věřících teologů. Práce se velmi věnuje také problematice věčného návratu téhož a nihilismu. Nezapomíná také na pojmy vůle k moci a nadčlověka.

KLÍČOVÁ SLOVA

Friedrich Nietzsche * smrt boha * křesťanství * věčný návrat téhož * nihilismus * nadčlověk

ANNOTATION

This paper discusses the phenomenon of the death of God in Nietzsche's work and aims to capture its meaning. The thesis attempts to interpret the death of god in the context of other concepts that appear in Nietzsche's books and to find and explain their interconnectedness. In this context, the thesis characterizes Nietzsche's tragic worldview, his conception of morality, and especially his relationship to Christianity. The thesis interprets the death of God from the perspective of both neutral philosophers and faithful theologians. The work is also very concerned with the problem of the eternal return of the same and nihilism. It also does not forget the concepts of will to power and the overman.

KEY WORDS

Friedrich Nietzsche * the Death of God * Christianity * eternal return * nihilism * overman

Poděkování:

Děkuji panu PhDr. Petru Nesvadbovi, CSc., za velkou trpělivost a za cenné rady, které mi poskytl během zpracovávání mé diplomové práce.

Obsah

1. Úvod	6
2. Východiska Nietzscheho filosofie	9
2.1 Antika a tragické smýšlení	9
2.2 Morálka	12
2.3 Křesťanství	19
2.4 Vztah k Ježíši	22
2.5 Vůle k moci	26
2.6 Evropské myšlení	29
3. Smrt boha	32
3.1 Pojem smrti boha v Nietzscheho díle	32
3.2 Interpretace mimonáboženská	35
3.3 Interpretace náboženská	39
3.3.1 Výklad prof. Halíka	39
3.3.2 Radikální teologie	42
4. Věčný návrat stejného	49
5. Nihilismus	52
6. Polyteismus	60
7. Nadčlověk	61
8. Závěr	64

1. Úvod

Friedrich Nietzsche je jeden z nejnámějších a zároveň často nepochopeným filozofem 19. století. Uběhlo již více jak sto let od momentu, kdy Nietzsche prohlásil svou nejslavnější větu: „Bůh je mrtev!“, a přesto dodnes vyvolává vášnivé diskuze. Autorka této práce se bude zamýšlet nad způsobem, jakým to Nietzsche mohl myslet, a bude přitom vycházet jak ze samotného díla Nietzscheho, tak i z předních českých a světových odborníků na problematiku. Práce se pokusí smrt boha interpretovat a zasadit do kontextu doby, ve které Nietzsche žil, a zároveň i do doby současné. Práce odhaluje následky, které smrt boha měla, a možnosti fungování ve světě, který bůh opustil. Cílem této diplomové práce je tedy mj. shrnout dílo Friedricha Nietzscheho a vyložit jeho myšlenky ve vzájemných souvislostech.

Práce nebude opomíjet vliv ostatních myslitelů 19. století, kteří výrazně formovali Nietzscheho rané myšlenky. Práce proto začíná s popisem dionýského a apollinského principu, pomocí kterých mladý Nietzsche vykládal svět jako tragédii. Jen skrze pochopení obou principů můžeme totiž skutečně porozumět, jak Nietzsche viděl samotné bytí a proč přitakává životu v jeho tragičnosti. Dále práce vysvětluje Nietzscheho pojetí morálky a způsob, jakým ji Nietzsche rozdělil. V této souvislosti se práce zaměřuje na kritiku křesťanství a odhaluje, proč Nietzsche spojoval křesťanství s morálním výkladem světa. Nietzsche měl sice ke křesťanskému náboženství negativní vztah, proroka Ježíše Krista a jeho poselství však přímo neodmítal, a proto se práce věnuje mimojiné i popisu Nietzscheho vztahu k Ježíši. V neposlední řadě je v této kapitole zahrnut i pojem vůle k moci, který je též důležitý pro pochopení Nietzscheho myšlenek.

Třetí kapitola objasňuje samotný fenomén smrti boha a rozebírá jeho výskyt v Nietzscheho díle. Interpretaci autorka rozdělila na tzv. mimo-náboženskou a vnitro-náboženskou. U první jmenované autorka vychází především z knih českých autorů Pavla Kouby a Mojžíra Hrbka. Druhá interpretace zahrnuje výklad prof. Halíka, českého teologa a křesťana, a zahrnuje také charakteristiku vývoje pojetí smrti boha ve dvacátém století se zaměřením na radikální teologické hnutí.

Práce zmiňuje hlavní představitele hnutí a jejich vnímání božské smrti a její vliv na soudobou společnost.

Následující kapitoly se věnují pojmům, které fenomén smrti boha objímají a které mají značný význam pro jeho pochopení. Práce objasňuje věčný návrat téhož, jenž se v různých podobách objevuje především v knihách *Radostná věda* a *Tak pravil Zarathustra*. Tento pojem je nesmírně významný při výkladu světa jako takového a porozumění tomu, jakou roli ve světě hraje člověk a jak může sám dosáhnout věčnosti, aniž by se musel spoléhat na sliby, které mu nabízí náboženství. Práce nadále pojednává o nihilismu, tedy možnosti, jak může svět vypadat bez existence živoucího boha. Práce je zakončena kapitolou o polyteismu a nadčlověku. Způsob přemýšlení, kterým vládne polyteismus, a vize nadčlověka měly dle Nietzscheho potenciál úspěšně překonat nihilismus.

Před samotným rozbořem díla je vhodné si shrnout autorův život; všechny faktické údaje čerpá autorka z biografie Joachima Kohlera. Friedrich Nietzsche se narodil v Durynsku roku 1844 do rodiny luteránských pastorů a byl tedy veden ke křesťanské víře. V brzkém mládí se však s křesťanstvím rozchází, neomylně pod vlivem Davida Strausse. Studoval filologii na univerzitách v Bonnu a Lipsku, klasickou filologii sám poté jako profesor přednášel v Basileji. Později studium filologie opustil a začal se zabývat smyslem lidské existence a světa. V tomto období se setkal s prací Schopenhauera a Wagnera, kteří jej inspirovali k sepsání *Zrození tragédie z ducha hudby*. Touto knihou začíná první období Nietzscheho filosofie, která byla plná kulturního kriticizmu, estetiky a romantických ideálů. Do této kapitoly Nietzscheho života patří ještě soubor *Nečasových úvah*, kde se zamýšlel nad stavem evropské, zejména německé, kultury. Poledne jeho filosofie začíná knihou *Lidské, příliš lidské*; zahrnuje *Ranní červánky* a končí *Radostnou vědou*. Pozdní období Nietzscheho tvorby je nejplodnější, vznikly snad jeho nejznámější knihy *Tak pravil Zarathustra* a *Antikrist*. Nesmíme však opomínat jeho další díla z této éry, tedy *Mezi dobrem a zlem*, *Genealogie morálky* a *Soumrak model*. Nietzsche zakončuje svou spisovatelskou tvorbu autobiografií s názvem *Ecce Homo*.

Při bojích ve válce proti Francii dostal Nietzsche úplavici a je pravděpodobné, že jejími následky trpěl do konce života. Špatný zdravotní stav jej nicméně

doprovázel již od dětství, trápily jej četné migrény a zažívací potíže; podle některých záznamů byl v dospělosti dokonce nakažen syfilisem. Problematika nemoci je významná, neboť se velmi promítala do jeho díla – bolesti hlavy a potíže se zrakem mu zajisté velice ztěžovaly čtení knih a sepisování jeho myšlenek. Osmdesátá léta byla sice obdobím Nietzscheových největších děl, zároveň ale také byla časem eskalace jeho onemocnění. Opakované záchvaty nemoci vedly v postupné propuknutí šílenství; rok před svou smrtí musel být dokonce hospitalizován v psychiatrické léčebně. Vývoj paralýzy, kterou zřejmě trpěl, zapříčinila upadnutí do apatie. Nietzsche nakonec umírá roku 1900 v domácí péči. Zanechal po sobě nedokončené dílo o vůli k moci, které bylo posmrtně dopsáno a vydáno jeho sestrou. Vzhledem k tomu, že sestra byla velkou zastánkyní A. Hitlera, byly Nietzscheho myšlenky zneužity k propagaci nacismu a po léta nesprávně interpretovány. Tato práce se pokouší vykládat principy jeho filosofie způsobem, jakým to Nietzsche skutečně zamýšlel, a nezabývá se tedy nacistickou interpretací.

V neposlední řadě musíme zmínit, že autorka psala práci z pohledu nevěřícího, což zajisté mělo vliv na její interpretaci. Autorka se s vírou v minulosti blízce setkala, obzvláště pak při hledání smyslu vlastního života. To je také nicméně důvod k výběru tohoto nepochybně obtížného a složitého tématu. Autorka si téma zvolila i z důvodu toho, že stejně jako Nietzsche, zaujímá vůči náboženství, a zvláště pak k církvi, spíše negativní postoj.

2. Východiska Nietzscheho filosofie

2.1 Antika a tragické smýšlení

Nietzsche byl sice profesorem filologie, o jejím směřování a schopnosti vychovávat však pochyboval. V německém školství převládalo přesvědčení, že nejlepší metodou výchovy je poznání historie, tedy výuka filologie. Jako vychovatel ve filologii pak působí učenec, který vědecky zkoumá historii, zabředává do jednotlivých dílčích problémů, čímž ale ztrácí pojem o širších souvislostech a o celkovém smyslu historie. Výchova však podle Nietzscheho musí člověku pomáhat najít sama sebe a nalézat porozumění životu a světu, k čemuž je ale filologie zcela nezpůsobilá. Nietzsche hledal nový směr filologie a našel jej v antické kultuře.¹

Při působení na univerzitě byl Nietzsche velmi ovlivněn tvorbou Schopenhauera a Wagnera. Čtení díla *Svět jako vůle a představa* od Arthura Schopenhauera označil mladý Nietzsche za „*dívání se do zrcadla*“. Souhlasil s názorem, že život je kolotoč utrpení, nesouhlasil však se Schopenhauerovým pesimismem a s jeho rezignací na život. Richard Wagner, německý hudební skladatel a též schopenhauerovec², okouzil Nietzscheho svou hudbou a teorií, že umění dokáže zlepšovat lidskou společnost. Wagner byl pro Nietzscheho ztělesněním jeho představ o géniovi a umění se pro něj stalo klíčem k podstatě světa a společnosti. Samotné bytí viděl jako umělecké dílo, jako „vlastní metafyzickou činnost člověka“.³ Umění je nezbytné pro tragické nahlížení na svět, skrze umění se dokážeme vztahovat k tragickému světu jako celku. Umění pro Nietzscheho nebylo jen ozdobou, nýbrž středobodem života. Prostřednictvím umění můžeme zakoušet svět v jeho dvoj-značné podobě.⁴ To můžeme chápat tak, že svět není jen krásný, ale též plný zla; existence všech podob krásna i zla dělá ze světa svět opravdový.

¹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 17

² HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 12

³ Tamtéž str. 21

⁴ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 22

Antickému období je věnována Nietzscheova první kniha *Zrození tragédie z ducha hudby*. Zde řeší vznik řecké tragédie, který vidí ve spojení apollinského a dionýského živlu. Apollón je bůh snu, krásy, individuace a zdání; představuje svět logiky, kontroly a racionality. Dionýsos je bohem opojení, vůle, jednoty a utrpení.⁵ Dionýský princip je dvojnásobný – na jednu stranu souvisí s láskou a rozkoší, na druhou ale ukazuje pravou podobu světa plnou násilí a smrti. Vede ke smrti a zároveň i k životu.⁶ Člověku, který takto pomocí Dionýsa procitl, se svět znechutil, avšak zachraňuje jej Apollón se svým snovým světem, jehož krása „přivádí člověka zpět k přítakání životu a zdání“.⁷

S dionýským principem spojuje Nietzsche hudbu, ve které vidí dokonalý příklad splynutí s celkem. Posлуhač hudby v jejím opojení vystupuje z vězení své individuality a spojuje se se světem. Všechno členění je pod vlivem hudby zrušeno, člověk zde vystupuje jako androgynní umělecké dílo splývající s kosmem.⁸ Apollón jako bůh jasného tvaru se pokouší tomuto splynutí bránit, protože by znamenalo vznik něčeho nejasného a neuchopitelného a zánik jasného a krásného individua.⁹ Dionýsos však individuaci nakonec přijímá, i když je mu samotnému cizí, a stává se tak zjevným. Apollonův epický mýtus zase mluví jazykem Dionýsovým – obrazy a slova se v tragédii, kterou Nietzsche vnímá jako vhodný příklad spojení obou živlů, neřídí svou vlastní logikou, avšak logikou hudby. Apollón pomocí Dionýsa získává hlubší význam a ožívá. Oba bozi jsou na sebe vzájemně odkázáni, apollinský živel spoutává dionýský, který jej naopak unáší. Dionýské opojení je prolamováním strnulé uměřenosti a apollonská krása zase krocením nestřídmosti a nemírnosti.¹⁰

Vyplývá z toho, že rovnováha světa, a i člověka samotného, může nastat jedině tehdy, jsou-li v rovnováze i síly Apollóna a Dionýsa. Pokud totiž člověk podlehne dionýskému svádění, poddá se plně i svým pudům a může se stát otrokem vlastního uspokojení a hledání rozkoše. Naopak bude-li se člověk řídit jen

⁵ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 19

⁶ KOHLER, Joachim. *Tajemný Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995. str. 112

⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 19

⁸ KOHLER, Joachim. *Tajemný Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995. str. 112

⁹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 20

¹⁰ Tamtéž str. 21

Apollónem, zůstane uvězněn v neživé strnulosti a ve snové představě o životě. Nebude tedy žít naplno a podle svého.

Nietzsche skrze tragédii vysvětluje své tragické vnímání světa. Tragédie znázorňuje spojení obou dvojznačných pudů, dovoluje nám nahlédnout do samé podstaty světa, která se projevuje jako jednota obou božstev. Člověku ukazuje jeho úděl, přičemž je on sám podřízen oběma živlům, které si vzájemně odporují, přesto dokáží existovat společně a nerozdílně. Nietzsche vnímal svět jako tragédii, ze které zdání ani utrpení nemohou být odstraněny, protože jejich vymýcením bychom ztratili i krásu a opojení. Tímto tragickým pohledem na svět se mimo jiné Nietzsche odlišoval od Schopenhauera, neboť je pravým opakem jeho pesimismu – Nietzsche totiž přitakává životu v jeho problematičnosti a namítá, že i když je plný bolesti, je zároveň plný krásy, a v tom se právě nachází jeho hodnota a smysl jej žít.¹¹ Nietzsche tedy odmítá jakékoliv podoby bytí, které by jeho dvojznačnost opomínaly či popíraly. Na této nejednotnosti života vystavěl Nietzsche svou celoživotní filosofii, a proto při výkladu jeho děl nesmíme na princip dionýského a apollinského zapomínat. Pro přesnější pochopení jeho myšlenek si musíme představovat svět tak, jak jej viděl on sám, tedy v jeho nádherné a zároveň děsivé tragičnosti.

¹¹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 22

2.2 Morálka

Pojetím morálky se Nietzsche zabývá v nejednom svém díle. V *Radostné vědě* můžeme pozorovat jeho náklonost k morálce, která člověka nabádá věnovat se věcem, které jsou dobré pro nás samé. Naopak přímo odmítá morálky, které by nám přikazovaly, jak se chovat. Přiklání se k morálce, která nás pobízí, abychom něco činili znovu a znovu a abychom o tom neustále přemýšleli a hledali cesty, jak to vylepšit. Člověk, řízený takovou morálkou, je pak oproštěn od všeho nežádoucího, žije život bez nenávisti a odporu.¹² V pozdějším díle *Genealogie morálky* vysvětluje chápání „dobrého“ a „zlého“ a upozorňuje, že oba protipóly je nutné vnímat, za jakých podmínek vznikaly.¹³ Na začátku knihy Nietzsche zkoumá etymologický původ slova „dobro“ a jeho význam v dějinách. Došel k závěru, že ten, kdo byl označován jako „dobrý“, byl považován za „vznešeného“, „ušlechtilého“, „duševně privilegovaného“. Oproti tomu stál člověk, který byl jmenován jako „prostý“, „plebejský“, „nízký“; posléze se tyto pojmy staly synonymy se „špatným“.¹⁴

Později v *Antikristovi* definuje dobré jako vše, co v člověku zvyšuje pocit moci, vůli k moci. Zlo je naopak vše, co pochází ze slabosti.¹⁵ Nietzsche tímto pojetím tedy obrátil všeobecně uznávané pojetí dobra a zla, vycházející z křesťanského vidění světa. Tedy že dobří jsou ti obětaví, co pomáhají slabším, a naopak zlí jsou ti, kteří myslí jen sami na sebe a neohlížejí se na ostatní. Nietzsche naopak vidí „zlé“ jako svévolné, nepředvídatelné, individuální a svobodné. Jsou to právě ti „zlí“, kteří jsou obdařeni tvůrčím potenciálem a kteří pohání svět dopředu. Proti tomu stojí „dobro“ (v křesťanském pojetí se tedy jedná i o mravnost), které se v Nietzscheho vidění určuje zejména poslušností, která vychází z lidské zbabělosti či lenosti. Dobrý člověk je člověk stádní, netvůrčí, neosobní a slabý. Je to člověk, který nic netvoří, ale pouze uchovává.¹⁶

