

ZDENĚK KOCHTÍK

PANSKÝ A OTROCKÝ POSTOJ K UTRPENÍ A NIETZSCHOVA TRAGICKÁ KRITIKA MORÁLKY¹

V tomto článku se stručně zamýšlím nad vztahem mezi známou Nietzscheovou koncepcí dvojí morálky a jeho kritikou morální interpretace světa. Vycházím z přesvědčení, že páni a otroci se zásadně odlišují ve způsobu, jakým zvládají strasti života a jeho rozpory. Panský přístup je tragický, otrocký přístup je morální. Abych smysl pojmů morálního a tragického objasnil, vracím se v úvodu do raného Nietzscheova období a pokouším se odhalit souvislost mezi jeho nejstaršími texty věnovanými řecké tragédii a kritikou (otrocké) morálky, jež časově naopak spadá do posledních let autorova tvůrčího života.

V obecném povědomí se stále vyskytuje zjednodušené chápání Nietzscheova učení o dvojí morálce, v němž jsou pánům přisuzovány takové vlastnosti jako bezohlednost, arogance či touha ovládat druhé, a otrokům – jakožto slabým a průměrným – by pak ve světě ovládaném pány nemělo zbývat nic jiného než přijmout úděl mocensky deklasovaných pěšáků, sloužících jen jako figurky v rukou pánů. Nietzsche zde podle této zkreslující interpretace stojí na straně silných jedinců, jejichž přirozená a žádoucí nadvláda je ale omezována či přímo znemožňována institucemi tradiční altruistické morálky.

Abychom byli právi smyslu Nietzscheových úvah o panské a otrocké morálce a vysvobodili je z pasti jejich vulgární interpretace, musíme v první řadě porozumět významu pojmů síla a slabost, jež jsou v různých variacích tématem mnoha Nietzscheových textů.

Již ve *Zrození tragédie z ducha hudby*, Nietzscheově prvotině, v níž se tehdy Nietzsche jako sedmadvacetiletý profesor klasické filologie hlásí k odkazu tragických autorů Aischyla a Sofokla a staví jejich díla do proti-

¹ Článek vychází z upravené části třetí kapitoly mé diplomové práce *Tragické myšlení Friedricha Nietzscheho a jeho kritika morálky*, která vznikla pod vedením doc. PhDr. Radima Brázdy, Dr., na Katedře filozofie FF MU v Brně v roce 2012.

kladu se sókratovsko-platónským myšlením, je slabost ztotožňována s neschopností přijmout svět se všemi jeho rozpory a utrpením. Sókratovou ambicí je „opravit jsoucnost“, tj. překonat tragické vědomí nevykořenitelné konfliktnosti a rozporuplnosti lidského života a za pomoci rozumu dospět k nezpochybnitelnému vědění o záležitostech morálky. Jestliže Aischylova či Sofoklova tragédie zobrazuje utrpení ctnostných a ušlechtilých lidí vystavených neřešitelným morálním dilematům, kde dobro a zlo často přecházejí ve své protiklady, Sókratés je naopak přesvědčen, že lidská racionalita dokáže sféru morálního rozhodování jasně a srozumitelně uspořádat a že ctnost zajištěná dialektickým poznáním je zárukou štěstí.²

Silným jedincem je podle Nietzscheho ten, kdo prohlédne iluzornost „optimistických“ pokusů o definitivní nápravu světa, odhalí je jako fikce slabých a přitaká životu ve vši jeho rozpornosti a tragičnosti. Ačkoli ve *Zrození tragédie* je Nietzscheovým protivníkem sókratovské myšlení, během několika let se na scéně objevuje protivník nový, s nímž bude Nietzsche zápolit po zbytek svého aktivního života. Jedná se o křesťanství, tj. náboženství, v němž podle Nietzscheho dosahuje svého vrcholu morální přístup ke světu. Ten Nietzsche chápe jako iluzi slabých, jež nemocné a nešťastné (tedy jedince neschopné aktivního zvládnutí života) utvrzuje v jejich průměrnosti a jež současně otravuje svědomí zdravých a silných.

