

- Søren -
KIERKEGAARD
Bázeň - Nemoc
a chvění k smrti

•
Filozofické
DĚDICTVÍ
•



- Søren -

KIERKEGAARD

**Bázeň - Nemoc
a chvění k smrti**

NAKLADATELSTVÍ
SVOBODA - LIBERTAS
PRAHA
1993

Z dánských originálů: *Frygt og Bæven* (Bázeň a chvění) a *Sydommen til Døden* (Nemoc k smrti) in: Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Kodaň 1920-1936, vol. I-XV
přeložila Marie Mikulová-Thulstrupová.

Poznámka vydavatele:

Při přípravě této knihy k vydání respektovala redakce všechna přání a pokyny překladatelky.

Translation © Marie Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993
Epilogue © Marie Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993

ISBN 80-205-0360-9

BÁZEŇ A CHVĚNÍ

DIALEKTICKÁ LYRIKA

(Napsáno pod pseudonymem
Johannes de Silentio)

*Překlad je věnován Jaroslavu Šimsovi
za jeho Chvalořeč na Abraháma*

PŘEDMLUVA¹

Co Tarquinius Superbus řekl v zahradě makovicím, pochopil syn, nikoli však posel.

HAMANN

Nejen ve světě obchodním, ale i ve světě idejí naše doba pořádá opravdový výprodej. Všechno je k dostání za tak směšnou cenu, že je otázka, zda ještě vůbec někdo má chuť kupovat. Nikdo se nezastaví při pochybování, žádný spekulativní *marqueur*, jenž si svědomitě zaznamenává závažný postup novější filozofie, žádný soukromý docent filozofie, asistent či student - nikdo, ať už se filozofie vzdal či se v ní zabydlil - každý jde dál. Možná, že bychom se neměli nevhodně a nevhodně ptát, kam se tak vlastně dostanou; ze zdvořilosti a skromnosti musíme předpokládat, že už všichni opravdu pochybovali, protože by to jinak byla pradivná řeč, že šli dále. Tento předběžný pohyb musili tedy vykonat všichni a zdá se, že tak lehce, že nepokládají za nutné, aby nám sdělili, jak. Vždyť ani ten se nic nedověděl, kdo úzkostlivě a pečlivě hledal poučení, návod k použití či nějaký recept na to, jak se má člověk k takovému ohromnému úkolu zachovat.

Ale Cartesius přece pochyboval? Ctihodný, pokorný myslitel Cartesius, jehož spisy si nikdo nepřečte bez nejhlubšího pohnutí, ten udělal, co řekl, a řekl, co udělal. Třikrát běda - tohle je v dnešní době veliká vzácnost! Cartesius dost často opakoval, že nikdy nepochyboval o víře. (*Memores tamen, ut jam dictum est, huic lumini naturali tamdiu tantum esse credendum, quamdiu nihil contrarium a Deo ipso revelatur... Praeter caetera autem, memoriae nostrae pro summa regula est infigen-*

dum, ea quae nobis a Deo revelata sunt, ut omnium certissima esse credenda; et quamvis forte lumen rationis, quam maxime clarum et evidens, aliud quid nobis suggerere videretur, soli tamen auctoritati divinae potius quam proprio nostro iudicio fidem esse adhibendam. Cf. Principia philosophiae, pars prima, § 28 a 76).²

Nekřičel a neprohlašoval, že je povinností všech, aby pochybovali, neboť Cartesius byl tichý, osamělý myslitel, ne nějaký hulákající ponocný. Pokorně doznal, že jeho metoda má význam jen pro něho samého a že je zčásti založena na jeho dřívějším pokaženém vědění. (Ne quis igitur putet, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi... Sed simul ac illud studiorum curriculum absolvi (sc. juventutis), quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim me dubiis totque erroribus implicatum esse animadverti, ut omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse iudicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem. Cf. Dissertatio de methodo, p. 2, 3).³

O čem tvrdili staří Řekové - a ti přece také tak trochu filozofii rozuměli - že je úkolem pro celý život, protože zkušenost v pochybování se nezíská za den či týden, a čeho dosáhl onen starý, vysloužilý polemik, který si přes všechny nástrahy rovnováhu v pochybování zachoval a nebojácně odmítal jistotu smyslů i jistotu myšlenky, neúplatně vzdoroval úzkosti sebelásky a insinuacím soucitu - tím dneska začíná každý!

V dnešní době se nikdo nezastaví na víře, ale jde dál.⁴ Bylo by možná šílené ptát se, kam to vlastně jdou. Pokládá se za znamení slušnosti a dobrého vychování, budu-li předpokládat, že všichni už uvěřili, protože jinak by to byla divná řeč, že šli dále. Za starých časů tomu bylo jinak, tenkrát byla víra úkolem pro celý život; mělo se totiž za to, že se zkušenost ve víře nezíská za den či týden. Když se kdysi zkušený stařec blížil smrti, měl již dobrý boj za sebou⁵ a víru zachoval; jeho srdce však bylo natolik mladé, že dosud nezapomnělo na úzkost a chvě-

ní, jež ho jako mladíka ukázňovaly a jež pak jako muž opanoval, jimž však přece žádný člověk tak docela neodroste - ovšem jestli se mu zatím co nejdříve nepodaří - jít dále! Kam se dopracovaly ony úctyhodné postavy, tam v naší době začíná každý, aby se dostal dál!

Spisovatel této knihy rozhodně není filozofem, „systému“⁶ neporozuměl - jestli vůbec existuje, nebo zda už je hotový; jeho chabé hlavě stačí představa, jakou asi musí mít dnešní lidé úžasnou hlavu, když mají všichni takovou ohromnou myšlenku. Kdyby byl člověk schopen všechno obsah víry vyjádřit formou pojmu, přece by to ještě neznamenalo, že víru pochopil, že mu je jasno, jak se k ní dostal či jak se ona dostala k němu. Spisovatel této knihy naprosto není filozofem; řekněme *poetice et eleganter*;⁷ že je jen takovým zvláštním písařem, takže žádný „systém“ nespisuje, ani jej neslibuje - že se neupíše ani na „systému“, ani „systému“. Píše z přepychu, jenž je tím příjemnější a zřejmější, čím méně lidí jeho spisy kupuje a čte. Lehce předvídá svůj osud v době, v níž se ve jménu služby vědě škrťá vášnivá zaujatost, v době, kdy si čtenářův žádoucí pisatel musí dát pozor na to, co píše, aby se to dalo při poledním odpočinku pohodlně prolistovat. Navenek musí své vystupování zcela přizpůsobit zdvořilému zahradnickému pomocníkovi, o němž jsem četl v jednom inzerátě: nabízí se vysoce váženému publiku s kloboukem v ruce a s dobrým doporučením z posledního místa. Svůj úděl předpovídá - že bude zcela ignorován, a tuší i horší věci, že ho budou zaujatí kritikové vícekrát napadat. A bojí se ještě horšího: že ho nějaký podnikavý knihovník, takový polykač paragrafů, jež je pro záchranu vědy vždycky svolný spáchat se spisy jiných to, co Trop tak statečně provedl se „Zničením lidstva“,⁸ jen aby zachránil vkus: rozřeže je do paragrafů tak neúprosně jako člověk, který si ve jménu interpunkční vědy rozdělil přednášku podle počtu slov, takže za padesáti slovy vždy udělal tečku a za třiceti pěti středník.

S nejhlubším ponížením se skláním před každým „systematickým“ šťárale. Tento spis není žádný „systém“, nemá se „systémem“ co dělat. Přejí „systému“

a všem dánským zájemcům o tento „omnibus“ vše nejlepší - babylónská věž z toho sotva vyroste. Přeji jim všem dohromady a každému zvlášť mnoho štěstí a požehnání.

NÁLADY

Byl jednou jeden muž a ten kdysi v dětství uslyšel pěkné vyprávění o tom, jak Bůh zkoušel Abraháma,⁹ který ve zkoušce obstál, víru zachoval a potom po druhé proti všemu očekávání obdržel syna. Když byl ten muž starší, četl toto vyprávění s ještě větším podivem, neboť život mu analyzoval, co ve zbožné úctě dítěte tvořilo celek. Čím byl starší, tím více se jeho mysl k onomu vyprávění vracela; jeho nadšení stále vzrůstalo, a přece příběh čím dál méně chápal. Nakonec kvůli němu na vše ostatní zapomněl a jeho duše chovala jén jediné přání: chtěl spatřit Abraháma! Jen jednu touhu měl: přál si být svědkem oné události. Netoužil po krásných krajích východních zemí, po pozemské nádheře země zaslíbené; nic by nenamítal, kdyby se to bylo odehrálo na neplodném vřesovišti. Netoužil po tom, aby spatřil ony bohabojné manžele, jejichž stáří požehnal Bůh, či úctyhodnou postavu zestárlého patriarchy, ani bujně mládí Bohem darovaného Izáka. Žádal si je však sledovat na oné třídenní cestě, kdy jel Abrahám s žalem před sebou a Izákem podle sebe. Přál si být přítomen ve chvíli, kdy Abrahám pozvedl oči a v dálce spatřil horu Mória, i poté, kdy odsedlal osly a sám s Izákem vystupoval na horu. Nezajímal se o umělou tkaninu fantazie, nýbrž o hrůzu myšlenky.

Onen muž nebyl myslitel, nepociťoval potřebu dostat se přes víru; zdálo se mu, že nejnádhernější věcí na světě je být připomínán jako otec víry. Mít víru bylo v jeho očích záviděníhodným údělem - i kdyby o tom nikdo nevěděl.

„...Bůh vyzkoušel Abraháma. Privil mu: Abraháme! Ten odvětil: tu jsem. A Bůh řekl: vezmi svého jediného syna Izáka, kterého miluješ, odejdi do země Mória a tam jej obětuj jako zápalnou oběť na jedné hoře, o níž ti povím!“¹⁰

A bylo časně zrána a Abrahám brzo vstal, dal osedlat osly a opustil svůj stan. Izák byl s ním a Sára se za nimi dívala z okna dolů údolím, až už je neviděla. Jeli mlčky po tři dni a ani čtvrtého dne zrána nepronesl Abrahám jediného slova. Jenom pozvedl oči a spatřil v dáli horu Mória. Nechal tu pacholky a sám s Izákem ruku v ruce stoupali na horu. Tu řekl Abrahám sám k sobě: Neprozradím Izákovi, kam ho tentokráte vedu. Zastavil se, vložil mu ruku na hlavu, aby mu požehnal, a Izák se sklonil, aby požehnání přijal. Abraháмова tvář byla otcovská, pohled mírný, řeč domlouvavá. Ale Izák mu nerozuměl, jeho duše se nedovedla povznést; objal Abrahámovu kolena, žadonil u jeho nohou, prosil za svůj mladičký život a slibnou budoucnost. Připomínal pohodu v domě Abrahámově, poukazoval na žal a samotu. Tu pozvedl Abrahám chlapce, uchopil ho za ruku a jeho slova byla plna útěchy a domluv. Izák však stále nechápal. Tu se od něj Abrahám na chvíli odvrátil, a když mu pak Izák opět popatřil v tvář, byla již úplně změněna, pohled divoký a výraz hrozný. Uchopil chlapce za hrud', mrštil jím o zem a vykřikl: kluku hloupá, myslíš si opravdu, že jsem tvůj otec? Jsem modloslužebník! Myslíš si, že jednám na rozkaz Boží? Ha, je to z mé vlastní zvěle! Tu se Izák zachvěl a v úzkosti vykřikl: Bože na nebi, smiluj se nade mnou, Abrahámův Bože, smiluj se nade mnou! Nemám-li otce na zemi, buď ty mým otcem!

Ale Abrahám si v duchu řekl: děkuji ti, nebeský Pane! Ať si raději představuje, že jsem netvor, než aby ztratil víru v tebe!

Když se má dítě odstavit, začerní si matka prs; nač má nadarmo vábně vypadat, když jej už dítě nesmí dostat! Dítě si pak pomyslí, že se prs změnil, ale maminka je pořád stejná, její pohled něžný a láskyplný jako vždy.

Dobře tomu, kdo nepotřebuje horších prostředků k tomu, aby děcko odstavil!

II

A bylo časně zrána a Abrahám brzy vstal, objal Sáru, nevěstu svého stáří, a Sára políbila Izáka, který ji zprostil pohany, políbila svou pýchu a naději všech pokolení.

Pak jeli mlčky cestou dále a Abrahámův pohled byl upřen k zemi až do čtvrtého dne, kdy pozvedl oči a v dálce spatřil horu Mória; pak se jeho pohled opět obrátil k zemi. Mlčky uspořádal otop a svázal Izáka, mlčky tasil nůž. Vtom spatřil berana, jehož připravil Bůh. Toho obětoval a navrátil se domů.

Od toho dne Abrahám zestaral. Nemohl zapomenout, že to Bůh mohl od něho žádat. Izákovi se vedlo jako předtím, ale Abrahámovo oko se zatemnilo a nebylo již pro něj radosti.

Když dítě povyroste a má se odstavit, zakryje matka panensky svůj prs a dítě už nemá maminku. Blaze dítěti, jež jen takto přišlo o matku!

III

A bylo časně zrána a Abrahám brzy vstal, políbil Sáru, jež se nedlouho předtím stala matkou, a Sára políbila Izáka, své potěšení na všechny časy. Abrahám jel cestou zamyšleně, myslil na Hagar a syna,¹¹ jež vyhnal do pouště. Vystoupil na horu Mória, vytasil nůž.

Jednou za tichého večera si Abrahám vyjel sám a sám, až se zase dostal na horu Mória. Padl na tvář, prosil Boha za odpuštění hříchu, že chtěl Izáka obětovat, že jako otec zapomněl na povinnost k synovi. Jezdával tak často sám a sám, ale nenašel pokoje. Nemohl pochopit, že by to měl být hřích, když chtěl tenkrát obětovat Bohu to nejlepší, co měl, a zač by byl život mnohokráte položil. A byl-li to hřích, nemiloval-li Izáka dostatečně, pak nechápal, že by mu vůbec mohlo být odpuštěno. Což se najde hřích strašnější?

Má-li se dítě odstavit, tu ani matka není bez žalu, že se s děťátkem stále více od sebe vzdalují, že jí už nebude tak blízko; vždyť jí nejdříve leželo pod srdcem a pak spočívalo u prsu. A tak truchlí oba krátkým zármutkem. Dobře tomu, komu zůstane dítě tak blizoučko a kdo nepotřebuje naříkat víc!

IV

A bylo časně zrána a v Abrahámově domě bylo vše připraveno na cestu. Abrahám se rozloučil se Sárrou; věrný sluha Eliezer jej kus cesty doprovodil a pak se zas navrátil. Abrahám s Izákem jeli svorně dál, až přijeli na horu Mória. Abrahám byl klidný a pokojný a připravil všechno k oběti, ale v okamžiku, kdy se otec odvrátil a vytasil nůž, spatřil Izák, jak se mu levice v zoufalství sevřela a jak jeho tělem projel otřes - ale Abrahám tasil nůž.

Pak se zas vrátili domů, Sára jim spěchala naproti, ale Izák ztratil víru. O tom se ve světě ještě nikdy ani slovo neřeklo, a Izák nikdy před nikým neprozradil, co spatřil. Abrahám neměl tušení, že to někdo viděl.

Když se má dítě odstavit, má matka při ruce silnější stravu, aby dítě nezahynulo. Blaze tomu, kdo má silnější stravu po ruce!

Takto a mnohým jiným způsobem přemýšlel o oné události onen mladý muž. Když se vracíval domů z pouti na horu Mória, klesával únavou, spínal ruce a říkával: a přece není nikdo tak velký jako Abrahám. Kdo mu porozumí?

CHVALOŘEČ NA ABRAHÁMA

Kdyby v člověku nebylo žádné vědomí věčnosti, kdyby základem dění byla jen divoce kypící moc, jež by zmítána v temných vášních vytvořila vše, věci veliké i věci bezvýznamné, kdyby se pod vším skrývala bezedná a nikdy nedosycená prázdnota, co by byl život jiného než zoufalství? Kdyby tomu tak bylo, kdyby neexistovalo žádné svaté pouto, jež by lidstvo spojovalo, kdyby povstávalo pokolení za pokolením jako listí v lese a jedno dávalo vznik druhému jako ptačí zpěv v háji - kdyby procházelo světem tak jako loď proplouvá mořem a vánek pouští - bezmyšlenkovitá a neplodná věc - kdyby věčně hladové zapomnění vždycky cíhalo na oběť a neexistovala žádná moc natolik silná, aby mu ji vyrvala - jak by byl život prázdný a bezútěšný!

Ve skutečnosti tomu tak není; jako Bůh stvořil muže a ženu, tak také stvořil hrdinu a básníka, řečníka. Ten sám nesvede nic, může jen skutky hrdinovy velebit, může jej pouze obdivovat, milovat a radovat se z něho. Ale i on je šťasten neméně než hrdina, neboť hrdina je jakési jeho lepší já, jež si zamiloval. Je přitom rád, že sám není hrdinou, že jeho láska může být obdivem. Je géniem vzpomínky; nemůže učinit nic, aniž by připomněl to, co už učiněno je, nic vykonat bez obdivu k tomu, co se už stalo. Nebere ze svého, naopak žárlivě střeží to, co mu bylo svěřeno. Jde za volbou srdce, a když najde, co hledá, tu putuje s písní a chvalořečí ode dveří ke dveřím, aby se všichni mohli hrdinovi obdivovat tak jako on, aby naň všichni mohli být hrdi jako on sám. To je jeho výkon, jeho pokorný čin, to je jeho věrná služba v hrdinově domě. Zůstane-li své lásce věren, bojuje-li dnem i nocí se lstivým zapomínáním, jež mu chce hrdinu vyrvat, je tím jeho dílo

dokonáno. Pak je s hrdinou zajedno, vždyť jej miloval, neboť i básník je jakési hrdinovo lepší já, bez moci sice jako vzpomínka, ale též jako vzpomínka zjasněné. Proto nebude nikdy zapomenut ten, kdo býval veliký. I když to bude dlouho trvat, i když hrdinu zakryje mrak neporozumění,¹² přece jen přijde ten, kdo v něm najde zálibu. Čím více času uplyne, tím věrněji bude hrdinovi oddán.

Ne, nikdo nebude zapomenut, kdo býval ve světě velikým, ale každý je velký po svém a každý v poměru k velikosti toho, co miloval. Kdo miluje sám sebe, bude veliký sebou samým, a kdo miloval lidi, stal se velikým oddaností; ten však, kdo miloval Boha, převyšuje všechny ostatní. Každý bude připomínán, ale každý je veliký v poměru k tomu, v co doufá. Někdo byl veliký tím, že doufal v něco možného, jiný tím, že doufal ve věčnost, avšak kdo doufal v nemožné, je nade všechny ostatní. Každý bude připomínán, ale každý je velký v poměru k velikosti toho, s čím bojoval. Neboť ten, kdo bojoval se světem, je velký tím, že svět přemohl, a kdo bojoval se sebou samým, je větší tím, že přemohl sebe sama, ale kdo bojoval s Bohem, je větší než všichni ostatní. Takto se ve světě zápasovalo, muž proti muži, jeden proti tisícům, avšak ten, kdo zápasil s Bohem, převyšuje všechny ostatní. Takto se zápasovalo na zemi; býval ten, kdo všechno přemohl vlastní mocí, a kdo přemohl Boha bezmocí. Někdo spoléhal na sebe a všechno získal, jiný znal svou sílu a všechno obětoval; ten však, kdo uvěřil v Boha, je nade všechny. Býval, kdo vynikal silou a jiný moudrostí, někdo vynikal nadějí a druhý láskou, ale Abrahám byl větší než všichni ostatní, veliký v síle, jejíž moc je bezmocnost, veliký moudrostí, jejímž tajemstvím je šílenství, veliký nadějí, jež vyhlíží jako pošetilost, veliký láskou, jež je nenávisť k sobě samému.

S vírou odešel Abrahám z otcovské země a stal se cizincem v zemi zaslíbené. Jedno tam zanechal, jedno vzal s sebou: nechal tam pozemský rozum, s sebou vzal víru; vždyť by byl jinak neodešel, všechno by mu připadalo jako holý nesmysl. Věru byl cizincem v zemi zaslíbené; nebylo tu ničeho, co by mu připomínalo domov, vše bylo nové a svádělo mu duši k žalné touze. A přece byl Božím

vyvoleným, v němž Bůh našel zalíbení! I kdyby snad býval zavržencem bez Boží milosti, byl by to lépe pochopil, ale nyní mu to připadalo jako výsměch, výsměch jemu i jeho víře. Nejednou žil ve světě muž ve vyhnanství z otcovské země, již miloval. Není zapomenut on ani jeho nářek, kdy v bolu hledával a v něm nacházel to, co ztratil. Od Abraháma nemáme žádný žalozpěv. Je lidské nářikat, lidské je plakat s plačícím, ale větší je uvěřit, blahoslavenější je hledět na věřícího.

Vírou přijal Abrahám zaslíbení, že v jeho semeni budou požehnána všechna pokolení země. Čas plynul, možnost tu byla, Abrahám věřil; čas plynul a už to možné nebylo, ale Abrahám stále věřil. Ve světě také býval ten, kdo na něco čekal. Čas plynul, schylovalo se k večeru; on nepoklesl natolik, aby na zaslíbení zapomněl - proto ani on nebude zapomenut. Nakonec ale zesmutněl a žal ho nezklamal tak jako život. Žal proň udělal vše, co bylo v jeho moci; v bolu se mu dostalo naplnění zklamání naděje. Je lidské tesknit, je lidské truchlit s truchlícím, ale větší je věřit a blahoslavenější je hledět na věřícího. Od Abraháma nemáme žádný žalozpěv. Čas mu utíkal, on ale nepočítal teskně dny, nepohlížel na Sáru s podezíravým pohledem, zda už není příliš sešlá, nezastavil koloběh slunce, aby mu Sára nezestárla a s ní jeho očekávání, nezpíval nad ní tichý žalozpěv. Abrahám už byl stařec, Sára byla v kraji na posměch - a přece byl Božím vyvolencem a dědicem zaslíbení, že v jeho semeni budou požehnána všechna pokolení země.

Nebývalo by snad lépe, aby Božím vyvoleným nebyl? Odpírá se snad mládí žádost mladosti, aby se s velkými potížemi naplnila ve stáří? Ale Abrahám věřil a na zaslíbení nezapomínal. Kdyby byl pochyboval, byl by se tím zaslíbení vzdal. Mohl říci Bohu: není to možná tvá vůle, vzdávám se tedy svého přání. Bylo mé jediné a bylo mým štěstím. Má duše je upřímná, neskrývám utajenou zlobu, že jsi mne nevyslyšel! - Nebyl by býval zapomenut, byl by svým příkladem mnohé zachránil, ale nebyl by se stal otcem víry, neboť je velké přání se vzdát, ale větší je zachovat je, když už ses ho vzdal. Je velké sahat po věčnosti, ale větší je uchovat si časnost, i když ses jí už vzdal.

Tu se naplnil čas. Kdyby byl Abrahám neměl víru, byla by Sára jistě umřela žalem, a Abrahám, otupělý rozhořčením, by nepoznal naplnění, naopak by se mu vysmál jako snu mládí. Avšak Abrahám věřil, proto si mládí zachoval; zestárnout musí ten, kdo vždy doufá v nejlepší, ale život ho zklame, a předčasně zestárnout musí ten, kdo je vždy připraven na nejhorší. Kdo však věří, zachová si věčné mládí. Sláva proto našemu vyprávění! I když Sára zestárla, byla ještě natolik mladá, aby mohla po mateřství toužit, a Abrahám byl navzdory šedinám pořád dosti mlád, aby si otcovství mohl přát. Obecně vzato, záleží úžasnost této události v tom, že se jim přání splnilo; v hlubším smyslu však div víry spočívá ve faktu, že Abrahám i Sára byli natolik mladí, že si ještě vůbec mohli něco přát, že jim víra zachovala schopnost přání a tím i mládí. Abrahám přijal naplnění slibu ve víře a tak se stalo podle zaslíbení i podle víry; Mojžíš sice uhodil holí do skály, ale nevěřil.¹³

Tu nastala radost v domě Abrahámově, tenkrát, když Sára opět při zlaté svatbě byla nevěstou!

To však není všechno; ještě jednou měl být Abrahám zkoušen. Již dříve zápasil se zchytralou a lstivou mocností, s bdělým nepřitelem, jenž nikdy nespí, s kmetem, který přežije všechno, zápasil s Časem,¹⁴ a víru si zachoval. Nyní se všechna hrůza zápasu měla soustředit do jediného okamžiku.

Nyní bylo tedy všechno zmařeno, vše bylo hroznější, než kdyby se dříve nebylo nic stalo! Pán si tedy z Abraháma tropil posměch! Tak zázračně uskutečnil to, co bylo nemožností, a nyní to hodlá zase zničit. Bylo to šílenství, ale Abrahám se nesmál, jako se smála tenkrát Sára, když jí bylo zaslíbení zvěstováno. Vše bylo nadarmo! Věrné čekání po sedmdesát let, kratičká radost z naplnění víry. Kdo odnímá starci hůl? Kdo na něm žádá, aby ji sám zlomil? Kdo uvaluje bezútěšnost na starcovy šediny a kdo vyžaduje, aby si to udělal sám? Což již nikdo nemá slitování s ctihodným kmetem a s nevinným dítětem? A přece byl Abrahám Božím vyvoleným a sám Pán mu tuto zkoušku uložil. Vše teď mělo být nadarmo! Nádherná připomínka rodu, zaslíbení v Abrahámově

semeni, - to vše byl tedy pouhý rozmar, letmý nápad Páně, a ten měl Abrahám nyní zmařit. Onen skvělý poklad v Abrahámově srdci, stejného věku jako víra sama a o mnoho, mnoho let starší než Izák sám, plod Abraháмова života, posvěcený modlitbami, uzrálý v bojích - požehnání na rtech Abrahámových - tento plod má být předčasně utržen, jako by nikdy nebyl; neboť jaký má mít vůbec smysl, má-li být Izák obětován? Žalná, ale též blažená chvíle, až se Abrahám bude mít loučit se vším, co mu bylo drahé, až ještě jedenkrát pozvedne úctyhodnou hlavu a jeho tvář zazáří jako tvář Boží, až celou svou duši soustředí do požehnání, jímž Izáka na všechny časy požehná - tato chvíle nikdy nenadejde. Neboť i když se Abrahám bude muset s Izákem rozloučit, bude tu muset zůstat sám; smrt je sice rozdělí, ale její kořistí bude Izák. Kmetovi nebude dopřáno, aby ve vlastní smrti s potěšením na Izáka vložil žehnající ruku; naopak, unaven životem vloží naň ruku násilně. Sám Bůh jej zkouší. Ach běda! Běda tomu, kdo by se před Abraháma s takovým poselstvím odvážil! Kdo se má odvážit být poslem zármutku? Byl to Bůh sám - a zkoušel Abraháma.

Abrahám však věřil - a věřil pro tento život. Kdyby jeho víra platila jen tomu budoucímu, byl by se lehčeji všeho vzdal, jen aby už unikl ze světa, do něhož nepatřil. Ale Abraháмова víra taková nebyla - jestli se taková víra vůbec najde; vždyť by to vlastně ani nebyla víra, jen její nejzazší možnost, jež svůj předmět na nejbzdálenějším obzoru pouze tuší, avšak je od něho oddělena zející propastí zoufalství. Abrahám však věřil právě pro tento život, že má na zemi zestárnout, že bude lidmi ctěn, v rodě požehnan a připomínán v Izákovi, v tom nejdražším, co kdy v životě vůbec měl, v synovi láskou zobjímaném. Jen chudým výrazem této lásky bylo věrné plnění otcovské povinnosti, jež ukládá syna milovat, jak to je vyjádřeno v Božím oslovení: Toho syna, jehož miluješ. Jákob měl dvanáct synů a jen jednoho miloval, Abrahám měl jediného a toho miloval.

Avšak Abrahám věřil a nepochyboval, věřil v nemožnost. Kdyby byl pochyboval, byl by asi udělal něco zcela jiného, něco velikého a skvělého, neboť jak by mohl Ab-

rahám konat jiné věci než veliké a nádherné? Byl by šel na horu Mória, nasekal dříví, zapálil hranici, vytasil nůž - a zvolal k Bohu: nepohrdni mou obětí! Víím, že ti nedávám to nejlepší, co mám, neboť co je starý člověk proti potomku zaslíbení? - ale je to to nejlepší, co ti dát mohu! Ať se to Izák nikdy nedozví, ať se raduje ze svého mládí! - Byl by vrazil nůž do vlastních prsou. Byl by býval světem obdivován a jeho jméno by nebylo zapomenuto. Ale být obdivován je něco jiného, než stát se vedoucí hvězdou, zachraňující člověka v úzkosti.

Abrahám věřil. Nežadonil, aby pohnul Pána, jen tenkrát se odvážil prosit, když měl Sodomu a Gomoru stihnout spravedlivý trest.¹⁵

V Písmu svatém čteme: „Zkoušel Bůh Abraháma a řekl mu: Abraháme! Ten odpověděl: tu jsem.“¹⁶

Člověče, k němuž hovořím, stalo se něco takového i tobě? Když jsi z dálky pozoroval blížící se pohromu, zdali jsi neřekl horám: přikryjte mě! - a pahorkům: padněte na mě? A měl-lis více síly, zdali jsi nešel jen co noha nohu mine, zdali ti noha nezatoužila nazpět do starých šlépějí? Ozval ses, když na tebe bylo zavoláno - či ses nezval? - nebo možná jen tichounce, šeptem? Ne tak Abrahám, ten odpověděl svolně, s radostí, s důvěrou a hlasitě: zde jsem! - Čtème dále: Abrahám vstal časně ráno. Pospíchal jako na slavnost, a brzo zrána byl na smluveném místě, na hoře Mória. Sáře neřekl nic, Eliezerovi také ne, kdo by mu také porozuměl? Copak mu zkouška již svou podstatou nevynucovala slib mlčení? „Narovnal dříví, svázal svého syna a položil jej na oltář na dříví. Vztáhl Abrahám svou ruku a vytasil nůž, aby syna svého zabil.“¹⁷

Můj posluchači! Již mnohý otec se domníval, že ve svém dítěti ztrácí, co mu je na světě nejdražší, že mu odchází každíčká naděje budoucnosti; avšak nikdo nebyl dítětem zaslíbení natolik, jako Izák Abrahámovi. Mnohý otec již o dítě přišel, ale tu je vzal Bůh, nezměnitelná a nevyzpytatelná vůle všemohoucího, jeho ruka. Ne tak u Abraháma. Jemu byla přidělena těžší zkouška, - s nůžem byl do Abrahámovy ruky vložen i Izákův osud. Takto tam stál, stařec se svou jedinou nadějí! On však nepo-

chyboval, netěkal úzkostlivě zleva doprava, nevyzýval nebe prosbami. Věděl, že ho všemohoucí Bůh zkouší, věděl, že se na něm žádá oběť nejtěžší; ale věděl též, že žádná oběť není příliš těžká, žádá-li ji Bůh - a proto tasil nůž.

Kdo posiloval Abrahámovo rámě, kdo držel jeho pravici zdviženou, takže bezmocně neklesla? Kdo na ten výjev popatří, ustrne! Kdo posiloval Abrahámovu duši, aby se mu nezatmělo před očima, takže by neviděl ani Izáka, ani berana? Kdo na to pohlédne, oslepne! A přece se zřídka kdy najde ten, kdo ustrne a oslepne, a ještě vzácnější je člověk, kdo důstojně vypoví, co se zde vlastně dělo. My to ale všichni víme - byla to zkouška!

Kdyby byl Abrahám tenkrát na hoře Mória zapochyboval, kdyby se býval bezradně rozhlížel a kdyby byl náhodou objevil berana dříve než vytasil nůž - a kdyby v tu chvíli Bůh dovolil, aby obětoval berana namísto Izáka - tu by se byl zase vrátil domů a vše by bývalo jako dřív. Měl by Sáru a ponechal si Izáka - ale přece, jaká proměna! Neboť jeho návrat by býval útekem, záchrana by byla čirou náhodou; za odměnu by měl hanbu a budoucnost by možná bylo zatracení. Tu by už nevydával svědectví ani o vlastní víře, ani o milosti Boží - svědčil by pouze o tom, jak hrozné je to vydat se na horu Mória. Abrahám by nebyl zapomenut, hora Mória také ne a na všechno by se vzpomínalo nikoli jako na Ararat, kde přistála archa, nýbrž jako na strašnou událost, protože Abrahám pochyboval.

Úctyhodný otče Abraháme! Při návratu s hory Mória jsi nepotřeboval žádnou chvalořeč, jež by tě měla nad ztrátou potěšit - vždyť jsi zvítězil a Izáka si ponechal - či nebylo tomu tak? Pán ti ho neodňal, naopak, naopak jsi s ním mohl s radostí ve stanu zasednout, tak jak to na věky činíš na onom světě! Úctyhodný otče Abraháme! Tisíciletí se navršila od oněch dnů a ty nepotřebuješ žádného pozdního ctitele, jenž by tvou památku musil vyrvat z moci zapomnění. Každý jazyk si tě připomíná, a ty svého ctitele odměňuješ nádherněji než kdo jiný: dáváš mu na onom světě blaženost ve svém lůně,

a na tomto světě upoutáváš jeho oko i srdce divem svého činu. Úctyhodný otče Abraháme! Druhý otče pokolení! Ty, který jsi jako první zakusil a dosvědčil úžasnou vášně,¹⁸ jež nepovažuje za nic hrozný boj s rozpoutanými živly a mocnostmi stvoření, ale volí zápas se samým Bohem - ty, jenž jsi jako první poznal onu vznešenou vášně, svatý, čistý, pokorný výraz božského šílení,¹⁹ jemuž se obdivovali pohané, odpusť člověku, který chtěl ke tvé chvále promluvit, odpusť mu, neudělal-li to jak se patří. Mluvil pokorně, jak si jeho srdce žádalo, mluvil krátce, jak náleží.²⁰ Nikdy nebude moci zapomenout, že musilo uplynout sto let, než ses proti všemu očekávání dočkal syna svého stáří, a žes musil vytasit nůž, než se ti dostalo dovolení, aby sis směl Izáka ponechat. Nikdy nezapomene, že jsi ani ve sto třiceti letech nedošel dále než k víře.

PROBLÉMY

Předběžná expektorace

Staré rčení z vnějšího, viditelného světa říká: kdo nepracuje, ať nejí. Zvláštní; toto rčení totiž neplatí ve světě, který je formuloval; vždyť se znovu a znovu stává, že se nají i ten, kdo nic nedělá, a že i spáč dostane víc než pracující. Ve vnějším světě náleží majiteli všechn majetek. Jeden otročí pod zákonem lhostejnosti - duch záračného prstenu²¹ poslouchá toho, kdo jej právě nosí, ať je to Nuredín či Aladín; i poklady světa patří tomu, kdo je má, ať už k nim přišel jakkoli.

Ve světě duchovním je tomu jinak. Zde panuje věčný božský pořádek, zde neprší na spravedlivé i nespravedlivé,²² zde nesvítí slunce jak na dobré, tak i na zlé. Zde platí, že se nají jen pracující, jen ten dojde pokoje, kdo prošel úzkostí, jen ten zachrání milovaného, kdo je s to sestoupit do podsvětí, a jen ten si Izáka ponechá, kdo dokáže tasit nůž. Kdo nechce dělat, nenají se a přijde zkrátka, tak jako bohové ošidili Orfea²³ vzdušnou vidinou namísto jeho milenky; oklamali ho kvůli jeho změkčilosti a nestatečnosti. Oklamali ho, protože hrál na lyru a nebyl celým mužem. Zde nám není nic platné, máme-li Abraháma za otce či sedmnáct slavných předků. O zahaleci platí totéž, co je napsáno o pannách izraelských, že rodí vítr;²⁴ ten však, kdo dovede dělat, přivede na svět svého vlastního otce.

Znám vědu, jež chce do světa duchovního svévolně vnášet týž zákon lhostejnosti, pod nímž vzdychá vnější svět. Podle ní stačí o velkých věcech pouze vědět,²⁵ jiné námahy prý není třeba. Takto však nikdo chleba nedo-

bude a musí zahynout hlady; všechno se totiž hned promění ve zlato.²⁶ A co vlastně ví? Na tisíce lidí a bezpočetní v pozdějších pokoleních uměli ve starém Řecku všechna Miltiádova vítězství nazpaměť,²⁷ ale jen jediný kvůli nim nemohl spát. Bezpočetná pokolení uměla vyprávění o Abrahámovi z paměti a slovo od slova; kolik však jich kvůli němu nemohlo spát?

Vyprávění o Abrahámovi má tu podivnou vlastnost, že vždy udělá úžasný dojem, ať je chápeme sebelepší; ale i zde platí, že musíme „pracovat a býti obtíženi“²⁸. Lidé se námaze vyhýbají, ale přesto chtějí toto vyprávění pochopit. Mluví se ke cti Abrahámově, ale jak? Příběhu se dává forma zcela obecná; veliké u něho bylo to, že chtěl z lásky k Bohu obětovat to nejlepší. To je ovšem pravda, ale „to nejlepší“ je neurčitý výraz. Takto se Izák v myšlence zcela prostě identifikuje s pojmem něčeho „nejlepšího“. Kdo o tom medituje, s klidem si přitom může vykourit dýmku, kdo naslouchá, protáhne si třeba přitom nohy. Kdyby byl onen bohatý mladík,²⁹ s nímž se jednou Kristus setkal, všechnen svůj majetek prodal a rozdal chudým, byl by chvályhodný jako vše velké. Bez úsilí bychom jej však také nepochopili - ale ani tak by se nestal Abrahámem, ani kdyby obětoval to, co měl nejlepšího.

Z Abraháмова příběhu se vynechává úzkost. Vůči penězům nemáme etickou povinnost, ale vůči synovi má otec povinnost největší a nejsvětější. Úzkost je nebezpečná změkčilým, proto se jí vyhýbají - nyní však mluvíme o Abrahámovi. Někdo o něm hovoří a během řeči se střídají dvě slova: Izák a to, co je nejlepší; potom jde všechno hladce. Kdyby se však mezi posluchači našel člověk, který by trpěl nespavostí, tu by mohlo dojít k nejstrašnějšímu, nejhlubšímu, tragickému i komickému nedorozumění. Ten člověk by odešel domů a rozhodl by se jednat jako Abrahám - jeho syn je přece to nejlepší, co má. Kdyby se to vypravěč dověděl, jistě by za ním běžel a se vši duchovní důstojností by zvolal: odporný človče, vyvrheli ze společnosti lidské, jaký ďábel tě to posedl, že chceš zavraždit svého syna? A farář, který v kázání o Abrahámovi nešetří vznětem a hlavně potem, by byl

sám nad sebou překvapen, jakož i nad vážností svého rozhořčení, jímž by toho ubožáka ohromil. Byl by sám se sebou spokojen, vždyť dosud nikdy nemluvil s takovou vervou a tak posvěceně. Řekl by sám k sobě i k manželce: jako kazateli mi dosud chyběla příležitost, a když jsem v neděli mluvil o Abrahámovi, nebyl jsem vůbec zaujat. Kdyby měl tento řečník jen docela malý a postradatelný přebyteček rozumu, tu by ho, myslím, pozbyl v okamžiku, kdy by mu onen hříšník klidně a důstojně odpověděl: o tomhle jsi přece v neděli sám kázal! Jak by tohle farář mohl pochopit? - a přece tomu tak bylo; chyba byla jen v tom, že nevěděl, co mluví. Divím se, že se nenajde básník, který by takovýmto tématům dal přednost před hloupůstkami, jež plní komedie a romány. Zde se v absolutní nekonečnosti setkává komika s tragikou. Farářova řeč byla možná sama o sobě k smíchu, ale účinkem, který vyvolala, se stala nekonečně směšnou, i když se to ostatně dalo čekat.

Anebo co kdyby se hříšník farářovou řečí o trestu bez námitek obrátil, takže by se náš snaživý duchovní spokojeně vrátil domů jako vlastník šťastného vědomí, že nejen s kazatelnou zapůsobil, ale především že byl neodolatelný jako pastýř duší. V neděli nadchl shromáždění, v pondělí se jako cherub s obnaženým mečem postavil před odvážlivce, který chtěl skutkem popřít starou průpovědku, že to ve světě nechodí tak, jak farář káže.

Za starých časů se říkalo: je to smutné, že to ve světě nechodí tak, jak farář káže. Možná, že přijde doba, zvláště když jí napomůže filozofie, že se bude říkat: naštěstí to ve světě nechodí tak, jak farář káže; neboť život má přece jen trochu smyslu, ale farářovo kázání nemá žádný.

Kdyby se však hříšník nedal přesvědčit, nalézal by se v situaci dosti tragické. Pravděpodobně by ho popravili nebo poslali do blázince - byl by zkrátka v poměru k takzvané skutečnosti nešťasten. Myslím však, že by ho Abrahám obšťastnil jiným způsobem, neboť nezhyne ten, kdo usiluje.

Jak tedy vysvětlíme protimluv, jehož se náš řečník dopustil? Snad tím, že jsme si zvykli nazývat Abraháma velikým, a proto musí být veliké vše, co činí, kdežto udě-

lá-li jiný totéž, je to hřích, donebevolající hřích? V tom případě se nehodlám účastnit bezmyšlenkovitého chvalo zpěvu. Není-li víra schopna přetvořit úmysl o zabití syna na něco svatého, pak ať Abraháma stihne stejný soud jako kohokoli jiného. A nemáme-li odvahu prosadit myšlenku, že Abrahám byl vrah, pak bychom si měli nejdříve odvahy dodat a nemařit čas nezaslouženou chvalořečí. Z etického hlediska o Abrahámovi tvrdíme, že chtěl Izáka zavraždit, z náboženského hlediska platí, že jej chtěl obětovat. Právě v tomto rozporu spočívá úzkost, pro niž člověk oka nezamhouří - ale Abrahám by bez úzkosti nebyl tím, čím je.

Či možná neudělal vůbec nic z toho, co se o něm vypráví? Možná, že podle tehdejších poměrů jednal úplně jinak - proto na něj zapomeňme! Cožpak stojí za vzpomínku něco tak dávného, něco, co se v přítomnosti nemůže stát? Je také možné, že řečník něco vynechal, dopustil se etické nedbalosti - zapomněl, že Izák byl synem? Když se totiž víra natolik anuluje, zbude jen holý fakt, že Abrahám chtěl Izáka zavraždit, a to se dá lehce napodobit i tím, kdo víru nemá, totiž tu víru, jež mu to ztěžuje.

Mně nechybí odvaha k domýšlení myšlenek, dosud jsem se žádné myšlenky nebál, ale setkám-li se někdy s takovou, pak budu, jak doufám, přinejmenším upřímný a řeknu: této myšlenky se lekám, vzbuzuje ve mně něco naprosto odlišného, a proto ji myslit nechci; nebudu-li jednat správně, trest mne jistě nemine. Poznám-li jednou před soudem pravdy, že Abrahám skutečně byl vrah, přece jen nevím, zda budu moci v sobě úctu k němu umlčet. Kdybych si to však myslel jenom já, rozhodně bych byl zticha, neboť do takových myšlenek se jiní zasvěcovat nemají. Abrahám však není iluze, nepřišel k věhlasu zadarmo a nedluží jej rozmaru osudu.

Smí se tedy o Abrahámovi mluvit jen tak beze všeho a bez rizika, že se někdo pomátne a udělá to po něm? Nemám-li k tomu odvahu, raději o něm pomlčím úplně a především ho neponížím tím, že jej pro slabého udělám nástrahou. Je-li nám víra vším, tj. tím, čím být má, pak, myslím, o ní můžeme hovořit bez nebezpečí v této době,

jež sotva víru přehání. Jenom vírou, nikoli vraždou, se Abrahámovi můžeme podobat. Chápeme-li lásku jako prchavou náladu, jako příjemné lidské pohnutí, a přitom hovoříme o tom, co vše láska dovede vykonat, kládeme tak jen nástrahy slabému. Prchavá rozcitlivění zažil jistě každý, ale kdyby někdo chtěl na takovém základě spáchat onen hrozný čin, který byl posvěcen láskou, a proto nesmrtelný, pak je vše ztraceno - jak čin, tak i ten, kdo se zmyšlil.

O Abrahámovi by se mluvit dalo, neboť nikdy není na závalu o velkých věcech hovořit - ovšem, chápeme-li je správně; jsou jako meč dvakrát nabroušený, který dovede jak zabíjet, tak i vysvobozovat. Kdyby padl los na mne a já měl vyprávět, ukázal bych hned na začátku, jak zbožný a bohabojný muž byl Abrahám, hodný názvu Božího vyvoleného. Jen takovým se ukládají zkoušky, ale kdo je jako on? Potom bych vylíčil, jak Abrahám Izáka miloval. Modlil bych se, aby všichni dobří duchové stáli při mně, aby má řeč byla tak vroucí, jako otcovská láska sama. Přál bych si ji vylíčit tak, že by se po širém světě nenašel jediný otec, který by se odvážil tvrdit, že umí milovat také tak. Neboť nemiloval-li by jako Abrahám, byla by mu každá myšlenka na obětování Izáka pokušením. Už o tomto tématu by se dalo hovořit po několik neděl, nemusíme tedy pospíchat. Kvůli tomu - ovšem za předpokladu, že by se mluvilo správně - by už mnoho otců odmítlo slyšet více; stačilo by jim, kdyby se jim podařilo milovat tak, jako miloval Abrahám. A našel-li by se přece jen někdo, kdo by po tom všem, co je v Abrahámově jednání veliké, měl odvahu v cestě pokračovat - tu bych si osedlal koně a vyjel s ním. Na každé zastávce k hoře Mória bych mu vysvětloval, že se ještě může vrátit a litovat nedorozumění, že by snad on sám měl být v tomto dilematu zkoušen. Řekl bych mu, že může doznat nedostatek odvahy, a chce-li si Bůh Izáka vzít, aby si ho tedy vzal sám. Jsem přesvědčen, že takový člověk nebude zavržen, že může být na věčnosti s ostatními blažený, ale v časnosti už ne. Cožpak by se o takovém člověku takhle nesmyslelo v dobách největší víry? Znal jsem člověka, který mi jednou mohl zachránit život, kdy-

by býval statečný. Řekl mi pak přímo: vím, co jsem měl udělat, ale neměl jsem dost odvahy, bál jsem se, že nebudu mít dost síly a že pak budu litovat. Ten nebyl statečný, ale kdo by ho i tak neměl nadále rád?

Kdybych tedy takto hovořil a pohnul posluchačem, aby si představil dialektický boj víry a její úžasné zvažnění, přece bych mu nerad dával důvod k následujícímu nedorozumění; mohl by si totiž o mně říci: ten člověk má nesmírnou víru, ale mně postačí, když se ho budu držet za šosy. Tu bych hned dodal: vůbec nemám víru. Jsem od přirozenosti chytrá hlava a ty obvykle provádějí pohyb k víře jen s velkými potížemi. Nepřipisuji však této neshnázii žádný větší význam, jako ten, že by třeba víru překonávala a dostávala se dále než tam, kam se nejobyčejnější a nejprostší člověk dostane o moc snadněji.

Láska má své kněze v básnících. Jednou za čas se některý ozve, aby jí získal vážnost. O víře se však neřekne ani slovo. Kdo promluví na počest této vášně?³⁰ Filozofie „jde dále“. Teologie sedí nalíčená u okna, uchází se o přízeň filozofie, nabízí jí svůj půvab. Hegel se prý těžko chápe, ale Abraháma pochopíme jedna dvě! Překonat Hegela je prý div, ale není prý nic lehčího než dostat se přes Abraháma! Sám jsem věnoval hodně času tomu, abych Hegelově filozofii porozuměl; mám za to, že jsem ho také poněkud pochopil, a odvažuji se nadto tvrdit, že jestliže mu přes všechno úsilí na některých místech přece jen nerozumím, pak je to proto, že sám není zcela jasný. Jde mi to lehce a přirozeně, hlava mě z toho nijak nebolí. Když však mám přemýšlet o Abrahámovi, jsem úplně zmaten. Ustavičně mám před sebou onen ohromný paradox, jenž byl náplní Abraháмова života. Neustále na něj narážím, má myšlenka jím přes všechnu vášnivou zaujatost nemůže proniknout, nedostane se ani o vlásek dále. Napínám každý sval, abych do záhady pronikl, ale v téže chvíli jsem paralyzován.

Není mi tajno, co svět obdivuje a co má za veliké a vznešené; má duše je se světem spřízněna a je si ve vši pokoře jista, že hrdina bojoval také kvůli mně. Když se tak na něj dívám, říkám si: *iam tua res agitur*.³¹ Do hrdiny se vmyslit mohu, do Abraháma se vmyslit nemohu.

Padám zpět, kdykoli jej chci dosáhnout - přede mnou se otevírá paradox. Proto si víru nepředstavuji jako něco nepatrného, právě naopak, je věcí nejvyšší. Filozofie jedná nepoctivě, když víru haní³² a chce ji vyměnit za něco jiného. Filozofie víru nemá a nemůže ji dát, má však sama sobě rozumět a vědět, co nabídnout může. Nemá lidem víru brát, jako kdyby byla bezcenná. Životní bída a nebezpečí mi nejsou neznámy, nebojím se jich a rád se s nimi střetnu. Ani katastrofy mi nejsou neznámé, paměť mi je věrnou družkou a fantazie tím, čím sám nejsem: čipernou dívenkou, jež celé dny vysedává u práce a navečer mi tak krásně vypráví, že jí musím naslouchat, třebaže mi vždycky nemaluje krajinky a květinky nebo pastýřské báje. Všechno to je mi známé a zděšeně neprchám, avšak třebaže statečně zápasím, přece má odvaha není statečností víry, oproti ní není ničím! Pohyb víry provést nedovedu; neumím zavřít oči a vrhnout se do absurdna. Nemohu! - ale ani se za to nechvám. Jsem přesvědčen, že Bůh je láska. Toto vědomí má pro mne původní lyrickou platnost. Jsem nevýslovně šťasten, mám-li je, a je-li mi vzdáleno, toužím po něm vroucněji než milující po milované. Přesto však nemám víru - ta odvaha mi chybí. Boží láska je mi jak v přímém, tak i v opačném smyslu se vší skutečností nesrovnatelná. Ne že bych kvůli tomu zbaběle naříkal či že bych podle popíral, že víra je něco daleko vyššího. Docela dobře vydržím žít po svém, jsem šťasten a spokojen, ale má radost není radostí z víry a ve srovnání s ní šťastna není. Neobtěžuji Boha svými nepatrnými starostmi, o maličkosti se nestarám, pouze neustále dávám pozor na svou lásku a udržuji její panenský plamen čistý a jasný; víra však je přesvědčena o tom, že se Bůh stará i o maličkosti. Stačí mi, že s ní v tomto životě žiji ve volném manželství; víra však je tak pokorná, že žádá poměr právoplatný. Nepopírám a nikdy nepopřu, že právě toto je u víry výrazem pokory.

Zdalipak v této době opravdu každý dovede provést pohyb víry? Nemýlím-li se příliš ve své současnosti, pak se spíše pyšní tím, že provádí něco, čeho bych se podle jejího soudu nedopustil ani já: samou nedokonalost. Je

mi z duše protivně mluvit o oné události - o Abrahámovi - nelidsky, ačkoli se to často přihází, jakoby několik tisíciletí samo o sobě znamenalo ohromný odstup. Budu o ní mluvit naprosto lidsky, jako by se odehrála včera; odstupem je jen míra její velikosti, jež dovede pozvnést i odsoudit. Kdybych se sám směl účastnit oné podivné královské cesty na horu Mória, vím, jak bych jednal. Nežůstal bych zbaběle doma, ani bych se cestou neloudal nebo si zapomněl nůž, jen abych všechno trochu protáhl. Jsem si zcela jist, že bych se dostavil na vteřinku, všechno měl v pořádku - anebo bych možná dokonce přišel dřív, jen abych to už měl za sebou. A také vím, co bych udělal potom. Vyhoupł bych se na koně a řekl sám sobě: nyní je všechno ztraceno, Bůh si Izáka žádá, obětuji ho tedy a s ním i všechnu svou radost - ale přece je Bůh láska, a tak pro mne zůstane navždycky. V časnosti s Bohem hovořit nemohu, nemáme společnou řeč. - Možná, že někdo v naší době je natolik hloupý a k velkým činům nevraživý, že by se pokusil namlouvat sobě i mně: kdybych takto opravdu jednal, byl bych udělal víc než Abrahám, protože moje úžasná rezignace by byla ideálnější a poetičtější než celý Abrahám. Byla by to však ohromná lež, neboť má velká rezignace by byla pouhým surogátem víry. Také bych nedokázal udělat více než pohyb do nekonečna, abych tak našel sebe sama a opět sám v sobě spočinul. Kromě toho bych Izáka nemiloval tolik jako Abrahám. A že bych pohyb provedl tak rezolutně poukazuje, lidsky vzato, na odvahu, a rozumí se samo sebou, že bych Izáka musil z celé duše milovat, jinak se událost stává zločinem. Ale přece bych nemiloval tak jako Abrahám, neboť v tom případě bych se zastavil třeba i v posledním okamžiku, aniž bych kvůli tomu přišel na horu Mória pozdě. Ale takto bych svým chováním celý příběh pokazil, neboť jak bych pak neupadl do rozpaků, až by mi zas byl Izák vrácen!? Co bylo Abrahámovi úlevou, stalo by se mi přítěží - znovu se nad Izákem zaradovat! Ten, kdo nekonečností celé své duše, *proprio motu et propriis auspiciis*³³ onen nekonečný pohyb provedl a už nemůže pranic udělat, ten si Izáka zachová jenom v bolesti.

Co učinil Abrahám? Nebyl ani příliš časný, ani se nezpозdil. Vsedl na osla, jel pomalu dále. Po celou tu dobu věřil; věřil, že Bůh od něho nebude Izáka chtít, i když byl zároveň k oběti svolný. Věřil silou absurdna. Zde nemohlo být řeči o lidských výpočtech. Bylo to od Boha absurdní, že to od něho žádal a v příštím okamžiku zase požadavek odvolal. Abrahám vystoupil na horu a věřil ještě ve chvíli, kdy se zableskl nůž - věřil, že Bůh nebude Izáka chtít. Jistě byl překvapen, jak to dopadlo, zatím však dvojitým pohybem dosáhl původního stavu, takže mohl Izáka přijmout s ještě větší radostí, než s jakou ho přivítal poprvé. A dále: řekněme, že k Izákově oběti skutečně došlo. Abrahám věřil. Nevěřil pouze, že jednou dosáhne blaženosti na onom světě, ne, věřil, že bude blažený již zde na zemi. Bůh mu mohl darovat nového Izáka nebo zas oživit obětovaného. Abrahám věřil silou absurdna, vždyť všechny lidské výpočty už dávno musily selhat. Známe případy, kdy zármutek dovede člověka zbavit rozumu, a to je těžký úděl; stává se též, že se síla vůle dokáže natolik vichřici vzepřít, že rozum zachrání, i když je pak člověk už jaksi jiný - nechci o takovém případě mluvit povýšeně. Mou duši však děsí, že je možno ztratit rozum a s ním i všechno konečno, v němž je rozum směrníkem, a potom zase silou absurdna konečno získat! To není maličkost, naopak je to div.

Lidé se obyčejně domnívají, že víra není s to vytvořit žádné umělecké dílo, nýbrž jen hrubé a nešikovné věci, hodící se jen pro neotesané povahy - ale je tomu zcela jinak. Dialektika víry je nejjemnější a nejpozoruhodnější věcí na světě; má vzlet, který si sice představit dovedu, ale víc už nesvedu nic. Dovedu udělat z trampolíny ohromný skok do nekonečna, mám záda jako provazolezec od dětství ohnutá, proto mi to jde lehce - jeden, dva, tři - skočím do života po hlavě, ale potom už neumím nic, divy nesvedu, leda se jimi dám překvapovat. Ovšem kdyby si byl Abrahám tenkrát, když se vyšvihl na osla, řekl: nyní je Izák ztracen, mohl bych ho zrovna tak obětovat tady doma a nemusel bych na dalekou cestu až na Móriu - tu by mi Abrahám k ničemu nebyl; dnes se ale sedmkrát klaním jeho jménu a sedmdesátkrát jeho či-

nu. Že tak nesmyslně se totiž dokazuje tím, že se z Izákovy navrácení těšil, že se opravdu vroucně radoval a nepotřeboval času ani zvláštní přípravy k tomu, aby se zase na konečnost a její radosti soustředil. Kdyby takto nejednal, byl by možná Boha miloval, ale nevěřil by, neboť člověk, jenž miluje Boha bez víry, myslí jen na sebe, kdežto ten, kdo miluje Boha ve víře, myslí na Boha.

Abrahám stojí na vrcholu. Mizí mu ze zřetele poslední stadium nekonečné rezignace. Dostává se skutečně dále a dochází k víře. Všechny falešné představy o víře jako o ubohé, vlašné pohodlnosti, jež nemá naspěch a říká: je spousta času! - či jako o vlašné naději, myslící: člověk neví, co se může stát, zbývá třeba ještě nějaká možnost - všechny tyto falešné představy patří k bídě života a již nekonečná rezignace jimi nekonečně pohrdá.

Abraháma nepochopím a v určitém smyslu se od něho nenaučím nic, nepocítím-li údiv. Domnívá-li se někdo, že ho představa o šťastném konci příběhu naučí věřit, pak klame sama sebe a Boha též, neboť ho hodlá o první pohyb víry ošidit; vždyť by takto z paradoxu vyssál moudrost života. Možná, že se to někomu podaří, vždyť přece naše doba nezůstává u víry a divu víry, jímž se z vody stává víno³⁴. Ach běda - naše doba jde dále a mění víno ve vodu.

Není tedy lépe při víře zůstat? Není to pobuřující, že ji každý chce překonávat? Nezůstává-li se v naší době na lásce - a to se různým způsobem pozná - kam se pak může dojít? K pozemské zchytralosti, marné vypočítavosti, ubohosti a bídě, ke všemu, co klade otazník k božskému původu člověka. Neměli bychom raději na víře zůstat a hledět, aby nepadl ten, kdo se domnívá, že stojí? Pohyb víry se bez ustání musí konat silou absurdna, tak aby-chom přitom neztratili konečnost a naopak ji zachovali bez úhony celou.

Jak vidět, dovedu pohyb víry popsat, ale provést jej neumím. Chce-li se někdo naučit plovacím pohybům, může se dát pověsit ke stropu za kšandy a dělat, že plave, i když to není opravdu; zrovna tak umím popisovat pohyby víry. Jestli mě ale někdo hodí do vody, začnu opravdu plavat (nepatřím totiž mezi brouzdavce), ale

budu provádět jiné pohyby, pohyby nekonečna. Víra však jedná opačně, nejdříve provádí pohyby nekonečné a potom konečné. Blaze tomu, kdo se umí takto pohybovat a konat divy! - budu jej neúnavně obdivovat, ať už to je Abrahám, nebo otrok v jeho domě, ať to je profesor filozofie, či chudá služebná. Dívám se na jejich pohyby, jen ty pozoruji, nedám se zmýlit sám sebou ani ostatními. Rytíři nekonečné rezignace se dobře poznají, jejich chůze je lehká, jako by se vznášeli. Avšak lidé, vlastníci klenot víry, nás snadno oklamou, protože jejich zevnějšek se nápadně podobá tomu, čím jak nekonečná rezignace, tak i víra hluboce pohrdají: podobá se měšťáctví.

Upřímně doznávám, že jsem dosud v životě nenalezl žádný takový spolehlivý exemplář, i když možná takovým exemplářem je každý druhý člověk. Po mnoho let jsem jej marně hledal. Obyčejně lidé kvůli cizím řeckám a horám procestují celý svět, kvůli souhvězdím, strakatým ptákům, pitvorným rybám a směšným lidským rasám; civíme na svět jako dobyteček a sami sebe ujišťujeme, že něco zažíváme. Takové věci mne nezajímají. Kdybych se však dozvěděl, že někde žije rytíř víry, hned bych se k němu vydal, třeba i pěšky, neboť takový div by mě nadmíru zajímal. Nepustil bych se ho ani na okamžik a pořád bych si dával pozor, jak se ten člověk pohybuje. Teprve pak bych věděl, že už mi život dal všechno. Rozděлил bych si pak čas mezi pozorování rytíře víry a vlastní nacvičování pohybů, čímž bych mu v obdivu věnoval všechen svůj čas.

Jak jsem už řekl, žádného rytíře rezignace jsem nenalezl, ale mohu si jej představit. Tady ho máme. Seznámíme se, jsem mu představen. Avšak jakmile se naň podívám, hned ho od sebe odstrčím a uskočím stranou, sprásknu ruce a zašeptám: Bože, tohle že má být on, je to pravda? Vypadá jako úředník od bernáku! A přece je to on. Seznámím se s ním blíže, dávám si pozor na jeho sebemenší pohyby, zda u něj někde neobjevím třeba jen sebenepatrnější telegrafickou zprávu z nekonečna, ať už v pohledu, ve výrazu tváře, v gestu, v projevu smutku či v úsměvu, jež by v něm prozradily nekonečno a nesourodost s konečným. Nenajdu nic. Prohlížím si jej od hla-

vy k patě, zda někde neobjevím rozperek, jímž by vykouvala věčnost. Ale kdepak - je zcela solidní. A jak došlapuje? Docela těžce, patří tedy do konečnosti. Není to žádný vyšňořený měšťák, který si v neděli vyjde na Fresberg³⁵; náš člověk došlapuje na zem ještě pádněji, patří tedy světu tak úplně, jak mu žádný buržoust nikdy nepatřil. Nic na něm není cizího či vznešeného, čímž by se prozradil jako rytíř nekonečna. Vše ho těší, všeho se účastní, a uvidíme-li jej v jakékoli roli, budeme moci konstatovat, že jí je úplně zaujat, což bývá znakem člověka pozemského, který se celou duší dovede soustředit. Koná svou práci; když se tak na něj podíváme, řekli bychom, že je rozeným písařem, který zasvětil duši italskému účetnictví - tak je přesný. V neděli má volno, chodí do kostela. Neprozrazuje ho žádný nebeský vzhled či nějaké znamení nesourodosti se světem. Kdybychom jej neznali, nedovedli bychom jej od ostatních lidí odlišit, neboť v kostele zpívá zdravě a silně, což nanejvýš dokazuje, že má zdravé plíce. Odpoledne chodívá do lesa. Má radost ze všeho, co pozoruje; lidi kolem sebe, nové omnibusy, Sundské moře. Potkáme-li ho na Pobřežní třídě, vypadá jako obchodník, který si právě udělal volno - tak šťastně se tváří. Básníkem ale není a nadarmo jsem u něj hledal básnickou nesouměrnost s lidmi. K večeru se zas ubírá domů a jeho krok je jistý jako listonošův. Cestou si představuje, že pro něj manželka po návratu domů bude mít připraveno nějaké zvláštní teplé jídélko, například pečenou jehněčí hlavičku se zeleninou. Kdyby se potkal s člověkem sobě rovným, dokázal by s ním o takovém chodu rozmlouvat až k Østerportu a to s vášní, jež by se lépe hodila na hostinského. Náhodou nemá v hotovosti ani čtyři šilinky, ale přesto si je naprosto jist, že pro něho manželka takové jídlo mít bude. Má-li je opravdu, pak by mu mohlo i panstvo závidět a prostý lid ho obdivovat, jak si bude dopřávat - bude mít rozhodně větší apetit než Ezau.

Manželka však takový chod nemá - a zvláštní věc, on se chová úplně stejně. Cestou se dostane na staveniště, potká se s nějakým známým. Chvilí si pohovoří, on tu v okamžiku postaví dům - vždyť k tomu má k dispozici

všechny síly. Ten druhý se s ním loučí s představou, že mluvil s nějakým kapitalistou, a můj obdivovaný rytíř si zatím myslí: konec konců bych to všechno mohl opravdu mít. Má na náměstí byt a může z otevřeného okna pozorovat vše, co se venku děje: vidí krysu, jak vklouzne pod poklop kanálu, vidí přebíhající děti. O vše se zajímá s takovým životním klidem, jako by mu bylo šestnáct let a byl dívka. A přece není géniem, vždyť jsem se marně namáhal, abych u něho vyšpehoval geniální nesourodost se světem. V podvečer si zakouří dýmku; při pohledu na něj bychom mohli přísahat, že to tam za soumraku vegetuje uzenář od naproti. Sedí si jako by se nechumelilo, jako nějaký lehkomyšlný budižkničemu - a přece v příhodnou chvíli vykupuje každý životní okamžik za cenu nejvyšší, jelikož ani nejnepatrnější věc nekoná jinak než - silou absurdna. A přece, a přece - já se z toho zblázním, když už ne pro nic jiného, tak ze závisti - a přece tento člověk konal a každým okamžikem vykonává pohyb nekonečna. V nekonečnou rezignaci vylévá hluboký žal života, ale zná i nekonečnou blaženost; zakusil bolest úplného odříkání včetně toho, co mu je na světě nejmilejší. Ale i tak dovede konečnost vychutnat zrovna tak jako ten, kdo nikdy nic vyššího nepoznal, neboť jeho prodlévání v konečnosti nemá s bojácnou a ustaranou drezurou nic společného; raduje se z konečnosti poklidně jako z nejvyšší moudrosti. A tak je jeho celá pozemská osobnost silou absurdna novým stvořením. Na všechno nekonečně rezignuje a silou absurdna zase všechno získává. Ustavičně vykonává pohyb nekonečna tak přesně a jistě, že mu z toho napořád vychází konečnost, a my ani na chvílku netušíme, že by tomu mohlo být jinak.

Nejtěžším úkolem tanečnickovým prý je nacvičit si určitý postoj a umět jej ve vteřině provést, vlastně už ve skoku. Možná, že to nedokáže žádný baletní mistr, ale náš rytíř víry to umí. Spousta lidí žije ztraceně ve světských starostech a radostech. To jsou ti, kdo zůstali sedět a tance se neúčastní. Rytíři rezignace však tančí, tančí lehounce, pohybují se nahoru a dolů a vůbec tím nezabíjejí čas, ani na ně není nepěkný pohled. Při dopad-

nutí však nemohou ihned zaujmout správnou pozici a na okamžik zakolísají; toto zakolísání právě dokazuje, že jsou ve světě cizí. Nápadné je to více méně podle toho, jak své umění ovládají. Avšak ani ti nejšíkovnější rytíři nemohou takové zakolísání skrýt. Nemusíme je pozorovat, když jsou právě ve vzduchu, stačí se na ně podívat v okamžiku, kdy se už už dotýkají, či když se už dotkli země - a hned je poznáme. Umět takto dopadat, aby to v příštím okamžiku vypadalo, jako by už člověk stál a chodil, umět skok do života proměnit v chůzi, umět vyjádřit sublimitu pedestrianismem způsobem absolutním - to dokáže jen náš rytíř a to je div divoucí.

I div však snadno klame, proto tyto pohyby vyličím na případu, který osvětlí poměr pohybů ke skutečnosti. Nějaký učeň se zamiluje do princezny a vidí v této lásce naplnění svého života. Poměry nedovolují přenést tuto lásku z ideální roviny do reality.

Samozřejmě i každý jiný zájem, v němž by člověk koncentroval všechnu realitu skutečnosti, může v případě neuskutečnitelnosti vyvolat pohyb rezignace. K demonstraci těchto pohybů volím zamilovanost, protože se tato zaujatost snadno chápe. Tím se mohu vyhnout jakýmkoli předběžným úvahám, jež v hlubším smyslu zajímají pouze několik jedinců.