¹² NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. Radostná věda. § 304

¹³ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. str. 16

¹⁴ Tamtéž str. 18

¹⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. §2

¹⁶ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 84

Otrocká morálka

Pomocí tohoto rozdělení poté rozdělil i morálku, a to na panskou morálku a otrockou morálku (označované také jako morálka vznešená a stádní). Otrocká morálka se často kryje s morálka jako takovou. Je založena na poslušnosti, potřebě opory a jistoty. Tato morálka člověku poskytuje pocit jistoty a zbavuje ho utrpení ve smyslu utrpení z nejistoty. Člověk se tak netrápí ohledně celku a jeho smyslu, protože už mu je vysvětlila jeho morálka. Takový člověk nehledá skutečnou pravdu a ani se jí nezabývá. Je ale šťastný, spokojený, „lebedí“ si ve své nevědomosti. Tato morálka tedy pomáhá slabému člověku vyprostit se z nesmyslnosti celku a dává mu smysl. Vede ho k určitému ideálu, k dobru. Ideál otrocké morálky je představován v křesťanských hodnotách a ctnostech (např. pokora, cudnost, zdrženlivost).¹⁷

Na rozdělení morálky se ukazuje i Nietzscheův vztah k antice a její vymezení oproti křesťanství. Antika pro Nietzscheho zastupuje přijetí přirozených ctností – dobrý v antice znamená být vznešený, sečtělý, silný, mocný. Křesťanství obrací tyto hodnoty a první krok tohoto obratu vidí Nietzsche v Židech a jejich vyvoleném národě a Řecích a jejich svobodné polis. Oba národy se i přes ztrátu moci snažily mít převahu, a proto přesvědčily samy sebe, že oni jako ti poražení (a tudíž slabší) jsou ti morálně dobří. Převrátily tak morální hodnoty – dobří jsou nyní bezmocní, ti trpící, kteří jsou utlačováni těmi silnějšími. Silní jsou nyní ti zlí; zlo představují ti, co mají moc. „*Páni jsou odstraněni; zvítězila morálka prostého muže.*“¹⁸ Podle Nietzscheho zneužili Židé zneužili také postavu Ježíše k ospravedlnění morálního obratu. Ježíš, „*ztělesněné evangelium lásky*“, byl použit jako vzor židovských hodnot, jako „*návnada*“ pro protivníky Izraele. Svou smrtí na kříži ještě (podle Židů) stvrdil sebeobětování a soucit jako cestu k chvályhodnému životu.¹⁹

Silní prosazují své hodnoty na základě moci, kterou v dané situaci mají. Neúspěšní se naopak odvolávají na morální princip, který si sami vymysleli a za pomoci křesťanství i podložili, který platí pro všechny nerozdílně. Morální princip umožňuje odstoupit od přítomnosti, vymanit se z danosti situace. Podle

¹⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 87

¹⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. str. 24

¹⁹ Tamtéž str. 24

Nietzscheho podléhají lidé této morálce, protože si ji vybrali jako kompenzaci za svou nespokojenost s perspektivou vlastního života. Zřeknutí se přirozených hodnot je pro ně jediným spásným východiskem pro jejich existenci. Z tohoto Nietzsche rozvíjí své myšlenky o resentimentu a sublimované pomstychtivosti jako zdroji radikálních morálních hodnot. Jejich růst spatřuje z nenávisti k situačním hodnotám, podle kterých se řídí silní. Nenávist pochází nejen z vůle obstát, ale i ze snahy o vítězství. Morálka slabých není schopna prosazovat své zájmy pomocí přirozené moci, a proto se jí snaží získat pomocí absolutně uložených hodnot. Nakonec dokáže přemoci i silné díky spojení se s největší mocí, než jakou kdy mohl získat jedinec ze situace. Spojila totiž síly s morální mocí světa. Otročská morálka svým nárokem na výlučnou platnost výrazně deformuje interpretaci světa.²⁰ Jinak řečeno, otročská morálka (resentiment) potřebuje ke svému vzniku působení zvnějšku; aby mohla fungovat, musí být hnána vnějšími podněty. Naproti tomu panská morálka vzniká spontánně a vyhledává svůj protiklad, aby mohla přitakat sama sobě ještě vděčněji. Ke své existenci nevyžaduje nic dalšího, žije sama ze sebe. Morálka stádní vyhledává protivníka proto, aby mu mohla odporovat a tím se ospravedlňovat.²¹

Důležité je podotknout, že Nietzsche útočí na morální výklad světa, a ne na morální jednání. Stádní morálka uznává obecně platný soud o jednání, podle něho určuje hodnotu člověka, zapomíná však na to, že jednání nabývá hodnoty teprve v závislosti na tom, kdo dotčeným způsobem jedná. Taková morálka, která určité jednání odsuzuje, je „*plodem duchovní lenosti*“, která umožňuje každému bez rozmyšlení chválit i hanět, oslavovat i zatracovat. Nietzsche také odsuzuje univerzalitu a obecnost morálních hodnot. Člověk, jenž nabyl přesvědčení, že jen jeho pohled na svět je správný, zákonitě nějaké věci a zkušenosti nemůže vidět. Pokud nedokážeme změnit „stranu“, názor, zůstáváme uvězněni v omezenosti a jsme slepí vůči plnému významu určité sféry skutečnosti.²²

Vztažnost k celkovému smyslu poskytuje morálnímu myšlení možnost, jak zlepšit člověka tím, že bude následovat morální ideál. Morální člověk prošel sebe

²⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 88-89

²¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. str. 25-26

²² KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 91

proměnou a apeluje na ostatní, aby jej následovali. Napravit a zlepšit člověka tak, aby odpovídal morálnímu myšlení, znamená vymazat jednou celou polovinu jeho vlastností, celý jeden jeho pohled na svět – ten, který morálka odsuzuje. Nietzsche naproti tomu staví názor, že člověk se může opravdu stát lepším jen, tak že se stane větším a to, protože předpokladem většího dobra je celkové zvětšení, tedy i zvětšení zla. Morální výklad se snaží zlepšovat člověka odstraňováním zla a nesmyslnosti, tím však popírá jeho plné bytí, podkopává životně důležité síly. Morální zlepšení člověka nakonec vede ke zmenšení a ochuzení.²³

Nietzsche uznával, že i otrocká, křesťanská, morálka může být ku prospěchu, obzvláště v situacích, kdy je potřeba přežití evropského lidstva – v krajně nepříznivých obdobích, kdy je ohrožena lidská existence. Tato morálka totiž poskytuje útěchu v těchto časech a tvoří jedinou možnou záruku smyslu a řádu, když se nám jiných nedostává. Křesťanská morální hypotéza propůjčovala zoufalému člověku, zmítající ho se v nejisté, nesmyslné a neodpouštějící Evropě, absolutní hodnotu v protikladu k lidské smrtelnosti. V časech válek či bídy se člověk se svou vlastní smrtelností nevyhnutelně potká, nachází se všude kolem něj, a křesťanská morálka mu nabízí možnost úniku před realitou. Svět plný zla a utrpení vykresluje jako dokonalý, aby v něm člověk nebál být. Křesťanská víra v tomto smyslu byla podle Nietzscheho „*prostředkem záchovy; in summa: morálka byla důležitým protilekem na praktický i teoretický nihilismus.*“²⁴

Výše uvedené tvrzení podporuje mimojiné i Hrbek. Křesťanská morální hypotéza nabízela určité výhody; ty si na závěr kapitoly nyní znovu shrneme. Zaprvé propůjčovala člověku absolutní hodnotu jako protiklad jeho vlastní malosti a nepředvídatelnosti v proudu nastávání a zanikání. Zadruhé byla božím advokátem, protože světu poskytovala charakter dokonalosti, i když svět rozhodně dokonalý není a je naopak plný utrpení a zla. Zlo se navíc v rovině této morálky jevílo jako smysluplné, lépe řečeno přemožení zla má smysl. Zatřetí podle ní člověk věděl o absolutních hodnotách, potřeboval a hledal je. Dávala mu proto adekvátní poznání. Poslední výhodou byl fakt, že zabraňovala lidským sebe opovrhováním; podporovala člověka, aby se postavil životu – sloužila jako

²³ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 92

²⁴ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 480

prostředek záchovy. Hrbek tu znovu opakuje, že morálka byla prostředkem boje proti nihilismu.²⁵

Panská morálka

Protipólem otrocké morálky je morálka panská neboli vznešená. Můžeme ji spatřit i v roli tzv. ne-morálky. Zatímco stádní morálka byla definována svým odporem ke zlu a cílem jej zničit, panská morálka je postavena na principiálním rozdílu dobrý – špatný. Silný člověk za dobré stavy považuje takové stavy, v nichž přitaká sám sobě, a tudíž i životu a světu; stavy povznesené a vyznamenávající. Distančuje se tak od druhých (špatných), výchozí impuls, hnací síla, je kladný. Špatné (slabé, podřízené otrocké morálce) vnímá jako opovržením hodné, protože neumějí rozhodovat sami za sebe. Jejich hodnocení pochází z nenávisti, strachu či závisti. Vše, co je mocné, považují za „nenáviděním hodným“ zlem. Naproti tomu vznešený člověk to vnímá a cítí jinak. Špatným pohrdá, a tudíž se jím ani nezabývá a nic ho k němu nepoutá. Rozhoduje se sám, určuje si vlastní hodnoty, jeho myšlení ani jednání není ovládáno žádným nadosobním principem. Vznešený člověk si představu o dobrém a špatném vytváří spontánně, ze sebe.²⁶ Také může bojovat s nepřáteli, jako slabí bojují s tím, co vnímají jako zlo, avšak čerpá z vlastních zdrojů, má vlastní pohnutky a motivy, je to jeho volba. Nepřítele uznává jako sobě rovného; pokud by ho nevnímal jako sobě rovného, nepocíťoval by ani chuť a smysl s ním zápasit. *„Kolik úcty jen chová vznešený člověk ke svým nepřátelům! – a taková úcta je už mostem k lásce... On si svého nepřítele žádá pro sebe jako svého vyznamenání a nesnese také žádného jiného nepřítele než takového, na němž nelze ničím pohrdat a u něhož lze velmi mnohé ctít!“²⁷* Oproti tomu stojí člověk v resentimentu (člověk otrocké morálky) se svým vnímáním nepřítele. Za „zlého nepřítele“, „zlého o sobě“, považuje právě člověka vznešené morálky.²⁸

Panská morálka člověka nenabádá k tomu, aby se zlepšil pomocí odstranění svých zlých vlastností a sklonů. Skutečnost je pro panskou morálku vyšší hodnotou než jakýkoli ideál. Smysl pro skutečnost znamená stavět

²⁵ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 118-119

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. str. 28

²⁷ Tamtéž str. 28

²⁸ Tamtéž str. 28

skutečnost výše než ideál; neznamena se slepě držet toho, co se „fakticky“ vyskytuje, ale poznat a přijmout rozporuplnou, ne-ideální povahu sil (bez ideálního vzoru, který by síly hnal dopředu), které spoluurčují lidské bytí ve světě.²⁹

Neplyne z toho ale, že morálně záporným vlastnostem musíme podléhat. Je to právě strach z propadnutí zlu, který žene morální výzvy vpřed. Naopak panská morálka je způsobem myšlení, který chce rozvíjet dobré i zlé vlastnosti člověka. Rozpoznává totiž jejich vzájemnou spojitost, jejich důležitost pro celek. Také zná a důvěřuje schopnosti poznat, kdy má jaká vlastnost „přijít na řadu“, dokáže každé z nich najít vhodné místo k uplatnění. Váha hodnocení se přesouvá z osobních morálních vlastností na jedinečnou konstelaci, ve které vystupují jak dobré, tak i záporné vlastnosti. Nietzsche poukazuje na důsledky této konstelace čelit nivelizaci, způsobené převahou obecných hodnot otrocké morálky. Tím se také dostáváme k významnému bodu, a k otázce obecnosti. Stádní morálka stanovuje obecně lidské poznání tím, že si osvojuje ctnosti, které z něho odvozuje. Můžeme panskou morálku v tomto pojetí shrnout tak, že říká, aby se člověk stal pánem svým ctností a také nectností. Chce, aby se člověk stal imperativem, ne aby se mu podřizoval. Ctnost panské morálky je individuální, osobní, je neustále člověkem vynalézaná. Vznesený člověk chápe svou ctnost jako výsadu, odlišující a vyznamenávající jej; ví, že ji nemůže vyžadovat od druhých. Tato ctnost není ničím soudce. Nietzsche za nejhoršího nepřítele ctnosti považuje kazatele morálky, kteří ctnost zbavují jejího půvabu výjimečnosti; kazatelé, kteří propagují svůj ideál, jako kdyby na něj sami neměli právo, dokud jej nebudou vyznávat všichni. Chybou těchto kazatelů je snaha nalézt všeobecně platnou formuli ctnosti, najít recept, jak se mají všichni chovat. Takový postup je však proti tvůrčí povaze ctnosti – kdo si neumí najít svou ctnost sám, nalezne něco jiného, co ctností není. Co se týče individuality ctnosti, chápeme ji tak, že panská morálka podporuje rozdíly mezi lidmi, uznává nerovnost ke vztahu k hodnotám. Vztahujeme to ke schopnosti být individuem, tedy určovatelem hodnot. Vznesený jednotlivec nezdůvodňuje své jednání řízením se obecným principem, ale volí vhodný způsob svého jednání

²⁹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 92-94

v závislosti na situaci, ve které se právě nachází, a tomu, jak této situaci sám rozumí.³⁰

³⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 95

2.3 Křesťanství

Křesťanství je pro Nietzscheho „platonismem pro lidi“³¹ Představuje vyvrcholení rozkladu původně jednotného světa (života, který každý žijeme) na svět pravý a zdánlivý, resp. pozemského a božského světa.³² Reálný svět, ve kterém se právě nacházíme, je dle křesťanství pouze světem zdánlivým. Jedná se o přechodné místo, které musíme strpět před dosažením věčnosti v pravém světě (Edenu, Nebi). Vztah obou světů je založen na jejich protikladnosti. Pravý svět je ten nejhodnotnější, nejvýznamnější svět, je to život, který máme chtít žít. Naopak zdánlivý svět je jeho opakem, který je nutno popřít a překonat.³³ Uměle vytvořený a falešný pravý svět však patří pouze těm, co jsou hodni: „*Pravý svět, nyní nedosažitelný, ale slíbený moudrému, zbožnému, ctnostnému (kajícímu se hříšníkovi)*“.³⁴ Pravý, zaslíbený svět tedy přestal být dosažitelným a stal se pouhým slibem.

Vytvoření tohoto fiktivního světa je významným bodem Nietzscheovy kritiky křesťanství, neboť oslabuje život. Křesťanství a jeho pravý svět je pro Nietzscheho morálním výkladem světa, které do něj vneslo absolutní rozdělení na dobro a zlo. V morálním výkladu je svět koncipován tak, aby se v něm dalo rozhodnout, k čemuž je zapotřebí existence dobra a zla. Křesťanství je pro Nietzscheho příkladem tohoto výkladu, protože prostřednictvím vzkříšení Krista a víry v něj nabízí „pravý“ život ve věčnosti (v nebi) těm, kdo tuto víru přijmou.³⁵ Morální způsob myšlení (tedy křesťanství) ale popírá život. Podkopává totiž všechny skutečné hodnoty a cíle života, které nahrazuje jedinou univerzální pravdou – pravdou, jíž je vůle boží a podle které se musíme řídit. Nietzsche říká, že „mravní světový řád“ znamená poslouchat a podřídít se boží vůli, jejíž existence je nezpochybnitelná; vůle boží nařizuje, co má člověk činit a čeho naopak zanechat. Podle lidské poslušnosti vůči bohu se posuzuje jeho hodnota i hodnota celého národa. Božská vůle působí jako vládnoucí, tedy jako trestající a odměňující.³⁶ Křesťansko-morální vidění světa znamená pro Nietzscheho svět, ve kterém

³¹ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 474

³² Tamtéž str. 474

³³ Tamtéž str. 475

³⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model*. Olomouc: Votobia, 1995. str. 37

³⁵ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 129

³⁶ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 475

existuje absolutní smysl, a to takový, který je jednou pro vždy daný a neměnný. Nietzsche tvrdí, že tento morální výklad života má negativní dopad na vnímání lidského žití. Veškerý smysl života byl totiž křesťanstvím odložen do zásvětí a lidské prožívání života a celková pozemská lidská existence tak ztratily svou váhu a hodnotu. Pojem boha slouží jako protipól životu a pojem pravého světa je prostředkem znehodnocení jediného světa, který existuje a ve kterém žijeme. Toto pojetí světa také nabízí člověku nesmrtelnost, což je další způsob popření opravdového života, a smazává tak význam času. Čas je sice ničitel, neboť člověk a jeho existence je konečná, na druhou stranu je však silou, která nás žene vpřed, a dává všemu, co člověk učiní a čeho dosáhne hodnotu a význam.³⁷ Nejlépe je problém přesunutí životního těžiště popsán v knize *Antikrist*: „*Přeložíme-li těžiště života nikoli do života, nýbrž do onoho světa – do Ničeho, - vzali jsme životu těžiště vůbec. Veliká lež osobní nesmrtelnosti ničí všechnu rozumnost, všechnu přirozenost pudu, - všechno, co je v instinktech blahodárného, co v nich podporuje život, zaručuje budoucnost, budí nyní nedůvěru. Žítí tak, že už nemá smyslu žít, to se teď stává smyslem života...*“

Křesťanství Nietzscheho tedy irituje z důvodu, že zasadilo smysl lidského života „za“ či „nad“ něj. Křesťanství operuje v nedosažitelném nadpozemském světě a také včlenilo člověka do svého pevného řádu. Pokud tento řád nedodržíme, jsme vystaveni představě věčného zatracení. Nietzsche na této vizi ukazuje, proč se prostý lid tak upínal ke křesťanství – ze strachu z pekla. Kdyby si nepřisvojilo pekelný trest, „nepřilákalo“ by k sobě tolik pozornosti. Věčná muka působila jako odstrašení pro ty, kteří o nové náboženství neměli zájem (slabí a ovlivnitelní jedinci pro svou vnitřní jistotu raději začali vyznávat křesťanství, aby se nemuseli bát, že je čeká věčné zatracení). Strach z nesmrtelného žití v pekle se stal mocným nástrojem; silnější dokonce než myšlenka smrti, což Nietzsche považoval za projev nemorálnosti křesťanství.³⁸

Základní premise Nietzscheovy kritiky křesťanství vnímané jako morální výklad světa je poznání, že celá alternativa, ve které se máme rozhodnout, je postavena na nesprávných základech. Je pouhým kouzlem, jehož moc musíme

³⁷ BENYOVSKÝ, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 476

³⁸ NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004. str. 50

zlomit. Lidský život nepotřebuje a nechce „poslední slovo“, ale pouze rozhodné ano či ne v konkrétní situaci.³⁹ Člověk se má podle Nietzscheho rozhodovat na základě dané situace a podmínkách, které taková situace nabízí. Odmítá, aby nás ovlivňoval nějaký vnější vliv (božská moc, morálka); máme se řídit svými vlastními pohnutkami a nenechat si zamlžit mysl tím, co nám nařizuje abstraktní bůh. Z toho vyplývá, že člověka a jeho rozhodnutí, jednání, bychom neměli hodnotit podle absolutních, neměnných, univerzálních hodnot, ale podle jeho motivů a opodstatnění svého jednání v konkrétní situaci; musíme vzít v úvahu podmínky a okolnosti dané situace. Toto smýšlení můžeme nazvat situační etikou.