Ve své kritice morálky Nietzsche někdy využívá symboliky pánů a otroků.³ Rozdíl mezi pánem a otrokem je u Nietzscheho nejhluběji založen ve způsobu, jakým se tyto jedinci vyrovnávají s utrpením. Jestliže otrok chápe existenci utrpení jako argument svědčící proti životu, pán je přesvědčen, že odstranit ze života bolest a rozpory by znamenalo život ochudit a spolu s hrozivými hloubkami omezit i jeho oslňující vrcholy.⁴ Jako by se zde znovu ozývala dávná Aischylova věta o utrpení jako nezbytné podmínce

² K tomu srov. F. Nietzsche, *Soumrak model*, Praha: Kawana 1993, s. 13–19.

³ Mezi panskou a otrockou morálkou rozlišuje Nietzsche explicitně v 260. aforismu pozdního spisu *Mimo dobro a zlo*. Srov. F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, Praha: Aurora 2003, s. 157–160. V *Genealogii morálky* hovoří o otrocké morálce a panském hodnocení.

⁴ Nietzsche například kritizuje liberalismus pro jeho snahu zavést takové společenské uspořádání, které by co nejvíce omezilo lidské utrpení. „Národové, kteří měli nějakou hodnotu, stali se hodnotnými, nestali se hodnotnými nikdy za liberálních institucí: veliké nebezpečnosti udělalo z nich něco, co zasluhuje úcty, nebezpečnosti, které nás učí teprve znáti naše prostředky, naše ctnosti, naši zbroj a zbraně našeho ducha – které nás nutí, bychom byli silní... První zásada: jest nám nutné míti potřebu, býti silní: jinak se nestaneme nikdy silnými...“ F. Nietzsche, *Soumrak model*..., s. 76. Nietzsche také vyzoroval, že jeho nejlepší tvůrčí etapy se překrývaly s etapami jeho největších zdravotních problémů (od mládí trpěl těžkými migrénami a žaludečními problémy). Na příkladu velkých tvůrčích osobností pak ukazuje, že znakem génia není nepřítomnost špatných vlastností, ale schopnost tyto vlastnosti kreativním způsobem využít. Srov. F. Nietzsche, *Ranní červánky*, Praha: Aurora 2004, s. 140.

opravdové životní zkušenosti.⁵ Jak ukazuje ve své analýze Pavel Barša, pán chápe konflikt, rozpor a bolest jako podmínku růstu a stupňování života, zatímco otrok se jimi cítí být ohrožen a usiluje o jejich eliminaci: „Otroci nechtějí stupňovat život prostřednictvím zvládnání jemu protivných sil, ale chtějí nastolit stav, v němž protivné síly již nebudou existovat.“⁶ Otroka Nietzsche přirovnává k osobě s poruchou trávení, k dyspeptikovi, který není schopen zapomenout žádnou bolest a křivdu;⁷ kritériem zdraví je pro Nietzscheho naopak míra „plastické síly“, s níž je člověk s to vstřebávat a aktivně zvládat rozpor a utrpení.⁸

Tragické versus morální

Nietzsche na mnoha místech hovoří o morálce jako o vzpouře slabých. Co má ale na mysli, když tematizuje morální přístup k životu či rovnou jeho moralizaci? Pojem morálky u Nietzscheho často vystupuje ve velmi specifickém významu, který nelze zaměňovat s prostým označením souboru hodnot či norem chování. Určitou polemiku s morálkou v tom smyslu, o jaký nám v tuto chvíli jde, nacházíme například v *Knize Jób*. Vidíme zde trpět člověka, který je ušlechtilý a zbožný, zbožnější než všichni lidé v jeho okolí, ale přesto je vystaven strašlivým útrapám (přijde o rodinu, majetek i vlastní zdraví), zatímco jeho méně ctnostní sousedé prosperují. Na tomto textu je zvláštní, že nám nenabízí žádné skutečně uspokojivé vysvětlení Jóbova strádání.⁹ To podle všeho není důsledkem jeho případné hříšnosti, nleze je tedy interpretovat v pojmech viny a trestu, tj. morálně. Morálka v tom smyslu, v jakém ji Nietzsche nejčastěji kritizuje, naopak usiluje spoutat život v síti morální kauzality a teleologie: utrpení je zde interpretováno jako trest, případně také jako prostředek odčinění viny – ještě obecněji řečeno, ambicí morálky je podřídít veškeré dění celkovému smyslu (tj. bytí). Nietzscheho kritiku morálky tak lze číst také jako kritiku metafyziky, případně jako odkrývání morálního a moralizujícího původu klíčových pojmů prominentní tradice západní filosofie.