Otroci ubohosti, žáby v močálu ovšem ihned pokřikují: taková láska je nesmysl, bohatá vdova po pivovarníkovi je pro něj zrovna tak dobrá a solidní partie! Nechme je klidně v močále kvákat. Takto nemluví rytíř nekonečné rezignace, on se své lásky ani za všechnu nádheru světa nevzdá. Není ostatně žádný blázen. Nejprve se ujistí, že mu tato láska je opravdu náplní života; má příliš zdravou i příliš hrdou duši na to, aby si něco namlouval. Že však není zbabělec, nebojí se toho, že se mu láska vloudí i do nejskrytějších a nejtajnějších myšlenek, že se mu v nespočetných závitcích ovine kolem každé spojnice vědomí. Bude-li to láska nešťastná, nikdy se jí už nezbaví. Jak mu proniká každyčkým nervem, zažívá blaženou slast, a přece je jeho duše povznesená, jako by právě vyprázdnil pohár jedu a cítil, že mu šťáva proniká každyčkou kapkou krve - takový okamžik znamená život i smrt. Když takto všechnu lásku do sebe vsákne

a do ní se ponoří, pocítí odvalu všechno zkusit a všeho se odvážit. Prozkoumá své životní poměry, soustředí rychlé myšlenky, jež jako vycvičení holubi poslouchají jeho každý pokyn, zamává nad nimi hůlkou a ony se rozletí na všechny strany. Když se pak zase k němu vrátí a jedna před druhou mu jako poslové žalu vysvětlují, že jeho láska je holá nemožnost, pak ztichne a propustí je; ale když je zase sám, provede onen pohyb. Má-li mít to, co tu povídáme, vůbec nějaký smysl, pak se věc musí provést normálním způsobem.

K tomu je potřeba vášně. Každý pohyb nekonečna se musí vykonat s vášní. Žádná reflexe k tomuto pohybu nepovede. Je to opětovaný skok do života, jenž ten pohyb vysvětluje. Mediace³⁶ je naopak chiméra, jež má u Hegela vše vysvětlit a jež je to jediné, co se sám vysvětlit nepokusil. I k provedení známé sókratovské distinkce mezi tím, co chápeme, a tím, co nechápeme, je třeba vášnivého zaujetí; tím více je ho pak potřeba k provedení vlastního sókratovského pohybu nevědomosti. Naší době nechybí reflexe, ale vašeň. Proto je naše doba v určitém smyslu příliš zbabělá na to, aby zanikla, neboť umírání je skok velice zvláštní. Vždycky se mi líbila sloka jednoho básníka, který si nejdříve v předcházejících 5-6ti verších pěkně a prostě do života přeje mnoho dobrého a potom končí takto: *ein seliger Sprung in die Ewigkeit*³⁷.

Za prvé musí mít rytíř dost síly, aby smysl všeho života i význam skutečnosti dovedl do jediného přání soustředit. Chybí-li člověku tato rezignace a rozhodnost, je jeho duše od samého počátku roztržena a nikdy onen pohyb nesvede. Měl by se raději stát finančníkem, jenž si vkládá kapitál do cenných papírů, aby vydělal na jednom z nich, když prodělá na druhém; takto se zkrátka rytířem nestane.

Pak musí rytíř mít sílu k tomu, aby výsledek vši myšlenkové operace dovedl soustředit do jediného aktu vědomí. Nemá-li tuto rozhodnost, je jeho duše roztržena do mnoha stran a nikdy mu k onomu pohybu nezbude čas. Pořád se bude o něco starat a do věčnosti nikdy nevejde; až jí už bude nejbližší, zjistí najednou, že si něco zapomněl a že si pro to honem musí doskočit. Utěší se pak myšlenkou, že se mu to podaří příště, což může být pravda. Jenže při takových úvahách člověk pohyb ne-

provede nikdy; po takových úvahách se naopak klesá hlouběji a hlouběji do bahna.

Rytíř tedy pohyb provede - ale jaký? Má snad na všechno zapomenout? - neboť i k tomu je potřeba koncentrace. Nikoli! Rytíř není v rozporu sám se sebou, vždyť by si to odporovalo: zapomenout na obsah celého života, a přece zůstat stejný. Nemá naprosto chuť se změnit, nic ho k tomu neláká. Jen nízké povahy samy na sebe zapomínají a stávají se něčím jiným. Motýl úplně zapomene, že býval housenkou, a možná že zase zapomene, že býval motýlem, a to tak dokonale, že se třeba stane i rybou. Hlubší povahy nikdy samy na sebe nezapomenou, nestanou se ničím jiným než tím, čím vždycky bývaly. Tak si také rytíř pamatuje všechno; třebaže mu vzpomínání působí bolest, přeci se v nekonečné rezignaci se životem usmíří. Láska k princezně se mu stává výrazem lásky věčné, odívá se nábožensky a projasňuje se v lásce k věčné bytosti, jež mu sice naplnění odmítá, ale také ho usmíruje, neboť mu dává věčné vědomí o své platnosti ve věčné formě, kterou mu žádná skutečnost nemůže odejmout. Blázní a mladíci tvrdí, že je prý člověku možno všechno. To je velký omyl. V duchovním smyslu je možno všechno, ale ve světě konečném jsou mnohé věci nemožné. Věci nemožné umožňuje rytíř tím, že je vyjadřuje duchovně, a duchovně je vyjadřuje tak, že se jich vzdává. Prání, jež by ho bývalo uvedlo do skutečnosti, ale ztroskotalo na nemožnosti, se musí stočit dovnitř; proto však nebude ztraceno ani zapomenuto.

Může se stát, že tajemná pohnutka přání v něm vzbudí vzpomínku, nebo ji vzbudí on sám - vždyť je příliš hrdý na to, aby se mu z náplně celého života stal pouze zážitek prchavé chvílky. Zachovává si lásku mladou a ona s ním roste v letech i v kráse. K růstu nepotřebuje žádnou příležitost v konečnosti. Od chvíle, kdy onen pohyb vykoná, je princezna ztracena. On již nepotřebuje žádné erotické zachvění nervů, jež pohled na milenku vyvolává, nemusí se s ní jako v konečnosti stále loučit, neboť na ni myslí ve smyslu věčnosti. Dobře ví, že rozcházející se milenci právem touží po posledním setkání, aby se ještě jednou mohli rozloučit, ví, že to je už opravdu naposled - vždyť na sebe

brzy zapomenou. Chápe hluboké tajemství slov, že i v lásce k jinému člověku máme mít sami na sobě dosti. Nebere už konečný zřetel k tomu, co dělá princezna, a právě to dokazuje, že vykonal pohyb nekonečným způsobem. Zde se pozná, je-li jedincův pohyb pravdivý či vylhaný. Leckdo si už také myslel, že pohyb vykonal, ale čas plynul a princezna udělala něco nečekaného, například se vdala za prince. Tu pozbyla jeho duše elasticnosti rezignace. Tak se ukázalo, že jeho pohyb nebyl opravdový, neboť ten, kdo rezignuje nekonečně, má sám na sobě dosti. Rytíř z rezignace nevychází, lásku si zachovává tak mladou, jaká byla v prvním okamžiku, a nikdy ji neztrácí, protože vykonal pohyb nekonečným způsobem. Nemůže ho rušit, jak jedná princezna, vždyť jen nižší povahy mají míru jednání v jiném člověku a premisy činů mimo sebe.

Je-li však princezna stejného smýšlení, stane se něco krásného. Vstoupí tak do rytířského řádu, jehož členové se nevolí hlasováním, do něhož však patří každý, kdo se odváží do něho vstoupit. Stane se členem rytířského řádu, nesmrtelného proto, že nedělá rozdílu mezi mužem a ženou. Také ona si zachová lásku mladou a krásnou a přemůže svůj žal, že jí není dáno ležet - jak to stojí v písničce - každé noci podle svého pána. Tito dva se k sobě hodí na věky věků; je to taková rytmická *harmonia praestabilita*,³⁸ že kdyby měl někdy nadejít okamžik - ale to je nezajímá, tím by zestárli - kdyby tedy někdy nadešel okamžik, že by svou lásku směli vyjádřit v časnosti, byli by schopni začít právě tam, kde by bývali původně začali. Kdo toto pochopí, ať muž či žena, nemůže nikdy být zklamán, neboť jen nižší povahy si mohou namlouvat, že jsou podváděny. Dívka, jež není takto hrdá, neumí milovat, ale je-li takto hrdá, pak ji ani svody a úlisnosti celého světa neoklamou.

V nekonečné rezignaci je klid a mír. Každý člověk, který má vůli a neponížil se natolik, aby sám sebe zhaněl, což je horší než pýcha, se může v tomto pohybu cvičit, takže se v bolesti se světem smíří. Nekonečná rezignace je jako košile, o níž je zmínka ve staré lidové pověsti: její nit je spředená v slzách, slzami je vybílena, v slzách je ušita, pak ale ochraňuje lépe než železo

a ocel. V pověsti je však omyl, totiž že látku může zpracovat někdo jiný. Tajemství života právě je, že si ji každý musí ušít sám - a zajímavé je, že si ji může ušít muž zrovna tak jako žena. V nekonečné rezignaci je klid a mír a útěcha v bolesti, pohyb se však musí vykonat normálně. Lehce bych napsal celou knihu o nedorozuměních, opačných postojích a ledabylych pohybech, jež jsem při svých omezených zkušenostech mohl pozorovat. V duchovnost se věří pramálo, a přece se tento pohyb musí vykonat duchovně; nesmí tedy být jednostranným důsledkem nějaké „*dira necessitas*“³⁹. Čím více se řešení vnucuje, tím je normálnost pohybu pochybnější. Kdyby si tedy někdo myslel, že k tomuto pohybu je třeba chladné, neplodné nutnosti, pak by to znamenalo, že nikdo nemůže zažít smrt dříve, než opravdu zemře, a to mi připadá jako hrubý materialismus.

V naší době málokdo dbá na správnost pohybů. Řekne-li člověk, který se chce naučit tančit: po staletí se až dosud jedno pokolení za druhým učilo tančit pozice, proto je nejvyšší čas, abych bez okolků začal s francésami - to by se lidé jistě pousmáli. Ve světě duchovním se však s tímto postojem souhlasit musí. Co je to vlastně kultivovanost? Myslím si, že to je běh, závod, v němž má jedinec sám sebe dohonit; tomu, kdo se nechce takového běhu účastnit, pramálo pomůže, že se narodil ve velmi osvíceném věku.

Nekonečná rezignace je posledním stadiem před vírou; kdo tento pohyb nevykonal, nemůže uvěřit. Teprve v nekonečné rezignaci se sám sobě ukáží v nekonečné platnosti, a teprve pak se dá mluvit o pochopení života skrze víru.

Podívejme se nyní na rytíře víry v uvedeném případě. Udělá totéž co dřívější rytíř, vzdává se nekonečným způsobem lásky, jež je obsahem jeho života, a v bolesti najde smíření. Tu se však stane div: udělá ještě jeden pohyb, nade všechno úžasnější, neboť si řekne: a přece věřím, že ji dostanu! Dostanu ji mocí absurdna, mocí faktu, že pro Boha je všechno možné! Absurdnost nepatří do diferencí v dosahu rozumu, není totožná s nepravděpodobností, s něčím nečekaným či netušeným. V okamžiku rezigna-

ce se rytíř z lidského hlediska o nemožnosti přesvědčí; je to důsledek energicky provedené reflexe. V nekonečném smyslu slova tu však možnost je, totiž právě tím, že rezignuje. Takové přivlastnění je zároveň i odříkáním, rozumu to však nepřipadá jako absurdní; má totiž stále pravdu v tom, že v jeho doméně, ve světě konečna, taková věc byla a je holou nemožností. I toto si rytíř víry jasně uvědomuje, vždyť jej zachraňuje jen jedno: absurdnost, a k té se dostane jedině vírou. Jakmile si nemožnost uvědomí, okamžitě v absurdnost uvěří. Bude-li si chtít namlouvat, že víru má, a přitom vášnivou zaujatostí celé své duše a celého srdce nepochopí, že jeho přání je nesplnitelné, pak sám sebe klame. Jeho svědectví pak neplatí, neboť se ještě nedostal ani k nekonečné rezignaci.

Víra tedy není žádné estetické pohnutí, ale něco daleko vyššího, protože ji předchází rezignace. Víra není bezprostřední popud srdce, nýbrž paradox života. Je-li nějaké děvče navzdory všem možným překážkám přesvědčeno, že se jí přání přece jen může splnit, pak její naděje není z víry, ať už byla třeba i křesťanskými rodiči vychována a také možná chodila po celý rok na konfirmační cvičení. Její jistota je dětsky naivní a nevinná; i to její bytost zušlechťuje a propůjčuje jí nadpřirozenou velikost, takže jako *thaumaturg*⁴⁰ umí zaklínat konečné síly života a pohnout i kameny k pláči; ale na druhé straně zas bude nerozhodně běhat od Heroda k Pilátovi a prosbami dojímat celý svět. Její naděje je tuze líbezná a můžeme se proto od ní leccemu přiučit - kromě jednoho: nenaučíme se od ní provádět pohyby, neboť její přesvědčení se v bolesti rezignace neodváží pohledět nemožnosti do očí.

Dobře vím, že je potřebí síly, energie a svobody ducha, abychom mohli nekonečný pohyb rezignace provést, ale vím také, že se vykonat dá. Avšak to, co se stane potom, je tak překvapující, že se mi mozek v hlavě obrací. Po pohybu rezignace dostat silou absurdna opět všechno zpět, že se přání splní celičké a nezměněné - to je nad lidské síly, to je div. Ve srovnání s nezviklatelností víry, třebaže si musí přiznat nesplnitelnost, vypadá dívčina jistota ja-

ko čirá lehkomyšlnost. Kdykoli mám v úmyslu tento pohyb provést, zatmí se mi před očima, zároveň mě jímá absolutní údiv, nesmírná úzkost mi okamžitě zachvacuje duši - neboť co je to vlastně pokoušet Boha? Přece je tento pohyb z víry a vždycky tomu tak bude, i když nám filozofie chce zmást pojmy a namluvit nám, že také víru má, zatím co ji teologie prodává za babku.

K rezignaci není třeba víry, neboť rezignací si získávám své vlastní věčné vědomí; jedná se o čistě filozofický pohyb, který podle potřeby rád vykonám a v němž se sám dovedu vycvičit. Když mi něco z konečnosti přerůstá přes hlavu, umím se natolik postit, abych ten pohyb provedl. Mé věčné vědomí je má láska k Bohu a ta mi je nade vše. Do rezignace víra nepatří, ale chci-li dosáhnout jen o málo víc než věčné vědomí, musím mít víru - a to je paradox. Tyto pohyby bývají často zaměňovány. Říká se, že člověk musí mít víru, aby se mohl všeho vzdát; horší je, když někdo naříká, že víru ztratil. Podíváme-li se však na stupnici, abychom zjistili, kde dotyčný stojí, ke svému údivu poznáme, že se nedostal dál než k bodu, kde má nekonečný pohyb rezignace provést. Rezignací se vzdávám všeho. Tento pohyb dokážu udělat sám, jinak jsem zbabělec, tvor změkčilý a bez nadšení, jenž si neuvědomuje význam velkého úkolu, vlastního každému člověku, že má být sobě samému soudcem; to je úloha mnohem vznešenější než úřad generálního cenzora celé římské republiky. Tento pohyb vykonávám sám od sebe a v nekonečném vědomí, v blaženém souladu se svou láskou k věčné bytosti tak získávám sebe sama. Vírou se ničeho nevzdávám, naopak vírou všechno získávám, a to ve smyslu slov, že ten, kdo má víru jako zrno hořčičné,⁴¹ může i hory přenášet. Máme-li se veškeré časnosti vzdát a získat věčnost, stačí odvaha čistě lidská. Pak už se jí nikdy nevzdám, to by byl protimluv. Chci-li veškerou časnost uchvátit mocí absurdna, musím mít paradoxní a pokornou odvahu - a to je odvaha víry. Vírou se Abrahám Izáka nevzdal, vírou ho získal. V rezignaci měl bohatý mládenec rozdat všecko, co měl, ale kdyby to byl udělal, byl by mu rytíř víry řekl: pomoci absurdna dostaneš i poslední groš nazpět - jestliže uvě-

říš. Tato slova by bohatému mládenci nebyla lhostejná - vždyť by to byla divná rezignace, kdyby snad rozdal svůj majetek jen proto, že o něj nestál.

Tady se jedná pouze o časnost, konečnost. Vlastní silou mohu rezignovat na všechno a nalézt klid i pokoj v bolesti. Mohu si dát všechno líbit, i kdyby mi onen strašný démon, hroznější než kostlivec, postrach lidí - i kdyby mi šílenství podstrkávalo šaškovské šaty a já pochopil, že si je mám obléci. Záleží-li mi však více na vítězství lásky Boží ve vlastním nitru než na pozemském štěstí, přesto duši zachráním. Ještě v posledním okamžiku může člověk soustředit duši do jediného pohledu k nebi, z něhož přicházejí všechny dobré dary. Takový pohled je dostatečně výmluvný jak pro člověka, tak i pro toho, komu platí; znamená, že člověk přece jen zůstává své lásce věren. Pak ať si klidně šaškovské šaty oblékne. Kdo tuto romantiku v duši nechová, ten duši zaprodal, ať už za celé království, či jen za ubohý stříbrňák. Z vlastní síly však nedohmátnu ani na kousíček z toho, co náleží věčnosti, protože v rezignaci na všechno ustavičně energii vybijím.

Vlastní silou se mohu princezny vzdát a nestanu se proto mrzoutem, naopak najdu v bolesti radost a klid; vlastní silou ji však nedostanu, neboť vybijím sílu v rezignování. Ale vírou - tak říká náš divotvorný rytíř - vírou ji zase dostaneš - pomocí absurdna!

Právě tento pohyb udělat neumím. Začnu-li, všechno se obrátí a já prchám zpět do bolesti rezignace. Umím životem proplouvat, ale na toto mystické vznášení jsem příliš těžký. Neumím existovat tak, aby se můj protiklad k existenci neustále jevil ve víře jako naprosto samozřejmá harmonie. A přece - jaká nádhera princeznu mít! - to si říkám pořád, a který rytíř rezignace by to se mnou netvrdil, je podvodník, nemá žádné jediné přání, nedokázal udržovat v bolesti své přání mladé. Někomu by možná připadalo pohodlnější, kdyby mu již přání nežilo a šíp bolesti kdyby otupěl; ale takový člověk není rytířem. Kdyby se svobodná duše při něčem takovém přistihla, jistě by sama sebou pohrdla; musela by pak začít od začátku a především by si nesměla dovolit sebeklam.

Vždyť to musí být nádherné princeznu dostat, proto je rytíř víry nejšťastnějším člověkem, je praotcem konečnosti! - kdežto rytíř rezignace je pouze cizincem a pocestným. Princeznu dostat a žít s ní den po dni šťastně a spokojeně (ostatně by se dalo předpokládat i to, že by sice rytíř víry princeznu dostal, ale jeho duše by poznala, že spolu v budoucnu šťastni nebudou), takto žít každým okamžikem šťastně a spokojeně silou absurdnosti, každým okamžikem vidět nad hlavou milované zdvižený meč, a přece neupadnout do bolesti rezignace, ale mocí absurdna se radovat, to je prostě úžasné! Pomyšlení na něho dojíhá mou duši, jež nikdy nešetřila obdivem k věcem velikým.

Kdyby v této době pochopil hrůzu života člověk, který se nechce na víře zastavit, a porozuměl Daubově tvrzení,⁴² že osamělého vojáčka, hlídajícího věž se střelným prachem v noci, za bouře a s nabitou zbraní, napadají zvláštní myšlenky - a kdyby člověk, jenž nechce na víře zůstat, měl dost duševní síly k pochopení, že si žádá hollou nemožnost, a ještě by si udělal čas k tomu, aby s touto myšlenkou osaměl - a kdyby se každý, kdo nechce zůstat na víře, v bolesti a skrze bolest smířil - a kdyby ten, kdo na víře zůstat nechce (a jestli toto všechno dosud ne učinil, pak ať se vůbec nenamáhá o víře mluvit) - hned potom mohl vykonat něco tak úžasného, jako je zvládnutí života silou absurdnosti - pak by tyto řádky byly největší chvalořečí na mou současnost, sepsanou jedním z jejich nejmenších, člověkem, který byl mocen pouze pohybu rezignace.

Proč tedy na víře nezůstáváme, proč slýcháme, že se k ní lidé stydí přiznat? Tohle nepochopím. Jestli to vůbec někdy dotáhnu tak daleko, že takového pohybu budu schopen, pak si dám na oslavu do kočáru zapřáhnout čtyři koně!

Je pravda, že současné měšťáctví - jež nebudu soudit slovem, ale činem - skutečně je takový výkvět, jak si to o sobě myslí? Ostatně proč ne? - vždyť se mu náš hrdina víry nápadně podobá. Hrdina víry totiž není ani ironik ani humorista, je něco vyššího. V naší době toho o ironii a humoru zvlášť hodně namluví lidé, kteří jich nikdy

sami nebyli schopni, ale kteří moc rádi všechno vysvětlují. Ani mně nejsou tyto dvě vášně tak docela cizí⁴³ a vím o nich trošku víc, než co se najde v německých a německo-dánských kompendiích; proto mi je také jasné, že se od vášnivosti víry podstatně liší. Ironie a humor kromě toho reflektují na sebe samé a náleží proto do sféry nekonečné rezignace; jejich elasticita spočívá ve faktu, že individuum je se skutečností nesrovnatelné.

Poslední pohyb, paradoxní pohyb víry, provést nedovedu, i kdybych chtěl, i kdyby to třeba byla moje povinnost. Smí-li se člověk k tomu přiznat, je jeho věc. Záleží na jeho vztahu k věčné bytosti, k předmětu jeho víry, zda si o tom bude smět ujednat přijatelnou úmluvu. Pohyb nekonečné rezignace může vykonat každý, já sám prohlásím za zbabělce toho, kdo by si namlouval, že to nedokáže. Ale s vírou je tomu jinak. Nikdo nesmí lidem namlouvat, že víra je malá a snadná věc; je to naopak věc ze všech největší a nejtěžší.

Vyprávění o Abrahámovi bývá chápáno jinak. Chvalořečí se Boží milosti, že Izáka otcí vrátila, protože to všechno byla jen zkouška. Zkouška! - to slovo může znamenat hodně i málo, nebo vůbec nic. Sedneme na okřídleného koně a okamžitě jsme na hoře Mória, okamžitě spatříme berana. Zapomínáme, že Abrahám jel na loudavém oslíku, že mu cesta trvala tři dny a že potřeboval času k nasekání dříví, svázání Izáka a nabroušení nože.

Takhle se Abrahámovi chvalořečí. Předtím, až do poslední čtvrthodinky, může řečník klidně dřímat a poslouchač se přitom i vyspí; všechno jde jako na drátku a nikdo se z toho nenamůže. Je-li ale mezi posluchači člověk trpící nespavostí, doma v koutku se pak možná zadumá: vždyť se jedná jen o chvíli, počkám-li ještě minutku, uvidím berana a bude po zkoušce. Kdyby ho tu řečník v takovém stavu našel, předstoupil by před něho a se vši důstojností by mu řekl: hlupáku, že ti mohla duše poklesnout do takového bláznovství! Zázraky se přece nedějí a zkouška - to je celý život! Řečník by se rozohnil, dostal by se do ráže a pořád by se přitom sám sobě víc a více líbil. Když dříve o Abrahámovi hovořil, nepocítil v hlavě žádný nával krve, ale teď cítí, jak mu na čele na-

bíhají žíly. Kdyby mu teď onen hříšník klidně a důstojně odvětil: o tomhle jsi přece minulou neděli sám kázal! - byl by z toho asi načisto jelen.

Bud' se tedy Abraháma vzdáme, nebo se musíme naučit pocítovat hrůzu nad ohromným paradoxem, v němž jeho život záleží; pak pochopíme, že naše i každá jiná doba musí být šťastna, bude-li víru znát. Je-li Abrahám zcela bez významu, je-li jen fantómem či paňácou pro zábavu, pak to není žádná chyba, chce-li ho hříšník napodobit. Nejprve je nutno konstatovat velikost Abrahámovy jednání a teprve pak může člověk posoudit, je-li k něčemu takovému povolán, nebo má-li k tomu odvalu. V řečníkově chování je komický protiklad: snižuje totiž Abraháma na bezvýznamnou osobu, a přece jiným zakazuje, aby podle něho jednali.

Možná tedy, že bychom se vůbec neměli odvažovat o Abrahámovi hovořit? To snad přece ne. Kdybych měl o něm mluvit já sám, vylíčil bych nejprve utrpení jeho zkoušky. Jako pijavice bych z představy o otcovské bolesti vyssál úzkost, utrpení a žal, jen abych mohl Abrahámovu bolest popsat, třebaže při ní stále věřil. Připomněl bych, že mu cesta trvala tři dny a ještě hodnou část dne čtvrtého, a že se tato poslední doba měla stát nekonečně delší než ty tisíce let, jež mne od Abraháma oddělují. Zdůraznil bych, že se jistě každý člověk hned na začátku může obrátit, každým okamžikem začít litovat a zase se vrátit. Pak bych se ničeho nebál, ani toho ne, že bych mohl u někoho vzbudit chuť k tomu, aby si s Abrahámem něco začal. Ale je směšné Abraháma prodávat v laciném vydání a pak lidi vyzývat, aby po jeho příkladu jednali.

Hodlám nyní z vyprávění o Abrahámovi vyvodit dialektiku ve formě problémů, abych tak zjistil, jak veliký paradox je víra. Víra je paradox, který je v stavu udělat z vraždy svatý a bohulibý čin; je i tím paradoxem, který Abrahámovi Izáka vrací. Myšlenka se ho zmocnit nemůže, neboť víra začíná právě tam, kde myšlenka končí.

Problémy první

Je teleologická suspenzace etiky možná?

Etika je sama o sobě věc obecná, a jako obecná platí pro každého. Z jiného hlediska se to dá vyjádřit tak, že platí v každém okamžiku. **Imanentně vzato spočívá sama v sobě, její telos⁴⁴ není mimo ni, ale sama je telos pro vše, co je mimo ni;** tím, že je etika do sebe pojímá, nedostane se už dále. Jednotlivec chápán jako bezprostředně smyslový i duševní, je jedincem takovým, který má telos v obecně. Jeho etickým úkolem je ustavičně se v něm vyjadřovat, rušit sám sebe jakožto jedinec a stávat se obecným. Jedinec se prohřešuje, jakmile se chce proti obecně jako jedinec uplatnit, a s obecně se může smířit, jen když je uzná. Vždycky, když jedinec má po vstupu do obecně chuť, aby se jakožto jedinec uplatnil, prochází pokusem, z něhož vyvázne jen tak, že se s politováním sama sebe jakožto jedince ve prospěch obecně vzdá. Je-li toto nejvyšším cílem člověka a jeho života, pak má etika stejnou úlohu jako věčná blaženost; ta je na věky i v každém okamžiku jeho telos, cíl. Odporovalo by si, kdyby se jí měl člověk vzdát (tj. teleologicky ji suspendovat), neboť jakmile se blaženost suspenduje, je zmařena, třebaže suspendované věci zmařeny nebývají, nýbrž uchovávají se v tom, co je přesahuje a co je jejich telos.

Je-li tomu skutečně tak, pak má Hegel pravdu,⁴⁵ když určuje člověka jako jedince pouze co se týče dobra a svědomí. Má pravdu, chápe-li toto určení jako mravní formu zla (cf. zvláště jeho filozofii práva), jež se v teleologické mravnosti ruší, takže zůstane-li jedinec v tomto stadiu, bude to znamenat, že se buď prohřešuje, nebo je pokoušen. **V jednom však Hegel v právu není,⁴⁶ totiž mluví-li o víře; nemá pravdu, když hlasitě a slyšitelně neprotestuje proti uctívání a chválení Abraháma jakožto otce víry - vždyť by ho měl odmítnout a jako vraha zavrhout.**

Víra je paradoxní tím, že jedinec pro ni znamená více než obecně. To se však může stát jedinež opakováním pohybu, totiž tak, že jedinec se z obecně, jemuž náleží, nad

obecno izoluje. Není-li toto víra, pak je Abrahám ztracen a víra nikdy na světě nebyla, právě proto, že byla pořád. Je-li nejvyšší věcí etika, tj. mravnost, a nezůstane-li v člověku nic nesrovnatelného kromě zla, nezůstane-li jedinečnost, jež se má vyjádřit v obecně, pak už nepotřebujeme jiné kategorie než ty, jež znala řecká filozofie, a výsledky, jež z nich důsledným myšlením vyvodíme. Toto neměl Hegel zatajovat, vždyť přece Řecko studoval.

Nežrídka říkají muži, kteří místo ve studiích hloubají ve frázích, že nad křesťanským světem září světlo, zatímco pohané žijí v temnotě. Takové řeči mi vždycky připadají podivné, vždyť se dosud každý hlubší myslitel i každý vážnější umělec omlazuje věčným mládím řeckého národa. Takové tvrzení je planou řečí do prázdna. Pravda sice je, že pohanství víru nemělo, ale mají-li tato slova vůbec mít smysl a nemají-li zaniknout mezi frázemi, musíme si ujasnit, co víra vlastně je. Můžeme ovšem bez námahy život i víru vysvětlovat, aniž bychom měli tušení o tom, co víra je, a nepočítali bychom špatně, kdybychom po takovém výkladu očekávali obdiv. Ostatně už Boileau říká: „un sot trouve toujours un plus grand sot qui l'admire“.⁴⁷

Víra je paradox právě proto, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecno, že vůči němu uplatňuje právo, že mu není poddán, nýbrž nadřazen - avšak jen tehdy, jestliže se mu zprvu jakožto jedinec podřídí. Z prostředku obecna se stává jedincem a je mu jakožto jedinec nadřazen; to jest, jedinec má jakožto jedinec absolutní poměr k absolutnu. Toto stanovisko se nedá nijak zprostředkovat, neboť mediace se děje právě pomocí obecna; musí na věky zůstat paradoxem, myšlení nepřístupným. Tento paradox je právě víra (a prosím čtenáře, aby měl tyto závěry v každém bodě in mente, neboť by mne to vedlo příliš daleko, kdybych je měl pokaždé vypisovat) - anebo víra nikdy nebyla, protože byla vždycky - a pak je Abrahám ztracen.

Je sice pravda, že se paradox lehce dá jedincem zaměnit s pokušením, ale proto se nesmí utajovat. Je sice pravda, že mnozí jsou takoví, že od sebe paradox jaksi od přirozenosti odpuzují, ale proto se ještě víra nesmí vydá-

vat za něco jiného, co by jim bylo lehce přístupné, jen aby mohli říci, že víru mají; měli by raději vyznat, že jim schází. Ti však, kdo víru mají, by měli vytyčit poznávací znaménka, aby se podle nich dal paradox od pukušení odlišit.

Vyprávění o Abrahámovi obsahuje tuto teleologickou suspenzaci etiky. Nechybělo dost ostrovtipných hlav či důsledných badatelů, kteří k Abrahámovi našli řadu analogií. Jejich moudrost se dá vyjádřit hezkou větíčkou, že konec konců je všechno jedno a totéž. Pochybují však velice, že bychom při bližším prozkoumání našli k Abrahámově příběhu jedinou analogii, kromě té pozdější, což na věci nic nemění, když víme, že Abrahám reprezentuje víru, a ta že se normálně vyjadřuje v jeho osobě, jejíž život je nejen to nejparadoxnější, co se dá pomyslet, ale navíc je paradoxní natolik, že se vůbec pomyslet nedá. **Abrahám jedná silou absurdna, a právě to je absurdní, že jako jedinec stojí nad obecnem. Tento paradox se mediovat nedá;** jak by Abrahám s mediací začal, musil by doznat, že se jedná o pukušení. Pak ale nikdy Izáka neobětuje, a kdyby ho už obětoval, bude se s lítostí musit do obecna vrátit. Pomocí absurdna dostává Izáka nazpět. **A tak není Abrahám ani na chvílku tragickým hrdinou; je buď vrahem, nebo nevěřícím.** Abrahámovi tu chybí zprostředkující faktor, jenž zachraňuje tragického hrdinu. Proto tragického hrdinu pochopím, a proto nepochopím Abraháma, i když ho zvláštním šíleným způsobem nad jiné obdivuji.

Abrahámův poměr k Izákovi je, eticky vzato, prostě ten, že otec má milovat syna více než sebe sama. Avšak etika má sama v sobě více stupňů. Podívejme se, najdeme-li v tomto vyprávění nějaký vyšší etický výraz, jenž by Abrahámovo jednání eticky vysvětlil a eticky oprávnil k tomu, aby etickou povinnost k synovi suspendoval, aniž by se tak dostal mimo teleologii etiky.

Zamezí-li se nějakému plánu, na němž celému národu záleží,⁴⁸ je-li tento čin zmařen nemilostí nebes - třeba když rozhněvané božstvo jako na výsměch všem připravám sešle bezvětrí, a splní-li pak věstec těžkou povinnost a oznámí, že si božstvo žádá za oběť pannu, tu musí

otec hrdinně oběť přinést. Statečně nese bolest, třebaže by si raději přál být „prostým člověkem, jemuž je dovoleno plakat“,⁴⁹ nikoli králem, který je povinován jednat královsky. Vloudí-li se mu přece jen do prsou tajná bolest a vědí-li o tom třeba jen tři lidé z národa, nebude to dlouho trvat a celý národ se stane důvěrníkem jeho bolesti i svědkem jeho činu, že ke zdaru celku obětoval vlastní dceru, krásnou dívčinu. „Ta ňadra! A krásná líčka! Zlaté vlasy!“ (verš 687).⁵⁰ Dcera ho bude dojímat slzami, on však jako otec odvrátí svou tvář, ale jako hrdina pozvedne nůž. - Až se tato zpráva rozletí po vlasti, tu se krásné řecké dívky zardí nadšením. Byla-li dcera nevěstou, nebude se její snoubenec hněvat, ale bude hrdý na to, že se stal účastníkem otcova činu, neboť mu děvče patřilo něžnějším způsobem než otcí.

A poutá-li jediným slibem zároveň sebe i Boha statečný soudce,⁵¹ jenž v hodině bídy zachránil Israel, i on hrdinně promění dívčí jáсот a radost milované dcery v žal; celý Israel s ní bude truchlit nad panenským mládím, avšak každý svobodný člověk a statečná žena to pochopí a bude Jefteho obdivovat. Nebude panny v Israeli, aby si jeho dceru nebrala za příklad. Neboť jak měl Jefte zvíťezit slibem, který nedokázal dodržet? Mělo by snad jeho lidu zase být odepřeno vítězství?

Zapomene-li syn na svou povinnost a stát odevzdá soudcovský meč otcí, žádají-li zákony výkon trestu rukou otcovou, tu musí otec hrdinně zapomenout, že viníkem je vlastní syn, musí statečně zapřít žal; avšak z národa nikdo, ba ani sám syn neopomene otce obdivovat. Pokaždé bude při vykládání římských zákonů připomínáno, že mnohý je uměl vyložit učeněji, avšak nikdo tak úžasně jako Brutus⁵².

Kdyby však příznivý vítr pod vzdutými plachtami hnál loďstvo k cíli a Agamemnón přesto odeslal posla pro Ifigenii s rozkazem, aby byla obětována, a kdyby Jefte nebyl vázán slibem, který byl s to změnit osud lidu, a přesto řekl dceři: máš dva měsíce na to, abys truchlila nad krátkostí svého mládí, protože pak tě budu obětovat - a byl-li Brutův syn spravedlivý a otec přesto přivolal liktory, aby ho odpravili - kdo by je takto mohl

pochoptit? Kdyby tito tři mužové odpověděli na otázku, proč to udělali, že to byla zkouška a podstoupit ji museli - byli bychom jim pak rozuměli lépe?

Přemohou-li Agamemnón, Jefte i Brutus v rozhodném okamžiku hrdinně bolest, přijdou-li hrdinně o to, co milovali, a musí-li dokonat dílo viditelným činem, pak nebude ve světě šlechetné duše, jež by nad jejich žalem neuronila slzy soucitu a slzy obdivu nad jejich činem. Kdyby však tito tři mužové v rozhodném okamžiku ke statečnému snášení dodali pouze slůvko: a přece se tak nestane! - kdo by je potom měl pochopit? Kdyby na vysvětlenou dodali: takto věříme silou absurdna - kdo jim má pak porozumět ještě lépe? Snadno se uhádne, že se jedná o něco absurdního, ale kdo pochopí, že je možno v absurdno věřit?

Rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahámem je na první pohled zřejmý. Tragický hrdina ještě zůstává ve sféře etiky. Jeden z projevů etiky je u něho „telos“ ve vyšším etickém projevu, přičemž se snižuje etický vztah mezi otcem a synem, mezi dcerou a otcem na cit, který je v poměru k ideji mravnosti dialektický. Zde tedy nemůže být řeči o teleologické suspenzaci etiky.

S Abrahámem je tomu jinak. Svým činem se dostal za veškerou etiku, měl vyšší telos mimo ni a v poměru k němu etiku suspendoval. Rád bych věděl, jak by se Abrahámův čin dal přirovnat ke věcem obecným a dal-li by se mezi činem Abrahámovým a obecnem najít jiný styčný bod než ten, že je přestoupil. Vždyť Abrahám nejednal proto, aby zachránil národ, aby prosadil ideu státu či aby usmířil rozhněvané božstvo. Dalo-li by se o rozhněvaném božstvu vůbec mluvit, pak by se hněvalo jen na Abraháma. Abrahámův čin nemá k obecně žádný vztah, bylo to jednání čistě soukromé. Tragický hrdina je velký mravní ctností, Abrahám je však veliký ctností čistě osobní. V Abrahámově životě nenajdeme jiný vyšší etický vztah než ten, že otec má syna milovat. Nemůže zde být řeči o etice ve významu mravnosti. Pokud zde existovalo obecně, bylo skryto v Izákovi, bylo jaksi v Izákově životě ztajeno a musilo proto Izákovými ústy volat takto: nedělej to, všechno zmaříš!

Proč se tedy Abrahám do toho pouštěl? Kvůli Bohu, a tím - což je totéž - také kvůli sobě samému. Dělal to pro Boha, protože Bůh tento důkaz víry požadoval, a dělal to pro sebe, neboť byl s to důkaz podat. Souvislost ve všem se zcela správně vyjadřuje obvykle užívaným slovem: byla to zkouška, pokušení. Pokušení - co to znamená? Obvykle pokouší člověka to, co jej zdržuje od povinností, ale zde pokušení záleží v etice samé, neboť ta ho od konání Boží vůle odvrací. Ale co je to povinnost? Povinnost je právě výraz pro Boží vůli.

Abychom Abraháma pochopili, musíme zřejmě zavést novou kategorii. Jeho poměr k Bohu je pohanství neznámý. Tragický hrdina k božstvu soukromý vztah nemá, jeho božstvo je etika sama, proto se jeho paradoxnost dá mediovat do sféry obecna.

Abrahám se mediovat nedá a můžeme to vyjádřit i takto: Abrahám nemůže mluvit. Jakmile promluví, vyjadřuji se obecně, a nemluví-li, zas mi nikdo není s to porozumět. Jakmile se tedy Abrahám bude chtít ve sféře obecna vyjádřit, bude musit nazvat svou situaci pokušením, neboť nemá jiný obecný výraz, který by převyšoval obecno, jež nyní přestupuje.

Proto Abrahám vzbuzuje můj obdiv a přitom mne děsí. Na toho, kdo sebe sama zapře, obětuje se povinnosti a vzdává se tak konečna, aby dosáhl nekonečna, na toho se můžeme spolehnout. Tragický hrdina se vzdává jistoty za jistotu ještě větší a oko pozorovatelovo na něm spočine bez obav. Ten však, kdo se vzdává obecna, aby dosáhl věcí vyšších, které do obecna nepatří, - co vlastně dělá? Dá se tak dojít jinam než k pokušení? A dá-li se dojít jinam, ale jedinec se zmýlí, jaká je pak ještě pro něho záchrana? Protrpí všechnu bolest tragického hrdiny, zničí si životní radost, vzdá se všeho a v rozhodném okamžiku si možná navíc zahradí i onu vyvýšenou radost, jemu tak vzácnou, že jí chtěl za každou cenu dosáhnout. Pozorovatel mu vůbec neporozumí, jeho zrak na něm nespočine pokojně. Možná, že se úmysly věřícího vůbec provést nedají, protože jsou nepředstavitelné. A i kdyby se uskutečnit daly, ale jedinec božstvu špatně rozuměl - jaká je pak pro něho záchrana? Tragický hrdina slzy

potřebuje a slzy vyžaduje - a které závistivé oko by bylo tak neplodné, aby s Agamemnónem nezaplakalo? Čí duše však pobloudí natolik, aby se odvážila zaplakat nad Abrahámem? Tragický hrdina v dané chvíli dílo dokoná, a během doby vykoná dílo nemensší: navštíví toho, jehož duše je opředena smutkem, jehož hrud' přidušeně vzlyká a lapá po vzduchu, člověka, jemuž se myšlenky nad hlavou vznášejí jako mračna, těhotná slzami. Zjeví se mu a rozmete čáry zármutku, uvolní těsný šat a vyláká slzu; trpící pak zapomene na žal vlastní v žalu druhého. Nad Abrahámem však nelze naříkat. Blížíme se mu *horore religioso*,⁵³ tak jako Israel přistupoval k hoře Sinaj.

Je tedy náměsíčníkem onen osamělý muž, vystupující na horu Mória, jež svým vrcholem ční až do nebes nad rovinami Aulis; přechází s hrůzou propasti, zatímco ten, kdo se na něho od úpatí hory dívá, se třese úzkostí a z úcty a strachu se naň neodváží zavolat - co kdyby se chodec vzrušil a chybil! - Ach, díky a opět díky tomu, jenž člověku životními starostmi napadenému a ožebračenému poskytne patřičný výraz, list slova, jímž by svou ubohost zakryl. Díky tobě, veliký Shakespeare, který umíš povědět všechno, všecičko právě tak, jak to je, proč jsi však o této bídě nenapsal ani slovo? Nechával sis to možná jen pro sebe jako milenciho jméno a nedovoluješ, aby je svět směl vyslovit? Neboť básník kupuje moc slova za vlastní malé a nevyslovitelné tajemství, aby tak mohl vyslovit těžká tajemství ostatních - a básník není apoštol, básník vyhání ďáblы pouze mocí ďábelskou.

Je-li tedy etika takto teleologicky suspendována, jak potom existuje jedinec, jemuž se tak stalo? Existuje jako jedinec oproti obecně. Hřeší? - neboť toto je forma hříchu pojatá ideově, totiž tak, že i když dítě nehřeší, protože si není své existence jakožto takové vědomo, přece je jeho existence ideově vzato hříchem, a etika se od něho každým okamžikem dovolává svého. Popřeme-li, že se to dá provést tak, aby to hříchem nebylo, pak je nad Abrahámem vyřčen soud. Jak tedy existoval? Abrahám věřil. Tímto paradoxem zůstává na výši, nemůže to však dát nikomu najevo, neboť paradox je právě to, že se jakožto jedinec staví do absolutního poměru k absolutnu. Má

k tomu právo? Jeho oprávněnost k takovému jednání je opět paradoxní; má-li totiž k tomu právo, je to nikoli proto, že představuje něco obecného, nýbrž proto, že sám je jedincem.

Jak se však může jedinec přesvědčit o tom, že je v právu? Život se dá snadno nivelovat na ideu státu či na ideu společnosti. V tom případě se také dá snadno mediovat; takto se však nikdo nedostane k paradoxu, že jedinec jakožto jedinec obecně převyšuje. Mohu to názorně vyjádřit větou Pythagorovou,⁵⁴ že liché číslo je dokonalejší než sudé. Pokud v této době příležitostně zaslechneme paradoxní výpověď, zní obvykle takto: věc se dá posoudit podle výsledku. Hrdina, který se stal *skandalon*⁵⁵ své doby a byl si své nepochopitelné paradoxnosti vědom, ujišťuje současníky: výsledek ukáže, že jsem v právu. V naší době se tento hlas ozývá řidčeji, neboť tak jako **naše doba už nerodí hrdiny** - což je velký nedostatek -, má zase tu dobrou vlastnost, že zřídka rodí karikatury. A proto ozvou-li se v naší době slova: suďme podle výsledku, hned víme, s kým máme tu čest! Tak totiž hovoří početný lid, který jedním slovem nazvu docenti. Žijí spokojeně ve svých myšlenkách, mají v dobře organizovaném státě stálá zaměstnání a zajištěnou budoucnost. Mezi nimi a otřesy života leží staletí, ba tisíciletí; nemusí se bát, že by se jim mohlo něco stát - co by tomu také řekla policie a noviny? Jejich životním zaměstnáním je posuzovat velké postavy, a posuzovat je podle výsledku. Takový postoj vůči velikánům vykazuje povážlivou směs pýchy a ubohosti; pýchy proto, že se cítí povoláni k tomu, aby hodnotili, a ubohosti, protože ani v nejmenším nepovažují vlastní život za spřízněný s životem velikánů. Člověk, který má aspoň trošku *erectionis ingenii*,⁵⁶ se proto nemusí stát studeným měkkýšem a ve styku s věcmi velikými nikdy nezapomene, že už od počátku světa tomu vždycky bylo tak, že se výsledek dostaví až nakonec. Máme-li se tedy od velikánů opravdu něčemu přiučit, musíme si dát dobrý pozor na začátek. **Vždyť chce-li někdo jednat a přitom má v úmyslu sám sebe hodnotit podle výsledku, nikdy nezačne.** A i když se výsledek líbí celému světu, pro hrdinu to neznamená nic,

neboť výsledek se dostavil, až když už bylo po všem. Výsledkem se hrdinou nestal, stal se jím tím, že se do toho pustil.

Kromě toho je výsledek (pokud je odpovědí konečna na otázku nekonečna) svou dialektikou s hrdinovou existencí naprosto nesouměrný. Má snad dokazovat, že Abrahám měl právo na to, aby se k obecně zachoval jako jedinec, protože mu byl Izák divem vrácen? Kdyby byl Izáka skutečně obětoval, byl by proto méně v právu?

Lidé jsou vždycky zvědaví, jak to nakonec dopadne, ptají se na závěr knihy. O úzkost, bídu a paradox se nezajímají. S výsledkem se člověk esteticky mazlí, vždyť jej dostává nečekaně a lehce jako výhru v loterii. Výsledkem se člověk cítí vzdělán. Avšak ani chrámový lupič, který se teď lopotí s koulí na řetěze, není tak podlý zločinec jako ten, kdo takto vykrádá věci svaté; ani Jidáš, který svého Pána prodal za třicet stříbrných, není hoden většího pohrdání než ten, kdo takto prodává věci veliké.

Mé duši se protiví o velikých věcech hovořit nelidsky, představovat si je nejasně, jako věc neurčitou, a na velkou vzdálenost jejich velikost uznávat, aniž bychom si přitom ozřejmili jejich lidskost; tím by se totiž jejich velikost redukovala. **Vždyť nejsem veliký tím, co se mi přihodí, ale tím, co konám. Nikdo přece nenazve velikým toho, kdo vyhrál první cenu v loterii.** Ať už se člověk narodil třeba v malých poměrech, přece žádám, aby si proti sobě samému nelidsky neodpíral snění o královském hradu a aby tak nesnil jen zdálky a neurčitě; chci, aby se nevyvyšoval ani nesnižoval tím, že by se snižoval nepatřičně. Žádám na něm, aby byl člověkem cele a aby i ve snu vystupoval s důvěrou a důstojně. Nesmí své lidství zapřít natolik, že by do královských komnat vpadl přímo z ulice a beze studu začal všechny urážet, neboť tím by uškodil více sobě než králi. Naopak ho má těšit, že dovede respektovat příkazy slušnosti s důvěryplnou oddaností, která mu právě odvahy dodává. Je to jenom obraz - tento rozdíl je pouze velice nedokonalým výrazem duchovního odstupu. Požaduji na každém člověku, aby si nelidsky neodpíral vstup do paláců, v nichž sídlí nejen památka vyvolených, nýbrž i oni sami. Není dovo-

leno nestoudně se tlačit dopředu a vnucovat se velkým; člověk má být rád, je-li mu pouze dopřáno, aby se jim poklonil. Musí však mít odvahu a důvěru a rozhodně se musí hodnotit výše než nějaká uklízečka, neboť nebude-li chtít být více než ona, nikdy dovnitř nevejde. Napomůže mu k tomu právě úzkost a bída, jimiž jsou zkoušeni velcí - a jestliže vůbec za něco stojí, budou v něm vzbuzovat opravdovou závist. Ale sami ničíme to, co jen z dálky vypadá jako veliké, to, co sami nafukujeme prázdnými a bezobsažnými frázemi.

Kdo byl na světě tak velký jako ona omilostněná žena, matka Boží, Panna Maria? Ale jak se o ní mluví? Nevyšuje ji ta okolnost, že byla mezi ženami omilostněna? Je tomu, žel, tak, že i posluchači dovedou myslit právě tak nelidsky jako řečníci, a proto se každá dívka může ptát: proč také já nejsem omilostněna? Takovou otázku bych za hloupou nepovažoval, třebaže bych k ní neměl co dodat. Vždyť oproti obdarovaným je, řečeno abstraktně, každý člověk stejně v právu. Zapomíná se však na trápení, úzkost a paradox. Má myšlenka je navzdory všemu čistá, a kdo se dokáže do úzkosti vžít, bude mít také čisté myšlení. Neumí-li to, dočká se hrozných věcí. Jestliže se tyto představy v člověku už jednou vynořily, nikdy se jich už nezbaví, a prohřeší-li se proti nim, strašlivě se mu pomstí utajeným hněvem, horším než pokřikování deseti kousavých recenzentů. Jistěže Maria porodila dítě zázračně, ale i tak jí bylo jako všem ženám, prožila dobu úzkosti, bolesti a paradoxu. Anděl byl duchem služebným, nebyl však duchem úslužným, který by navštívil i ostatní dívky israelské a řekl jim: nepohrdejte Marií, stalo se jí něco mimořádného. Anděl vešel jenom k Marii a nikdo jí neporozuměl. Která žena byla kdy natolik ponížena jako Maria? Neplatí snad také zde, že komu Bůh požehnává, toho také jedním dechem proklíná? Maria se musí chápat duchovně; nebyla - totiž - je mi proti mysli to říkat, ale horší je, že takto opravdu bývá bezmyšlenkovitě a dotěrně chápána - nebyla totiž žádná dáma, neseděla naporáděná na trůně a nehrála si s božským děťátkem. Je velká proto, že dovedla říci: jsem služebnice Páně. Pak není těžké vysvětlit, proč se

stala matkou Boží. Nepotřebuje světský obdiv, zrovna tak jako Abrahám nepotřebuje slzy, neboť Maria nebyla hrdinkou, Abrahám nebyl hrdinou a žádný z nich nepřevyšoval hrdiny tím, že byli prosti trápení a žalu či paradoxu; avšak jimi hrdiny přerostli.

Je veliké, když básník vynáší tragického hrdinu lidem na obdiv a odváží se říci: plačte nad ním, zaslouží si to, neboť je veliké zasloužit si slzy těch, kdo je po zásluze vylévají. Je veliké, když se básník odváží udržovat lidi v pozoru, když se odváží je kárat, tak aby každý zkusil sám sebe, je-li hoden toho, aby nad hrdinou zaplakal; avšak proudy slz od ufňukanců svatost snižují. Ale nade všechno větší je, když se rytíř víry odváží říci i tomu šlechetnému člověku, který nad ním zanaříká: nade mnou neplač, raději plač sám nad sebou.

S dojetím a rádi se vracíme do oněch krásných časů, milá a utěšená touha nás vede k cíli našeho přání: toužíme spatřit Krista, jak putuje zemí zaslíbenou. Zapomínáme na úzkost, bídu a paradox. Bylo to tenkrát tak lehké - nezmýlit se? Nebylo to vlastně strašné, že právě tento člověk, jeden mezi mnohými, byl Bůh? Nebylo to hrozné, sedět s takovým za stolem? - a bylo to vůbec tak lehké, stát se apoštolem? Ale ovšem - výsledek, osmnáct století napomáhá, ano, napomáhá podlému podvodu, klamajícimu nás i ostatní. Necítím žádné nutkání, abych si přál být současníkem těchto událostí, proto však nesoudím přísně ty, kdo se mýlí, ani zas nezlehčím ty, kdo viděli správně.

Nyní se vrátíme k Abrahámovi. Tenkrát, těsně před koncem oné události, byl Abrahám buď každým okamžikem vrahem, anebo stojíme před paradoxem, jenž každou mediaci převyšuje.

Abrahámův příběh znamená teleologickou suspenzaci etiky. Jako jedinec přerostl Abrahám vše, co je obecné. Toto je paradox, který se mediovat nedá. Právě tak se nedá vysvětlit, jak se do paradoxu dostal, či jak v něm zůstává. Není-li tomu tak, pak už Abrahám není ani tragickým hrdinou, nýbrž vrahem. Je pak bezmyšlenkovité nadále ho nazývat otcem víry a nadto před lidmi, kterým záleží jen na slovech. Člověk se může stát vlastními

silami tragickým hrdinou, nikoli však hrdinou víry. Má-li člověk nastoupit cestu tragického hrdiny, svým způsobem těžkou, bude mu mnoho lidí umět poradit; tomu však, kdo se dal úzkou cestou víry, neporadí nikdo a nikdo mu neporozumí. Víra je div, ale přece z ní není nikdo vyloučen, neboť všechen lidský život se soustřeďuje ve vášni, a víra je vášně.

Lessing jednou něco podobného vyjádřil z čistě estetického hlediska. Chtěl vlastně ukázat, že se i zármutek dá vtipně vyjádřit. Jako příklad uvádí odpověď nešťastného anglického krále Eduarda II. A jako protiklad jmenuje podle Diderota příběh o tom, co řekla jedna selka. Píše: „Auch das war Witz, und noch dazu Witz einer Bäuerin; aber die Umstände machten ihn unweidermeidlich. Und folglich auch muss man die Entschuldigung der witzigen Ausdrücke des Schmerzes und der Betrübniß nicht darin suchen, dass die Person, welche sie sagt, eine vornehme, wohlgezogene, verständliche, und auch sonst witzige Person sey; denn die Leidenschaften machen alle Menschen wieder gleich; sondern darin, dass wahrscheinlicher Weise ein jeder Mensch ohne Unterschied in den nämlichen Umständen das nämliche sagen würde. Den Gedanken der Bäuerin hätte eine Königin haben können und haben müssen: so wie das, was dort der König sagt, auch ein Bauer hätte sagen können und ohne Zweifel würde gesagt haben.“ Cf. Sämtliche W. 30B, p. 223.⁵⁷

Problémy druhé

Existuje absolutní povinnost vůči Bohu?

Etika je obecná, a jako taková je tedy božská. Můžeme proto právem říci, že každá povinnost je vlastně povinností k Bohu. Nemůžeme-li však k tomu už nic dodat, znamená to, že vlastně k Bohu žádnou povinnost nemáme. Povinnost se stává povinností tím, že se vztahuje k Bohu, avšak pouhou povinností se do poměru k Bohu nedostává. Máme za povinnost milovat bližního. Je to moje povinnost proto, že se vztahuje k Bohu, avšak povinností se nedostávám do poměru k Bohu, nýbrž k bližnímu, jehož miluji. Tvrdím-li tedy v této souvislosti, že mám za povinnost Boha milovat, vyslovuji tím vlastně jen tautologii, pokud se zde Bůh chápe ve smyslu zcela abstraktním jako něco božského, tj. jako obecná, jež je povinností. Veškerý život lidského pokolení se sám v sobě zaokrouhluje jako koule,⁵⁸ a etika se zároveň stává mezníkem i náplní. Bůh se stane neviditelným, mizivým bodem, bezmocnou myšlenkou; jeho moc bude spočívat pouze v etice, jež život naplňuje. Pokud by někdo chtěl milovat Boha v jiném smyslu než v tom, který jsme zde naznačili, bude nazýván přepjatcem, uctívajícím fantóm. Kdyby tento fantóm měl dost síly aspoň k tomu, aby promluvil, řekl by mu: lásku od tebe nežádám, užstaň si tam, kam patříš. Pokud by někoho napadlo milovat Boha jinak, bude jeho láska hned podezřívána z takové lásky, o níž píše Rousseau - když totiž člověk místo svého bližního miluje Kafry.⁵⁹

Kdyby tomu bylo skutečně tak, jak jsme zde vylíčili, a kdyby v lidském životě nebylo nic nesourodého, a to, co je nesourodé, by se tak stalo jen náhodou - na věci by to nic nezměnilo, pokud se na život díváme z hlediska ideje; a pak má Hegel pravdu. Nemá však pravdu v tom, že se vyslovuje o víře či souhlasí s tím, že Abrahám je otcem víry; tím totiž jak nad Abrahámem, tak i nad vírou vyslovuje soud. V Hegelově filozofii⁶⁰ je *das Äussere* (*die Entäusserung*) - vnějšek (vyjádření) vyšší než *das Innere* - niternost. Často se to vysvětluje tímto příkladem: dí-

tě je *das Innere*, muž *das Äussere*; z toho plyne, že se dítě určuje něčím vnějším, a naopak muž jakožto *das Äussere* se určuje pomocí *das Innere*. Víra je však paradox: niternost je vyšší než vnějškovost, čili - a zde připomenu něco, co jsem už jmenoval dříve - liché číslo je vyšší než sudé.

V etickém pojetí života je jedincovým úkolem, že se má zprostit určení niternosti a vyjádřit ji zevně. Když se tomu jedinec brání, ať už se mu třeba nechce, či ať se pokouší uniknout do niterného určení citu, nálady atd., prohřešuje se a prochází pokušením. Paradox víry je právě niternost, jež se vnějškově měřit nedá, niternost, která - a toho si všimněme - není totožná s niterností původní, ale je niterností novou. Toto nám nesmí uniknout. Novější filozofie⁶¹ si jen tak beze všeho dovolila nahradit víru bezprostředností. Zde by bylo směšné popírat, že víra existovala ve všech dobách. Víra se tak dostává do nízkého spolku s citem, náladou, idiosynkrasií, vapeurs atd. Filozofie by pak mohla do jisté míry mít pravdu v tom, že se na tom nesmí zůstat. Nic však filozofii neopravňuje k užívání slova víra tímto způsobem. Víru předchází pohyb nekonečna; teprve pak, *nec opinare*,⁶² přijde na řadu mocí absurdna víra. Tohle se dá pochopit, aniž bych tvrdil, že víru mám. Není-li však víra nic jiného než za co ji vydává filozofie, pak se už sám Sókratés dostal dále, o hodně dále, i když tomu je naopak - že k víře nedošel. Vykonal pohyb nekonečna intelektuálně. Jeho nevědomost je nekonečná rezignace. Již tento úkol přesahuje lidské síly, přestože v naší době ve vážnosti není; ale teprve potom, teprve až se jednatel nekonečnu zcela oddá, teprve potom může vzejít víra.

Paradox víry je tedy fakt, že jedinec přesahuje obecně, že jedinec - a připomeňme si zde zapomenanou dogmatickou distinkci - si svůj poměr k obecně svým osobním vztahem k absolutnu určuje sám; není tomu tedy tak, že by vztahem k obecně určoval poměr k absolutnu. Paradox se též dá popsat jako absolutní povinnost k Bohu; v tomto povinném poměru se jedinec jakožto jedinec vztahuje absolutně k absolutnu. V takové souvislosti znamená věta, že láska k Bohu je povinností, něco jiné-

ho než v předcházejících úvahách; je-li tato povinnost absolutní, snižuje se tím etika na něco relativního. Z toho nevyplývá, že etika pozbude vší platnosti, bude se však vyjadřovat jinak, totiž paradoxně. Například se láska k bližnímu kvůli lásce k Bohu, již rytíř víry chová, vyjádří výrazem opačným než etickým pojmem povinnost.

Není-li tomu tak, potom víra do života nepatří, pak je pokušením a pak i Abrahám je ztracen, protože pokušení podlehl.

Tento paradox se mediovat nedá, neboť záleží právě v tom, že jedinec je jedincem. Jakmile jedinec chce vyjádřit absolutní povinnost v obecnu a v obecnu si ji uvědomuje, musí uznat, že se jedná o pokušení; brání-li se, nebude schopen tuto takzvanou absolutní povinnost splnit. V tom případě však bude hřešit, i když *realiter* jedná tak, jak bylo jeho absolutní povinností.

Co měl tedy Abrahám dělat? Kdyby byl někomu řekl: miluji Izáka nade všecko na světě, proto je to pro mne tak těžké, že ho mám obětovat - tu by ten druhý potrásl hlavou a odvětil: proč ho tedy chceš obětovat? A kdyby byl bystrá hlava, jistě by Abraháma prohlédl, že totiž vyjadřuje city, jež jsou v donebevolajícím rozporu s jeho skutkem.

Ve vyprávění o Abrahámovi se tento paradox vyskytuje. Abrahámův poměr k Izákovi se eticky vyjadřuje tak, že otec má syna milovat. Tento etický vztah je vzhledem k absolutnímu poměru k Bohu snižen na relativní. Ptáme-li se proč, nemůže to Abrahám vysvětlit jinak, než že se jedná o zkoušku a pokušení, což je, jak už jsme řekli, souhrnným výrazem toho, že jedná vzhledem k Bohu i vzhledem k sobě samému. Tyto dva důvody si také slovně odpovídají. Vidíme-li někoho dělat něco, co neodpovídá obecnu, říkáme, že to sotva udělal kvůli Bohu; míníme tím, že to udělal pro sebe. Paradox víry ztratil to, co leží mezi těmito dvěma tvrzeními - ztratil obecno. Zná jednak výraz nejvyššího egoismu (že člověk kvůli sobě samému spáchá něco hrozného), jednak výraz nejabsolutnější oddanosti, koná-li něco kvůli Bohu. Víra se do obecna mediovat nedá, tím by se zrušila. Víra je paradox a jedinec se

prostě nikomu nemůže dát poznat. Snad si někdo myslí, že jedinec může být pochopen jiným jedincem, jenž hraje na stejnou strunu. Takto by však nikdo nesoudil, kdyby se naše doba tolikerym způsobem nepokoušela pokoutně vplížit do věcí velikých. Jeden rytíř víry je naprosto neschopen pomoci druhému. Buď se jedinec rytířem víry stane tak, že na sebe vloží paradox, nebo se jím nestane nikdy. V této oblasti není spojenectví. Jen sobě samému může jedinec vysvětlit, jakým způsobem má Izákovi rozumět. I kdyby mohl, řečeno obecně, docela přesně vyjádřit, jak se má chápat (ostatně by to byl směšný protimluv, kdybychom měli jedince zařadit do určení obecných, vždyť stojí právě mimo obecné, musí tedy jednat jako jedinec, který je mimo), tu by přece nikdy nedokázal nikoho za pomoci ostatních přesvědčit, ale jedinec prostřednictvím sebe samého jakožto jedince. I kdyby byl člověk natolik zbabělý a ubohý, že by se chtěl stát rytířem víry na základě výpovědi a odpovědnosti druhého, přece se jím takto nikdy nestane. Bude jím jedinec pouze jakožto jedinec, a to je velká věc, tu pochopím, i když na ní z nedostatku odvahy nemám podílu; avšak právě toto je hrozné, a to chápu ještě lépe.

V Lukášově evangeliu, v kapitole 14., v. 26, je zaznamenáno zvláštní učení o absolutní povinnosti vůči Bohu: „Jde-li kdo ke mně, a nemá-li v nenávisti svého otce, i matku, i ženu, i děti, i bratry, i sestry, ano i svou duši, nemůže býti mým učedníkem.“ To je tvrdá řeč, kdo ji může poslouchat? Proto ji také slyšíme velmi zřídka. Zamlčování je však jen málo platná vytáčka. Student teologie se dozví, že tato slova jsou zapsána v Novém zákoně a najde si v exegetické pomůcce vysvětlení, že *misein* na tomto a ještě na několika jiných místech *per meïosin* znamená: *minus diligo, posthabeo, non colo, nihili facio*⁶³. Kontext citátu však tohle pěkné vysvětlení v ničem nepodporuje. V dalších verších se totiž vypráví, jak člověk, který hodlá stavět věž, si nejdříve musí rozpočíst, jestli na to má - aby se mu pak lidé nesmáli. Toto vyprávění zároveň s citovaným místem ukazuje na to, že se slova musí brát v jejich nejhroznějším významu, tak aby každý zkusil sám sebe, je-li s to stavbu dokonat.

Kdyby se tomu zbožnému a vyumělkovanému exegetovi šťastně podařilo křesťanství propašovat do světa smlouváním, kdyby lidem namluvil, že ona biblická slova mají jak gramaticky, lingvisticky, tak i *kat'analytologian*⁶⁴ tento smysl, pak by se mu jistě také povedlo lidi přesvědčit, že křesťanství je chudinka a ubožátko světa. Učení, jež by na základě jednoho z nejlyričtějších výroků, tolik překypující vědomím věčné platnosti, nedokázalo říci více než několik hlučných a bezvýznamných slov, jež vyjadřují pouze to, že člověk má být méně svolný, méně pozorný a lhostejnější - učení, jež už už nahmatává strašlivý obsah slov, ale v témže okamžiku odbočí do žvástu, namísto aby se zděsilo - takové učení rozhodně nestojí za to, abychom před ním smekali.

Uvedená biblická slova znějí strašlivě, ale dá se jim, myslím, přece rozumět, aniž by z toho vyplývalo, že ten, kdo je pochopil, také bude mít odvahu je uskutečnit. Člověk má být natolik poctivý, aby si jejich smysl dovedl přiznat a přitom i doznat, že se tu sice jedná o velikou věc, ale že se jí sám neodváží. Kdo by takto jednal, nevyklučoval by se z účasti na našem krásném vyprávění, neboť by tak dal útěchu člověku, který se neodváží se stavbou věže začít. Musí však být poctivý a nevydávat nedostatek odvahy za pokoru, to by pak vlastně byla pýcha. Odvaha víry je odvaha jedinečně pokorná.

Nyní tedy lehce doznáme, že má-li ono biblické místo mít nějaký smysl, musí se chápat doslovně. Bůh požaduje absolutní lásku. Kdo čeká od člověka lásku a domnívá se, že mu ji mimo jiné sám má dokázat tím, že nyní bude vlašný ke všemu, co mu dříve bývalo milé - takový člověk je nejen egoista, nýbrž i hlupák. Kdo takovou lásku vyžaduje, podpisuje zároveň svůj vlastní rozsudek smrti, ovšem za předpokladu, že jeho život v té lásce záleží. Muž očekává, že jeho manželka opustí otce i matku, ale kdyby na ní chtěl, aby se kvůli němu a na důkaz své veliké lásky stala vlašnou a špatnou dcerou atd., pak je hloupější než největší hlupák. Dovede-li si vůbec představit, co je láska, hledal by důkaz manželčiny neobyčejné lásky v tom, že je v lásce dokonalá i jako dcera a sestra. A vida, co bychom sami považovali za výraz

egoismu a hlouposti, to se u exegetů vydává za důstojnou představu o božstvu.