Křesťanství Nietzsche považuje také za určitou pomstu Římu. Římský lid byl vzorem silného, vznešeného, člověka a byl předurčen k tomu, aby ovládl svět. Jeho snaha o vytvoření jedné velké říše se mu však stala osudnou. „*Nic snad neunavuje tolik jako pohled na ustavičného vítěze, - po dvě stě let nebylo vidět Řím jinak, než jak si podrobuje jeden národ za druhým, kruh byl uzavřen, veškerá budoucnost jakoby u konce, všechny záležitosti zařízeny na věčné trvání...*“⁴⁰ svou silou si Řím vybudoval spoustu nepřátel, kteří sice doposud mlčeli, ale záhy přišla jejich šance skrz křesťanství. Pomocí nového náboženství mohli konečně slabí přemoci silné a chopit se vlády nad světem. Pomsta spočívala v tom, že člověk opět před sebe postavil budoucnost, ve které již nebude Řím tím nejdůležitějším. Do popředí se dostává spása a její symbol v podobě ukřižovaného Žida (Ježíše).⁴¹

Nietzschův odpor ke křesťanství nejvíce vyznívá v knize Antikrist, která je souhrnem kritiky křesťanů, církve a celkově náboženství. Nietzsche vidí počátky křesťanství v judaismu. Židé podle něho upřednostnili přežití před vším jiným, otočili realitu a zanevřeli na vše, co doposud uznávali a ctili. Židovští kněží obrátili náboženství, morálku, dějiny a kulturu v „opak jejich přirozených hodnot“. Toto se podle Nietzscheho stalo posléze i v křesťanství, které označuje za pouhou lacinou kopii židovství.⁴² Izraelské dějiny popisuje jako typický příklad dějin, kde se přirozené (přírodní) hodnoty stávají nepřirozenými. Období království bylo ještě

³⁹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 140

⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004. str. 49

⁴¹ Tamtéž str. 49

⁴² NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. §24

časem zdravého náboženství. Spravedlivý bůh Jahve představoval moc, radost a naději ze sebe; lidé mu důvěřovali a skrze něj věřili i přírodě, že národu poskytne, co potřebuje. Kněžstvo si však z pojmu boha utvořili svůj nástroj za pomoci, kterého vykládali štěstí jako odměnu a neštěstí jako trest za neuposlechnutí božských příkazů. Tímto byla vymazána přirozená kauzalita, tedy pojmy odměna a trest vytlačily přirozené pojmy příčiny a následku. Místo boha, který pomáhá, radí a představuje inspiraci pro odvahu a sebedůvěru, je tu bůh, který klade požadavky, bůh za podmínek. Takto byla poskvrněna i morálka, která přestala být životním instinktem a byla zabstraktněna a stala se tak protikladem života.⁴³ Židovští kněží „padělali“ vlastní národní minulost, udělali z ní „spásný mechanismus viny vůči Jahvovi a trestu, zbožnosti k Jahvovi a odměny“. Tak si kněžstvo podmanilo lidi, neboť pouze kněz je schopen člověka zbavit a hříchu, sám ale také určuje, co jest hříchem. Kněží učinili z úspěšných dějin Izraele dobu úpadku, přeměnili svět na pouhou formuli „poslouchat či neposlouchat boha“. A v tomto světě kněz stojí na vrcholu, jako posel „vůle boží“ postavil se do hlavní role u všech životních událostí (narození, smrt, svatba). Nietzsche kněze označuje dokonce přímo za příživníka, parazita, který znehodnocuje a znesvěcuje přírodu a přírodní zákony. Podle Nietzscheho právě z tohoto popření přírody a nepřátelství k realitě se zrodilo křesťanství. Bylo to povstání proti židovské církvi, proti hierarchii společnosti, nikoli však proti její zkaženosti. Bylo to „ne“ všemu kněžskému. Zničením hierarchie, která držela židovský národ pohromadě a která byla poslední možností udržitelnosti politické existence Izraele, došlo i k útoku na národní životní vůli Izraele. Za toto povstání nesl vinu Ježíš, jako svatý anarchista vedl válku proti vládnoucímu řádu, za což zaplatil svým životem.⁴⁴

2.4 Vztah k Ježíši

V Antikristovi je patrné, že Nietzsche dělá rozdíl mezi křesťanstvím jako náboženstvím a učením Ježíše Krista. I když Nietzsche nenávidí křesťanství, Ježíš mu takové trápení nezpůsobuje. Důležité je zmínit, že Ježíš, tak jak ho vnímal Nietzsche, pochází z Janova evangelia, které klade větší důraz na věčný život a radost naplnění. Nietzsche měl k historickému Ježíši kladný vztah (na

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. §25

⁴⁴ Tamtéž §26

rozdíl od Pavlova Ježíše) – označuje ho za svobodného ducha a přirovnává popis věčného království k věčnosti podle věčného návratu téhož (nejsou vázáni na žádnou víru, jsou možní v každém okamžiku. Ježíš je podle Nietzscheho zvěstovatel zničení morálky, ne jejím prorokem.⁴⁵ Ježíš nám nepřináší novou víru, ale novou životní praxi.⁴⁶ Nepotřebuje ke svému působení kněze nebo církev, ale ukazuje nám, jak je třeba činit, abychom se cítili v nebi a věčni – takový stav není slíben, ale už je v každém z nás a je třeba ho nalézt.⁴⁷ Nietzsche označuje „království nebeské“ za stav srdce, není to něco, co přichází až po smrti, a ani se nenalézá „nad zemí“. Je to zkušenost zakoušená srdcem, která se nalézá všude a zároveň nikde; je to prožívání života teď a tady.⁴⁸

Shrneme-li Nietzscheho postoj k Ježíši, je patrné, že jej snáší jako křesťanský vzor, jak lze žít. Křesťan, podle učení Ježíše, přisvědčuje světu v jeho skutečné podobě. Uznává, že jej samotného svět přesahuje, tudíž ho nemůže ani nechce změnit; zároveň z důvodu toho, že ho svět přesahuje, dosahuje svět božského charakteru. V takovém světě potom člověk nemusí věřit, aby se cítil „v nebi“ či „věčným“, stačí jen žít. Takové pojetí původního křesťanství podle Nietzscheho sjednotilo platonismem zavedenou dualitu světa. Zdánlivý svět, tedy svět, ve kterém člověk žije, je zároveň i pravým světem; vztah k božskému, božskou zkušenost zažíváme v aktualitě, realitě – nemusí být zprostředkována ničím jiným (např. církví).⁴⁹

Rozdíl v evangelickém a epištolním Ježíši lze pozorovat zejména ve změně z víry v Ježíšovo poselství na víru v Ježíše. Židovští myslitelé považují Pavla za hlavního původce konfliktu mezi židovstvím a křesťanstvím – Pavel pod vlivem pohanských mýtů vytrhl jednotlivce (Ježíše) z lidu (zbožstil ho) a vyhlásil přítomnost spásy. Podle Pavla je křesťanská víra lichá, pokud Kristus nevstal z mrtvých; v tomto bodě Nietzsche Pavla a celkově evangelia nejvíce kritizuje: „A

⁴⁵ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 121

⁴⁶ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 479

⁴⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 122

⁴⁸ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 480

⁴⁹ Tamtéž str. 480

rázem se stal z evangelia nejhanebnější ze všech nesplnitelných slibů, nestoudné učení o osobní nesmrtnosti... Ještě Pavel sám učil, že jest odměnou!..“⁵⁰

Je nutné podotknout, že Nietzsche sice má s Ježíšem určité porozumění, nechce ho v žádné případě následovat a vrátit se k jeho učení a způsobu života. Na rozdíl od křesťanství Ježíše neviní ze zakrývání skutečného života, paradoxního charakteru skutečnosti. Za zakladatele křesťanského učení považuje apoštola Pavla, který symbolizuje neschopnost Ježíšových učedníků unést paradoxní spojení věčnosti a smrti a jejich upnutí se k víře v Kristovo zmrtvýchvstání.⁵¹ Nietzsche tedy kritizuje křesťanství právě v té podobě, jejíž vznik zapříčinil Pavel, tedy křesťanství v podobě instituce (církve).⁵² Pavel učinil z Ježíše předmět víry a skrze Ježíše a víry v něj sliboval vykoupení a spásu – věčný život. Na rozdíl od Nietzscheho života ve věčnosti, který je každému přístupný, se jedná spíše o spásu zprostředkovanou skrze Ježíšovu oběť. Tato spása je absolutní, je překonáním smrti.⁵³

„Co všechno přinesl tento dysangelista v oběť nenávisti! Především vykupitele: přibil jej na svůj kříž. Život, příklad, učení, smrt, smysl a právo celého evangelia – ničeho již tu nebylo, když tento penězokazec z nenávisti pochopil, čeho jedině mohl potřebovat. Nikoli realitu, nikoli historickou pravdu!... Pavel prostě přeložil těžiště onoho celého života za tento život, - do lži o Ježíšově 'zmrtvýchvstání'. Nemohl v podstatě vůbec potřebovat života vykupitelova, - potřeboval smrti na kříži a ještě něčeho dalšího...“⁵⁴ Změnu v těžišti můžeme chápat jak znovuoobnovení duality světa ve prospěch pravého světa. Namísto prožívání opravdového života v reálném světě se pozornost obrátila na život zásvětní.⁵⁵

Pavel namísto Ježíšova života oslavuje jeho zmrtvýchvstání – Ježíš na sebe vzal všechny lidské hříchy a zaplatil za ně životem, jeho smrt tak nesmí být konečná. Bez vzkříšení by nebylo víry v Ježíše a nebylo by tak ani víry v církev.

⁵⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. § 41

⁵¹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 123

⁵² BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 480

⁵³ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 125

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. § 42

⁵⁵ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 480

Vzkříšený Kristus je pro Pavla ztělesněním absolutního smyslu (zrušením času) a takový smysl nemůže být vykazatelný v čase – v přítomnosti existuje pouze jako věřený (na rozdíl od Nietzscheovy věčnosti v přítomnosti). Podle Nietzscheho Pavlovo křesťanství popírá původní Ježíšovy zvěsti. Zaprvé umožnilo pomocí víry jako jediné cesty ke spáse odklon od „evangelické praxe“. Zadruhé se do popředí dostaly pojmy viny, hříchu, odplaty a trestu – z Ježíše, který odmítal soudit, se stal soudce. Tento moment nejlépe vystihuje, proč Nietzsche spojuje křesťanství s morálkou a s morálním výkladem světa.⁵⁶

Nietzschův pohled na Pavla se během let měnil, v *Ranních červánkách* ještě nepředstavuje antipod Ježíše, neboť Kristovo přijetí je tu odvozeno z potřeby zrušení zákona. Pavel, původně vyznavač židovského zákona, si uvědomil, že zákon je nenaplnitelný, že není prostředkem vykoupení a spásy, neboť člověk je pod jeho vládou hříšný. Kristus je pro Pavla vykupitelem z nadvlády zákona, projevuje se v něm boží milost, která nás může zachránit, a člověk je tak osvobozen z vězení zákona. V *Antikristovi* je stále Ježíš ničitelem zákona, ale víra v jeho vzkříšení, zvěstovaná Pavlem, se stala zákonem novým. Tento zákon říká, že nezáleží, zda lidé dodržují zákon, ale záleží, zda věří v Krista, a přijímají tak Ducha svatého. Takový člověk má jistotu, že každý nezákonný hřích bude odpuštěn (kromě hříchu proti Duchu svatému). Ježíš (původně stojící mimo všechny soudy a pře) se tak stává soudcem a rozdělitelem lidí na spasené a odsouzené, jen jejich vztah k Ježíši rozhoduje o konečném rozsudku.⁵⁷

⁵⁶ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 126-127

⁵⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 128

2.5 Vůle k moci

V letech 1887–1888 Nietzsche dokončil práci na knize, která by nesla název „Vůle k moci“; jednalo by se o dílo, jenž by shrnovalo jeho kritiku nihilismu v metafyzickém myšlení a předkládalo nový ne-nihilistický způsob hodnocení. Kniha jako samostatné dílo sice nevyšla, přichystaný materiál však byl použit v knihách *Soumrak bůžků* a *Antikrist*. Problémem moci se Nietzsche zabýval snad po celý život, vůle k moci jako filosofický pojem se poprvé objevuje až v 80. letech. Vůle k moci je svým způsobem zastřešující pojem pro to, jak Nietzsche operuje s pojmy síly a slabosti.⁵⁸

Projevy vůle k moci v lidské existenci můžeme pozorovat v díle *Tak pravil Zarathustra*. Zde Nietzsche pomocí zvířecích metafor naznačuje proměny ducha a cestu, jakou se dostává k zosobnění vůle k moci. Duch má nejdříve podobu velblouda, který se sklání pod tíhou oddanosti a ponížení. V poušti se proměňuje ve lva, který se chce zmocnit vlády nad svým vlastním životem. Lev hledá svého posledního pána, se kterým se chystá utkat. Vítězstvím nad pánem (drakem) získá svobodu říkat „chci“, namísto poslušání příkazu „musíš“. Lev se sice chce vymanit z okovů, které jej věznily pomocí nastoleného hodnotového řádu, neumí však ještě vytvářet si hodnoty vlastní. To dokáže až podoba dítěte, která je „*novým počítím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejícím, je prvním pohybem, je posvátným Ano.*“⁵⁹ V této podobě je duch konečně skutečně svobodným a může autenticky porozumět smyslu vlastního bytí. Proměna ducha je tedy metaforou o ztotožnění se s vlastní vůlí, o touze po neustálém sebepřekračování a přijetí vlastních životních instinktů, tedy o vůli k moci.

Vyjdeme-li z prostého konstatování, že vůle k moci se může projevovat jen jako odpověď na odpor, musíme uznat, že moc vždy souvisí a je závislá na svém protikladu. Každá působící síla je ve vztahu s tím, proti čemu působí. Izolovaná síla sama od sebe sice existovat může, její účinky však můžeme pozorovat jen, je-li právě vystavena odporu. Síla je tedy vždy vztah, poměr sil. Vůle k moci skutečně potřebuje určitý protiklad, a to v tom smyslu, že má-li moc vůbec

⁵⁸ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 237

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad, 2019. str. 21-22

vzniknout, musí *chtít* a také mít nějaký protiklad, proti kterému může *chtít*. Vůle k moci je jak vůlí k jednotě tam, kde je třeba zvládnout odlišnost a rozmanitost, tak i vůlí k mnohosti tam, kde se naopak nachází jen jednota. Nietzsche chápe vůli k moci především jako přemáhání, potlačování, formování a přisvojování si cizího, vůlí stát se pánem všeho dosažitelného. Neztotožňuje ji však s primitivní silou – pouhé ovládnutí druhých je pro něj projevem slabosti. Vůle k moci chce jistě přemáhat a potlačovat, pokud ale vítězí příliš snadno, musí (je-li skutečně vůlí k moci) také rozpoznat, že nebojuje se skutečným protivníkem. Slábne-li odpor, zápasí jen se svou vlastní představou. Nietzsche také často zdůrazňuje, že vůle k moci není jen nutná nacházíme-li se ve stavu nouze, ale musí být přítomna po celou dobu. Nemůžeme ztotožňovat vůli k moci s vůlí k sebezachování. Musí být naopak vůlí k dalšímu růstu, sebepřekročení, což znamená být připravena, že bude vystavena neznámému a že to může být i jejím zánikem. Vůle k moci není vůlí k životu, nýbrž vůle života. Připomínáme zde, že pro Nietzscheho není vůle k moci primitivní silou směřující k neomezenosti. Vůle k moci nechce totiž svůj protějšek totálně ovládnout, to chce jen barbarství (degenerace moci). Snaží se přemoci odpor, ne jej však úplně zničit – zničením svého soupeře bychom si zničili i možnost vlastního růstu.⁶⁰

Náš svět je pro Nietzscheho vůle: „*Tento svět je vůle k moci – nic krom toho*“ *A vy sami buďte touto vůlí k moci – a nic krom toho!*“⁶¹ Podstatou všeho je vůle. Každodenně žitý svět se sám o sobě neustále se prosazující se vůlí k moci. Musí pocházet z nás, ne „shora“, od boha. Vůle k moci je základem neorganického a organického světa, přírody, zvířat i člověka, u kterého se projevuje skrze motiv tělesnosti a přirozeného instinktu.⁶²

Nietzsche (na rozdíl od Schopenhauera) vůli přitakává, a tudíž přitakává životu i světu. Vůle musí stále chtít a nepřestat chtít, neboť vše, čeho dosáhne, je jen předpokladem pro její další činnost. Musí tomu tak být, jinak by totiž její cíl spočíval v něčem mimo ni – byla by podrobena moci jiné a pak by logicky nemohla vůlí k moci být. Je v nekončícím pohybu překonávání sama sebe; její cíl nestojí

⁶⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 240-244

⁶¹ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 198

⁶² Tamtéž str. 198

mimo ni, ale v ní samé. Při každém sebezpřekročení se opět vrací do sebe samotné. Je tedy pohybem a zároveň zavřeným celkem. Je konečná (nemůže jí ubývat ani přibývat) a čerpá jen sama ze sebe, nepotřebuje vnější síly. Součástí tohoto koloběhu je člověk. Nejdříve jako součást neuvědomovaná a odcizená, později v podobě nadčlověka již uvědomovanou personifikací. Vůle k moci nemůžeme chápat jako abstraktní vůli, ale musíme ji brát jako celek jednotlivých konkrétních vůlí k moci, jejichž cíl může být jakýkoli. Každá může mít jiný cíl, avšak všechny společně směřují k sebezpřekonávání. Samotná vůle k moci je svým způsobem paradoxním cílem, protože je svým sebezpřekonáváním zároveň i svým popřením – jediným cílem vůle k moci je nabytí ještě více vůle k moci. Je konečná a současně se nekonečně překračující. To, co již překročila, se musí navrátit a být překročeno znovu. Vždycky se navrací k sobě samé, čímž je vůle k moci v tomto kontextu zároveň věčným návratem stejného,⁶³ kterému se však budeme věnovat podrobněji až později.