⁵ Srov. Aischylos, *Oresteia*. „Agamemnón“, Praha: Nákladem J. Otty 1902, s. 32.

⁶ P. Barša, *Síla a rozum: spor realismu s idealismem v moderním politickém myšlení*, Praha: Filosofie 2007, s. 120.

⁷ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*, Praha: Aurora 2003, s. 41.

⁸ F. Nietzsche, O užitku a škodlivosti historie pro život, in *Nečasové úvahy*, Praha: Oikúmené 2005, s. 80.

⁹ K tomu viz též úvahu Tomáš Halíka o *Knize Jób* nazvanou „Má snad dešť otce?“, in T. Halík, *Stromu zbývá naděje*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2009, s. 149–171.

Nietzsche byl tragický myslitel. Život pro něho není morálním fenoménem, neexistuje podle něj perspektiva, která by mohla přehlédnout život v jeho celku a propůjčit mu „vyšší smysl“. K podobnému závěru dochází i Schopenhauer, v jeho pojetí ale bylo toto poznání děsivou zkušeností a výzvou k pesimistické rezignaci. Nietzsche naopak věří, že absence předem daného smyslu nám uvolňuje ruce k jeho tvorbě. Otrok se zmítá v pasti morální interpretace světa a usiluje o *nalezení* jeho smyslu, pán přijímá tragickou ne-smyslnost světa jako příležitost k *vynalézání* smyslu.

Viděli jsme, že ačkoli Nietzsche zavádí koncepci dvojí morálky až ve svém pozdějším období, s jistou předzvěstí tohoto rozlišení se můžeme setkat již ve *Zrození tragédie*. Objektem jeho zájmu jsou zde právě dva radikálně odlišné způsoby zvládnání ambivalence světa a lidského utrpení, přesněji řečeno, dvě jejich odlišná zdůvodnění.

Provinilost, nebo *hybris*?

Dnes mnohem známějšímu učení o panské a otrocké morálce, v *Genealogii morálky* vykládanému v kontextu údajného „konfliktu“ Římanů s židy, zde do jisté míry předchází rozlišování mezi árijským a semitským hříchem. Hlavním rozdílem mezi Árijci a Semity nebyla přítomnost nebo nepřítomnost utrpení, eventuálně jeho stupeň, nýbrž postoj k němu. Pro Árijce byl život poznamenán vinou, ale jednalo se o vznešenou vinu. Se Semity je ovšem spojeno odlišné pojetí viny: vina se stává poklesekem, má ženskou tvář, a proto je něčím nízkým a nedůstojným, něčím, za co se člověk musí stydět.¹⁰

Je pravda, že podle Nietzscheho Řekové i ve svém tragickém období věřili, že lidský život je obtěžkaný vinou. Toto řecké či tragické pojetí viny je ale třeba odlišit od moralizujícího pojetí židovského a křesťanského, na něž bude Nietzsche vytrvale útočit v pozdějších obdobích své myslitelské dráhy.