Jak mám tedy otce i matku nenávidět? Nechci tu připomínat lidskou distinkci: buď milovat, nebo nenávidět. Ne že by mi byla proti mysli, vždyť je založena na vášni, ale zamítám ji proto, že je sobecká a nehodí se sem. Představím-li si však tento problém jako paradox, pak jej pochopit mohu, totiž tak, jak se paradox chápe. Absolutní povinnost může donutit k tomu, co zakazuje etika, ale rozhodně rytíře víry nepřinutí, aby přestal milovat. Vidíme to na Abrahámovi. V okamžiku, kdy má Izáka obětovat, je etickým výrazem jeho činu nenávisť k Izákovi. Kdyby ale Izáka opravdu nenáviděl, pak může být přesvědčen, že by to Bůh od něho nežádal; vždyť Kain a Abrahám nejsou jedno a totéž. Abrahám musí Izáka milovat z celé své duše, a musí ho milovat, možno-li, kvůli božím požadavkům ještě více. Jenom takto ho může obětovat. Láska k Izákovi je důvodem toho, že se paradoxním protikladem z jeho činu v lásce k Bohu stává oběť. I to je bída a úzkost paradoxu, že Abrahám po lidsku nikomu nic nemůže vysvětlit. Jen ve chvíli, kdy se jeho čin dostává do absolutního rozporu s jeho citem, a pouze v tom okamžiku Izáka obětuje; avšak realita jeho skutku náleží do obecná, a zde Abrahám je a zůstane vrahem.

Citát z Lukáše musíme tedy chápat tak, že doznáme, že se rytíř víry nebude moci zachránit v žádném vyšším výrazu obecná (jakožto etiky). Kdyby třeba církve od některého svého člena takovou oběť žádala, stal by se pouze tragickým hrdinou. Idea církve není totiž kvalitativně rozdílná od ideje státu, neboť jedinec do ní vchází obyčejnou mediací; dostane-li se však jedinec do paradoxu, k ideji církve nedojde. Z paradoxu už není cesty, člověk v něm musí najít blaženost či zatracení. Církevní hrdina svým jednáním vyjadřuje obecná, a nebude v církvi nikoho, ani otce, ani matky apod., kdo by mu neporozuměl. Pak se ale rytířem víry nestane, jeho odpověď bude jiná než Abraháмова; neřekne už, že musí projít zkouškou či pokušením.

Obyčejně se biblická místa jako ono z Lukášova evangelia vynechávají, a to určitě ze strachu, aby si pak lidé

nemyslili, že si mohou všechno dovolit, a aby se snad nestalo něco hrozného, kdyby se snad jednotlivci zachtělo chovat se jako jedinec. Zejména pak převládá názor, že jedincova existence je nejlehčí věcí na světě vůbec, a že se lidé z toho důvodu mají učit zůstávat v obecně. Z jednoho důvodu však nesdílím ani tuto obavu, ani tento názor. Kdo poznal, že existovat jako jedinec je to nejhroznější, co se vůbec může stát, může bez obav prohlásit, že to je největší věcí vůbec. Musí si však dát pozor, aby se jeho slova nestala osidlem zbloudilému, aby mu naopak ukázala cestu zpět do obecně, a tak získala aspoň trochu uznání pro věci veliké.

Kdo se neodvažuje takováto biblická místa jmenovat, nebude mít ani odvalu ukázat na Abraháma. Považovat existenci jedince za snadnou znamená dovolovat si pro svou osobu velmi závažnou nepřímou koncesi. Kdo má sám sebe v úctě a stará se o duši, ví dobře, že člověk, který žije ve světě sám a sám a pod vlastní nadvládou, žije o mnoho přísněji a niterněji než dívka v klášteře. Jsou lidé, kteří potřebují nátlak, a jsou takoví, kteří by při úplné svobodě v sobeckých choutkách zdivočeli jako zvířata. Ukažme, že k nim nepatříme, mluvíme o věcech velikých s úzkostí a bázni - a z úcty k nim se hovořit musí, aby snad ze strachu před poškozením nebyly zapomenuty. Neutrácí tím, bude-li se o nich hovořit tak, jak se o věcech velikých sluší, takže nezapomeneme na jejich hrůzu, neboť bez hrůzy nám jejich velikost zůstane cizí.

Uvažujme nyní o bídě a úzkosti v paradoxu víry. Tragický hrdina sám na sebe rezignuje, aby vyjádřil obecně. Rytíř víry rezignuje na obecně, aby se stal jedincem. Vše záleží na postoji. Domnívá-li se někdo, že se může jedincem stát snadno, ten ať provždycky ví, že rytířem víry není; volní ptáci a potulní géniové mužové víry nejsou. Rytíř víry však ví, že je nádherné náležet obecně. Být jedincem je v jeho očích krásné a prospěšné, neboť jedinec se do obecně sám překládá, a abychom tak řekli - připravuje pěkné a čisté vydání sebe samého, pokud možno bez chyb a pro všechny čitelné. Ví, jak to obcerstvuje, když člověk sám sobě v obecně porozumí a když každý jedinec, který zas pochopí jeho, skrze něho porozumí

i obecnu, aby se pak spolu radovali nad jistotou věci obecných. Ví, jak krásné je jako jedinec v obecnu se narodit a mít zde domov a vlídné prostředí, jež ho s otevřenou náručí přijímá, jen bude-li chtít zůstat. Ví však také, že nade vším se vine osamělá, úzká a příkrá stezka; ví, jak je to strašné z obecna se narodit sám a sám a cestou nepotkat jediného poutníka. Je mu zcela jasno, kde stojí a jaký je jeho poměr k lidem. Po lidsku řečeno, je šílený a nikomu nemůže nic vysvětlit. Šílenství je ještě slabý výraz; není-li šílenec, pak je pokrytce, a čím výše po cestě stoupá, tím horším je pokrytce.

Rytíři víry je známo, že lidi vždycky nadchne, vzdá-li se někdo sebe samého kvůli obecnu, a že je k tomu třeba odvahy; zná též pocit bezpečí, který pramení ze skutečnosti, že se tak děje kvůli obecnu. Ví, že je nádherné, být pochopen lidmi šlechtnými - i sám pozorovatel se tím zušlechtí. Ví to a cítí se tím jaksi vázán; přál by si, aby mu byl právě tento úkol přidělen. Možná, že i Abrahám si leckdy přával, aby mu byl dán úkol milovat Izáka podle povinnosti otcovské, které všichni rozumějí a jež je nezapomenutelná pro všechny. Přál si možná, aby měl za úkol Izáka obětovat pro věci obecné a nadchnout všechny otce ke slavným činům. Možná, že se téměř děsil myšlenky, že taková přání mu jsou pokušením, se kterým je nutno podle toho jednat. Věděl však, že jeho pouť bude osamělá a že pro obecno nemůže vykonat nic; zkouška a pokušení měly platit jen jemu samému.

Co vlastně Abrahám pro obecno vykonal? Pohledme na to lidsky, čistě lidsky! Potřeboval sedmdesát let, aby se mu ve stáří narodil syn. Co se jiným podaří rychle a z čeho se smí dlouho radovat, na to měl čekat sedmdesát let - a proč? Protože měl být zkoušen a pokoušen. Není to šílenství? Ale Abrahám věřil, jen Sára zakolísala a dala mu Hagar za druhou manželku; proto ji také musil vyhnat. Narodil se mu Izák, a nyní měl být opět zkoušen. Poznal, jaká je to krása, moci vyjadřovat věci obecné, jak je život s Izákem plný štěstí. To však nebyl jeho úkol. Byl by to královský úděl, moci Izáka obětovat pro věci obecné, on sám přitom mohl dojít pokoje; lidé mohli v jeho činu slavně spočinout, tak jako hebrejský vokál

spočívá v konsonantě.⁶⁵ To však nebyl jeho úkol - jeho úkolem byla zkouška. Římský generál, který se proslavil přezdívkou *cunctator*,⁶⁶ zastavil nepřítele otálením, i když tím nezachránil stát - a jaký je Abrahám proti němu otáleč! To bylo obsahem Abrahámových sto třiceti let. Kdo to má vydržet? Neměla mu snad jeho současnost - měl-li vůbec jakou - říci: Abrahám pořád jenom váhá, a když se mu po dlouhé době konečně narodí syn, pak ho chce obětovat! - není to blázen? Kdyby nám aspoň vysvětlil, proč to chce udělat, ale on pořád jenom, že to je zkouška! - Abrahám více vyložit nemohl; jeho život je jako kniha na božském indexu, a ta se nikdy nestane *publici juris*⁶⁷.

A to je právě to hrozné. Kdo to nevidí, může si být na věky jist, že rytířem víry není; a kdo to vidí, nepopře, že i ten nejztrápenější tragický hrdina ve srovnání s rytířem víry jde životem jako při tanci, zatímco rytíř víry postupuje jen pomalu a jako by se plížil. A kdo to uzná a dozná, že mu chybí odvaha k tomu, aby pochopil, přece jen může rytířovu podivuhodnou slávu vytušit, neboť se stal božím důvěrníkem, přítelem Páně, a po lidsku řečeno, bude si smět s Bohem na nebesích tykat, kdežto tragický hrdina mu musí jenom onikat.

Tragický hrdina je brzo hotov, dobojuje rychle, nekončným pohyb vykoná a žije pak spokojeně v obecnu dál. Rytíř víry však nemůže spát, neustále prochází zkouškami a stále se setkává s možnostmi, že se s lítostí může do věcí obecných vrátit; tato možnost mu může být zrovna tak pokušením, jako je pravdou. Žádný člověk na světě mu nemůže poradit, protože pak už by stál mimo paradox.

Rytíř víry má především dostatek vášně k tomu, aby do jednoho okamžiku soustředil všechnu etiku, kterou pak ruší, takže se sám může přesvědčit o tom, že Izáka opravdu z celé duše miluje.

Pokusím se znovu vysvětlit rozdíl mezi kolizemi tragického hrdiny a rytíře víry. Tragický hrdina je přesvědčen o tom, že totálně plní etickou povinnost tak, že ji mění v přání. Proto říká Agamemnón: důkazem toho, že nejednám proti otcovské povinnosti, je, že má povinnost je zároveň mým největším přáním. Zde se tedy přání a povinnost

kryjí. Šťastný život, v němž vládne takováto shoda, v němž je přání také povinností a naopak! Úkolem většiny lidí je zůstatvat při povinnostech a měnit je nadšením v přání. Tragický hrdina se přání vzdává, aby splnil svou povinnost. I u rytíře víry se přání a povinnost ztotožňují, ale žádá se na něm, aby se obou vzdal. Tragický hrdina vyjadřuje povinnost nadřazeně, aniž by to byla povinnost absolutní.

Nedokáže-li Izáka z celé duše milovat, znamená to pro něho pokušení. Dále má dost vášnivosti k tomu, aby své přesvědčení soustředil v jediném okamžiku a v plné platnosti tak, jako v první chvíli. Nedokáže-li to, nehne se z místa a musí napořád začínat znova. Tragický hrdina také dokáže v jediném momentě soustředit etiku, kterou teleologicky přeskakuje, ale přitom je obecně na jeho straně. Rytíř víry je však naprosto a úplně sám, v tom právě spočívá hrůza. Většina lidí žije v etických závazcích a každý den má kvůli nim své starosti, takže se nikdy nemohou vášnivě koncentrovat, nedosáhnou tohoto energií nabitého vědomí. Obecně může tragickému hrdinovi určitým způsobem pomoci, ale rytíř víry musí všechno vykonat zcela sám. Tragický hrdina jedná a spočine v obecně, rytíř víry žije v neustálém napětí. Agamemnón se Ifigenie vzdává a odměnou mu je uklidnění v obecně, takže pak přímo bojuje za to, aby ji obětovat směl. Kdyby byl tento předběžný pohyb neudělal a jeho duše se v rozhodném okamžiku namísto ve vášnivě koncentraci ztratila v obecných úvahách, jako třeba, že má ještě jiné dcery, nebo že se ještě v poslední chvíli „vielleicht“ může přihodit „das Ausserordentliche“ - tu by ovšem hrdinou nebyl, byl by jen pacientem ze špitálu. I Abrahám má hrdinovu koncentraci, třebaže ji získává o mnoho nesnadněji, protože se nemůže o obecně v ničem oprít; vykoná však ještě jeden pohyb a zpětně soustředí duši na zázrak. Kdyby to neudělal, byl by jen jako Agamemnón, pokud by ovšem byl s to Izákovu oběť vysvětlit a obhájit, jelikož obecným zájmům neprospívá.

Jedinec musí sám rozeznat, o co se jedná, zda stojí před pokušením, či je-li rytířem víry. Z paradoxu se dají vyvodit některá poznávací znaménka, jež pochopí i člověk mimo sféru paradoxu. Pravý rytíř víry je vždycky

absolutně izolován, nepravý rytíř je sektář. Sektářství⁶⁸ je pokus nadejít si úzkou cestu paradoxu zkratkou, aby se tak stal tragickým hrdinou lacino. Tragický hrdina vyjadřuje věci obecné a za ně se obětuje. Sektářský šašek si s několika dobrými přáteli a kamarády pořídí scénu a předvádí na ní obecno asi tak, jako svědkové ve „Zlaté skřínce“⁶⁹ představují spravedlnost. Rytíř víry je však v paradoxu sám, je jedincem, absolutně pouze jedincem bez jakýchkoli konexí apod. A toto je právě to hrozné, tohle žádný sektářský budižkničemu nevydrží. Místo aby takto poznal, že je velkých činů neschopen, místo aby to přiznal - za což bych ho ovšem pochválil - místo toho si ten zaostalec představuje, že dosáhne téhož výsledku, spojí-li se s jinými zaostalci. Ale tohle nejde, pánové, ve světě duchovním se šidit nedá. Tucet sektářů se vezme podpaždí, o pokušeních samoty nemájí tušení, o pokušeních, jež čekají na rytíře víry a jimž se neodvažuje vyhybat, protože kdyby se bezohledně dral vpřed, byl by konec strašnější než začátek. Ale sektáři křičí jeden přes druhého a rámušem se snaží zahnat úzkost. Taková čistá společnost z Obory⁷⁰ si představuje, že si dobude nebes, že jde touže cestou jako rytíř víry, který ve vesmírné osamocenosti nezaslechne lidského hlasu a se svou strašlivou odpovědností kráčí sám a sám.

Rytíř víry je odkázán pouze sám na sebe. Trápí ho, že mu nikdo nerozumí, ale přitom zas domyšlivě netouží po tom, aby se stal vůdcem lidstva. Jeho jistota spočívá v bolesti; domyšlivé choutky nechová, na to je jeho duše příliš vážná. Falešný rytíř se snadno prozradí tím, že se v daném okamžiku cítí mistrem. Nechápe, o co jde, neví, že má-li se jedinec vydat za jiným jedincem, musí se jím stát stejným způsobem jako on a nepotřebuje dobré rady od jiných, zvláště ne od těch, kdo se vnucují. V tomto se často slevuje. Člověk nevydrží mučednictví, plynoucí z nepochopení, a za mistrovské výkony volí světový obdiv.

Opravdový rytíř víry je svědek, nikdy učitel; v tom spočívá hluboká lidskost, o mnoho cennější než nějaká povrchní účast na žalu či zdaru jiných, uctívaná pod

jménem sympatie, jež není nic jiného než domýšlivost. Kdo zůstává na svědectví, vyznává zároveň, že žádný, ba ani ten nejprostší člověk nepotřebuje, aby se do jeho záležitostí někdo pletl a tím ho ponižoval, jen aby se sám cítil nadřazen. A proto rytíř víry nikdy nic nezískal lacině a také nic lacině neprodává, ani není tak podlý, aby od lidí přijímal obdiv a dával jim za to tiché pohrdání. Ví, že věci vpravdě veliké jsou přístupné bez rozdílu všem.

Bud' tedy existuje absolutní povinnost vůči Bohu - a je-li tomu tak, pak je tato povinnost paradoxem, který jsem výše popsal, že jedinec jakožto jedinec převyšuje obecně, a že jako jedinec má absolutní poměr k absolutnímu -, anebo víra nikdy nebyla, protože byla pořád. Pak je Abrahám ztracen a slova v Lukášově evangeliu ve čtvrté kapitole, jakož i paralely a místa podobná, se budou musit vysvětlovat podle zmíněného parádního exegeta.

Problémy třetí

Mohl Abrahám eticky obhájit,
že svůj úmysl zamlčel před Sárrou,
Eliezerem a Izákem?

Etika je sama o sobě obecno, a jako věc obecná je také zjevná. Jedinec, určený bezprostředně, smyslově a duševně, je skryt. Jeho etickým úkolem je, aby ze skrytu vystoupil a projevil se v obecnu. Zůstává-li utajen, prohřešuje se a prochází zkouškou; ob stojí v ní, jen když se projeví.

Stojíme opět na témže bodu. Neexistuje-li skrytost, spočívající ve faktu, že jedinec jakožto jedinec obecno převyšuje, nedá se Abrahámovo jednání obhájit, neboť v tom případě zanedbal etické instance, jimiž nutno projít. Existuje-li však takováto skrytost, stojíme před paradoxem, a ten se mediovat nedá, protože spočívá ve faktu samém, že jedinec jakožto jedinec obecno převyšuje, a obecno je právě mediace. Hegelovská filozofie s žádnou oprávněnou skrytostí, ani s žádnou oprávněnou nesooudností nepočítá. Je sama v sobě důsledná, když vyžaduje projevení, ale důsledná není, jestliže Abraháma uznává za otce víry a o víře mluví. Víra totiž není bezprostřednost původní, nýbrž nabytá. Původní bezprostřednost je estetická, v tom může mít hegelovská filozofie docela pravdu. Ale víra není estetika, a je-li, pak víra nikdy nebyla, protože byla pořád.

Učiníme nejlépe, podíváme-li se na věc z hlediska čistě estetického a začneme-li estetickou úvahou. Prosím čtenáře, aby se jí na chvíli cele oddal. Můj příspěvek bude spočívat v modifikaci vyprávění na různá témata. Prohlédneme si zblízka kategorii zajímavosti, jež právě v naší době, žijící *in discrimine rerum*,⁷¹ nabyla velkého významu; je to vlastně kategorie obratu. Neměli bychom se na ni dívat svrchu jen proto, že jsme jí odrostli - vždyť jsme ji dříve *pro virili*⁷² milovali, ale naopak zas bychom po ní neměli přímo pást. Vždyť to není žádný umělecký úkol, stát se zajímavým či mít zajímavý život; naopak je to jasně osudové privilegium, a jako každé jiné privilegi-

um duchovního života se dá koupit pouze za hluboké utrpení. Sókratés byl proto nejzajímavějším člověkem na světě, jeho život nejzajímavější ze všech životů, ale tato existence mu byla vykázána božstvem; pokud si ji musil vydobýt sám, nebyly ani jemu bolest a bída neznámé. Chlubit se takovou existencí nepřisluší člověku, který se nad životem vážně zamýšlí, a přece v naší době nezdřídka najdeme příklady pro takový postoj. Zajímavá je ostatně mezní kategorie, *confinium* mezi estetikou a etikou. Myšlení se vlastně musí neustále vydávat na území etiky, ale aby dosáhlo významu, musí se problému ujmout s estetickou zaujatostí a žádostivostí. Takhle se etika dnes dává do práce málokdy, prý proto, že se to do „systému“ nehodí. Proč o tom tedy nikdo nenapíše monografii? Bojí-li se kdo, že by mohl přehánět, ať to napíše krátce. Dosáhne tak téhož účinku, ovšem za předpokladu, že bude umět zvládnout predikát - vždyť jeden nebo dva predikáty dovedou prozradit úžasně mnoho. Copak se v „systému“ nenajde pro takováto slova ani místočko?

Aristotelés ve své nesmrtelné *Poetice* říká: „*duo mentou mythou meré, peri t'aut'esti, peripeteia kai anagnórisis*“ - cf. kap. 11.⁷³ Mne zde zajímá jenom ten druhý moment: *anagnórisis*, znovupoznání. Všude tam, kde se o znovupoznání mluví, se také *eo ipso* mluví o předcházející skrytosti. Tak jako znovu poznání uvolňuje a osvobozuje, tak také utajenost v dramatickém životě napíná. Nemohu zde brát zřetel k tomu, co Aristotelés v téže kapitole rozvíjí o různých hodnotách tragédie v poměru k tomu, jak na sebe *peripeteia* a *anagnórisis* narážejí. Pominu, co říká o jednoduchém a dvojím znovupoznání, ačkoli to vnitřní zaujatostí a jakýmsi tichým zatracením svádí zvláště toho, kdo už dlouho pocituje únavu z povrchní vševědoucnosti filozofických kompendií.

Zde musíme udělat všeobecnou poznámku. V řecké tragédii je totiž tajemství (a následkem toho také znovupoznání) epickým zbytkem, vyplývajícím z osudu, *fatum*, v němž dramatický děj mizí, z něhož však skrytě a tajemně pramení. Proto se účinek řecké tragédie podobá dojmu z mramorové sochy, jíž chybí vláda očí. Řecká tragédie je slepá. Je potřebí určité abstrakce, abychom se jí dali ovliv-

nit. Syn zabije otce,⁷⁴ ale teprve později se dozví, že to byl jeho otec. Sestra chce obětovat bratra,⁷⁵ ale v rozhodném okamžiku odhalí souvislost. Taková tragédie naší „myslící“ dobu jen málo zajímá. Nové drama se osudu vzdalo, dramaticky se emancipovalo; hraje si na jasnovidce, hledí do sebe a zahrnuje do svého dramatického vědomí i osud. Tajnost a zjevnost se staly svobodným činem hrdinovým a on je za ně sám odpověden.

I do nového dramatu patří znovupoznání a tajemnost jako bytostný činitel. Vedlo by nás příliš daleko, kdybych měl uvádět příklady. Předpokládám zdvořile, že v naší době, tolik esteticky zaujaté, natolik potentní a rozjařené, takže počíná tak lehce jako koroptev, již prý podle Aristotela⁷⁶ stačí zaslechnout samečkův hlas či let nad hlavou - předpokládám tedy, že v naší době každý už při zaslechnutí slovíčka tajemství dokáže jako nic z rukávu vysypat desatero románů a komedií. Budu se proto vyjadřovat krátce a udělám tu zcela obyčejnou poznámku. Někdo si v dramatu hraje na schovávanou a vnáší tím do hry dramatické kvašení; skrývá-li nějaký nesmysl, bude z toho komedie, má-li však vztah k ideji, může se blížit tragickému hrdinovi. Na komiku uvedu pouze jediný příklad. Dejme tomu, že se nějaký mužský zamiluje, a tak nosí paruku. Chce na něžný rod udělat dojem a je mu jasno, že pomocí líčidla a paruky může dosáhnout, čeho si přeje, vždyť vypadá úplně neodolatelně. Podaří se mu děvče ulovit a je na vrcholu štěstí. Pak ale musí rozlousknout další oříšek: má se přiznat? Neztratí všechnu svou okouzlující moc, až se jednou ukáže v pravé podobě a ještě k tomu plešatý? Neztratí pak svou milou? Zatajování je jeho svobodným činem, musí se za ně zodpovídat i před estetikou - ale tahle věda se nekamarádí s holohlavými podvodníky, ta se jim posmívá.

Nyní jsem už dostatečně naznačil, jak to myslím; komika nás v tomto pojednání nezajímá.

Naším úkolem je dialekticky představit zatajenost v estetice a etice. Estetická zatajenost a paradox se mají ukázat v celé své absolutní odlišnosti.

Několik příkladů. Děvče se tajně zamiluje, ale ještě si definitivně lásku nevyznali. Rodiče ji nutí, aby si vzala

jiného (nutí ji třeba z úcty k někomu zesnulému), ona rodiče poslechne, lásku utají, „aby ON nebyl nešťastný! - a nikdo se nikdy nedozví, jak trpím“. - Jiný příklad: nějaký mládenec se může jedním slovem zmocnit dívky, po které touží, o níž s neklidem sní. Avšak toto jediné slůvko by mohlo kompromitovat a možná (kdo ví) i zničit celou rodinu; proto se rozhodne tajemství zachovat. „Ona se to nikdy nedozví, tak bude možná šťastna po boku jiného.“ Škoda, že se neznají jmenovaní dva lidé, skrývající se zároveň i každý zvlášť jeden před druhým, mohli by spolu dosáhnout zajímavé vyšší jednoty. Utajenost je u nich svobodný čin, za který se musí i před estetikou zodpovídat. Ale estetika je věda zdvořilá a citlivá, zná více východisek než zastavárník. Co tedy udělá? Udělá pro milence všechno. Jakoby náhodou dá příslušným partnerům zamýšlených sňatků o vznešeném rozhodnutí druhé strany vědět; dojde k vysvětlení, milenci se dostanou a nadto s řádem opravdových hrdinů. Estetice je jedno, že se milencům jejich hrdinské rozhodnutí ani nestačilo v hlavě rozležet; estetika jedná, jako by za všechno musili po mnoho let bojovat. Estetice totiž na čase nesejde, jedná stejně rychle, ať jde o žert či o vážnou věc.

Etika naopak nepočítá ani se zvláštním případem, ani s citem, a také si nijak zvlášť nebere k srdci čas. Věc nyní začíná vypadat jinak. S etikou se špatně diskutuje, protože má čisté kategorie. Etika se nedovolává zkušenosti, ta je jí ze všeho, co je k smíchu, k smíchu nejvíce. Ze zkušenosti nikdo nezmoudří, a nezná-li člověk nic vyššího, může se z ní leda zbláznit. Etika nepočítá s jednotlivými případy, nepřipouští žádné rozuzlení, neslibuje žádnou hodnost; naopak klade na hrdinova slabá ramena ohromnou odpovědnost. Podle jejího soudu to je opovážlivost, když si člověk ať činně, či trpně hraje na prozřetelnost, takové jednání odsuzuje. Prikazuje, abychom brali skutečnost vážně a s útrapami skutečnosti odvážně bojovali, namísto s bolestíinstvím, na němž by se krve nedořezal a jež si člověk připouští pouze na vlastní odpovědnost. Varuje před lstivými výpočty rozumu, věrolomnějšími než starověké věštírny. Etika varu-

je před každou nevčasnou velkomyslností - až ve skutečném životě nadejde chvíle k projevení odvahy! - ale pak zas etika nabízí všemožnou pomoc. Kdyby se však v mladých lidech hnulo něco hlubšího a kdyby byli natolik vážní, aby byli schopni svůj úkol poznat a začali jej uskutečňovat, pak z toho jistě něco bude! Ale etika jim už nepomůže, urazila se - měli před ní tajemství a měli to tajemství na vlastní čest a svědomí!

Estetika tedy tajemství žádá a dovede je odměnit, etika požaduje zjevnost a trestá tajnost.

Někdy však chce i estetika zjevnost. Když se hrdina halí do estetické iluze a domnívá se, že mlčením může jiného zachránit, žádá estetika mlčení a odměňuje je. Když však hrdina mlčením narušuje lidský život, vyžaduje estetika zjevnost. Mám na mysli tragického hrdinu. Podívejme se na chvíli na Euripidovu „Ifigenii v Aulidě“. Agamemnón má Ifigenii obětovat. Estetika od Agamemnóna vyžaduje mlčení potud, pokud není pro hrdinu přijatelné, aby čekal útěchu od jiných. Také z ohledu k ženám se Agamemnón musí co nejdéle tajit. Vzhledem k hrdinství zase naopak musí vystát strašné pokušení Klytaiméstriných a Ifigeniiných slz. Co tomu řekne estetika? Umí poradit; má hned pohotově starého sluhu, který Klytaiméstrě všechno prozradí. A nyní je všechno, jak má být.

Etika nemá po ruce ani aktuální případy, ani staré sluhu. Jakmile má být estetická idea uskutečněna, popře sebe sama. Etika proto vyžaduje zjevnost. Tragický hrdina prokazuje etickou odvalu, neboť se nehalí do estetických iluzí a sám Ifigenii oznamuje její osud. Jedná-li takto tragický hrdina, je dobrým synem etiky, v němž se jí dobře zalíbilo. Mlčí-li, chce tím možná ulehčit ostatním, ale třeba tak ulehčuje i sám sobě, ačkoli se o to nesnaží. Mlčením na sebe bere zodpovědnost jakožto jedinec, ovšem jen bude-li ignorovat argument z vnějšku. Jakožto tragický hrdina však nepřehlédne nic; vždyť proto jej má etika ráda, že neustále vyjadřuje obecno. Jeho hrdinský čin si žádá odvalu, ale k odvaze také patří, že se nebude žádné argumentací vyhýbat. Slzy jsou zajisté strašné *argumentum ad hominem*⁷⁷ a

bývali lidé, jimiž na světě nepohnulo nic než slzy. V dramatu je Ifigenii plakat dovoleno, ale ve skutečnosti by se jí mělo dovolit, jako kdysi Jeftově dceři,⁷⁸ plakat dva měsíce, a nikoli o samotě, nýbrž u nohou otcovských; nechť vynaloží všechnu námahu, „jež sestává jen ze slz“ a sama se místo olivové ratolesti⁷⁹ ovíjí kolem otcovských kolen (cf. v. 1224).

Estetika žádá zjevnost, ale pomáhá si konkrétním případem; i etika chce zjevnost a tragický hrdina se jí zalíbil.

Nedá se popřít, že navzdory přísnému etickému požadavku zjevnosti činí tajemství a mlčení člověka velikým; jsou to určení niternosti. Když Amor opouští Psyché,⁸⁰ říká jí: narodí se ti dítě; budeš-li mlčet, bude dítětem božským, ale prozradíš-li naše tajemství, bude obyčejným člověkem. Tragický hrdina, oblíbenec etiky, je celým člověkem, neboť vše, co činí, je zjevné, a proto mu porozumím. Budu-li však chtít jít dál, budu stále narážet na paradox, na věci božské a věci démonické, neboť mlčení zahrnuje obojí. Mlčení jsou nástrahy ďáblů; čím více se mlčí, tím strašnější je démon; ale mlčení je také společná dohoda mezi božstvem a jedincem.

Než se zase vrátíme k vyprávění o Abrahámovi, připomenu zde dvě básnické individuality. Mám je na mušce pomocí dialektiky, zamávám nad nimi disciplínou zoufalství a tak jim zabráním, aby se zastavily, jinak by si mohly v úzkosti i něčeho všimnout.

Také tyto pohyby a pozice by mohly být předmětem estetického pojednání; nechci však rozhodovat, jak dalece by se o pohybech a pozicích víry, jakož i celého života z víry pojednávat dalo. A protože vždy ze srdce rád děkuji svým kreditorům, rád bych také poděkoval Lessingovi za několik pokynů o křesťanském dramatu, jež ve své hamburské dramaturgii uvádí. Lessing se však soustředil na čistě božskou stránku tohoto života (dokonalé vítězství), proto se vzdal. Byl by možná soudil jinak, kdyby si byl více všiml čistě lidské stránky (theologia viatorum). Vyjadřuje se nepopíratelně velmi stručně a kromě toho nemluví přímo k věci; zmiňuji se však o něm, jelikož ho při každé příležitosti velmi rád uvádím. Lessing byl jedna z nejobsažnějších hlav, jež Německo kdy vlastnilo. Nejen že měl velmi přesné znalosti, což je výjimečné, takže se na něho i na jeho autopsii můžeme úplně spolehnout, aniž bychom se musili obávat z celku vytržených a nikomu nepatřících

citátů, nebo napůl strávených frází z nespolehlivých kompendií, ani nebudeme dezorientováni bezduchým provoláváním novinek, které ti staří už řekli o mnoho lépe, - ale měl také neobyčejný dar, že dovedl vysvětlit to, co pochopil. Při tom zůstal; ale v naší době se jde dál a vysvětluje se víc, než co člověk pochopil.

Aristotelés ve své Politice vypráví, co se jednou přihodilo při politické výtržnosti v Delfách kvůli nějakému sňatku. Augurové věští ženichovi neštěstí a důvodem má být nastávající sňatek. Ženich si právě jde pro nevěstu, ale v rozhodujícím okamžiku změni plány a už se ženit nechce. Víc nemusím říkat.

Historická pravda o tomto neštěstí je dle Aristotela následující: rodina z pomsty podstrčí mezi ženichův majetek chrámovou nádobu a ženich je pak odsouzen jako chrámový lupič. To nám může být jedno, neptáme se, zda pomstychtivá rodina jednala chytře či hloupě; jen potud má rodina jako idea význam, pokud má účast na hrdinové dialektice. Ostatně je osudné, že se ženich do neštěstí sám vrhá právě tím, že se mu chce vyhnout a nežení se, a že se tak jeho život dostává dvakrát do styku s božstvím; jednou ve výpovědi augurově, podruhé tím, že je odsouzen jako chrámový lupič.

V Delfách se to jistě neobešlo bez slz a jistě by vzbudil zájem básník, který by tuto příhodu zpracoval. Což není hrozné, že láska nemůže s pomocí nebes počítat a často musí žít jako ve vyhnanství? Což se tu nepopírá stará pravda, že manželství se uzavírá v nebi? Bývá tomu obyčejně tak, že všechna trápení a potíže konečnosti se jako zlí duchové snaží o to, aby milence odloučili, kdežto láska mívá nebe na své straně. Toto svaté spojenectví pak obvykle nade všemi nepřáteli vítězí. V našem případě však nebe rozlučuje, co samo spojilo. Kdo by to také byl tušil? - opravdu nejméně mladá nevěsta. Ještě před chvílí seděla v komůrce v celé své kráse a rozmilé družičky ji krášlily tak svědomitě, jak jen dovedly, aby se nemusila před ostatními stydět, a samy cítily nejen radost, ale i závist, ale zase radost z toho, že už jí nemohly závidět více, protože už nemohla být krásnější. Seděla pak v komůrce sama a měnila se z krásy do krásy, neboť družičky vynaložily všechno umění, jehož je ženská ruka schopna, aby důstojnou dívku důstojně vyšňořily. Přece jí však chybělo něco, o čem se děvčatům ani nezdálo:

chyběl jí závoj, jemnější, lehčí a přece lépe zakrývající než ten, kterým ji dívky ovinuly. Chyběl jí svatební šat, o kterém žádná z nich nikdy neslyšela a k němuž jí nikdo nepomohl - a nevěsta sama tomu také nerozuměla. Až pak jí jej neviditelná, laskavá moc sama ovinula, ta moc, jíž působí radost zdobit nevěsty. Nevěsta sama nevěděla nic, spatřila jen, jak ženich přešel kolem a kráčel k chrámu. Spatřila, jak se za ním dveře zavírají, a byla teď klidnější a šťastnější; teď věděla, že jí už ženich patří více než kdy jindy. Chrátové dveře se opět otevřely a ženich vyšel ven, ona však panensky sklopila oči, a proto nespátřila, že výraz jeho tváře byl zmatený. On však poznal, že samo nebe mu krásu nevěstinu i štěstí závidí. Chrátové dveře se otevřely, dívky viděly ženicha vycházet, ale nevšimly si, že jeho tvář je zmatená, neboť se musily starat o nevěstu. Ta v panenské pokoře pokročila vpřed, a přece byla jako vládkyně, obklopená zástupem uklánějících se dívek, neboť každá dívka se před nevěstou sklání. Stála před tímto skvělým zástupem a čekala - ale jen okamžik, neboť chrám byl blizoučko, a ženich přišel, ale minul ji.

Zde ustanu, nejsem básník a postupuji pouze dialekticky. Za prvé si všimněme, že hrdina dostává pokyn právě v rozhodném okamžiku; je však čistý a nemá čeho litovat, vždyť se předtím s milovanou lehkomyšlně nespojil. A pak, má s sebou - vlastně lépe řečeno proti sobě - božskou výpověď, nejedná z chytráctví jako někteří druhořadí milovníci a milovnice. Je ovšem z věštecké výpovědi zrovna tak nešťasten jako nevěsta, ba ještě více, protože příčinou všeho je on sám. Pravda, augurové předpověděli neštěstí jemu, ale možná že nemělo zasáhnout jen jeho, nýbrž i jejich společné manželské štěstí. Co má tedy dělat?

1. Má mlčet, jít na svatbu a myslet si, že se možná nic nestane? V každém případě jednal z lásky a neštěstí se nebál, ale teď musí mlčet jinak, je i ta krátká chvílka štěstí ztracena! - Takové chování vypadá přijatelně, ale není, neboť by jím dívku urazil. Mlčením by jaksi svalil vinu na ni, neboť kdyby znala pravdu, nebyla by možná nikdy k jejich spojení svolila. Musil by v žalu snášet ne-

jen neštěstí, ale i odpovědnost za to, že mlčel, a nadto dívčin spravedlivý hněv, protože mlčel.

2. Má mlčet a neženit se? V tom případě se bude musit přetvařovat, aby v nevěstiniých očích sám sebe zničil. S tím by možná estetika souhlasila. Katastrofa by pak nadešla jako ve skutečnosti, jenže by se nakonec ukázalo - ale už by bylo pozdě, že ženich bude z estetických důvodů nucen umřít, ovšem jen za předpokladu, že estetika nebude s to nešťastnou věštbu zneškodnit. Avšak i kdyby takové jednání bylo sebešlechetnější, přece jen musí dívku i realitu její lásky urážet.

3. Má promluvit? Nesmíme zapomenout, že náš hrdina je příliš poetický, než aby pro něj ztráta lásky neznamenala nic více než nezdařený obchod. Promluví-li, vznikne z toho nešťastná láska ve stylu Axela a Valborg.⁸¹

Odtud bychom se ostatně dostali do jiného směru dialektických pohybů. Nebe mu v manželství předpovídá neštěstí, proto by se mohl svatby vzdát, dívky však ne, mohl by s ní žít v romantickém spojení a jako milenci by se cítili nade vše spokojeni. Tím by však dívku urazil, neboť jeho vztah k ní by nebyl vztahem obecným. Zde je úkol pro básníka i pro etika - jenže ten by zas manželství bránil. Kdyby se na náboženství a niternost individuality upjala poezie, našla by o mnoho významnější úkoly, než jaké si ukládá dnes. Znovu a znovu slyšíme v poezii tento příběh: muž je vázán k dívce, kterou kdysi miloval, či možná nemiloval opravdu, a setká se s jinou, ideální. Muž se v životě zmýlí, šel sice správnou ulicí, ale spletl si dům, neboť naproti ve druhém patře bydlí ideál - a tomuhle se říká námět pro poezii! Milenec se splete, uvidí milou při umělém světle a myslí si, že má černé vlasy, ale pak se ukáže, že je má světlé - ale zato sestřička je ideální! A tohle má být téma pro básníka! Můj soud zní, že každý takový chlap jistě už i tak je dost nesnesitelný, a jakmile se ještě k tomu začne naparovat v poezii, měl by být okamžitě vypískán. Jen vášně proti vášni může vyvolat poetickou kolizi, ne takové harašení s jednotlivostmi v rámci jedné a téže vášně. Když se například nějaká středověká dívka zamilovala a potom se utvrdila v názoru, že pozemská láska je hřích, načež dala přednost lásce nebeské - pak je to kolize poetická a děvče je poetické, neboť jeho život spočívá v ideji.

Nešťastná láska ve stylu Axela a Valborg z nich dělá párek, který rozdělilo samo nebe. A přece je jejich rozlu-

ka trochu jiná, neboť je zároveň důsledkem svobodného činu obou individuí. V dialektice tohoto případu je zvlášť nesnadná ta okolnost, že neštěstí má postihnout jen jeho samého. Jako Axel a Valborg nenašli společný výraz bolesti; nebe rozděljuje Axela a Valborg stejnou měrou, protože si jsou stejně blízcí. Kdyby tomu tak bylo v našem případě, našlo by se možná východisko. Zde je nebe nerozděljuje žádnou viditelnou mocí, nechává to jen na nich samých; proto by bylo docela dobře možné, že by se rozhodli vzdorovat nebi i společně.

Etika však od ženicha žádá, aby promluvil. Jeho hrdinství bude záležet v tom, že se vzdá estetické šlechetnosti, jež se však in casu nebude moci pochlubit tajemstvím, neboť mu musí být jasné, že dívka bude nešťastná. Realita tohoto hrdinství spočívá v tom, že musí svůj předpoklad zrušit. Jinak bychom měli hrdinů až dost a zvláště v naší době, jež se dopracovala k úžasné virtuozitě ve falšování věcí nejvyšších, jichž dosahuje tak, že prostě přeskočí všechno, co leží uprostřed.

K čemu tedy tento náčrt, když se stejně nedostanu dál než k tragickému hrdinovi? Snad se přece trochu osvětlil paradox. Vše záleží na tom, jaký zaujme hrdina postoj k výpovědi augurů, tím se potom tak či onak o jeho životě rozhodne. Je věštba *publici juris* či *privatissimum*? Scéna je v Řecku; augurova výpověď se dá pochopit všemi; jedinec obsahu porozumí doslovně a přitom také pochopí, že augur zvěstuje ustanovení nebes. Augurova výpověď je srozumitelná všem, nejen hrdinovi, proto ještě nelze soudit na soukromý vztah k božstvu. Ať ženich dělá co chce, co je předpovězeno, stane se. Ani poslušností, ani odpíráním se do užšího vztahu k božstvu nedostane, nevyslouží si milost, ani nevyvolá hněv. I výsledek může pochopit každý, zrovna tak jako hrdina, nic nebude psáno tajným písmem, jež by znal jen hrdina. Bude-li chtít promluvit, prosím, ať mluví, bude mu rozuměno. Pokud bude mlčet, bude se jakožto jedinec chtít dostat nad obecno, bude si vyvolávat všemožné fantastické představy, jako že nevěsta brzy na žal zapomene apod. Kdyby mu však vůle nebes nebyla zvěstována augurem, kdyby se ji byl dozvěděl soukromě a kdyby pro něho mě-

la význam úplně osobní, dostali bychom se do paradoxu, jestliže totiž vůbec existuje (neboť moje úvaha je dialektická). Tu by promluvit nemohl, i kdyby sebevíce chtěl. Mlčení by mu však vůbec nedělalo dobře, naopak by trpěl, ale tato bolest by jej zase opět přesvědčovala o tom, že jednal správně. Nemlčel proto, že se jako jedinec pokoušel nabýt absolutního poměru k obecně, ale že jako jedinec navázal absolutní vztah k absolutnu. Myslím, že by i takto mohl dojít pokoje, třebaže by mu etika neustálými požadavky velkomyslné mlčení zneklidňovala. Estetika by se měla pokusit začít tam, kde už tolik let končí, v iluzorní velkomyslnosti. V tom okamžiku by však přímo přihrávala náboženství, a jedině tato mocnost dovede estetiku v boji s etikou zachránit. Královna Elisabeth⁸² obětovala svou lásku k Essexovi státu, když nad ním podepsala rozsudek smrti. To bylo hrdinství, třebaže to zčásti byla i osobní uraženost, protože jí nevrátil prsten. Jak víme, prsten poslal, ale zadržela jej zloba jedné královniny dvorní dámy. Elisabeth se o tom dozvěděla (jak se vypráví, *ni fallor*⁸³) a proseděla prý celých deset dní s prstem v ústech, kousala si jej a neřekla ani slova, načež zemřela. Zde je úkol pro básníka, jenž umí násilím přimět ústa k mluvení; jinak by se nanejvýš hodil za baletního mistra, se kterým se ostatně dneska básník rád zaměňuje.

Nyní něco načrtnu z okruhu věcí démonických. Použiji k tomu pověst o Anežce a vodním muži. Vodní muž je svůdce, deroucí se z hlubin propasti. S divokou žádostivostí uchvacuje a láme nevinný kvítek, stojící ve vší kráse na břehu moře a snivě klonící hlavinku po šumění vln. Tak si to až dosud básníci představovali. Nyní provedu změnu. Vodní muž je svůdce. Volá na Anežku, úlisnou řečí z ní vymámí, co v ní dosud dřímalo. Ona zas ve vodním muži nachází, co vždycky hledala a po čem pátrala až na dně mořském. Anežka chce s ním. Vodní muž ji vezme do náručí, Anežka se mu ovine kolem krku, důvěřivě a z celé duše se vzdává silnějšímu. Vodní muž stojí na břehu, naklání se nad hladinu, chce se tam i s kořistí vrhnout. Tu se na něj Anežka ještě jednou podívá, ne s bázní, ale také ne s pochybou, ne s pýchou nad štěs-

tím, ani v žádostivém opojení. Podívá se na něj s naprostou důvěrou a pokorně jako květinka - tak aspoň sama sobě připadá, a plna důvěry mu tímto pohledem odevzdává celý svůj život. A vida! Moře už nehučí, divý jek zaniká, vodního muže opouští přirozená vášnivost, jeho síla; nastane bezvětrí - a Anežka se pořád tak dívá. Tu se vodní muž zhroutí, neumí se vzepřít moci nevinnosti, jeho vlastní živel se proti němu vzpírá a on už nemůže Anežku svést. Dovede ji zas domů a poví jí, že jí chtěl jenom ukázat moře v celé kráse, když se utiší, a Anežka mu uvěří. Vratí se sám a sám, moře se opět rozbouří a mužovo zoufalství bouří s ním. Mohl Anežku svést, může svést na sto takových, okouzlí každé děvče - ale Anežka zvítězila a vodní muž ji ztratil. Může ji dostat jenom jako kořist, sám nemůže žádné dívce patřit navěky, vždyť je jen vodní muž.

O této pověsti by se dalo mluvit i jiným způsobem. Vodní muž nechce Anežku svést, i když předtím svedl více děvčat. Není už vodním mužem, je už jen ubohým vodníkem, už dlouho vysedává na dně mořském a truchlí. Ví - jak se to říká v pověsti - že může být zachráněn láskou nevinné dívky. Má však vůči děvčatům špatné svědomí a neodváží se jim přiblížit. Tu spatří Anežku. Už dříve ji častokrát ze skrytu v rákosí pozoroval. Poutá jej její krása a jemnost, ale bolí ho duše, divoká vášeň se v ní nepohne. Jak tak vzdychá o závod se šumem rákosí, začne Anežka naslouchat, postojí a zasní se, krásnější nad všechny ženy, líbezná jako anděl spásy. Tím vzbudí ve vodním muži důvěru; dodá si odvahy, k Anežce se přiblíží, získá její lásku a doufá, že bude zachráněn. Ale Anežka není tichá povaha, líbí se jí hučení moře; smutné vzdychání u moře vzbudilo v jejím srdci odezvu. Chce pryč, pryč, bouřit chce s vodním mužem donekonečna, miluje ho - a tu se i vodní muž rozpálí. Jeho pokoru zavrhla, nyní se probouzí i pýcha. Moře hučí a vlny se pění, vodní muž obejmě Anežku a vrhá se s ní do hlubin. Nikdy nebyl tak rozdivočelý, nikdy tak žádostivý - ale s touto dívkou doufal v záchranu. Potom má Anežky dost. Její mrtvolu už nikdy nikdo nenajde. Stala se rusalkou a láká muže písněmi.

Dovolil jsem si vodního muže trochu pozměnit, vlastně i Anežku jsem trochu předělal; ostatně ani v pověsti není úplně bez viny. Byl by to ostatně nesmysl a urážka ženského rodu, kdybychom si představovali, že při něčem takovém zůstává dívka zcela a úplně bez viny.

Anežka je v pověsti, abych to řekl trochu moderněji, ženou, hledající něco zajímavého; každá taková žena si může být jista, že je nablízku vodník, neboť toho si vodníci všimnou jedním mrknutím oka a řítí se za tím jako žralok za kořistí. Bylo by proto hloupé tvrdit - nebo se to možná jen tak říká, či to dal do oběhu nějaký vodník - že takzvané vzdělání dívce dává ochranu před svedením. Kdepak, život je spravedlivější a přímější; proti svedení je jen jeden prostředek: nevinnost.

Dejme nyní vodnímu muži lidské vědomí a udělejme z jeho života jakožto vodního muže lidskou praexistenci, jejímž důsledkem má být jeho dnešní život. Nic mu nebrání, aby se nestal hrdinou, neboť nyní jedná smířlivě. Anežka jej zachrání, jako svůdce je zdolán; sklání se před mocí nevinnosti a už nikdy nikoho nesvede. V té chvíli však o něj bojují dvě mocnosti: Anežka a lítost. Zvítězí-li lítost, zatají všechno, zvítězí-li Anežka i lítost, projeví se.

Pokud se oddá lítosti a zůstane zahalen tajemstvím, bude Anežka nešťastná, neboť jej celou svou nevinností miluje a věří, že nelhal, když byl tenkrát jako proměněný, a přece to nechtěl dát znát, tenkrát, když tvrdil, že jí jen ukazuje tichou krásu moře. Ale vodní muž je se svou vášní ještě nešťastnější, neboť měl pro Anežku celou stupnici vášnivě lásky a nyní na něj padá nová vina. Démon lítosti mu napoví, že právě toto je jeho trest, a čím více se mučí, tím líp.

Propadne-li tomuto ďábelství, udělá možná ještě jeden pokus o Anežčinu záchranu, neboť člověk se dá zachránit i pomocí zla. Ví, že jej Anežka miluje. Kdyby měl její lásku udusit, byla by Anežka v jistém smyslu zachráněna. Jak to udělat? Nemůže počítat s tím, že by v ní jeho upřímné doznání vzbudilo odpor. Měl by v ní snad probudit všechny temné vášně, měl by ji hanět, vysmívat se jí, její lásku zesměšňovat a pokud možná v ní vyprovokovat pýchu? Sám se před žalem chránit nebude - a toto je v démonickém jednání hluboký protimluv; určitým způsobem je v démonickém člověku nekonečně více dobra než v lidech triviálních. Čím by Anežka byla sobečtější, tím snadněji by se dala oklamat (jen

hodně nezkušení lidé se domnívají, že je lehké nevinnost podvést. Život je velice důmyslný, neboť chytrák ošálí nejsnadněji zase jen chytráky); tím horší také budou muka vodního muže. Čím lstivěji bude jednat, tím méně bude Anežka cudně skrývat svůj žal. Nikoli bezvýsledně pak použije každého prostředku, ne aby jím pohnula, ale aby ho mučila.

Démonickým postupem se tedy vodní muž chce stát jedincem, který jakožto jedinec stojí výše než obecno. Démoničnost má stejnou vlastnost jako věci božské, totiž tu, že se k ní jedinec může zachovat absolutním způsobem. Tato analogie je protikladem paradoxu, o němž mluvíme. Je zde určitá podobnost, ale může být klamná. Vodní muž takto zdánlivě dostává souhlas, že je oprávněn mlčet a v mlčení že mu je dovoleno všechnu bolest probolet. A přece není pochyby o tom, že promluvit smí. Může se stát tragickým hrdinou, a myslím dokonce i vznešeným tragickým hrdinou! - ale musí promluvit. Málokdo možná pochopí, v čem jeho vznešenost záleží. Bude pak mít dost odvahy k tomu, aby si odepřel sebeklam, že může svým uměním Anežce darovat štěstí, a bude mít odvalu i k tomu, aby Anežku polidsku řečeno zničil?

Estetika s obvyklou úlisností předkládá něco podobného. Vodní muž je Anežkou zachráněn a všechno skončí šťastným manželstvím. Šťastné manželství! - to se lehce řekne. Bude-li na svatbě řečnit etika, bude to asi vypadat jinak. Estetika přehodí vodníkovi plášť milování, všechno ostatní už je zapomenuto. Přitom si jen tak beze všeho představuje, že to v manželství chodí jako na dražbě; když kladívko dopadne, prodají se věci tak, jak jsou. Estetice jde jen o to, aby se milenci dostali, vše ostatní jí je lhostejné. Kdyby jen věděla, co se děje v zákulisí! Na to ale nemá čas, spěchá už, aby dala dohromady další párek milenců. Estetika je věda ze všech věd nejneověrnější. Kdo se stal jejím opravdovým ctitelem, bude jednu nešťastný, ale kdo jí zase vůbec nikdy neholdoval, je a zůstane *pecus*⁸⁴.

Zde ostatně musím udělat psychologickou poznámku. Čím je Anežka sobečtější, tím více ji oslní sebeklam; mohlo by se ostatně opravdu stát, že by nějaký vodní muž Anežku lidsky řečeno zachránil démonickou lstí, a nejen zachránil, ale udělal z ní něco mimořádného. Démon totiž i z nejslabšího člověka dovede vymámit sílu a svým způsobem to také s člověkem může dobře myslet.

Vodní muž stojí na vrcholu dialektiky. Vyvázne-li z démoničnosti lítostí, má před sebou dvě cesty. Může ustoupit a zůstat utajen, ale nebude už na svou lstivost spoléhat. Jako jedinec se takto do absolutního poměru k démoničnosti nedostane, ale spočine v paradoxu opačném, totiž že Anežku zachrání božská moc. (Takto by asi provedl pohyb středověk, neboť podle jeho soudu vodní muž propadl klášteru.) Anebo může být zachráněn Anežkou. Ne tak, že by ho Anežčina láska do budoucna chránila před svůdnictvím (toto by byl asketický pokus o záchranu, jenž vždycky obchází to hlavní: životní kontinuitu vodního muže), neboť z toho už je vyléčen, avšak jen potud, pokud se stává zjevným. S Anežkou se tedy ožení. Nyní se však musí uchýlit do paradoxu. Když se totiž jedinec vlastní silou dostane za obecno, může se odtud navrátit pouze tak, že jako jedinec naváže absolutní vztah k absolutnu.

Zde musím něco poznamenat, a prozradím tu víc než kdekoli v předcházejícím.

V předcházejícím jsem se úmyslně vyhýbal otázce hříchu a realitám s ním spojeným. Vše se má soustředit na Abraháma, který je i bezprostředním kategoriím na dosah, ovšem jen pokud ho mohu pochopit. Jakmile upozorníme na hřích, musí etika právě na lítosti ztroskotat. Lítost je nejvyšší výraz etiky, ale právě proto také nejvyšší etický protimluv.

Hřích není původní bezprostřednost, hřích je bezprostřednost druhotná. V hříchu se již jedinec dostává do směru k démonickému paradoxu a převyšuje tak obecno, neboť by to byl protimluv, kdyby obecno samo sebe vyžadovalo od člověka, jemuž chybí *conditio sine qua non*⁸⁵. Kdyby si filozofie mezi jiným dovedla představit, že by někdo opravdu chtěl podle jejího učení jednat, vznikla by z toho velmi divná komedie. Etika, jež ignoruje hřích, by jakožto věda neměla žádný smysl; počítá-li však s hříchem, překonává tím *eo ipso* sama sebe. Filozofie učí, že se bezprostřednost překonat musí. To je sice pravda, ale pravda není, jestliže se hřích považuje jen tak beze všeho za něco bezprostředního, zrovna tak, jako když se za bezprostřednost považuje víra.

Jakmile se dostaneme do těchto sfér, jde vše lehce, ale Abraháma tím nevysvětlíme. Abrahám se nestal jedin-

cem pomocí hříchu, naopak byl spravedlivým mužem, Božím vyvoleným. Analogie s Abrahámem se ukáže teprve pak, až bude jedinec s to konat věci obecné a paradox se bude opakovat.

Pochopím proto pohyby vodního muže, ale Abraháma nepochopím; právě paradoxem se totiž vodní muž naučí touze po realizaci věcí obecných. Zůstane-li utajen, propadne-li lítosti a jejím mukám, stane se démonem a musí zahynout. Zůstane-li utajen a přitom chytře zamítá možnost, že Anežku v poutech lítosti a vlastní trýzní zachrání, dojde klidu, ale, ale pro tento svět už bude ztracen. Jestliže však všechno vyzná a dá se Anežkou osvobodit, je tím největším člověkem, jakého si dovedu představit. Jen v estetice se moc lásky proslavuje tak, že nevinná dívka miluje a tím též zatracence zachrání. Jenom estetika se dokáže natolik mýlit, že za hrdinu považuje děvče namísto vodního muže. Vždyť vodní muž nemůže Anežce náležet, jestliže se po nekonečném pohybu lítosti neučiní ještě pohyb absurdna. Vlastní silou může vykonat pohyb lítosti, a k tomu spotřebuje všechnu sílu; proto už nemůže zpět a skutečnosti se už nezmocní. Když člověk k vykonání prvního a druhého pohybu nemá dost vášně, když se jen tak protlouká životem, příležitostně si zalituje a jinak se spoléhá, že to snad nějak dopadne - pak už se života v ideji naprosto vzdal; ať potom zkusí, bude-li moci sobě či jiným pomoci k nejvyšším cílům! Bude sebe i ostatní klamat představou, že to ve světě duchovním chodí jako při mariáši, kde všechno závisí na náhodě. Zamysleme se pro zábavu nad tím, že se dneska o nesmrtelnosti duše tolik pochybuje - právě dnes, kdy prý každý má věci nejvyšší na dosah! Sotva však o ní pochybuje člověk, který opravdu vykonal byt jen pohyb nekonečna. Jedině spolehlivá, to jest jediné přesvědčující jsou rozhodnutí vykonaná s vášní. Život je naštěstí v tomto bodě laskavější a věrnější, než jak mudrci tvrdí. Život nevyklučuje žádného člověka, ani toho nejprostšího, a nikoho neošidí, neboť ve světě duchovním přijde zkrátka jenom ten, kdo šidí sám sebe. Všichni si myslí - a pokud si o tom dovoluji soudit já, dávám jim za pravdu - že nejvyšší čin není jít do kláštera. Nedávám

jim však za pravdu v označení důvodu, proč se v naší době do kláštera nechodí; prý je to naše převaha nad oněmi vážnými dušemi, jež v klášteře nacházely klid a mír. Kolik z nás má dnes dost vášnivosti k tomu, aby tuto myšlenku promyslili, a pak podle ní dokázali sami sebe posoudit? Vždyť stačí pouze představa, že si člověk musí vzít na svědomí i čas, aby s bezesnou neúnávností přezkoumal každou tajnou myšlenku a v případě, že by pohyb s pomocí toho nejslechetnějšího a nejsvětějšího, co je v člověku, stále nevykonával, v sobě s hrůzou a strachem objevil a ze sebe vylákal - ne-li jinak, tedy úzkostí - nějakou utajenou pohnutku, jež se skrývá v každém lidském životě!

Tomuhle se v naší „vážné“ době nevěří, a přece je zvláštní, že i v bytostně lehkomyšlnějším a méně reflektovaném pohanství již dva představitelé řeckého životního názoru „*gnóthi s' auton*“,⁸⁶ a každý po svém naznačili, že zahlubá-li se člověk sám do sebe, ze všeho nejdříve objeví sklon ke zlu. Nemusím říkat, že mám na mysli Pýthagora a Sókrata.

Ve společnosti s lidmi na tuto pohnutku snadno zapomínáme, lehce jí unikáme, všemožně se udržujeme ve formě a při první příležitosti začínáme jako dřív. Stačí tedy jen tato představa, kterou ovšem musíme brát zcela vážně, stačí taková myšlenka a budu moci pokárat nejednoho dnešního jednotlivce, který se domnívá, že dosáhl věcí nejvyšších. O tohle se lidé málo starají v naší době, jež prý dosáhla věcí nejvyšších; ale pravda naopak je, že žádná doba natolik nepropadla komice jako právě ta naše. Je nepochopitelné, že nám pomocí jakési *generatio aequivoca*⁸⁷ dosud nedala hrdinu, démona, který by dovedl bezohledně zahrát tuto špatnou komedii: naši dobu natolik rozesmát, že by si nevšimla, že se směje sama sobě. Co jiného si má člověk s životem počít, než se mu smát, když už ve svých dvaceti letech dosáhl věcí nejvyšších! Na jakou vyšší pohnutku přišel člověk od doby, co se přestalo chodit do kláštera? Neoslavuje se snad dnes ubohá životní moudrost, vychytralost a nestatečnost, protože se lidem namlouvá, že jsou na vrcholu, a takto se podvodně zdržují od pokusu na něčem - menším?

Tomu, kdo pohyb ke klášternictví vykonal, zbývá už jen jeden pohyb, pohyb do absurdna. Kdo však dneska pochopí, co je absurdno? - a kolik lidí se dneska všeho vzdalo či zase všechno dostalo? Kdo je dnes natolik pocitivý, aby si uvědomil, co může a co nemůže? A najdou-li se, není to spíše mezi lidmi méně kultivovanými a částečně mezi ženami? Zrovna tak jako démon odhaluje sám sebe, aniž by přitom sám sebe pochopil, právě tak dnešek jako jasnovidec odhaluje vlastní vinu tím, že si pořád přeje něco komického. Kdyby to ale opravdu potřeboval, musil by v divadle dávat něco nového, třeba něco, co zesměšňuje člověka umírajícího z lásky. Naší době by však spíše prospělo, kdyby se něco takového opravdu událo a kdyby se toho stala svědkem ve skutečnosti; pak by si mohla dodat odvahy k víře v moc ducha, odvahy k tomu, aby v sobě přestala zbaběle ubíjet to, co v ní je dobré, a aby to z čiré závisti nezmařila u jiných výsměchem. Cožpak dnešek pro zasmání opravdu potřebuje nějakou směšnou *Erscheinung* nadaných lidí?⁸⁸ - neprospěje mu i více fakt, že jej takový nadšenec upozorňuje na něco, na co zapomněl?

Kdyby k tomu někdo měl vlohy - a jistě by to udělalo dojem, protože bychom se přitom nedotkli vášnivé lítosti - mohl by jako ilustraci použít vyprávění z knihy Tobiášovy.⁸⁹ Mladý Tobiáš se chce oženit se Sárrou, dcerou Raquela a Edny. Dívka má smutný osud. Byla již slíbena sedmi mužům, ale všichni ve svatebním stanu zahynuli. Toto je vzhledem k mému úmyslu skvrnou na příběhu, neboť se při představě dívčiny sedmi marných pokusů o manželství sotva vyhneme komickému účinku, vždyť manželství byla na dosah zrovna tak jako u studenta zkouška, i když sedmkrát propadl. V knize Tobiášově se zdůrazňuje něco jiného, proto je číslo sedm důležité a v jistém smyslu má i tragickou úlohu: zvyšuje velkomyslnost mladého Tobiáše. Uvažme, že byl jediným synem (6, 15) a k tomu měl před sebou odstrašující případy.

Ale počkejme. Dívka Sára dosud nikoho nemilovala, zachovala si dívčí štěstí neporušené, a to je životní obligace první priority, „*Vollmachtbrief zum Glücke*“ - k milování muže z celého srdce svého. A přece je nejnešťast-

nější ze všech děvčat, neboť ví, že si ji oblíbil zlý démon, který ve svatební noci ženicha zabije. Četl jsem o mnohém žalu, ale pochybuji, že se dá najít žal hlubší, než jaký se skrývá v životě této dívky.

Přijde-li neštěstí z vnějšku, přece se útěcha najde. I kdyby život člověku štěstí odepřel, přece se může utěšovat tím, že ke štěstí možnost měl. Ale jaký nevýslovný žal, který čas nerozptýlí a lékař nevyлéčí, když se nedá nic dělat, i kdyby život nabízel všecko. Řecký spisovatel skrývá v prostě naivních slovech nekonečně mnoho: „*pantós gar oudeis Eróta efygén é feuxetai mechri an kallos é kai ofthalmoi blepósín*“ - cf. Longi Pastoralia.⁹⁰ Mnohá dívka už byla v lásce nešťastná, ale musila se nejdříve nešťastnou stát, kdežto Sára byla nešťastná dřív než se jí stala. Těžké je nalézt toho, komu bychom se mohli oddat, ale nevýslovně těžší je nemoci se oddat. Vzdá-li se dívka, říká se, že už není svobodná, ale Sára nebyla nikdy svobodná, třebaže se nikdy nevzdala. Těžké je, vzdá-li se děvče muži a pak je podvedeno, ale Sára byla podvedena dříve než se vzdala. Jaký nesmírný žal spočívá v Tobiášově rozhodnutí, když si ji ještě po tom všem chce vzít! Jaké svatební obřady, jaké přípravy! Žádná dívka nikdy nebyla tolik podvedena jako Sára; byla ošizena o to nejdražší, o absolutní bohatství, jež má i nejchudší z děvčat, byla ošizena o důvěrné a bezmezné, nespoutané a bezuzdné zatracení v oddanosti. Ale nejdřív se musilo vykourřit kadidlem, rybí srdce a játra se musila položit na řeřavé uhlí.⁹¹

A jak se asi loučila s dcerou matka, jež byla oloupena stejně jako dcera a kterou i dcera musí oloupit o to nejkrásnější! Jen čtème celý příběh. Edna připravila komůrku a odvedla do ní Sáru, zaplakala a spatřila, že i dcera pláče. A řekla jí: dítě, buď statečná! Kéž ti Pán nebe i země daruje radost za tento žal! Dcero, buď statečná! A můžeme-li pro slzy, čtème dále, jak to bylo při svatbě samé: „a když zavříní byli oba, vstoupiv Tobiáš na lože, řekl: vstaň, sestro, a pomodleme se, aby se smiloval nad námi Pán“ (8, 4).

Kdyby toto vyprávění četl básník a chtěl je zpracovat, sázím sto proti jedné, že by se soustředil na mladého To-

biáše. Cítil by, že jeho básnickým úkolem je vylíčit Tobiášovu odvahu, jež se vrhá do takového nebezpečí a dává v sázku i život. Vyprávění nám to ještě jednou připomene, neboť ráno po svatbě řekne Raquel Edně: ať se jde jedno z děvčat podívat, zdali je ještě naživu, a není-li, pochovám ho, aby žádný nevěděl (cf. 8, 13). Dovolím si navrhnout jiné řešení. Tobiáš jedná statečně, prostoduse a rytířsky, ale je baba každý muž, který by to neudělal také, protože jinak neví, co je láska a co je být mužem - nemá tušení o tom, co stojí za to žít. Kdo by to neudělal, nechápal by tajemství slov, že je lépe dáti než bráti, a neměl by tušení o tajemství větším, že je o mnoho těžší přijímat než dávat; to znamená, že se člověk má odříkání odvážit a nestat se ve chvíli nouze zbabělým.

Ach ne, hrdinkou je Sára. Jí se chci blížit tak, jak jsem se dosud nepřiblížil žádné dívce a jak jsem dosud nedostal chuť přiblížit se ke kterékoli postavě z knih. Jakou asi lásku k Bohu musí mít člověk od narození bez vlastní viny zkažený, takový od malička nepodařený lidský exemplář, a toužící přitom po uzdravení! Jaké etické zralosti je potřebí k odpovědnosti za to, abychom milovanému tento zvláštní pokus dovolili! Jaká pokora oproti druhému člověku! A jakou asi musila Sára mít víru, že v příštím okamžiku nezačala nenávidět člověka, jemuž byla povinna vším!

Udělejme Sáru mužem a hned se setkáme s démonickou mocí. Hrdá a šlechetná povaha snese všechno kromě jednoho: nesnese soucit. V soucitu je urážka, jakou smí udělit jen vyšší moc, člověk sám si ji neudělí nikdy. Zhřešil-li, ponese trest a nebude si zoufat, ale nesnese, aby byl už od života v lůně matčině a bez vlastní viny obětí soustrasti a nasládlého tónu soucitu. Soucit má podivnou dialektiku. Hned vinu předpokládá a hned ji zase zamítá, a proto se předurčení k soucitu nese tím hůře, čím duchovněji je neštěstí. Sára se bez vlastní viny stává kořistí utrpení a k tomu má být ještě mučena lidským soucitem - vždyť ani já, přestože ji obdivuji více než ji Tobiáš miloval, ani já nevyslovím její jméno bez povzdechu: chudák děvče. Představme si proto místo Sáry muže a povězme mu, že bude-li mít v úmyslu nějakou

dívku milovat, přijde pekelný duch a ve svatební noci milenku zavraždí. Pak by se třeba raději rozhodl sám být démonem, sám v sobě by se uzavřel a tajemně prohlásil, tak jak to démonické povahy dělávají: pěkně děkuji, ceremonie a sliby nesnáším a po vášni lásky netoužím. Mohu si vzít za příklad Modrovouse, tomu přece dělalo radost, jak děvčata ve svatební noci poklesávají!