⁶³ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 383-384

2.6 Evropské myšlení

Předtím než se pokusíme smrt boha interpretovat, je vhodné si ještě shrnout Nietzscheův pohled na dějiny Evropy. Podle Nietzscheho totiž procházelo evropské myšlení různými fázemi, tento vývoj je nastíněn v kapitole ze *Soumraku model*. První období je obdobím Platóna a jeho myšlení. Zde zatím ještě neexistuje pravý svět nezávisle na člověku a je stále dosažitelný, i když ne pro každého. Aby člověk dosáhl pravého světa (světa idejí), musí se osvobodit od smyslovosti, v podstatě popřít jsoucnost a reálný svět. Člověk v tomto období ještě neztratil vůli ani vlastní tvořivost. Vytváří však mezi svou vlastní hodnotou a sebou prázdné místo, které je potřeba překonat sebe popíráním.⁶⁴

Přeměna Platónova učení v platonismus a „platonismus pro lid“ (rovná se křesťanství) se objevuje v období druhém. Platonismus a křesťanství ještě více narušují vazbu mezi pravým a smyslovým světem. Náš svět se stává hříšným, vůle se transformuje ve špatné svědomí. Místo svobodné smrti nás čeká pomalá sebevražda skrze nihilistickou askezi. Lidský duch je rozpolcen a odživotněn křesťanstvím.⁶⁵

Třetí období nastává až po smrti boha. Za největšího představitele považuje Nietzsche I. Kanta a jeho kantianství. Pravý svět se stal nedosažitelným, neslibným, je imperativem, závazkem. Definitivně mizí z lidského dosahu, svou působící sílu však neztratil. Kant nadále vytváří větší rozepři mezi člověkem a jeho nadsmyslností (pravým světem). U Platóna měl člověk ještě k nadsmyslovému vztah jako k ideji; u Kanta platí, že čím se idea stává pro člověka neskutečnější, tím se znásobuje jeho závislost na ní, a tedy i její závažnost. Lidská vůle je znázorněna jako imperativ neboli rozkaz, a to v podobě cizí, přichází zvnějšku. Platonismus tu působí jako náhrada nejvyššího dobra. Po smrti boha přichází na řadu absolutní nadvláda jeho stínu – morálky. Idea jsoucího, chápána jako pravda o bytí a garantována bohem, má nyní podobu „pravdy“ podpírané pouze morálkou.⁶⁶

⁶⁴ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 104

⁶⁵ Tamtéž str. 105

⁶⁶ Tamtéž str. 106

Pozitivismus přichází ve čtvrtém období a fixuje kantismus a jeho předpoklady. Pravý svět není odstraněn, stává se však lhostejným. Člověk se zajímá jen o to, co se k němu vztahuje. O pravý svět tudíž nemá zájem, protože je nedosažitelný a nepoznatelný, nemá k němu žádný vztah. Pozitivismus ignoruje pravý svět a vnímá pouze svět zdánlivý. Tím přestal být zásvětní svět působící silou na člověka, ztrácí se i lidská závislost na nadsmyslnu. Člověk se sice obrací sám na sebe, zatím se však nachází v krajích lhostejnosti a nudy. Pozitivismus stojí na kraji pesimismu, nihilismu. Pravý svět stojí vedle člověka, místo v něm samém nebo nad ním, je jeho pouhým stínem. Nadále platí pravidla křesťanského světa, pravý svět ale přestal být lákavým. Vůle umožňuje člověku vytvářet si vlastní nové hodnoty, ten je však ještě usazen v lhostejnosti; zůstávají tak dále platit staré hodnoty, i když zbavené jakéhokoli smyslu či garance.⁶⁷

V pátém období se Nietzsche vydává hledat podobu světa, hledá náhradu za jeho bývalý dvou světový tvar. Pravý svět je nyní nepotřebnou ideou, kterou je třeba vyvrátit. Prvním krokem osvobození se od platonismu je vyvození důsledků z toho, že pravý svět ztratil svou vázanost k člověku. Zůstal tu jako prázdné místo, které ubírá lidstvu na jeho síle a které je proto nutno odstranit z lidské perspektivy. Tak Nietzsche útočí na nicotu, která ohrožuje podstatu člověku po smrti boha – po pádu křesťanských hodnot. Platonismus opouští scénu a člověk se vymaňuje z podrobenosti nadsmyslnu jako nadpřirozenu. Do myšlení se dostávají smysly, instinkty, život a radost. Člověk je znovu svobodný a má možnost tvořit. První, co musí vytvořit, je on sám. Po pozitivismu tu totiž zůstala holá nicota, kterou je potřeba zaplnit. Nesmí dojít k tomu, aby lidská vůle, nyní když jí byly odstraněny všechny překážky, směřovala k ničemu (nihilismus). Nietzsche s nihilismem bojuje pomocí vůle k moci, nadčlověka a věčného návratu stejného. Vyjádření konce platonismu má sice zdánlivě nihilistickou formu – odstranění obou světů, nesměruje však zpět, nýbrž znamená nový start, nový počátek přehodnocení všech hodnot. Odstraněním zdánlivého a pravého světa tak Nietzsche nehlásí nicotu konce, ale nicotu myšlení, které by bylo určované svým vlastním stínem. K tomu, aby člověk překonal svůj omyl a usmrtil boha i s jeho stínem, zachránil se také z propasti nicoty, musí vstoupit s plným vědomím do věčného pohybu

⁶⁷ HRBEK, Mojmír. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 107

vznikání a zánikání, tvoření a ničení. Sám musí začít určovat svůj osud, stane se tvořícím, pozemským pánem.⁶⁸

⁶⁸ HRBEK, Mojmír. „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 107-110

3. Smrt boha

3.1 Pojem smrti boha v Nietzscheho díle

Motiv smrti boha se u poprvé u Nietzscheho objevuje v Radostné vědě v knize Nové boje: „*Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín – strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeho jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. A my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem!*“⁶⁹ To byla Nietzscheho první zpráva o smrti boha, která zatím ale nebyla v porovnání s pozdějšími zprávami tak překvapující a světoborná. Bůh je sice mrtev, ale stále je uctíván, a tak jeho stín, který musí být odstraněn, nadále přežívá. Buddha tu dle mého názoru působí jen jako symbol božského, předmět uctívání, kterého je třeba se zbavit. Nietzsche tu již naznačuje, že bůh je něco nepotřebného, je to jen přežitek, který nám brání zcela žít. „*Kdy už nám přestanou všechny tyto stíny boha brát světlo? Kdy už přírodu boha zcela zbavíme! Kdy už budeme smět začít pomoci čisté, nově nalezené, nově vykoupené přírody činit nás lidi přirozenějšími!*“⁷⁰ Říká, že svět s bohem není přirozený, tudíž nemůže být přirozené naše vlastní bytí. Ptá se, kdy se konečně zbavíme těch pomyslých božských okovů, myšleno božského stínu. Až potom můžeme být zcela volní, nezávislí na božské vůli, žít podle svého uvážení.

V další části Radostné vědy přichází Pomatenec (Pošetilec) na trh a ptá se, kde je bůh, hledá jej. „*Hledám boha! Hledám boha! – Protože tam právě stálo množství těch, kteří v boha nevěřili, vyvolal veliký smích... Kam se poděl bůh, volal ten člověk, já vám to řeknu! My jsme ho zabili – vy a já! ... Bůh zůstává mrtvý! A my jsme ho zabili! Jak se utěšíme, my vrazi všech vrahů? To nejsvětější a nejmocnější, co svět dosud měl, to vykrvácelo pod našimi noži – kdo z nás smyje tuto krev? ... Není velikost tohoto činu pro nás příliš veliká? Nemusíme se sami státi bohy, abychom jej byli hodni? ... Přicházím příliš brzy, není pro mne ještě čas.*“⁷¹ Z tohoto je jasné, že výrok nepatří lidem věřícím v boží existenci, naopak

⁶⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. aforismus č. 108 (*Nové boje*)

⁷⁰ Tamtéž aforismus č. 109 (*Střezme se!*)

⁷¹ Tamtéž aforismus č. 125 (*Pomatenec*)

patří těm, kteří již v boha nevěří, nebo jim je lhostejný. Znamená to, že žitý „živý“ křesťanský bůh zemřel už dávno. Nabízí se otázka, o jakého boha se tedy jedná. Podle Nietzscheho je mrtvým bohem bůh morálky, který je v jeho chápání myšlen šířeji než tradiční křesťanský bůh.⁷²

Fakt, že Nietzscheův Pošetilec vkráčí „mezi ty, kteří v boha nevěří“ je často přehlížen. Herold smrti boha nepřichází dráždit věřící, ale nevěřící. Ti se hledači boha smějí, protože oni sami jej už dávno přestali hledat, jsou otevřeně ateističtí. Pro ty, pro které bůh jednoduše neexistuje a nikdy nebyl, a i pro ty, pro které jednoznačně existuje, nutně musí zvěst o smrti boha připadat pošetilá a nesrozumitelná. Lidem na tržišti se stala nepřítomnost boha tak samozřejmou, že jim bylo třeba ukázat její příčinu i následky: „*My všichni jsme jeho vrazi! Ale jak jsme to mohli udělat? Jak jsme mohli vypít moře? Kdo nám dal houbu, abychom smazali celý horizont? Co jsme to udělali, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybujeme?*“⁷³ Pomatenec nepřichází proto, aby svým kázáním posluchače přemluvil ke konverzi k ateismu (aby z nich udělal „opravdové“ ateisty), ale aby v nich probudil alespoň nějakou zodpovědnost za nepřiznanou nebo zapomenutou příčinu jejich verze ateismu. Nietzsche nechce dělat „reklamu“ ateismu a způsobit tak určitou smrt boha v myslích posluchačů či čtenářů, ale prostřednictvím Pošetilce šíří zprávu o tom, že tato událost, tedy smrt boha, již dávno nastala. Chce se pokusit o vyložení jejího smyslu; chce v posluchačích vzbudit zájem o přiznání si, jak zásadně a osobně se jich tato událost týká. Jsou spolu-oběťmi a zároveň i spolu-pachateli smrti boha.⁷⁴

Nietzsche nenabádá k přeměně z víry na nevíru, protože víra v boha je již mrtva – ztratila svůj význam. Křesťanský bůh byl totiž bohem, jen pokud byl těžištěm světa, čímž ale už dávno není. Bůh zmizel ze světa, protože smyslem lidské existence přestala být víra a snaha se dostat do nebe, ale začal jím být člověk sám. Proto Nietzsche říká, že boha zabil sám člověk. Také je zde patrné, že si Pomatenec uvědomuje, že je na jeho myšlenku příliš brzy, že ještě zůstane

⁷² BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 477

⁷³ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. aforismus č. 125 (*Pomatenec*)

⁷⁴ HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. str. 329-330

nepochopena. Pravdivost jeho proroctví se projeví až za necelé století později v hrůzách dvacátého století.

V neposlední řadě se Pomatenec ptá, jak je možné, že to *nejsvětější a nejmocnější* (silného a všemocného boha) zabil právě člověk. Klade otázku, zda na nás není tento čin příliš těžký, zda dokážeme jeho unést jeho následky. Zdá se také, že Nietzsche volá po určitém zbožštění člověka. Autorka se nedomnívá, že měl na mysli, aby se člověk stal bohem ve smyslu něčeho nadpřirozeného, ale že tu je nastíněna myšlenka překonávání sama sebe, což později rozvede Zarathustra v podobě nadčlověka. Zarathustra na rozdíl od pomatence boha nehledá. Fakt, že bůh je mrtev, považuje za všeobecně známý, přijatý, nevyvratitelný. Na rozdíl od pomatence není tak horlivý vyvracet lidem jejich přesvědčení o existenci boha. Také s sebou přináší řešení – nabízí nadčlověka. Vizi nadčlověka je v této práci věnována samostatná kapitola.

3.2 Interpretace mimonáboženská

Znamená osvobození lidské vůle, přechod od „toto máš činiti“ ke svobodnému „chci“. S bohem umírá i křesťanský člověk, člověk ztrácí své postavení ve světě.⁷⁵ Umírá také celý morální výklad světa (evropské, křesťanské vidění světa), svět je tak bez svého těžiště, cíle a smyslu.⁷⁶ A to je velmi nebezpečné, protože byl tak vyjmut základní stavební kámen evropského myšlení, tedy existence nadpřirozeného, nadsvětského, transcendentního boha. Evropa tak přišla o své morální základy, podle kterých se má žít, a zánik těchto hodnot povede k zániku celé civilizace. S křesťanstvím také zmizelo utišení strachu ze smrti. Bez slibu věčného života jako náplně lidské existence ztratil život smysl. Bůh, to jsou jen transcendentní a abstraktní hodnoty, náboženství je pak jen určitou objektivizací těchto hodnot, přičemž bůh tu slouží jako nejvyšší nositel těchto hodnot, a tedy i nejvyššího dobra. Smyslový, tedy skutečný a žitý, svět může svůj smysl nalézt jedině, pokud je prosvětlen světem pravým, zásvětním světem idejí a zdání. Fixace abstraktních hodnot do podoby boha je nepřátelská životu a bere člověku možnost tvorby, tedy možnost, aby si vytvářel vlastní hodnoty sám.

Většina lidí včetně tehdejších křesťanů brala smrt boha doslovně. Tím se s nimi Nietzsche dostal do rozporu. Na svou obhajobu by mohl tvrdit, že bůh je pouze pojem v jejich mysli, který se s každým dalším dnem rozplývá v iluzi. Navrhoval, že lidstvo potřebuje alternativní zdroj morálky, který nebude založen na přáních nejvyšší bytosti. Když už je myšlenka boha v myslích lidí, mohli by se naučit žít v míru mezi sebou beze strachu z božího trestu. Právě v tomto smyslu ten Pomatenec řekl, že lidé zavraždili boha nebo představu o něm. Stalo se tak kvůli pokrytectví věřících, které odrazovalo potenciální věřící. Jejich jednání boha ponížilo do té míry, že se stal předmětem posměchu podobných ateistů na trhu.

Smrt boha přinese kulturní zmatek v podobě přemíře možností. Lidstvo, které zaplní post křesťanský svět, nazývá Nietzsche (Zarathustra) posledními

⁷⁵ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 55

⁷⁶ Tamtéž str. 95

lidmi. Jsou to lidé, kteří jsou spokojeni ve své průměrnosti, odmítající velké myšlenky. Lidé žijící banální a prázdné životy. Říká tomu náboženství pohodlí.⁷⁷

Dosavadní člověk měl své místo a svůj cíl ve světě pevně daný, nyní se mu však jeho staré hodnoty bortí a s tím i jeho celý svět – přichází o iluze, bezpečnost a jistotu. Takový člověk pocituje velkou úzkost (z velikosti a dopadů takové události). Úzkosti se nesmíme vyhýbat, jak by činili slabí pesimisté, kterým stačí morální stín boha. Nesmíme se ani zabydlet v nihilismu. Čeká nás starý, zapomenutý a v neposlední řadě velmi obtížný úkol tvorby bohů.⁷⁸

Po smrti boha přichází na řadu tři nebezpečné styly prožívání lidského života. Sebeuspokojení ze záchovy náboženství bez živého boha představuje první z nich. Nejvyšší zduchovnění boha tu je pouze garantem morálky a logiky. Druhý je sebeuspokojený ateismus, jedná se ateismus zbavený jakékoli snahy po sebezpřekonávání. Tuto filosofii můžeme spatřit např. u D. F. Strausse a E. Duhringa. Nakonec sebeuspokojený nihilismus hledá nejrůznější paliativa (útěchu, zbavení bolesti), z důvodu snahy o přijetí nesmyslnosti a bezhodnotovosti světa. Takovýto nihilismus představují Schopenhauer a Wagner. Všechny tyto myšlenky jsou nebezpečné, neboť zbaběle odmítají přijmout důsledky smrti boha. Bůh pro Nietzscheho totiž neznamena jen náboženskou moc, není pro něj jen projekcí lidských sil do ideálu. Nietzsche boha vnímá především jako ontologicko-moralistní koncepci lidského života, bůh je vyvrcholením platonské tradice evropského myšlení a v neposlední řadě je mu i „vulgární formou“ metafyziky. Nietzscheovo smýšlení o bohu je převrácení platonismu. Snaží se o nové hodnocení dosavadního směru myšlení a metafyziky – snaží se nově vykládat všechno bytí. Prožívat naplno smrt boha znamená přijmout dějiny myšlení jako dějiny omylu. Znamená to uznání, že dosavadní ontologie „pravého“ světa byla pouhou pohádkou, bajkou.⁷⁹ Nietzsche v podstatě mluvil o smrti víry v metafyzické sféře. Pokud metafyzika není dost silná na to, aby si udržela svůj vliv na životy lidí, je moudřejší myslet dopředu a připravit se na svět, který poběží bez ní. Metafyziku

⁷⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. str. 181

⁷⁸ HRBEK, Mojmír. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 96

⁷⁹ Tamtéž str. 103

považoval za ideu, která se musí zhroutit stejně jako cokoli jiného, co má svůj počátek.