¹⁰ Účelem těchto genderových metafor je zdůraznit nenávistně moralizující charakter semitského pojetí hříchu v kontrastu s pojetím árijským; již nikoli vznešená prométheovská vina, aktivní hřích, ale hřích pasivní, Adamovo a Evino selhání – poklesek namísto zpupnosti. Gilles Deleuze k tomu poznamenává: „Matky a sestry: funkci této druhé ženské mocnosti je obviňovat nás, činit nás odpovědnými. Je to tvá vina, říká matka, tvá vina, že nemám lepšího syna, uctivějšího ke své matce a více si vědomého svého zločinu. Je to tvá vina, říká sestra, tvá vina, že nejsem krásnější, bohatší a více milována. Podsouvání křivd a odpovědnosti za ně, hořká rekriminace, nepřetržitě obviňování, resentment – jak zbožná interpretace existence! Je to tvá vina, je to tvá vina, až dokud ten, kdo je obviňován, sám neřekne: ‚je to má vina‘ a zoufalý svět se rozezná všemi těmi nářky a jejich ozvěnami.“ G. Deleuze, *Nietzsche a filosofie*, Praha: Hermann & synové 2004, s. 41–42.

Specifika tragického postoje k utrpení a jeho smyslu Nietzsche identifikuje na příkladě Aischylova *Prométhea*. Všímá si způsobu, jakým je v tomto příběhu interpretován původ zla ve světě. Aischylovi je vlastní určitá koncepce hříchu: hřích jako *hybris* (zpuštěnost), zločin z pýchy, z touhy překročit meze, které jsou pozemšťanům stanoveny, zločin jako heroický akt. Lidské utrpení je důsledkem zločinu s převážně mužskými vlastnostmi. Rozpory světa mají svůj primární zdroj v neřešitelném konfliktu dvou sfér kladoucích na člověka neslučitelné nároky. „Neblahý zmatek v podstatě věcí – jehož rozjímavý Arijez nikterak nechce chytrácky oddisputovati – rozpor v srdci světa zjevuje se mu jako smíšení různých světů, například božského a lidského, z nichž každý jakožto individuum je v právu, ale ve své individuaci a pro ni musí vedle druhého trpět.“¹¹

Tragické umění pokládá člověka za hříšného, ale jedná se o „árijský“ hřích.¹² Hříšníkům zde nelze upřít jistou dignitu: jejich činy bývají projevem velikosti, byť sebedestruktivní, a všudypřítomné vědomí neodstranitelného, a proto tragického rozporu v podstatě života umožňuje nakonec také ospravedlnění zla ve světě.

Semitský hřích na sebe bere ženské vlastnosti, má být důsledkem vilnosti, zvědavosti, poklesku, náhylnosti ke svedení.¹³ Teprve semitské pojetí otevírá dveře ke skutečné moralizaci lidského utrpení a zla ve světě. Zlo a rozpory života už nikoli jako nevyhnutelný důsledek střetu dvou konfliktních, svou vlastní spravedlnost prosazujících sfér, ale zlo a rozpory jako následek selhání, odpadnutí – člověk se má za svou vinu napříště *stydět* a zásvěti již *neospravedlňuje, ale obviňuje*.

Semitský postoj k utrpení tedy moralizuje, usiluje o hledání jeho viníků. Hledá viníky, jež je třeba morálně odsoudit. Řecké slovo *hybris* nelze ztožňovat se semitským hříchem, za nějž se musí člověk stydět – Prométheus není Adam.

¹¹ F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, Olomouc: Votobia 1995, s. 36.

¹² Nietzsche užívá slova „árijský“ ve významu, který se spíše než k rase svého nositele vztahuje k jeho osobnostním charakteristikám. Vznešení lidé se prý „označují asi jednoduše podle své mocenské nadřazenosti (jako ‚mocní‘, ‚páni‘, ‚poroučející‘) nebo podle nejpatrnějšího znaku této nadřazenosti, například jako ‚bohatí‘, ‚majetní‘ (to je smyslem ‚arya‘...)“⁴. F. Nietzsche, *Genealogie morálky...*, s. 9. Páni jsou v *Genealogii morálky* bohatí životem, dokážou se aktivně vyrovnávat i s utrpením, jež život přináší – v protikladu k otrokům, kteří životem trpí a hledají viníky svého utrpení, jimž by se mohli mstít.