O démoničnosti se obvykle dovídáme velmi málo, ačkoli právě tato okolnost má v naší době právo na to, aby byla objevena; ďábla znalý pozorovatel by k tomu dovedl aspoň na chvílku použít každého člověka. Shakespeare je a zůstane v tomto oboru heroldem. Co udělalo démonem Glostera, strašného zloducha, nejdémoničtější a nejlépe líčenou Shakespearovu postavu v Richardu III.? Očividně okolnost, že nesnesl soucit, jemuž byl od dětství vystaven. Jeho monolog v prvním jednání v Richardu III. stojí za více než všechny morální systémy, jež nemají o hrůzách života a jejich příčinách ani tušení:

„Já, který ražen jsem tak nahrubo
a majestátu lásky postrádám,
bych před luznou se nymfou čepýřil,
já, obrán o tu sličnou úměrnost
a o vzhled ošizen lstnou přírodou,
tak zhyzděn, zhudlán, poslán před časem
na dýšící ten svět, jsa sotva jen
tak zpola dodělán a nad to vše
tak nejapně a nešvarně, že psi
mne oštěkávají, když kulhám kol.“⁹²

Povahy jako Glosterova se nedají do ideje společnosti převést mediací. Etika se jim vlastně jenom posmívá a pro Sáru by to znělo jako výsměch, kdyby jí etika řekla: proč nevyjadřuješ obecně, proč se nevdáváš? Takové povahy jsou od základu paradoxální, ale nejsou v ničem nedokonalejší než jiní lidé, leda tím, že jsou buď v démonickém paradoxu zatraceny, nebo spaseny v božském. Lidé si už dávno zvykli označovat mrzáky za čarodějnice, skřítky, divé muže apod.; ostatně se nedá popřít, že

při pohledu na mrzáka máme sklon k tomu, abychom u něho předpokládali nějakou mravní zkaženost. Jaká ohromná nespravedlnost! Spíše bychom se na ně měli dívat opačně, že je zmrzačil sám život, tak jako prý macecha znetvořuje děti. Být od původu přírodou či faktickými okolnostmi postaven mimo obecnu, je počátek démoničnosti, na níž je individuum bez viny. Cumberlandův „Žid“⁹³ je také démon, třebaže koná dobro. Démoničnost se též může projevovat jako pohrdání lidmi, a všimněme si, že takové pohrdání nemá u démonického člověka za následek, že by sám jednal pohrdáníhodně. Jeho silou je naopak vědomí, že je lepší než všichni ti, kteří jej odsuzují.

Básníci už na to měli jako první dávno upozornit. Bůhví jaké knihy dnes mladí veršovníci čtou! Asi se připravují tak, že se učí verše nazpaměť. Rád bych věděl, co mohou pro život znamenat! V této chvíli se zabývají pouze poučnými výklady o nesmrtelnosti duše, takže o nich platí totéž, co říká Baggesen⁹⁴ o městském básníku Kildevalle: Bude-li on nesmrtelný, pak budeme také!

Naše básnické a fantastické líčení Sáry dostane plný význam teprve tehdy, až se psychologicky zahlubáme do významu starého rčení: *nullum unquam exstitit magnum ingenium sine aliqua dementia*.⁹⁵ Demencia je géniovo životní utrpení a výraz - smím-li to tak říci - božské závisti, jeho genialita je naproti tomu výraz protekce. Proto je génius v poměru k obecnu od samého začátku dezorientován a odkázán na paradox; nad tímto omezením si může i zoufat, neboť se jím podle jeho soudu všemocnost mění v bezmoc, a to ho vede ke hledání démonického zadostiučinění. Následkem toho se nevyzná Bohu ani lidem, nábožensky se v lásce k Bohu neuklidní. Zde jsou psychologická témata, jimž by se podle mého soudu měl s nadšením obětovat celý život - a přece se o něčem takovém zřídka kdy zaslechne. V jakém poměru je genialita ke slabomyslnosti, dají se snad jedna ze druhé konstruovat? V jakém smyslu a do jaké míry je génius pánem slabomyslnosti? Je totiž jasné, že ji do určité míry ovládat musí, jinak byl by opravdu blázen. Avšak k takovému porovnání patří

hodně dovednosti a také láska; je velmi těžké pozorovat člověka, který nás převyšuje. Kdybychom si některé z nejgeniálnějších spisovatelů pozorně pročítli, mohli bychom možná zcela ojediněle a s velkou námahou něco málo objevit.

Myslím, že ještě v jednom případě může jedinec obecně zachránit zatajováním a mlčením. Na vysvětlení použiji pověst o Faustovi. Faust je pochybovač, apostata ducha, jde cestou tělesnosti. Tak si to básník představoval, a přestože dnes každý opakuje, že každá doba má svého Fausta, jdou básníci jeden za druhým pořád starou, známou a vyšlapanou cestou. Provedme tedy malou změnu: Faust je pochybovač *kat 'exochén*,⁹⁶ ale jinak sympatická povaha. I goethovskému pojetí Fausta chybí hlubší psychologický pohled do tajné samomluvy pochybování. V naší době se ještě žádný básník k pochybám nedostal, ačkoli je prý už všichni překonali. Mohl bych jim na to pochybování nabídnout královské obligace, aby tak měli dost místa na zapsání všeho, co při těch pochybách zažili! Zatím však toho zažili zrovna tolik, co se vejde do marginálií na první stránce!

Místo pochybovače bychom mohli uvést podobnou figuru, například ironika, jenž ostrým zrakem směšnost života do základu prohlédne; tajná dohoda s životními silami ho poučila o pacientových přáních. Ví, že ovládá moc výsměchu a že s její pomocí zvítězí, udělá štěstí. Je mu známo, že nějaký jednotlivý hlas jej jistě bude chtít zadržet, ale ví také, že sám je silnější. Ví, že ještě na okamžik donutí muže k vážnosti, ale je mu jasno, že se už nemohou dočkat, aby se s ním dali do smíchu. Může na chvíli donutit ženu, aby si před očima přidržela vějíř, ale je mu jasno, že se za vějířem směje, protože vějíř není neprůhledný a dá se na něj psát neviditelným písmem. Klepne-li jej žena vějířem, pak ví, že mu porozuměla. Ví všechno o tom, jak se do člověka skrytě vkrádá výsměch, jak se v člověku zabydlí, jak čeká a číhá. Představme si takového Aristofana či Voltaira a malinko je změňme. Jsou to docela sympatické povahy, mají rádi život, mají rádi lidi a vědí, že třebaže je soud posměchu s to mladé pokolení vychovat i zachránit, přece mnoho současníků pod ním padne. Mlčí tedy a sami se pokud možná zapomenou smát. Odváží se však mlčet? Mnozí možná tomuto problému neporozumí. Myslí si asi, že samo mlčení je obdivuhodná velkomyslnost. Tak na to nehledím. Neměla-li taková povaha dost velkomyslnosti k mlčení, zradila život. Požaduje tedy velkomyslnost;

avšak má-li ji, bude mít odvahu k mlčení? Etika je věda nebezpečná! Možná, že kdyby se Aristofanes rozhodoval čistě eticky, byl by svou pobloudilou současností smíchem odsoudil. Estetická velkomyslnost nám nepomůže, na to konto se nikdo ničeho neodváží. Má-li se mlčet, musí to být pomocí paradoxu.

Ještě o jedné věci se zmíním. Někdo například zná tajemství života nějakého hrdiny, a to tajemství je smutným vysvětlením jeho hrdinství - a přece na něm celá jeho současnost klidně lpí a nic netuší.

Jen když se Faust takto obrátí naruby, může pochybnost vypadat poeticky, a jen takto Faust může zažít všechny bolesti pochyb. Ví, že život je nesen duchem; ale ví také, že jistota a radost, v níž lidé žijí, nezáleží v moci ducha, nýbrž v bezmyšlenkovitém štěstí. Jako pochybovač a pochybující převyšuje vše a každého a lehce prohlédne člověka, který by mu chtěl lživě namluvit, že už také pochyboval. Kdo totiž vykonal pohyb do světa duchovního, tedy pohyb nekonečný, prohlédne každou výpověď a uhádne, hovoří-li muž zkušený nebo baron Prášil. Co svedl Tamerlán s Huny,⁹⁷ to dokáže Faust pochybností - vyděsit a vystrašit lidi, rozhoupat jim život pod nohama a rozehnat je, nade vším rozezvučet nářek úzkosti. A i kdyby to opravdu udělal, přece není žádný Tamerlán, i když k tomu má v určitém smyslu právo a má moc myšlenky na své straně. Faust je však sympatická povaha, miluje život, jeho duše nezná nenávisti; ví, že by nezastavil zuření, jež dokáže vyvolat. Netouží po hrdinské slávě, naopak mlčí; v duši skryje pochybnost dokonaleji než dívka, skrývající pod srdcem plod hříšné lásky. Pokouší se udržovat krok s ostatními lidmi co nejlépe. To, co se děje v jeho nitru, zakouší sám a sám; tak přináší sám sebe v oběť obecnou.

Rozvíří-li nějaká excentrická hlava pochybnost, slyšíme lidi naříkat: kdyby byl mlčel! Faust tuto ideu realizuje. Dovedeme-li si vůbec představit, co je život z ducha, pak také víme, co je hlad z pochybování; pak víme, že pochybující hladoví poездеjším chlebu života jako po stravě duchovní. Ve Faustově utrpení je dobrý důkaz toho, že jej neposedla pýcha, ale pro všechny případy ho přece vyzkouším. Řehoř Rimini⁹⁸ dostal přezdívku *tortor infantium*,⁹⁹ protože věřil v zatracení nemluvnat,

a já zas bych měl chuť sám sebe nazvat *tortor heroum*,¹⁰⁰ protože trápím hrdiny všelijakými vlastními vynálezy. Tak tedy: Faust spatří Markétu, ale ne až tehdy, kdy už se rozhodl pro neřest. Můj Faust si vůbec neřest nevolí, nedívá se na Markétu Mefistofelovým zrcadlem. Vidí ji, jaká je - milá a nevinná, a může se do ní opravdu zamilovat, neboť jeho duše si zachovala lidskou lásku. Ale Faust pochybuje a pochybnost mu zkazí skutečnost. Tak ideální je můj Faust - nepatří mezi vědecké pochybovače, kteří za katedrou jednou za semestr a po dobu jedné hodiny pochybují, kteří konají vše, a tedy i pochybování bez pomoci ducha či bez duchovní síly. Faust je pochybovač a pochybtující hladově jak po vezdejším chlebu radosti, tak i po stravě duchovní. Své rozhodnutí však nemění, mlčí, o pochybnostech s nikým nemluví, ba ani s Markétou o lásce.

Faust je zřejmě postava příliš ideální, než aby se spokojila s konverzací, jež vyvolává všeobecnou diskusi, neboť v té se všechno tak či onak rozplyne v dohadách a zůstane bez výsledku. (Zde se skrývá zlomek komiky, což básník na první pohled pozná; Fausta bychom totiž mohli ironicky konfrontovat se směšnými blázny, kteří se dnes za pochybováním honí, a kteří svou znalost pochybování dokazují i vnějškem - třeba i lékařským potvrzením! Nebo se zaklínají, že už opravdu o všem pochybovali, či to zas dokazují tak, že se na cestách setkali s člověkem opravdu pochybujícím, s takovým úspěšným poslem ze světa duchovního, který letmo přičichne tu k pochybě, tu zase k víře, a pak s tím hospodaří jak umí a podle toho, žádají-li posluchači hrubý písek či jemný písek.) Faust je však příliš ideální na to, aby chodil v bačkorách. Ten člověk není ideální, jenž nemá ideální vášnivost; ten kdo ji má, už dávno z takového kecání duši zachránil. Ten mlčí a obětuje se - anebo promluví, ač dobře ví, že vyvolá všeobecný zmatek.

Mlčí-li, bude ho soudit etika, jež říká: obecně musíš uznat, a nejlíp to uděláš tím, že promluvíš. Neodvažuj se obecně litovat! - Na tuto možnost v myšlení bychom neměli zapomínat, když někdy přísně odsuzujeme pochybujícího, který se odvážil promluvit. Ani já takové jed-

nání neposoudím mírně, ale jako všude jinde, i zde platí, že se pohyb musí udělat normálně. Kdyby tedy někdo hlasitě zapochyboval a způsobil tím na světě všemožné neštěstí, přece je konec konců lepší než tihle mlsní mudrci, kteří ochutnávají ode všeho, co by mohlo z pochybování vyléčit, ale přitom vůbec nevědí, o čem mluví. Rozmůže-li se pak pochybování divoce a nezkrotně, budou to mít na svědomí.

Promluví-li tedy, vnese do všeho zmatek, a i kdyby se tak nestalo, dozví se to stejně, až bude po všem. Výsledek mu nepomůže ani v okamžiku jednání, ani co se týče odpovědnosti.

Bude-li však na vlastní odpovědnost mlčet, může to zajisté být velkomyslné jednání, ale přidá si tak k ostatnímu utrpení ještě jedno menší pokušení, obecně ho totiž bude i nadále trápit a předhazovat mu: vidíš, měl jsi promluvit, jak se jinak máš přesvědčit o tom, že tě k rozhodnutí nevedla tajná pýcha?

Může-li se však pochybující člověk stát jedincem, který jakožto jedinec stojí v absolutním poměru k absolutnu, může pak být k mlčení zmocněn. V tom případě musí pochybu nazvat vinou. A pak se ocitá v paradoxu a tím je z pochybností vyléčen, i když zase ovšem může začít pochybovat o něčem jiném.

I Nový zákon by takové mlčení uznal. V Novém zákoně jsou dokonce místa, jež vyzdvihují ironii, ovšem jen když platí něčemu dobrému. Takový i každý jiný pohyb, který se zakládá na faktu, že subjektivita je vyšší než skutečnost, do ironie patří. O tom se v naší době nechce ani slyšet, nikdo nechce o ironii vědět víc, než co o ní řekl Hegel,¹⁰¹ jenž jí kupodivu valně nerozuměl a dokonce ji nenáviděl. Tohoto stanoviska se naše doba z dobrých důvodů nechce vzdát - musí si totiž před ironií dávat dobrý pozor. V Kázání na hoře¹⁰² stojí: „Ale ty, když se postíš, potří svou hlavu olejem a umyj svou tvář, abys neukazoval lidem, že se postíš.“ Toto místo svědčí přímo o tom, že se subjektivita nedá měřit skutečností, a že ji dokonce smí klamat. Kdyby jen četli Nový zákon lidé, kteří toho dnes o ideji církve tolik namluví,¹⁰³ pak by možná začali myslet jinak!

A nyní k Abrahámovi. Jak jednal? Nezapomněl jsem - a čtenář si to laskavě připomene, že jsem předcházející studii napsal jen kvůli němu. Ne aby se nám tím stal srozumitelnější, ale aby se nám jeho nepochopitelnost stala evidentnější. Jak jsem už řekl, Abraháma pochopit nedovedu, mohu jej jenom obdivovat. Také jsem se zmínil o tom, že žádné z popsaných stadií neobsahuje analogii s Abrahámem. Líčil jsem je jen proto, aby ve vlastní sféře a v okamžiku mýlky jaksi jen vyznačila mezníky neznámé země. Pokud se vůbec o paradoxu dá mluvit, musil by spočívat v paradoxalitě hříchu - ale ta už zase patří do jiné sféry a Abraháma stejně nevysvětlí; dá se ostatně vysvětlit lépe než Abrahám.

Abrahám tedy nepromluvil, neřekl Sáře nic, neřekl nic Eliezerovi ani Izákovi, zanedbal tři etické body. Etika neměla pro Abraháma žádný vyšší výraz než rodinný život.

Estetika dovoluje, ano i od jednotlivce žádá mlčení v případě, že jím může zachránit člověka. Již toto dostatečně ukazuje, že Abrahám v dosahu estetiky nestojí. Nemlčí proto, aby Izáka zachránil, a jeho úkol - obětovat Izáka kvůli sobě a kvůli Bohu - je pro estetiku kamenem úrazu. Estetika dovede pochopit, že obětuji sám sebe, ale nepochopí, že kvůli sobě mohu obětovat někoho jiného. Estetický hrdina mlčí. Etika ho však odsoudí, protože mlčí kvůli své nahodilé jedinství. K mlčení ho přiměla lidská předvídatost. Tohle etika neodpouští, takové lidské vědomí je pro ni jen iluze. Etika vyžaduje nekonečný pohyb a žádá zjevnost. Estetický hrdina mluvit může, ale nechce.

Pravý tragický hrdina obětuje obecnu sebe sama a vše, co mu náleží. Jeho skutky a každé hnutí jeho nitra náleží obecnu; je zjevný a ve zjevnosti je pravým synem etiky. To však není Abrahámův případ, on nedělá pro obecno zhola nic a tají se.

Nyní jsme u paradoxu. Buď jedinec jakožto jedinec smí mít absolutní poměr k absolutnu - a pak není etika na světě tím nejvyšším -, nebo je Abrahám ztracen, není hrdinou ani tragickým, ani estetickým.

Zde by se nám opět mohlo zdát, že paradox je nejlehčí a nejsnadnější věcí vůbec. Musím však opakovat, že kdo

si to tak představuje, není rytířem víry, neboť bída a úzkost jsou k tomu jediným myslitelným oprávněním, i když zas nemohou platit obecně; tím by se zase paradox zrušil.

Abrahám mlčí - vždyť on ani mluvit nemůže! - a v tom právě spočívá bída a úzkost. Nemohu-li se vyjádřit řečí, neříkám vůbec nic, i když budu mluvit bez přestání den a noc; a to byl právě případ Abrahámův. Mohl říci všechno, jen jedno ne, a když právě toto nemohl vyslovit, tj. tak, aby tomu druhý porozuměl, neříkal vlastně nic. Reč přináší úlevu tím, že mne do obecná překládá. Také Abrahám může povědět to nejkrásnější, co se vůbec povědět dá - může líčit, jak Izáka miluje. To ho však netíží, tíží ho něco hlubšího: tíží ho, že ho má obětovat, protože má být zkoušen. Toto už nepochopí nikdo, vždyť se může špatně chápat i všechno předcházející. Takovou bídu tragický hrdina nezná. Zaprvé má útěchu v tom, že může dát odpověď na každou námitku, a že může dát příležitost Klytaiméstře, Ifigenii a Achillovi, chóru i každému živému tvorů, každému hlasu ze srdce lidství, jakož i každé bystré, úzkostlivé, žalující i soucitné myšlence k tomu, aby proti němu povstali. Může si být jist, že proti němu bylo bezohledně a nemilosrdně vysloveno vše, co se vůbec vyslovit dalo - a bojovat s celým světem je útěcha, kdežto bojovat sám se sebou je strašlivé. Nemusí se obávat, že na něco zapomněl, že musel jako král Eduard III. volat, když se dozvěděl o smrti Clarence:

„...kdo mne prosil zaň?

Kdo v hněvu mém k mým nohám poklekl

a vyzýval mne k lepší rozvaze?

Kdo mluvil o bratrství, o lásce?“

(2. jednání, scéna 1).¹⁰⁴

Tragický hrdina nezná strašnou odpovědnost samoty. Kromě toho se může utěšovat tím, že mu je s Klytaiméstrou a Ifigenií dovoleno plakat a naříkat - slzy a nářek ulevují, kdežto nevyslovitelné vzdechy mučí. Agamemnon si může rychle dodat odvahy u vědomí, že je k jednání připraven, a ještě mu zbývá čas k útěše a povzbu-

zování. Abrahám to udělat nemůže. Když se mu srdce svírá žalem, když by jeho slova mohla celému světu přinést blažící útěchu - tu se nesmí útěchy odvážit, protože by mu Sára, Eliezer a Izák řekli: tak proč to vůbec chceš dělat, vždyť toho můžeš nechat! A kdyby si chtěl v bolu ulevit, kdyby zobjímal vše, co mu je drahé, než by učinil poslední krok, tu by mohl zavinit i něco hrozného: Sáře, Eliezerovi a Izákovi by se stal kamenem úrazu a pomysleli by si, že je pokrytec. Mluvit tedy nemůže, neboť nehovoří řečí lidskou. I kdyby rozuměl všem jazykům světa, a třeba by jim jeho drazí také rozuměli, přece mluvit nemůže. Mluví jazykem božským, mluví jazyky andělskými.

Tuto bídu pochopím, Abraháma obdivovat mohu a nemusím se bát, že bych vyprávěním o něm sváděl člověka do pokušení, aby se také chtěl lehkomyšlně stát jedincem. Ale přiznám se, že k tomu nemám odvalu, že se vzdávám každého pokusu, abych se dostal dál, v případě, že bych se, opožděně, vůbec takhle daleko dostal! Abrahám může každým okamžikem ustoupit, všeho jakožto pokušení litovat - a vyjádřit se. Pak mu všichni porozumí, ale pak už Abrahámem nebude.

Abrahám však mluvit nemůže, nemůže vyslovit (tak, aby to bylo jasné) to, co by vysvětlilo vše - že je to zkouška, v níž sama etika je pokušením. V této situaci je člověk emigrantem ze sféry obecná. A ještě méně mu je dovoleno vyslovit to, co se má stát. Jak jsme už dříve vylíčili, Abrahám vykoná pohyby dva; nekonečným pohybem rezignace se Izáka vzdává, a to nepochopí nikdo, protože to je jeho soukromá záležitost; pak každým okamžikem vykonává pohyb víry. To mu je útěchou. Říká si: nestane se to, a jestli se to má přece stát, dá mi Pán pomocí absurdna nového Izáka. Tragický hrdina se přece konce dočká; Ifigenie se sklání před otcovským rozhodnutím, sama nekonečný pohyb rezignace vykoná a oba jsou zajedno. Agamemnóna pochopí, protože jeho čin vyjadřuje obecně. Kdyby jí však Agamemnón řekl: třebaže si tě božstvo za oběť žádá, přece by tě možná chtít nemuselo - kdyby zasáhlo absurdno! - byl by v tom okamžiku pro Ifigenii nepochopitelný. Kdyby to řekl na základě

lidských výpočtů, byla by ho pochopila, ale následkem toho by Agamemnón nemohl nekonečný pohyb rezignace vykonat, a pak by nebyl hrdinou, pak bylo věštčovo proroctví jenom námořnická báchorka a celá událost by byla fraška.

Abrahám tedy nepromluvil. Zachovalo se od něho jen jediné slovo, jediná odpověď Izákovi, ale ta dostatečně dokazuje, že nepromluvil ani předtím. Izák se Abraháma ptá, kde je zvíře k zápalné oběti. „Abrahám odpověděl: Bůh opatří sobě hovádko k zápalné oběti, synu můj!“

O tomto Abrahámově slovu zde chci pojednat podrobněji. Kdyby nebylo vysloveno, chybělo by při všem, co se tu odehrálo; kdyby znělo jinak, vše by se ve zmatku rozplynulo.

Často jsem přemýšlel o tom, do jaké míry má tragický hrdina mít poslední slovo, lhostejno, zda kulminuje trpně či činně. Podle mého soudu závisí na tom, do jaké životní sféry náleží, do jaké míry má jeho život intelektuální význam a jak dalece se jeho trpný nebo činný postoj vztahuje k duchovnu.

Rozumí se samo sebou, že tragický hrdina, jako každý řeči schopný člověk, může ve vrcholném okamžiku proslovit několik slov, možná i přiléhavých; otázkou zůstává, jak dalece se hodí, aby je pronesl. Záleží-li jeho životní poslání ve vnějším jednání, nemá, co by řekl, a také vše, co řekne, bude jen obyčejná řeč, jíž dojem ze své osoby jen oslabí. Tragický obřad zde však vyžaduje, aby dílo dokonal mlčky, ať už je to dílo trpné či aktivní.

Podívejme se na nejbližší okolí, abychom snad nezašli příliš daleko. Kdyby měl sám Agamemnón a nikoli Kalchas nad Ifigenií vytasit nůž, ale v posledním okamžiku chtěl ještě něco dodat, snížil by sebe samého. Vždyť význam jeho činu byl zřejmý všem, proces piety, soucitu, cítění i slz byl dokonán. Kromě toho byl jeho život bez vztahu k duchovnu - sám nebyl ani učitelem, ani svědkem ducha. Je-li však hrdinův život zaměřen duchovně, oslabil by se dojem z jeho činu, kdyby chyběla odpověď. Potom nemá vyslovit pouze několik přiléhavých slov, trochu si zadeklamovat. Význam jeho slov bude v tom, že v rozhodném okamžiku sám sebe realizuje. Inte-

lektuální tragický hrdina má poslední slovo mít, má si je ponechat; lidé se o to ostatně často směšným způsobem derou. Chce se na něm vyhraněný postoj, jaký se na tragického hrdinu sluší, a nakonec ještě slovíčko. Pokud takový intelektuální tragický hrdina vrcholí v postoji trpném (ve smrti), stane se již před smrtí tímto posledním slůvkem nesmrtelným, kdežto obyčejný tragický hrdina se stane nesmrtelným až po smrti.

Za příklad si můžeme vzít Sókrata. Sókratés byl intelektuální tragický hrdina. Je mu oznámen rozsudek smrti. V témže okamžiku zemře, a kdo nepochopí, že k umírání je třeba vši duchovní síly a že hrdina umírá dříve, než zemře, nedostane se v rozjímání o životě nikam. Od Sókrata jakožto hrdiny se žádá, aby klidně spočíval sám v sobě, ale v roli intelektuálního tragického hrdiny má ukázat, že i v posledním okamžiku vlastní tolik duchovní síly, že sám sebe uskutečňuje. Nemůže se jako obyčejný tragický hrdina soustředit pouze na to, aby se smrti podíval tváří v tvář; musí tento pohyb provést tak rychle, aby tento rozpor v posledním okamžiku vědomě překonal a stal se sám sebou. Kdyby tedy Sókratés býval ve smrtelné krizi oněměl, byl by oslabil účinek svého života a vzbudil podezření, že jeho elasticita a ironie nebyla silou světovou, nýbrž jen pouhou hrou, jejíž pružnosti se v posledním okamžiku muselo použít podle obráceného měřítka, aby se pateticky mohla udržet na výši.

Pokud jde o to, jaká Sókratova replika se má považovat za rozhodující, mohou se mínění různit, neboť Sókratés byl Platónem různě poeticky obměňován. Navrhují následující: Sókratovi je oznámen rozsudek smrti. V tom okamžiku zemře, ale zároveň smrt přemůže a realizuje sám sebe slavnou odpovědí, v níž se diví, že byl odsouzen většinou tří hlasů. S žádnou prázdnou řečí na tržišti nebo s ubohou poznámkou nějakého hlupáka si nemohl ironičtěji zažertovat, než s vlastním rozsudkem smrti, který ho života zbavuje.

Kdybychom chtěli pomocí analogie najít slovo, jímž by Abrahám mohl zakončit, pak se nic z toho, co jsem zde naznačil, pro Abraháma nehodí. Na tomto základě však můžeme uznat, že Abrahám nutně musil v posledním okamžiku sebe samého realizovat. Nesmí vytasit nůž

mlčky, musí ještě něco říci, neboť jako otec víry musí mít v duchovním smyslu absolutní význam. Nemohu si předem představit, co má říci. Řekl-li už vše, co říci měl, mohu mu porozumět, mohu jej do jisté míry v jeho slovech i pochopit, třebaže se mu tím ani o trochu nepřiblížím. Kdyby od Sókrata neexistovala žádná poslední replika, mohl bych se do něho vžít a nějakou si vymyslet, a jestli bych to nedovedl sám, jistě by na to nějaký básník přišel. K Abrahámovi však žádný básník nedosáhne.

Než se dám do bližšího rozjímání o Abrahámově posledním slově, upozorním na to, jak obtížně se Abrahám ke slovu vůbec dostával. Ukázal jsem, že bída a úzkost paradoxu spočívaly právě v mlčení, v tom, že Abrahám mluvit nemohl. Kdybychom žádali, aby se vyjádřil, byl by to protimluv, ledaže bychom jej chtěli přimět k tomu, aby z paradoxu vyšel, totiž aby jej v rozhodném okamžiku suspendoval; tím by však přestal být Abrahámem a anuloval by tak vše, co už udělal.

Pokud by se dalo mluvit o analogii, nacházíme ji ve smrti Pythagorově. Pythagoras musil až do posledního okamžiku zachovat mlčení, jež také vyžadoval, a proto pronesl: je lépe být zabit než promluvit. Cf. Diogenes, 8. kniha, § 39.¹⁰⁵

Kdyby tedy Abrahám v rozhodujícím okamžiku řekl Izákovi: máš být obětován ty sám - byla by to slabost. Kdyby byl vůbec mohl promluvit, byl by už promluvil dávno; jeho slabost by pak spočívala v nedostatku duchovní zralosti a soustředěnosti; nepromyslel předem všechno utrpení, v něčem slevil, a opravdová bolest by mu pak převýšila bolest smyšlenou. Kromě toho by promluvením z paradoxu vypadl. Kdyby chtěl opravdu k Izákovi promluvit, musil by svůj postoj vydávat za pokušení; jinak by nemohl říci nic, a kdyby přece něco řekl, nebyl by už ani tragickým hrdinou.

Od Abraháma se však poslední slovo zachovalo, a pokud jsem s to paradox pochopit, porozumím také Abrahámovu totálnímu zpřítomnění v onom slově. Zaprvé neříká vůbec nic, a touto formou poví, co říci má. Odpovídá Izákovi formou ironickou, neboť je to vždycky ironie, když něco řeknu a přece neřeknu nic. Izák se Abraháma ptá v domnění, že jeho otec zná odpověď. Kdyby

byl Abrahám odvětil: nevím, nemluvil by pravdu. Nemůže však říci nic, protože to, co ví, povědět nemůže. Proto řekne: Bůh si opatří hovádko k oběti zápalné, synu můj! V Abrahámově duši pozorujeme dvojí pohyb, jak byl popsán v předcházejícím. Kdyby byl Abrahám na Izáka pouze rezignoval a více nic, byl by teď pravdu nemluvil; věděl přece, že si ho Bůh žádá za oběť a věděl také, že sám byl v tu chvíli s to Izáka obětovat. Jakmile tento pohyb rezignace vykonal, vzápětí následoval další; pomocí absurdna učinil pohyb víry. Potud tedy nelhal, neboť v síle absurdna je možno, aby Bůh udělal něco zcela jiného. Neříká tedy nepravdu, neříká vlastně vůbec nic, mluví cizím jazykem. Je to ještě zřetelnější, když uvážíme, že Izáka má obětovat Abrahám sám. Kdyby tomu bylo jinak, kdyby Pán Abrahámovi poručil, aby přivedl Izáka na horu Mória, kde ho sám bleskem zasáhne a takto přijme za oběť, tu by Abrahám měl v přímém slova smyslu právo, aby mluvil v hádankách, což také opravdu činil; pak by totiž sotva sám věděl, co se má stát. Ale úkol je dán Abrahámovi, má jednat sám, a proto musí v rozhodném okamžiku vědět, co má dělat; musí tedy vědět, že má být obětován Izák. Kdyby to nevěděl naprosto jistě, nebyl by mohl nekonečný pohyb rezignace vykonal; jeho slova by sice nepravdivá nebyla, ale pak by ještě zdaleka nebyl Abrahámem, pak by byl méně než tragický hrdina, muž zviklaný, který se nemůže rozhodnout ani pro jedno, ani pro druhé, a jenž proto vždycky bude mluvit v hádankách. Avšak takový *haesitator*¹⁰⁶ by byl na rytíře víry parodií.

Zde se opět ukazuje, že se Abrahámovi sice porozumět dá, ale jen tak, jak se chápe paradox. Já sám Abraháma chápu, ale je mi přitom jasno, že mi chybí odvaha takto hovořit, a jako Abrahám se jednat neodvážím. Proto však nebudu tvrdit, že tu jde o něco lhostejného - vždyť je to naopak div divoucí.

Co soudila o tragickém hrdinovi jeho současnost? Obdivovala ho, protože byl veliký. Počestné shromáždění šlechtných, porota, již si každé pokolení volí proto, aby soudila pokolení předcházející, tato porota soudí stejně. Avšak Abraháma nepochopí nikdo. Čeho vlastně do-

sáhl? Zůstal své lásce věren. Kdo miluje Boha, nepotřebuje ani slz, ani obdivu, v lásce zapomíná na utrpení, a zapomíná na ně tak dokonale, že mu na bolest nezůstane ani nejmenší vzpomínka - leda by mu ji připomněl sám Bůh. Vidí věci tajné, zná bídu, počítá slzy a na nic nezapomíná.

Bud' tedy existuje paradox, že jedinec jakožto jedinec má absolutní poměr k absolutnu, nebo je Abrahám ztracen.

EPILOG

Když jednou v Holandsku poklesly ceny koření, potopili obchodníci několik nákladů do moře, aby ceny zase stouply. Takový podvod se dá odpustit, možná, že byl nutný. Něco podobného bychom potřebovali ve světě duchovním. Jsme si opravdu tolik jisti, že jsme nejvyšších vrcholů už dosáhli? Nezbyvá nám už nic jiného, než si zbožně namlouvat, že jsme se ještě tak daleko nedostali, abychom si pak měli čím krátit čas? Potřebuje dnešní doba takovýto sebeklam, má se snad vychovávat k virtuozitě v sebeklamu? - či se už v umění sebeklamu dávno zdokonalila? Nepotřebovali bychom spíše poctivou vážnost, jež by nám bez bázně a neúplatně na úkoly ukazovala, poctivou vážnost, jež by s láskou tyto úkoly podporovala, namísto aby provokovala lidi, aby se honili za věcmi ještě vyššími? Poctivou vážnost, jež by udržovala úkoly na pohled mladé, svěží a krásné a pro všechny lákavé, ale také tím těžší, neboť toto dokáže nadchnout lidi šlechtně; vždyť šlechtná povaha se rozjaří jenom nad věcmi nesnadnými! Třebaže se jedno pokolení učí od druhého, vlastní lidskosti se žádné z nich od předcházejícího nenaučí. V tom musí každé pokolení začínat od začátku, nemá jiný úkol než pokolení předcházející a také se dále nedostane, pokud ovšem dřívější pokolení svůj úkol nezradilo a nepodvádělo samo sebe. Vlastní lidskost spočívá v patosu; v tom si pokolení, samo v sobě i navzájem, dokonale porozumějí. Tak se také žádné od jiného nenaučilo milovat a žádné nezačne v jiném bodě než v samém začátku; žádné pozdější pokolení nebude mít úkol zkrácenější než pokolení předcházející. Nechceme-li jako minulá pokolení zůstávat na lásce a chceme-li jít dál, pak se vede bezvýsledná a špatná řeč.

Nejvyšší vášeň člověka je víra a žádné pokolení zde nezačíná jinde než pokolení minulé. Každé musí začít od samého začátku; pokolení, jež přijde později, se nedostane dále než tam, kam se dostalo předcházející, pokud svůj úkol konalo věrně a nevzdalo se. Nemůže ovšem znát únavnost této práce; je to jeho úkol a netýká se ho fakt, že i předcházející pokolení mělo též úkol, ovšem pokud by se samo či jeho jednotlivci drze nepokoušeli přivlastnit si místo, jež patří pouze tomu duchu, který řídí svět a který je natolik trpělivý, že se nikdy neunavuje. Začne-li se nějaké pokolení do toho plést, jedná nesprávně, a jaký div, že mu pak život špatně dopadá. Svět nepřipadal jistě nikomu víc nakřivo než krejčíkovi v pohádce: přišel zaživa do nebe a díval se odsud dolů. Kdyby se pokolení staralo pouze o vlastní úkol - což je jeho nejvyšší povinností - nemohlo by zemdlít, neboť takový úkol je pro život dobře vyměřen. Když mají děti volno a vyhrají si všechny hry již před polednem a potom netrpělivě volají: copak už nikdo neumí žádnou novou hru? - má to snad dokazovat, že jsou lépe vyvinuté a více do světa než ostatní děti v současném či minulém pokolení, jimž stačily všechny hry vydržet na celý den? Nedokazuje to spíše, že těm dětem chybí něco, co bych nazval roztomilá vážnost, jež ke hře patří?

Víra je nejvyšší vášní člověka. Snad je v každém pokolení dosti těch, kdo se k ní nedostanou, ale nikdo ji rozhodně nepřekoná. Nemám tušení, jsou-li v této době lidé, kteří ji nenajdou vůbec; smím se dovolávat jen sebe samého, a proto neskrývám, že to bude ještě dlouho trvat. Proto však nebudu věci veliké vydávat za něco tak bezvýznamného, jako je třeba dětská nemoc, kterou se snažím přestát - to bych podváděl jak sebe samého, tak i to, co veliké je. Život má dost úkolů i pro toho, kdo nevěří, a bude-li je mít poctivě rád, nebude jeho život marný, třebaže se nikdy nebude podobat životu těch, kdo okusili a zmocnili se věcí nejvyšších. Kdo se však dostal až k víře (může to být jak člověk velmi nadaný, tak i prostáček, to na věci nic nemění), při víře „stát“ nezůstane, a rozzlobil by se, kdyby mu to někdo řekl, zrovna tak, jako by se pohoršil zamilovaný, kdyby mu řekli, že zůstal

stát při lásce. Namítl by totiž, že naprosto při ní stát nezůstal, protože v ní má svůj život. Přesto se však nedostane dál a k něčemu jinému; jestli si však přece jen něčeho jiného všimne, pak k tomu bude mít i vysvětlení.

Musí se jít dál, musí se jít dál! Touha po pokroku je ve světě stará dost. Tajemný Hérakleitos, jenž vložil myšlenky do spisů a spisy do chrámů Diany (neboť jeho myšlenky mu byly v životě brněním, proto je zavěsil do chrámu božstva) - tajemný Hérakleitos řekl: nemůžeme dvakrát přejít skrze tutéž řeku.¹⁰⁷ Tajemný Hérakleitos měl žáka, který při těchto slovech nezůstal, ale šel dále a připsal: ani jednou se to nedá udělat.¹⁰⁸ Chudák Hérakleitos, že měl takového žáka! Hérakleitova věta byla tímto zlepšením „vylepšena“ na větu eleatskou, jež popírá každý pohyb, a přece si onen žák pouze přál být žákem Hérakleitovým, žákem, který jde dál a ne nazpět k tomu, co Hérakleitos opustil.

Poznámky ke spisu Bázeň a chvění

- 1 V předmluvě se Kierkegaard kriticky obrací proti recenzi spisu od J.L. Heiberga: „Úvodní přednáška ke spekulativní logice“ (Indledning til den speculative Logik), kterou napsal Kierkegaardův současník a protivník H.L. Martensen.
- 2 Cartesius: francouzský filozof René Descartes si za východisko poznání zvolil pochybování. Pouze o „cogito, ergo sum“, tj. „myslím, tedy jsem“, se pochybovat nedá. Latinský citát v překladu: „Připomeňme si, jak už jsme řekli, že tomuto přirozenému světlu máme věřit jen potud, pokud není od Boha zjeveno nic opačného... Nade vše si musíme vstípit v paměť jako nejvyšší pravidlo, že tomu, co nám je od Boha zjeveno, má být věreno jako nejjistější věci vůbec; i kdyby nám světlo rozumu možná zcela jasně a přesvědčivě namlouvalo něco jiného, musíme důvěřovat Boží autoritě spíše než vlastní soudnosti.“
- 3 Překlad: „Nikdo se proto nedomnívej, že zde uvedu metodu, kterou by měl ke správnému vedení rozumu každý sledovat; předsevzal jsem si, že zde pouze popíši tu, které jsem použil já sám... Jak jsem však prošel školou učení (tj. mladosti), po jejímž ukončení bývá člověk přijímán mezi učené, počal jsem myslet na něco zcela jiného. Uvědomil jsem si totiž, že jsem ovládán tolikerou pochybností s tolikerým omylem, takže jsem poznal, že všechny mé pokusy o to, abych se něčemu přiučil, mi neprospěly v ničem více než v tom, že jsem stále více odhaloval vlastní nevědomost.“ Slovo v závorce je Kierkegaardův přídavek.
- 4 „jde dál...“, tj. ke spekulativnímu pojetí víry, jak se o to pokoušel Hegel a hlavně hegelovská pravice, křesťanští hegelovci. V Dánsku je repre-

- zentovali hlavně spisovatel J.L. Heiberg a profesor teologie H.L. Martensen.
- 5 Cf. 2.Tim. 4,7.
 - 6 Pojmem „systém“ Kierkegaard vždycky odkazuje k Hegelově filozofickému systému.
 - 7 Překlad: poeticky a elegantně.
 - 8 V Heibergově frašce „Recenzent a zvířátko“ (Recensenten og Dyret) vystupuje v sedmé scéně spisovatel Trop jako autor tragédie „Zničení lidstva“; na jevišti spis roztrhne na dva stejné díly.
 - 9 Cf. Gen. 22.
 - 10 Gen. 22, 1-2.
 - 11 Gen. 16 a 18, 9-15.
 - 12 Zde jde pravděpodobně o odkaz k Homérovi, Ilias III, 381.
 - 13 Num. 20,11.
 - 14 V řecké mytologii byl čas personifikován jako stařec Chronos.
 - 15 Gen. 18. nn.
 - 16 Gen. 22,1.
 - 17 Gen. 22,9-10.
 - 18 Kierkegaard užívá slova vášeň jako synonymum s řeckým pathos. Slovo hraje důležitou roli v „Konečném nevědeckém dodatku“ (Afsluttede uvidenskabelig Efterskrift) a znamená nejčastěji umocnění, potencování věci, např.: vášeň víry. Cf. význam slova ve spise „Nemoc k smrti“.
 - 19 Cf. Platón, Faidros 244, 256 B.
 - 20 Cf. ex pectore, z hrudi, ze srdce. Vylití srdce.
 - 21 Narážka na hru „Aladdin“ od Adama Oehenschlägera, dánského básníka. Zde se mluví o zázračném prstenu.
 - 22 Cf. Mat. 5,45.
 - 23 Cf. Platón, Symposion 17-D.
 - 24 Cf. Izajáš 26,18.
 - 25 Německý idealismus, Hegel.
 - 26 Narážka na řeckou báji o králi Midovi.

- 27 Cf. Plutarchos II,3, kde se vypráví, že hrdina Themistoklés se tolik napřemýšlel o Miltiádových vítězstvích, zvl. o vítězství marathónském, že pro to nemohl spát.
- 28 Cf. Mat. 19, 16 n.
- 29 Cf. Mat. 19, 16 n.
- 30 Zde znamená vášeň zaujatost. Kierkegaard používá slova vášeň často v adjektivním významu.
- 31 Překlad: jedná se již o tebe.
- 32 V Hegelově pojetí patří víra k nízkému stupni lidské bezprostřednosti, již je nutno překonat.
- 33 Překlad: z vlastní síly a na vlastní odpovědnost.
- 34 Viz Jan 2,1-10.
- 35 Fresberg je tehdejší zkrácenina názvu Frederiksberg, tenkrát kodaňské předměstí, dnes kodaňská čtvrť.
- 36 Mediací označoval Hegel stmelování dvou relativních protikladů. Mediace hraje důležitou roli ve „Wissenschaft der Logik“. Kierkegaard tohoto pojmu užívá ve významu zprostředkování.
- 37 Není zjištěno, o kterého básníka se přesně jedná.
- 38 Znamená: předpokládaná jednotnost. Je to základní pojem Leibnizovy filozofie.
- 39 Dira necessitas znamená: krutá nutnost. Cf. Horatius, Carmina III, 24,6.
- 40 Znamená: divotvorce.
- 41 Mat. 17,20.
- 42 Cf. Carl Rosenkranz, „Erinnerungen an Karl Daub“, Berlin 1837, P. 24.
- 43 Cf. Kierkegaardovu disertační práci: „O pojem ironie se stálým zřetelům k Sókratovi“ (Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Sokrates), Kodaň 1841.
- 44 Telos znamená: cíl, účel. Teleologický je tedy: účelový, zaměřený k cíli.
- 45 Cf. „Philosophie des Rechts“, 2. vyd., 1840, §§ 129-141.

- 46 Ze sporých Hegelových úvah o víře nař. „Encyclopädie“ Gesam. Werke, 2. vyd. VII, 2, § 564, „Phänomenologie des Geistes“ (ib. II, 385 n). Kierkegaard zde měl možná na mysli Hegelovy žáky, např. Erdmannovo kratší pojednání „Vom Glauben und Wissen“.
- 47 Cf. Boileau, „L'Art poétique“ 1, 232. - „blázen najde vždy většího blázna, kterého obdivuje“.
- 48 Odkaz platí Trójské válce. Řecké vojsko nemohlo kvůli nepříznivému větru z Aulis vyplout. Tu ohlásil věstec Kalchas, že příčinou je král Agamemnón, který urazil bohyni Artemis a ta si nyní žádá královu dceru Ifigenii za oběť.
- 49 Cf. Euripidovu hru o Ifigenii.
- 50 Odkaz k Euripidově hře. Kierkegaard ji vlastnil v překladu Christiana Vilstera, Kodaň 1840.
- 51 Cf. Kniha soudců 11, 30-40.
- 52 Když byl Brutus konzulem, účastnili se jeho synové spiknutí, jež mělo nastolit sesazeného vladaře. Brutus dal syny popravit.
- 53 Překlad: s posvátnou hrůzou.
- 54 Kierkegaardův pramen byl Tennemann, „Geschichte der Philosophie“ I, 1798, str. 106.
- 55 Skandalon, tj. pohoršení, kámen úrazu.
- 56 Znamená: vyššího způsobu myšlení.
- 57 Citát je z G.E. Lessingova pojednání „Auszüge aus den Literaturbriefen“, 81-ter Brief. Vyd. Maltzahn, VI, 205 n.
- 58 Kruh, koule, je u Parmenida formou dokonalosti.
- 59 Odkaz se nepodařilo zjistit.
- 60 Cf. „Wissenschaft der Logik“, Jub. Ausg. IV, 655 nn.
- 61 Odkaz platí Hegelově „Encyclopädie“, § 63 a 573, kde se autor obrací proti Jacobiho identifikaci bezprostředního vědění a víry.
- 62 Znamená: nečekaně.
- 63 Misein je nenávidět. Per meiosin znamená: oslabením (významu). Minus diligo, posthabeo,

- non colo, nihili facio znamená: méně miluji, odkládám, nectím, nevážím si.
- 64 Znamená: podle analogie.
- 65 Hebrejských konsonant j a v se původně užívalo jako vokálů, avšak po zavedení zvláštních vokálních znamének „spočinula“ či „odpočinula tato písmena v připojeném vokálu. Kierkegaard však poměr obrátil. Ve skutečnosti spočívá konsonanta ve vokálu.
- 66 Cunctator byl Fabius Maximus, který vedl r. 217 př.n.l. válku s Hannibalem. Cf. „De bellis puni-
cis“.
- 67 Znamená: obecným majetkem.
- 68 Narážka na faráře N.F.S. Grundtviga a jeho přívržence, tzv. grundtvigiány.
- 69 Odkaz ke hře stejného jména od Christiana Olufsena. Odkaz je mylný, neboť ve hře žádní svědkové nevystupují.
- 70 Jedná se o oboru Dyrehaven, výletní lesík blízko Kodaně.
- 71 Zde znamená: na historickém rozhraní.
- 72 Zde znamená: jak nejvíce možno.
- 73 Aristotelés říká: „dva díly mýtu, totiž změna znovupoznání, jednájí o těchto věcech.“
- 74 Odkaz k Oidipovi z řecké mytologie.
- 75 Jedná se o Isthméné.
- 76 Cf. Aristotelův přírodopis, 5,4,7.
- 77 Znamená: osobní důvod.
- 78 Cf. Kniha soudců 11,36.
- 79 Olivová ratolest byla ve starém Řecku symbolem prosících.
- 80 Odkaz k Apuleiově hře „Amor a Psyché“. Kierkegaard měl dánský překlad od Nusshorna, cf. str. 51.
- 81 Jedná se o dánskou lidovou pověst o věrné lásce Axela a Valborg, z básněnou Adamem Oehlen-schlägerem.

82. Kierkegaard zde možná odkazuje k Lessingově zmínce. ve spisu „Hamburgische Dramaturgie“, I, str. 22.
- 83 Znamená: nemýlím-li se.
- 84 Slovo znamená: dobytek.
- 85 Nevyhnutelná, nutná podmínka, bezpodmínečnost.
- 86 Výrok znamená: poznej sebe samého. - „Pýthagora a Sókrata“: O této Sókratově větě viz Kierkegaardův spis „Filozofické drobký“ (Philosophiske Smuler). Odkaz k Pýthagorovi nebylo možno upřesnit.
- 87 Plození bez páření.
- 88 Erscheinung - jev. Toto je autobiografická poznámka. Kierkegaard znal posměch z vlastní zkušenosti, byl pro své držení těla i oděv často zesměšňován.
- 89 Cf. Tob. 8. Tobiášova kniha je biblický apokryf.
- 90 Citát znamená: „neboť jistě nikdo neunikl lásce a nikdo jí neunikne, dokud existuje krása a oni, jež vidí.“ Longus v úvodu k „Daphnis og Chloe“, § 4.
- 91 Cf. Tob. 6, 11-23.
- 92 William Shakespeare, „Richard III.“. V textu je citován český překlad od J.V. Sládka, „Historie“, Praha 1964. „Král Richard III.“, 1. jednání, scéna 1. Kierkegaard ve svém textu cituje ze svého německého překladu, který vlastnil: W. Shakespeare, „Dramatische Werke“, übers. v. E. Ortlepp. Vol 1-8, Stuttgart 1838-3, a „Shakespeare's dramatische Werke“, übers. v. A.W.v. Schlegel und L. Tieck. 1-12, Boerlin 1831. Text je v Kierkegaardově spisu citován německy, zřejmě podle Ortleppova překladu (nebylo možno zjistit):

„Ich, roh geprägt, und aller Reize baar,
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu
brüsten;
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmass,

Geschändet von der tückigen Natur,
Entstellt, verwahrlost, von der Zeit gesandt
In diese Welt des Athmens, halb kaum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemen
Dass Hunde bellen, hink' ich wo vorbei.“

- 93 „Žid“ je hra od anglického básníka Cumberlanda. Dávala se v Kierkegaardově době v Kodani.
- 94 Odkaz k Jens Baggesenově básni „Hřbitov v Sobradise“ (Kirkegaarden i Sobradise).
- 95 Překlad: „Nikdy neexistoval génius bez určitého stupně šílenství.“ Cf. Seneca, „De tranquillitate animi“, 17.10.
- 96 Znamená: jedinečným způsobem, výjimečně.
- 97 Byl to turecký vladař, známý svou krutostí. Žil ve 14. stol.
- 98 Rimini byl profesor teologie v Paříži, 14. stol.
- 99 Znamená: mučitel nemluvnat.
- 100 Znamená: mučitel hrdinů.
- 101 Cf. úvod k Hegelově Estetice. Cf. též Kierkegaardovu disertační práci „O pojem Ironie...“.
- 102 Mat. 6,17-18.
- 103 Jde vlastně o ideu sboru. Narážka na Grundtvigovu teologii.
- 104 Citováno z českého překladu od J.V. Sládka: W. Shakespeare, „Historie“, Praha 1964. „Král Eduard III.“, 2. jednání, scéna 1. Kierkegaard cituje ve spise německy dle svého překladu od Schlegela - Tiecka, op. cit.:

„Wer bat für ihn? Wer kniet' in einem Grimm
Zu Füßen mir und bat mich überlegen?
Wer sprach von Bruderpflicht? Wer sprach
von Liebe?“

- 105 Diogenes Laertios, Životopisy.
- 106 Slovo znamená: váhající, nerozhodný.

- 107 „Kai potamou roé apeikazón ta onta legei hós dis es ton auton potamon ouk eibaiés. Cfr. Platos Cratyllus § 402. Ast, 3. V. Pag. 220“. Takto odkazuje Kierkegaard v textu.
- 108 Odkaz je k Tennemann, „Geschichte der Philosophie“, I, P. 220.

NEMOC K SMRTI

KŘEŠŤANSKÁ PSYCHOLOGICKÁ ÚVAHA
KE VZDĚLÁNÍ A PROBUZENÍ

(Napsáno pod pseudonymem Anticlimacus,
S. Kierkegaard je uváděn jako vydavatel)

Pane, dej nám slabý zrak
pro všechen bezvýznamný brak
a oči jako střely
by Tvoji pravdu zřely

PŘEDMLUVA

Mnohým se forma této úvahy možná bude zdát podivná; bude jim připadat příliš přísná na to, aby mohla být vzdělavatelná, a příliš vzdělavatelná, než aby mohla být přísně vědecká. O posledním nemám žádné mínění. Co se však prvního týče, není tomu tak; kdyby opravdu byla příliš přísná na to, aby mohla být vzdělavatelná, byla by to podle mého soudu chyba. Jedno je, nemůže-li být vzdělavatelná pro každého, protože ne každý má předpoklady k tomu, aby ji mohl sledovat; jiná věc je, má-li vzdělavatelný ráz. Křesťansky vzato má všechno, ano všechno sloužit ke vzdělání. Věda, jež k osobnímu vzdělávání nevede, se tak stává nekřesťanskou. Vše křesťanské musí být formováno jako lékařova slova u lože nemocného; i kdyby tomu rozuměl zase jen lékař, nesmí se zapomenout, že se hovoří u lože nemocného. **Právě tento poměr křesťanství k životu (jež je protikladem vědeckého oddálení od života), čili tato etická stránka křesťanství, je jeho vzdělavatelnost.** Jeho způsob podání, třeba sebecpřísnější, je zcela odlišný, kvalitativně odlišný od toho druhu vědy, jež je lhostejný a jehož **povýšený heroismus**, křesťansky vzato, je od heroismu tak daleko, že se pro křesťanství stává jen jakýmsi druhem nelidské zvědavosti. Křesťanský heroismus však je - a vidá se opravdu hodně zřídka - odvaha být zcela sám sebou, jednotlivým člověkem, tím určitým jednotlivým člověkem, stojícím sám přímo před Bohem, sám v tomto nesmírném vypětí a ohromné odpovědnosti. Křesťanským heroismem není, dáme-li se ošálit pojmem „člověk“, nebo hrajeme-li hru na obdivování se světovými dějinami. Všechno křesťanské poznání, ať má jakkoli přísnou formu, se musí o něco starat; toto starání je právě jeho

vzdělavatelnost. Starání se je vztah k životu, ke skutečnosti osobnosti, a křesťansky vzato to znamená vážnost. Vznešenost lhostejného vědění je z křesťanského hlediska na míle od vážnosti; křesťansky vzato je to jen vtíp a domyšlivost. Ale vážnost je to, co vzdělává.

Tento spisek je na jedné straně sepsán tak, jak by jej mohl napsat i nějaký seminarista, ale na druhé straně by jej zas třeba nemohl napsat ani nějaký profesor.

Že toto pojednání vypadá tak, jak vypadá, je rozhodně dobře promyšleno, a jsem si jist, že také psychologicky správně. Existuje ovšem vznešenější styl, tak vznešený, že se tím stává pramálo výstižný, a protože jsme na něj příliš zvyklí, neřekne celkem nic.

A už jen jednu poznámku, možná zbytečnou, ale dovlím si ji přece: jednou provždy upozorňuji na to, že zoufalství se v celém tomto spisku chápe jako nemoc a nikoli jako lék. Takto dialektické je totiž zoufalství. Sama smrt je v křesťanské terminologii výrazem největší duchovní bídy, ale uzdravení zase spočívá v umírání, odumírání.

Roku 1848.

PŘÍSTUP

„Nemoc ta není k smrti“ (Jan, 11,4). A přece Lazar umřel. Když učedníci neporozuměli slovům, jež Kristus nato připojil: „Lazar, přítel náš, spí, ale jdu, abych jej ze sna probudil“ (Jan, 11,11), řekl jim přímo: „Lazar umřel“ (Jan, 11,14). Lazar tedy umřel, a přece jeho nemoc nebyla k smrti - byl mrtev, a přece ta nemoc k smrti není. My ovšem víme, že Kristus odkazoval k zázraku, jenž měl současníkům - pokud uvěří - ukázat slávu Boží (Jan, 11,40), k zázraku, jímž vzkřísil Lazara z mrtvých, takže ta nemoc nejen k smrti nebyla, ale stala se podle předpovědi Kristovy „pro slávu Boží, aby oslaven byl Syn Boží skrze ni“ (Jan, 11,4). Ale i kdyby byl Kristus Lazara nevzkřísil, neplatí snad i tak, že tato nemoc, samotná smrt, k smrti není? V okamžiku, kdy Kristus přistupuje k hrobu a silným hlasem zvolá: „Lazare, pojď ven!“ (Jan, 11,43), je už jisto, že tato nemoc není smrtelná; ale i kdyby to nebyl řekl a jenom přistoupl k hrobu, on, jenž jest „vzkříšení i život“ (Jan, 11,25) - neznamená již tento fakt, že tato nemoc k smrti není? Neznamená již sama Kristova přítomnost, že tato nemoc k smrti není? A co je Lazarovi platné vstávat z mrtvých, když zas musí jednou všechno smrtí skončit? - co by to bylo Lazarovi platné, kdyby neexistoval On, On, jenž jest vzkříšení i život pro každého, kdo v něj uvěří? Ne tedy proto, že Lazar byl vzkříšen z mrtvých, ne proto smíme tvrdit, že tato nemoc k smrti není, a protože tu je On, proto není k smrti. Neboť po lidsku řečeno je smrt poslední věcí všeho, a lidsky vzato máme naději jen tak dlouho, pokud tu je život. Ale chápáno křesťansky není smrt poslední věcí vůbec, i ona je pouze nepatrnou událostí v tom, co je vše, co je život věčný. Z křesťanského hlediska je ve smrti ne-

konečně více naděje, než jí je, po lidsku řečeno, nejen v životě samém, nýbrž i v životě naprosto zdravém a plném síly.

Křesťansky vzato není tedy ani smrt „nemocí k smrti“, tím méně pak všechno pozemské a časné utrpení, bída, nemoc, zbídačení, nouze, protivenství, soužení, duševní trápení, žal a rozhořčení. I kdyby tato utrpení byla tak těžká a bolestná, že bychom my lidé či trpící člověk tvrdili: tohle je horší než smrt! - nic z toho, co se dá přirovnat k nemoci, pokud to není nemoc sama, nic z toho z křesťanského hlediska nemoc k smrti není.

Takto vznešeně učí křesťanství křesťana soudit o věcech pozemských i světských včetně smrti. Křesťan by skoro mohl zpychnout z takové hrdé povznešenosti nade vším, čemu člověk jinak říká neštěstí, a co se jinak nazývá největším zlem. Na druhé straně však zase křesťanství objevilo bídu takovou, o níž člověk sám o sobě nic neví, a tato bída je nemoc k smrti. Co přirozený člověk považuje za něco strašlivého, když už vyjmenoval všechny hrozné věci a nic horšího jej už nenapadá, to je pro křesťana jako žert. Takový je poměr mezi přirozeným člověkem a křesťanem: je jako poměr mezi dítětem a mužem, neboť čeho se bojí dítě, s tím vůbec nepočítá muž. Děcko nezná věci nejhroznější, ale zná je muž a děsí se jich. Nedokonalost dítěte spočívá předně v neznalosti věcí nejstrašlivějších, a následkem toho se bojí věcí, jež tak strašné nejsou. Tak to je také s přirozeným člověkem; nezná věci opravdu hrozné, ale proto strachu neunikne, bojí se věcí, jež nijak hrozné nejsou. Je to jako v pohanově poměru k Bohu: pravého Boha nezná, ale to mu nevádí, místo toho uctívá jako Boha modlu.

Jenom křesťan ví, co nemoc k smrti znamená. Jakožto křesťan má odvalu, kterou přirozený člověk nezná; nabyt této odvahy tím, že se naučil znát bázeň před věcí ještě strašlivější. Takto se člověku dostane odvahy vždycky; bojíme-li se většího nebezpečí, budeme mít vždycky dost odvahy čelit menšímu; hrozíme-li se nekonečně jednoho nebezpečí, pak jako by ostatní vůbec nebyla. A ta hrozná věc, kterou se křesťan naučil znát, je právě „nemoc k smrti“.

DÍL I.

NEMOC K SMRTI JE ZOUFALSTVÍ

A. Zoufalství je nemoc k smrti

Zoufalství je nemoc v duchu, v lidském já, a může být trojí: zoufalství, kdy si neuvědomujeme vlastní já (ne-vlastní zoufalství); zoufalství, kdy nechceme být sami sebou, a zoufalství, kdy chceme být sami sebou.

Člověk je duch. Co je však duch? Duch je „já“. Ale co je „já“? Já je poměr, jenž má poměr k sobě samému, čili stojí v poměru, že poměr má poměr k sobě samému. Já není poměrem samým, ale tím, že poměr má poměr k sobě samému. Člověk je syntéza nekonečna a konečna, časnosti a věčnosti, svobody a nutnosti, zkrátka syntéza. Syntéza je poměr mezi dvěma. Avšak takto ještě člověk žádným já není.

V poměru mezi dvěma je poměr sám jakožto negativní jednotka něčím třetím, a obě strany mají poměr k poměru, a v poměru samém opět k poměru. Takto je v definici duše poměr mezi duší a tělem poměrem. Je-li však poměr v poměru k sobě samému, pak je tento poměr něco třetího a pozitivního, a to je člověkovu já.

Poměr, jenž má poměr k sobě samému, toto já, je dáno buď sebou samým, nebo je dáno něčím jiným.

Je-li poměr, jenž má poměr k sobě samému, určen něčím jiným, je pak zřejmě něčím třetím, ale tento poměr, toto třetí, je zase poměrem a je v poměru k tomu, co celý poměr určuje.

Takovýto derivovaný a daný poměr je člověkovu já; je to poměr, jenž má poměr k sobě samému, a tím, že má poměr k sobě samému, se dostává do poměru k jiným. Na základě toho mohou být dvě formy vlastního zoufalství. Je-li člověkovu já dáno jím samým, přichází v úvahu jen jedna forma - nechtít být sebou samým, chtít se sama sebe zbavit; pak by se však nedalo mluvit o zoufalém chtění být sám sebou. Tato formule je totiž výrazem závislosti celého poměru (já), je výrazem toho, že člověkovu já vlastní silou nedokáže či nemůže být v rovnováze a klidu, a že se to stane jen tím, když v poměru k sobě samému vstoupí do poměru k tomu, co celý poměr určilo. Tato druhá forma zoufalství (chtít se zoufale stát sám sebou) rozhodně není pouze zvláštním druhem zoufalství, naopak se veškerá zoufalost k ní dá nakonec redukovat a v ní soustředit. Je-li si zoufalý člověk podle vlastního soudu zoufalství vědom, nemluví-li o něm nemslyšně jako o něčem, co se mu přihodilo (asi tak jako když si člověk, trpící závratí, následkem nervózního klamu stěžuje na tlak v hlavě či na pocit, že na něj něco padá atd., zatímco tíže a tlak nepřicházejí z vnějšku, nýbrž jsou jen zpětnou reflexí něčeho vnitřního) - a pak se vši mocí a jedině vlastní silou snaží zoufalství odstranit; pak je ale stále ještě zoufalý a domnělým snažením se dostává ještě hlouběji do zoufalství ještě hlubšího. Nepoměr zoufalství není obyčejný nepoměr, je to nepoměr poměru, jenž stojí v poměru k sobě samému a jenž je dán něčím jiným, takže nepoměr v onom daném poměru se zároveň musí nekonečně reflektovat v poměru k moci, jež jej určila.

Toto je formule, popisující stav člověkovu já, když je zcela prosto zoufalství. Má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je určila.

Možnost a skutečnost zoufalství.

Je zoufalství přednost či nedostatek? Čistě dialekticky je obojí. Chceme-li tvrdit, že zoufalství je abstraktní pojem, přičemž nemáme na mysli žádného zoufalého,

pak je jistě ohromná přednost. Možnost takovéto nemoci je člověková přednost před zvířetem, a tato přednost znamená víc než vzpřímená chůze, neboť ukazuje na nekonečné vzepjetí a vyvýšenost, že je duch. Možnost této nemoci je člověková přednost před zvířetem, a vědomí o ní je člověková přednost před člověkem přirozeným. Uzdravení z této nemoci je křesťanova blaženost.

Moci si zoufat je tedy nekonečná přednost - a přece je zoufalství nejen největším neštěstím a bídou, nýbrž i zatracením. Takový nebývá poměr mezi možnostmi a skutečností; je-li výhodou možnost být tím a tím, je ještě větší výhodou opravdu se tím stát, to jest, bytí je v poměru k možnosti bytí vzestupem. Při zoufalství je však bytí vzhledem k možnosti bytí pádem; jak nekonečná je přednost možnosti, tak hluboký je pád. V zoufalství je tedy vzestupem zoufalý nebýt. A přece je i toto určení dvojaké. Nezoufat si není totéž co nekulhat, nebýt slepý apod. Neznamena-li nezoufat si nic více a nic méně než to, že zoufalí nejsme, potom zrovna zoufalí jsme. Nebýt zoufalý musí znamenat zmařenou možnost zoufalým se stát. Je-li pravda, že si někdo nezoufá, musí každým okamžikem možnost ničit. Takový poměr mezi možnostmi a skutečností nebývá. **I když myslitelé¹ tvrdí, že skutečnost je anulovaná možnost, není to tak docela pravda; je totiž možností naplněnou, činnou.** Zde však je skutečnost (nebýt zoufalý), jež je proto i popřením, možností bezmocnou a zmařenou; jinak je skutečnost v poměru k možnosti jejím potvrzením, zde však jejím popřením.

Zoufalství je nepoměr v poměru syntézy, jenž má poměr sám k sobě. Syntéza sama však nepoměrem není, ta je jen možností, čili v syntéze spočívá možnost nepoměru. Kdyby nepoměrem byla syntéza sama, pak by zoufalství vůbec neexistovalo, pak by totiž bylo něčím pro člověka zcela přirozeným, nebylo by už zoufalstvím. Bylo by něčím, co se člověku může přihodit, čím trpí jako nějakou uhnanou nemocí, nebo jako smrtí, jež je údělem všech. Ne, zoufalství spočívá v člověku samém. Kdyby však nebyl syntézou, nemohl by zoufat, a kdyby syntéza nebyla na začátku z Boží ruky taková, jaká má být, zoufat by také nemohl.

Odkud tedy zoufalství? Z poměru, v němž má syntéza poměr sama k sobě, jelikož Bůh, jenž učinil člověka poměrem, ho jaksi pouští z ruky; to znamená, že poměr se dostává do poměru k sobě samému. **A v tom, že poměr je duch, je já, spočívá odpovědnost, jež se každým okamžikem a stále vztahuje k zoufalství,** ať už zoufalec sebevynalézavěji klame sebe i jiné tím, že svůj stav nazývá neštěstím a vydává jej za něco jiného, tak jako to ve shora uvedeném případě dělal se závratí. S ní má ostatně zoufalství mnoho společného. Je tu však kvalitativní rozdíl, i když je závrať z psychologického hlediska totéž co zoufalství pod určením ducha, a třebaže závrať překypuje analogiemi se zoufalstvím.

Nastal-li tedy **nepoměr čili zoufalství,** vyplývá z toho, že také bude nadále trvat? Nevyplývá; zůstává-li nepoměr, **není to důsledkem nepoměru samého, nýbrž poměru,** jenž má poměr sám k sobě. Vyjde-li nepoměr najevo a trvá-li, musíme se každým okamžikem obracet k poměru. Říká se, že člověk si užene nemoc, například z neopatrnosti. Nemoc se objeví a od toho okamžiku se projevuje a je skutečností, jejíž původ se víc a více ze zřetele ztrácí. Bylo by kruté a nelidské, kdybychom stále říkali: v této chvíli si ty, nemocný, nemoc uháníš - kdybychom chtěli každým okamžikem proměňovat skutečnost nemoci v její možnost. Pravda, nemoc si uhnal, ale to se mu stalo jen jednou, trvání nemoci je prostý následek toho, že ji jednou dostal, její vývoj pro něj není v každém okamžiku její příčinou. Uhnal si ji, ale nedá se říci, že si ji uhání. **Se zoufalstvím je tomu jinak; každý skutečný okamžik zoufalosti se musí vztahovat k možnosti, takže si člověk uhání zoufalství každým okamžikem, kdy si zoufá.** Je tu napořád současnost, nic se tu v poměru ke skutečnosti nedá absolvovat jako minulost. V každém skutečném okamžiku zoufalství má zoufalý před sebou v možnosti zpřítomněno vše, co bylo předtím. Je to tak proto, že zoufalství je určení ducha a má poměr k tomu, co je v člověku věčného. Tohoto věčného se člověk nikdy nezbaví, ani na věky věků ne; nemůže to jednou provždy od sebe odhodit - nic není nemožnějšího! V okamžicích, kdy jakoby věčno neměl,

kdy je odhodil či odhazuje, se mu zas vrací a v každém okamžiku zoufalosti je znova dostává. Vždyť zoufalství není důsledkem nepoměru, nýbrž poměru, jenž má poměr sám k sobě. Poměru k sobě samému se žádný člověk nezbaví, ani se nezbaví svého já, což je ostatně totéž, neboť já je poměr k sobě samému.