Svět bez boha byl pro něj nejen možný, ale i nevyhnutelný. Tento svět by byl méně omezující a zvýšil by kreativitu a pokrok lidstva. V tomto světě by se lidé již neobraceli k nebesům pro vedení, ale objevili by síly v sobě. Tím by nastala nová éra lidské existence, v níž by člověk plně realizoval potenciál, který je ve světě uzamčen. Všechny hodnoty, jimiž se lidstvo řídí, by byly přehodnoceny a jeho jednání by se řídilo novým kodexem. Lidé totiž hledají útěchu v duchovních a metafyzických představách, které ale nejsou slučitelné s lidskou realitou. Odpovědi na nejistou povahu života hledají v abstraktních bytostech, které omezují hranice jejich tvůrčího potenciálu. Nietzsche navrhl, že řešení tohoto problému přijde v podobě toho, že se lidstvo naučí spoléhat samo na sebe.⁸⁰

Jako jiný zajímavý pohled na fenomén smrti boha si můžeme zmínit i výklad, který nám nabízí Martin Heidegger, německý filosof dvacátého století. Než začneme s jeho výkladem smrti boha, musíme si vysvětlit, jak Heidegger vůbec boha vnímal. Boha si spojoval s metafyzikou a hledáním odpovědi na povahu jsoucn. Bůh působí jako důvod, proč jsou a proč je můžeme chápat v jejich bytí. Bůh metafyziky zapříčinil všechno jsoucí, je věčný a řídí vesmír. V této souvislosti je nutno zmínit fakt, že Heidegger nebyl věřícím, zároveň však nebyl ani absolutním ateistou. Pokud bychom měli pomyslnou stupnici filosofie náboženství, na jejíchž koncích byl stál Kierkegaard (křesťanský myslitel) a Sartre (ateista), Heidegger by byl uprostřed. Tradiční křesťanskou vizi boha odmítá a nespojuje jej s bytím. Pohrdá teologií, která by boha redukovala jen na církevní dogmata. Zároveň ale vnímá bytí jako něco obdivuhodného, bytí je pro něho předmětem úcty. Mohli bychom to interpretovat tak, že pro Heideggera je bytí určitou formou boha či božského (rozhodně ale ne v křesťanském smyslu pojetí boha).⁸¹

Protože pro Heideggera představoval bůh metafyziku, jeho smrt pro něho znamenala i smrt metafyziky. Říci, že bůh je mrtvý, znamená, že metafyzický svět

⁸⁰ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 111

⁸¹ YOUNG, Julian. *The death of god and the meaning of life*. London: Routledge, 2003. str. 200-210

již nenabízí základ pro novou naději; metafyzika pozbyla svého smyslu. Smrt boha – metafyziky je pro Heideggera zásadním posunem v dějinách západního myšlení a ve svém díle zkoumal její důsledky pro naši existenci. S odchodem tradiční metafyziky odchází totiž i pevný smysl a účel světa. Pro Heideggera to ale znamená uvolněné místo pro novou formu myšlení a bytí, která by byla více přizpůsobena nahodilosti lidského života. Prázdnota, vzniklá po smrti boha, může být zaplněna novou podobou smyslu a účelu; jedná se tedy o výzvu pro člověka, aby převzal zodpovědnost za vytvoření vlastního osudu a smysl. Proto Heidegger často ve svých knihách zdůrazňoval význam autenticity, kterou chápal jako schopnost žít způsobem, který je věrný vlastní individualitě a potenciálu. Věřil, že autenticita vyžaduje ochotu čelit základním nejistotám a úzkostem lidské existence a přijmout možnost selhání. Tímto se velmi podobá přístupu Nietzscheho ke opravdovosti vlastního jednání a přitakání životu.⁸²

⁸² YOUNG, Julian. *The death of god and the meaning of life*. London: Routledge, 2003. str. 83-97

3.3 Interpretace náboženská

3.3.1 Výklad prof. Halíka

Zatím jsme se zabývali jen interpretací smrti boha spíše z pozice nevěřícího, z pozice „opodál stojícího“. Nyní se podíváme na výklad Nietzscheovy filosofie z pohledu člověka, který křesťanskou víru sám prožívá, je s ní spjatý – na výklad smrti boha od prof. Halíka. Ve své knize *Vzýván i nevzýván* polemizuje mj. nad otázkami související s ateismem a s otázkou, zda je smrt boha s ateismem spojena. Nutno podotknout, že Nietzscheho za ateistu nepovažuje, naopak říká, že Nietzsche ateismus odsuzoval stejně jako tvůrčí činnosti nepřátelskou podobu křesťanství. K pochopení smrti boha musíme znát její kontext. Věta „Bůh je mrtev“ je odpovědí na otázku „Kde je váš bůh“. Položená otázka může znít jako provokace v zápasu proti falešným bohům nebo voláním po božské přítomnosti v časech utrpení. Bývá vždy položena v dobách, kdy boha necítíme, kdy čekáme na boží slovo či zásah. Odpověď, že bůh je mrtev je nesmyslná jak v pozitivistickém ateismu, tak i v klasické metafyzice. Bůh, který není (ateistický pohled), a bůh, který stojí nad vším, nemůže logicky zemřít. Pro křesťany je tato věta už jen z principu nesrozumitelná a nepřijatelná. Halík se v tomto kontextu ptá, zda neexistuje jiný způsob chápání smrti boha: „*Nemá však křesťanství jinou cestu, jak pozitivně porozumět jejímu smyslu a interpretovat hlubokou duchovní zkušenost, která se (možná) za ní a v ní skrývá?*“⁸³

Pro Nietzscheho je pojem smrti boha znamením pro pád metafyzického obrazu světa, nemůžeme jej spojovat s osvícenským ateismem. Nietzsche také upozornil na souvislost mezi smrtí boha a smrtí člověka. Zbourání metafyzického chápání světa s sebou vezme vnímání tradičního boha i tradičního člověka. Je ohlašován odchod jednoho typu lidské bytosti a jeho kultury z pódia dějin. Nietzscheova předpověď však v jeho době nebyla nikým ještě vyslyšena. Opravdové pozornosti se jí dostává až uprostřed katastrof dvacátého století.⁸⁴

Jedním z výkladů smrti boha, které Halík zmiňuje, je výklad křesťanský. Křesťanská teologie umožňuje spojovat boha a osoby Krista v jedno. Když se tedy

⁸³ HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. str. 104

⁸⁴ Tamtéž str. 274

hovoří o ukřižovaném Ježíši, nemyslí se tím i zabitý bůh? Pro tuto hypotézu je nezbytné vnímání Krista jako člověka, který na tom kříži zemřel, ne jako syna božího. Poté teprve můžeme tvrdit, že bůh zemřel, míníme-li tím, že „ten, který zemřel, byl zároveň člověk i Bůh.“⁸⁵ Halík spojuje s křesťanským výkladem smrti boha filosofa Hegela. Ten dal boží smrti nový smysl. Pro Hegela je boží smrt nejprve vnitřní moment dějin absolutního Ducha, dějin božských. Jedná se o dobrovolné vnitřní popření boha, který nechce být jen „sám o sobě“ a „pro ně“. Bůh v tomto podání obětuje sám sebe, vezme na se sebe konečnost. Prostřednictvím své smrti, kterou přijímá svobodně a z lásky, překonává konečnost. Smrt Krista není pro Hegela jen konec jednoho lidského života, ale opravdu boží smrt. Je to myšlenka děsivá a člověk se kvůli ní dotýká totální nicoty. Myšlenka smrti boha je podle Hegela zároveň vyjádřením „ducha novověku“ a ateismus je pak jeho základní náladou. Hegel se snaží opustěnost od boha, se kterou se člověk setkává v novověku, ukázat v zrcadle Velkého Pátku; tento den je pro něj stále aktuálním momentem dějin Absolutna. Hegel se také pokoušel smířit křesťanství a osvícenství. Křesťanské myšlení nemá být jen v rovině víry, nýbrž být řízeno i rozumem. Z tohoto důvodu Hegel nabádá brát ateismus vážně; chce jej ukázat jako významný vnitřní moment na cestě absolutního Ducha dějinami (stejně jako důležitým bodem dějin boha i jeho smrt). Vyjádříme-li to jinak, je ateismus, ve smyslu zkušenosti radikálního opuštění od boha, účastí člověka na ústředním okamžiku dějin spásy.⁸⁶

Dalším způsobem chápání smrti boha, jakožto odloučení božské přítomnosti od světa a lidského člověka, je mýtický smysl smrti boha. Podle svatého Jana od Kříže⁸⁷ se víra podobá cestě, a to krkolomné cestě plnou zatáček a pastí. V momentech, kde si lidská vůle, paměť a rozum tzv. šáhly na dno svých možností, se teprve rodí skutečná naděje a víra. Tam, kde odumírají lidské představy o bohu, tam teprve vzniká opravdová víra. Jan z Kříže učil „*přijmout prožitek opuštěnosti a odloučenosti od Boha jako náboženskou zkušenost.*“ Je to nutný a velice významný nástroj boží pedagogiky, která nás vyvede z naivního

⁸⁵ HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. str. 104

⁸⁶ Tamtéž str. 104-106

⁸⁷ Svatý Jan od Kříže (1542-1591) – římskokatolický kněz, představitel španělské křesťanské mystiky (pozn. autorky)

prožívání náboženského života ke zralosti autentické víry. Zde se Halík ptá, jestli tato zásada platí jen pro jednotlivce či pro celé národy, pro celé dějiny církve. Nejlepším (a zároveň nejkrutějším) příkladem je druhá světová válka a její koncentrační tábory. Kde v těchto dobách byl bůh? Proč mlčel a nechal své „děti“ trpět? Na tyto otázky nikdy není lehké odpovědi. Nabízí se právě poukázání na smrt na kříži. Ukřižovaný člověk a bůh před námi stojí v podobě hádanky, kterou nelze vyřešit běžnými rozumovými způsoby. Je tedy zapotřebí *věřit* – otevřít se příběhům a mýtům, které nám víra nabízí; přijmout příběh jako klíč k porozumění vlastnímu životu. Musíme pochopit, že tento příběh je plný paradoxů a střídajících se období – střídá logiku rozumu a logiku srdce; stejně jako je i život sám. V tomto kontextu zmiňuje Halík Velikonoce a jejich příběh o smrti a vzkříšení. Zasadíme-li do tohoto příběhu své zkušenosti, včetně těch, které nás dovedly ke ztrátě víry v boha, můžeme lépe porozumět jejich smyslu. Kdo chce jít cestou víry a následovat Ježíše, musí být připraven čelit stejným nástrahám. Jediná cesta, vedoucí k pravému bohu, tak možná vede jen skrz jeho ztrátu. Musíme si nějakou podobu smrti boha prožít, abychom se posunuli v naší cestě víry dál.⁸⁸

Halík tvrdí, že ztroskotání víry v moderních dějinách bylo zapříčiněno intelektuální kritikou a také lidskou dějinnou zkušeností. Zmiňuje hlavně tragickou historii dvacátého století. Za víru dvou světových válek a za vlády náhradních náboženství (nacismu a komunismu) shořela pro mnoho lidí důvěra v dobro jako základ světa – metafyzický koncept boha, nejvyšší jsoučno, určovatel hodnot. Lidé také ztratili důvěru v rozum a kladnou lidskou povahu, která by byla schopna vybudovat ideální společnost. Spoléhání na všemohoucnost lidské racionality se ukázala jako stejně iluzorní jako nekritické spoléhání na božskou autoritu. Po smrti boha měl možnost usednout na pomyslný trůn člověk v roli boha, člověk to však nezvládl (zůstal uvězněn v nihilismu).⁸⁹

⁸⁸ HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. str. 107-109

⁸⁹ Tamtéž str. 243-274

3.3.2 Radikální teologie

Nietzsche a jeho pojetí smrti bylo inspirací pro mnoho následujících filozofů, kteří jeho myšlenky dále rozvíjeli. Na základě jeho myšlenky o smrti boha vzniklo v 60. letech 20. století dokonce nové filozofické hnutí – radikální teologie. Tento druh teologie, nazývaný též teologie smrti boha, je americký teologický směr, který zpochybňuje tradiční židovsko-křesťanské představy o bohu. Toto myšlení tvrdí, že člověk musí převzít morální a duchovní odpovědnost sám za sebe. Hnutí boží smrti v křesťanské teologii odmítlo koncept transcendentního boha, ale potvrdilo, že boží trvalou lásku lze zakoušet v křesťanském společenství. Předními představiteli tohoto názoru byli Gabriel Vahanian a Thomas J. J. Altizer. Tito teologové zpochybňují ortodoxii tradičních forem náboženství. V židovské tradici významně ovlivnila židovskou kulturu kniha Richarda Rubensteina *Po Osvětimi*, v níž tvrdil, že Židé musí vzít svůj osud do vlastních rukou a odmítnout myšlenku boha, který zasahuje do dějin a trestá Židy za jejich hříchy. Shodnými rysy většiny takto zaměřených teologů je hlavně myšlenka nereálnosti boží přítomnosti v našem věku. Trvají na sepětí se současnou kulturou jako nezbytný rys teologa. Sdílejí rozličné stupně a formy odcizení od církve. A v neposlední řadě rozpoznávají centrálnost postavy Ježíše Krista.⁹⁰

Gabriel Vahanian

Gabriel Vahanian ve svých knihách *Smrt boha (The Death of God)* a *Žádný další bůh (No Other God)* polemizuje, zda se skutečně odehrála smrt boha, a jestli ano, tak jakého a v jaké podobě. Tvrdí, že pokud bůh opravdu zemřel, příčinou jeho smrti je radikální imanentismus⁹¹. Tvrdil, že moderní sekulární kultura ztratila smysl pro posvátno, postrádá jakýkoli sakramentální smysl, transcendentální cíl nebo smysl pro prozřetelnost. Došel k závěru, že pro moderní mysl je bůh mrtvý. Neměl však na mysli, že bůh neexistuje. Ve Vahanianově vizi bylo zapotřebí radikálně transformované postkřesťanské a postmoderní kultury, která by vytvořila

⁹⁰ Theologická revue

⁹¹ Filozofický směr, který říká, že pouze lidská zkušenost je zdrojem ověření; ztotožňuje bytí a poznatelnou realitu s vědomím a popírá existenci reality mimo vědomí. Křesťanská teologie rozlišuje mezi imanencí světa a transcendentním bohem, který svět přesahuje. V moderním pojetí může imanence znamenat i totální odmítnutí jakékoli transcendence. (pozn. autorky)

obnovenou zkušenost božství. Důležité je zde slovo radikální ve smyslu *radix* (zpět ke kořenům), neboť radikální základ křesťanství je mutací judaistického a řeckého myšlení a kultury – mutace boha ve slovo, mutace boha odděleného od nás a vloženého nad nás. Ústředním bodem radikální, reformované kulturní teologie Vahaniana je také vědomí, že křesťanství je samo o sobě také neustálou mutací, která je změnou v čase, v místě a v kulturách. Postkřesťanská éra je definována tím, že křesťanství je „*synonymem religiozity*“⁹², ve které se víra v „cokoli“ stává cílem sama o sobě.⁹³

Za druhé, taková religiozita znamená, že současná kultura již není inspirována křesťanstvím, takže žijeme také v postkřesťanském étosu, kde duchovně či politicky řečeno "*křesťanství ztratilo svou hegemonii*". Náhradou je v podstatě hegemonie religiozity, kterou Vahanian označuje jako technologické nebo "udělej si sám" náboženství, kde nezáleží, o jaký druh víry se jedná. Často tak vzniká společnost, která buď vyjadřuje dualismus (oddělení posvátného a světského), nebo monismus, záměnu posvátného a světského. Vahanian připomíná, že obě možnosti jsou problematické, neboť v biblické teologii neexistuje posvátné a profánní, pouze svaté a ne-posvátné. Postkřesťanská společnost však při svém návratu k religiozitě zapoměla nebo zavrhla svaté ve prospěch religiozity posvátného a profánního. A přesto je to právě křesťanství, které přestalo informovat o životě, neboť "*právě křesťanství je zodpovědné za to, že Bůh chybí ve strukturách západní kultury*". Ať už tedy Vahanian psal před půl stoletím, nebo dnes stále platí, že "*člověk se musí proti křesťanství vzbouřit, buď chce-li věřit v Boha, nebo chce-li zachránit západní kulturu před jejím postupným úpadkem*".⁹⁴

Vahanian tvrdí, že člověk může být sice nábožensky založený, nemůže se ale stát křesťanem. „*This age is post-Christian culturally in that man cannot even become a Christian.*“⁹⁵ Volně přeloženo jako: tato doba je dobou postkřesťanství v tom smyslu, že ani člověk se nemůže stát křesťanem. Toto sdělení bylo v té

⁹² Zbožnost, víra v pravost či pravdivost náboženství; náboženské přesvědčení obecně, které ke své existenci nepotřebuje přítomnost boha (pozn. autorky)

⁹³ RODKEY, Christopher a MILLER, Jordan. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. Palgrave Macmillan Cham, 2018.