¹³ F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby...*, s. 35.

Původ dluhu

V *Genealogii morálky* Nietzsche analyzuje dvě formy moralizace lidského života a staví je do kontrastu s panským přístupem. Židovští kněží jsou podle něj mistry resentimentu, tedy nenávislného obviňování silných a šťastných jedinců vnímaných jako původci utrpení. Křesťanští kněží směr resentimentu obracejí a učí každého hledat příčiny utrpení v sobě samém; jsou vynálezci špatného svědomí. Analýza špatného svědomí dovádí Nietzscheho k odhalení jedné z klíčových fikcí morálního postoje ke světu – fikce dluhu vůči zásvětí.

Druhé pojednání *Genealogie morálky* začíná popisem kulturních mechanismů, jejichž působením je z původně těkavého a nedisciplinovaného člověka vychováván zodpovědný, společenské závazky dodržující jedinec – Nietzschešovými slovy „zvíře, které smí slibovat“.¹⁴ Celý proces se odehrává v rámci vztahu věřitele a dlužníka. Člověk dává slib, za jehož dodržení ručí svým tělem. Pokud slib nedodrží, je potrestán, „dostane na pamětnou“, přičemž tento lidový obrat je zde třeba vzít doslova. Historie trestů, říká Nietzsche, je historií úděsné mnemotechniky:¹⁵ bylo třeba prolít spoustu krve, aby si člověk zapamatoval byť jen ta nejzákladnější pravidla lidského soužití, tedy aby se z nevypočítatelného afektivního individua stal jedinec schopný kontrolovat své jednání a podřídit je základním normám svého společenství.

Schopnost vládnout svým afektům je podmíněna existencí svědomí. Nietzsche sice ukazuje, že původ toho, na co jsou lidé tolik hrdí, neboť je to odlišuje od zvířat – vědomí nadřazeného primitivním pudům či rozumu nadřazeného smyslům – je temný a krvavý, jeho kritika ale ve skutečnosti míří jiným směrem. Nejdůležitějším tématem druhého pojednání *Genealogie morálky* totiž není původ svědomí, ale původ špatného svědomí.

Ten je opět úzce spjat s postojem člověka k bolesti. Zatímco v árijské tradici, spjaté s homérskými mýty a tragédií, je bolest ospravedlňována a sublimována, v tradici semitské je chápána jako důsledek poklesku. *Specifikem křesťanství je, že bolest se nejen stává argumentem proti životu, ale současně je dále stupňována a užívána jako prostředek k jeho uchování.* Už nikoli árijská bolest, ale bolest jako trest za poklesek, bolest jako důsledek prvotního hříchu. Také křesťanství poskytuje odpověď na otázku po původu bolesti, ovšem zcela odlišnou než árijský mýtus: bolest nemá příčinu vně světa, ale uvnitř světa, dokonce uvnitř člověka. Příčinou utrpení je sama hříšná a pokleslá podstata člověka. Křesťanství je tak vyvrcholením

¹⁴ F. Nietzsche, *Genealogie morálky...*, s. 41.

¹⁵ *Tamtéž*, s. 45.

semitské tendence. Židovský resentment obviňoval jako domnělé původce bolesti ty šťastné, křesťanské špatné svědomí je obrácením jeho směru: „Trpím: někdo tím tedy musí být vinen“ – tak uvažuje každá nemocná ovce. Ale její pastýř, asketický kněz, ji poučí: „Máš pravdu, ovečko! někdo tím vinen být musí: avšak tento někdo jsi ty sama, jedině ty sama jsi tím vinna, – *jedině ty jsi sama sebou vinna!*“¹⁶