Zoufalství je „nemoc k smrti“.

Pojem „nemoc k smrti“ se musí chápat zvláštním způsobem. Přímou znamená nemoc, jejíž konec a následek je smrt. Takto se smrtelná nemoc ztotožňuje s nemocí k smrti. V tomto smyslu se o zoufalství jako o nemoci k smrti mluvit nedá. Křesťansky vzato je však smrt průchodem k životu. Pak ovšem, chápáno křesťansky, žádná pozemská ani tělesná nemoc nemocí k smrti není. I když je v nemoci smrt to poslední, sama smrt to poslední není. Má-li se v přísnějším slova smyslu mluvit o nemoci k smrti,² musí to být taková nemoc, jež smrtí končí, v níž smrt znamená konec. A toto je právě zoufalství.

Avšak v jiném smyslu je zoufalství nemocí k smrti ještě výrazněji. Vůbec tomu totiž není tak, že by se na ni v přímém slova smyslu umíralo, že by snad končila smrtí tělesnou. Trýzní v zoufalství naopak je, že se umřít nemůže. Podobá se tak spíše stavu člověka na smrt nemocného, jenž se smrtí zápasí a nemůže umřít. **Nemoc k smrti je tedy totéž co nemocí umřít, ale ne tak, jako by ještě zbývala naděje na život; beznaděj spočívá v tom, že chybí i ta poslední naděje, smrt. Hrozí-li jako největší nebezpečí smrt, doufáme v život; když ale poznáme horší nebezpečí, doufáme ve smrt. Když však je nebezpečí tak veliké, že se i smrt stane nadějí, pak je zoufalství beznadějí, že se ani umřít nemůže.**

V tomto posledním významu je zoufalství nemocí k smrti, trýznivým rozpolcením, nemocí v já, na niž se věčně umírá, umírá a přece se umřít nemůže, umřít smrtí. Umřít přece znamená, že už je po všem, ale umírat smrtí znamená smrt zažít; dá-li se zažít po jeden jediný okamžik, zažili jsme ji na věky věků. Kdyby měl člo-

věk na zoufalství umřít tak, jako se umírá na nemoc, muselo by i to, co je v něm věčného, moci zemřít zrovna tak, jako tělo umírá na nemoc. To je však nemožné - **umírání na zoufalství se stále proměňuje v život. Zoufalec prostě umřít nemůže; jako dýka není s to zabít myšlenky, tak není zoufalství s to pohltit věčnost, lidské já, ležící v samém základě zoufalství, „jehož červ neumírá a oheň nezhasíná“.**³ Zoufalství je takové sebeužírání, ale užírání bezmocné, jež svého cíle nedosáhne. Chce samo sebe zničit, ale nemůže, a tato bezmocnost je nová forma sebeužírání, v níž zoufalost opět nedosáhne toho, co chce, totiž aby se užrala docela; to jest potenziace či zákon potenziace. Toto je vzněcující moment zoufalství, nervový záchvat, postupující stále dovnitř, hloub a hloub v bezmocném sebeničení. Zoufalého rozhodně nemůže potěšit, že ho zoufalství nedokáže zničit, taková útěcha je právě naopak jeho trýzní, vždyť udržuje bolest živou a živou v bolesti. Právě nad tím si nezoufal jen jednou, ale zoufá pořád, že nedokáže pozřít sebe samého, že se nemůže sebe samého zbavit, že se nedovede anulovat. Toto je umocněná formule zoufalství, stoupající horečka v nemoci lidského já.

Zoufalec si zoufá nad něčím. Tak to aspoň na okamžik vypadá, ale jen na okamžik, neboť v téže chvíli se ukáže opravdové zoufalství v celé své pravdivosti. Tím, že si nad něčím zoufá, zoufá vlastně nad sebou samým a chce se sebe samého zbavit. **Když se například nestane Césarem člověk panovačný, jehož heslo je „buď César, nebo nic“,**⁴ začne si nad tím zoufat. Znamená to však něco jiného, totiž nestal-li se Césarem, nevydrží už být sám sebou. **Nezoufá si tedy nad tím, že se nestal Césarem, ale nad sebou, že se jím nestal.** Kdyby se jeho já stalo Césarem, ohromně by ho to těšilo, ale v jiném smyslu by zůstal zrovna tak zoufalý. Nyní je mu jeho já naprosto nesnesitelné. **V hlubším smyslu mu není nesnesitelná skutečnost, že se Césarem nestal; nesnesitelné mu je jeho já, jež se jím nestalo - a ještě lépe řečeno, je mu nesnesitelné, že se nemůže zbavit sebe sama.** Kdyby se byl Césarem opravdu stal, byl by se zoufale sebe sama zbavil; Césarem se však nestal a nemůže se v zoufalosti zbavit

sebe samého. V podstatě je stejně zoufalý, neboť nemá své já, není sám sebou. Kdyby se Césarem stal, byl by se tím stejně sám sebou nestal, naopak by o já přišel; že se jím však nestal, zoufá si nad tím, že se nemůže zbavit sebe samého. Je proto povrchní (a kdo tak jedná, zřejmě žádného zoufalce nikdy neviděl, ani sám sebe) zoufalému jako za trest říkat, že užívá sám sebe. Vždyť právě proto si zoufá a ke své lítosti nedokáže zhola nic; v zoufalosti se mu zapálilo cosi, co nedovede hořet ani shořet, jeho já.

Zoufalství nad něčím tedy ještě vlastní zoufalství není. Je to jen začátek; je to jako když lékaři o nemoci říkají, že se ještě neprojevila. Pak přijde zoufalství zřejmé, zoufalost nad sebou samým. Děvče si zoufá z lásky, zoufá nad ztrátou milovaného, buď že zemřel, nebo že jí je nevěrný. To však není žádné vyslovené zoufalství, ale zoufání nad sebou. Trápí ji její já, jehož by šťastným způsobem pozbyla v případě, že by se mohla stát jeho milou. Má-li být bez něho, je toto já pro ni utrpením; její já, jež bylo jejím bohatstvím, ostatně v jiném smyslu slova zrovna tak zoufalým, na ni teď zeje strašnou prázdnotou; „on“ je mrtev či se jí zhnusil, protože jí připomíná, že ji oklamal. Zkus říci takovému děvčeti: užíváš sama sebe! - a hned ti odpoví: ach ne, to je právě to hrozné, že to není možné.

Zoufat si nad sebou tak, že se tím chceme zbavit sebe samých, je formule pro všechno zoufalství. Proto se ona druhá forma zoufalství, abychom se stali sami sebou, dá převést na formu první, jež znamená v zoufalství se nechtít sami sebou stát; tak jsme také v předcházejícím převedli formu zoufalství, v níž nechceme být sami sebou, na formu, jež znamená, že chceme být sami sebou (cf. A). **Zoufalec si zoufá, aby byl sám sebou. Chce-li se však v zoufalství sám sebou stát, nechce se ovšem sama sebe zbavit.** Takhle to sice vypadá, avšak přihlédneme-li blíže, uvidíme zde týž protimluv. Ono já, jímž se tak zoufale snaží stát, je něco, čím není (neboť chtít být tím já, jímž opravdu jsme, je pravý opak zoufalství); **chce totiž své já odtrhnout od moci, jež je určila.** To však přese všechno zoufání nedokáže; přese všechnu zoufalou ná-

mahu je ona moc silnější a nutí ho, aby byl tím já, jímž být nechce. Ale on se chce sama sebe zbavit, oprostít se od toho já, jímž je, aby se stal tím já, které si sám vybral. Hrozně rád by byl jiným já, podle vlastní chuti, i když je toto já v jiném slova smyslu zrovna tak zoufalé; a teď se trápí, že musí být takovým já, jímž být nechce. Nemůže se prostě sama sebe zbavit.

Sókratés dokazoval⁵ nesmrtnost duše poukazem, že ji nezničí duševní nemoc (hřích), tak jako tělesná nemoc zabíjí tělo. Podobně se věčnost v člověku může dokazovat poukazem na to, že zoufalství není s to ubít jeho já a že právě toto je v zoufalství utrpením z protimluvu. Kdyby v člověku nebylo nic věčného, nemohl by si vůbec zoufat; kdyby však zoufalství mohlo jeho já pohltnout, pak vlastně zoufalství vůbec není.

Tak tedy je zoufalství, tato nemoc v já, nemocí k smrti. Zoufalec je na smrt nemocen. Zcela jinak než při jakékoli jiné nemoci jsou zasaženy nejslechetnější části, a přece umřít nemůže. Smrt není konec nemoci, ale smrt je konec napařád. Je nemožné zachránit se z této nemoci smrtí, neboť sama nemoc a její trýzeň - smrt - je právě to, že se umřít nemůže.

Tak vypadá stav v zoufalství. Ať v tom má zoufalý sebe-méně jasno, ať se mu třeba i daří (a toto platí zvláště o takovém zoufalství, jež znamená nevědomost o tom, že si zoufáme) sebe samého natolik ztrácet, že si sebe ani v nejmenším neuvědomuje, věčnost mu přece zjeví, že se ve stavu zoufalství nachází, a zamkne mu jeho já na sedm západů. Zůstává trýzeň, že není s to sebe samého se zbavit, a že se mýlil, když se domníval, že se mu to vede. Věčnost takto jednat musí, neboť fakt, že člověk má já, je největší, nekonečná koncese, jež mu vůbec kdy byla povolena; to však také znamená, že na něho má věčnost právo.

B. Všeobecnost této nemoci (zoufalství)

Lékař by mohl říci, že snad nežije jediný člověk, který by byl docela zdravý; při dobré znalosti člověka by se také mohlo tvrdit, že nežije jediný člověk, který by nebyl aspoň trochu zoufalý, třebaže v jeho nitru nesídlí neklid, nepokoj, disharmonie, úzkost před něčím neznámým či před něčím, čemu se neodvází pohledět v tvář, úzkost před nějakou životní možností či před sebou samým. Je tedy nemocný - podle lékaře má nemoc v těle nosí v sobě nemoc, nemoc ducha, jež někdy na sebe jakoby zábleskem upozorní úzkostí, jemu samému nevysvětlitelnou. A určitě nikdy mimo křesťanstvo nežil člověk, který by zoufalý nebyl, a v křesťanstvu také nikdo, pokud by ovšem nebyl opravdovým křesťanem; pokud jím zcela a úplně není, je přece aspoň trochu zoufalý.

Tato úvaha bude jistě mnohým připadat paradoxní a přehnaná, nazírání ponuré a sklíčující. Ničím takovým však není. Ponurá být nemůže, protože se snaží osvětlit to, co obyčejně jaksí necháváme v přítmí; sklíčující také není, vždyť naopak povzbuzuje, protože se na každého člověka dívá jako na tvora, jemuž platí největší požadavek vůbec - aby se stal duchem. O paradoxu tu není řeči; úvaha naopak důsledně sleduje základní názor, a proto také nepřehání.

Obvykle o zoufalství uvažujeme tak, že si všímáme pravděpodobnosti, a tím se úvaha stává povrchní, vlastně žádnou úvahou není. Obyčejně se předpokládá, že člověk musí sám nejlépe vědět, je-li zoufalý či ne. Považujeme za zoufalého toho, kdo to o sobě tvrdí, ale nepovažujeme za zoufalého toho, kdo si myslí, že zoufalý není. Takto se musí zoufalství jevit jako dosti řídký jev, zatímco je něco docela běžného. Je-li někdo zoufalý, není na tom nic zvláštního, ale zvláštní je, když někdo opravdu zoufalý není.

Obyčejná úvaha chápe zoufalství naprosto špatně. Mezi jiným úplně přehlíží (vedu zde jen toto, neboť to při správném chápání ukáže, že tisíce a tisíce, ano i mi-

líony lidí patří pod definici zoufalství), že právě to je jedna z forem zoufalství, když zoufalí nejsme, totiž když si nejsme zoufalství vědomi. Obyčejná úvaha chápe zoufalství - ale my to pochopme ve smyslu daleko hlubším - asi tak, jako když se odhaduje, je-li někdo nemocen; pochopme ho v mnohem hlubším slova smyslu, vždyť obyčejná úvaha chápe ducha (a bez toho zoufalství neporozumíme) rozhodně méně než nemoc a zdraví. Obyčejně se člověk považuje za zdravého tak dlouho, pokud neprohlásí, že se cítí nemocen; nikdo ale nečeká, že se bude prohlašovat za zdravého. Lékař se však dívá na nemoc jinak, a proč? Protože lékař má přesnou a vyvinutou představu o tom, co je zdraví, a podle toho zkoumá člověkův stav. Lékaři je jasno, že jako si někdo může namlouvat nemoc, tak i zdraví; v tomto případě musí nejprve různými prostředky nemoc ozřejmit. Právě proto, že je lékařem (tj. rozumí věci), nemá žádnou bezpodmínečnou důvěru k lidským výpovědím o vlastním zdraví. Kdyby se mohlo bezpodmínečně věřit všemu, co člověk o svém zdraví napovídá, je-li zdravý či nemocen, kde ho co bolí atd., bylo by lékařství něco neskutečného. Vždyť lékař nepředepisuje pouze léky, nejprve musí nemoc určit, musí tedy ze všeho nejdříve zjistit, je-li opravdu nemocen člověk, který se za nemocného vydává, či zas zdaleka domněle zdravý člověk není vážně nemocen. Takový poměr má také znalec duše k zoufalství. Ví, co zoufalství je, zná je a nespokojí se jenom s tvrzením, že někdo zoufalý není nebo je. Musíme poznamenat, že ani lidé, kteří tvrdí, že zoufalí jsou, vždycky zoufalí nejsou. Zoufalství se může předstírat a může se také - jakožto duchovní záležitost - omylem zaměňovat s různou přechodnou stísněností a rozháraností, která zas přejde a až k zoufalství se nevyvine. Ale znalec považuje za formy zoufalství i takové stavy; ví dobře, že má co dělat s afektovaností, ale právě afektovanost je zoufalství. Je mu jasno, že stísněnost apod. neznamená celkem nic, ale právě fakt, že z toho celkem nic není a nebude, je zoufalství.

Obyčejná úvaha dále přehlíží, že zoufalství je ve srovnání s nemocí jinak dialektické než všechno to, co obyčejně zahrnujeme pod pojem nemoci, protože zoufalství

je nemoc ducha. Při správném pochopení této dialektiky se pak na tisíce lidí dostává pod určení zoufalství. Přesvědčí-li se lékař v daném okamžiku, že člověk je zdravý, a on pak později onemocní, může mít lékař skutečně pravdu, že tenkrát zdravý byl, i když je nyní nemocný. Se zoufalstvím je tomu jinak. Zároveň s projevením zoufalství se ukáže, že dotyčný byl zoufalý už předtím. Proto se o člověku nedá říci nic určitého, ovšem není-li zachráněn tím, že má už zoufalství za sebou. **Jakmile však něco zoufalost vyvolá, ukáže se, že už vlastně byl zoufalý po celý předcházející život. Ale o člověku, který právě dostal horečku, se nedá tvrdit, že ji měl celý život.** Zoufalství je záležitost duchovní, má poměr k věčnosti, a v jeho dialektice je proto také něco věčného.

Zoufalství je nejen jinak dialektické než nemoc, ale ve vztahu k zoufalství jsou dialektické i všechny jeho příznaky, proto se povrchní úvaha v rozpoznávání zoufalství tak lehce mýlí. Nezoufat si může totiž právě znamenat, že zoufalí jsme, nebo zas že jsme se už ze zoufalství dostali. I spokojenost a klid mohou skrývat zoufalství - ano, právě spokojenost a klid mohou znamenat zoufalost; může to však také být následek zoufalství překonaného, kdy opět nabudeme klidu. Nezoufat si není totéž jako nebýt nemocen, neboť nebýt nemocen nemůže znamenat, že nemocen jsem, avšak nezoufat si může právě být totéž co zoufalý být. Zoufalství se tedy nemoci nepodobá; nemoc nastává, když je nám špatně, ale zoufalství ne! Pocit nevolnosti je opět dialektický. Nikdy takovou nevolnost nepocítit zas právě znamená zoufalý být!

Základem toho je fakt, že člověk jakožto tvor duchovní (a má-li se vůbec o zoufalství mluvit, musíme člověka považovat za tvora duchovního) je neustále ve stavu kritickém. O krizi se mluví při nemoci, ne při zdraví, a proč ne? Protože tělesné zdraví je bezprostřední určení, jež se teprve v nemoci stává dialektickým; teprve zde se dá o krizi mluvit. Duchovně vzato, čili díváme-li se na člověka jako na ducha, jsou zdraví i nemoc stejně kritické, neboť neexistuje žádné bezprostřední duchovní zdraví.

Jakmile se na člověka nedíváme jako na tvora duchovního (a v tom případě se o zoufalství mluvit nedá),

ale považujeme jej pouze za duševně-tělesnou syntézu, stává se zdraví něčím bezprostředním a teprve duševní či tělesná nemoc budou dialektické. Zoufalství je však právě nevědomost o vlastním určení jakožto duch. I věci lidsky vzato nejkrásnější a nejmilejší, dívčí mládí, jeho pohoda, soulad a radost - i to je zoufalství. Zde se jedná o štěstí, ale štěstí samo k duchovnímu určení nepatří; vždy někde hluboko, hluboko dole v nejzazším koutku štěstí sídlí úzkost, zoufalství. Zoufalství tam touží zůstat, neboť jeho nejmilejší a nejvybranější místo je ve skrytu štěstí. I bezprostřednost je úzkost, a to navzdory iluzorní bezstarostnosti a klidu; proto se děsí věcí, které nic neznamenají. Bezprostřednost vůbec nepoděsíme nejstrašnějším líčením něčeho hrozného, tak jako dobře voleným slůvkem, vysloveným o něčem neurčitěm a jen tak naprázdno, ale přece důmyslně a cílevědomě vybraným; nejvíce se poděsí, dáme-li jí na srozuměnou, že jistě sama dobře ví, o co se jedná. Bezprostřednost to ovšem neví, ale reflexe si nikdy nepolíčí jistěji, než když si dělá vnadidlo z ničeho, a nikdy není reflexe natolik sama sebou, jako když jedná o - ničem. Je potřebí eminentní reflexe či spíše veliké víry, abychom vydrželi reflexi o ničem, tj. reflexi nekonečnou. Tedy i to nejkrásnější a nejmilejší, dívčí mládí, je přece jen zoufalství - totiž štěstí. Člověku se proto nepodaří s bezprostředností proplout životem; i kdyby to štěstí přece jen dokázalo, bylo by to málo platné, zoufalství je v tom i tak. Zoufalství je nemoc právě svou naprostou dialektičností, a platí, že největší neštěstí pro člověka je, když ji nikdy nedostane, a skutečným štěstím, když ji dostane, i když to je nemoc krajně nebezpečná v případě, že se z ní nechce uzdravit. Jinak se ovšem uzdravení z nemoci považuje za štěstí, protože nemoc sama je neštěstí.

Proto rozhodně nemá obyčejná úvaha pravdu, když považuje zoufalství za řídký jev; je naopak docela běžné. Obyčejná úvaha nemá naprosto pravdu, když se domnívá, že člověk zoufalý není, když se za zoufalého nepovažuje a necítí se jím, a že je zoufalý jen ten, kdo si to připouští. Ten zas, kdo si zoufalost bez přetvářky přiznává, je zoufalý jen maličko a dialekticky vzato je blíže uzdra-

vení než všichni ti, kdo jako zoufalí nevypadají a nepřipadají tak ani sobě. Ale právě toto je - a v tom mi jistě znalec duševního života dá za pravdu - zcela obyčejný jev; většina lidí si své duchovní určení neuvědomuje, a z toho plyne všechna takzvaná pohoda a spokojenost s životem atd.; tohle je právě zoufalství. Lidé, kteří si naopak zoufalství přiznávají, mívají obyčejně hlubší povahu, takže si svou duchovnost musí uvědomovat; anebo to jsou lidé, jimž těžké události či otřesná rozhodnutí dopomohla k vědomí duchovnosti. Jsou to prostě buď ti neb oni, neboť velice zřídka kdy najdeme člověka, který si opravdu nezoufá.

Hodně se toho namluví o lidské bídě a ubohosti; snažím se porozumět, však jsem sám ledacos z toho viděl zblízka. Dost se vypráví o promarnění života - ale život se přece promarní jen tehdy, kdy člověk, zklamaný radostmi a starostmi života, žije bez jasného vědomí o tom, že je duch, že je já, čili - a to je totéž -, když si nikdy neuvědomí a v hlubším slova smyslu nikdy nevnímá, že je Bůh, a že člověk sám, jeho já, je pro Boha; to je výtěžek z nekonečna a dosáhne se ho jen zoufalstvím. Ach, jaká bída, že tolik lidí žije jen tak, ošizeni o nejblaženější ze všech myšlenek! Jaká bída, že se lidé zaměstnávají vším možným, že jsou nuceni plýtvat silami v komedii života, a nikdy si tuto blaženost nepřipomenou; že se shromažďují a klamou, namísto aby se jeden od druhého oddělovali, tak aby každý jako jednotlivec získal to nejvyšší, to jediné, za co stojí žít a co vystačí na celou věčnost! Chtělo by se mi věčně nad touto bídou naříkat! A představme si ještě jednu vlastnost této nemoci a bídy, nejhroznější ze všech: její skrytost. Nejen že ji chce trpitel utajit a dělá to tak dobře, že ji nikdo, nikdo nenajde, ale je v člověku tak dobře ukrytá, že ji nenajde ani on sám! Až se pak přesýpací hodiny dovrší, hodiny časnosti, až dozní lomoz světa, utiší se neklidný či nečinný spěch, až už všechno kolem tebe ztichne jako na věčnosti - potom, ať už jsi muž nebo žena, bohatý či chudý, odvislý či neodvislý, šťastný nebo nešťastný, ať ses narodil s korunkou na hlavě či jako člověk malý a neznámý a poznal jen „břímě dne i horko“⁶ - ať už tvé jméno bude připomínáno, dokud

svět bude světem, a tedy se připomíná, pokud ještě trvá, či jsi beze jména a neznámý běžel s nespočetným davem - ať už tě obklopovala nádhera pro člověka nevyslovitelná, či tě stihl nejpřísnější lidský osud a největší pohana - věz, že věčnost se zeptá tebe i každého jednotlivce mezi milióny miliónů jenom na jednu jedinou věc: zda jsi žil v zoufalství či nikoli, zda sis zoufal tak, žes ani o tom nevěděl, či tak, žes tu nemoc nosil skrytě v nitru jako hloďající tajemství, jako plod hříšné lásky pod srdcem, anebo ses stal postrachem ostatních a zoufale zuřil. A jestliže jsi jako zoufalec žil, lhostejno, čeho jsi nabyl či čeho jsi pozbyl, je pro tebe vše ztraceno, věčnost se k tobě nebude znát, či ještě hůře: zná tě tak, jaký jsi, a tvým vlastním já tě v zoufalství uvězní!

C. Formy této nemoci (zoufalství)

Formy zoufalství se dají abstraktně určit tak, že si všimneme momentů, z nichž se skládá lidské já jakožto syntéza. **Já sestává z nekonečna a konečna. Avšak tato syntéza je poměr, a poměr, i když derivovaný, má poměr sám k sobě, což znamená svobodu. Já je svobodné. Avšak svoboda je co do možnosti a nutnosti dialektická.**

Na zoufalství se předně musí hledět jako na problém vědomí; kvalitativní rozdíl mezi zoufalstvím a zoufalstvím spočívá v otázce, zda je uvědomělé či nikoli. Veškeré zoufalství je ovšem co do pojmu samého uvědomělé, avšak z toho nevyplývá, že si ho je vědom člověk, v němž se usadilo a jehož proto nazýváme zoufalým. Takto se stává rozhodujícím činitelem vědomí. Vůbec je vědomí, tj. vědomí o sobě, rozhodujícím faktorem v poměru k vlastnímu já. Čím více vědomí, tím větší vůle, tím více máme já. Člověk bez vůle není já, ale čím větší má vůli, tím více má sebe-vědomí.

A. Zoufalství, při němž pomíneme otázku,
zda je uvědomělé či nikoli,
a všimneme si pouze momentů syntézy

a) *Zoufalství určené jako konečno - nekonečno*

Já je uvědomělá syntéza nekonečna a konečna, jež má poměr sama k sobě a jejímž úkolem je, aby se sama sebou stala; dá se to uskutečnit jedině poměrem k Bohu. Stát se sám sebou znamená stát se konkrétní. Stát se konkrétní však neznámá stát se konečný nebo nekonečný, neboť to, co se má zkonkretizovat, je syntéza. Vývoj musí tedy spočívat v tom, že se nekonečně vzdálím od sebe samého tím, že se moje já stane nekonečné, a pak se sám k sobě vrátím a mé já se stane konečné. Nestane-li se však já sebou samým, zoufá si, ať už o tom ví nebo ne. A přece se každé já každým okamžikem svého bytí stále vytváří, neboť já *kata dynamis*⁷ ve skutečnosti neexistuje, ale je pouze to, čím být má. Pokud se tedy já samo sebou nestane, samo sebou není. Nebýt sám sebou je právě zoufalství.

1. Zoufalství nekonečna je nemít konečno

Že tomu tak je, spočívá v dialektice faktu, že já je syntéza, v níž jedna část je napořád opakem druhé. Nemůžeme žádnou formu zoufalství určit přímo (tj. nedialekticky), ale jen tak, že budeme reflektovat na její opak. Zoufalství stav se dá popsat přímo, může se mu udělit slovo, jak to dělá básník, ale zoufalství samo můžeme určit jen jeho protikladem. Má-li mít zoufalství výpověď básnickou hodnotu, musí v koloritu výrazu obsahovat reflexi dialektického protikladu. Zoufalstvím je tedy každá lidská existence, jež se pravděpodobně stala či se chce stát nekonečnou, ano i každý okamžik, v němž se lidská existence nekonečnou stala či se jí stát chce. Vždyť já je syntéza, v níž konečno omezuje a nekonečno rozšiřuje. Zoufalství nekonečnosti je tedy fantastičnost, bezmeznost, neboť jen tehdy je já zdravé a prosté zoufalství, když po překonání zoufalství se, samo sobě zprůhledněl, zakládá v Bohu.

Fantastičnost se nejspíše vztahuje k fantazii; fantazie má vztah k citu, poznání i vůli, takže člověk může mít fantastický cit, poznání i vůli. Vůbec je fantazie prostředníkem k nekonečnosti. Fantazie není pouhá vloha jako jiné; kdybychom toto připustili, musila by být vlohou *instar omnium*.⁸ Kolik má člověk citu, poznání a vůle, záleží konec konců v tom, kolik má fantazie, to jest, jak se to vše reflektuje právě ve fantazii. Fantazie je reflexe, jež dopomáhá k nekonečnosti; proto měl starý Fichte⁹ i co do poznání zcela správně za to, že fantazie je původ kategorií. Já je reflexe, a fantazie je reflexe a nové vyjádření já, a toto je možností lidského já. Fantazie je možnost vší reflexe a intenzita tohoto média je možnost intenzity lidského já.

Fantastické je hlavně to, co člověka uvádí do nekonečna tak, že ho pouze od něho samého vzdálí a tím mu zabrání, aby se sám k sobě mohl vrátit.

Stane-li se fantastickým cit, začne se lidské já stále více vzdalovat, až se nakonec stane abstraktní citlivostí, jež jaksi nelidsky žádnému člověku nepatří a nelidsky se účastní osudu nějaké abstraktní veličiny, například lidstva *in abstracto*. Tak jako revmatik neovládá tělesnou citlivost, které se zmocnil vítr a počasí, takže na sobě zaznamenává změny povětrnosti atd., tak je tomu i s člověkem, jehož cit se stal fantastickým; stává se jaksi nekonečným, ale ne že by se stále více stával sám sebou, naopak sám sebe stále více ztrácí.

Zrovna tak je to s poznáním, stane-li se fantastické. Má-li člověkově já samo sebe stále více uskutečňovat, pak je zákonem vývoje poznání, že růst poznání má odpovídat růstu sebepoznání; čím lépe člověkově já poznává, tím lépe také poznává samo sebe. Není-li tomu tak, pak se poznání stále více - a to úměrně k vzestupu - stává jakýmsi druhem poznání nelidského, na jehož růstu se člověkově já promrhá asi tak, jako se zmařily lidské životy na stavbách pyramid, nebo jako se lidé v ruské hudbě na lesní rohy¹⁰ redukovali na jediný takt, nic více a nic méně.

Stane-li se fantastickou vůle, začne se i já stále více vzdalovat. Vůle už není napořád vyrovnaně konkrétní a abstraktní, a čím více se svým cílem i rozhodováním stává nekonečnou, tím více sama sobě zpřítomňuje

v té částce úkolu, jež se dá vykonat hned. Tím, že se takto stala nekonečnou, se v nejprísnějším slova smyslu k sobě vrací, ale tak, že je teď od sebe co nejdále (tj. když se svým cílem a rozhodnutím stala co nejvíce nekonečnou); zároveň je sama sobě nejbližší, neboť koná onu nekonečně malou částku práce, jež se dá vykonat ještě dnes, v tuto hodinu, ano i v tomto okamžiku.

Jsou-li tedy cit, poznání nebo vůle fantastické, může se nakonec fantastickým stát i celé člověkovo já, ať už formou spíše aktivní, takže se do fantastičnosti přímo vrhá, nebo trpnou, takže se dává strhávat; v obou případech však nese zodpovědnost. Člověkovo já pak žije fantasticky v abstraktním stavu nekonečna či v abstraktní izolaci a neustále bez svého já, od něhož se stále více vzdaluje. Tak je tomu například v doméně náboženství. Poměr k Bohu znamená vstup do nekonečna, avšak toto nekonečno může člověka fantasticky natolik strhnout, že se mu stane jenom opojením. Člověk to zažívá tak, že existenci pro Boha nemůže vydržet; nemůže se však sám k sobě vrátit a stát se sám sebou. Takový fantastický náboženský člověk by řekl (a charakterizujeme ho nějakou replikou): chápu, že vrabec může žít, vždyť neví, že je pro Boha. Ale vědět, že žijeme pro Boha a přitom z toho okamžitě nezešílet nebo se neanulovat!

I když se člověk takto stal fantastickým a tím i zoufalým, přece může docela dobře žít dále jakoby nic - i když se to obvykle skrýt nedá, - může být člověkem jako jiní a zabývat se věcmi časnými, oženit se a plodit děti, být ctěn a vážen; možná, že se vůbec nepozná, že mu v hlubším smyslu chybí já. S tím si svět nedělá starosti; na člověkovo já se svět ptá ze všeho nejméně, vždyť projevíme-li, že je vůbec máme, může to být pro svět velmi nebezpečné. Největší nebezpečí - ztratit sama sebe - se může ve světě přejít tiše a jakoby nic. Není ztráty, jež by se oplakávala méně, ale každé jiné ztráty, jako například ruky, nohy, pěti tolarů, ztráty ženy, atd. si svět všímá.

2. Zoufalství konečna je nemít nekonečno

Že tomu tak je - a to jsme si ukázali pod 1., spočívá v dialektice faktu, že já je syntéza, jejíž jedna část představuje svůj vlastní protiklad.

Nemít nekonečnost je zoufalé omezení, omezenost. Jde ovšem pouze o etickou omezenost či hlupáctví. Ve světě se vlastně mluví pouze o intelektuální či estetické omezenosti nebo o věcech lhostejných, neboť o nich se ve světě vždycky nejvíc namluví, vždyť světskost je právě v tom, že se lhostejným věcem přikládá nekonečný význam. Světská úvaha vždycky potvrzuje rozdíl mezi člověkem a člověkem a přirozeně nechápe (kdyby pochopila, byla by duchovní), čeho je jedině potřebí; proto také neprohlédne hlupáctví a omezenost, spočívající ve faktu, že jsme ztratili samo sebe, a to nikoli útekem do nekonečna, ale tím, že jsme se stali naprosto konečnými. Namísto abychom se stali sami sebou, stali jsme se číslem, člověkem jako jiní, pouhým opakováním pořád toho samého Einerlei.

Zoufalá omezenost je nemít původnost či o ni přijít; v duchovním smyslu to znamená, že jsme se vykleštili. Každý člověk je totiž od původu já a je určen k tomu, aby se stal sám sebou. Každé já je od počátku nepoddajné a z toho plyne, že musí být přibroušeno, ale nikoli odbroušeno, tak aby se snad ze strachu před lidmi samo sebe ve své bytostné náhodnosti, v níž přece jen samo sebou a pro sebe je, nevzdalo, a toto se právě odbrousit nemá. Zatímco se jeden druh zoufalství řítí do nekonečna a ztrácí já, nechá si jaksi druhý druh zoufalství své já ostatními lidmi odloudit. **Člověk na sebe zapomene, jelikož pozoruje lidi kolem; všelijak se honí za zájmy tohoto světa a učí se, jak to ve světě chodí. Zapomene na sebe a na to, čím z Božího hlediska je; nemá už odvalu k sebedůvěře, být sám sebou mu připadá riskantní; o moc lehčí je být jako ti druzí, opičit se po nich, stát se číslem a patřit k davu.**

Tento druh zoufalství zůstává ve světě skoro bez povšimnutí. Člověk si ztrátou sebe sama získává dokonalost ve světském životě a ve světském štěstí. Zde ho nic nezdržuje, nemá se svým já a s jeho postupem k neko-

nečnu žádné potíže, je uhlazený jako oblázek a v oběhu jako běžný peníz. Nikoho ani nenapadne, aby ho považoval za zoufalého, vždyť je to člověk jak má být. Svět nemá přirozeně žádnou představu o tom, co je opravdu hrozné. Zoufalství, jež v životě není na obtíž, ale naopak život ulehčuje a zpříjemňuje, není přirozeně za zoufalství považováno. Takový světský posudek vykazují ostatně všechna přísloví, jež nejsou nic jiného než vychytalá životní pravidla. Tak se například říká, že člověk lituje desetkrát, že mluvil, ale jen jednou, že mlčel - a proč? Protože nás naše řeč jakožto vnější fakt může zaplést do nesnází, a protože se jedná o něco skutečného. Ale mlčení! - mlčení je přece nejnebezpečnější věcí vůbec. Mlčením se člověk přenechává sám sobě, zde mu skutečnost nepomůže trestem, že na něj uvalí následky jeho řeči. V tom smyslu jsme si to sice mlčením ulehčili, ale právě proto se člověk, znalý věcí nejhorsích, nejvíce bojí každého zneužití, každého prohřešení směrem dovnitř, jež po sobě navenek nezanechává stop. Ale v očích světa je ovšem riskovat nebezpečné, a proč? - protože se může prohrát. Nic neriskovat je prý moudré. A přece - jestliže neriskujeme, můžeme velice snadno ztratit právě to, o co bychom stěžii přišli i při ztrátě z rizika; rozhodně bychom neztráceli tolik a tak lehce, tak jako by to nebylo zhola nic - sami sebe. Riskoval-li jsem nesprávně, nu co, život mě poučí trestem. Ale kdo mi pomůže v případě, že jsem neriskoval vůbec? A co když ještě k tomu neumím riskovat nejvyšším způsobem (a riskovat nejvyšším způsobem je totéž jako mít zřetel ke světu já), zbaběle získávám kdejaké pozemské výhody - ale své já ztrácím!

Tak to právě vypadá se zoufalstvím konečnosti. I když si někdo takto zoufá, může žít v časnosti dál - a vlastně právě proto ještě líp; na pohled může vypadat jako jiní lidé, může jít za všemi možnými cíli časnosti, může být lidmi chválen, ctěn a vážen. Světskost - tak se tomu říká - sestává pouze z lidí, kteří se, abychom tak řekli, světu upsali. Užívají svých schopností, shromažďují peníze, konají světské skutky, dovedou všechno chytře vypočítat atd. atd. Dotáhnou to možná tak daleko, že o nich bude

zmínka v dějinách, ale sami sebou přece nejsou, neboť v duchovním smyslu nemají před Bohem žádné já, ať už je jejich jáství jakkoli sobecké.

b) Zoufalství pod určením možnost - nutnost

Má-li se něco stát (a já se má dobrovolně stát samo sebou), jsou možnost a nutnost stejně podstatné. Tak jako k já patří nekonečnost a konečnost (*apeiron - peras*),¹¹ tak k němu patří možnost a nutnost. Bez možnosti si já zoufá zrovna tak jako já, jemuž chybí nutnost.

1. Zoufalství možnosti je nemít nutnost

Že tomu tak je, spočívá, jak jsme ukázali, v dialektice věci. Jako je konečnost omezující faktor nekonečnosti, tak také nutnost brzdí možnost. Jakmile je dáno já, syntéza konečna a nekonečna, jakmile je dáno *kata dynamin*, aby se mohlo stát, reflektuje se do media fantazie, čímž se ukáže nekonečná možnost. *Kata dynamin* je nyní člověkovu já zrovna tak možné jako nutné; je sebou samým a má se sebou samým stát, je možností.

Jestliže však možnost předběhne nutnost, takže já v možnosti samo sobě uniká a nezbývá mu už nic nutného, k čemu by se mělo vrátit, pak se setkáváme se zoufalstvím možnosti. Toto já se stane abstraktní možností, zde se v možnosti vyžije, ale nedostane se z místa a neskončí nikde, neboť nutnost je právě místo, kde se končí; stát se sebou samým však právě je pohyb na jednom místě. Něčím se stát je pohyb z místa, ale stát se sám sebou je pohyb na místě.

Člověkovu já se pak zdá, že možnost stále narůstá, že je možno stále více, protože se nic neuskutečňuje. Nakonec se zdá, že je možné všechno, a to je právě znamení, že propast pohltila člověkovu já. Každická, i sebemenší možnost by k uskutečnění potřebovala aspoň trochu času, ale zde se čas na uskutečňování stále více zkracuje a všechno se pořád více odehrává v okamžiku. Možnost je pořád intenzivnější, ne však podle měřítka skutečnosti, nýbrž podle měřítka možnosti. Zintenzivnění podle skutečnosti znamená, že se přece jen něco z možnosti

uskutečňuje. Zde je však jednu chvíli možná jedna věc, hned se však objeví nová možnost a nakonec střídají tyto fantasmagorie jedna druhou tak rychle, že se zdá možné všecko - a to je právě nejzazší okamžik, v němž se individuum zcela a naprosto stává vidinou.

Tomuto já chybí skutečnost - tak by se aspoň dalo všeobecně soudit, jako se říká, že někdo fantazíruje. Přihlédneme-li blíže, poznáme, že tu člověku vlastně chybí nutnost. **Není tomu totiž tak, jak vysvětlují filozofové, že nutnost je spojení možnosti a skutečnosti;¹² ne, skutečnost je jednota možnosti a nutnosti.** Není to také jen z nedostatku síly, zabloudí-li takto něčí já v možnosti; přinejmenším to neberme tak, jak se to obyčejně chápe. Co tu však chybí, je síla k poslušnosti a podřízení se nutnosti ve vlastní já, což je člověková mez. Proto to není žádné neštěstí, když se takové já ve světě ničím nestane; ach ne, neštěstí je, že si člověk nedal na sebe dost pozor a nevšiml si, že jeho já je něco zcela určitého, a proto i nutného. A tak ztratil sebe sama tím, že se jeho já fantasticky reflektovalo v možnosti. Vždyť chceme-li se vidět v zrcadle, musíme se nejprve znát; neznáme-li se, neuvidíme sebe, ale jenom nějakého člověka. Zrcadlo možnosti však není jen tak nějaké obyčejné zrcadlo a musí se ho používat velice opatrně. V nejvyšším smyslu o tomto zrcadle platí, že není pravdivé. Máme jen napolovic pravdu, myslíme-li si, že já ve vlastní možnosti vypadá tak a tak; ve své možnosti není totiž ani zdaleka sebou samým, leda jen napolovic. Pak záleží na tom, jak blíže určíme jeho nutnost. Možnost je jako děcko - když mu nabídneme něco, co se mu líbí, hned se po tom natahuje. Jenže teď přijde na to, co řeknou rodiče - a rodiče jsou nutnost.

V možnosti je možné všecko. V možnosti se může zabloudit různým způsobem, ale hlavně dvojím: je to za prvé cesta přání, snažení, a za druhé cesta těžkomyslně fantastická (naděje, strach, úzkost). V pohádkách a báchách se často vypráví o rytíři, který náhle uvidí vzácného ptáčka a rozběhne se za ním. Zpočátku mu připadá docela blizoučko - ale náhle mu uletí. Zatím se setmí, rytíř zabloudí a nemůže v divočině najít cestu zpět. Tak to do-

padá i s možností přání; místo aby člověk stáhl možnost zpátky do nutnosti, rozběhne se za ní a potom už nemůže najít cestu nazpět k sobě samému.

Při těžkomyslnosti se stejným způsobem stane něco opačného. Člověk se těžce zamiluje do nějaké možnosti úzkosti, jde za ní, až ho nakonec odloudí od něho samého. Pak zmírání v úzkosti nebo právě v tom, v čem se zemřít bál.

2. Zoufalství nutnosti je nemít možnost

Kdybychom chtěli bloudění v možnosti porovnat s užíváním vokálů u dětí, našli bychom jeden společný znak, totiž že jim oběma chybí možnost „oněmět“.¹³ Nutnost je jako samé souhlásky - abychom je mohli vyslovit, musíme mít možnost. Nemáme-li ji, dostala-li se lidská existence tak daleko, že jí chybí možnost, zoufá si a bude si zoufat, dokud jí bude možnost chybět.

Obyčejně se má zato, že člověk má v určitém věku naděje nejvíce; tvrdí se také, že v té a v té době či v nějaké chvíli života člověk má či měl nějakou velkou naději a možnost. To vše se jen tak říká, tím se k pravdě nedostaneme. Takové doufání a zoufání není ještě pravou nadějí a opravdovým zoufalstvím.

Rozhodující je jen jedno: „pro Boha jsou všechny věci možné“.¹⁴ Toto je věčná pravda, a proto pravda v každém okamžiku. Říká se to také jen pro denní potřebu, a pro denní potřebu se to říká právě takhle; ale ukáže se to, až když už člověk nemůže dál a když mu už po lidsku žádná možnost nezbývá. Zde je důležité, zda uvěří, že pro Boha je všechno možné; prostě, zda bude *věřit*. Ale to je zas návod k tomu, jak přijít o rozum; věřit je totiž přijít o rozum,¹⁵ abychom získali Boha.

Představme si to jinak. Představme si nějakého člověka, jenž si ve své vylekané představivosti s hrůzou namlouvá, že existuje něco strašného, něco, co se naprosto nedá vydržet. A pak se mu zrovna to stane, právě ta hrůza na něj přijde. Po lidsku řečeno, není vyhnutí, musí zahynout - a nyní se zoufalost jeho duše dá do zoufalého boje za právo zoufat si, aby se mu, řekněme, na to dostalo dost klidu a aby mu celá jeho osobnost dala

k zoufání souhlas. Nic a nikoho by neproklínal víc než toho, kdo by mu v tom chtěl bránit, nebo se jen o překažení zoufalství pokusil, jak to výborně líčí básník básníků (Richard II): „Bud' neblah, strýče, žes mne odvrátil od vítané již cesty k zoufání!“ (3. jednání, scéna 3).¹⁶ Takto je spasení, lidsky vzato, naprosto nemožné, ale pro Boha je možné všechno! Takový je zápas víry, která, řekl bych, šíleně bojuje o možnost. Jedině možnost ji zachrání. Když někdo omdlí, shání se voda, eau de Cologne, Hoffmannovy kapky, ale když si někdo začíná zoufat, platí: najdi možnost, honem najdi nějakou možnost, neboť jedině možnost může zachránit! Dejme zoufalému možnost a on si lehčeji vydechne, oživne; bez možnosti jakoby člověk ani nemohl dýchat. Někdy to lidská vynalézavá fantazie dokáže a možnost najde, ale nakonec, tj. když se má uvěřit, pomůže jen jedno: pro Boha je možné všechno.

Takto se zápasí. Zahyne-li člověk v tomto boji či nikoli, závisí jedině na tom, najde-li možnost, tj. uvěří-li. Pochopí přitom, že lidsky vzato musí nevyhnutelně zahynout. Toto je dialektika víry. Člověk si obyčejně myslí, že to či ono se mu, doufejme a předpokládejme atd. nestane. Stane-li se to přece, umírá. Odvážlivec se vrhá do nebezpečí, jež zároveň skrývá tu či onu možnost zániku; uskuteční-li se, člověk si zoufá a hyne. Po lidsku řečeno, i věřící tuší svůj zánik a vidí jeho důvod (v událostech či v tom, čeho se odvážil), ale věří. Proto nezahyne. Nechává na Bohu, aby mu podle své vůle pomohl, a přitom věří, že pro Boha jsou všechny věci možné. Není možné věřit ve vlastní pád. Věřit je pochopit, že lidsky vzato musí zahynout, a přitom věřit v možnost. Bůh mu jistě pomůže - třeba jej uchrání hrůzy, nebo mu pomůže hrůzou samou a pak mu nečekaně a zázračně sešle božskou pomoc. Zázračně - ano, byla by to povážlivá omezenost, kdybychom se domnívali, že se člověku mohlo zázračně pomoci jen před 1800 lety. Zázračná pomoc záleží hlavně ve faktu, jak velkou vášní svého rozumu pochopil, že mu už nebylo pomoci, a pak ve stupni jeho poctivosti vůči moci, jež mu pomáhá. Normálně lidé nedělají ani jedno ani druhé; začnou křičet, že už jim nepomůže vůbec nic,

a nesnaží se ani, aby sami hledali nějaké východisko. A nakonec zase nevděčně lžou.

Věřící má na zoufalství naprosto neomylný protijed, totiž možnost, neboť pro Boha jsou všechny věci v každém okamžiku možné. Taková je zdravá víra, jež řeší protiklady. Protiklad je v tom, že lidsky vzato je konec nevyhnutelný, a přece tu ještě možnost je. Zdraví je schopnost řešit protiklady, tělesné čili fyzické. Průvan je protiklad, neboť je chlad i teplo, faktory nestejně a přitom nedialektické, ale zdravé tělo tento protiklad vyřeší a nic nepocítí. A zrovna tak je tomu s vírou.

Nemít možnost znamená, že se buď všechno stalo nutností, nebo že už to je triviální.

Determinista, fatalista si zoufá, a proto své já ztrácí; všechno je pro něj nutností. Podobá se králi, který umíral hladem,¹⁷ protože se mu všechno jídlo proměnilo ve zlato. Osobnost je syntéza možnosti a nutnosti. S její existencí to je jako s dechem (respirací), sestávajícím z vdechování a vydechování. Deterministovo já nemůže dýchat - pouhá nutnost se vdechnout nedá, ta člověkovu já zcela jednoduše zadusí.

Fatalista si zoufá, protože ztratil Boha a tím i své já, neboť člověk, jemuž chybí Bůh, také nemá žádné já. Fatalista nemá Boha, jinak řečeno - ač je to totéž - jeho Bůh je nutnost. Tak jako pro Boha je všechno možné, tak také Bůh je to, že je vše možné. Fatalistova víra v Boha je proto maximálně jako citoslovce, ale hlavně se projevuje jako němota, nemá poddanost - člověk se totiž nemůže modlit. Modlit se znamená tolik co dýchat, možnost je pro já tolik, co kyslík pro dech. Zrovna tak jako člověk nemůže vdechnout pouze kyslík nebo dusík, tak také pouhá možnost či pouhá nutnost nemůže být podmínkou dechu modlitby. Abychom se mohli modlit, musí být Bůh, musí být já - a možnost, či já i možnost ve vlastním slova smyslu; vždyť Bůh je to, že všechno je možné, čili: fakt, že je všechno možné, je Bůh. Jen o tom, kdo v bytostném otřesu pochopil, že všechno je možné, a takto se stal duchem, jen o takovém člověku platí, že má styk s Bohem. Základem toho, že se mohu modlit, je fakt, že Boží vůle je možná. Je-li pouhou nutností, je člověk nemá tvář jako zvíře.

Trochu jinak je tomu s buržoustvím a trivialitou, jimž také bytostně chybí možnost. Buržouství je duchaprázdnost, determinismus a fatalismus jsou zoufalství ducha; duchaprázdnost je ovšem také zoufalství. Buržouství chybí jakákoli definice ducha; vystačí s pravděpodobností, v níž však možnost přece jen zaujímá byť i nepatrné místečko, ale chybí možnost k zaměření na Boha. Ať už je buržoust třeba hospodský od výčepu či předseda vlády, chybí mu úplně fantazie a ze zkušenosti má triviální pojetí toho, jak to ve světě chodí, co se obvykle dá čekat a jak to vždycky dopadá. Takto ztrácí sebe samého i Boha, neboť k zaměření na sebe i na Boha je třeba, aby fantazie zvedla člověka výše než do výrazového okruhu pravděpodobnosti; z ní jej musí vyrvat, musí ho naučit doufat a bát se, neboť musí přeskočit možné *quantum satis*¹⁸ lidské zkušenosti. Ale buržoust fantazii nemá, odmítá ji a nenávidí ji. Zde se už nedá nic dělat. Možná, že ho život probudí nějakým neštěstím, které by dokázalo smazat jeho napapouškovanou moudrost triviální zkušenosti, ale pak si takový buržoust musí zoufat. A zde se ukáže, že vlastně v zoufalství žil už předtím, protože nemá možnost víry, již by s pomocí Boží své já z jisté záhuby zachránil.

Fatalismus a determinismus však mají fantazie dost, aby nad možností zoufali, a dost možnosti, aby objevili nemožnost. Buržouství se však uklidňuje trivialitou a zoufá si dál, ať se mu daří dobře nebo špatně. Fatalismu a determinismu chybí možnost k uvolnění a ke zmírnění, k temperaci nutnosti, chybí jim zkrátka možnost ulehčení. Buržouství zas chybí možnost, aby se z duchaprázdnosti probudilo. Buržouství si namlouvá, že disponuje možností a že tuto tak nesmírně elastickou veličinu vlákalo do léčky pravděpodobnosti čili do blázince, a tam ji zavřelo. Pak ji v kleci pravděpodobnosti předvádí a vystavuje na obdiv, namlouvá si, že je jejím pánem, a vůbec si nevšimne, že se tím právě samo dalo chytit a že se tak stalo otrokem duchaprázdnosti, nejubožejší věcí na světě vůbec. Neboť zoufalou odvážlivostí si pomáhá ten, kdo v možnosti zabloudí; ale kdo se zhroutil v zoufalství, takže se mu všechno stalo nutností,

musí si pod tíhou života ztrhávat svaly; v duchaprázdnotnosti však triumfuje buržouství.

B. Zoufalství jakožto vědomí

Stupeň vědomí záleží ve vzestupu, či je v poměru k tomu, jak se stoupá, ke stále stoupající potenzaci zoufalství; čím více vědomí, tím intenzivnější zoufalství. To se dá sledovat všude, nejzřetelněji však v jeho maximum a minimu. Dábelské zoufalství je nejintenzivnější, neboť ďábel je naprosto duch, a proto také absolutní vědomí a průhlednost. V ďáblu není nic nejasného, co by mohlo být polehčující okolností, a jeho zoufalství je proto tím nejabsolutnějším vzdorem. To je maximum zoufalství. Jeho minimum je stav jakési nevinnosti - tak se to polidsku dá tvrdit -, jež ani neví, že si zoufá. Tedy jestliže vrcholí bezvědomí, je zoufalství nejmenší; je pak skoro dialektické, smíme-li tento stav právem nazývat zoufalstvím.

a) Zoufalství, jež neví, že si zoufá, čili zoufalá nevědomost o tom, máme-li já, věčné já

Že tento stav skutečně zoufalstvím je a právem se tak nazývá, znamená v dobrém smyslu, že pravda chce mít vždycky pravdu. *Veritas est index sui et falsi.*¹⁹ Tato prozazovačnost pravdy však není ve vážnosti a lidé obyčejně ani zdaleka nepovažují poměr ke pravdě, tj. mít k ní poměr, za nejvyšší dar. Zdaleka je nenapadne, aby po sókratovsku²⁰ za největší neštěstí vůbec považovali omyl, vždyť u nich obyčejně smyslovost o mnoho převažuje nad intelektualitou. Když nějaký člověk šťastně vypadá a namlouvá si, že šťastný je, ale ve světle pravdy je vlastně nešťastný, obyčejně si ani nepřaje, aby byl z omylu vyveden. Naopak ho to zlobí a považuje člověka, který se o to pokouší, za největšího nepřitele; jeho jednání mu připadá jako přepadení, skoro jako vražda - vždyť chce, jak se říká, zničit jeho štěstí. A proč? - protože je úplně ovládnán smysly a smyslovou duševností, žije v ka-

tegorii smyslů, v příjemném a nepříjemném, a posílá duchovnost, pravdu atd. ke všem čertům. Je příliš smyslový, než aby s odvahou riskoval život jako duch a toto riziko vydržel. I když jsou lidé někdy hrozně domýšliví, přece zas často mívají o sobě samých velmi nízkou představu: nemají vůbec ponětí o tom, co je to být duch, absolutno, a že se jimi člověk může stát; když se jeden s druhým srovnávají, jsou domýšliví a nafoukaní. Představme si nějaký dům se sklepem, přízemím a prvním poschodím, obydlený a zařízený tak, že mezi lidmi v každém poschodí existuje či se předpokládá stavovský rozdíl. Kdybychom přirovnali člověka k takovému domu, viděli bychom, že většina lidí chce ve vlastním domě bydlet ve sklepe - až je to k pláči nebo k smíchu! Každý člověk je duševně a tělesně syntézou a je určen k tomu, aby se stal duchem - to je dům; člověk si však vyvolí byt ve sklepe, tj. ve smyslových podmínkách. Nejen že si vybere sklep, ale ještě k tomu se mu tam tolik líbí, že se rozzlobí, nabídne-li mu někdo první poschodí, jež je volné a k dispozici - vždyť přece bydlí ve vlastním domě.

Už je to tak, zcela nesókratovsky se lidé ze všeho nejméně bojí mýlky. Vidíme to na překvapujících příkladech, jež tento jev podle velkého měřítka osvětlují. Například nějaký myslitel staví ohromnou budovu, systém, zahrnující všechny život, celé světové dějiny atd., - ale podíváme-li se na jeho osobní život, objevíme ke svému překvapení něco jak hrozného, tak i směšného: že on sám osobně v tomto ohromném a vysoko klenutém paláci vůbec nebydlí, že žije vedle ve stodole nebo ve psí boudě, nanejvýš tak ve vrátnici. Ale jistě by se urazil, kdybychom si ho jen slůvkem dovolili upozornit na tento protiklad. Omylu se totiž nebojí, jen když se mu podaří systém²¹ dokončit - tím, že se mýlí.

Na věci tedy nic nemění, když si zoufalec zoufalství neuvědomuje; zoufalý je stejně. Je-li zoufalství poblouďení, pak nevědomost o něm ještě k tomu znamená mýlku. Nevědomost o zoufalství je nevědomost o úzkosti (cf. „Pojetí úzkosti“ od Vigilia Haufniensise)²²; úzkost duchaprázdnosti se pozná právě na bezduché spokojenosti. V jejích základech sídlí úzkost, a zoufalství je tu také;

když pomine smyslové okouzlení a život počne kolísat, pak se též ukáže, že v základech sídlilo zoufalství.

Zoufalec, jež neví, že si zoufá, je o negativitu od pravdy a záchrany dále než člověk, který si toho vědom je. Zoufalství samo je negativita, nevědomost o něm nová negativita. Avšak k dosažení pravdy musíme projít každou negativitou, neboť i zde platí, co se v lidové pověsti vypráví²³ o tom, jak se ruší zakletí: písnička se musí zahrát pozpátku, jinak se zakletí neodejme. Jen v jediném, čistě dialektickém smyslu je člověk, jenž si není zoufalství vědom, od pravdy a záchrany dále než ten, kdo o něm ví a přesto v něm zůstává. V jiném smyslu zas, totiž v eticko-dialektickém, je člověk, vědomě v zoufalství trvající, od záchrany dále, neboť jeho zoufalství je intenzivnější. **Nevědomost je naprosto neschopná zoufalství zrušit či proměnit v opak, a právě proto se může stát jeho nejnebezpečnější formou.** V nevědomosti je totiž zoufalec k vlastní zkáze jaksi zajištěn proti tomu, aby si svého stavu sám všiml, a to znamená, že žije zajištěn pod mocí zoufalství.

V nevědomosti o zoufalství je člověk nejdále od vědomí, že je duch. A právě tato nevědomost o vlastní duchovnosti je zoufalství, duchaprázdnost, ať už se jedná o úplnou odumřelost, zcela negativní život, či život potencovaný, jehož tajemstvím však je zoufalství. V posledním případě to se zoufalcem dopadá jako s člověkem, který má souchotiny; je mu nejlíp a cítí se nejzdravější - ostatní si také myslí, že zdravím jen kvete, právě když jeho nemoc je nejnebezpečnější.

Tato forma zoufalství (nevědomost o něm) je ve světě nejvíce rozšířena; je právě tím, čemu se říká: svět, či přesněji řečeno tím, co křesťanství nazývá světem, pohanstvím a přirozeným člověkem v křesťanstvu. Pohanství, jaké kdy historicky vzato bylo a je, i pohanství v křesťanstvu, jsou právě tímto druhem zoufalství - ale člověk o něm neví. Jak pohanství, tak i přirozený člověk ovšem rozlišují mezi zoufáním a nezoufáním, a má se za to, že existuje jen něco málo zoufalců. Toto přesvědčení je však zrovna tak klamné jako pohanská a přirozená distinkce mezi láskou a sebeláskou - jako

kdyby všechna taková láska nebyla sebeláska! A dále než k takovému klamnému rozlišování se pohan a člověk přirozený dostat nemohou a nikdy nedostanou, neboť specifičnost zoufalství je právě nevědomost o něm.

Z toho se lehce pozná, že estetický pojem duchaprázdnosti rozhodně nedává měřítko k rozlišování, co zoufalství je a co není; tak je to také docela v pořádku. Nedá-li se esteticky určit, co je duch a pravda, jak by pak mohla estetika zodpovědět otázku, jež pro ni vůbec neexistuje! Byla by také velká hloupost popírat, že jak pohanské národy *en masse*, tak i jednotliví pohané vykazují překvapující výkony, jež nadchly a i nadále budou inspirovat básníky. Byla by hloupost popírat, že se v pohanství vyskytují případy, jimž se nestačíš esteticky obdivovat. Bylo by také šílenství popírat, že v pohanství kvetl život, jaký ostatně přirozený člověk stále může vést, život překypující největšími estetickými požitky, nejvkusnějším způsobem užívajícím každého daru, který je mu dopřáván; byl to život, jenž uměním a vědou zvyšuje, zkrášluje a zušlechťuje požitek. Estetická definice duchaprázdnosti nemůže proto být měřítkem toho, co zoufalství je a co není. Musíme se obrátit k určení eticko-náboženskému, jež zní: duch - či negativně: nedostatek ducha, duchaprázdnost. **Lidská existence, jež si sama sebe neuvědomuje jako duchovní, či si není před Bohem sama sebe vědoma jako duch**, lidská existence, jež se nezakládá průhledně v Bohu, nýbrž nejasně spočívá v jakési abstraktní universalitě a v ní se vyčerpává (stát, národ apod.), či nemá o sobě jasno, takže pokládá své schopnosti pouze za jakési činné síly a v hlubším slova smyslu si neuvědomuje, odkud je má - existence, jež své já považuje za něco, co je samo v sobě naprosto nepochopitelné - každá taková existence, ať už dokáže cokoli, třeba i věci velice překvapivé, ať už umí vykládat všecko, celý život, a ať třeba dokáže užívat života esteticky co nejinenzivněji - **každá taková existence je nad všecko zoufalství. To měli na mysli staří církevní otcové,²⁴ když prohlašovali, že ctnosti pohanů jsou nádherné hříchy; chtěli tím říci, že v nitru pohanů sídlilo zoufalství a že si před Bohem sami sebe nebyli vědomi jako tvoro-**

vé duchovní. Proto také (a uvádím to jako příklad, ačkoli věc sama má k této studii hlubší vztah) soudil pohan o sebevraždě²⁵ tak divně a tak lehkomyšlně, a dokonce ji schvaloval; v duchovním smyslu to však je nejhorší hřích - takhle najednou opustit život; je to vzpoura proti Bohu. Pohanovi chybělo duchovní sebeurčení, proto takto sebevraždu neposuzoval; přesto však dovedl mravně přísně odsoudit krádež, neřest atd. Ale u sebevraždy mu chybělo hledisko, chyběl mu poměr k Bohu a k já. Z čistě pohanského stanoviska je sebevražda čin úplně lhostejný, něco, co může každý podle chuti provést, protože do toho nikomu nic není. Kdyby se mělo z pohanského hlediska před sebevraždou varovat, musilo by se dlouhou oklikou ukázat, že sebevrah tímto činem ohrožuje svou povinnost k lidem. **Pohanovi totiž úplně uniká pointa sebevraždy, že je zločinem vůči Bohu.** Proto se nedá říci, že v pohanství byla sebevražda výrazem zoufalství, - to by bylo jen bezmyšlenkovité *hysteron - proteron*.²⁶ Dá se tedy říci, že sám způsob, jakým pohan o sebevraždě soudil, svědčí o zoufalství.

Mezi pohanstvím v přísném slova smyslu a pohanstvím v křesťanstvu však je a zůstane rozdíl kvalitativní. Na tento rozdíl upozornil Vigilius Haufniensis vzhledem k úzkosti: pohanství sice duchovnost nemá, ale určuje se v poměru k duchu, kdežto pohanství v křesťanstvu postrádá ducha směrem ven, to je, od ducha odpadlo a je proto duchaprázdné v nejprísnejším smyslu slova.

b) Zoufalství, jež si sebe uvědomuje jako zoufalství, a jež si tedy uvědomuje, že je já, v němž je něco věčného, a jež si zoufá, buď aby samo sebou nebylo, či aby se samo sebou stalo

Zde musíme ovšem umět rozeznat, zda člověk, jenž ví, že je zoufalý, má pravdivou představu o tom, co zoufalství vlastně je. Může dát za pravdu vlastní představě a říkat si zoufalý - a možná má pravdu - zoufá si; **přesto však ještě není samozřejmé, že má pravdivou představu o zoufalství samém.** Možná, že o jeho zoufalém životě

řekneme: jsi vlastně ještě zoufalejší než sám tušíš, tvoje zoufalství tkví o mnoho hlouběji. Tak tomu také bylo (jak vyplývá z předcházejícího) s pohanem; jistě měl pravdu, když se považoval za zoufalého ve srovnání s ostatními pohany, ale pravdu neměl, když ostatní za zoufalé vůbec nepovažoval - a to znamená, že o zoufalství neměl žádnou představu.

Abychom si zoufalství uvědomili, musíme tedy jednak mít správnou představu o tom, co zoufalství je, jednak musíme mít jasno o sobě, ale ovšem jen potud, pokud se jasno se zoufalstvím vůbec spojit dá. Nebudeme zde však rozhodovat o tom, jak dalece se naprostá ujasněnost o sobě a vlastním zoufalství dá spojit se zoufalstvím samým, čili zda takové poznání a ujasněné sebepoznání člověka ze zoufalství nevyklučuje už tím, že ho před sebou samým natolik vyděsí, že si zoufat přestane - nebudeme se o to ani pokoušet, později bude totiž na takovou úvahu místa dost. Chceme zde jen upozornit - aniž bychom myšlenku sledovali do nejzazší dialektiky, že tak jako může být velký rozdíl mezi stupni vědomí o zoufalství samém, platí totéž o stupni uvědomění si vlastního stavu, totiž že zoufalí jsme. Život je ve skutečnosti příliš různorodý, než aby vykazoval pouze takové abstraktní protiklady, jako je rozdíl mezi zoufalstvím, jež si vůbec není sebe sama vědomo, a zoufalstvím, jež si sebe plně uvědomuje. Jistě se nejčastěji setkáváme se stavem zoufalosti, jež má o vlastním stavu v mnoha nuancích polojasno. Člověku je do určitého stupně jeho vlastní zoufalost zřejmá, cítí to v sobě, jako se cítí v těle nemoc, jenže si nechce přiznat, o co vlastně jde. Jednu chvíli je mu skoro jasno, že si zoufá, ale pak mu zas připadá, že mu je špatně z nějaké vnější příčiny, z něčeho, co je mimo něj; nastane-li změna, myslí, že to zoufalství nebylo. Nebo se třeba chce rozptýlit zábavou či jinak, například prací, a za přemírou práce si svůj stav schválně nechává nevyřešený - ale tak, aby mu samému nebylo zcela jasno, proč dělá, co dělá, totiž že si sám sobě chce všecko zastříť. Nebo zas s plným vědomím usiluje o to, aby duši ponořil do temna. Dělá to chytře, s mazanou vypočítavostí a psychologicky správně, ale přesto všechno si v hlubším smyslu docela jasně neuvědomuje, co vlastně dělá, natolik

je jeho jednání diktováno zoufalstvím. V každé nejasnosti a nevědomosti je totiž dialektická souhra mezi poznáním a vůlí, a podtrhneme-li buď jenom poznání, nebo jen vůli, snadno se můžeme v posuzování mylit.

Jak už jsme řekli dříve, stupňované uvědomění potencuje zoufalství. O co pravdivější má člověk představu o zoufalství, když se jedná o vlastní trvalý stav, a o co zřetelněji si je uvědomuje a zároveň v něm setrvává, o to bude jeho zoufalství intenzivnější! Kdo spáchá sebevraždu s vědomím, že sebevražda je zoufalství, a tedy tak dalece má o zoufalství pravdivou představu, je zoufalý intenzivněji než člověk, který se zabije bez pravé představy o tom, že sebevražda je zoufalství; jeho mylná představa dokazuje, že jeho zoufalství je méně intenzivní. Naopak zase platí, že čím jasnější má sebevrah vědomí o sobě samém (sebevědomí), tím intenzivnější je jeho zoufalství ve srovnání se zoufalstvím toho, jehož duše je ve zmateném a neujasněném stavu.

V následujících řádcích pojednám o dvou formách uvědomělého zoufalství a zároveň poukážu na růst uvědomování si podstaty zoufalství a uvědomování si vlastního stavu jakožto zoufalství; čili - což je totéž a přitom rozhodující, poukážu na stupňované vědomí o vlastním já.

Protiklad zoufání je věřit; to, co je v předcházejícím uvedeno jako formule stavu, v němž není po zoufalství ani stopy, je proto identické s formulí víry. Tím, že já má poměr k sobě samému a chce být sebou samým, spočívá také zcela jasně v moci, jež je určila (cf. A.A.).