⁹⁴ VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God*. Muriwai Books, 2018. str. 129

⁹⁵ Tamtéž str. 148

době šokující stejně jako Nietzscheův mrtvý bůh. Vahanian vysvětloval své tvrzení tak, že nyní žijeme v imanentní kultuře, nikoli v transcendentním (nadsvětovém, přesahujícím lidské smysly) světonázoru křesťanství. Doba, v níž žijeme, zkrátka znemožňuje perspektivu stát se křesťanem. Křesťanství se spíše stalo "nepřirozeným", mezi křesťanskou vírou a moderním světem není žádný vztah. Když se podíváme zpět na dobu, kdy Vahanian napsal knihu *Smrt Boha*, můžeme konstatovat, že se vlastně nic nezměnilo. Vždyť postmoderní stav, v němž se nacházíme, je jen stavem, v němž je religiozita ještě více zdůrazňována než v době, kdy Vahanian psal. To znamená, že nejen křesťanská víra je stále nepřirozená, ale i současné projevy křesťanství, které se praktikují, provádějí a oslavují, jsou samy o sobě nepřirozené křesťanské víře. Neexistují ani v tradiční transcendentální rovině, ani v současné imanentní rovině, ale existují v jakési rovině nostalgické religiozity, která se snaží učinit nepřítomného nebo mrtvého boha relevantním.⁹⁶ Proto žijeme v kultuře radikálního imanentismu, kterou Vahanian označil jako "modlářskou starost o světské záležitosti", což vede k "zbožštění náboženství", které se projevuje v technologické religiozitě představující jednoznačné vzdání se víry ve prospěch rozumu nebo nerozumu. Úkolem, který si Vahanian stanovil, bylo pokusit se odpovědět na otázku, kterou položil na posledních stránkách knihy *The Death of God*, nebo se k ní přiblížit: "zda má transcendentální pohled na člověka a jeho kulturu, jak jej předkládá Bible, nějakou šanci přežít fakt, že Bůh je mrtev".⁹⁷

V knize *No Other God* Vahanian navrhuje, že zažíváme něco ve smyslu „chudoby“ teologie. Teologie požadovaná biblickou tradicí, která hovoří se světem mimo církve a je prováděna bez omezení a přání církevních institucí, je vzácná. Úkolem teologie je pouze dohlížet nad dodržováním církevních zvyklostí, tím byl podle Vahaniana ze světa odstraněn bůh. Obnova teologie by tedy mohla vést i k obnově boha. Aby se slovo bůh nestalo archaismem, musí teolog přizpůsobit svou mluvu svým současníkům. Dnešní víra zápasí se sekularismem a imanencí boha. Tradiční vzorce křesťanského myšlení zůstávají pozadu za moderním světem a křesťanství by mohlo být poníženo na ideologii, což by znamenalo

⁹⁶ VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God*. Muriwai Books, 2018. str. 191

⁹⁷ Tamtéž str. 233

popření teologie jako takové. Dnešní svět nabízí více možných odpovědí než jen teologické, dopřává nám odpovědi i kulturní. Skrze odcizení křesťanství žije člověk pod znamením smrti boha. Ateismus se stal praktickým, není už jen rétorickým. Je produktem člověka bez boha a je nevyhnutelný, protože je výsledkem desakralizace (odposvátnění) světa. Křesťanství se vždy ocitalo ve světě, který formulovalo, zároveň však jím bylo formulováno. Křesťan musí stát světu čelem a víra nemůže být prostředkem separace lidstva na věřící a nevěřící. Vyškrtnutím boha nám zůstává jen Ježíš – historická a lidská postava, která žije a pracuje jako každý obyčejný člověk. Bez boha se Ježíš stává pouhou modlou, ztrácí své lidství, není ale bohem, nenahrazuje jej. Podle Vahaniana je zapotřebí, aby byla teologie christologická (soustředila se na Ježíše a na vztah lidského a božského v jedné osobě). Bůh je svou nečinností a dokonalostí tím, co zabíjí každé náboženství. Úkolem teologie musí být klást si kritické otázky ohledně víry, kterým rozumí církve i svět. Teolog musí umět artikulovat víru navzdory minulým dogmatům. Triumfem křesťanství nejsou zděděné instituce a včerejší víra. Křesťanství se musí přizpůsobit politickým, sociálním, intelektuálním a kulturním požadavkům současného světa.⁹⁸

Thomas J. J. Altizer

Altizer je nejvýraznější osobností teologie smrti boha. Jeho názory byly vždy velmi provokativní a vyvolávaly diskuzi (a pohoršení) mezi křesťanskou komunitou. Byl přesvědčen, že smrt boha znamenala právě smrt boha křesťanského. Pokládal sobě i ostatním otázku, zda je poselství křesťanství stále uplatnitelné v současné době a kultuře. Došel k názoru, že problém se nachází v tom, že je teologie konfrontována s koncem éry křesťanství. Zároveň musí čelit i smrti boha a ztrátě transcendence, což potvrdila lidská zkušenost a lidské volání po ateismu. Upozorňoval také na absenci Krista v přítomném světě, nejsme již schopni pociťovat jeho slíbenou všudypřítomnost. V našem světě tak chybí biblická autorita a riziko ztráty víry je enormní. Altizer neztotožňuje církve s „tělem Krista“, spíše uznává komunity víry, kde mohou vznikat nové formy boží vůle a božího „Slova“. Upřednostňuje silný eklektismus křesťanské víry (člověk si může

⁹⁸ LUKÉŠ, Jiří. O teologii smrti Boha po padesáti letech. *Theologická revue*. [online]. 2014, č. 4, str. 515-537 [cit. 20.2.2023]. Dostupné z: https://htf.cuni.cz/HTF-540-version1-thr_2014_4.pdf

formovat víru k obrazu svému), protože ke smrti boha již došlo, a to v našem světě a v naší době (nemůžeme vzít čas zpět). Křesťanství ztratilo své „tělo“ a nemůže nadále fungovat ve své staré podobě. Nemůže ani používat svůj zastaralý jazyk, který je už prázdný, ale musí nalézt tzv. trans-křesťanský jazyk, jenž bude přizpůsobený době. Pomocí tohoto jazyku moci křesťanství obnovit svůj vliv a vytvořit nové Slovo boží (se smrtí boha totiž zemřelo i jeho Slovo). Altizer vychází z Hegelovy myšlenky, že bůh anihiloval sám sebe do aktuality světa a do svého Slova. Proto chápe i smrt boha jakožto sebezničení. Přitom používá ještě logiku M. Eliadeho, podle kterého je křesťanství duální – je zde tělo a duch. Posvátné musí sestoupit do těla, padlé tělo pak zase musí vystoupit a stát se duchem. Pomocí této argumentace pak Altizer vyjadřuje smrt boha ve spojení s inkarnací Slova v Ježíši a jeho smrtí. Je nutné připomenout, že Altizer přísně rozlišoval mezi bohem a Kristem. Bůh se totiž podle něho do Ježíše vtělil (inkaroval) a přestal tak existovat jako transcendentní duch; jeho smrt je tak historickou událostí. Tato inkarnace je posledním božským činem, poté existují jen činy Ježíše. Smrt boha je pro něho sebeobětováním za účelem stvoření. Také tvrdí, že sice je smrt boha vnímatelná pro celý svět, skutečně prožít ji může jen křesťan. Jen křesťan ji totiž může chápat jako pozitivní událost božího obětování se ve prospěch chodu historie. Altizer je zajímavý především tím, že hledá novou interpretaci kultury ve světě, kdy se bůh jeví jako separovaná a mlčící transcendence. Byl inspirován Nietzscheovým věčným návratem a v jeho pojetí se člověk nakonec vymaní z koloběhu tím, že se smíří s bohem. Křesťanská teologie má podle něho vést lidi k „myšlení boha v Kristu“ a bůh, ve kterého sám věří, je volný a nevázaný na církev.⁹⁹

Richard Rubenstein

Rubenstein byl židovským teologem, který se proslavil svým zpochybněním izraelského boha. Jeho první a nejznámější kniha *After Auschwitz (Po Osvětimi)* vyvolala při svém vydání v r. 1966 vlnu odporu ze strany židovské komunity. V knize se totiž ptá: „*Jak mohou Židé po Osvětimi věřit ve všemohoucího a dobrotivého Boha? Tradiční židovská teologie tvrdí, že Bůh je konečným,*

⁹⁹ LUKÉŠ, Jiří. O teologii smrti Boha po padesáti letech. *Theologická revue*. [online]. 2014, č. 4, str. 515-537 [cit. 20.2.2023]. Dostupné z: https://htf.cuni.cz/HTF-540-version1-thr_2014_4.pdf

všemocným aktérem historického dramatu. Každou velkou katastrofu v židovských dějinách vykládá jako Boží trest pro hříšný Izrael. Nechápu, jak lze tento postoj zastávat, aniž bychom Hitlera a SS považovali za nástroje Boží vůle."¹⁰⁰ Židé věřili, že každý lidský čin je boží vůle, od boha pochází všechno dobro i zlo. Rubenstein se vzpírá dosavadní židovské logice, že bůh ovládá každý krok člověka. Pokud by tomu totiž tak bylo, hrůzy koncentračních táborů bychom mohli obhajovat jako boží vůli; podle tohoto pohledu se nabízí názor, že si za Osvětim mohli Židé sami, že to byl jen trest za jejich hříchy. Rubenstein takového boha odmítá. Aby v táborech smrti viděl nějaký smysl, musí tradiční věřící považovat to nejodpornější, co člověk dokáže udělat jinému, také za smysluplný projev boží vůle. Tato myšlenka byla pro Rubensteina nepřijatelná. Bůh, který by toleroval utrpení jediného nevinného dítěte, je pro něho bytostí nekonečně krutou a beznadějně lhostejnou.¹⁰¹ Jak bylo uvedeno v citaci, pro udržení postoje, že vše způsobil bůh, bychom museli přijmout i premisi, že nacisté byli božími nástroji. Jak už bylo zmíněno, tento pohled Rubenstein považoval za nepřijatelný, dokonce obscénní. Pokud tedy odmítneme předpoklad, že nacisté sloužili bohu, zbývá nám jen jediná alternativa – musíme přijmout, že bůh zemřel. Nutno připomenout, že Rubenstein zde myslel boha v té podobě, v jaké jej vnímalo židovské učení. V tomto kontextu je vhodné zmínit, že Rubenstein sice „pohřbil“ boha v tradičním židovském smyslu, nikdy v něho ale nepřestal věřit. Bůh, ve kterého věřil, je stvořitelem všeho na světě. Stvořil člověka, nechal mu však samostatnou vůli; to znamená, že člověk se rozhoduje sám za sebe, není veden boží rukou.¹⁰²

Od ostatních radikálních teologů se liší v tom, že smrt boha nevnímá jako událost v božském životě, ale jako truchlivé vyjádření kondice, stavu, nálady, lidstva. Podle Rubensteina zabil boha člověk tak, že přerušil své spojení s bohem – odvrátil svou tvář od boha. Smrt boha nevidí jako fyzickou smrt božské bytosti, ale jako smrt kulturní. Na rozdíl od jiných židovských myslitelů své doby nevidí

¹⁰⁰ RUBENSTEIN, Richard L. *After Auschwitz*. USA: Macmillan Pub Co, 1966. str. 153

¹⁰¹ Tamtéž str. 87

¹⁰² KRAWCOWIZC, Barbara. Richard Rubenstein and the Death of Ghetto Judaism. *Schofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* [online]. 2015, č. 33, č. 3 [cit. 1. 3. 2023]. Dostupné z: <https://muse.jhu.edu/article/578304>

holokaust jako boží trest, ale jako projev smrti boha. Holokaust podle něho ukázal, že člověk zůstal na světě sám – bůh svět opustil.¹⁰³

¹⁰³ RUBENSTEIN, Richard L. *After Auschwitz*. USA: Macmillan Pub Co, 1966. str. 151

4. Věčný návrat stejného

První myšlenky o věčném návratu téhož se objevují již v Nečasové úvaze o historii, kde ale ještě stojí stranou. V promyšlenější podobě je najdeme přibližně o deset let později v Radostné vědě v aforismu 341. Zde nás Nietzsche konfrontuje s obrazem nekonečného opakování života a tento cyklus přirovnává k přesýpacím hodinám. *„Nejtěžší těžišť. Co kdyby se ti jednoho dne nebo noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty démon a řekl: Tento živo, tak jak ho teď žiješ a jak jsi jej žil, budeš muset žít ještě jednou a nesčetněkrát; a nebude na něm nic nového, naopak každá bolest a každá rozkoš a každá myšlenka a každý vzdech a všechno nevyslovitelně malé a velké tvého života se ti musí vrátit, a všechno v témž pořadí a v témž sledu... Věčné písečné hodiny jsou na se budou stále znovu obracet – a ty s nimi, poslední z prášků! – Nevrhneš se na zem a nebudeš skřípati zuby a proklínat démona, který takto mluvil?“*¹⁰⁴ Jedná se o tedy postulát (princip) základní změny hodnot, které byly po tisíce let hlášány křesťanstvím (platonismem pro lid). Po smrti boha ztratily lidské hodnoty své těžišť, oporu v božské přítomnosti. Hrozí nám tak nuda a omrzelost a postupný nihilismus. Nastává doba hledání těžišť zcela nového. Nabízí se možnost hledání hodnot nových a s tím i nový způsob kladení hodnot. Změna hodnot s sebou přináší přenesení životního těžišť ze zásvětné věčnosti do tohoto světa.¹⁰⁵ Tedy změna chápání lidského života jako dobu utrpení a čekání před věčným životem na život a jeho skutečné prožívání na zemi. Změna ze soustředění se na velebení boha na soustředění se na velebení své přirozenosti. Tento svět nese těžké břemeno v podobě potřeby věčnosti. Věčnost je mírou pro skutečné překonání nihilismu, pro přisvědčení (přítakání) životu. Současně však toto věčné opakování činí z našeho světa místo nejhlubšího nihilismu. Náš svět zbavený mimosvětských cílů a hodnot, zbavený smyslu, svět s absencí boha, nemá jako celek žádnou hodnotu a smysl a je v této své nesmyslnosti zvěčněn. Opakování všeho znamená, že se bude opakovat i člověk ve svých nejhorších podobách; každý přesah, každá výhra bude nakonec zbytečná, protože nelze zabránit, aby se nevrátily původní podoby plné hnusu.¹⁰⁶

¹⁰⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. str. 201

¹⁰⁵ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 43-44

¹⁰⁶ Tamtéž str. 44

Ve výše uvedené citaci je postava zvěstující nápad věčného návratu znázorněna démonem. Je důležité zmínit, že pomocí tohoto démona se nás Nietzsche také nutí zamyslet se nad naší reakcí ohledně zpráv, které démon přináší. Můžeme démona proklínat a utopit se v žalu nad vlastním osudem. Pokud jsme ale žili plnohodnotný a šťastný život, démonovi poděkujeme, protože nám právě sdělil radostnou novinu. Navíc, pokud nás myšlenka na věčný návrat začne měnit (změní náš pohled na náš dosavadní život), naše dosavadní činy budou mít větší váhu. Nietzsche ukončuje aforismus polemizováním nad tím, jak „*dobrým by se musel člověk sobě samému i životu stát*“, aby byl schopný přijmout věčný návrat, který je tu popsán jako „*poslední věčné stvrzení a zpečetění*“¹⁰⁷. Všechny naše činy se pak budou ocitat ve věčnosti bez vnějšího tvůrce hodnot (boha), ale za cenu toho, že je budeme žít věčně stejně.

Věčnosti Nietzsche nerozumí jako nekonečnosti minulých a budoucích bodů, ale jako středu, který je všude. Nekonečnost chápe jako všeobsaženost, tedy celek času. Nachází-li se celý čas v minulosti, musí být současně i v budoucnosti a přítomnosti. Střed času je všude, ale vzhledem k tomu, že z přítomnosti se nemůžeme nijak vyvázat, zásadním místem času je přítomný okamžik, který dostává podobu absolutního věčného okamžiku. Díky tomu, že střed času je všude, každé naše rozhodnutí rozhoduje o celku času a světa. Nietzsche tak klade důraz na vztah času k člověku a jeho přítomnosti v koloběhu času.¹⁰⁸

V Radostné vědě v aforismu *Incipit tragoedia* se poprvé vyskytne postava Zarathustry. Myšlenka věčného návratu téhož se tu projevuje v okamžiku, kdy Zarathustra promlouvá ke hvězdě a říká jí, že stejně jako ona musí nejprve zaniknout, aby mohl vzniknout znovu. Jeho pout' a učení začínají jeho zánikem.¹⁰⁹ Nejvíce je ale myšlenka věčného návratu a Zarathustry promítnuta do díla Tak pravil Zarathustra. „*Věčně se navrací ten člověk, jehož jsi se do únavy nabažil – malý člověk... Ach, člověk se věčně navrací! Malý člověk se věčně navrací! – Oba jsem jednou uviděl nahé, největšího člověka i nejmenšího člověka: příliš podobní si byli – příliš lidský byl člověk nejvyšší! ... To byla má omrzelost vším bytím! Ach,*

¹⁰⁷ NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. str. 201 (aforismus č. 341)

¹⁰⁸ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 385

¹⁰⁹ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 43

*hnus, hnus, hnus! ...*¹¹⁰ Vzhledem k tomu, že Zarathustra při pronášení těchto slov zívá, je podle některých filosofů základní náladou nihilismu „smrtná nuda“. Nejvyšším znázorněním této nudy je právě myšlenka věčného návratu. Nietzsche tvrdí, že svět opuštěný všemi bohy, se stal nudným; a člověk, který nemá žádný jiný svět, se sám stává nudným. Musíme tedy člověka změnit tak, aby nudný nebyl; jeho návrat musí být žádoucí, tedy zajímavý. Takto pozměněného a vylepšeného člověka představuje nadčlověk.¹¹¹

¹¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad, 2019. str. 203

¹¹¹ HRBEK, Mojmír. „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 45

5. Nihilismus

Nihilismus znamená „přetržení věřivého pouta k nadřazené instanci, což vede k pokusu o absolutizaci subjektu a má nakonec za následek rozklad morálního chápání světa.“¹¹² Nietzsche nihilismus spojuje s křesťansko-morální tradicí, na jeho začátku vidí zavedení absolutního smyslu, ne jeho zničení.¹¹³ Nihilismus se objevil díky odstranění člověka z věčného života, onoho světa, křesťanského pravého světa. Zmizel poslední cíl lidského snažení a s tím jeho hodnota a smysl. Po smrti boha je svět bez těžiště; smrt boha je počátkem procesu, ve kterém ze světa postupně vyprchávají všechny hodnoty, cíle a smysl. Nihilismus je obdobím evropských dějin, kdy lidstvo snažilo vyrovnat se se smrtí boha.¹¹⁴

Morálka je podle Nietzscheho největším nebezpečím pro člověka. Podle Nietzscheho každé morální rozhodnutí končí nihilismem. Bytí bez posledního ukotvení a cíle je z hlediska morálky neudržitelné, možná i zavrženíhodné. Chceme-li aby světu vládly hodnoty jako dobro, krása a pravda, musí být tyto hodnoty skutečně ryzí a nezvratné. Celkový smysl světa nás vede mimo svět, morální výklad nás vytrhuje ze světa a přináší vnitřní závislost na jediném a absolutním zdroji smyslu. Toto Nietzsche pokládá za pravý základ nihilismu.¹¹⁵

Nihilismus byl původně skrytý, protože vztah k absolutnu zakrývá spojení ryzí transcendence a ryzí nicoty a to tak, že mezi nimi rozhoduje s obecnou platností. Objevují se náznaky jejich totožnosti a vychází najevo, že ryzí hodnoty, které představují jediný předmět obecného rozhodnutí, přesahují sféru zkušenosti. Jsou nedosažitelné, nevykazatelné, a v případě, že zmizí potenciál víry, pochází z nich nicota a nastává otevřený nihilismus. Ten je pouze rozvinutím nihilismu skrytého, tedy morálního výkladu světa.¹¹⁶

Morální výklad světa podmiňoval všechny hodnoty, odpovídá na obecnou potřebu po celkovém smyslu. Existence takových hodnot je pro nás zdá se nezbytná; i když jsou svou nedaností prázdné, nemůže po nich přestat pátrat.