Jestliže obecný kulturní mechanismus, produkující svědomí, užívá jako nástroje urovnání nesplacených pohledávek trestu, jehož prostřednictvím dlužník svůj závazek splácel, mechanismus křesťanský, generující špatné svědomí, vztah věřitele a dlužníka a způsob jejich vzájemného vyrovnávání zásadně mění. Věřitel je zde samotným bohem, který na sebe ve své lidské podobě vzal trest, jenž přitom příslušel člověku: člověk se tak stává jeho dlužníkem a jeho dluh je nesplacitelný. Tím, jehož působením nabývá do té doby neurčitý pocit viny konkrétní podoby v pojmu hříchu, je podle Nietzscheho asketický kněz. Křesťanské učení o hříchu dává lidskému utrpení následující smysl: bolest je důsledkem pradávného poklesku, za nějž se musí každý jednotlivý člověk stydět. „[trpící člověk] dostane pokyn, dostane od svého čaroděje, asketického kněze, *první* náznak ‚příčiny‘ svého utrpení: má ji hledat v sobě, ve vině, v jakési minulosti, má své utrpení chápat jako stav trestu...“¹⁷

Řecký polyteismus Nietzsche oceňoval pro jistou velkorysost spočívající v tom, že bohové zde ospravedlňují lidskou nedokonalost. Jeho vlastní filosofická koncepce byla ateistická, přesto vyzdvihoval smysl řeckého náboženství pro tragickou dimenzi života. „Řekové svých bohů využívali po nejdlejší čas právě k tomu, aby si ‚špatné svědomí‘ drželi od těla, aby se mohli radovat ze svobody duše: tedy v opačném smyslu, než jak použilo svého boha křesťanství.“¹⁸ Olymp je místem, jež na sebe bralo vinu, křesťanské zasnění je místem, jež obviňuje. Sókratův optimismus zase doufal v možnost podstatné nápravy lidských záležitostí ještě za našeho života, Ježíš učil bojovat proti bolesti správným jednáním na tomto světě – až zakladatel křesťanství svatý Pavel je podle Nietzscheho tím, kdo přesouvá veškerou naději na úlevu od bolesti na onen svět, čímž také umožňuje, aby byl vezdejší svět odsouzen v maximální možné míře: „Žítí tak, že už nemá smyslu žít, to se teď stává smyslem života...“¹⁹

16 *Tamtéž*, s. 105.

17 *Tamtéž*, s. 116.

18 *Tamtéž*, s. 73–74.

19 F. Nietzsche, *Antikrist*, Olomouc: Votobia 1995, s. 95–96.

Genealogie asketického kněze

Analýze asketického ideálu věnuje Nietzsche třetí pojednání *Genealogie morálky*. V asketickém ideálu dosahuje moralizace života svého vrcholu. Jestliže život je plný utrpení a bolestných protikladů, je potřeba vynalézt techniku jejich zvládnání, způsob, jak učinit život i přes jeho rozporuplnost snesitelný. Nietzsche nejprve vypočítává metody, které jsou relativně nevinné, neboť jejich cílem není vyvolávat pocit viny.²⁰ Spojuje je například s Ježíšem a buddhismem. Specifickým představitelem této skupiny je Schopenhauer. Zdrojem utrpení je prý naše vůle, neustále zklamávaná touha. Proto je třeba dosáhnout útlumu – útlumu vůle, touhy i života.

Zatímco tuto první metodu označuje Nietzsche jako „nevinnou“, druhá metoda, užívaná křesťanstvím, je podle něj „vinná“.²¹ Pozemská existence člověka je zde označena za vinnou, zatíženou dědičným hříchem a dluhem vůči onomu světu, který nelze nikdy splatit. Vinná metoda kompenzace utrpení dává odpověď na otázku po jeho smyslu. Proč máme trpět, proč máme žít ve světě plném rozporů a nejistoty? Musíme trpět, říká asketický kněz, protože jsme vinni, my sami jsme vinni svým utrpením. Křesťanství tedy jednak chápe bolest jako trest za prvotní provinění, jednak ji užívá coby metodu boje proti bolesti. Je naše vina, že svět se vyznačuje utrpením a rozpory, a musíme za to přijmout trest. Tím, že kněz dává utrpení smysl trestu, vyvolává sice ve svých věřících špatné svědomí, na druhou stranu tak ale odpovídá na otázku po smyslu utrpení, čímž je pomáhá zvládat. „Nesmyslnost utrpení, *nikoli* utrpení, byla kletba, která dosud ležela na lidstvu, – *a asketický ideál lidstvu smysl nabídl!* [...] všechno utrpení postavil do perspektivy *viny*...“²²