1. Zoufat si, protože nechceme být sami sebou,
zoufalství slabosti

Nazýváme-li tuto formu zoufalství slabostí, zahrnujeme tím již reflexi druhé formy: zoufat si, protože se chceme sami sebou stát. Jsou to protiklady pouze relativní. Žádné zoufalství není úplně beze vzdoru, vzdor je obsažen již ve výrazu samém: nechtít být. Na druhé straně však není ani ten největší zoufalý vzdor bez trochy slabosti. Rozdíl je pouze relativní. Jedna forma je, abychom tak řekli, zoufalství ženské, druhá zoufalství mužské.

Z psychologického pohledu na život se nám občas dostane příležitost ke konstatování, že tato věta, myšlenkově správná, a proto také nutně platná, je pravdivá i v životě, a že toto dělení obsáhne celou skutečnost zoufalství. U dítěte nemluvíme o zoufalství, ale o zlosti, protože smíme pouze předpokládat, že věčnost je v dítěti *kata dynamin*, ale nemáme práva to na něm vyžadovat tak, jak to právem smíme vyžadovat na starším, jenž ji mít musí. Nechci ani zdaleka popírat, že se u žen mohou vyskytovat druhy zoufalství mužského, a naopak u mužů formy zoufalství ženského, ale jsou to výjimky. Ideální stav se ovšem najde jen zřídka, ale jen v ideálním stavu plně platí rozdíl mezi mužským a ženským typem zoufalství. Žena nemá „sobecy“ vyvinutou představu o svém já, ani není vysloveně intelektuální, ale zas je o mnoho citlivější a něžnější než muž. Podstata ženy je oddanost, oddání se, a není-li taková, je neženská. Zvláštní - nikdo neumí být tak upejpvavý (a to slovo je zvláště pro ženu jako dělané), ani zas tak krutě požadovačný jako žena - a přece je její podstatou oddanost, a přece (a to je úžasné) to všechno vyjadřuje, že její podstatou je oddanost. Právě proto, že ve své bytosti skrývá všechnu ženskou oddanost, ji příroda laskavě obdarovala instinktem, a ve srovnání s jeho jemností je i nejúžasněji vyvinutá mužská reflexe ničím! Ženská oddanost - abych to řekl řecky: tento božský dar a bohatství - je dar příliš veliký, než aby měl být slepě odmítnut; ale žádná prozíravá lidská reflexe nedokáže tak ostře rozlišovat, aby ji mohla správně posoudit. Proto se ženy ujala příroda; žena vidí instinktivně, poslepu jasněji, než jak to dokáže nejprozíravější reflexe; instinktivně vidí, kde má co obdivovat a v čem se oddat. Oddanost je to jediné, co žena vlastní, proto se příroda stala jejím ochráncem. A tak ženskost vzniká nejprve v metamorfóze; vzniká, když se nekonečné upejpnání zjasní v ženskou oddanost. Oddanost se jako podstata ženy opět ukazuje v zoufalství, takže se z ní stává *modus* zoufalství. V oddanosti ztrácí sebe samu a jen tak je šťastná, jen takto je sama sebou. Ta žena je naprosto neženská, jež může být šťastna bez oddanosti, to jest, aniž by vlastní já oddala, lhostejno, komu je oddává. Muž se také dává, a špatný je muž, který to neumí, ale jeho já není oddanost (toto je výrazem ženské a podstatné oddanosti), ani oddaností svého já nenabude, jak tomu je v jiném smyslu u ženy. Muž je sám svůj, dává se sice, ale jeho já mu zůstává jako střízlivé vědomí o oddání, kdežto žena své já právě žensky vrhá do toho, čemu se oddává. Je-li jí to odepřeno, mizí tím i její já; její zoufalství pak je, že nechce být sama sebou. Takto se muž neodává; druhý způsob vyjadřuje tedy zoufalství mužské: v zoufalosti se chce stát sám sebou.

Toto se týká poměru mezi zoufalstvím mužským a ženským. Nezapomínejme však, že tu nemluvíme o oddanosti či vůbec o poměru k Bohu, o tom pojednáme až ve druhém díle. V poměru k Bohu není mezi mužem a ženou rozdílu, zde platí pro oba, že oddanost je samo já, že oddaností člověk svého já nabývá. Platí to rovným dílem jak pro muže, tak i pro ženu, i když ve skutečnosti má žena nejčastěji poměr k Bohu jen skrze muže.

a) Zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským

Takové zoufalství je čirá bezprostřednost, čili bezprostřednost obsahující kvantitativní reflexi. Zde není nekonečné vědomí o já, o tom, co zoufalství vlastně je, vědomí o stavu zoufalství; zoufalství je zde utrpení, podlehnutí vnějšímu tlaku, a v žádném případě nepřichází zevnitř jako čin. Řekněme, že to je pouze následkem nevinného zneužití řeči, že to je pouze hra se slovy, jako když si děti hrají na vojáky - když se v povídání bezprostřednosti vyskytují slova jako: já, zoufalství.

Bezprostřední člověk (pokud se bezprostřednost ve skutečnosti zcela bez reflexe vyskytuje) je definován pouze duševně; jeho já a on sám je něčím v okruhu časnosti a světskosti a v bezprostřední souvislosti s něčím jiným (*to heteron*); je to jen iluzorní zdání, že v sobě má něco věčného. „Já“ taktó bezprostředně souvisí s ostatním, takže touží, požaduje, užívá atd., ale i trpí; i v žádosti je takové já dativem jako dětské „mi“. Jeho dialektika se pohybuje mezi příjemným a nepříjemným a jeho pojmy jsou: štěstí, neštěstí, osud.

A teď se stane, že se tomuto já něco přihodí (při-hodit), co je dožene k zoufalství. Jiným způsobem se to stát nemůže, neboť já neobsahuje žádnou reflexi. To, co je k tomu dožene, musí přijít zevně a zoufalství je pak pouze trpné. „Ranou osudu“ je připraven o něco, v čem spočívá život bezprostředního člověka, či o tu trošku, na níž mu zvláště záleží - ovšem pokud v sobě má aspoň trošku reflexe. Je zkrátka, jak se říká, nešťastný; jeho bezprostřednost se natolik nalomí, že už nemůže sama sebe reprodukovat, a proto si zoufá. Nebo se může stát - ve skutečnosti se to sice vidá zřídka, dialekticky je to však docela v pořádku - že toto zoufalství bezprostřednosti vznikne při příliš velkém štěstí - tak by to asi

řekl bezprostřední člověk. Bezprostřednost je totiž věc velice křehká a k zoufalství ji dožene každé *quid nimis*,²⁷ jež od ní požaduje reflexi.

Člověk si tedy zoufá - to jest říká tomu jaksi podivně a obráceně zoufalství, a přitom je sám sobě naprosto nevysvětlitelný. Zoufat si znamená ztratit věčnost; on ale o takové ztrátě nemluví, ba nemá o ní ani potuchy. Samotná ztráta něčeho pozemského se zoufalstvím identická není, a přece se člověk zmiňuje jen o ní a říká jí zoufalství. V určitém smyslu má ovšem pravdu, ale ne tak, jak tomu rozumí on. Staví se k tomu obráceně, a proto se jeho slova musí obráceně chápat; neustále poukazuje k tomu, co zoufalství není, ale ono stojí za jeho zády a člověk o něm neví. Je to jako by se člověk postavil zády k radniční a soudní budově, ukázal před sebe a řekl: tady přede mnou je radnice a soud; má pravdu, jsou tu - ale jen když se k nim obrátí. Nemá pravdu, že je zoufalý, ale pravdu má přece. Myslí si, že si zoufá, myslí, že už je jako mrtvý, že je jen vlastním stínem - ale mrtev přece není, je v něm ještě, jak se říká, život. Změní-li se pak najednou vnější okolnosti a jeho přání se mu splní, hned zas oživne, bezprostřednost zase vzkve a člověk začne znova. Jedině takto umí bezprostřednost bojovat a dokáže jen jedno: zoufat si a zmírat, ale přesto nemá ponětí o tom, co zoufalství vlastně je. Zoufá a zmírá, leží jako mrtvá, jako by už bylo po ní, ale je to jen postoj jako „lehnout“ pro psa. Bezprostřednost je jako nižší druhy zvířat, jež nemají jinou zbraň či prostředek k obhajobě, než že zůstanou úplně klidně ležet a dělají se mrtvá.

Mezitím plyne čas. Zlepší-li se vnější okolnosti, zoufalý zase oživne a začne tam, kde přestal. Sebou samým nebyl a nestal se jím, žije nadále pod určením bezprostřednosti. Nepřijde-li z vnějšku žádná pomoc, stane se obyčejně a nejčastěji něco jiného. Dotyčný sice zase oživne, ale už není jako býval - tak to aspoň sám tvrdí. Začne už tak trochu životu rozumět, naučí se opičit po ostatních, po jejich způsobu života, a žije pak zrovna tak. V křesťanstvu je křesťanem, neděli co neděli chodí do kostela, poslouchá faráře a rozumí mu, rozumějí si oba.

Pak umře a farář ho za deset tolarů uvede do věčnosti - ale sám sebou nebyl a nestal se jím.

Tato forma zoufalství znamená: v zoufalosti nechtít být sám sebou, či něco ještě nižšího: v zoufalosti své já odmítat - nebo něco nejnižšího vůbec: v zoufalosti chtít být někým jiným než sám sebou, přát si nové já. Bezprostřednost vlastně žádné já nemá a nezná sama sebe, proto se nedovede ani poznávat, nebo se následkem toho poznávat znova; a tak to všechno obyčejně skončí jako pohádka. Když si zoufá bezprostřednost, není sama sebou ani natolik, aby si dokázala přát nebo vysnit, že nadchází to, co se nestalo. Potom si bezprostřední člověk pomáhá jinak, touží, aby byl někým jiným. Pozorováním bezprostředních lidí se o tom lehce přesvědčíme - ve chvíli zoufalství si nepřejí ničeho víc, než aby se stali někým jiným, či aby se jím aspoň mohli stát. Nikdy se neubráníme úsměvu nad zoufalcem, který navzdory zoufalství vypadá po lidsku takto nevinně. Bývá nekonečně komický. Představme si nějaké já (a hned po Bohu není nic tak věčného jako člověkovo já), jež dostane nápad, zda by to nešlo nějak zařídit, aby se stalo něčím jiným než samo sebou. Takový zoufalec, jehož jediným přáním je proměna ze všech šílených proměn nejšílenější, má hrozně rád představu, že se to dá provést zrovna tak lehce, jako když se převléknou šaty. Bezprostřední člověk nezná sám sebe, zná se doslova jen podle šatů, a své já (a v tom je zase nekonečná komika) posuzuje podle vnějšku. Směšnější záměnu hned tak nenajdeme, neboť člověkovo já se od vnějškovosti naprosto liší. Protože se nyní pro bezprostředního člověka všechno z vnějšku změnilo, takže si musí zoufat, musí jít ještě o krůček dále. Pomyslí si a přeje si: co kdybych se stal někým jiným, opatřil si nové já? A kdyby se opravdu stal někým jiným - zdalipak by potom sám sebe poznal? Vypráví se,²⁸ že jednou nějaký sedlák přišel do hlavního města bosý; zde dostal tolik peněz, že si mohl koupit pár punčoch a boty, a ještě mu zbylo tolik, že se za to opil. Když se pak opilý vracel domů, zůstal ležet uprostřed silnice a usnul. Pak přijel nějaký vůz a kočí na sedláka volal, aby se uhnul, jinak že mu přejede nohy. Opilý sedlák se

probudil, podíval se na nohy, ale kvůli punčochám a botám je nepoznal a povídá: jen si jedou, to nejsou moje nohy! - Tak to také vypadá s bezprostředním člověkem, když si začne zoufat; bez komiky se vylíčit nedá, a - dovolte mi dodat - už v tom je kus umění, vyjadřovat se o lidském já a o zoufalství jeho žargonem.

Zoufalství se o něco modifikuje, předpokládáme-li, že bezprostřednost má reflexi o sobě samé. Bude v něm už o něco více vědomí o vlastním já a tím také o tom, co je zoufalství, a o vlastním stavu jakožto zoufalství. Pak bude mít smysl tvrzení, že si člověk zoufá; bude to však hlavně zoufalství slabosti, bude trpné a jeho forma bude: v zoufalosti nechtít být sám sebou.

Pokrok vzhledem k naprosté bezprostřednosti se ihned projeví v tom, že ačkoli je toto zoufalství vždycky vyvoláno nárazem, něčím, co se člověku přihodí, může mít také příčinu v reflexi samé. Zoufalství již není jen trpné dáno zvnějšku, nýbrž do jisté míry vyplývá z člověkovy vlastní činnosti, z jeho jednání. Je tu již něco reflexe, tedy také jakési uvažování o sobě samém. Tento stupeň reflexe znamená počátek aktu rozlišování, v němž je já samo na sebe upozorněno jako podstatně odlišné od okolního světa a vnějškovosti vůbec, i od jejich vlivu. Ale jen do jisté míry. Chce-li nyní toto já s určitým stupněm reflexe přejmout nadvládu nad sebou samým, narazí možná ve složení svého já a jeho nutnosti na různé potíže. Žádné lidské tělo není dokonalé, ani žádné já. Před jakoukoli nesnází se strachem uhýbá. Třeba se přihodí něco, co člověkovu bezprostřednost zlomí dokonaleji, než by to dokázal reflexí, nebo zas jeho fantazie přijde na nějakou možnost, a uskuteční-li se, bude to znamenat konec jeho bezprostřednosti.

A pak si zoufá. Jeho zoufalství je ze slabosti, jeho já je trpné a je opakem zoufalství z touhy po sebeuplatnění. Avšak za pomoci relativní reflexe se na rozdíl od čistě bezprostředního člověka pokouší chránit své já. Chápe, že pustí-li je ze zřetele, musí se něco stát; už se však nedá zásahem osudu apoplekticky ranit jako člověk bezprostřední, neboť pomocí reflexe chápe, že se dá mnoho ztratit, aniž se o vlastní já přijde. Může si dovolit ústup-

ky - a proč? Protože si do jisté míry já od vnějškovosti oprostil a protože si nejasně uvědomuje, že v jeho já přece jen musí být něco věčného. Zápasí však nadarmo; jednou na nesnáz narazí a kvůli ní se musí s bezprostředností nadobro rozejít, ale chybí mu k tomu reflexe o sobě či reflexe etická. Chybí mu vědomí o sobě, jež si získává nekonečným abstrahováním od všeho vnějšího. Nemá vědomí o já, jež je ve srovnání s „oblečeným“ já bezprostřednosti holým, abstraktním já, první formou nekonečného já a pohonným elementem celého procesu, v němž jeho já nekonečným způsobem své skutečné já s potížemi i přednostmi přejímá.

Zoufá si tedy a jeho zoufalství spočívá ve faktu, že nechce být sám sebou. Už však nemá tak směšné nápady, jako že by se chtěl stát někým jiným; nyní určuje poměr sám k sobě natolik, nakolik ho reflexe k jeho já poutá. Jeho poměr k sobě samému se podobá poměru člověka k jeho bytu (a komika je v tom, že poměr tak nijaký jako k vlastnímu bytu ovšem jeho já k sobě samému nemá), který se mu zprotiví, protože do něj vniká kouř a nevím co ještě. Byt tedy opustí, ale neodstěhuje se doopravdy a nenajde si nový byt, považuje jej i nadále za vlastní a počítá s tím, že se všecko jednou zlepší. Tak je tomu i se zoufalcem. Pokud má potíže, neodvažuje se - jak se říká zvláště pregnantně - vrátit se sám k sobě, nechce být sám sebou; ale všechno se zase urovná, změní, a na onu ponurou možnost se zapomene. Do té doby se tedy chodí jednou za čas navštěvovat, aby se podíval, zdali se už věci zlepšily. Jak nastane změna, hned se stěhuje domů, „je zase sám u sebe“, jak se říká. Začíná tedy opět tam, kde přestal; byl „sám u sebe“ jen do jisté míry a nijak víc.

Nenastane-li však žádná změna, pomůže si jinak. Vybočí dokonale ze směru dovnitř, kterým měl pokračovat, měl-li se sám sebou stát. Celá otázka o jeho hlubším já se v pozadí jeho duše stává slepými dvířky, za nimiž není vůbec nic. Přejímá to, co vlastními slovy nazývá svým já, to jest své schopnosti a vlohy, přejímá je však směrem ven, směrem k tomu, co se nazývá život, skutečnost, život činný. Jedná se svou troškou reflexe velice opatrně, bojí se, že by mohlo znova vyjít najevo to, co číhá v poza-

dí. Tak se mu pomalu podaří zapomenout, a během let mu to už je skoro k smíchu, zvláště když vysedává ve společnosti s jinými nadanými a činnými muži se smyslem a schopnostmi pro skutečný život. Šarmantní! Už po několik let je, jak se říká v románech, šťastně ženat, je mužem aktivním a podnikavým, otcem a občanem a možná že je i mužem důležitým. Doma o něm služebnictvo říká „on“, ve městě ho počítají mezi honoraci, vystupuje jako osoba důstojná čili s důstojností osoby, jež, soudíc podle důstojnosti, musí být i osobností. V křesťanstvu je křesťanem (v témže smyslu, jako by byl v pohanství pohanem a v Holandsku Holanďanem) - jedním z kultivovaných křesťanů. Často se zabývá problémem nesmrtelnosti a více než jednou o nesmrtelnosti s farářem hovořil: zda by se v ní člověk poznal? - a to musí být pro něho obzvláště důležité, jelikož nemá žádné já.

Nemůžeme si tento druh zoufalství vůbec představit bez příměsku satiry. Je komické, že si náš člověk zoufá, ale je strašné, že když zoufalství přemůže - jak si sám myslí - ve stavu zoufalství právě zůstává. Je nekonečně komické, že v základě životní zchytralosti, ve světě tolik vychvalované, v základě všech počertu dobře míněných rad a chytrých úskoků, vyčkávání času, přijímání osudu a ideálně chápaného zapomínání se skrývá dokonalá nevědomost o tom, v čem vlastně spočívá nebezpečí. Tato etická nevědomost je právě to strašné.

Zoufalství nad věcmi pozemskými či kvůli něčemu pozemskému je nejobvyklejší druh zoufalství, zvláště ve druhé formě, jakožto bezprostřednost obsahující kvantitativní reflexi. Čím je v zoufalství více reflexe, tím řidčeji se vídá a tím méně se ve světě vyskytuje. Ukazuje to, že většina lidí se do hlubšího zoufalství vůbec nedostane, ale to ještě neznamená, že si nezoufají vůbec. Velice málo lidí žije aspoň částečně pod určením ducha, a není mnoho těch, kdo by se o život pod určením ducha přinejmenším pokoušeli; z těch, kdo se o to snaží, většina zase brzy odpadne. Nenaučili se bát, nepoznali, že něco se musí, lhostejno, čemu to platí. Proto nevydrží to, co už ostatně jim samým připadá jako protimluv a co v reflexi jejich světa bude vypadat o mnoho, ano o mnoho ošklivěji: že starost

o duši a přání, abychom se stali lidmi duchovními, světu připadá jako mrhání časem, ano jako neospravedlnitelné mrhání časem, jež by se možná mělo trestat občanskými zákony a v každém případě stíhat pohrdáním a výsměchem jako druh zrady na lidech, jako vzdorovité šilenství, jež pomateně mrhá časem - k ničemu. V jejich životě na- dejde chvíle - ach, jejich nejlepší doba! - kdy se přece jen začnou do svého nitra usměrňovat. Tak se dostanou k prv- ním obtížím a hned uhybají. Připadá jim, že tato cesta ve- de do bezútěšné pustiny - und rings umher liegt schöne, grüne Weide.²⁹ Tam se utíkají a brzy na onu nejlepší dobu zapomenou - ach, zapomenou na ni jako na pouhý dětin- ský nápad. Jsou přitom křesťany, faráři uklidnění ve vě- cech týkajících se jejich osobní blaženosti. Jak jsem už řekl, toto zoufalství je ze všech nejrozšířenější; je tak ob- vyklé, že pouze jím si můžeme vysvětlit všeobecně přijaté mínění, že zoufalství je záležitost mládí a může nastat pouze v mladých letech, kdežto muž usedlý a letitý jím prý netrpí. To je však zoufalá chyba, lépe řečeno zoufalý omyl, neboť se přehlíží - a k tomu se ještě přehlíží, že se přehlíží, což je ještě horší - to nejlepší, co se o lidech vůbec říci dá. Nejčastěji se stává něco mnohem horšího, totiž že většina lidí to za celý život bytostně nedotáhne dále než k tomu, čím byli v dětství a mládí: k bezprostřednosti s přidav- kem trošky reflexe. Kdepak, zoufalství se nevyskytuje pouze u mladíků, kteří se z něho samozřejmě vyléčí - tak jako se prý člověk vyléčí z iluze. Takhle to však není, tře- baže si to tak někdo hloupě představuje. Naopak se často setkáváme s muži, ženami i starci, kteří si dělají dětin- štější iluze než mládež. Přehlíží se, že iluze má v podstatě dvě formy: formu naděje a formu vzpomínky. Mládí má iluzi naděje, stáří iluzi vzpomínky; ale právě proto, že starší člověk žije v iluzi, představuje si zcela jednostran- ně, že iluze patří jenom k naději. Iluzí naděje starší člověk samozřejmě netrpí, ale trpí zas podivnou iluzí, že se z do- mněle vyššího stanoviska dívá svrchu a bez iluzí na iluzi mladíkovu. Když mladík od života i od sebe samého oč- kává něco mimořádného, žije v iluzi. U staršího člověka najdeme zas často iluzi vzpomínky na mládí. Stará žena, jež se pravděpodobně musela všech iluzí vzdát, vzpomíná

fantasticky a iluzorně na svá dívčí léta, jak byla tenkrát šťastna, jak bývala hezká atd. Toto *fuimus*,³⁰ jak starší lidé říkávají, je zrovna taková iluze jako futurální iluze mladých lidí; obojí je buď lež, nebo sen.

Úplně jinak zoufalý je omyl, že zoufalství náleží pouze mladosti. Je to zkrátka a dobře hloupost a prozrazuje nepochopení duchovnosti; kromě toho se tu zneuznává člověk jako duch a považuje se pouze za zvíře. Víra a moudrost se tu zdají na dosah - k nim se člověk během let samozřejmě dostane, tak jako se dostávají zuby, vousy a tak. Ach, ach, ať už se člověk během let k ledačemu dostane, a ať přijde cokoli samo od sebe, jedno rozhodně ne: víra a moudrost. Naopak je tomu tak, že duchovně vzato se člověk samozřejmým způsobem nedostane k ničemu, neboť tato kategorie je nejostřejším protikladem ducha. Během let se naopak od ledačeho vzdálí. Jak léta plynou, přijdeme možná o tu trošku vášně, citu a fantazie, o tu trochu niternosti, a beze všeho přejdeme (takové věci se totiž dějí jen tak, beze všeho) pod určení triviálního chápání života. Tento - vylepšený - stav, který nadejde s léty, má člověk zoufale za dobrou věc, - o tom se ostatně může lehce přesvědčit (neboť satiricky vzato bývá „nic“ jistější) skutečností, že ho už nikdy nenapadne, aby si zazoufal. Zoufalost, tu duchaprázdnou, má už zajištěnou. Proč měl asi Sókratés rád mladíky, ne-li proto, že znal člověka?

I když člověk léty neklesne do nejtriviálnějšího druhu zoufalství, rozhodně z toho nevyplývá, že zoufalost je pouze záležitost mládí. Jestli se člověk opravdu během let vyvine, uzrává v něm podstatné vědomí o já, a pak si možná bude moci zoufat vyšší formou zoufalství. Nevyvine-li se podstatně během let - a neklesne-li naopak úplně do triviality, čili zůstane-li stále mladý, mladíkem, i když je mužem, otcem s šednoucí hlavou, zachová-li si z mládí něco dobrého, pak také bude v stavu mladicky si nad pozemskostí či nad něčím pozemským zazoufat.

Může tedy být rozdíl mezi zoufalstvím starého a mladého, ale není to rozdíl podstatný. Mladík si zoufá nad budoucností jako *praesens in futuro*³¹; odmítá přijmout to, co se má stát, neboť by tak nebyl sám sebou. Starší si

zoufá nad minulostí jako *praesens in praeterito*,³² jež pořád nechce minout, ale tak zoufalý zas není, aby se mu podařilo na všechno zapomenout. Možná, že jeho minulost je takového druhu, že vlastně patří do oblasti lítosti. Než ale doba lítosti nadejde, musí se pořádně zoufat! - člověk se nejdříve musí vyzoufat, aby mohl duchovní život vzejít od základu. Člověk je ale zoufalý, a proto se takového rozhodného kroku neodváží; zde se zastaví - čas plyne a on si ránu zcela zacelí zapomněním - pokud se mu ovšem nepodaří zoufat ještě víc. Namísto kajícíka se z něho stane dohazovač vlastních přestupků. V podstatě je mladíkovo i mužovo zoufalství jedno a totéž; žádný z nich se nedostane k metamorfóze, v níž by se objevilo vědomí o věčnosti, jež je v jeho já. Tak by totiž mohl začít boj, jímž by se zoufalství buď potencovalo na formu vyšší, nebo by ho dovedlo k víře.

Není tedy bytostný rozdíl mezi oběma uvedenými výrazy, jichž jsme dosud užívali jednoznačně: zoufat si nad pozemskostí (tj. určení totalitní) a zoufat si nad něčím pozemským (nad nějakou jednotlivostí)? Ano, je tu rozdíl. Zoufá-li si já nekonečně vášnivě a pomocí fantazie nad něčím pozemským, předělává nekonečná vášnivost tuto jednotlivost na pozemskost *in toto*, jež zahrnuje totalitní určení; to znamená, že totalitní určení pochází od zoufalce samého. Pozemskost a časnost se vždycky konkretizují, jsou něčím, jednotlivostí. Ve skutečnosti je nemožné pozemskost ztratit či o ni násilím přijít, neboť totalitní určení je určení myšlené. Lidské já tedy nejprve skutečnou ztrátu nekonečným způsobem přehání a pak si zoufá nad věcmi pozemskými *in toto*. Má-li se tento rozdíl (tj. mezi zoufalstvím nad pozemskostí a nad něčím pozemským) uplatňovat podstatně, musí také nastat podstatný pokrok v uvědomování si svého já. Formule „zoufalství nad pozemskostí“ je tedy prvním dialektickým výrazem další formy zoufalství.

2. Zoufalství kvůli věčnosti nebo nad sebou samým

Zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským je vlastně také zoufalstvím kvůli věčnosti a nad sebou samým (pokud to zoufalství je); a to je právě formule všeho zoufalství.

Slova jsou tedy volena správně; člověk si zoufá *nad* něčím zemským (důvod), *kvůli* věčnosti, ale *nad* sebou, neboť toto je opět jiný výraz pro důvod zoufalství, jež vlastně vždycky je kvůli věčnosti, i když si můžeme zoufat nad vším možným. Zoufáme *nad* tím, co nás v zoufalství upevňuje: nad neštěstím, pozemskostí, nad ztrátou majetku atd., ale zoufáme *kvůli* tomu, co nás při správném pochopení od zoufalství vysvobozuje: kvůli věčnosti, kvůli záchraně, kvůli vlastní síle atd. O svém já říkáme obojí: zoufat si kvůli sobě i nad sebou, neboť já má dvojí dialektiku. Tato nejasnost má zvláště v nižších formách zoufalství skoro u každého zoufalého za následek, že mu je vášnivě zřejmo a jasno, nad čím si zoufá, ale uniká mu, kvůli čemu si zoufá. Podmínkou uzdravení je jediné poznání tohoto „kvůli“. Čistě filozoficky by se z toho dala vyvodit ostrovtipná otázka, zda je možné, aby si někdo zoufal s plným vědomím toho, kvůli čemu si zoufá. Podle toho, jak jsme shora zoufalce vyličili, vidíme, že si jaksí neuvědomuje, co se děje za jeho zády. **Myslí, že si zoufá nad něčím pozemským, a pořád o tom mluví, ačkoli pravým důvodem je věčnost.** Zoufalství kvůli věčnosti je právě fakt, že pro něj pozemskost tolik znamená, či lépe řečeno, že pro něj má něco pozemského takovou cenu - čili, že předělává něco pozemského na pozemskost vůbec a tím připisuje pozemské jednotlivosti tak nesmírný význam.

Takové zoufalství je už hodně pokročilé. Bylo-li předcházející zoufalství záležitostí slabosti, znamená tento nový druh zoufalost nad slabostí, třebaže se jeho podstata určuje jako zoufalství ze slabosti, které je odlišné od formy 2. (vzdoru). **Rozdíl je tedy jen relativní a záleží v tom, že v předcházející formě se vědomí nedostalo dále než k vědomí slabosti, kdežto v našem případě se u slabosti nezastavuje, ale potencuje se k vědomí novému, k vědomí o vlastní slabosti.** Zoufalý nyní chápe, že to je slabost, brát si věci pozemské tolik k srdci, že slabost je zoufat si. Ale namísto aby správně uhnul od zoufání směrem k víře a tak se před Bohem ponížil jako slaboch, prohlubuje ještě svou zoufalost tím, že nad slabostí zoufá. Tím se změní hledisko; člověk si je nyní svého zoufalství zřetelněji vědom, ví, že si zoufá kvůli věčnosti,

a zoufá teď nad sebou, že mohl být takový slaboch a příkládat pozemským věcem takový význam; to se mu nyní stává zoufalým výrazem ztráty věčnosti i sebe samého.

V tom je vzestup. Nejprve ve vědomí o já, neboť je nemožné zoufat si kvůli věčnosti bez představy, že v lidském já je něco věčného, či že v něm věčnost byla. Může-li si člověk sám nad sebou zoufat, znamená to, že si uvědomuje, že má já; a zoufá si nad ním, ne nad pozemskostí či nad něčím pozemským - zoufá nad svým já. Navíc si uvědomuje, co zoufalství vlastně je, že skutečně znamená ztrátu věčnosti i sebe samého. Už si také lépe uvědomuje, že se sám nachází ve stavu zoufalství. A dále - toto zoufalství není pouze trpné, je i činné. Vždyť zbavíme-li člověka já pozemskosti, takže si zoufá, zdá se, že zoufalství přichází zevně, i když vždycky vychází z člověka já. Když si však člověka já zoufá nad zoufalstvím samým, pak i toto nové zoufalství pochází z jeho já, a to nepřímopřímo jako protitlak (reakce), čímž se odlišuje od vzdoru, který pochází přímo z já. A konečně tu je ještě jeden pokrok, i když v jiném smyslu: právě proto, že toto zoufalství je intenzivnější, je také v určitém smyslu blíže záchrany. Na takové zoufalství se nesnadno zapomíná, na to je příliš hluboké; pokud se pevně nezaklesne, naděje na záchranu tu je.

A přece takové zoufalství patří k formě: v zoufalství nechtít být sám sebou. Je to jako když otec vydědí syna - ani „já“ se po takové slabosti nechce k sobě znát. V zoufalství nemůže na tuto slabost zapomenout, nemá jaksi samo sebe rádo, nechce se kvůli slabosti ve víře ponížit, aby tak opět samo sebe získalo. V zoufalství nechce o sobě ani slyšet, nechce se ke svému já znát. Už ale nemůže být řeči o tom, že by si já chtělo pomoci zapomenutím, nebo že by se chtělo pomocí zapomenutí dostat pod určení duchaprázdná a stát se tak člověkem a křesťanem jako všichni ostatní lidé a křesťané; na to je už jeho já příliš samo sebou. Otcí obyčejně nepomůže pouhý vnější fakt, že syna vydědí, a jeho myslí už vůbec ne. Zrovna tak to obvykle vypadá s mileneckým proklínáním toho druhého, kterého nenávidí (totiž miluje) - k ničemu to nevede

a spíš to ještě pevněji připoutává. Takový je také poměr zoufalceva já k sobě samému.

Toto zoufalství je o kvalitu hlubší než předcházející a řídkěji se ve světě vyskytuje. Tajná dvířka, o nichž jsme se shora zmínili a za nimiž se neskrývá zhola nic, jsou zde skutečností, v dobře zavřených dveřích, jako by jeho já hlídalo samo sebe a pořád si dávalo dobrý pozor, aby se mu snad nezachtělo stát se samo sebou. Je už ale samo sebou natolik, že se má rádo. Tento postoj nazýváme uzavřeností do sebe. Od této chvíle budeme pojednávat o uzavřenosti do sebe, jež je pravým opakem bezprostřednosti a mezi jiným jí co do myšlení hodně pohrdá.

Žije však opravdu takové já? - najde se snad takový člověk pouze mimo skutečnost, třeba v poušti, v klášteře nebo v ústavu pro choromyslné? Možná, že není skutečným člověkem, oblečeným jako ostatní lidé, možná že nenosí stejný kabát jako jiní? Ale nosí, pročpak ne? Do svého nitra však nezasvětí nikoho, živou duši ne; buď k tomu nemá sklony, nebo se umí ovládat. Poslechněme si, co o tom říká sám: „Jen zcela bezprostřední lidé, kteří, duchovně vzato, stojí asi tak na stejném stupni jako dítě v prvním období raného dětství, jež si dokáže ulevovat tak samozřejmě, roztomile a beze studu - tedy jen čistě bezprostřední lidé si nemohou nic ponechat pro sebe.“ Tento druh bezprostřednosti se často velmi domýšlivě nazývá opravdovost, být pravdivý, pravý člověk a naprosto přirozený, což je ovšem pravda zrovna tak, jako by pravda být neměla, že pocítí-li starý člověk tělesnou potřebu, hned ji ukojí. Každé, i sebemeně reflektované já však ví, že se k něčemu může přinutit. Náš zoufalec je do sebe uzavřený natolik, že dokáže v odstupu od svého já udržovat každého cizího, tedy každého - ale napovrch je úplně „skutečným člověkem“. Je to muž vzdělaný, otec, možná i velice schopný úředník, muž ctihodný, ve styku příjemný člověk, k manželce velice jemný a vůči svým dětem nesmírně pečlivý. Je křesťan? - ale proč ne, jistě je také křesťan, nerad však o tom mluví, ačkoli je jaksi smutně rád, že se jeho manželka oddává zbožnosti. Do kostela chodí zřídka; zdá se mu, že většina farářů ani neví, o čem mluví. Výjimkou mu je jediný

farář, o němž připouští, že ví, o čem mluví, ale z jakéhosi důvodu ho nechce slyšet kázat; bojí se totiž, aby ho to nezavedlo příliš daleko. Nezřídka pociťuje potřebu samoty, ta se mu stává životní nutností - někdy jako by se musel nadýchat, jindy zas jako by se potřeboval vyspat. Pociťuje tuto životní nutnost více než ostatní, a to musí znamenat, že je mužem hlubší povahy. Potřeba samoty totiž znamená, že v člověku je duch, a je měřítkem tohoto ducha. Dočista pitomí lidští netvoří a tvorové sociální pociťují potřebu samoty tak málo, že když mají být na chvíli sami, v tu ránu umírají jako papoušci. Takoví lidé jsou jako děti, které se musí uspávat; musí mít společnost, aby se uklidnili a ukolébali, k jídlu, pití, ke spánku, k modlitbě, k zamilování se atd. V dávnověku či ve středověku se nikdo nad potřebou samoty nepozastavoval a oceňoval její význam; ale v naší bez přestání beseďující době mají lidé před samotou takový strach, že ji nedovedou uplatnit jinak (ach, jaký krásný epigram!) než jako trestu pro zločince. Nezapomínejme, že v naší době je duchovnost zločinem! Pak je to úplně v pořádku, když se milovníci samoty dostanou do společnosti se zločinci!

Zoufalec do sebe uzavřený žije dál, *horis successivis*,³³ hodinu za hodinou; i kdyby hodiny nežily pro věčnost,³⁴ přece s ní mají co dělat. Zoufalec tráví čas pozorováním poměru svého já k sobě samému, ale dál se nedostane. Když skončí a jeho potřeba samoty je ukojena, je to, jako by ani nebyl - třebaže je u ženy a dětí a stará se o ně. Je manželem tak něžným a otcem tak dobrým nejen na základě své přirozené dobroty a smyslu pro povinnost, ale hlavně proto, že si ve svém uzavřeném nitru doznává slabost. Kdyby někdo mohl do jeho uzavřeného nitra nahlédnout a říci mu, že jedná z pýchy, že je vlastně sám na sebe pyšný, sotva by se k tomu přiznal. O samotě by si možná připustil, že na tom něco je; ale jeho vášnivé chápání vlastní slabosti by zase svědčilo proti pýše - vždyť si přece zoufá právě nad vlastní slabostí! Jako kdyby to právě nebyla pýcha, jež mu slabost tak důrazně podtrhává, a jako by to nebylo z pýchy, že nemohl vědomí o své slabosti vydržet!

Mohli bychom mu říci: máš to důkladně popletené, pořádně sis to zamotal! - celé neštěstí je ve tvém pokrouceném způsobu myšlení! Jinak všechno vypadá normálně a ukazuje správnou cestou, musíš se zoufalstvím o já dostat k já. Co tvrdíš o slabosti je fakt, ale nad tím si zoufat nemáš, neboť já se musí zlomit, aby se samo sebou stalo, nad tím si nezoufej! Kdybychom k němu takto hovořili, pochopil by to v okamžiku, prostém vášně; brzy mu však vašeň opět zakalí zrak a on zase uhne nesprávně - do zoufalství.

Toto zoufalství se, jak už jsme řekli, ve světě vyskytuje řidčeji. Nezůstane-li na tomto bodě stát a pochodovat na jednom místě, či naopak, nenastane-li u zoufalého obrat, jímž by se dostal na správnou cestu k víře, bude se buď potencovat na vyšší formu zoufalství a zůstane do sebe uzavřený, nebo prorazí navenek a strhne vnější převlečení, v němž takový zoufalec inkognito žije. Potom se zoufalý do života přímo vrhne; možná, že se bude chtít zabavit nějakým velkým podnikáním, stane se duchem neklidným a jeho život zanechá řadu stop - neklidným duchem, toužícím po zapomnění. V jeho nitru sídlí nepokoj, proto bude muset užívat silných prostředků, třebaže to nebudou ty, jichž užil Richard III.³⁵ na přehlušení matčina proklínání. Nebo bude chtít zapomenout ve smyslnosti, možná i v neřestech, bude zoufale hledat cestu zpátky do bezprostřednosti, ale přitom si bude stále uvědomovat to já, jímž se stát nechce. V prvním případě se z potencovaného zoufalství vyvine vzdor a pak vyjde najevo, co nepravdy bylo v jeho tvrzení, že je slabý. Pak se ukáže, jak dialekticky správné je tvrzení, že prvním výrazem vzdoru je právě zoufalství nad vlastní slabostí.

Nakonec se ještě jednou podíváme na člověka do sebe uzavřeného, který jako by pochodoval na jednom místě. Je-li jeho uzavřenost do sebe absolutní, *omnibus numeris absoluta*,³⁶ bude zoufalcovým nejbližším nebezpečím sebevražda. Většina lidí nemá přirozeně ani zdání o tom, co taková uzavřenost do sebe dokáže unést, a byli by překvapeni, kdyby to věděli; ale sebevražda je pro člověka do sebe uzavřeného skutečným nebezpečím. Pro-

mluví-li, svěří-li se jen jedinému člověku, s největší pravděpodobností se mu uleví, nebo se mu aspoň uleví natolik, že jeho uzavřenost k sebevraždě nepovede. Uzavřenost do sebe, do níž jen jediný člověk nahlédl, se z absolutního stavu zmírní o celý tón a člověk pak pravděpodobně sebevraždě unikne. Může se však stát, že se člověk někomu svěří a pak si nad tím začne zoufat; cítí teď, že měl mlčení vydržet a nedovolovat si žádného důvěrníka. Známe případy, kdy si do sebe uzavřený člověk začal zoufat zrovna proto, že se někomu svěřil. Pak to ale může opravdu skončit sebevraždou. Taková katastrofa by se dala básnicky vylíčit tak (řekněme *poetice*, že jde třeba o nějakého krále nebo císaře), že by zoufalec dal svého důvěrníka zavraždit. Představme si démonického tyрана, který pociťoval potřebu, aby se se svou trýzní někomu svěřil, a postupně utratil řadu lidí, neboť stát se jeho důvěrníkem znamenalo jistou smrt; jakmile mu tyran všecko vypověděl, dal ho zabít. Zde je úkol pro básníka: v líčení trýznivého rozporu v démonickém člověku, který se bez důvěrníka nemůže obejít, a přitom ho nemůže mít.

**a) Zoufalství, jež znamená zoufale
chtít být sám sebou - vzdor**

Uvedli jsme, že druh pod 1. by se mohl nazývat zoufalstvím ženským, proto můžeme druh 2. nazvat zoufalstvím mužským. Oproti předcházejícímu se jedná o zoufalství pod určením ducha. Právě mužství podstatně patří pod určení ducha, kdežto ženství je syntéza nižší.

Zoufalství, jež jsme popsali v oddílu 1 b, bylo zoufalství nad vlastní slabostí, kdy zoufalý nechce být sám sebou. Postoupí-li se dialekticky o jeden krůček dále, musí si zoufalec uvědomit, proč sám sebou být nechce; pak se všechno obrátí, objeví se vzdor, a teď zase zoufalec sám sebou být chce.

Nejprve tedy vznikne zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským, potom zoufalství kvůli věčnosti nad svým já. Pak přijde vzdor, jenž je zoufalost pomocí věčnosti, zoufalé zneužití věčnosti, sídlící v člověkově já, aby se tak zoufalé já samo sebou stalo. Ale protože si

vzdor zoufá pomocí věčna, je v jistém smyslu blízko pravdě, a protože je v jistém smyslu pravdě dokonce velice blízko, je od ní také velice daleko. Pomocí věčna vzniká i to zoufalství, jež je průchodní stanicí k víře; člověko-vo já dostává pomocí věčna odvalu ke ztrátě sebe samého, aby se samo opět získalo. V našem případě však nechce ztrátou sebe samého začít, ale chce samo sebou být.

Tato forma zoufalství znamená vystupňované vědomí o vlastním já, a tedy i větší uvědomování si, co vlastně zoufalství je, i toho, že člověk sám je ve stavu zoufalství. Zoufalství si zde uvědomuje jako čin, pramení přímo z člověko-vo já, není dáno zvnějšku, není určeno trpně pod tlakem událostí. Oproti zoufalství nad vlastní slabostí je tedy vzdor novou kvalifikací.

Chce-li být člověk zoufale sám sebou, musí mít vědomí o nekonečném já. Toto nekonečné já je však jen abstraktní forma, abstraktní možnost já. Chce se zoufale tímto já stát, proto je oproštuje od jakéhokoli vztahu k moci, jež je určila, anebo se mu snaží namluvit, že taková moc vůbec neexistuje. Pomocí této nekonečné formy se jeho zoufalé já snaží převzít nadvládu nad sebou, samo sebe stvořit, nebo se přetvořit na takové já, jakým být chce; člověk chce sám určit, co si ze svého konkrétního já chce nechat a co ne. Jeho konkrétní já či jeho konkretizace má nutnost i mez a je něčím zcela určitým s danými vlohami, vlastnostmi atd., v konkrétně daných poměrech atd. Avšak pomocí nekonečné formy, negativního já, se člověk nejdříve pokouší všechno předělat tak, aby mu z toho vyšlo já podle vlastní chuti, vytvořené nekonečnou formou negativního já - a takto chce sám sebou být. Chce začít o trochu dříve než ostatní lidé, ne od začátku, ale v samém začátku. Nechce já převzít, v tom já, jaké mu bylo přiděleno, svůj úkol vidět nechce; pomocí nekonečné formy je chce konstruovat sám.

Chceme-li pro toto zoufalství najít souhrnný název, řekněme mu stoicismus, ale nesmíme přitom mít na mysli onu dávnou sektu. Budeme-li mít stále na paměti formuli: „v zoufalství chtít být sám sebou“, budeme v stavu tento druh zoufalství blíže osvětlit a rozlišit tak mezi já

jednajícím a já trpným; ukážeme, jak se já k sobě chová v činnosti a jak se trpné já k sobě chová ve stavu trpném.

Je-li zoufalé já činné, je k sobě vlastně pořád ve vztahu experimentujícím, ať už dělá cokoli a ať to dělá jak chce vytrvale, třeba i něco velikého a překvapujícího. A protože nad sebou neuznává žádnou moc, chybí mu v základě vážnost; zdání vážnosti si vykouzlí jen tehdy, provede-li své pokusy velmi pozorně. Uloupit Bohu myšlenku, že se na nás dívá - a to je sama vážnost, je totéž, jako když Prométheus ukradl bohům oheň - a nahradit ji jenom tím, že se zoufalé já zahledí do sebe - to je vážnost vyhaná. Má to ovšem jeho jednání dodat nekonečný zájem a význam, ale místo toho se vše odhalí jako pouhé pokusy. A i kdyby já v zoufalství nezašlo tak daleko, že by experimentovalo jako Bůh, přece jen žádné odvozené já nedokáže zahleděním do sebe udělat ze sebe víc než to, čím už je; zůstane od začátku až do konce samo sebou a ve zdvojnásobení sebe samého nebude ničím více a ničím méně než samo sebou. V zoufalém chtění, aby se stalo samo sebou, se člověkovu já dopracuje pravého opaku a žádným já se nestane. Jedná jen v okruhu dialektiky, kde nic není trvalého, není ani na okamžik stálou veličinou, něčím věčně pevným. Negativní forma člověkovu já má moc jak uvolňující, tak i poutající; každou chvíli a zcela náhodně může začít znova, neboť všechny děj zůstává v mezích hypotézy, lhotejně, jak daleko budeme myšlenku sledovat. Nejen že se člověkovu já nepodaří, aby se stále více uskutečňovalo, ale je čím dál zřejmější, že je pouze já hypotetickým. Já je, jak se říká, svým absolutním pánem, a právě toto je zoufalství: patří sem také vše, co ho těší a dělá mu radost. Ale zblízka se lehce pozná, že takový absolutní vládce je král bezzemek a nevládne nad ničím; jeho stav i jeho panství jsou podřízeny dialektice, jež znamená, že může každou chvíli vypuknout vzpoura. Konec konců to všechno záleží na já samém.

Zoufalé já si tedy neustále staví větrné zámky a pořád šermuje do vzduchu. Všechny experimentální čtnosti vypadají nádherně, dokáží na chvíli okouzlit jako orientální básnictví: to sebeovládání, nezdolnost, taková atara-

xie³⁷ atd. jsou prostě báječné! Ovšem, vždyť základem všeho tu je jen pouhé nic. Já zoufale hledá uspokojení v tom, že se dělá samo sebou, že samo sebe vyvíjí, že samo sebou je - chce se samo zasloužit o básnický, mistrovský obraz, který ze sebe vytváří, ale jeho autoportrét je záhada; v okamžiku, kdy se zdá dokonalý, může se úplně náhodně proměnit v pouhé nic.

I když je zoufalé já trpné, znamená zoufalství přece jen: v zoufalství chtít být sám sebou. Takové experimentující já, jež se zoufale snaží být samo sebou a jež se předběžně orientuje ve svém konkrétním já, narazí možná na nějakou nesnáz, na něco, co by křesťané nazvali kříž, na nějaký základní kaz. Negativní já, nekonečná forma já, se možná nejprve bude chovat zajímavě, bude dělat, jako by to vůbec nebylo, bude to ignorovat. Ale bezvýsledně - jeho experimentální umění na to nestačí, jeho dovednost v abstrahování také ne; nekonečné, negativní já cítí, že je k tomuto servitutu přibito jako Prométheus. Já je zde trpné. Jak se tedy projevuje zoufalství, jež znamená v zoufalosti chtít být sám sebou?

V předcházejícím jsme formu zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským předvedli tak, že v základě znamenala - a tak se také projevuje: zoufalství kvůli věčnosti, tj. nechť se dát věčností utěšit a uzdravit; je to postoj, který považuje věci pozemské za tak důležité, že věčnost kvůli nim nedokáže já utěšit. To je také forma zoufalství: odmítat naději v možnost, že se pozemská bída a kříž časnosti dají odstranit. Takové však není zoufalství, v němž člověk zoufale chce být sám sebou. Nabude-li přesvědčení, že se mu tento „osten v těle“³⁸ (ať už je to pravda či jenom vášnivý pocit) zabodl tak hluboko, že už od něho nemůže abstrahovat, bude jej jaksi věčně znovu přejímat.

Chci připomenout, že zde a právě u tohoto stanoviska je zřejmé, že hodně z toho, co se ve světě chválívá pod názvem rezignace, je druh zoufalství, ten, že zoufale chceme být svým abstraktním já, že si v zoufalství s věčností vystačíme a taktó vzdorujeme utrpení a ignorujeme je zde na zemi a v časnosti. Dialektika rezignace je vlastně vůle být svým věčným já a vůle k tomu, abychom vzhledem k nějaké okolnosti - k tomu, čím trpíme - sami sebou nebyli,

a přitom se těšili myšlenkou, že ta okolnost na věčnosti zmizí. Domníváme se proto, že ji právě smíme odmítat i v časnosti. Naše já si nechce připustit, že k němu patří i utrpení, tj. nechce se mu ve víře podrobit. Rezignace jakožto zoufalství se tedy podstatně liší od postoje: v zoufalství chtít být sám sebou. Rezignace sice zoufale sama sebou být chce, ale s jednou výjimkou, a vzhledem k ní v zoufalosti sama sebou být nechce.

Proto se nad ním pohorší, vlastně se kvůli němu pohorší nad celým životem. Potom chce navzdory být sám sebou, jemu navzdory být sám sebou bez něho (což by znamenalo buď od něho abstrahovat - a to nedokáže - nebo vykonat pohyb směrem k rezignaci). Navzdory nebo ze vzdoru proti veškerému životu se chce stát sám sebou tak, jaký je, i se svým „ostnem“, téměř navzdory vlastní trýzni si jej chce ponechat. Doufat v pomoc nechce, zvláště ne pomocí absurdity, že pro Boha jsou všechny věci možné. A čekat na pomoc odjinud? - za nic na světě! V případě nutnosti chce raději vytrpět všechna pekelná muka, jen aby byl sám sebou - ale prosit o pomoc nechce.

Popravdě řečeno není tak docela pravda, že trpící člověk rád přijme pomoc, jak se říká, - jen kdyby mu ji někdo nabídl. Zdaleka tomu tak není, i když zase opak není vždycky tak zoufalý jako v tomto případě. Věc se má takto: je vždy jeden či několik způsobů, jak by se trpícímu podle jeho vlastního přání mohlo pomoci a jak by si rád pomoci dal. Má-li se mu však v hlubším slova smyslu opravdu pomoci, zvláště od někoho vyššího než je on sám, má-li se pak ponížit a bezpodmínečně přijmout jakoukoli pomoc, scvrknout se v ruce všemohoucího dobrodince v nic, či se třeba před člověkem, jehož pomoc potřebuje, jen poklonit a vzdát se sama sebe - ach, ve světě je jistě hodně dlouhého a trpkého utrpení, v němž člověko-vo já přece jen tak nebolí a jež si proto vyvolí raději, neboť v něm může samo sebou být.

Čím více má trpící člověk uvědomění, chce-li být v zoufalosti sám sebou, tím více se zoufalství potencuje a stává se démonickým. Vzniká obyčejně následujícím způsobem: já, jež se v zoufalosti chce stát samo sebou, se trápí nad něčím, co bolí a co se nedá odstranit či oddělit od jeho konkrétního já. Na tomto trápení se vášnivě sou-

středí, až se to nakonec vyvine v démonické zuření. A kdyby mu nyní Bůh na nebesích a všichni andělé nabízeli, že ho z toho dostanou, nedá si říci - teď už je příliš pozdě. Kdysi by byl dal nevímco za to, aby se té trýzně zbavil, ale tenkrát ho nechali čekat! A teď už je na to příliš pozdě, teď už chce jenom proti všemu běsnit a ukazovat, že je člověkem na celém světě nejublíženějším. Velmi mu záleží na tom, aby své trápení nepustil z dohledu, aby mu je nikdo nevzal - vždyť by jinak nemohl ostatním, ba ani sobě samému dokázat, že má pravdu! Nakonec se mu z toho udělá fixní představa, a nyní se začne věčnosti bát z důvodu zcela odlišného; má strach, že by ho mohla zbavit, démonicky vzato, jeho nekonečné přednosti před ostatními lidmi, totiž jeho démonického oprávnění k tomu, aby byl takový, jaký je. Chce být sám sebou; začínal nekonečnou abstrakcí svého já a nakonec se stal konkrétní natolik, že se už v tomto stavu rozhodně nemůže stát věčným - a přece zoufale chce sám sebou být! Ó démonické šílenství! - a nejvíc zuří při pomyšlení na to, že by ho snad věčnost mohla této bídy zbavit.

Tento druh zoufalství se ve světě zřídka vidá; takové postavy se vlastně vyskytují jen u básníků, u těch opravdových, kteří vždycky svým postavám propůjčují démonickou ideálnost v čistě řeckém smyslu.³⁹ Ale najdeme takové zoufalství i ve skutečnosti. Jak potom vypadá vnějšek, který mu odpovídá? K takovému zoufalství se nehodí vlastně nic, neboť kdybychom měli určit vnějšek, který by uzavřenosti do sebe odpovídal, musili bychom sami sebe popřít - vždyť vnějšek, který by tuto uzavřenost opravdu vyjadřoval, by ji ozřejmil! Ale každý vnějšek je tu úplně lhostejný, zde se podtrhuje uzavřenost, či jak bychom ji také mohli nazvat - uvězněná niternost. Nejnižší formy zoufalství, v nichž vlastně niternost chybí a kde se o ní vůbec nedá mluvit, by se musily vylíčit tak, že by se popsalo či aspoň naznačilo vzezření těchto zoufalců. Čím je však člověk duchovněji, tím více se niternost do sebe uzavře a stává se jiným světem; tím lhostejnější je potom zevnějšek, pod nímž se zoufalství skrývá. Čím je zoufalství duchovněji, tím lépe se dokáže s démonickou zchýtralostí do sebe uzavřít a tím ši-

kovněji bude předstírat lhostejný zevnějšek; nastrojí jej pokud možná nenápadně a neutrálně. Duchovní zoufalství je jako trpaslík v jedné báchorce: zmizí škvírou, kterou nikdo nevidí. Čím je zoufalství duchovněji, tím více mu záleží na tom, aby se ukrylo za vnějškem, za kterým by je normálně nikdo nehledal. Skrytost je zde rázu duchovního, jedním z ochranných prostředků, který si za skutečností zajišťuje komůrku, výhradně vlastní svět, v němž se člověkově já zoufale a neúnavně, jako Tantalos namáhá, aby se samo sebou stalo.

Začali jsme (1, 1a) nejnížší formou zoufalství - nechtít se v zoufalosti stát sám sebou. Démonické zoufalství je nejpotencovanější formou zoufalství: zoufale chce být samo sebou. Toto zoufalství chce být samo sebou nikoli stoickým zahleděním do sebe a sebezbožněním. Nechce být samo sebou lživé, i když to odpovídá formě jeho dokonalosti; naopak chce být samo sebou nenávisť k životu, chce být samo sebou způsobem odpovídajícím jeho vlastní bídě. Chce být samo sebou nikoli ve vzdoru nebo vzdorně, ale navzdory. Ve vzdoru se nesnaží odtrhnout od moci, jež je určila, ale naopak se jí navztek chce vnučovat, chce si ji vyvzdorovat a ze zlomyslnosti při ní zůstat; ale ovšem, zlomyslný protest se musí pozorně držet toho, proti čemu protestuje. Bouří se proti všemu bytí a domnívá se, že je může usvědčit, usvědčit z toho, že není dobré. Zoufalec se domnívá, že tímto důkazem je on sám, a tímto důkazem se právě stát chce - proto chce člověk být sám sebou, sám sebou ve vlastní trýzni, jež mu má být zárukou proti veškerému bytí. Kdo si jen slabě zoufá, nechce o útěše věčnosti ani slyšet; ani náš zoufalec nechce, ale z jiného důvodu: taková útěcha by totiž právě byla záhubou jeho protestu proti celému životu. Obrazně řečeno, je to, jako když se spisovatel dopustí pravopisné chyby a ta chyba si to uvědomí; ostatně to možná ani chyba není, ale něco, co ve vyšším smyslu do jeho líčení podstatně patří; tato chyba se proti spisovateli jaksi vzbouří a z nenávisťi k němu mu zabraňuje, aby ji opravil, a pak mu se šíleným vzdorem řekne: nene, já zmizet nechci, chci tu zůstat a proti tobě svědčit! - chci dosvědčovat, že jsi spisovatel pouze podřadný!

DÍL II.

ZOUFALSTVÍ JE HŘÍCH

A. Zoufalství je hřích

Hřích je: pro Boha, či s představou o Bohu v zoufalství nechtít být sám sebou, nebo v zoufalství chtít být sám sebou. Hřích je tedy potencovaná slabost nebo potencovaný vzdor, to jest, hřích je potencované zoufalství. Důraz leží na slovech „pro Boha“, a to znamená, že se do nich zahrnuje představa o Bohu. Představa o Bohu je to, co dialekticky, eticky a nábožensky dělá hřích tím, co právníci nazývají „kvalifikované“ zoufalství.

I když v tomto oddíle, a zvláště pod A, je nejméně na místě či málo místa na to, abychom se zabývali psychologickým rozborem, přece se zde musíme zmínit o tom, co tvoří ono dialektické *confinium*⁴⁰ mezi zoufalstvím a hříchem, a co bychom mohli nazvat existencí básnickou, zaměřenou k náboženské oblasti, existencí, jež sice se zoufalstvím rezignace něco společného má, ale s tím rozdílem, že zahrnuje představu o Bohu. Soudíc podle konjunkcí a postavení kategorií je tato básnická existence nejeminentnější existencí básnickou. Z křesťanského hlediska (a navzdory veškeré estetice) je každá básnická existence hříchem. Její hřích je: básnit místo být, vztahovat se k dobru prostřednictvím fantazie, namísto aby se člověk dobrým a krásným stal - to jest, namísto aby se existenčně snažil, aby se takovým stal. Zmíněná básnická existence se od zoufalství liší tím, že obsahuje představu o Bohu, čili stojí před Bohem. Je však nesmírně dialektická a na otázku, jak dalece si je třeba jen nejasně vědoma,

že je hříchem, odpovídá jen neproniknutelným dialektickým zmatkem. Takový básník může mít velmi hlubokou náboženskou potřebu, a proto i do zoufalství zahrnuje představu o Bohu. Miluje Boha nade vše, neboť Bůh je mu v utajeném žalu jedinou útěchou, a přece miluje také žal a nechce se ho vzdát. Rád by byl před Bohem sebou samým, ale v jedné věci zas sám sebou zoufale být nechce - v tom, čím trpí jeho já. Doufá, že věčnost bolesti odejme; zde v časnosti se přese všechno utrpení nemůže odhodlat k tomu, aby se s ní smířil, nechce se jí ve víře podrobit. Přesto však udržuje poměr k Bohu a je mu to jediným potěšením. Musit žít bez Boha by pro něj znamenalo velkou trýzeň, dohnalo by ho to, jak se říká, k zoufalství. A přece si - možná nevědomky - dovoluje tak trochu Boha přebásnit na někoho jiného než kým je; předělává ho na hodného tatíčka, který příliš povoluje „jedinému“ přání dítěte. Stává se básníkem zbožnosti, jako se stává básníkem člověk v lásce nešťastný, který právě proto dovede štěstí lásky životně vylíčit. Je ve zbožnosti nešťastný, neboť nejasně chápe, že se na něm žádá, aby se žalu vzdal, tj. aby se mu s vírou podrobil a přejal jej jako něco, co patří k jeho já. Avšak právě že jej nechce připustit, si žal udržuje, i když se zase správně domnívá (tj. obráceně správně, neboť zoufalcova slova se musí chápat obráceně), že tím získává co největší odstup a že se žalu zbavuje tak dokonale, jak je člověku vůbec možno. Ale převzít jej ve víře nedokáže, vlastně nechce, a nebo - a zde jeho já v temnotách končí. Náš básník je však v líčení zbožnosti zrovna tak okouzlující jako básník lásky, má lyrický vzestup, který se u žádného manžela nebo velebníčka nenajde. Vždyť neříká nepravdu, ach ne, líčí právě své šťastnější, lepší já. Je nešťastným milovníkem zbožnosti, neboť není v přísnějším smyslu slova věřící a z víry má jenom to první - zoufalství, jež po zbožnosti žhavě touží. Jeho problém je vlastně otázka: je člověkem povoláním? - je jeho „osten v těle“ znamením, že je určen k mimořádným věcem? Bude to před Bohem tak docela v pořádku, stane-li se opravdu něčím mimořádným? - nebo se má svému „ostnu v těle“ podrobit tak, aby došel věcí obecně lidských?

Dost už o tom. S důrazem na pravdu se mohu zeptat: ke komu vlastně hovořím? Kdo vůbec stojí o psychologické úvahy, umocněné na nekonečno? O mnoho líp se rozumí norimberským obrázkům,⁴¹ jaké malují faráři, protože takové obrázky se dají aplikovat na všecko a klamou nás, protože líčí lidi pouze tak, jak většinou vypadají, lidi, kteří jsou z duchovního hlediska pouhá nula.

Kapitola první Gradace ve vědomí o já (určení: pro Boha)

V předcházejícím jsme neustále poukazovali na gradaci vědomí o vlastním já; nejprve jsme uvedli nevědomost o vlastním věčném já (C.B.a), potom vědomí o já, v němž je něco věčného (C.B.b), přičemž jsme opět poukázali na gradace (1.1a, 1b, 2). Nyní musíme úvahu dialekticky stočit jinak. Věc se má tak. Doposud jsme se zabývali gradací v uvědomování si toho já, jež patří pod určení lidského já, čili takového já, jehož měřítkem je člověk. Avšak toto já dostává novou kvalitu i kvalifikaci tím, že jakožto já stojí přímo před Bohem. Toto já již není pouze lidské, ale je to, jak bych je nazval - a doufám, že mi bude rozuměno - já teologické, já přímo před Bohem. A jak nekonečné reality se mu dostane tím, že si svou existenci před Bohem uvědomí, že se stává já lidským, jehož měřítkem je Bůh! Pasák dobytka, který by byl já před kravami (kdyby to bylo možné), má velmi malé já: zrovna tak vladař, jenž je já před otroky, vlastně ani žádným já není, neboť v obou případech chybí měřítko. Dítě, jež dosud uznávalo pouze měřítko rodičů, se stane já tím, že se mu jakožto muži stane měřítkem stát. Jaký však nekonečný význam dostane já, jemuž bude měřítkem Bůh! Měřítkem každého já je to, vůči čemu je já; ale toto není definicí měřítka samého. Tak jako se mohou sečítat jen veličiny stejnorodé, tak také je kvalitativně každá věc tím, čím se měří; to, co je kvalitativně jejím měřítkem, je eticky vzato jejím cílem. Měřítka i cíle jsou kvalitativně tím, čím je ono „něco“,⁴² s výjimkou toho,

jak se věci mají ve světě svobody, v němž však bývá člověk vlastní diskvalifikací sám vinen, a to v případě, že není kvalitativně tím, co je jeho cílem a měřítkem. Jeho cíl a měřítko zůstávají ovšem tytéž; ty jej soudí a odhalují, čím není, totiž tím, co je jeho cílem a měřítkem.

Starší dogmatika⁴³ se vracívala k naprosto správné myšlence, zatímco pozdější dogmatika⁴⁴ ji pak často pomíjela, protože z ní neměla rozum či smysl pro ni - ač ji někdy špatně aplikovala: že to, co z hříchu dělá něco strašlivého, je skutečnost, že se děje vůči Bohu. Dokazovala se tím věčnost pekelného trestu. Později lidé zchytrali a řekli si: hřích je hřích a nebude větší proto, že se děje proti Bohu či pro Boha. Zvláštní! - i právníci mluví o kvalifikovaných zločinech, i právníci dovedou rozlišovat, zda byl například zločin spáchán na státním úředníku či na soukromníkově, i oni znají rozdíl mezi trestem za vraždu otce a za vraždu obyčejnou.

Starší dogmatika viděla rozhodně správně, že hřích se nesmírně potencuje tím, že je proti Bohu. Chybou však bylo, že pro ni byl Bůh něčím vnějším, a také, že považovala hřích proti Bohu za řídký jev. Ale Bůh není nic vnějšího jako třeba strážník. Všimněme si, že já sice představu o Bohu má, ale přesto se jeho vůle neshoduje s vůlí Boží, přece není neposlušné. Proti Bohu se také nehřeší jen občas, každý hřích je přece hříchem proti Bohu. Správněji řečeno: skutečnost, že viník má vědomí vlastní existence pro Boha, mění člověkovu vinu ve hřích.

Zoufalství se potencuje v poměru k vědomí o vlastním já; avšak já se potencuje v poměru k měřítku pro já, a je-li měřítkem Bůh, potencuje se nekonečně. Čím více představy o Bohu, tím více já; čím více já, tím více představy o Bohu. Teprve když si je já jakožto toto určité a jednotlivé já samo sebe vůči Bohu vědomo, teprve pak se stává nekonečným, a toto já před Bohem hřeší. V pohanství nebylo jáství⁴⁵ vůbec ani zdaleka tak kvalifikováno jako v křesťanství, pokud v něm ovšem tento druh sobectví existoval, neboť pohan nestavěl své já přímo před Boha. Pro pohana a přirozeného člověka je měřítkem jejich já. Můžeme tedy právem z vyššího hlediska

tvrdit, že pohanství spočívá v hříchu, ale jeho hřích je vlastně zoufalá nevědomost o Bohu a o existenci před Bohem, jeho hřích je existencí „bez Boha ve světě“.⁴⁶ Naopak je zase pravda, že pohan v nepřísnejším slova smyslu nehřeší, neboť nehřeší vůči Bohu, a hřích vůbec je vůči Bohu. A dále je v určitém smyslu známá věc, že pohanovi bylo nejednou dáno, aby prošel světem bez úhony za pomoci pelagiánsky⁴⁷ lehkomyšlných představ; tu se ale jedná o jiný hřích, totiž o toto pelagiánské a lehkomyšlné pojetí. Naproti tomu je zase z jiného hlediska zřejmé, že se člověk mnohokrát dal do hříchu strhnout právě proto, že byl v křesťanství přísně vychován, a křesťanský životní názor byl pro něho příliš vážný, zvláště na počátku života. V jiném smyslu mu zas tato hluboká představa o hříchu dobře poslouží.

Hřích je: vůči Bohu zoufale nechtít být sám sebou, či před Bohem zoufale chtít být sám sebou. I když má tato definice možná v jiném ohledu určité přednosti (a nejdůležitější ze všech je shoda s Písmem, neboť Písmo svaté vždycky definuje hřích jako neposlušnost) - přece se ptáme: není příliš duchovní? Na to odpovídáme především takto: definice hříchu nemůže nikdy být příliš duchovní (ovšem nestane-li se duchovní natolik, že hřích anuluje); vždyť hřích je právě určení ducha. A proč by vůbec měla být příliš duchovní? Proto snad, že se nezmiňuje o vraždě, krádeži, smilství atd.? Cožpak o těchto věcech skutečně nemluví? Což také nejsou odtržením od Boha, neposlušností, copak nevzdorují jeho přikázání? Kdybychom však naopak nazývali hříchem jen tyhle hříchy, snadno bychom zapomněli, že i když všechny tyto věci mohou být, polidsku řečeno, do určité míry v pořádku, je přece hříchem celý život. Je tím známým druhem hříchu, který jmenujeme „nádherné neřesti“.⁴⁸ Je osamostatněním, jež buď zůstává, či chce duchaprázdňe a nestoudně zůstat v nevědomosti o tom, že lidské já je Bohu v nekonečně hlubším smyslu povinno poslušností - a to co do každého i nejtajnějšího přání a pomyšlení, co do hotovosti k pochopení a svolnosti k následování každého, i sebemenšího náznaku Boží vůle s člověkovým já. Tělesné hříchy jsou osamostatněním nižšího já - ale jak

často se ďábel vyhání ďáblem⁴⁹ a poslední věci bývají horší prvních! Tak to právě ve světě chodí: nejprve člověk hřeší z nedokonalosti a ze slabosti, a pak - ovšem možná, že se zatím naučil utíkat se k Bohu a dostane víru, jež ho ze hříchu zachrání, ale o tom tu teď nemluvíme - pak si nad svou slabostí zoufá a stane se buď farizejem, který to ze zoufalství dožene k určité legální spravedlnosti, nebo se zase zoufale vrhne do hříchu.