¹¹² KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 141

¹¹³ Tamtéž str. 141

¹¹⁴ HRBEK, Mojmír. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 112-115

¹¹⁵ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 145

¹¹⁶ Tamtéž str. 146

Neznáme totiž jinou možnost, jak bychom dali svému životu smysl a pevný základ. Absence posledního smyslu vyvolává pocit vlastního selhání. Jestliže dříve mělo smysl vše, nyní jej nemá nic. Osamělost člověka na světě bez boha morálky pochází z dosavadní snahy soustředit božské do jediného bodu celkového smyslu. Člověk již nevnímá božský charakter všeho, co viděl, ale spatřoval pouze jeho stín. Božské bylo pro něho jen to, co očima neviděl. Tak člověk zjistil, že skutečně božské nevidí a že vše, co může vidět, je pusté a nebožské. Nihilismus v tomto významu není osvobozením či dosažením autonomie člověka, ale je závěrečným negativním dopadem morálky – je pouze průchozím stádiem, představuje patologický mezistav. Tomuto stádiu se nelze vyhnout, musí se jím projít; musíme dosáhnout nového způsobu hodnocení, který nebude založen na vnějších, abstraktních reáliích, na příslibu absolutního smyslu. Jen takový způsob hodnocení nepovede k totálnímu znehodnocení, jaký přináší nihilismus.¹¹⁷

Nesnesitelnost světa bez vyhlídky na rozhršení v podobě absolutního smyslu může vyvolat touhu po nicotě. Taková touha může mít sebedestruktivní sklony nebo může podněcovat k pokusům o únik. Nihilismus je obdobím pesimistické nálady, způsobené odstraněním životního těžiště. Pesimismus má různé podoby, u Nietzscheho nejvíce zaznívá pesimismus v podobě schopenhauerské, která vnímá faktickou ne-morálnost bytí, ale hodnotí ji z pozic morálky, která říká, že takové ne-morální bytí by nemělo existovat a je potřeba jej zapřít.

Pesimismus je jeden z následků smrti boha, ještě nebezpečnějším je poté osvícenský emancipační optimismus. Ten se snaží uskutečnit absolutní hodnoty v ryze sekulárním dějinném prostředí. Zprvu buduje proti zjevnému nihilismu obranu, je však pouhou náhražkou, utopií. Spása jako smysl víry byla nevyčerpatelná, netýkala se přímo pozemského života a nemohla být nikdy přímo uskutečňována člověkem. Naopak utopie (moderní ideály) nám vložily realizaci spásy do vlastních rukou. Konají tak ale stále prostřednictvím stejných myšlenkových principů jako platonisticko-křesťanské tradice.¹¹⁸

¹¹⁷ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 147-148

¹¹⁸ Tamtéž str. 148

Může nastat ještě další případ, jak se lidstvo vyrovná s pádem morálních hodnot a jejich absolutního smyslu. Jedná se o cynismus; postoj, který nepřiznává ztrátu věrohodnosti celkového smyslu. Cynik se drží uznávaných ideálů, řídí se posledním smyslem, kterým obhájí navenek své chování, ale zároveň těmto ideálům nevěří. Dokáže tak konat manipulaci, jež se nikdy neobráti proti němu, neboť on sám s ideály, na kterých je manipulace založena, neztotožňuje. Jeho stanovisko, i přes konfrontaci, zůstává stejné. V cynismus můžeme pozorovat propojení momentů rozkládajícího se morálního výkladu světa. Pozitivní moment rovná se ideologie a negativní moment člověka uzavírá do jakéhosi vakua, kde je absence respektování diferencí smyslu, když neplatí smysl nejvyšší. Cynismus se neobejde bez morálního výkladu, cynik potřebuje morální zdůvodnění, i když se s ním sám neztotožňuje. Nepokrytý cynismus veřejně pohrdá vším ideálním a posvátným. Odpovídá nejlépe obecné představě o nihilismu, není však záludný, a tudíž ani tak nebezpečný. Sice člověka ponižuje na věčné vztahy, vše vysvětluje přízemními pohnutkami a redukuje hodnoty na jedinou a nejnižší úroveň, činí tak ale zcela otevřeně, bez zakrývání. Je méně nebezpečný také z toho důvodu, že svou otevřeností neposkytuje prostor vytvoření žádnému vyššímu mocenskému zájmu – na rozdíl od ideologií v rámci osvícenského emancipačního optimismu. Cynismus je podle Nietzscheho jedinou formou, kde se „nízký člověk“ dostane k určité podobě poctivosti.¹¹⁹

Podle Nietzscheho nelze nihilismu uniknout bez celkového přehodnocení dosavadních hodnot. Pokud tak neučiníme, zůstaneme uzavřeni v neúplném nihilismu; musíme jej zcela přijmout a zapomenout na starý způsob hodnocení. Nesmíme hledat jen nové obecné řešení, ale úplně nové přehodnocení. Nemáme se jen ptát na otázky, kde a jak nové hodnoty a postoje hledat, ale musíme se tázat, zda je vůbec hledat. Jádrem problému leží v tom, že považujeme všechny hodnoty za správné (za *sobě* správné), nekonfrontujeme je s jinými hledisky situace. Můžeme je tak prosazovat bez jakékoli omezení či výčitek, domníváme se, že překročí stín své situovanosti. Tomu tak ale není – v konkrétní situaci je správnost znakem pozice hodnoty vůči jiným. Pokud neustále hledáme „*lepší obecná východiska, nevidíme strukturální totožnost hledaného základu morálky*“

¹¹⁹ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 149-150

se *základem cynismu*". Můžeme pak za příčinu krize moderní doby označit objektivistickou neosobnost, žádoucím východiskem je pak objektivní nadosobnost. Takovými variacemi na morální téma se však stavíme do role pouhých moralistů, kteří jsou vůči morálním argumentům cynismu bezmocní. Účinným prostředkem proti cynismu je radikální, srozumitelné odmítnutí morálního ideálu, které vyznává platnost tělesně přítomnostního rozměru situace – kynismus.¹²⁰

Kynismus je útokem proti vážnosti morálky a cynismu. Pro morálního idealistu je nejdůležitější jeho poslání, pro cynika je to jeho osobní zájem. Vážnost tu znamená nezpochybnitelnost něčí nedotknutelnosti či svátosti. Kynismus je naproti tomu představován smíchem. Smích je pro Nietzscheho synonymem radostného osvobození od tlaku národů smyslu. Žert a radostná nedůvěra jsou pro něho známkou zdraví. Podle morálky existují některé záležitosti, kterým se prostě nemůžeme smát. Nietzsche naopak tvrdí, že pokud se něco nedokáže v určitý moment zasmát samo sobě, je svým nárokem nepřiměřené a nepřátelské životu. Smích nám umožňuje uniknout okovům absolutních požadavků bez toho, abychom na nich byli závislí či je nenáviděli. Důležitá je poznámka, že kynismus neznamena přesvědčení o neexistenci smyslu; platí sice, že kynik je toho názoru, že cokoli lze zesměšnit, nikoli ale, že vše jest směšné. Kynik se může smát všemu, aby ale byl smích osvobodivý, musí se jeho potenciál osvobodit prokázat. Osvobodivý kynický smích je účinnou zbraní proti normám a absolutním účelům. Kynismus je obranou proti redukování člověka na pouhou roli v koloběhu dějin a umožňuje mu uvědomit si sílu přítomnosti a spoléhat na ni – kynismus tedy přitaká přítomnému životu. Abychom mohli vnímat kynismus kladně, musíme se oprostít od morálního schématu, který se snažil přiřadit každému jevu jeho roli v konečném řešení. Kynismus naopak přijímá neúčelnost a spontánnost přítomného okamžiku.¹²¹

Víra v rozumové kategorie je dle Hrbka příčinou nihilismu. Pomocí těchto kategorií jsme měřili hodnotu světa, vztahovaly se však pouze ke světu fingovanému. Nejvyšší kategorie nejvyššího jsoucna jsou dobro, krása a pravda. Nihilismus vnímaný jako psychický stav musel nastat, když v dění hledali smysl,

¹²⁰ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 151

¹²¹ Tamtéž str. 152-155

který v něm není. Člověk, co takový smysl hledá, nakonec ztratí odvalu. Nihilismus je uvědomění si, že jsme plýtvali silami, nejistota, stud před sebou samým. Je to zjištění, že člověk sám sebe dlouho klamal.

Podle Hrbka je nihilismus kocovina z teleologie (zkoumání cíle, účelnost je řídícím faktorem přírody a lidského jednání. Podmínkou vzniku nihilismu bylo, že se proti jsoucímu nastavil nějaký cíl a smysl, který ale ve skutečnosti neexistuje. „Člověk je vůle a vůle musí chtít, chtít znamená chtít něco, chtít něco znamená chtít nějaký cíl, dát chtění nějaký cíl znamená dát mu smysl, dát smysl znamená dát hodnotu.“¹²² Pokud vůle nechce hodnotu, chce „pahodnotu“. Nihilismus je následek poznání, že jsoucno nemůžeme interpretovat z pojmu dobra, co činí věci tím, čím jsou. Mravní řád světa, ať už v podobě božské prozřetelnosti, hlas svědomí či chápaný jako nástroj zlepšování osudu člověka na zemi, byl pro nás poslední obranou proti nihilismu. Tento řád však pomáhal nihilismu zároveň vzniknout, protože předstíral cíle tam, kde člověk vystupoval jen jako podřízená a zanedbatelná součást neustálého vznikání a zanikání. Sice tak poskytoval člověku oporu v jistotě spásy a dával člověku pocit spojitosti s kosmem a světem, činil tak však za velkou cenu. Zbavoval totiž člověka vědomí o jeho plné zodpovědnosti za své konání, učinil z něho spolu-pracovníka vlastní morální projekce hodnot (zabraňoval mu vytvářet si hodnoty vlastní).¹²³

Samotné stanovení cíle (absolutního smyslu jakožto spásy) bylo podle Hrbka vyjádření úpadku života, neboť bylo jen obranným mechanismem k zachování určitého druhu a stupně života. Toto bylo v rozporu s vůlí k moci, se vším jsoucnem. Snaha spatřit smysl ve světě byla jen určitou lidskou interpretací světa a nabyla podoby morálky jakožto směřování k nejvyššímu dobru. Každá interpretace smyslu je ukazatelem optiky, perspektivy. Výsledkem interpretace morálky je systém hodnot. Hodnoty jsou podmínky nutné k zachování a růstu moci. Pokud interpretace zamrzne pouze u snahy o zachování, je to interpretace nihilistická.¹²⁴ Člověk by se neměl snažit jen svět zachovat, ale zlepšovat jej. Osvobozením se od křesťanské morálky má nově možnost tvořit si vlastní hodnoty

¹²² HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzschevě filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 117

¹²³ Tamtéž str. 118

¹²⁴ Tamtéž str. 119-120

a cíle. V tom mu však brání únava, způsobená dlouhými lety strávenými v dekadentním evropském myšlení; marným hledáním absolutních hodnot se jen udržujeme v sepjetí nihilismu. Pociťujeme také neklid a stud z toho, že nejsme schopni dosáhnout nedosažitelného.

Filosof-nihilista je přesvědčen, že všechno dění je marné a nesmyslné; působí na něj neuspokojivě a zoufale. Takový názor přechází v absurdní hodnocení – charakter jsoucna má svou podobou ve filosofovi budít pocit potěšení, má-li mít právo na další trvání. Za takové situace se obrana proti nihilismu mění ve filosofování o esteticko-morálních hodnotách. Dalo by se to vztáhnout k wagnerovskému období Nietzscheho. Nihilismus také nastoluje pochybnosti o skutečném světě a našem místě v něm. Ohrožuje tak i pravdivost tohoto světa ve smyslu dosažitelnosti bytí pro člověka. Tento svět se pod vlivem nihilismu zdá falešný, ošklivý, mylný.¹²⁵

Hierarchie, hlubší smysl, lidského jednání, založená na individuálních hodnotách (které člověk prožívá, ztotožňuje se s nimi), byla nahrazena obecnými, neosobními morálními hodnotami. Touto změnou byla tvůrčí vůle ukradena skutečnost a bylo poníženo svobodné, samovolné lidské jednání. Byla také vytvořena iluze stejnosti, rovnosti. Tímto bylo svěreno panství do rukou lidí, kteří jsou zbabělí, ne-tvůrčí; naopak skutečným tvůrcům byla odebrána vůle a chuť tvořit. Nihilismus zatarasil opravdovým tvůrcům cestu ke tvoření lidských hodnot a nahradil je hodnotami metafyzickými. Zbavil lidstvo přirozeného vztahu mezi silnými a poddanými, který vyplývá ze skutečných rozdílů mezi lidmi. Nihilismus vystavuje lidi samotě, protože nechává lidstvo řídit se dle nejvyšších hodnot duchovního „bytí“. Člověk, který chce uniknout nihilismu, musí být schopen snášet i naprostou samotu. Závislost na nadsmyslovém světě a duchovních, abstraktních, hodnotách, které klade místo člověka „Někdo Jiný“, způsobila, že člověk, který najednou získal svobodu rozhodovat se sám za sebe podle vlastních představ a hodnotového systému, je nejprve nešťastný a zoufalý ze své nové zodpovědnosti. Nihilismus vrátil člověku svět, který je nejsoucí, zvrácený, neskutečný a hlavně nesnesitelný. Nihilismus ale může překonat sám sebe a osvobozený člověk se

¹²⁵ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 123

může pokusit vytvářet „nové bohy“. Aby toto dokázal, musí pochopit a přijmout, že bytí je jen součástí perspektivy zdánlivého světa (reality).¹²⁶

Vzhledem k tomu, že Nietzsche chápe mrtvého boha jako boha morálky, období nastávající po jeho smrti je tedy něčím, co můžeme nazvat morálním nihilismem. Nietzsche se nedrží pojetím nihilismu, jak jej vnímají jiní filosofové (Jacobi, Schopenhauerův pesimismus), kteří argumentují, že ztráta víry nutně vede k nihilismu. Podle Nietzscheho není nihilismus pouhým opuštěním dosavadních hodnot, ale vzniká naopak v případě, že je člověk bere vážně natolik, že jsou pro něj fundamentem jeho života a světa. Nihilismus v Nietzscheově pojetí „není příčinou úpadku (ztráty transcendentního vztahu), ale protikladně – vyjevuje jeho nutnost a logiku právě z transcendentního vztahu, resp. nejvyšších hodnot a ideálů.“¹²⁷ Propuknutí nihilismu je začátkem budování a přeměny světa po smrti boha, ne jejím řešením či výsledkem. Člověk smrt boha, a tedy i prožití nihilismu, možná potřebuje k tomu, aby se znovu stal tvůrčím, aby znovu sebral odvahu k vytváření vlastních hodnot, aby převzal odpovědnost za své vlastní činy a jednání.