Pro to, co Nietzsche označuje jako asketický ideál, je typická radikální devaluace tělesného, smrtelného života a vezdejší sféry vůbec. Dějiny této nenávisti ke všemu smyslovému a pomíjivému však v jistém smyslu začínají již před křesťanstvím. Přinejmenším od Platónových časů se ve filosofii setkáváme s explicitním odporem či nedůvěrou vůči vezdejšímu světu, jemuž má být nadřazena transcendentní sféra „pravého bytí“. Úkolem filosofie je proto překonat zaslepenost smyslovými jsovcy a vztáhnout se svým rozumem k pravým, nadsmyslovým jsovcům, a tím dosáhnout skutečného poznání. V křesťanském pojetí je zase život ve vezdejším světě pochmurným místem trestu a utrpení, přičemž pravý život má začít až po smrti. Asketický ideál křesťanských kněží je s platónskou metafyzikou spojen

²⁰ F. Nietzsche, *Genealogie morálky*..., s. 111.

²¹ *Tamtéž*, s. 113.

²² *Tamtéž*, s. 134.

pupeční šňůrou dualistické ontologie, proto Nietzsche označuje křesťanství jako „platónismus pro lid“.²³

Asketický ideál je vrcholnou formou moralizace lidského života. Ale ačkoli je z Nietzscheova hlediska nihilistický – degraduje pozemskou existenci člověka – současně pomáhá život uchovat. Nietzsche rád opakuje, že jedna věc je mnohem horší než utrpení, totiž utrpení, které nemá smysl. Asketický kněz káže: vaše utrpení je důsledkem vašich poklesků, trpíte kvůli svým hříchům, a dává tak svým věřícím vůli žít, zachraňuje jejich životy před vyhasnutím. Ve *Zrození tragédie* hrozilo dionýské nahlédnutí absurdnosti života vyústit v touhu po popření vůle k životu: tragédie byla prostředkem jak život ospravedlnit a zahnat myšlenky na sebevraždu. To druhé se daří i křesťanskému knězi – ale zatímco tragédie život zachraňovala jeho ospravedlnováním, křesťanství život zachraňuje prohlubováním jeho moralizace.²⁴ „Neštěstí a vina – obě ty věci vložilo křesťanství na jednu váhu: takže je-li neštěstí, které následuje po nějaké vině, velké, měří se bezděky i sama velikost viny zpětně podle něho. To však není *antické*, proto patří řecká tragédie, v níž je tak hojně, a přece v tak jiném smyslu řeč o neštěstí a vině, k velkým osvoboditelkám myslí, v míře, již si ve starověku ani nemohli být vědomí. Zůstali natolik bezelstní, že mezi vinu a neštěstí nezavedli žádnou ‚adekvátní relaci‘. Vina jejich tragických reků je jako kamínek, o nějž rek zakopne a kvůli tomu si třeba zlomí ruku nebo vyrazí oko; antický pocit na to pravil: ‚Jistě, měl se brát svou cestou poněkud uvážlivěji a méně zpupně!‘ Až křesťanství však dokázalo říci: ‚Hle, těžké neštěstí: za ním se *musí* skrývat těžká, *stejně těžká* vina, třebas ji ještě nevidíme zřetelně! [...] Ve starověku tedy vskutku ještě existovalo neštěstí, ryzí, nevinné neštěstí; v trest, spravedlivě zasloužený trest vše proměnilo teprve křesťanství: to působí utrpení ještě i fantazii trpícího, který se tudíž při každém utrpení cítí zavvrženímhodný a zavržený i morálně.“²⁵