Uvedená definice tedy, myslím, zahrnuje každou myslitelnou i skutečnou formu hříchu; přitom však správně vyzdvihuje to rozhodující, že hřích je zoufalství (neboť hřích není samo zdivočení masa a krve, ale duchovní souhlas s takovými věcmi), a že je pro Boha. Co do definice je to jako v aritmetice, a nebylo by v tomto malém spisku na místě - ostatně by takový pokus byl odsouzen k nezdaru - aby se tu popisovaly jednotlivé hříchy. Hlavní je, že uvedená definice zahrnuje všechny formy hříchu jako síť. Dá se vyzkoušet, je-li tomu skutečně tak; konfrontujme definici hříchu s jeho protikladem, s definicí víry, podle níž v tomto pojednání kormidluji jako podle bóje na moři. Víra je toto: člověkově já spočívá průzračně v Bohu tím, že je samo sebou a že samo sebou být chce.

Často zůstává bez povšimnutí, že protiklad hříchu naprosto není ctnost. Je to částečně pohanské myšlení, na něž stačí pouze lidské měřítko, které právě proto neví, co je hřích, a že každý hřích je hřichem vůči Bohu. *Protiklad hříchu je víra*, jak to také stojí v epištole k Římanům, kap. 14, v. 23: „Cožkoli není z víry, hřích jest.“ Definice, že protiklad hříchu není ctnost, nýbrž víra, je definicí pro celé křesťanství ze všech definic nejdůležitější.

Dodatek

Definice hříchu obsahuje možnost pohoršení.
Obecná poznámka o pohoršení (kamenu úrazu)

Hřích a víra je křesťanský protiklad; tento protiklad všechny etické pojmy křesťansky přetváří a dává jim nový význam. Základem protikladu je to, co je v křesťan-

ství nejdůležitější: „pro Boha“. Rozhodujícím křesťanským kritériem tohoto určení je absurdnost, paradox, možnost pohoršení. Je nesmírně důležité, že se to dá dokázat při každém určení něčeho křesťanského, neboť pohoršení je strážcem křesťanství proti každé spekulaci.⁵⁰ V čem zde spočívá možnost pohoršení? V tom, že člověk, jednotlivý člověk, existuje přímo před Bohem, a že následkem toho je člověkův hřích předmětem Boží pozornosti. Že sám jednotlivý člověk je „pro Boha“, nepochopí spekulace nikdy. Spekulace totiž jednotlivého člověka fantasticky univerzalizuje v pokolení. Proto také přišlo nedověrné křesťanství na to, že hřích je hříchem, ať už je před Bohem čili nic; tím vlastně chtělo odstranit určení „pro Boha“. K tomu si vymyslelo vyšší moudrost, a stojí za povšimnutí, že není o nic více nebo méně než tím, čím vyšší moudrosti nejčastěji bývají, totiž předcházejícím pohanstvím.

Často se říká, že křesťanství je lidem kamenem úrazu, protože je tak temné a nejasné; pohoršují se kvůli jeho přísnosti atd. Jednou se jim bude musit vysvětlit, že vlastním důvodem lidského pohoršování nad křesťanstvím je jeho vznešenost, neboť jeho cíl není cílem člověka; a protože z člověka chce udělat něco mimořádného, ani se to pochopit nedá. Dá se to však vysvětlit zcela jednoduchým psychologickým rozborem pojmu pohoršení; tak se ukáže, jak nekonečně omezené je hájit křesťanství takovým způsobem, že se všechno pohoršení odstraní - a jak hloupé, ba i drzé je ignorovat vlastní slova Kristova, jimiž tak často a starostlivě před pohoršením varoval; vždyť sám poukázal na možnost, ba nutnost pohoršení. Kdyby tu tato možnost nebyla, kdyby navždy a svou podstatou ke křesťanství nenáležela, pak by to, lidsky vzato, nemělo smyslu, že Kristus raději kámen úrazu neodstraní, místo aby před ním pouze starostlivě varoval.

Představme si chudého nádeníka a nejmocnějšího císaře, jaký kdy žil. Toho mocného císaře jednou napadlo, že si dá pro nádeníka poslat, - ale tomu se zas nikdy ani nezdálo, „ani mu na srdce nikdy nevstoupilo“, ⁵¹ že by měl vůbec císař o něm tušení, a byl by nesmírně šťasten, kdyby mu bylo dovoleno na císaře pouze pohledět; pak

by o tom vyprávěl dětem a vnukům jako o nejdůležitější události svého života! Kdyby tedy pro něj císař poslal a dal mu vědět, že si ho přeje za zetě - co by se asi stalo? Nádeník by zcela lidsky upadl do menších či větších rozpaků, hanbil a styděl by se a docela po lidsku by mu to připadalo hrozně divné (a to je právě to, co je na tom lidského), ano i šílené, něco, s čím by se rozhodně nerad někomu svěřil. Sám už si to vysvětluje po svém, ale toho by se zas hned chytli sousedé, totiž že si z něj císař vystřelil, aby se jemu, nádeníkovi, celé město vysmálo, aby se jeho obrázek dostal do novin a aby se pak na trhu prodávala písnička o jeho sňatku s císařovou dcerou! Ale skutečnost by brzy musela odhalit, má-li se opravdu stát císařovým zetěm či ne, a nádeník se mohl vlastními smysly přesvědčit, zda to císař myslil vážně či zda si chtěl z ubožáka dělat legraci, udělat ho na celý život nešťastným a dostat ho do blázince; zde je totiž ono *quid nimis*, z něhož se tak lehce stává opak. Takhle mu třeba prokázat nějakou menší milost, to by nádeník ještě jakž takž pochopil, to by pochopili i lidé ve městě, tomu by porozumělo veškeré vysoce vážené a kultivované publikum, všichni veršovníci, zkrátka všech pětkrát sto tisíc lidí, kteří v tom městě bydleli, město co do počtu obyvatel dokonce hodně velikém, ale co do rozumu a smyslu pro věci mimořádné úplně nepatrném - a tyhle zprávy o sešvagření už opravdu byly přesprátiš! - A teď si představme, že se nejedná o nějakou vnější událost, nýbrž o něco niterného, při čemž fakta nemohou nádeníkovi dopomoci k jistotě, - kde víra je jediným faktem a vše je proto přenecháno víře - měl-li ovšem dost pokornou odvahu k tomu, aby uvěřil (neboť veliká odvaha k víře nedopomůže). Kolik nádeníků asi takovou víru má? Kdo takovou víru nemá, pohorší se, neboť věci mimořádné musí v jeho uších znít jako posměch. Možná, že poctivě a přímo vyzná, že je to pro něj příliš vznešené; nedovede si to ani v hlavě srovnat, a má-li to říci naplno, připadá mu to jako bláznovství.

A teď křesťanství! Křesťanství učí, že každý jednotlivý člověk, muž, žena, služebná, ministr, kupec, holič, student atd., prostě každý jednotlivý člověk existuje pro

Boha. Jednotlivý člověk, který by možná byl pyšný, kdyby mu bylo někdy dopřáno s králem promluvit, člověk, který se chlubí, že je důvěrníkem toho či onoho člověka, tento člověk žije pro Boha, a může si kdykoli se mu zachce s Bohem promluvit a přitom si být jist, že mu Bůh bude naslouchat - krátce řečeno, tomuto člověku se nabízí důvěrný styk s Bohem! A navíc - kvůli tomuto člověku, ano také kvůli tomuto člověku přichází Bůh na svět, narodí se, trpí a umírá. Trpící Bůh skoro prosí a zapřísahá člověka, aby nabízenou pomoc přijal! Jestli se opravdu může přijít o rozum, tedy kvůli tomuhle! Pohorší se nad tím ten, kdo nemá odvalu tak pokornou, aby se odvážil uvěřit. A proč se vlastně pohorší? Protože to je na něj příliš vznešené, protože si to nedovede v hlavě srovnat, protože před tím ztrácí odvalu - a proto pryč s tím! Musí se to zničit, musí se z toho udělat šílenství a nesmysl, jinak by to člověka zadusilo!

Co je vlastně pohoršení? Pohoršení je nešťastný obdiv. Je proto správně se závistí, ale je to závist, jež se obrací proti člověku samému, a v přísnějším slova smyslu jemu samému nejvíce škodí. Úzkoprsost přirozeného člověka si nedopřeje nic neobyčejného, čím ho Bůh obdařuje, proto mu to je kamenem úrazu.

Stupeň pohoršení závisí na tom, jak vášnivě člověk dovede obdivovat. Prozaičtí lidé bez fantazie a vášnivosti obdivovat sice neumí, ale pohoršit se mohou, jenže se omezují na následující: to mi nejde na rozum, proto se o to nebudu zajímat. Jsou to skeptikové. Čím má člověk více fantazie a vášnivosti, tím blíže je v jednom smyslu víře, totiž v možnosti. NB! Poniží-li se v adoraci před věcmi mimořádnými, bude mít tím větší možnost vášnivě se pohoršit, a nakonec mu nepostačí nic menšího, než že se to bude snažit odstranit, zničit a pošlapat.

Chceme-li se naučit pohoršení pochopit, pozorujme lidskou závist - toto studium přidávám jako něco extra a ostatně myslím, že to provedu důkladně. Závist je skrytý obdiv. Obdivující člověk pocítí, že nemůže být šťastný, pokud se obdivu oddává; volí si tedy vůči předmětu svého obdivu závist. Potom mluví jinak; říká teď, že to, čemu se v hloubi duše obdivuje, vlastně nic není,

že je to hloupost a pitomost, něco divného a přepjatého. Obdiv je šťastná ztráta sebe samého, závist je nešťastné prosazování sebe samého.

Tak je to také s pohoršením: to, co se v poměru mezi člověkem a člověkem nazývá obdiv a závist, se v poměru mezi Bohem a člověkem jmenuje uctívání a pohoršování. *Summa summarum* vši lidské zchytralosti jsou tato zlatá, či spíše pozlacená slova: *ne quid nimis*, příliš málo a příliš mnoho škodí. Lidé je uznávají, uplatňují je mezi sebou jako moudrost a odměňují je obdivem; jejich kurs je stále stejný, celé lidstvo ručí za jejich cenu. Jednou za čas se vyskytne nějaký génius, který je o něco překročí, a už ho chytráci prohlašují za blázna. Křesťanství však toto *ne quid nimis* ohromným krokem překračuje a dostává se tak k absurdnosti; tak začíná křesťanství - i kámen úrazu.

Uznáváme nyní, jak mimořádně hloupé je (aby nám zůstalo aspoň něco mimořádného) křesťanství obhajovat, a jak malou znalost lidí to vykazuje; děláme-li z křesťanství něco tak ubohého, co se musí zachraňovat obhajobou, hrajeme si tak, třeba nevědomky, s pohoršením na schovávanou. Proto je také úplně pravda, že člověk, který jako první začal v křesťanstvu křesťanství hájit, je *de facto* Jidáš číslo dvě, neboť i on zrazuje políbením, jen s tím rozdílem, že jeho zrada je z hlouposti. Něco obhajovat vždycky znamená, že se to nedá doporučit. Dejme tomu, že má někdo na skladě plno zlata a že je svolný dát všecko, do posledního dukátu, na chudé; přitom je ale tak hloupý, že začne svou dobročinnost obhajovat a na třech důvodech dokazovat, že jedná správně. Jistě se moc nemýlím, že pak lidé skoro začnou o jeho dobročinnosti pochybovat. A teď křesťanství! Ano, ten, kdo křesťanství hájí, nikdy v ně nevěřil. Kdyby věřil, stala by se jeho nadšená víra - nikoli obhajobou, ach ne! - ale útokem a vítězem. Věřící je vždycky vítězem!

Tak je tomu také s křesťanstvím a pohoršením. Možnost pohoršení je ve skutečnosti obsažena v křesťanské definici hříchu. Hřích je pro Boha; pohan, přirozený člověk, velmi rád připustí, že hřích existuje, ale toto „pro

Boha“, jež vlastně dělá hřích hřichem, je mu přespříliš. Případá mu (ale jinak, než jsme zde ukázali), že se tu s člověkem příliš nadělá. Trochu slevit - a bude souhlasit, ale moc je moc.

Kapitola druhá Sókratovská definice hříchu

Hřích je nevědomost.⁵² Jak je známo, je toto sókratovská definice, která jako vše od Sókrata vždy je měřítkem, jež stojí za povšimnutí. Tato sókratovská věta však měla týž osud jako od Sókrata mnoho jiného; člověk se naučil dostávat chuť, aby tuto větu překonal. Jak nespočetně mnoha lidem se zachtělo překonávat sókratovskou nevědomost! - snad protože cítili, že při ní nemohou zůstat, neboť kolik je asi v každé generaci těch, kdo by byli schopni jen jediný měsíc vydržet a existenčně vyjádřit nevědomost o všem!

Proto rozhodně nechci tuto sókratovskou definici odbyt tvrzením, že na ní přestat nemůžeme; s křesťanstvím *in mente* jí však použiji k tomu, abych ji ostře zdůraznil; vždyť tato sókratovská definice je tak opravdově řecká, že se musí ukázat ve vsí prázdnotě, a s ní i každá definice, která v nejprísnějším slova smyslu není přísně křesťanská, to jest každá střední definice.

Nedostatkem této sókratovské definice je, že neurčuje, jak se má přesněji chápat nevědomost sama, její vznik atd. To znamená, že i kdyby hřích byl nevědomost (či jak by se v křesťanství spíše řeklo: hloupost), což se v určitém ohledu vůbec nedá popřít, pak je to nevědomost původní; je to stav toho, kdo dosud o pravdě nic neví a vědět nemůže. Či je to nevědomost získaná a pozdější? Je-li tomu tak, pak musí hřích spočívat v něčem jiném než v nevědomosti, musí spočívat v činnosti člověka, kterou si své poznání zatemnil. Připustíme-li to, vynoří se opět onen tvrdohlavý a velmi těžko zdolatelný problém - otázkou zůstává, zda si člověk byl svého počínání plně vědom v okamžiku, kdy se mu počalo poznání kalit. Nebyl-li si toho jasně vědom, pak bylo jeho pozná-

ní poněkud zakaleno již předtím, než poznávat začal; a tak se ovšem otázka vynoří znova. Avšak předpokládáme-li, že člověk začal své poznání kalit s plným vědomím, nezáleží hřích (ať už je třeba i nevědomostí, pokud je ovšem výsledkem) v poznání, nýbrž ve vůli, a otázka pak musí platit poměru mezi poznáním a vůlí. Nic takového sókratovská definice vlastně neřeší (a mohli bychom se jí na to ptát celé dny). Zajisté byl Sókratés etikem (což mu starověk bezpodmínečně přiznává, vždyť na etiku sám přišel), byl a zůstává prvním svého druhu, ale začíná s nevědomostí. Intelektuálně vzato k nevědomosti míří - k nevědomosti o ničem. Eticky vzato chápe nevědomost jako něco zcela jiného, a takto s ní začíná. Naproti tomu však přirozeně není Sókratés žádným podstatným etikem náboženským, a ještě méně tím, co patří do křesťanství - dogmatikem. Proto se vlastně vůbec nedostal ke zkoumání toho, čím křesťanství začíná, k primárnímu bodu, v němž hřích sám sebe předpokládá a který se křesťansky vysvětluje v dogmatu o dědičném hříchu. Tohoto dogmatu se však v této úvaze dotkneme jen jako meze.

Sókratés se proto vlastně k určení hříchu nedostává, a to je ovšem při definování hříchu chyba. Jak to? Je-li totiž hřích nevědomost, pak vlastně neexistuje, neboť hřích je právě uvědomění. Je-li hřích nevědomost o tom, co je správné, takže člověk následkem toho jedná nesprávně, pak hřích neexistuje. Kdyby toto mělo být hříchem, pak bychom musili předpokládat - a Sókratés to právě předpokládal - že se nevyskytuje případ, že by snad někdo jednal nesprávně v plném vědomím, co správné je, či aby jednal nesprávně s vědomím, že to je nesprávné. Je-li tedy sókratovská definice pravdivá, pak hřích vůbec neexistuje. A vida, takto, ano právě takto je to z křesťanského hlediska úplně v pořádku, je to tak v pořádku v hlubším slova smyslu a je to v zájmu křesťanství, *quod erat demonstrandum*.⁵³ Pojem, jímž se křesťanství nejurčitěji od pohanství kvalitativně liší, je právě hřích, učení o hříchu. Proto má také křesťanství zcela důsledně za to, že ani pohanství, ani člověk od přirozenosti nevědí, co hřích je, a předpokládá, že k objas-

nění hříchu je třeba zjevení od Boha. Není tomu totiž tak, jak má jeden povrchní názor za to,⁵⁴ že kvalitativní rozdíl mezi pohanstvím a křesťanstvím spočívá v učení o smíření. Ne, musí se začít o mnoho hlouběji, u hříchu samého, s učním o hříchu - a tak to dělá křesťanství.

Jaká by to byla vůči křesťanství nebezpečná námitka, kdyby i pohanství mělo definici hříchu, kterou by křesťanství muselo uznat za správnou!

Jaká složka tedy Sókratovi při určení hříchu chybí? Je to vůle, vzdor. Řecká intelektualita byla příliš šťastná, příliš naivní a estetická, příliš ironická a vtipná - avšak také příliš hříšná na to, aby pochopila, že člověk poučený také může dobro nekonat, že člověk se znalostí a vědomím toho, co je správné, může konat něco nesprávného. Řecko zakládá intelektuální kategorický imperativ.⁵⁵

Rozhodně tu nesmíme přehlédnout pravdivost věci; musíme to zdůrazňovat právě v době, jako je naše, neboť pobloudila v mnohém prázdném, nafoukaném a neplodném vědění. Jako v době Sókratově, i dnes je zapotřebí - jenže dneska ještě víc - aby lidé tak trochu po sókratovsku vyhladověli. Vždyť je to k smíchu i k pláči - to neustálé ujišťování, že člověk pochopil a postihl i věci nejvyšší, a že je mnozí virtuózně *in abstracto* dovedou vylíčit - v určitém smyslu ostatně docela správně. Člověk by se smál i plakal, když vidí, jak všechno to vědění a chápání nevykazuje nad lidským životem naprosto žádnou moc, a jak se v něm vůbec nijak neprojevuje to, co prý lidé pochopili - spíše právě naopak. Při pohledu na tento zarmucující a komický nesoulad musíme zvolat: jak je to pro všechno na světě možné, že ti lidé mohli něco pochopit - je to vůbec pravda, že něčemu porozuměli? Na to odpovídá onen starý ironik a etik takto: přáteli, rozhodně jim nevěř, nepochopili vůbec nic, protože kdyby vpravdě pochopili, vyjadřoval by to také jejich život a jednali by podle toho, jak pochopili.

Rozumět a rozumět je tedy dvojí věc? Ovšem, a kdo to pochopí - ale nikoli ve významu prvního způsobu chápání - ten je *eo ipso* zasvěcen do všech tajemství ironie. Tento protiklad je vlastně hlavním zájmem ironie. Velmi

nízkým druhem komiky by bylo chápat komicky člověka skutečně nevědoucího - to by bylo pod důstojnost ironie. Vždyť není nijak zvlášť komické, že kdysi žili lidé, pro které země stála; oni prostě jinak nevěděli. Pravděpodobně bude takhle jednou vypadat i naše doba ve věku s lepším fyzikálním věděním. Zde je protiklad mezi dvěma různými věky, mezi nimiž není žádný hlubší styčný bod; takový protiklad však není podstatný, a proto ani podstatně komický. Když však někdo říká něco správného a také tomu asi porozuměl, a má-li pak jednat a dělá něco nesprávného, čímž dokazuje, že ničemu neporozuměl - pak je to velice komické. Je hrozně komické, může-li někdo pročítat líčení o sebezapření a šlechetném sebeobětování za pravdu s natolik slzavým pohnutím, že z něj teče nejen pot, ale i potoky slzí - a v příštím okamžiku - jeden, dva, tři! - hopla! - ještě mu neuschly slzy v očích a už se zase při vhodné příležitosti v potu tváře činí, jak by dopomohl k vítězství nepravdě. Působí hrozně komicky, když nějaký řečník s pravdou v hlase a mimice, hluboce dojatý a hluboce dojímavý, otřesným způsobem líčí pravdu, a hrdě vztyčen, smělost v oku, s podivuhodně vypočítaným postupem pošlapává kdejaké zlo a drtí veškeré pekelné mocnosti - ach, působí to strašně komicky, když skoro v témže okamžiku - ani se na to nepřevlékne - zbaběle a bojácně utíká před nejmenší nepříjemností. Je hrozně komické, že by někdo až do dna mohl pochopit pravdivost toho, jak ubohý a nicotný je svět a tak dále - a pak zase honem nemohl rozpoznat, co vlastně pochopil; skoro v témže okamžiku je totiž zase ve spolku se starou nicotností a ubohostí, už se jí zase chlubí a je jí uctíván - to jest, uznává ji. Je strašně komické mít před sebou člověka, který ujišťuje, že plně pochopil, že Kristus chodil po zemi v podobě prostého služebníka, chudý, opovrhovaný, vysmíváný a, jak říká Písmo, poplivaný⁵⁶ - a pak toho člověka vidíme, jak se s vybraností uchyluje tam, kde se po světsku dobře žije, vidíme, jak se co nejpohodlněji zařizuje, jak si opatrně počíná, jako by šlo o život, jak prchá před každým nepříznivým závanem větříčku zprava či zleva, jak dovede být blažený, ach přeblažený a okouzlený, natolik okouz-

lený, že s pohnutím děkuje Bohu za to, že je tak bezpodmínečně ode všech a od každého ctěn a vážen - tu si říká: ach Sókrate, Sókrate, Sókrate, copak je možné, aby tento člověk opravdu pochopil, o čem tvrdí, že pochopil? Tak jsem si říkával a přál si, aby měl Sókratés pravdu. Přitom mi připadá, že křesťanství je příliš přísné, vždyť mi ani svědomí nechce dovolit, abych takového člověka nazval pokrytcem. Ach Sókrate, tobě rozumím, ty z něho děláš jenom vtipálka, kůži podšitou, dáváš ho smíchu na pospas a nenamítáš proti tomu zhola nic, naopak se ti ještě líbí, že ho tímto způsobem servíruji a komicky předkládám - ovšem jenom jestli se mi to také jak se patří povede!

Sókrate, Sókrate, Sókrate! Musím tě volat potřikrát, vždyť ani desetkrát by nebylo moc, kdyby to jen bylo co platné! Lidé si myslí, že svět potřebuje republiku, že má dostat nový společenský řád a nové náboženství; nikoho však nenapadne, že tento svět, tolikerym věděním pomatený, potřebuje zrovna nového Sókrata. Ovšem, kdyby na to někdo přišel, nebo kdyby na to pomysleli mnozí, bylo by ho méně třeba. Čeho se omylu nejvíc nedostává, je právě to, co jej nejméně napadne - přirozeně! - jinak by to nebyl omyl.

Naše doba by tedy opravdu potřebovala takovou ironicko-etickou nápravu, a možná že to je jediná věc, které se jí nedostává, neboť jí zřejmě ani nenapadne na něco takového pomyslet. Je už opravdu třeba, abychom přestali Sókrata překonávat a navrátili se pouze k sókratovské větě, že rozumět a rozumět jsou dvě věci; abychom se k ní navrátili ne jako k výsledku, který nakonec člověka přivede do největší bídy, protože se jím vymazává rozdíl mezi porozuměním a porozuměním, ale jako k etickému pojetí každodenního života.

Sókratovská definice si pomáhá takto: když někdo nekoná, co je správné, také nepochopil, co správné je; porozumění si namlouvá a mylí se, když ujišťuje, že pochopil, a když znova a znova tvrdí, že on přece ke všem čertům najisto porozuměl; to však jen znamená, že je ohromnou oklikou od všeho pochopení úžasně vzdálen. Definice je tedy v pořádku. Jedná-li někdo správně, pak

ovšem nehřeší, nejedná-li správně, znamená to, že nepochopil, co správné je, neboť kdyby to opravdu pochopil, bylo by jej to přimělo k uskutečnění, udělalo by ho to ozvěnou vlastního porozumění. *Ergo* je hřích nevědomost.

V čem je tu chyba? V tom, čeho si všímá jen Sókratés, ale také jen do jisté míry, a nahrazuje tím chybějící dialektický moment v přechodu z chápání ke konání. V tomto přechodu začíná křesťanství. Jde-li stejnou cestou, ukáže, že hřích záleží ve vůli, v pojmu vzdoru, a na dotvrzení připojuje dogma o dědičném hříchu. Vždyť celé tajemství „spekulace“ se co do chápání shrnuje v dovednosti šít bez zapošívání a bez uzlíčku na niti - proto umí spekulace tak nádherně šít a pořád jen šít - to jest, pořád jen provlékat nit. Křesťanství však zapošívá pomocí paradoxu.⁵⁷

V čisté idealitě, kde se nemluví o jednotlivém, skutečném člověku, je přechod nutný (v „systému“ se všechno děje podle nutnosti, neboť přechod od poznání k činu zde vůbec není spojen s potížemi. Takto mluví Řecko, ale Sókratés nikoli, na to je příliš etikem). Úplně totéž je vlastně tajemstvím novější filozofie⁵⁸; *cogito ergo sum*,⁵⁹ myslit je být (křesťansky to však zní: „staň se podle víry tvé“,⁶⁰ čili: jsi takový, jak věříš, nebo: věřit je být). Z toho vyplývá, že novější filozofie není o nic více nebo méně než pohanství. Tohle ještě není to nejhorší, vždyť to není maličkost, být se Sókratem spřízněn! Zcela nesókratovské v novější filozofii však je, že chce sobě i nám namluvit, že tohle má být křesťanství.

Ve světě skutečna, kde jde o jednotlivého člověka, se tento nepatrný přechůdek z pochopení k činu neděje vždy *cito, citissime*,⁶¹ neboli, máme-li to vyjádřit ne filozoficky, ale německy: *geschwind wie der Wind*. Právě naopak, zde se počíná velmi zdoluhavý proces.

V duchovním životě neexistuje nehybný stav (není tu vlastně žádný stav, všechno je aktualita); jestliže tedy člověk nekoná dobro v tu chvíli, kdy je poznává, pak mu za prvé začne poznání vychládát, a za druhé je otázka, jak se to, co poznáváme, líbí vůli. Vůle je dialektický moment a vládne vši lidské přirozenosti. Jestliže se vůli

předmět našeho poznání nelíbí, pak to ovšem ještě nemusí znamenat, že hned udělá opak toho, co poznání pochopilo - tak velké protiklady se vyskytují zřídka. Vůle však nechá uplynout nějakou dobu, nastane *interrim*, které se jmenuje: necháme to na zítřek. Mezitím se poznání stále více smazává, nižší člověkovy přirozenosti stále zřetelněji vítězí. Dobro se má totiž vykonat ihned, hned, jakmile se pozná (proto je v naprosté idealitě přechod z myšlení k bytí tak lehký, vždyť se v něm všechno uskutečňuje hned), neboť moc všeho nižšího záleží v protahování. Vůle proti tomu konec konců nic nenamítá, dívá se na to jaksi mezi prsty. A když se potom poznání patřičně zamžije, může si s vůlí lépe rozumět, a nakonec se úplně shodnou; poznání už zatím přešlo na stranu vůle a zdá se mu, že se nyní děje podle jeho. Takto možná žije velké množství lidí; pozvolna zatemňují své eticko-náboženské poznání, jež by je jinak mohlo přimět k rozhodnutím a důsledkům, které jejich nižší já nemá rádo. A tak si lidé naopak rozšiřují estetické a metafyzické poznání - a to je bez etického hlediska pouhá zábava.

Takto jsme se však ještě nedostali dále než k Sókratovi, neboť, řekl by Sókratés, stane-li se něco takového, dokazuje to, že člověk ještě nepochopil, co správné je. Řecko se neodvažuje prohlásit, že se může jednat nesprávně naschvál, že se může jednat nesprávně s plným vědomím toho, co správné je, a proto si pomáhá tvrzením: když někdo koná něco nesprávného, je to proto, že nepochopil, co správné je.

Dobrá - dále se nikdo nedostane. Žádný člověk nemůže zcela sám od sebe říci, co je hřích, neboť sám je ve hříchu; jeho slova o hříchu jsou vlastně jen zkrášlováním hříchu, omlouváním, hříšným zmírňováním. Proto začíná křesťanství jinak. Začíná tvrzením, že aby člověk pochopil hřích, musí mít Boží zjevení, a že hřích nespočívá v člověkově nepochopení dobra, nýbrž v tom, že je poznat nechce, že je odmítá.

K distinkci: nemoci rozumět a nechtít rozumět - neříká Sókratés již vlastně nic, ale zato je mistrem nad všemi ironiky, když operuje s distinkcí mezi porozuměním a porozuměním. **Sókratés vysvětluje, že člověk, nekona-**

jící to, co je správné, mu proto také neporozuměl; křesťanství se však vrací o větší kus zpátky a tvrdí, že takový člověk to, co je správné, pochopit nechce, a to proto, že vůbec nechce to, co správné je. Dále učí, že člověk koná to, co je nesprávné (a toto je čirý vzdor), lhostejno, zda pochopil, co správné je, či zda opomíjí jednat správně, lhostejno, zda porozuměl. Zkrátka, křesťanské učení o hříchu je vůči člověku čirá dotěrnost, obžaloba nad obžalobu; je to nárok, který si vůči člověku dovoluje Boží moc jakožto žalobce.

Může však někdo toto křesťanské stanovisko pochopit? Jistě ne, vždyť je řeč o křesťanství, tedy o kamenu úrazu. Musí se věřit. Pochopení je člověkova možnost vzhledem k věcem lidským, ale víra je lidský poměr k věcem božským. Jak vysvětluje tuto nepochopitelnou věc křesťanství? Zcela důsledně způsobem stejně nepochopitelným: říká tomu zjevení.

Křesťansky vzato spočívá hřích ve vůli, nikoli v poznání, a zkaženost vůle se projevuje ve vědomí jednotlivcově. Je tomu tak zcela důsledně, jinak by se musela vyskytnout otázka po počátku hříchu, a to u každého člověka zvlášť.

Zde se opět objevuje pohoršení. Jeho možnost záleží ve faktu, že k ujasnění, co je hřích a jak hluboko vězí, musí se člověku dostat zjevení od Boha. Přirozený člověk, pohan, myslí asi takto: dobrá, uznávám, že jsem neporozuměl všemu mezi nebem a zemí, ať nás tedy zjevení poučí o věcech nebeských, ale považuji za dokonalý nesmysl, že by ho bylo potřeba k objasnění podstaty hříchu. Nevydávám se naprosto za dokonalého člověka, vím a rád připouštím, že jsem od dokonalosti na míle daleko - ale pak že bych neměl vědět, co je hřích? - Křesťanství však odpovídá: právě naopak, ze všeho vůbec nejméně víš, jak daleko jsi od dokonalosti a co je hřích! - A vida, v tomto smyslu je, křesťansky vzato, hřích opravdu nevědomost, totiž nevědomost o tom, co hřích je.

Definice hříchu, kterou jsme formulovali v předcházející kapitole, musí tedy být zdokonalena ještě takto: když nás již Boží zjevení poučilo o hříchu, musí hřích být

toto: v zoufalosti před Bohem nechtít být sám sebou, či v zoufalosti chtít být sám sebou.

Kapitola třetí

Hřích není negativnost, ale pozitivnost

Za tento fakt ustavičně bojovala pravověrná dogmatika a ortodoxie vůbec⁶² a každou definici hříchu, která jej chápala jako něco pouze negativního, jako slabost, smyslnost, konečnost, nevědomost apod., zamítala jako panteistickou. Ortodoxie si velmi správně uvědomila, že právě tato definice je sporná, čili - a připomeňme si dřívější úvahy - že se zde musí určit mez, za kterou se už nesmí jít. **Ortodoxie si správně uvědomila, že definuje-li se hřích jako negativnost, stává se celé křesťanství bezpáteřným.** Proto ortodoxie zdůrazňuje, že k tomu, aby padlý člověk věděl, co je hřích, je nutně potřebí Božího zjevení, a že se mu pak důsledně musí věřit, neboť to je dogma. Pochopitelně jsou tyto tři pojmy: paradox, víra a dogma ve vzájemném vztahu a souladu a tvoří nejpevnější svazek a hráz proti veškeré pohanské moudrosti.

Takto ortodoxie. Takzvaná spekulativní dogmatika,⁶³ jež se pouští do filozofování hodně pochybným způsobem, se dopustila divného neporozumění, protože chtěla pochopit, že hřích je pozitivnost. V tom případě by však hřích byl negativnost! Tajemství všeho porozumění je, že je samo o sobě vyšší než jakákoli pozitivnost, kterou pak určuje. Pojem určuje pozitivnost, ale chápat ji znamená totéž, co popírat ji. Do jisté míry si toho spekulativní dogmatika sama všimla, nedovedla si však pomoci jinak - a to ovšem filozofické vědě pramálo sluší - než že na místo děje vyslala celý regiment ujišťování. Slavnostní ujišťování stíhá druhé, spekulativní dogmatika se zapřísahá a zaklíná, že hřích je pozitivita, že pojetí hříchu jakožto pouhá negativita je panteismus, racionalismus a nevím co ještě, a že tohle všechno zavrhuje a ztracuje, že ji vůbec nenapadne tvrdit, že hřích je pouhá negativnost - a pak najednou přechází k pochopení, že hřích

je pozitivnost. Vlastně jen pozitivnost do jisté míry a ne víc, než aby se to dalo - pochopit.

Tatáž dvojjazyčnost se ve spekulaci u téže věci ukazuje i v jiném bodě. Určení hříchu, čili jak se hřích určuje, je rozhodující pro pojetí lítosti. A protože negace negativity vypadá tak hrozně spekulativně, nezbyvá nic jiného, než nazvat negaci negativnosti lítostí; a pak je hřích negace.

Ostatně by měl jednou nějaký střízlivý myslitel vysvětlit, až pokud tato čistě logická věta, jež připomíná první poměr logiky ke gramatice (dva záporny potvrzují) a k matematice - až pokud tato logická věta ve světě skutečnosti, ve světě kvalit platí, zda vůbec dialektika kvalit není jiná, zda tu „přechod“ nehraje jinou roli. *Sub specie aeterni, aeterno modo*⁶⁴ atd. neexistuje nic odděleně, proto vše *jest* a není žádného přechodu. *Určovat* v tomto abstraktním mediu je proto *eo ipso* totéž co *odstraňovat*. Je to skoro šílenství dívat se na skutečnost tímto způsobem. Může se též *in abstracto* říci: po imperfektu následuje perfektum. Kdyby však někdo ve světě skutečnosti chtěl na tomto základě usuzovat, že perfektum následuje hned a samo od sebe a že nedokonalé dílo (inperfektum) se takto dokoná - pak se ten člověk pomátl. Tak to také vypadá s takzvanou pozitivností hříchu, je-li médium, v němž se určuje, čisté myšlení. Toto médium je příliš prchavé, než aby to s tou pozitivností vypadalo vážně.

Nic z toho mě tu nezajímá. **Stojím pouze i nadále pevně na křesťanském stanovisku, že hřích je pozitivnost, avšak nikoli jako něco, co se dá pochopit, nýbrž jako paradox, v nějž se musí věřit.** Tak je to podle mého správné. Věc se dostane do pravých kolejí, když se podaří ukázat, že všechny pokusy o pochopení jsou protimluv, a ujasní se, že všechno je otázkou víry, otázkou, zda uvěříme či ne. - Docela chápu (a to není tak božské, aby se to nedalo pochopit), že člověku, který pořád chce všemu rozumět a jemuž se líbí jen to, co se dá pochopit, se tohle bude zdát velmi ubohé. Spočívá-li však celé křesťanství ve faktu, že se v ně má věřit a nikoli je pochopit, že v ně člověk buď musí uvěřit, nebo se na něm pohoršit -

má to pak s nějakým porozuměním vůbec co dělat? Má to cenu, či je to spíše drzost nebo bezmyšlenkovitost, chtít pochopit něco, co chápáno být nechce? Kdyby se nějakému králi zalíbilo žít naprosto inkognito, tak aby ho lidé měli za zcela obyčejného člověka, a potom mu začali prokazovat královskou čest - bylo by to na místě? Bylo by to na místě jen proto, že se to tak obyčejně dělá? Neznamenaloby to spíše, že lidé staví vlastní smýšlení nad královskou vůlí, že dělají, co se líbí jim, namísto aby se podřídili? Má se snad králi líbit, že si někdo vymýšlí kdejaký způsob, aby projevil poddanskou úctu, když o ni nestojí, a jestli se ten člověk překonává ve vynalézavosti, jak by proti královské vůli jednal? **Ať si jiní chválí a obdivují člověka, který tvrdí, že může křesťanství pochopit - já považuji přímo za svůj etický úkol, který v těchto natolik spekulativních dobách věru vyžaduje nemálo sebezapření, neboť všichni ostatní se o překot snaží „chapat“, - považuji za úkol doznat, že křesťanství se pochopit nemůže a také nemá.**

Právě tohle potřebuje naše doba i křesťanstvo: trochu sókratovské nevědomosti! Nikdy nesmíme zapomenout - ale kolik je těch, kdo si to vůbec uvědomují či o tom přemýšlejí? - že Sókratova nevědomost byla druhem bázně Boží a Boží úcty; jeho nevědomost byla řeckým vydáním židovského „Počátek moudrosti je bázeň Hospodino-va“.⁶⁵ Nikdy nezapomeňme, že Sókratés byl nevědomý právě jen z úcty k božství a že pokud jako pohan mohl, střežil jako soudce hranici mezi Bohem a člověkem a dával pozor, aby byla mezi Bohem a člověkem utvrzena propast kvalitativní rozdílnosti, tak aby snad Bůh a člověk jen tak filozoficky, poeticky či jinak nesplynuli. Zřejmě kvůli tomu byl Sókratés nevědomcem, a proto jej božstvo nazvalo nejvíce vědoucím ze všech.⁶⁶ Křesťanství však učí, že vše, co je křesťanské, vyplývá jen z víry. Proto právě sókratovská a bohabojná nevědomost střeží víru před spekulací nevědoucností a dává pozor, aby byla utvrzena propast kvalitativního rozdílu mezi Bohem a člověkem, paradoxem a věrou, tak aby Bůh a člověk nesplynuli ještě horším způsobem než kdysi v pohanství, jen tak *philosophice, poetice* a podobně - v systému.

Jen z jedné stránky se dá objasnit, že hřích je něco pozitivního. V předcházejícím oddílu se v líčení zoufalství stále vykazuje stupňování. Výrazem tohoto stupňování je částečně potencování vědomí o vlastním já, částečně potencování ze stavu trpného k uvědomělému jednání. Oba výrazy jsou zároveň výrazem toho, že zoufalství nepřichází zvnějšku, nýbrž zevnitř. Zároveň je také čím dál tím pozitivnější. Podle uvedené definice k němu patří také člověkově já, představou o Bohu nekonečně umocněné, a s ním co možná největší vědomí hříchu jakožto činu. Takto se dá vyjádřit, že hřích je něco pozitivního: jeho pozitivnost spočívá ve faktu, že je *pro Boha*.

Kromě toho je **určení hříchu pozitivnost** i ve zcela jiném smyslu, **má možnost pohoršení a obsahuje paradoxnost**. Paradox je totiž důsledek učení o smíření. Křesťanství nejprve hřích určí jako pozitivnost, a to tak, že to lidský rozum nikdy nepochopí, a potom se totéž křesťanské učení zase snaží tuto pozitivnost odstranit tak, že to lidský rozum opět nikdy nepochopí. **Spekulace, jež se z paradoxů dovede vykecat**, slevuje tak trochu na každé straně, pak to jde líp. **Hřích pro ni není ani zdaleka tolik pozitivní** - a kromě toho si nemůže vpravit do hlavy, že by se pak mělo na hřích úplně zapomenout. Křesťanství, jež první vynalezlo paradoxy, je zde také co nejparadoxnější - jako by potíralo samo sebe, když tak rozhodně prohlašuje, že hřích je něco pozitivního; vypadá to jako holá nemožnost, že by vůbec mohl být odstraněn. A přitom zase právě křesťanství smířením odstraňuje hřích tak dokonale, že zmizí jako kámen v moři.

Dodatek k A

Nestane se pak hřích v jistém slova smyslu
velikou vzácností?

(Morálka)

V prvním oddíle jsme si připomněli, že čím je zoufalství intenzivnější, tím řidčeji se ve světě vyskytuje. Je-li však hřích nanovo kvalitativně umocněné zoufalství, musí tedy být zvláště vzácný? Podivný problém! Křes-

řanství staví všechno pod hřích a my jsme se snažili vy-
líčit křesťanství co možno nepřísňji - a pak se dojde
k tak podivnému výsledku - že hřích neexistuje v po-
hanství, ale jen v židovství a křesťanství, a i zde zřejmě
velice zřídka kdy!

A přece je to tak úplně v pořádku, ovšem jen v jednom
smyslu. „Být poučen Božím zjevením o tom, co je hřích,
totiž že hřešit znamená nechtít být v zoufalství před Bo-
hem sám sebou, či v zoufalství chtít být sám sebou“ -
skutečně se zřídka kdy najde natolik vyvinutý a sám so-
bě průhledný člověk, aby se na něj hodil jeden z těchto
postojů! Co z toho plyne? Dejme dobrý pozor, setkáváme
se tu totiž se zvláštním dialektickým obratem. Že si člo-
věk nezoufá, nemusí ještě v intenzivnějším smyslu zna-
menat, že si nezoufá vůbec. Ukazuje se naopak, že vět-
šina, převeliká většina lidí je zoufalá, ale na nižším
stupni zoufalství. Vždyť to také není nic záslužného,
zoufat si na vyšším stupni. Esteticky vzato je to před-
nost, neboť z estetického hlediska jde jen o sílu; eticky
vzato je však intenzivnější zoufalství od záchrany dále
než zoufalství nižší.

Tak je tomu také s hříchem. Život většiny lidí je z hle-
diska indiferentně dialektického od dobra (víry) vzdálen
natolik a tolik duchaprázdný, že se nemůže nazývat zou-
falstvím.

Být hříšníkem v nejpřísňjším slova smyslu je ovšem
na míle daleko od jakékoli zásluhy; ale na druhé straně
- kde bychom pro všechno na světě mohli najít podstatné
vědomí hřichu? (A vida, o to zas křesťanství stojí!) Niko-
li v životě, který už úplně klesl do triviality, do hloupého
opičení se po ostatních, a který je tolik duchaprázdný, že
se už sotva dá nazývat hříchem, takže se nehodí k niče-
mu jinému než aby byl, jak říká Písmo, „vyvržen ven“.⁶⁷

Tím však ještě není věc vyřízena, neboť dialektika
hřichu se ozve znova, ale jinak. Jak se to jenom může
stát, že život člověka zduchaprázdni natolik, že už jako
by k němu nemělo křesťanství žádný vztah, zrovna tak,
jako se nemůže použít zvedače (a křesťanství pozvedá
jako zvedač) tam, kde není pevná půda, jenom močál pod
pytlouinou? Je tohle něco, co se člověku může přihodit?

Ne, to se stává z jeho vlastní viny. Duchaprázdny se nikdo nerodí, a třebaže si spousta lidí přináší duchaprázdnost do smrti jako jediný výtěžek ze života - není to vinou života.

Musím však co nejurčitěji prohlásit, že **takzvané křesťanstvo** (v němž jsou milióny lidí jen tak beze všeho křesťany, takže je zrovna tolik - ano, zrovna tolik křesťanů, co lidí) **představuje nejen ubohé vydání křesťanství, plné matoucích tiskových chyb, bezmyšlenkovitých vynechávek a přídavků, ale zneužívá též křesťanství tím, že je chápe domyšlivě.**⁶⁸ V malé zemi se za generaci narodí sotva tři básníci, ale farářů je až dost, o mnoho víc, než je možno zaměstnat. O básníku se říká, že se básníkem rodí, ale aby se člověk stal farářem, stačí podle mínění spousty lidí (a tedy také křesťanů) složit zkoušky. Ale opravdový duchovní je zjevem ještě řidším než opravdový básník, neboť slovo „povolání“⁶⁹ původně náleží věcem božským! V křesťanstvu se ještě zachovala představa, že básník něco znamená, že má význam a že být básníkem je zvláštní povolání. Ale stát se duchovním se u spousty lidí (to je křesťanů) nespojuje se žádnou vyšší představou - je to prostě živnost *in puris naturalibus*⁷⁰ a bez jakéhokoli tajemství. Z „povolání“ se stává povolání ke státnímu úřadu - říká se, že člověk má to a to povolání - ale osobní povolání? Ach, o tom se ovšem také hovoří - když se ho třeba někdo chce vzdát.

Osud tohoto slova v křesťanstvu by mohl být mottem pro osud celého křesťanstva. Není to žádné neštěstí, když se o křesťanství nemluví (a proto to není žádné neštěstí, je-li nedostatek farářů); mluví se však o něm tak, že si nakonec množství lidí nedovede o křesťanství představit zhola nic (zrovna tak jako si většina lidí neumí duchovní stav představit jinak než jako všední zaměstnání, jako je např. kupec, prokurátor, vazač knih, zvěrolékař apod.), takže to nejvyšší a nejsvětější už vůbec nepůsobí a je jenom něco, co už se - bůhví proč - stalo zvykem jako mnoho jiného. Jaký tedy div, že člověk ve svém jednání nevidí nic špatného a pouští se do obrany křesťanství.

Farář by ovšem měl být věřící. Ano, věřící! Kdo věří, je zamilovaný; ale i nejzamilovanější člověk ze všech zamilovaných je ve srovnání s věřícím co do nadšení pouhým mladíčkem. Představme si takového zamilovaného. Byl by schopen o lásce vyprávět den za dnem a po celé dny, v noci ostatně také. Myslíš však, že by ho napadlo - či že by mohl - o ní mluvit tak, že by cenu lásky dokazoval na třech důvodech, asi tak jako farář na třech důvodech dokazuje prospěšnost modlitby? - nemyslíš snad, že by k takovému jednání nepocítil odpor? Modlitba už tedy pozbyla tolik na ceně, že je potřeba třech důvodů, aby se jí aspoň trochu pomohlo ke cti! Anebo - je to vlastně totéž, jenomže to je ještě více k smíchu - co kdyby farář třemi důvody dokládal, že modlitba přináší blaženost, která převyšuje všeliký lidský rozum! Ach, jak převzácný antiklimax, že to, co převyšuje všeliký rozum lidský, se dokazuje na třech důvodech, jež přece, jestli totiž vůbec za něco stojí, lidský rozum nepřevyšují, ale právě naopak mají dát rozumu na srozuměnou, že taková blaženost všeliký lidský rozum nepřevyšuje vůbec, vždyť důvody jsou odjakživa v dosahu rozumu. Ach ne, pro to, co všeliký rozum opravdu převyšuje - jakož i pro člověka, který uvěřil, neznamenaají tři důvody nic víc než třeba tři láhve nebo tři jeleni. - A dále; myslíš, že by zamilovanému napadlo lásku hájit a tím připustit, že pro něho neznamená nic absolutního, ale že si ji hned představuje s námitkami a obhajobou? Nebo si myslíš, že by připustil, že zamilovaný není, a že by sám sebe udal, že zamilovaný vůbec nebyl? A kdybys nějakému zamilovanému navrhl, aby se v tom směru vyslovil - neměl by tě mít za blázna? Kdyby kromě lásky také dovedl tak trochu pozorovat, nemyslíš, že by při podobném návrhu neměl tazatele v podezření, že vůbec neví, co láska je, nebo by to zas pociťoval jako výzvu ke zradě a zapření lásky tím, že by ji měl - hájit? Copak není jasné, že člověku opravdu zamilovanému nikdy nemůže přijít na mysl, aby na třech důvodech svou lásku dokazoval a obhajoval? On je totiž - a to je více než všechny důvody a obhajoby dohromady - on je - zamilován! A kdo to přesto dělá, zamilovaný není, jen se tak tváří, ale nane-

šťěstí - nebo našťestí - tak hloupě, že tím sám sebe udává, že zamilován není.

Zrovna tak mluví o křesťanství „věřící“ faráři; buď křesťanství hájí, nebo je zdůvodňují, ovšem jestli zase nefušeří ve „spekulativním chápání“ křesťanství. A tomu se pak říká kázání! Takové kázání se v křesťanském světě vysoko cení a naslouchá se mu. A zrovna proto (zde je důkaz) je křesťanstvo od pochopení tohoto slova tolik vzdáleno, proto je život většiny lidí křesťansky vzato tak duchaprázdný, že se z přísně křesťanského hlediska ani nemůže hříchem nazývat.

B. Pokračování hříchu

Každý stav ve hříchu je nový hřích, čili, jak by se to dalo vyjádřit přesněji a jak to řekneme v následujícím, stav ve hříchu je nový hřích, totiž hřích sám. Hříšníkoví to možná připadá přehnané: nanejvýš uzná, že každý aktuální, opětý hřích je nový hřích. Ale věčnost, jež mu dává úvěr, počítá stav ve hříchu za hřích nový. Má jen dvě rubriky - „cokoli není z víry, hřích jest“.⁷¹ Každý nelitovaný hřích je novým hříchem, hříchem je každým okamžikem, kdy zůstává nelitován. Jak zřídka však najdeme člověka, který udržuje kontinuitu vlastního vědomí o sobě samém! Nejčastěji si lidé sebe uvědomují jen momentálně, uvědomují si sebe při velkých událostech, ale denní život si nepamatují. Jsou duchovní tak na hodinku jednou za týden - ale být duchovní tímto způsobem je značně bestiální. Věčnost je však bytostná kontinuita, kterou také od člověka vyžaduje a chce na něm, aby si sebe uvědomoval jako ducha a aby měl víru. Hříšník je však v moci hříchu natolik, že si nedokáže udělat představu o totálnosti jeho pravomoci, a proto neví, že je na cestě k zatracení. Všimá si pouze hříchu nového a dostává se mu tím na cestě k zatra-

cení jaksi větší rychlosti - jako by už tou cestou nešel v předcházejícím okamžiku, a to rychlostí dřívějších hříchů! Hřích je už pro něho tak přirozený, čili stal se mu druhou přirozeností, že mu denní události připadají úplně v pořádku; zastaví se na okamžik jen tehdy, kdy po každém novém hříchu opět zrychluje tempo. Ve své ztracenosti už nevidí, že jeho život dostává namísto bytostné kontinuity věčnosti - totiž existence ve víře před Bohem, kontinuitu hříchu.

Říkáme kontinuitu hříchu - cožpak právě hřích není bez kontinuity? Vida, zde se tedy opět vrací tvrzení, že hřích je pouhá negace; to však nikdy nebude pravda, tak jako nám nikdy nebude náležet ukradené zboží. Ať se negace jak chce pokouší o to, aby se konstitovala, ať si jak chce bezmocně nařiká a zoufale vzdoruje, nedokáže to nikdy. Takhle to ovšem vypadá z hlediska spekulativního, ale z křesťanského hlediska se setkáváme s něčím pozitivním (a tomu se musí věřit, je to paradox, který nepochopí žádný člověk), s něčím, co vyvinuje kontinuitu stále pozitivnější.

Zákony růstu této kontinuity se liší třeba od zákonitosti dluhů a negace. Dluh neroste tím, že se neplatí, ale roste, když jej zvětšujeme. Hřích však narůstá každým okamžikem svého trvání. Myslí-li hříšník, že se jeho hřích zvětšuje jenom hříchem novým, pak je od pravdy velmi daleko. Z křesťanského hlediska je stav ve hříchu vlastně větší hřích než hřích nový. I přísloví tvrdí, že hřešit je lidské; avšak zůstat ve hříchu je ďábelské, proto musíme tomuto přísloví z křesťanského hlediska rozumět trochu jinak. Běžný pohled, všímající si pouze hříchu nového a přeskakující vše, co leží mezi jednotlivými hříchy, je zrovna tak povrchní, jako kdyby si člověk představoval, že vlak jede, jen když lokomotiva zahučí. Zahučení a pak následující trhnutí jsou úplně vedlejší, záleží pouze na pravidelné rychlosti lokomotivy, jež to hučení působí. Tak je tomu také s hříchem. Stav ve hříchu je hříchem v nejhlubším smyslu slova a jednotlivé hříchy nejsou pokračováním hříchu, ale výrazem jeho pokračování. V každém novém hříchu se rychlost hříchu pouze pocituje více smyslově.

Stav ve hříchu je horší hřích než jednotlivé hříchy, je to hřích sám. V tomto smyslu můžeme říci, že stav ve hříchu je jak jeho pokračování, tak i hřích nový. Obvykle se to chápe jinak; říká se, že jeden hřích plodí druhý, a to má o mnoho hlubší důvod, totiž že stav ve hříchu je nový hřích. Shakespearův Macbeth říká psychologicky mistrně (třetí jednání, druhá scéna): „Obstojí horším, zlým se započalo.“⁷² Hřích je sám sobě důsledkem, a v důsledku tohoto zla v sobě nachází jakousi sílu. Takto se nám však věci jevit nebudou, pokud se budeme dívat pouze na jednotlivé hříchy.

Většina lidí si zřejmě sama sebe velmi málo uvědomuje, než aby si mohla udělat představu o důsledcích. Důvodem je, že lidé neexistují jako duch. Řekli bychom, že jejich život někdy vypadá dětsky, rozmile naivně, jindy zas potrhle - trochu jednání, pak se zas něco přihodí a tak vůbec, tu udělají něco dobrého, tu zas něco špatného a pořád dokola; jedno odpoledne si zoufají - někdy i tři neděle! - ale pak je jim zase hej, a navrch si ještě na den zazoufají. Se životem si jenom hrají a nikdy nepřijdou do situace, že by musili všechno vsadit na jednu kartu, nikdy si nebudou umět představit, že v sobě nosí nekonečnou důslednost. Povídají o samých jednotlivostech, o jednotlivých dobrých skutcích, o jednotlivých hříších.

Každá existence pod určením ducha, třeba jen na vlastní zodpovědnost, má v sobě bytostnou důslednost a důsledek sebe samé v něčem vyšším, přinejmenším v nějaké ideji. Takový člověk se však nekonečně obává jakékoli nedůslednosti, protože má nekonečnou představu o tom, co se z toho může vyvinout: že by mohl být vytržen z totality, v níž jeho život záleží. I nejmenší nedůslednost způsobuje ohromnou ztrátu, neboť mizí důsledek; možná, že právě v tom okamžiku kouzlo vyprchá, ochabne tajemná moc poutající v harmonii všechny síly - pružné péro se uvolní a ze všeho vznikne chaos, síly se vzbouří a jedna s druhou bojuje. Člověkově já tím trpí, není tu souladu, není tu ani žádný spád, žádný *impetus*.⁷³ Rozbíjí se ohromný stroj, který byl při vší železné odolnosti v důsledcích tak poddajný, při vší síle tak

pružný. Čím byl nádhernější a úžasnější, tím strašnější je jeho porucha.

Věřící člověk, jehož život spočívá v důsledcích dobra, se nekonečně obává sebemenšího hříchu, neboť jím může nekonečně mnoho ztratit. Lidé bezprostřední, dětští a dětinští nemohou však přijít o nic totálního, ztrácejí a získávají pořád jen v jednotlivostech, či nějakou jednotlivost.

Tak jako věřící člověk, tak také člověk démonický v poměru k hříchu v sobě nosí důsledky. Je to jako když si opilec ze dne na den udržuje opičku a bojí se přestávky, malátnosti a následků, které by se při vystrízlivění ukázaly; démonický člověk jedná podobně. Kdyby někdo před dobrým člověkem velmi lákavě vylíčil něco hříšného, ten dobrý by ho prosil: nepokoušej mě! Našly by se příklady podobného postoje i u člověka démonického. Démonický člověk by mohl se slzami v očích prosit člověka, který je silnější v dobru než on sám a který ho láká líčením dobra jako blažené vznešenosti, aby už na něj nemluvil a - jak by řekl - neoslaboval ho. I démonický člověk je sám v sobě důsledný, je spoután v důsledcích zla, a mohl by ztratit totalitu. Jediný okamžik mimo okruh důsledků, jediná dietní neopatrnost, jediný postranní pohled, jenom na okamžik pochopit celek nebo jen jednu část jinak - a už možná - tak to řekne - nikdy nebude sám sebou. Dobra se v zoufalství vzdal, to mu už nepomůže, ale může jej vyrušit a znemožnit mu, aby se zas dostal do plného spádu důslednosti - může jej oslabit. Je sám sebou jen v pokračování hříchu, jen jím žije a jen takto sám sobě rozumí. Co to má znamenat? To znamená, že tam v hlubině, kam až padl, jej při životě udržuje stav hříchu a bezbožně jej posiluje důsledností. Jednotlivý hřích mu v tom nenapomáhá (což je strašně šílený fakt), neboť každý nový jednotlivý hřích je pouze výrazem stavu hříchu, který je hříchem vlastním.

Výrazem pokračování hříchu, o němž nyní budeme pojednávat, se tedy nemíní jednotlivé hříchy, ale stav ve hříchu, to jest potencování hříchu v sobě samém, plně uvědomělé ve stavu hříchu, takže zákon pohybu potencování ukazuje zde jako i jinde směrem dovnitř, při neustále intenzivnějším uvědomování.

a) Hřích ze zoufalství nad vlastním hříchem

Hřích je zoufalství; jeho potencování je nový hřích - zoufalost nad hříchem. Je zřejmé, že toto je určení potencování. Ukradne-li někdo nejdříve 100 říšských tolarů a potom ještě 1000, pak se nejedná o nový hřích, o jednotlivých hříších se nemluví; hříchem je stav ve hříchu, který se v uvědomění hříchu potencuje.

Zoufalost nad vlastním hříchem ukazuje, že hřích je, či chce být sám v sobě důsledný. S dobrem si nechce nic začínat, nechce natolik zeslábnout, aby si jednou za čas dovolil naslouchat jiným řečem. Chce poslouchat jen sám sebe, chce jednat pouze sám se sebou, uzavřít se sám v sobě a navíc se ještě utěsnit do úplné samoty, v zoufalství nad hříchem se zajistit proti jakémukoli přepadení či pronásledování ze strany dobra. Vědomě za sebou strhává mosty, stává se dobru nedosažitelný a dobro pro něho, i kdyby po něm snad někdy ve slabém okamžiku zatoužil. Hřích pozůstává z roztržky s dobrem, ale zoufalství nad hříchem znamená novou roztržku. To ovšem dokáže přimět hřích k napětí všech démonických sil a vybavit člověka bezbožnou otrlostí, zatvrzelostí, takže pak musí každou lítost a milost považovat nejen za prázdné a nicneřikající pojmy, ale i za nepřátele, proti nimž se musí ze všeho nejvíce bránit, zrovna tak jako se dobrý člověk musí bránit proti pokušení. Jak je správná replika Mefistofelova (ve Faustovi⁷⁴), že nic není ubožejšího než ďábel, který si zoufá; zoufáním je míněna slabost, že poslouchá řeči o pokání a o milosti. K upřesnění potencování hříchu, který záleží v zoufalství nad hříchem, by se dalo říci, že v prvním hříchu se ruší vztah k dobru, ve druhém vztah k lítosti.

Zoufalství nad hříchem je pokus o záchovu tím, že klesneme ještě hlouběji. Tak jako člověk v balónu při odhazování přítěže stoupá, tak zase klesá zoufalec tím, že od sebe stále rezolutněji odhazuje vše, co je dobré (neboť tíže dobra pozdvihuje). Zoufalec klesá, ale myslí si, že stoupá, vždyť si připadá stále lehčí. Hřích sám je zápas v zoufalství; když se už nedostává síly, musí přijít na pomoc nové potencování, nová démonická koncentrace

v nitru - a to je právě zoufalství nad hříchem. Je to vzestup; stoupaní v démoničnu, a ovšem i klesnutí v hříchu. Hřích se tak pokouší, aby si zase získal pozici a zájem jakožto moc - proto se má nyní navždy udělat konec řečem o pokání a o milosti. Zároveň si zoufalství nad hříchem také uvědomuje vlastní prázdnotu, že už nemá vůbec z čeho žít, že už nemá ani představu o svém já. Macbeth⁷⁵ vyslovuje psychologicky mistrnou repliku (druhé jednání, scéna třetí); zabil krále a nyní si nad tímto hříchem zoufá: „...ale tak už pranic pro mne nemá ceny. Všecko je pouhý brak. Jsou mrtvy čest a sláva!“ Mistrovská je dvojice posledních slov: čest a sláva (milost). Hříchem, totiž zoufalstvím nad hříchem, ztratil všechn vztah k milosti, a přitom i sám k sobě. Jeho sobecké já vrcholí ve slávychtivosti. Stává se králem, ale v zoufalství nad hříchem, nad realitou lítosti a milosti ztrácí sebe sama. Ani sám pro sebe si své já nedokáže udržet a je tedy od požitku slávy zrovna tak daleko jako od dosažení milosti.

V životě (pokud se zoufalství nad hříchem vůbec v životě vyskytuje, ale v každém případě tu je něco, co tak lidé nazývají) se zoufalost nad hříchem špatně posuzuje; je to zřejmě proto, že se ve světě normálně setkáváme jenom s lehkomyšlností, bezmyšlenkovitostí a čirou hloupostí; proto jsou lidé před jakýmkoli výrazem něčeho hlubšího celí pryč a smekají. Zoufalství nad hříchem se rádo vydává za něco dobrého, ať už tím je vinna jeho popletená a nejasná představa o sobě a svém vlastním významu, nebo zas přetvářka, anebo když si pomáhá hloubáním a sofistickou, které k zoufalství patří. Má to prý znamenat, že člověk má hlubokou povahu, proto si hřích tolik bere k srdci. Uvedu příklad: nějaký člověk podléhal jakémusi hříchu, ale už delší dobu s pokušením bojuje, až zvítězí. Dotyčný však opět jednou pokušení podlehne a to jej pořádně rozladí; ale to ještě nemusí znamenat, že ho to mrzí. Příčinou rozladění může být ledacos. Může se například rozhněvat na osud, jako kdyby pokušení podlehl jeho vinou! Osud k němu neměl být tak tvrdý, vždyť již tak dlouho pokušení odolával. V kaž-

dém případě by to byla úplná zženštilost, kdybychom takovému zármutku uvěřili a nepovšimli si, že každé vášnivé zaujetí trpí dvojakostí. A to je strašná věc a může mít za následek, že se pak vášnivý člověk div nezblázní, neboť vlastně tvrdí opak toho, co myslí, že tvrdí. Možná, že se pořád více zapřísahá, že ho jeho pád hrozně trápí, že ho dohání k zoufalství. Nikdy si to neodpustím! - nařiká. To má dokazovat, že v něm ještě zbylo hodně dobrého a že je člověkem hluboké povahy. Je to pouhá mystifikace. Schválně uvádím repliku „nikdy si to neodpustím“, kterou v podobných případech často slyšíme. Právě na těchto slovech se hned můžeme dialekticky orientovat. Nikdy si to neodpustí! Ale kdyby mu to odpustil Bůh, pak by snad mohl být tak laskav a odpustit si to sám? Ale kde, jeho zoufalství nad hříchem se vybíjí vášnivými výrazy, jimiž vlastně sám sebe udává (to ho však vůbec nenapadne) - udává se právě slovy, že si takový hřích nikdy neodpustí (a tato slova jsou pravým opakem kajícího ponížení, prosícího Boha za odpuštění), neboť ani zdaleka nejsou diktována dobrem. Právě naopak ukazují hřích ještě intenzivněji, a zintenzivnění zde záleží ve zdvojnásobení hříchu. Věc je ta, že když tenkrát nad pokušením zvítězil, připadal si ve vlastních očích jako lepší, než jaký opravdu byl, a byl sám na sebe hrdý. Musí tedy v zájmu hrdosti předpokládat, že se už minulost nikdy nevrátí. Ale ona se vrací, najednou je tu zas! Takovou připomínku jeho hrdost nesnese, následuje rozladěnost atd. Jeho sklíčenost jasně směřuje pryč od Boha, je sebeláskou a pýchou. Člověk nechce pokorně začít děkováním za Boží pomoc, za to, že mu Bůh tak dlouho v překonávání pokušení pomáhal. Nechce před Bohem ani před sebou přiznat, že se mu dostalo o mnoho více, než si vůbec zasloužil, nechce sám sebe ponížít vzpomínkou na to, jaký býval dříve.

Zde se opět setkáváme s tím, o čem staré vzdělávatelné spisy⁷⁶ pojednávají s velikou, hlubokou úctou, zkušeně a velmi poučně. Učí, že Bůh někdy připouští, aby věřící uklouzl a upadl do pokušení, protože ho tak chce ponížít a tím i lépe v dobru upevnit. Protiklad mezi opětným pádem a možná i značným postupem v dobru

bývá velmi pokořující, identita se sebou samým tuze bolestivá. Čím lepší člověk, tím hlouběji ho zasáhne bolest nad jednotlivým hříchem. Neudělá-li pak správný obrat a je-li přitom sebezmeně netrpělivý, stává se to pro něho tím nebezpečnější. Z žalu možná upadne do nejčernější těžkomyslnosti - a tu se hned najde nějaký potrhlý pastýř duší, který se div nezačne obdivovat hloubce jeho duše, a jak v něm prý dobro dokáže mocně působit, jako kdyby to všechno pocházelo z dobrého! A jeho manželka? - ta se bude ve srovnání s takovým svatým a vážným mužem cítit hluboce pokořena - vždyť on se tolik dokáže nad hříchem rmoutit! Možná však, že jeho řeč bude klamnější, nebude se možná zapřísahat, že si to nikdy neodpustí (jako kdyby si už dříve hříchy odpouštěl, to by přece byl výsměch Bohu), ale bude tvrdit, že mu to ani Pánbůh nikdy neodpustí. Ale tohle je úplná mystifikace. Jeho zármutek, starosti a zoufalství jsou sobecké (zrovna tak jako ze sebelásky může pocházet i úzkost před hříchem, která je někdy s to člověka k hříchu i dohnat, vždyť sebeláska chce být na sebe pyšná a proto chce být bez chyby). O útěchu nestojí a ohromná kvanta útěšných důvodů, která mu pastýři duší ordinují, mu nemoc ještě zhoršují.

b) Hřích ze zoufalství kvůli* odpuštění hříchů (pohoršení)

Potencování vědomí o člověkovu já v tomto případě znamená známost Krista, já v konfrontaci s Kristem. První stav je (viz předcházející oddíl) nevědomost o tom, že člověk má věčné já; následuje uvědomění si vlastního já, v němž je něco věčného. Dále jsme ukázali (v přechodu ke druhému oddílu), že se tento rozdíl může vyjádřit takto: nejprve jde o já, jež má o sobě lidskou představu, čili, jehož cílem je člověk; jeho protikladem je já přímo před Bohem. Toto je základem definice hříchu.

* Všimněme si rozdílu mezi zoufalstvím *nad* hříchem a zoufalstvím *kvůli* odpuštění hříchů.