Kouba dodává, že skutečnou příčinnou nihilismu je obrana před nesmyslností a nabízí zde kynismus jako cestu k uniknutí z nihilismu, protože kynismus aktivně přijímá nesmyslnost a komicnost světa. Podle Nietzscheho je zapotřebí naučit se s nesmyslností žít a nesnažit se ji morálně odstranit ani morálně absolutizovat. Musíme naopak v sobě najít sílu, jak s ní koexistovat a využívat její osvobozující moc bez toho, abychom ji příliš podlehli. K tomu je potřeba změny postoje, přehodnocení rozumění světu. Nesmyslnost musíme přestat chápat jako absolutní zoufalství, ale jako oporu lidské existence, která nás osvobodí, pokud ji přijmeme a prožijeme. Tímto přehodnocením končí absolutní (morální) nihilismus, který hrozil prázdnotou a nepřijatou nesmyslností. Nietzsche ukazuje, že znehodnocení absolutních hodnot není důvodem k znehodnocení celého světa. Nad nihilismem nelze zvítězit, pokud jej nepřijmeme. Nemůžeme před ním utíkat ani se mu poddat,

¹²⁶ HRBEK, Mojmir. „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia, 1997. str. 125

¹²⁷ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 477

ale musíme jej prožít a naučit se žít s jeho nesmyslností, což je možné jen za předpokladu prolomení působení vlivu absolutní morálky.¹²⁸

Shrneme-li si pojem nihilismus, vyjde nám, že nihilismus je podstatou dění evropské metafyziky, která prosazuje koncepci dvou světů, zároveň je principem sebedestrukce této koncepce. Je obdobím dějin, kdy dochází k přehodnocování všech dosavadních hodnot. Ve zkratce nihilismus dle Nietzscheho začíná u Sokrata a Platona, resp. u platonismu, kde je svět zajišťován nejvyšší a věčnou ideou Dobra (která do sebe vtahuje i pojmy Pravdy a Krásna). Nadsmyslový svět idejí trvalý a není podroben změně, jako je tomu u světa vnímatelného. Diference mezi těmito světy probíhá ale až v křesťanství, které je postavilo proti sobě – pravý a zdánlivý svět. Pravý svět je předmětem víry a je zde popřen nárok člověka jej dosáhnout pomocí rozumu. Otevřený nihilismus nastává po smrti boha, tedy po ztrátě dosavadních hodnot a tím i celkového smyslu.¹²⁹

¹²⁸ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. str. 157-158

¹²⁹ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 387

6. Polyteismus

Nietzsche se často obrací k tradici předkřesťanského polyteismu. Má na mysli antické bohy, kteří byli zcela jiného charakteru než křesťanský bůh – představitel celkového bytí a dobro. „*Téměř dvě tisíciletí bez jediného nového boha! Nýbrž stále ještě, a jako by právem trval, jako ultimátum a maximum bohotvorné síly tohoto ducha-tvůrce v člověku, onen politování hodný bůh křesťanského monotono-teismu!*“¹³⁰ Polyteismus naopak poskytuje možnost tvorby nových bohů, a hlavně jejich mnohost a barvitost. Tito bohové jsou vzájemně propojeni, mohou spolupracovat, spolu-utvářet svět, ale být i protivníky. Náš svět tedy nepodléhá moci jediné absolutní entity, ale vládne mu suma různých vztahů božských sil. Božské v polyteismu nebývá vnímáno jako zásvětní, nadpřirozené ani transcendentní, ale je součástí světa, tedy i člověka. Je součástí prožívaného života na zemi. Pomocí tohoto výkladu můžeme chápat i zlo jako neoddelitelnou součást našeho života. Svět má v polyteistickém chápání mnohoznačnou podobu. Antický člověk, v polyteismu žijící, přijímá tuto nejednoznačnost smyslu, a proto od božského neočekává spasení, zároveň před ním také nepocituje vinu za jakékoli své jednání, nemusí se mu zodpovídat. Určitou spásu může prožít už v sám sobě svými vlastními činy, a ne skrz nějakou vyšší bytost. Polyteismus spolu s vizí nadčlověka je pro Nietzscheho možností pro překonání nihilismu – vidí v nich východisko, umožňující najít smysl v přítomnosti jako takové. V poslední řadě je pro Nietzscheho polyteismus i způsobem vítězství nad moderním ateismem, který je založen na prostém a bezduchem popírání a negaci jakýchkoli forem teismu. Tento ateismus je v podstatě nesmyslný, neboť svým popíráním teismu je na něj současně navázán – nemůže existovat, pokud neexistuje i určitá podoba teismu (neměl by tedy co kritizovat).¹³¹

¹³⁰ NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. § 19

¹³¹ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 478-479

7. Nadčlověk

Po smrti boha byla snaha zachovat jeho určitou přítomnost ve světě (stín mrtvého boha), hledalo se jeho zastoupení. Přicházela na řadu „náboženství“ bez boha (pozitivismus) nebo spásné ideologie. Obrannou proti těmto degenerovaným a dekadentním podobám smyslu je Nietzscheův nadčlověk.¹³² Jak už bylo v této práci zmíněno, jeho prorokem je Zarathustra.

Na začátek se musíme vrátit k nihilismu, konkrétně k jeho otevřené podobě. Otevřený nihilismus je totiž místem posledního člověka – nejvíce dekadentní podoby člověka. Poslední člověk setrvává v otevřeném nihilismu a ani o tom neví, neprožívá jej. Pouze živoří a vegetuje, nepřipouští si sám sebe, jeho vůle zakrněla. Sám sebe zapomíná, transcendenci prožívá skrz stín již mrtvého boha, nebo prostřednictvím ideologií (socialismus, darwinismus, nacionalismus), nebo také upadá do prostého ateismu. Tento člověk se zajímá jen o své štěstí a pohodlí, chce život bez utrpení a bez rizika. Poslední člověk je tedy svým způsobem šťastný, ale nežije ze sebe sama, ale ze společenství; společenství, kde si všichni navzájem podobají (nikdo není individuální).

Posledního člověka mohou překročit vyšší lidé, ti jsou však pouze začátkem. Tito lidé si uvědomí, že žijí v otevřeném nihilismu a nahlížejí na něj jako na osvobození od dosavadních podob celkového smyslu a nejvyšších hodnot. Ještě nepřekračují trvalou tradici. Jsou zatím negativně svobodní, mají svobodu *od něčeho*, ale nemají pozitivní svobodu, tedy svobodu *k něčemu* (ještě neumějí tvořit vlastní hodnoty a být pány svého života). Jsou zatím jen přechodným stádiem, jsou mostem: „*Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka. Co je velkého na člověku, jest, že je mostem a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že jest přechodem a zánikem.*“¹³³

¹³² BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 478

¹³³ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad, 2019. str. 12

Protikladem vůči všem podobám člověka je nadčlověk. Ten je nositelem nového typu hodnocení a je personifikací vůle k moci chápané jako věčný návrat stejného. Nadčlověk nepotřebuje k žití „metafyzických berliček“ pravého světa (zásvětního). Obrací se naopak k zapomenutým a pro pravý svět nepodstatným věcem, k životu s jeho dříve opomíjenými stránkami. Dosavadního člověka transcenduje uměleckou tvorbou, jejíž nositelem je Nietzschemu dítě. Dítě je bytostně zapomenutím a nevinnou hrou. Zapomenutím na všechna dřívější rozhodnutí, je nulovým bodem hodnocení, které se s každou situací setkává poprvé a je tak intelektuálně poctivé. Je hrou tvorby, která nehledá pravý, mimosvětlní svět, ale sebe samu tak, že nachází své bytostné síly. Tyto síly také osvědčuje pomocí svého těla, tělesnosti, instinktivnosti (ne ducha, duše či rozumu). Nietzsche se domníval, že lidé nevěnují tělesnosti dostatek pozornosti. Patřil k zastáncům vlády těla nad tělem; věřil, že myšlenky brzdí jednání těla. Tělo je základním určením člověka, vše ostatní (rozum, duch) je pouze jeho funkcí.¹³⁴ Představa, že mysl funguje sama o sobě a ovládá tělo, je jen projevem síly těla. Tato síla se projevuje jako vůle nebo odhodlání. Psychologická část člověka, která tyto vlastnosti ovládá, je spojena s nevědomou částí mysli. V jiných svých dílech naznačil, že tato podvědomá část lidské mysli je tím, co někteří lidé označují jako boha. To, co lidé označovali jako víze, je prostě spojení více myšlenek v mysli; útržky myšlenek získaných v průběhu života. Tělo je arénou mnoha sil a tendencí, naše „já“ je pak ztotožnění se s výsledkem boje těchto sil.¹³⁵ V Zarathustrovi popsal mysl jako jednu z mnoha složek, které jsou nezbytné pro přežití těla. V podstatě navrhol, že mysl může přežít sama o sobě bez vnějšího vlivu náboženství nebo víry v boha. „*Za tvými myšlenkami a city, bratře můj, stojíš mohutná vládkyně, neznámá moudrá bytost – ta sluje prapodstata. V tvém těle přebývá, tvým tělem jest. Jest více rozumu v tvém těle nežli v nejlepší tvé moudrosti. A kdož ví, k čemu právě tvé tělo má potřebí tvé nejlepší moudrosti?*“¹³⁶ Tento názor kontrastoval s křesťanským učením, které zobrazovalo tělo jako ztělesnění zla. Bible nabádá křesťany, aby ignorovali touhy těla, protože ty

¹³⁴ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 389

¹³⁵ Tamtéž str. 389

¹³⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad, 2019. str. 29

nakonec vedly ke hříchu. Ignorováním tužeb těla však ignorujeme i jeho schopnosti a nadměrně se spoléháme na mysl.

Nadčlověk přitakává nihilismu, prožívá jej. Přitakává nevinnosti i tragičnosti světa, stojícího mimo dobro a zlo, a zároveň jej překračuje – tvoří si svůj svět. Je spojením těchto protipólů, *je produktivním napětím mezi přitakáním a překračováním*.¹³⁷

Nadčlověk sice klade nový způsob hodnocení, jako jeho základ však v žádném případě neklade sám sebe. Není kritériem ani měřítkem pro vše ostatní. Životní boj nesměřuje u Nietzscheho k určitému konečnému řešení, snaží se naopak poukazovat na důležitost vzájemné odkázanosti střetávajících se sil. Nenabízí možnost ukončení tohoto boje, ale nový kontext či situovanost. Vzestup života je možný jen za předpokladu znovuobjevení takového kontextu sil; sil, které jsou ve stálé vzájemné odkázanosti. Boj sil v tomto smyslu se pak stává oním měřítkem a kritériem.¹³⁸

Nadčlověk je projevem pojmu vůle k moci. Často bývá interpretován nesprávně, je zvýrazňováno jen hledisko jeho síly či moci. Je mylně apelováno jen na jeho domnělý dominantní, násilný či mocenský charakter. Odtud pochází zcela nepravdivá představa o Nietzscheho jako o „duchovním otci“ německého fašismu. Pojem nadčlověk nelze v žádném případě spojovat a rozhodně ne zaměňovat s pojmem vyšší rasa. „Silný člověk“, u kterého převažuje mocenský princip nadčlověka je pro Nietzscheho příkladem netvůrčí osobnosti, nežádoucího typu. Není ani typem převládajícím (není člověkem, jak ho vnímá darwinismus), vyskytuje se vždy jen jako šťastná náhoda. Nadčlověk je první řadě výrazem překonávání sebe sama. Spojuje se v něm přitakávání smyslu okamžiku jako důsledek přijetí věčného návratu a sebepřekračování (sebetranscendence) jako výraz vůle. Dosavadní člověk může být překonán jen sebepřekonáním jeho samotného. Nadčlověk je tedy odpovědí na to, kam má člověk směřovat a způsobem, jak se to má dít.¹³⁹

¹³⁷ BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. str. 389

¹³⁸ Tamtéž str. 390

¹³⁹ Tamtéž str. 390

8. Závěr

Úkolem práce byla interpretace smrti boha a souvisejících pojmů. Shrneme-li celý text práce, je jasné, že téma je velice rozsáhlé a náročné. Autorka se přesto snažila téma uchopit a opravdu jej prožít. Kvalita výkladu je neomylně omezena daným rozsahem práce a vlastními možnostmi autorky. Práce se nejprve zabývala Nietzschevým pochopením tragičnosti světa a jeho dvojznačností. Vysvětlila pojetí morálky a na jejím rozdělení ukázala rozlišnost lidské povahy. Na základě morálního výkladu světa práce objasnila, proč Nietzsche kritizoval křesťanství a jeho nechuť k církvi. Dále je v práci nastíněno, co znamenala vůle k moci. Samotné interpretaci smrti boha předchází popis jejího výskytu a použití v Nietzscheho díle, konkrétně jsou citovány pasáže z *Radostné vědy a Tak pravil Zarathustra*. Interpretaci zvolila autorka dvojí – z pohledu filosofů, kteří se k náboženství staví neutrálně, a z pohledu teologů, kteří víru a smrt boha vnitřně prožívají. V této souvislosti je v práci podrobně popsán výklad G. Vahiana, značná část kapitoly je věnována i interpretaci jeho knihy o smrti boha ve dvacátém století a její podobě v sekulární společnosti. Pozornost je také věnována R. Rubensteinovi, který smrt boha vnímal v souvislosti s událostmi druhé světové války. Práce nezapomíná na pojmy, které se smrti boha dotýkají. Zájem je kladen především na výklad věčného návratu, a jeho souvislosti s hledáním smyslu lidské existence, a na pochopení Nietzschevy představy nihilismu jakožto následku smrti boha. Práce končí vysvětlením podstaty nadčlověka a jeho roli v nihilismu a jeho potenciál pro vytváření nového světa s novými autentickými hodnotami.

Autorka skrze své pochopení tématu došla k závěru, že význam Nietzscheho kritiky náboženství nespočívá ve vyhlášení fakticity smrti boha a jejím odůvodněním, ale spíše leží v tom, že se snaží zamýšlet se nad jejími důsledky a najít různá řešení a východiska, která by znovu dala lidské existenci určitý smysl a význam ve světě bez boha.

Z Nietzschevých myšlenek si můžeme odnést poznání, že uvědomění si vztahů mezi hodnotami je významnější než smysl hodnot jako takových. V konkrétní situaci bychom se měli vždy zamyslet nad všemi možnostmi, které nám jsou nabízeny, a zhodnotit je. Při hodnocení však musíme vycházet jen sami

ze sebe, naše rozhodnutí nesmí být ovlivňováno nějakým vnějším smyslem či mravním řádem. Jedině tak, že bude naše rozhodnutí pocházet z nás samých, se s ním můžeme ztotožnit, opravdu jej prožít, a hlavně nemít strach z jeho následků. Tím, že bude naše jednání skutečně autentické, nemusíme se bát, jaké dopady bude mít, protože ať bude dopad jakýkoli, víme, že jsme se k němu dovedli my sami. Nietzsche nám v podstatě poskytl určitý návod, jak zvládnout svět bez garanta absolutního smyslu a jak se odevzdat přítomnosti bez strachu z neznáma budoucnosti.

Nietzsche nás nabádá k tomu, abychom se stali hrdiny vlastních životů – abychom je nehledali v něčem jiném, ale pouze v nás samých. Jen tak můžeme dát našemu životu smysl. Hrdinu tu nechápeme jako vykonavatele hrdinských činů, ale jako hlavní postavu vlastního života. K tomu, abychom se takovými hrdiny stali, musíme nejprve být schopni v sobě hrdinu vidět. Křesťanství nám v tom dlouhá léta bránilo, vnucovalo nám svého hrdinu. Po smrti boha se ale role hrdinů a tvůrců hodnot přesouvá na naše bedra a my můžeme být opět pány svého osudu.

V neposlední řadě musíme v souvislosti se smrtí boha hledat odpovědi na morální otázky tak, aby nebyly univerzální, ale aby zohledňovaly jejich politický, kulturní a sociální rozměr. Smrt boha, již byl Nietzsche svědkem, můžeme spojit s dnešními nástrahami postmoderní společnosti, kde namísto absolutních zásvětních hodnot platí společenské normy, které je v podstatě nahradily. Tyto normy v posledním desetiletí pomalu mizí, rozdíly mezi lidmi se postupně smazávají. V tomto kontextu se smrt boha proměnila ve smrt norem. Konstruovaná paradigmata, jako je gender, rasa, původ a náboženské vyznání, umírají. Nicméně na rozdíl od diváků Pomatence, my tušíme, co děláme a proč – původní a rigidní společenské konvence bouráme z vlastní vůle a vědomě. Samozřejmě nemůžeme vědět, zda důsledky, které rušení starých norem bude mít, budou vždy pozitivní a nebudeme jich za pár let litovat. Nietzsche nám ale ukázal různé podoby světa bez přítomnosti boha, hodnot či norem, a nabídl nám možnosti, jak se s takovým poznáním vyrovnat. Záleží už jen na nás, jak s jeho odkazem naložíme, a zda si dokážeme vzít ponaučení z minulosti.

Seznam literatury

ALTIZER, Thomas J.J. *Living the Death of God*. New York: State University of New York Press, 2006. ISBN 978-0791-46758-9.

BENYOVSZKY, Ladislav. *Úvod do filosofického myšlení*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2007. ISBN 978-80-7380-040-6.

HALÍK, Tomáš. *Vzýván i nevzýván*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 2004. ISBN 80-7160-692-3.

HRBEK, Mojmír. „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*. Praha: Academia, 1997. ISBN 80-200-0588-9.

KOHLER, Joachim. *Tajemný Zarathustra*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-87-5.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-191-9.

KRAWCOWIZC, Barbara. Richard Rubenstein and the Death of Ghetto Judaism. *Schofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies* [online]. 2015, č. 33, č. 3 [cit. 1. 3. 2023]. Dostupné z: <https://muse.jhu.edu/article/578304>

NIETZSCHE, Friedrich. *Antikrist*. Praha: Votobia, 2001. ISBN 80-7198-481-7.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7199-048-9.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Vyšehrad, 2019. ISBN 978-80-7601-109-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0376-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004. ISBN 80-7299-077-2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Soumrak model*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-33-6.

RODKEY, Christopher a MILLER, Jordan. *The Palgrave Handbook of Radical Theology*. Palgrave Macmillan Cham, 2018. ISBN 978-3-319-96595-6

RUBENSTEIN, Richard L. *After Auschwitz*. USA: Macmillan Pub Co, 1966. ISBN 0672611503.

VAHANIAN, Gabriel. *The Death of God*. Muriwai Books, 2018. ISBN 0807601446.

VAHANIAN, Gabriel. *No Other God*. Publisher George Braziller, 1966. ISBN 978-1-60608-985-9.

YOUNG, Julian. *The death of god and the meaning of life*. London: Routledge, 2003. ISBN 0-203-48086

LUKEŠ, Jiří. O teologii smrti Boha po padesáti letech. *Theologická revue*. [online] 2014, č. 4, str. 515-537. ISSN 1211-7617. Dostupné z: https://htf.cuni.cz/HTF-540-version1-thr_2014_4.pdf