23 F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo...*, s. 8.

24 Ve *Zrození tragédie* staví Nietzsche život tlumící, depolitizující dionýský efekt do kontrastu se „státotvorným“ efektem apollinským. Srov. F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby...*, s. 68. Také Ježíšovo učení podle něj nabádá k utlumení vůle a pasivnímu vyhasnutí: tím, kdo evangelium smířil s mocenskými potřebami státu a církve, byl až svatý Pavel, který Ježíšově smrti přisoudil význam oběti za lidské hříchy, čímž se stal vynálezcem špatného svědomí a prvním knězem asketického ideálu. „*Jeho* potřebou byla *moc*; Pavlem se ještě jednou kněz domáhal moci, – mohl upotřebit jen pojmů, učení, symbolů, jimiž se dají tyranizovat masy, tvořit stáda.“ F. Nietzsche, *Antikrist...*, s. 95.

25 F. Nietzsche, *Ranní červánky...*, s. 54.

Tragické myšlení a tvorba

Ačkoli je tragický étos úzce spjat s jistou valorizací konfliktu, utrpení a rozporů, Nietzsche nevyzývá k bezohlednému ničení všech hodnot, ani k pasivnímu přijetí života i se všemi jeho útrapami. Mít smysl pro tragické znamená pochopit boj, destrukci či rozpor jako integrální součásti života, jejichž definitivní překonání je jednak iluzorní, jednak život ochuzuje už ve svých pretencích. Život podle něj není bajkou, která by za proměnlivostí dění skrývala jakýsi jednotící příběh dávající životu celkový smysl. Není hádankou, již by bylo možné rozluštit (v to věří metafyzická tradice vycházející ze sókratovsko-platónského „teoretického optimismu“; ani v případě své křesťanské větve se naděje na definitivní řešení všech rozporů života nevzdává, pouze ji s konečnou platností přesouvá na onen svět). Toto poznání nás ale nemá přivést k pesimistickému náhledu na význam života a k rezignaci (tak tomu bylo u Schopenhauera) – jestliže život žádný smysl nemá, musíme mu jej teprve dát svým aktivním, tvůrčím jednáním.

Teprve v tomto smyslu můžeme o pánech spolu s Nietzsem hovořit jako o silných a tvůrčích jedincích: jsou silní, protože utrpení a rozpory života chápou jako jeho nepřekonatelnou, tj. tragickou skutečnost a protože tragičnost života není v jejich očích argumentem proti životu a pobídkou k moralizujícímu hledání viníků utrpení, ať už mezi druhými lidmi (resentiment) nebo u sebe (špatné svědomí). Jen tvůrčí jedinec pak podle Nietzscheho dokáže tragickému skutečně přitakat, tedy přijmout ho jako dobrou zprávu, jako výzvu k opuštění metafyzických projektů – maskujících svou nedůvěru k životu a všemu, co je lidské a smrtelné, vznešenými úvahami o věčných či objektivně daných hodnotách – a k tvorbě projektů vlastních, které všechny příznaky špatného svědomí a dluhu vůči zásvětí, a tím i dualistické ontologie, nechají jednou provždy za sebou.

MASTER AND SLAVE ATTITUDE TOWARDS SUFFERING AND NIETZSCHE'S TRAGIC CRITIQUE OF MORALITY

This article concerns the relationship between Nietzsche's concept of Master and Slave morality, and his tragic thinking. I suggest that the roots of the former can be traced back to Nietzsche's early period, specifically to the concepts of the Aryan and Semitic sin. My aim is to show that in his thinking, Nietzsche draws a sharp distinction between the moral (which he condemns) and the tragic (which he affirms) understanding of life. After a brief explanation of these two concepts, I turn my attention to Nietzsche's critique of Christianity. In his view, Christianity is the ultimate anti-tragic view of the world and as such, he considers it the deepest and most dangerous attempt at a moral interpretation of life.