Nyní se já setkává s Kristem; je to já, jež v zoufalosti buď samo sebou být nechce, nebo samo sebou být chce. Zoufalství kvůli odpuštění hříchů musíme totiž hledat v jedné z těchto formulí zoufalství, v zoufalství ze slabosti nebo ze vzdoru. Ze slabosti proto, že se člověk při pohoršení věřit neodvažuje, ze vzdoru, že při pohoršení věřit nechce. Slabost a vzdor jsou tu jen opakem toho, čím normálně bývají (neboť se zde nejedná o to, abychom byli jenom sami sebou, ale o to, abychom byli sami sebou jakožto hříšníci, tedy pod určením vlastní nedokonalosti). Jinak slabost znamená: v zoufalství nechtít být sám sebou, ale v našem případě je to vzdor. Je vzdor, když nechceme být sami sebou, když nechceme být tím, čím jsme, totiž hříšníky, a přicházíme proto o odpuštění hříchů. Jinak je vzdor: v zoufalství chtít být sám sebou, ale v našem případě je zoufalé prosazování vlastního já slabostí, neboť tak chceme hříšníky zůstat, jako kdyby nebylo žádného odpuštění.

Lidské já, jež stojí tváří v tvář Kristu, je potencováno nesmírným Božím ústupkem, velkým důrazem, který na lidském já spočinul tím, že se Bůh narodil i pro tohoto člověka, kvůli němu se sám stal člověkem, trpěl a umřel. Řekli jsme už v předcházejícím, že čím více představy o Kristu, tím více i já. Já je kvalitativně tím, co je jeho mírou. Je-li jeho mírou Kristus, je to z Boží strany zjevným výrazem nesmírné reality člověkovy já, neboť teprve v Kristu je pravda, že člověkovým cílem a mírou, či mírou a cílem je Bůh. Čím však více já, tím intenzivnější je hřích.

Potencování hřichu se může projevit i z jiné stránky. Hřích je zoufalství; jeho potencování je zoufalství nad hřichem. Nyní však Bůh v odpuštění hříchů nabízí smíření. Hříšník si zoufá a jeho zoufalství se dostane výrazu ještě hlubšího; nyní má k Bohu jakýsi vztah, ale přesto je ještě ztracenější a ještě intenzivněji zapadá do hřichu. V zoufalství kvůli odpuštění hříchů se hříšník dostává Bohu jaksi přímo „na tělo“ a mluví jakoby v dialogu, jako by zápasil: ne, žádné odpuštění hříchů není, to je úplně nemožné! - Aby to člověk mohl takto říci, musí se od Boha o kvalitu vzdálit, a má-li ho opravdu slyšet a takto

cominus bojovat, musí sám být *eminus*.⁷⁷ Tak podivně je život v akustickém smyslu konstruován, tak podivně jsou určeny míry odstupů. Člověk musí být od Boha co nejdále, aby bylo slyšet jeho „ne“, jímž jako by ukládal Bohu o život. Největší dotěrnost vůči Bohu je možná jenom z největší dálky; musíme od něho daleko odstoupit, abychom na něho mohli být drzí, zblízka to nejde. Jsme-li vůči Bohu opravdu dotěrní, jsme tedy *eo ipso* od něho strašně daleko. Ach, lidská bezmocnost vůči Bohu! Jsme-li dotěrní vůči nějakému výše postavenému člověku, může se stát, že nás za trest od sebe daleko odžene; ale k dotěrnosti vůči Bohu se sami musíme od něho nesmírně vzdálit.

V životě se obvykle na tento hřích hledí mylně (tj. na zoufalost kvůli odpuštění hříchů), a to zvláště od doby, kdy se zrušila etika⁷⁸ - vždyť se dneska zdravý etický výrok slyší zřídkakdy nebo nikdy. Zoufalost kvůli odpuštění hříchů se honoruje esteticko-metafyzicky jako výraz hluboké povahy, asi tak, jako bychom neposlušnost dítěte považovali za znamení hluboké povahy! Je vůbec neuvěřitelné, jaký zmatek v náboženských věcech nastal od doby, kdy se v člověkově vztahu k Bohu zrušil onen jediný regulativ, ono „musíš“. „Musíš“ má být obsaženo v každé definici věcí náboženských, ale namísto toho se představa o Bohu či Boží představa chápe fantasticky jako pouhá přísada k lidské domýšlivosti, aby tak lidé před Bohem vypadali důležitě. Ve státních záležitostech se lidé nafukují, když jsou v opozici, a nic jiného si nepřejí než vládu, proti níž by se dalo oponovat; zrovna tak lidé ani nechtějí Boha popírat, ale chtějí se před ním holedbat a oponovat mu. Na co se za starých časů ukazovalo s odporem jako na výrazy bezbožné rebelie, se dneska považuje za geniální a za výraz hluboké povahy. „Věřit musíš,“ říkávalo se zkrátka a dobře za starých časů a co možná nejstřízlivěji, ale dneska platí za genialitu a za projev hluboké povahy, že věřit nemůžeš. „Musíš věřit v odpuštění hříchů,“ říkávalo se a jediným komentářem k tomu bylo, že na sebe jinak přivoláš neštěstí, protože co se má, to se také může. Dnes platí za geniální a za důkaz hluboké povahy, když se tomu věřit nemůže. Až sem to tedy křesťanstvo dotáhlo!

Kdyby se o křesťanství nikdy neřeklo ani slova, nebyli by lidé tak namyšlení, vždyť ani pohanství nebývalo domyšlivé. Ale křesťanských představ, jaksi všude přítomných, se zneužívá k nejpotencovanější dotěrnosti - pokud se jich nezneužívá ještě jinak a zrovna tak drze. Copak to nezní jako epigram, že v pohanství nebylo zvykem klít a že se s tím začalo až v křesťanstvu? - a že v pohanství se jméno Boží vyslovovalo s hrůzou a bázní před mystériem, a nejčastěji velmi slavnostně, zatímco v křesťanstvu je jméno Boží zřejmě tím slovem, které se v mluvené řeči vyskytuje nejvíce, jímž se nic nemyslí a jehož se užívá jen tak leda byle, protože chudák Bůh byl tak neopatrný a neprozíravý, že se zjevil, namísto aby pěkně zůstal ve skrytu, jak to vznešenost ráda dělává. Stal se tak u lidí postavou až příliš dobře známou, které prokazují ohromnou úsluhu už vůbec tím, že jdou jednou za čas do kostela. Pan farář je za to pochválí a děkuje jim jménem Božím za čest, kterou mu svou návštěvou prokázali, obdaří je titulem zbožných lidí a nezapomene přitom popíchnout ty, kdo nikdy Bohu neprokáží tu čest, aby se v kostele objevili.

Hřích, který je zoufalství kvůli odpuštění hříchů, se nazývá pohoršení. Židé byli úplně v právu, že se pohoršili nad Kristem proto, že chtěl odpouštět hříchy. Člověk musí mít pořádnou dávku duchaprázdnosti (jakou obvykle najdeme v křesťanstvu), aby se v případě, že není věřícím (a je-li jím, pak věří, že Kristus je Bůh), nepohoršil nad tím, že odpouštět hříchy chce člověk. Pak ještě potřebuje zrovna takovou duchaprázdnost k tomu, aby ho zase nepohoršil fakt, že hřích se odpustit vůbec dá. Je to totiž pro lidský rozum věc ze všech nejnemožnější - proto však ještě nemusím chválit jako genialitu, že se věřit nemůže - neboť věřit se musí.

V pohanství se tento hřích přirozeně vyskytovat nemohl. I kdyby měl pohan o hříchu pravdivé představy (ale toho nemohl nikdy dosáhnout, chyběla mu totiž představa Boží), nedostal by se dále než k zoufalství nad hříchem. A nadto (a nyní předpokládám o rozumu to nejvyšší, co se o něm vůbec předpokládat dá) bych musil chválit takového pohana, který to opravdu dotáhl tak daleko, že si nezoufal nad světem, nezoufal ani nad se-

bou samým ve smyslu více obecném, ale zoufal si nad vlastním hříchem.

Všimněme si, že zoufalství nad hříchem se zde chápe dialekticky směrem k víře. Tuto dialektiku nesmíme nikdy opominout (i když tento spis pojednává o zoufalství pouze jako o nemoci) kvůli skutečnosti, že zoufalství je také prvním momentem ve víře. Zoufáme-li si však směrem od víry, od poměru k Bohu, pak je zoufalství nad hříchem hříchem novým. V duchovním životě je všechno dialektické. Zde je pohoršení jakožto zmařená možnost jedním momentem ve víře. Pohoršení směrem od víry je však hřích. Člověku se může přičíst za vinu, že se už nedokáže nad křesťanstvím ani pohoršit; pak je zas pohoršení něčím kladným. Jinak je pohoršení hřích.

Po lidsku vzato k tomu patří jak důmysl, tak i etické pojmy. Sám od sebe se člověk nedostane dále, zřídka kdy někdo vůbec dojde až sem. Z křesťanského hlediska vy-
padá všechno jinak - v odpuštění hříchů se musí věřit.

Jaký vztah má k odpuštění hříchů křesťanstvo? Křesťanstvo je kvůli odpuštění hříchů vlastně ve stavu zoufalství. Rozumějme, je tomu tak odedávna, proto se to na stavu věcí vůbec nedá poznat. Nedostali jsme se ještě ani k vědomí hříchu, rozeznáváme jen ty hříchy, jež znalo již pohanství, žijeme si s pohanskou spokojeností dobře a šťastně dál. Ale žijeme v křesťanstvu, proto jsme se přece jen dostali dále než pohanství - namlouváme si totiž, že naše spokojenost je identická s vědomím o odpuštění hříchů - a co jiného by to v křesťanstvu mohlo být? Vždyť o tom i faráři ve sborech ujišťují.

Základním neštěstím křesťanstva je vlastně křesťanství - je to fakt, že se napořád káže o Bohočlověku (v křesťanském významu je ovšem toto učení utvrzeno paradoxem a možností pohoršení), a že se to nakonec chápe domýšlivě, takže se panteisticky (nejprve vznešeně spekulativně, potom pro lůzu „na ryncích a na ulicích“⁷⁹ odstraňuje kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem. Nikdy žádné učení na světě nespojilo Boha s člověkem tak úzce jako křesťanství; není to ani možné, to může učinit jen Bůh sám, lidský pokus by tu zůstal pouhým snem a nejistou představou. Ale nikdy se zase žádné učení tak pečlivě nebránilo proti tomu nejhoršímu výsměchu Bohu, jaký se vůbec kdy najde, jímž je domýšlivé

chápaní tohoto Božího zákroku, jako kdyby Bůh a člověk byli jedno a totéž. Nikdy se žádné učení proti tomu tolik nebránilo jako křesťanství, a brání se pomocí pohoršení. Běda mdlým řečníkům, běda zpustlým myslitelům a běda, běda všem jejich nohsledům, kteří k nim chodí do učení a vzdávají jim chválu!

Má-li se v životě udržovat pořádek - a tak tomu Bůh chce, vždyť není Bohem zmatku - musíme se především soustředit k úsilí o to, aby se každý člověk stal jednotlivým člověkem a aby si uvědomil, že jednotlivým člověkem je. Jakmile lidem dovolíme, aby se spojovali do davu, - a tomu říká Aristoteles⁸⁰ zvířecí určení - a jakmile se pak toto *abstractum*⁸¹ začne považovat za něco důležitého (zatímco je méně než nic, méně než nejprostší jednotlivý člověk), pak to nebude dlouho trvat a z tohoto abstrakta se stane Bůh. Potom se *philosophice* bude hodit do učení o Bohočlověku. Tak jako lidé ve státech vědí, že králi imponuje dav a ministerským radům noviny, tak se také nakonec zjistí, že *summa summarum* všech lidí dohromady imponuje Bohu. **A to se nazývá učením o Bohočlověku, čili o tom, že Bůh a člověk jsou *idem per idem*.**⁸² Mnozí z filozofů, kteří hlásali učení o převaze generace nad individuem, se v případě, že jejich učení poklesne tak hluboko, že se Bohočlověkem bude nazývat lůza, s hnusem odvrátí. Tyto filozofy nenapadne, že vlastně odmítají vlastní učení, a neujasní si, že není o nic pravdivější, když je přijímají jenom fajnovní lidé a inkarnací je pouze elita vznešených či výběr filozofů.

Znamená to, že učení o Bohočlověku v křesťanstvu podnítilo troufalost. **Vypadá to, jako by byl Bůh příliš slabý, dobrák, až příliš povolný, a pak za to sklízí nevděk.** Na učení o Bohočlověku přišel sám Bůh a nyní je křesťanstvo nestoudně obrací naruby a vnucuje Bohu příbuznost. Boží ústupek pak v jejich očích vypadá asi tak, jako když v naší době král vydává svobodnější ústavu.⁸³ Říká se ovšem, že to je jistě jen proto, že k tomu byl donucen. Vypadá to, jako by Bůh upadl do rozpaků a jako by měl pravdu jen chytrák, který říká: zaviniš sis to sám, proč sis s člověkem tolik začínal! Jinak

by to žádného člověka ani nenapadlo a v žádném srdci by nikdy nepovstala myšlenka, že by mezi Bohem a člověkem měla být rovnost. Ty sám jsi to dal zvěstovat a teď sklízíš, co jsi zasal!

Křesťanství se však přece jen hned od začátku zajistilo. Začíná učením o hříchu. Kategorie hříchu je kategorií jednotlivosti. Hřích se naprosto nedá myslet spekulativně. Jednotlivý člověk není pojem, jednotlivý člověk se myslet nedá, dá se myslet pouze pojem člověka. Proto spekulace hned učí o nadřazenosti generace nad individuem; sotva se dá požadovat, aby uznala bezmocnost pojmu vzhledem ke skutečnosti. Jako se nedá myslet jednotlivý člověk, tak se také nedá myslet jednotlivý hříšník; dá se myslit hřích (ale pak je negací), ale jednotlivý hříšník nikoli. Je to vážná věc, že ty i já jsme hříšníci, ale hřích pojatý všeobecně není nic vážného; důraz vážnosti spočívá na hříšníkovi, který je jednotlivcem. Je-li spekulace důsledná, musí existencí jednotlivého člověka nebo existencí toho, co se myslet nedá, velmi pohrdat. Bude musit jednotlivci říci - ovšem za předpokladu, že by se vůbec do toho chtěla plést: nestojí to za ztrátu času, pusť to z hlavy - být jednotlivým člověkem je jako nebýt vůbec nic! Začni raději přemýšlet, pak budeš celým lidstvem - *cogito, ergo sum*. Povídání o jednotlivém člověku a o tom, že by to mělo znamenat něco velikého, je prostě nesmysl, proto toho nech! - Dále by spekulace musila naprosto důsledně dodat: být jednotlivým hříšníkem nic není, to říká už pojem sám, nemrhej proto časem atd. - A co pak? Měl by se hřích snad myslit a takto nahradit existenci jednotlivých hříšníků? (Zrovna tak se na nás chce, abychom mysleli člověka jako pojem, namísto abychom žili jako jednotliví lidé.) A pak? Stane se snad potom člověk hříchem samým, bude-li na něj myslit? - *cogito, ergo sum*? To by byl výborný nápad! Ale žádný strach - hříchem se nestaneme - čistým hříchem, vždyť právě hřích se vůbec myslit nedá. To by jistě připustila i spekulace, vždyť právě hřích znamená odpadnutí od pojmu.

Ale abychom pořád nemluvili *e concessis*⁸⁴; nesnáž tkví celkem vzato jinde. Spekulace si nevšimla, že ve

hříchu jde také o etiku, jež pointuje zcela opačně než spekulace a dělá kroky protichůdné. Etika totiž od skutečnosti neabstrahuje, naopak se skutečností zabývá a operuje hlavně pomocí kategorie, kterou spekulace přehlídá a jíž pohrdá: pomocí kategorie jednotlivosti. Hřích je určení pro jednotlivce; je lehkovážností a novým hříchem, když děláme, jako by jednotlivý hříšník nic neznamenal, zvláště když člověk, který to říká, je sám jednotlivým hříšníkem. Zde zasahuje křesťanství a před spekulací se uzavírá; z toho se spekulace nemůže dostat, zrovna tak jako plachetnice, která pluje přímo proti větru. Vážnost hříchu je v tom, že se uskutečňuje v jednotlivci, ať už jsi to ty nebo já. Ze spekulativního hlediska se musí jednatlivec ignorovat, proto jsou spekulativní názory o hříchu jenom plané řeči do větru.

Dialektika hříchu je namířena přímo proti spekulaci.

Zde začíná křesťanství učením o hříchu, a proto i učením o jednotlivci. Křesťanství sice opravdu o Bohočlověku učí, o podobnosti mezi Bohem a člověkem, ale přitom zase nenávidí troufalou a drzou dotěrnost.

Učení o hříchu lidského pokolení bylo často zneužíváno, protože si lidé nevšimli, že ačkoli je hřích společný všem, přece lidi nesjednocuje pod jeden pojem, do společnosti či družstva (mrtví na hřbitově také netvoří společnost), ale dělí je na jednotlivce a každého z nich zvlášť za hříšníka označuje. Toto dělení lidí je v jiném smyslu v souladu s dokonalostí života, k níž také teleologicky ukazuje. Toho si dosud nikdo nevšiml - namísto toho se prohlašuje, že hříšné lidské pokolení se jednou provždy zásluhou Kristovou polepšilo. Takhle se zase Bohu nabulíkovalo nové *abstractum*, které s ním má být jakožto *abstractum* spřízněné. Je to ale šálení, jež z lidí dělá drzouny. Má-li se totiž jednatlivec spříznit s Bohem (a o tom učí křesťanství), pocítí to s celou tíží a s „bázní a chvěním“, a přitom musí objevit, kdyby to ovšem už nebyl starý objev, možnost pohoršení. Má-li však jednatlivec dojít slávy pomocí nějakého abstrakta, pak mu to půjde velmi lehce - je to vlastně domýšlivost. Jednatlivec pak nepocítí onen strašný Boží tlak, který v pokoře dokáže jak nesmírně stlačit, tak i pozvednout. Jednatlivec si namlouvá, že účastí na tomto abstraktu dostane všechno jen tak beze všeho. Ale být člověkem není totéž jako být zvíře, u něhož je jeden exemplář méně než druh. Člověk se od zvířat neliší pouze obvykle uváděnými přednostmi, ale liší se od nich kvalitativně tím, že individuum, jednatlivec, je více než druh. Ale i tato defini-

ce je dialektická; znamená, že jednotlivec je hříšník, ale zase - že být jedincem je dokonalost.

Učením o hříchu a o jednotlivém hříšníku se Bůh a Kristus jednou provždy a zcela jinak než vladaři zajistili proti lidem, lidu a davu, proti publiku atd. atd., *item* proti každému požadavku volnější ústavy. Žádné z těchto abstrakt pro Boha neexistuje; pro Boha žijí v Kristu jen samí jednotliví lidé (hříšníci); ale Bůh na ně stačí, vždyť se dokonce ujímá i vrabců.⁸⁵ Bůh je vůbec přítelem pořádku, a proto je vždy, všude a v každém okamžiku sám přítomen (což se v učebnicích uvádí jako jeden z Božích titulů, na který si lidé občas vzpomenou, ač jim nikdy nepřijde, aby na něj mysleli pořád) - je všudypřítomný. Jeho bytost není jako bytost člověka; ani jednotlivec se nedá převést na formu pojmu, ale Boží bytost se nedá vyjádřit pojmem v jiném smyslu - vždyť Bůh zahrnuje vše. Bůh si nepomáhá abreviaturou, ale chápe (*comprehendit*) samu skutečnost i všechny jednotlivosti. U něho není jednotlivec pojmem.

Učení o hříchu, o tom, že ty a já jsme hříšníci, učení, jež bezpodmínečně tříští „množství“, vyjadřuje mezi Bohem a člověkem kvalitativní rozdíl tak hluboký, že dosud nikdy nebyl vymezen. Je tomu tak zase jen z moci Boží, vždyť hřích je: pro Boha - atd. V ničem se člověk od Boha tolik neliší jako v tom, že je hříšník - a to platí o každém, a že jím je „pro Boha“.

Tím se protiklady spojují dvojím způsobem: jsou spojeny (*continentur*) a není jim dovoleno, aby se od sebe odpoutaly. Spojením však vystupuje rozdíl tím zřetelněji, jako když kombinujeme dvě barvy, *opposita juxta se posita magis illucescunt*.⁸⁶ Hřích je to jediné, co se dá predikovat o člověku a pražádným způsobem o Bohu, ani *via negationis*, ani *via eminentiae*.⁸⁷ Chtít usuzovat, že Bůh není hříšníkem (jako když říkáme, že není konečný, což *via negationis* znamená, že je nekonečný), je výsměch Bohu.

Člověk jakožto hříšník je od Boha oddělen nejstrmější kvalitativní propastí. A ovšem i naopak je Bůh tím, že odpouští hříchy, od člověka oddělen touže zející kvalitativní propastí. I kdyby se nějakou obrácenou akomodací mohlo

božství na člověčenství přenést, v jednom se člověk nikdy nebude Bohu podobat: v odpouštění hříchů.

Zde je nejzazší koncentrace pohoršení (kamene úrazu) a právě to učení, jež zvěstuje rovnost mezi Bohem a člověkem, ji považuje za nutnou.

Pohoršení je nejdůležitější myslitelné určení subjektivity, jednotlivého člověka. Myslet na pohoršení bez představy o člověku pohoršeném není tak nemožné jako představovat si hru na flétnu bez flétnisty,⁸⁸ ale i myšlení samo si jistě musí doznat, že pohoršení je pojem neskutečný, víc než třeba zamilovanost; stane se skutečným teprve tehdy, až se někdo, nějaký jedinec, pohorší.

Pohoršení má tedy vztah k jednotlivci. Křesťanství začíná tím, že z každého člověka dělá jednotlivce, jednotlivého hříšníka; pak soustředí všechnu možnost pohoršení, jež vůbec mezi nebem a zemí existuje (to může jedině Bůh) - a to je křesťanství. Každému jednotlivci pak říká: věř! - tj. buď se pohorš, nebo věř. Dále už ani slovo, k tomu se už nedá nic dodat. Bůh na nebesích říká: promluvil jsem a na věčnosti si pohovoříme zas. Do té doby si dělej, co chceš, ale čeká na tebe soud.

Soud! Ano, my lidé už víme, a víme to ze zkušenosti, že když třeba na lodi nebo ve vojsku vypukne vzpoura, je viníků tolik, že trestu ujdou; spáchá-li něco takového publikum, vysoce vážené a kultivované publikum nebo lid, pak už to vůbec není zločin, pak je to, jak říkají noviny, kterým se přece věří jako evangeliu a zjevení, pak je to vůle Boží! Jak to? Inu proto, že pojem soudu odpovídá jednotlivci, *en masse* se soudit nedá; lid se může pobít *en masse*, postříkat se *en masse*, vychvalovat *en masse*, zkrátka mnoha způsoby s ním jednat jako s dobyt看kem - ale není možné soudit lidi jako dobytek, protože se dobytek soudit nedá. Ať už se odsuzuje sebe více lidí - má-li se opravdu s vážností soudit, musí před soud každý jedinec*. Ale je-li viníků mnoho, nedá se, lidsky vzato, nic dělat, a proto z trestu nebývá nic - nedá se soudit, je

* Proto se Bůh nazývá soudce - pro něj neexistuje dav, ale jedinec.

jich na to příliš mnoho, rozlišit je do jednotlivců je neproveditelné a od soudu se musí upustit.

V naší osvícené době se domníváme, že antropomorfické a antropopatické představy o Bohu jsou naprosto nemístné, třebaže za nemístné nepovažujeme o Bohu přemýšlet a představovat si ho jako soudce, jako obyčejného soudce městského nebo vojenského, kteří tuto nejistou při nedovedou zvládnout, a proto si myslíme, že na věčnosti tomu bude zrovna tak. Držme tedy pohromadě a postarejme se o to, aby faráři v tomhle smyslu kázali. A kdyby se přece našel jedinec, který by se odvážil mluvit jinak, jedinec, který by byl takový blázen, že by si do života ještě přiděloval starosti a s bází a chvěním i odpovědnost, a tím potom trápil ostatní, pak se proti němu zajistíme tím, že ho prohlásíme za blázna a v případě potřeby ho i zabijeme. Bude-li nás na to hodně, nebude v tom nic špatného. Že by dav mohl provést něco špatného je nesmysl a zastaralý názor, neboť co dělá dav, je přece vůle Boží! Před touto moudrostí - a víme to ze zkušenosti, nejsme přece zelení mladíci a netvrdíme nic naprázdno, mluvíme jako zkušené mužové! - před touto moudrostí se dosud skláněl každý král i císař a všechny excelence. Touto moudrostí si doposud pomáhala všechna lidská stvoření, ať se tedy před ní, prosím, naučí klanět i Bůh! Jen když nás bude hodně, ale opravdu hodně, jen když budeme držet pohromadě, pak si budeme před soudem věčnosti opravdu jisti! Ach ovšem, byli bychom si jisti, kdyby se lidé měli stát jedinci až na věčnosti, jenže pro Boha byli jedinci vždycky. I kdyby člověka zavřeli do skleněné skříně, nebude tolik vystaven pohledům, jako je vystaven Bohu - jemu je každý člověk průhledný! Říká se tomu poměr svědomí. Pomocí svědomí to je zařízeno tak, že za každou vinou hned následuje obžaloba, jenže každý viník ji musí sepsat sám. Píše se neviditelným inkoustem a žaloba bude čitelná teprve na věčnosti, až se přidrží proti světlu, až bude věčnost zpytovat svědomí. Na věčnost se vlastně dostaví každý sám, přinese si s sebou a odevzdá přesná udání o každé i sebemenší maličkosti, jíž se dopustil či kterou zanedbal. Proto by na věčnosti mohlo soudit i dítě, nikdo

třetí tu vlastně nemá co dělat, všechno je do nejmenšího vysloveného slovíčka v pořádku. Viníku, cestujícímu životem k věčnosti, se povede jako vrahovi, který od místa činu a zločinu ujel rychlíkem; ale běda, zrovna pod jeho vagónem vedl elektromagnetický telegraf s vrahovým popisem a zatykačem, který měl vejít v platnost hned na první stanici. Když vrah dojel a vystoupil z vozu, byl zatčen; takto si vlastně udání s sebou přivezl.

Zoufalství kvůli odpuštění hříchů je tedy pohoršení, kámen úrazu. Pohoršení je potencování hříchu. Na to se nikdy nepomyslí, obyčejně se pohoršení za hřích sotva počítá, nebo se o něm vůbec nemluví. Mluví se o hříších a mezi nimi nemá pohoršení místa. A rozhodně se pohoršení nepovažuje za potencování hříchu, a to proto, že protiklady se křesťansky neurčují takto: hřích - víra, nýbrž opačně: hřích - ctnost.

c) Hřích, který znamená vzdát se křesťanství
modo ponendo,⁸⁹ prohlásit je za nepravdu

Toto je hřích proti Duchu svatému. Člověkovu já je tu v nejvýše potencovaném zoufalství; nejen že křesťanství odmítá, ale dokonce i tvrdí, že je lživé a nepravdivé. Jak strašně zoufalou představu o sobě samém má asi takové já!

Potencování hříchu se zřetelně projeví, představíme-li si hřích jako boj člověka s Bohem, ve kterém se mění taktika. Potencování se vyvíjí z defenzívy do ofenzívy. Hřích je zoufalství - nejdříve se bojuje uhýbavě. Pak přijde zoufalství nad hříchem, při čemž se ještě jednou bojuje uhýbavě či tak, že se člověk v defenzívním postoji zajistí, stále *pedem referens*.⁹⁰ Potom se taktika změní; i když se hřích stále prohlubuje a tím i vzdaluje, zase se v jiném smyslu přibližuje a stále zřetelněji vyhraňuje. Zoufalství kvůli odpuštění hříchů je pozice tváří v tvář nabízenému Božímu milosrdenství. Hřích se teď už nevymyká, není jen v defenzívě. Vzdát se křesťanství jakožto lži a nepravdy je ofenzivní válka. Všechny předcházející postoje přece jen doznávají, že protivník je silnější, ale nyní hřích útočí.

Hřích proti Duchu svatému je pozitivní forma pohoršení.

Křesťanské učení je učení o Bohočlověku, o sprízněnosti mezi Bohem a člověkem; ale všimněme si, že možnost pohoršení, smím-li to tak říci, je zde zárukou a Božím zajištěním proti tomu, aby se člověk nedostal k Bohu příliš blízko. Možnost pohoršení je dialektický moment ve všech věcech křesťanských. Kdyby tu tato možnost nebyla, nejen že by se křesťanství stalo pohanstvím, ale navíc tak fantastickým, že by je i samo pohanství musilo prohlásit za nesmysl. Být Bohu tak blízko, jak tomu učí křesťanství, že člověk k Bohu může přijít a přijít se odváží, a že k němu v Kristu přijít má, nemůže žádnému člověku vůbec napadnout. Máme-li to chápat přímo a bez okolků, bez nejmenší výhrady, zcela bez rozpaků a otevřeně, pak je křesťanství ve srovnání s pohanským básněním o bozích, jež je z lidského hlediska poblouzněním - Božím poblouzněným vynálezem. Na takové učení mohl přijít jedině Bůh, který se pomínul rozumem! - takto by musil soudit člověk, který má ještě rozum v pořádku. Inkarnovaný Bůh, s nímž by se člověk měl jen tak beze všeho kamarádit, by se musil podobat Shakespearovu princí Jindřichovi.⁹¹

Bůh a člověk jsou dvě kvality, mezi nimiž je nekonečný kvalitativní rozdíl. Učení, které tento rozdíl přehlíží, je z lidského hlediska šílené a z božského hlediska výsměchem Bohu. V pohanství udělal člověk boha člověkem (lidským bohem), v křesťanství se člověkem stává Bůh (Bohochlověkem), ale ve své nekonečné, slitovné a milostivé lásce přece jen klade jedinou podmínku, jinak nemůže. Právě to je Kristovo utrpení, že jinak nemůže. Může se ponížit, převzít roli služebníka, trpět, za lidi umírat, zvat je všechny, aby k němu přišli, obětovat každický den svého života a každou hodinu dne, obětovat i život - ale nemůže odstranit možnost pohoršení. Ó, jaký skutek čisté lásky, jaký nevyzpytatelný žal lásky, že sám Bůh nemůže - ovšem v jiném smyslu ani nechce, nemůže chtít! Ale i kdyby chtěl, nemůže zabránit tomu, aby se tento skutek lásky člověku nestal pravým opakem, aby se mu nestal největší bídou! Neboť největší lid-

ská bída, větší než hřích, je pohoršení nad Kristem a trvání v něm. Tuto možnost nemůže Kristus, jenž je láska, odstranit, a proto říká: „blahoslavený, kdo se nehorší na mne“⁹² - a více udělat nemůže. Je tedy samou láskou schopen udělat člověka tak nešťastným, jak to nikdo na světě nedokáže. Jaký záhadný protimluv lásky! Kristus z lásky nepřenesl přes srdce, aby svůj skutek lásky ještě nezdokonalil; ach, kdyby jen dokázal udělat člověka tak nešťastným, jak by se jím jinak nikdy nemohl stát!

Promluvme si o tom po lidsku. Ubohý je člověk, který nikdy nezatoužil po tom, aby z lásky obětoval všechno, a který to tedy ani udělat nemohl! Ale kdyby přišel na to, že právě tato oběť lásky by mohla pro jiného člověka, pro toho milovaného, znamenat největší neštěstí - co by se stalo? Tu by mohla jeho láska ztratit pružnost, přestala by mu být živou mocí a poklesla by na žalný cit a osamělé dumání; pak by ten člověk přestal milovat, neodvážil by se skutek lásky vykonat, klesl by, nikoli však pod tímto skutkem, nýbrž pod tíhou oné možnosti. Tak jako se tíha na jednom konci tyče při zvedání působí nekonečně silněji na druhém konci, tak je i každý skutek nekonečně těžší, stane-li se dialektickým, a nejtěžší, bude-li sympatickým dialektickým, neboť na jedné straně radí láska milovanému něco, z čeho zas na druhé straně ze stejného ohledu zrazuje. Dejme tomu, že zvítězí láska a on se toho odváží. Ach, v radosti z lásky (a láska se vždy raduje, zvláště když všechno obětuje) by přece mohl spočívat hluboký zármutek. Proto právě svůj skutek lásky zdokonaluje, přináší oběť (přitom se raduje), ale nikoli bez slz, neboť nad tímto, abych tak řekl - pohádkovým obrazem nitra se stále vznáší ona temná možnost. Kdyby mu však nehrozila, nebyl by to skutek pravé lásky. Ó příteli, o co ses už v životě pokoušel! Zostři myšlenku, strhej každou clonu a odhal ve hrudi *viscera*⁹³ citu, strhej hradby, jež tě dělí od toho, o němž se zde dočítáš, a čti pak Shakespeara - pak budeš trnout nad kolizemi! Ačkoli před výlučně náboženskými kolizemi zřejmě i sám Shakespeare s děsem uhýbal. Možná, že se tato střetnutí dají vyjádřit pouze řečí bohů, a tou řečí nemluví žádný člověk - vždyť to je-

den Řek⁹⁴ již kdysi takto krásně pověděl: od lidí se člověk učí mluvit, od bohů mlčet.

Nekonečný kvalitativní rozdíl mezi Bohem a člověkem dává možnost pohoršení, jež se nedá odstranit. **Z lásky se Bůh stává člověkem. Pohled, říká, co je to být člověkem! A dodává: dej ale dobrý pozor, jsem přitom zároveň Bůh!** „Blahoslavený, kdo se nehorší na mne“. Jakožto člověk přijímá Bůh podobu prostého služebníka, vyjadřuje existenci obyčejného člověka, aby se tak žádný člověk necítil vyřazen nebo si nemyslil, že nás lidské uznání či uznalost mezi lidmi může přivést Bohu blíž. Proto se stal prostým člověkem. Podívejte se na mě, říká, a přesvědčte se, co je to být člověkem - ale dejte si dobrý pozor, neboť jsem také Bůh a „blahoslavený, kdo se nehorší na mne“. Nebo zas naopak: **„Otec a já jedno jsme“**⁹⁵ - a přece jsem jednotlivým, prostým člověkem, jsem chudý, opuštěný, jsem vydán lidem na pospas - „blahoslavený, kdo se nehorší na mne“. Zároveň já, prostý člověk, působím, že „hluší slyší, slepí vidí, kulhaví chodí, malomocní se čistí, mrtví z mrtvých vstávají“⁹⁶ - „blahoslavený, kdo se nehorší na mne“.

Při plném vědomí zodpovědnosti před místem nejvyšším se proto odvažuji tvrdit, že slova: „blahoslavený, kdo se nehorší na mne“ patří ke zvěsti o Kristu právě tak jako slova: „zkusíš sám sebe každý člověk“,⁹⁷ i když zase ne tak jako ustanovení večere Páně. Jsou to však vlastní slova Kristova a musí být, zvláště v křesťanstvu, opět a opět zdůrazňována, opakována a vyslovována pro každého člověka zvlášť.

Toto se v křesťanstvu děje skoro všude, neboť se zřejmě naprosto ignoruje, že sám Kristus proti pohoršení mnohokrát a zaujatě varoval, takže ještě ke konci života na ně upozorňoval své věrné apoštoly, kteří ho od začátku sledovali a kvůli němu všecko opustili. Anebo křesťanstvo tato slova Kristova mlčky považuje za výraz přepjaté úzkostlivosti? - vždyť tisíce a tisíce křesťanů může dosvědčit, že víra v Krista může být bez nejmenší známky po možnosti pohoršení! Takový názor je ovšem omyl, který vyjde najevo, až bude možnost pohoršení křesťanstvo soudit.

Kde se tato slova vynechávají, nebo všude tam, kde představa o křesťanství není v každém bodě touto myšlenkou proniknuta, je křesťanství blasfemické. Kristus

chodil po této zemi v podobě prostého služebníka, bez osobní stráže, bez služebnictva, které by mu cestu plánovalo a upozorňovalo lidi, kdo to k nim přichází. Chrání ho však a stále chrání možnost pohoršení (ach, co jeho lásce způsobila žalu!) a utvrzuje hlubokou propast mezi ním a tím, kdo mu byl nejbližší, či kdo se mu nejvíce přiblížil.

Člověk, který se nepohoršuje, ve víře zbožňuje. Adorace je výrazem víry a znamená, že mezi oběma je upevněna nekonečná a zející kvalitativní propast. Neboť možnost pohoršení je ve víře opět dialektickým momentem.

Zde se pozorovateli dostává menšího úkolu. Vycházíme-li z předpokladu, že každý z mnoha farářů zdejších i cizích, kteří píší a proslovují kázání, je věřícím křesťanem, jak potom vysvětlíme, že u nich nikdy neslyšíme nebo nečteme modlitbu, která by se do naší doby obzvláště hodila: Bože na nebesích, děkuji ti, že od člověka nežádáš, aby křesťanství pochopil, neboť by v tom případě byl nejbídnějším tvorem na světě. Čím více se snažím křesťanství pochopit, tím mi připadá nepochopitelnější a tím jasněji před sebou vidím možnost pohoršení. Proto ti děkuji, Bože, že žádáš jediné víru, a prosím, abys mi jí přidal více! Taková modlitba by byla pravověrná a korektní, a kdyby ji prosebník myslel skutečně vážně, byla by i patričnou ironií na každou spekulaci. Ale najde se ve světě víra?

Druh pohoršení, o němž zde mluvíme, vzniká *modo ponendo* a o křesťanství tvrdí, že je nepravdivé a lživé; tím také říká totéž o Kristu.

Bude nejlépe, osvětlíme-li tento druh pohoršení pohledem na formy, v nichž se vyskytuje. Pohoršení se principiálně vztahuje k paradoxu (ke Kristu) a objevuje se při každém definování věcí křesťanských, neboť každé takové určení má vztah ke Kristu a má Krista *in mente*.⁹⁸

Nejnižší forma pohoršení - po lidsku bychom řekli forma nevinná - je naprostá lhostejnost vůči Kristu, při níž usuzujeme asi takto: do toho se vůbec nechci plést - nevěřím sice, ale také nic neodsuzuji. - Většinou lidí unikne, že i tento postoj je jistý druh pohoršení. Úplně se přitom zapomíná na ono „musíš“, a proto nikomu ani nenapadne, že i lhostejné chování ke Kristu je pohoršení. Křesťanství se ti zvěstuje, a to znamená, že ke Kristu musíš

zaujmout postoj. Skutečnost, že Kristus je, že existuje a existoval, je rozhodující pro celý život. Je-li ti Kristus zvěstován a ty říkáš, že si o něm nechceš udělat žádný úsudek, pak ses pohoršil.

Musíme to však chápat s jistou výhradou v době, kdy se křesťanství zvěstuje tak uboze jako dnes. Ovšemže už tisíce lidí křesťanskou zvěst slyšelo, ale přesto se k nim nedostalo nic o tomto „musíš“. Jestli je však člověk slyšel, a přece prohlašuje, že k němu nechce zaujmout žádný postoj, pak to znamená, že se pohoršil. Popírá tak totiž Kristovo božství, jež právem člověka žádá, aby k němu zaujal jasné stanovisko. Takovému člověku není nic platná vytáčka, že se o Kristu vůbec nechce vyslovit, že neřekne ani ano, ani ne. Pak se ho totiž zeptáme, zda snad také nezaujal postoj k otázce, má-li či nemá-li k němu postoj zaujmout. Odpoví-li, že má, chytil se do léčky, a odpoví-li, že nemusí, přece mu křesťanství přisoudí, aby se vůči Kristu rozhodl, neboť si nikdo nesmí dovolit považovat život Kristův za pouhé *curiosum*. Nebyl to žádný bezvýznamný nápad, že se Bůh narodil jako člověk, nebylo to něco, co Bůh udělal jen aby něco dělal, aby si třeba ukrátil dlouhou chvíli - vždyť si někdo dovolil nestoudnou představu,⁹⁹ že nuda patří ke jsoucnosti Boží - a také to nebylo z touhy po dobrodružství. Ne, konali něco Bůh, jde o vážnost života. Vážnost vážnosti samé je, že každý musí zaujmout stanovisko. Když králi při návštěvě nějakého venkovského města jeden z úředníků opomine prokázat patřičnou pozornost, a to bez závažné omluvy, musí to krále urážet; ale co by si pomyslně, kdyby si někdo dovolil ignorovat přítomnost krále ve městě a hrát si na soukromníka, který kašle na královský zákon a majestát? Tak tomu také je, když se Bohu zalíbí, aby se stal člověkem, a potom se zase zalíbí člověku (a co je úředník pro krále, to je pro Boha každý člověk) prohlásit, že k němu nemíní zaujmout žádný postoj. Tak povýšeně se lidé naučili mluvit, natolik dovedou přehlížet - povýšeně ignorují i Boha.

Druhá forma pohoršení je negativní a přítom trpná. Zde převládá pocit, že člověk Krista ignorovat nedokáže, že nemůže Kristovu otázku nechat nezodpovězenou

a místo toho se jen tak pilně starat o život. Ale věřit také nemůže; pořád jen zírá na stejný bod, na paradox. Pohoršení této formy má do jisté míry křesťanství v úctě, neboť vyjadřuje, že otázka „co se vám zdá o Kristu“¹⁰⁰ je opravdu ze všeho nejrozhodnější. Takto pohoršený člověk pak žije jen jako stín; život mu uniká, je zžírán stále stejnou otázkou. Ukazuje (tak jako bolest nešťastné lásky ve vztahu k lásce samé), jaká realita je křesťanství.

Poslední forma pohoršení, o níž zde mluvíme, je pozitivní. Toto pohoršení prohlašuje, že křesťanství je nepravda a lež, Krista zapírá (že kdy byl a že je tím, za koho se vydával) buď doketicky,¹⁰¹ nebo racionalisticky. Podle něho nebyl Kristus jednotlivým člověkem, byl jím jen zdánlivě, nebo zas byl pouze jednotlivým člověkem. V doketickém podání byl jenom poezie, mytologie, jež si nedělá nárok na skutečnost, v racionalistickém podání je zas pouze skutečností bez nároků na božství. V popření Krista jakožto paradoxu záleží ovšem také popírání všeho, co do křesťanství patří: popření hříchu, odpuštění hříchů atd.

Tato forma pohoršení je nejvyšší potencování hříchu; to se velmi často přehlíží, protože hřích a víra se nechá-pou křesťansky jako protiklady.

V tomto spise je tento protiklad uplatňován všude; hned v prvním oddíle A, A je stav, prostý jakéhokoli pohoršení, formulován takto: má-li já poměr k sobě samému a chce-li být samo sebou, spočívá průhledně v moci, jež je určila. Tato formulace je, což bylo vícekrát připomenuto, definicí víry.

Poznámky ke spisu *Nemoc k smrti*

- 1 „Myslitelé“: SK zde odkazuje k vlastnímu spisu „Filozofické drobký“, napsanému pod pseudonymem Johannes Climacus, S.V.IV, s. 266 n. Autor zde opravuje sám sebe.
- 2 Cf. novozákonní pojetí smrti tělesné a duchovní v 1. epistolet Pavlově ke Korintským, kap. 15, a ve Zjevení Janově, kap. 20 a 21.
- 3 Cf. Izaiáš, 66, v. 24, Evang. Markovo, kap. 9, v. 48.
- 4 Výrok „aut Caesar aut nihil“ pochází od Cesare Borgia, jenž celý život zápasil o královský titul.
- 5 Cf. Platónův „Stát“, 610 E.
- 6 Cf. evang. Matoušovo, kap. 20, v. 12.
- 7 (*kata dynamin*): podle síly, v celé síle.
- 8 Tj. vloha, jež převyšuje všechny ostatní.
- 9 Johann Gottlieb Fichte: SK odkazuje k jeho „Grundlege der gesamten Wissenschaftslehre“, 2. vyd. 1802, s. 415 n., a k jeho učení o „produktivní představitosti“, jež je základem naší představy o „Nicht-Ich“, tj. o vnějším světě a o myšlenkových formách, kategoriích.
- 10 SK čerpal z „Ersch und Gruber, Realencyclopädie“, 2. odd. 11, 1834. Referuje však nepřesně, jde totiž o trubače, jejichž rohy vydávaly vždy jediný tón, nikoli „jediný takt“, jak píše SK.
- 11 (*apeiron-peras*): něco neomezeného, neurčitého - mez, určení. Tyto pojmy jsou vzaty z Platóna, cf. zvláště „Filébos“ 26 D. Apeiron se zde chápe jako něco, co není, a co získává jsoecnost kvantitativním určením.
- 12 Již v jednom ze svých dřívějších spisů, ve „Filozofických drobcích“, kritizuje SK tuto Hegelovu definici z „Wissenschaft der Logik“ (Jub. Ausg. IV, 685 nn). V Kierkegaardových „Papírech“ nacházíme výslovnější kritiku Hegelovy logiky, cf. Pap. V B. 14,41.

- 13 Narážka na Hebrejské písmo, v němž vokál mi-
zí či „oněmí“ v konsonantě. Jako většina Ger-
mánů si ani SK nedovedl představit, že by se
skupina souhlásek dala vyslovit bez pomoci sa-
mohlásek.
- 14 Cf. evang. Matoušovo, kap. 19, v. 26.
- 15 Podle SK jsou víra a rozum neslučitelné. Víra je
nejen nad rozum, jak tvrdí např. Pascal, ale i proti
rozumu. Víra člověka zbavuje rozumu, neboť je
sama v sobě paradoxní a nelze ji pochopit. Ve spi-
sech „Filozofické droby“ a „Konečný nevědecký
dodatek k Filozofickým drobkům“ a v pozná-
mkách z konce života zastává SK názor, že víra je
svou paradoxností a svými požadavky vivisekcí
člověka. V publikovaných spisech jsou tyto názo-
ry uváděny polemicky proti Hegelovu pojetí víry
jako výrazu primitivnosti a bezprostřednosti (cf.
„Bázeň a chvění“) a proti idealistickému pojetí ro-
zumu (Vernunft) jakožto elementu, který má víru
nahradit (tzv. spekulaci).
- 16 „Richard II.“. Správně má být uvedeno 3. jedná-
ní, scéna 2. (nikoli 3.). V textu je citován pře-
klad od J.V. Sládka, „William Shakespeare,
Historie I.“, Praha 1964. SK cituje německy
tako: „Verwünscht sei Vetter, der mich ange-
lenkt /Von dem bequemen Wege zur Verzweif-
lung.“
- 17 Odkaz ke klasické pověsti: král Midas je odsou-
zen k smrti hladem, protože vše, čeho se dotkne,
se mění ve zlato. V pověsti však Midas neumírá,
je z Bakchova zakletí vysvobozen koupelí v řece
Paktolos.
- 18 Doslova: tolik, co stačí, čili: dostatečná míra.
- 19 Znamená: pravda dokazuje sebe i nepravdu. Ci-
tát je ze Spinozova spisu „Ethica“, II. prop. 43
schol.
- 20 „(Sókratés) říkal, že je jen jedno dobro, vědění,
a jen jedno zlo, nevědomost“; cf. Diogenes Laer-
tios, „Životy, názory a výroky proslulých filozo-
fů“, přel. A. Kolář, Praha 1964, II, 5, 31.

- 21 Narážka na Hegelův filozofický systém.
- 22 Kierkegaard zde odkazuje k vlastnímu pseudonymnímu spisu.
- 23 Cf. Grimmovy „Irische Elfenmärchen“, 1826, str. LXXXIII.
- 24 SK měl pravděpodobně na mysli Augustina, „De civitate Dei“, 19,25.
- 25 SK odkazuje ke stoikům.
- 26 Znamená: To, co má přijít nakonec, se ukazuje nejdřív.
- 27 Znamená: něco navíc. Původní znění je: ne quid nimis, (nečiň) nic přespříliš, všeho s mírou.
- 28 Jedno z vyprávění o obyvatelích poloostrova Mols, kteří odpovídají českým Kocourkovským. SK vyprávění trochu změnil.
- 29 Citát z Goetheho „Fausta“, I, 1479.
- 30 Tj. bývali jsme, Snad zde má SK na mysli zprávu o pádu Tróje, jak o ní referuje Vergilius v Aeneidě II, 325: „fuius Troes, fuit Ilium“ - bývali jsme Trójané, bývala Trója.
- 31 Znamená: přítomnost v budoucnosti.
- 32 Znamená: přítomnost v minulosti. SK by zde měl spíše mluvit o „futurum in praesenti“, a „praeteritum in praesenti“, tj. budoucnost v přítomnosti a minulost v přítomnosti, což by odpovídalo myšlence textu.
- 33 Znamená: hodinu po hodině.
- 34 SK zde naráží na modlitební knihu: C.F. Sintenis, „Stunden für die Ewigkeit gelebt“, 1791-2.
- 35 W. Shakespeare, „Richard III.“, jednání 4, scéna 4. Richard poroučí, aby bubeníci přehlušili proklínání jeho matky.
- 36 Znamená: ve všem absolutní, dosl.: ve všech bodech (číslech) absolutní.
- 37 Ataraxie je stoický výraz a znamená nevzrušitelnost, duchovní klid.
- 38 Cit. z druhé epištoly Pavlovy ke Korintským, k. 12, v. 7.
- 39 Slovo démonický je odvozeno od řeckého „daimon“ a znamená nadzemskou bytost. Podle SK

- idealizují básníci své postavy na typ, který neodpovídá obyčejným skutečným lidem.
- 40 Znamená: styčný bod.
- 41 Norimberské zboží všeho druhu, též litografie a reprodukce obrazů, byly laciné výrobky špatné kvality z továrny A.W. Fabera blízko Norimberku, zal. 1761. SK přirovnává slabá kázání duchovních k laciným kýčům.
- 42 Odkaz k Hegelovu učení o „něčem“ - cf. např. „Wie etwas sowohl an sich als für Anderes in sich ist, so ist seine Bestimmtheit oder Qualität...“ Cit. z „Philosophische Propädeutik“, Jub. Ausg. 3, s. 118, § 14.
- 43 SK zde pravděpodobně odkazuje k Augsburskému vyznání, art. XIX. Confessio Augustana invariata: „Causa peccati est voluntas malorum, ut diaboli et impiarum, quae non adjuvante Deo, avertit se a Deo,“ tj. příčina hříchu je vůle ke zlému, tj. ďáblova a bezbožníků, jež se bez Boží pomoci od Boha odvrací.
- 44 Možná, že zde SK má na mysli I. Kanta a jeho žáky, nebo F. Schleiermachera a jeho dogmatiku „Der christliche Glaube“, § 66.
- 45 V dánštině slovní hříčka: Selvet = já, Selviskhed = jáství, ale i sobeckost.
- 46 Odkaz k epišt. Pavlově k Efezským, k. 2, v. 12.
- 47 Pelagiánsky: mnich Pelagius z 5. stol. učil o spolupráci Boží a lidské na spasení; hřích spočívá ve vůli a vyskytuje se pouze jako jednotlivý hřích. Dědičný hřích není.
- 48 Cf. např. Augustin, „Confessiones“.
- 49 Cf. evang. Matoušovo, k. 12, v. 24.
- 50 Spekulace je pro SK terminus technicus pro Hegelovu filozofii; duch lidský se realizuje, stoupá a chápe Boha rozumem, spekulací, jež nahrazuje víru.
- 51 Cf. 1. epišt. Pavlova ke Korintským, k. 2, v. 9.
- 52 Tato věta neexistuje u Platóna v tomto znění. Platón však mluví o tomto tématu v dialogích Prótagoras, Gorgias, Menón, Euthydémós.

- 53 Znamená: což se mělo dokázat.
- 54 SK zde možná odkazuje k Hegelově „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, Jub. Ausg. 15, s. 241.
- 55 Kategorický imperativ je kantovský výraz a znamená objektivně nutné pravidlo. Pro SK je to rozkaz, který nelze ignorovat.
- 56 Evang. Lukášovo, k. 18, v. 32.
- 57 O křesťanském paradoxu mluví SK nejvíce ve spise „Filozofické drobký“ ve 3. kapitole. Paradox je spojení dvou nesourodých veličin, konkrétně vzato božství a lidství v Kristu.
- 58 Novější filozofie je filozofie od Descarta k Hegelovi.
- 59 Znamená: myslím, tedy jsem. Věta Descartova ze spisu „Principia philosophiae“ I, 7.
- 60 Evang. Matoušovo, 9,29.
- 61 Znamená: rychle, velmi rychle.
- 62 Odkaz k lutherskému učení, založenému na augsburském vyznání. Výrazy „pozitivnost“ a „negativnost“ se však ve spojení s pojmem „hřích“ vyskytují až u pozdějších dogmatiků, ovlivněných terminologií německého idealismu. Např. mohl SK najít výraz „pozitivní“ u Schleiermachera, „Der christliche Glaube“, I, § 66. Pravděpodobně též nahlédl do Haseho „Hutterus redivivus“, Lipsko 1836, § 82: „Hiernach ist die Sünde weder darzustellen als der nothw. Schein u. das bloss Negative... wie die Pantheisten müssen, noch als nothw. Durchgangspunkt der geistigen Entwicklung“, (201).
- 63 „Spekulativní dogmatika“ se nazývalo křesťanské, ponejvíce protestantské učení 19. století, formulované hegelovskými představami a pojmy. SK znal německé i dánské spekulativní dogmatiky, četl je, odebíral spekulativní teologické časopisy a kritizoval je.
- 64 Znamená: pod zorným úhlem věčnosti, věčným způsobem.
- 65 Cf. např. Žalm 3,10.

- 66 Sókratés prý byl delfskou věštírnou nazván nejmoudřejším člověkem na světě. Cf. Platónova „Obrana“, 21 A.
- 67 Cf. Zjevení Janovo, k. 3, v. 16.
- 68 Chápat křesťanství domýšlivě je jedna z hlavních námitek Kierkegaardových proti současnému lutherskému křesťanstvu, v němž učení o spasení „sola gratia“, pouhou milostí, ochromilo člověkovo snažení o život vpravdě křesťanský ve skutečném následování Krista. Důraz na následování Krista se v pozdějším Kierkegaardově díle uplatňuje stále naléhavěji.
- 69 Lutherská teologie, podobně jako teologie katolická, považuje stav duchovního za „úřad“, je muž odpovídá osobní Boží povolání.
- 70 Znamená: v čiré přirozenosti.
- 71 Cf. epišt. Pavlova k Římanům, k. 14, v. 23.
- 72 Citát z Shakespearovy hry „Macbeth“ je z 3. jednání, scény 3., nikoli, jak uvádí SK, ze scény 2. V textu je citován překlad od J.A. Saudka, „W. Shakespeare, Výbor z dramát“ II, Praha 1957. SK cituje německy: „Sündentsprossne Werke erlangen nur durch Sünde Kraft und Stärke.“ Český překlad odpovídá lépe originálu než překlad německý.
- 73 Znamená: rychlost, spád.
- 74 Cf. J.W. Goethe, „Faust“ I, 3116.
- 75 V textu je citován překlad J.A. Saudka, „W. Shakespeare, Výbor z dramát“ II, Praha 1957. SK cituje německy a navazuje na slovo „Gnade“, jež je v českém textu správněji přeloženo jako „sláva“. „...von jetzt giebt es nicht Ernstes mehr im Leben; Alles ist Tand, gestorben Ruhm und Gnade.“
- 76 Například kázání od J. Taulera - SK vlastnil jeho „Predigten“, vyd. 1842, cf. např. III, 36 n. Nebo pietistická literatura, kterou rád čítával.
- 77 Cominus - eminus: zblízka - zdaleka. Jsou to římské vojenské výrazy.
- 78 Zrušení etiky je stálá Kierkegaardova výčitka vůči Hegelově filozofii.

- 79 Cf. evang. Lukášovo, k. 14, v. 21.
- 80 Cf. Aristotelés, „Politika“, 1281 B.
- 81 SK zde pravděpodobně myslí na spis od D.F. Strausse, „Leben Jesu“, 1836, II, § 66 a § 151.
- 82 Zde znamená: totéž.
- 83 Historická narážka: 5. červen 1848 vydal dánský král Frederik VII. první dánskou ústavu, jíž se vláda předává do rukou volených zástupců lidu a jíž se král zříká samovlády i odpovědnosti za vládu. Byla tedy vydána v roce, kdy SK psal spisek „Nemoc k smrti“.
- 84 Znamená: na základě ústupků.
- 85 Cf. evang. Matoušovo, k. 10, v. 29.
- 86 Znamená: protiklady jsou zřetelnější, postaví-li se vedle sebe.
- 87 Znamená: cestou negace, cestou výtečnosti. Jsou to scholastické výrazy pro určení Boží bytosti. Prvním způsobem se eliminuje, druhým se jmenují Boží vlastnosti na nejvyšším, „výtečném“ stupni (eminenter).
- 88 Cf. Platónova „Obrana“, 27 B.
- 89 Znamená: kladným způsobem.
- 90 Doslova: zdržuje krok, uhybavě.
- 91 Odkaz ke hře „Henry IV.“. Princ Jindřich byl např. přítelem opilce Falstaffa.
- 92 Cf. evang. Matoušovo, k. 11, v. 6.
- 93 Znamená: vnitřnosti, srdce.
- 94 Míní se Plútarchos, „De garrulitate“, VIII.
- 95 Cf. evang. Janovo, k. 10, v. 30.
- 96 Cf. evang. Matoušovo, k. 11, v. 5.
- 97 Cf. epišt. Pavlova ke Korintským, k. 11, v. 27. Nejde však o slova Kristova, ale apoštolova.
- 98 Znamená: na mysli.
- 99 Cf. např. H. Heine v básni „Die Heimkehr“.
- 100 Cf. evang. Matoušovo, k. 22, v. 42.
- 101 Sekta doketistů ve starověku učila, že Kristus byl člověkem jen zdánlivě, zdánlivě trpěl atd.

Poznámky jsou částečně vzaty z 2. vydání Sebraných spisů S. Kierkegaarda. Vydání je uvedeno v překladatelčině doslovu.

DOSLOV

Kdo byl Kierkegaard?

Søren Aabye Kierkegaard byl ve třicátých a čtyřicátých letech minulého století na kodaňských ulicích známá postava. V Kodani se narodil jako nejmladší dítě, dítě stáří, přistěhovalého venkovského obchodníka z Jutska. Otec se v hlavním městě zmožil a koupil si dům hned vedle radnice. K majetku mu také dopomohl státní krach r. 1813. Téhož roku se 5. května narodilo jeho poslední dítě, Søren Aabye. Otec byl zbožný muž, horlivý posluchač kodaňského lutherského biskupa Mynstera; zároveň však také navštěvoval ochranovskou jednotu bratrskou, jež měla modlitebnu v Útočné ulici (Stormgade). Vychovával své dva syny, staršího Petra a nejmladšího Sørena, v křesťanském pietistickém duchu, ale nevyklučoval snahu po knižním vzdělání. Otcova výchova byla přísná, zatížená jeho depresemi (melancholií, jak napsal jeho syn); dopustil se i té velké chyby, že si - stařec - z nejmladšího syna udělal důvěrníka vlastních životních chyb, zpronevěry a jiných pobloudění.

Oba synové studovali evangelickou lutherskou teologii na univerzitě v Kodani. Petr se stal farářem a později biskupem v Aalborgu, kdežto Søren, otcův miláček, se dlouho nemohl rozhodnout, čím bude. Teologii studoval celých deset let, vlastně nestudoval, ale užíval volného studentského života, diskutoval, četl romantiky a německé filozofy, chodil do divadla. Rozešel se kvůli tomu s otcem a teprve po jeho smrti studium teologie dokončil.

Již před otcovou smrtí vydal své první dílo, s nímž však později vůbec nepočítal; je to dosti těžkopádně psá-

ná parodie na H.Ch. Andersena, který se měl později proslavit jako pohádkář. O tomto spisu zaznamenává Kierkegaardův přítel H. O. Holst: „Doslova jsem mu jeho první dílo - O Andersenovi - musel přepsat, vlastně přeložit z latiny do dánštiny“ (*Erindringer om Søren Kierkegaard* - Vzpomínky na S.K. -, Steen Johansen, Kodaň 1955, s. 22). Ale již v dalších spisech se Kierkegaardův sloh vytríbil natolik, že se staly nejlepší dánskou poetickou prózou. Kierkegaard mezitím absolvoval jako sedmadvacetiletý teologii a hned potom se - na rok - zasnoubil s Reginou Olsenovou, o deset let mladší než on sám. Doslova na rok! Předtím vydal a obhajoval svou disertační práci: *O pojem ironie, se stálým zřetelem k Sókratovi*, o níž usoudil jeden z oponentů, známý latiník J.N. Madvig, že jí chybí „vědecká spořádanost, forma a koncentrovaná solidnost“ (Carl Weltzer, *Omkring Søren Kierkegaards Disputats* - Kolem S.K. disertace - *Kirkehistoriske Samlinger*, VI, 2, 1949, 294). Kierkegaard se stává magistrem (tj. doktorem) filozofie.

Brzy potom ruší zasnuby s Reginou. Celé město se pohoršuje, povídá se, že prý s Reginou jen experimentoval. „Reginu div neutrápil k smrti,“ píše současník Henrik Hertz, „jednou si pro ni přijel v kočáře, že si vyjedou do přírody, a ona se moc těšila. Ale na plácku na konci Vesterbro dal obrátit a jelo se zas domů - aby se prý naučila odříkání“ (*Erindringer...O.C.*, s. 24). Nikdo ze současníků netuší, že sám Kierkegaard je nešťastný; prchá do Berlína, na oko proto, aby si poslechl přednášky stárnoucího filozofa Schellinga.

Skutečně začal na přednášky tehdy sedmašedesátiletého Schellinga docházet. Píše příteli domů, jak celé město za Schellingem blázní, on ale že v něm nic nevidí. Po několika přednáškách usoudil, že „Schelling bezmezně blábolí“ (Viz dopis Emilu Boesenovi, in: *Breve og Aktstykker vedr. Søren Kierkegaard* - Dopisy a dokumenty, týkající se S.K. - vyd. Niels Thulstrup, Kodaň 1953, díl I., str. 108). Schellingova pozdní, tzv. pozitivní filozofie je mu k smíchu; je jí však upozorněn na pojem skutečnosti, který u něho bude hrát stále větší roli. V Berlíně začíná Kierkegaard psát další dílo, dle jeho

soudu první v ucelené řadě spisů, jež od té doby budou vycházet stále až do jeho smrti; začíná psát dvoudílný spis *Bud' - anebo*, a po návratu do Kodaně jej pod pseudonymem vydává. Kierkegaard překypuje myšlenkami, téhož roku 1843 píše i publikuje další díla. V únoru vychází dvoudílné *Bud' - anebo*, v březnu *Dvě vzdělavatelné řeči* pod vlastním jménem, 16. října se na pultech objevují hned tři další spisy, dva pod různými pseudonymy: *Bázeň a chvění*, *Opakování* a *Tři vzdělavatelné řeči*. Ještě v prosinci téhož roku stačí vydat *Čtyři vzdělavatelné řeči*. Všechny jeho budoucí zvěstovatelské spisy, jež odmítal nazývat kázání, budou vycházet pod jeho jménem. Vydává několikrát nové vzdělavatelské řeči s různými názvy a v červnu 1844 publikuje dva ze svých nejzávažnějších spisů: *Filozofické drobký aneb drobátko filozofie* a *Pojetí úzkosti*, každý pod jiným pseudonymem. V prvních spisech se vyrovnává se vztahem k Regině, s různými životními názory z oblasti estetické a etické (jak je dle idealistické filozofie nazýval). Rozšiřuje zájmovou oblast a reaguje na současnou idealistickou filozofii, na Hegela a hlavně na dánské hegelovce, kteří po německém vzoru směšovali „spekulaci“ s křesťanstvím. Téhož roku ještě vychází menší dílko, literární kritika *Předmluvy*, a příštího roku opět několikrát jako „přímé sdělení“ další vzdělavatelné řeči. V dubnu vydává velký spis *Stadia na cestě životem*, již zase pseudonymně.

Roku 1846 se stal obětí vtipařského plátku Korzár, který ostatně sám proti sobě vyprovokoval. Karikují ho a posmívají se mu, což ho velmi trápí, ale stává se mu to i poučením, neboť se mu tak otvírá nový křesťanský aspekt, utrpení; kategorie utrpení se mu pak stala rozhodující pro další spisovatelskou činnost a pro pojetí křesťanství vůbec. Jeden z Kierkegaardových prvních životopisců, známý literární kritik Georg Brandes, píše: „Zde je má první vzpomínka na Kierkegaarda: když jsem si jako dítě pořádně nenatáhl kalhoty, tak aby stejně sahaly přes tehdejší módu - holínky - říkávala mi chůva varovně: Søren Kierkegaard! ... karikatury z Korzára proslavily Kierkegaardovy nohy mezi těmi, k nimž

se nedostal jeho génius. Jeho kalhoty u nás dosáhly stejné slávy, jako před desítkou let červená vesta Theophila Gauthiera ve Francii..." (Georg Brandes, *Søren Kierkegaard*, cit. dle dán. vydání z r. 1967, p. 9). Posměch prostého člověka na ulici Kierkegaardovi ztěžoval život; vždyť on, vážný spisovatel o věcech nejvážnějších, není brán vážně. Tato situace vysvětluje mnohé hořké či přísné slovo z jeho posledních let.

Ještě téhož roku 1846 vychází pod pseudonymem Kierkegaardovo největší a nejobsažnější dílo - má více než 600 stran: *Konečný nevědecký dodatek k Filozofickým drobkům*, jímž se spisovatel s filozofickou problematikou své doby rozloučil. Pak ještě vydává menší práce: *Literární recenze* a nové vzdělavatelné řeči.

Potom nastává v Kierkegaardově spisovatelské činnosti obrat. Již se nezabývá filozofií - o té již řekl všecko. Jeho dílo klade stále větší důraz na křesťanství. Spisy již nevycházejí tak hustě za sebou; Kierkegaard sice píše, ale nepublikuje, a většina spisů z této doby vychází, často nedokončená, v jeho posthumních *Papírech*, zároveň s jeho rozsáhlým deníkem. Roku 1847 však vychází ryze křesťanská, filozoficky nepolemická, široce zaměřená úvaha *Skutky lásky*, nová křesťanská etika, a rok nato *Křesťanské řeči*, oboje pod vlastním jménem. Píše ledacos do šuplíku, studuje literaturu o mysticích a prvotní církvi, čte pietisty, církevní otce, také Luthera, ale i Schopenhauera a Feuerbacha, kterého však přecenil a považoval za ironika a spojence v kritice křesťanstva, nikoli za nepřítel! Pak účtuje sám se sebou: spisek *Hledisko mé spisovatelské činnosti* vydává až po jeho smrti bratr Petr. Politické události 1848-1849 se ho nedotýkají, ani pozdější epidemie cholery; dotýká se ho však nepochopení, roztržka s biskupem Mynsterem, pobuřují ho názory hegelovského teologa, kodaňského profesora H.L. Martensena. Zajímá se o případ schizofrenického faráře Adlera a trpí kvůli svému jedinému žáku, kterého si kdy připustil, profesorovi teologie Rasmusu Nielsenovi, neboť Nielsen vydává Kierkegaardovy myšlenky za své. Neustále se trápí případem s Reginou, která se zatím vdala, ale se kterou se na ulicích denně potkává;

kvůli nepřátelskému postoji jejího manžela s ní nikdy nedojde smíru. Utěšuje se však myšlenkou, že ji uvádí do historie, neboť jí připisuje všechny své spisy, jí a památce zesnulého otce.

Roku 1849 vydává *Dvě eticko-náboženská pojednáníčka* a spis *Nemoc k smrti*, nové vzdělavatelné úvahy, a rok poté velký spis *Nácvik křesťanství*, kvůli němuž se opět nepohodl s Mynsterem.

Do deníku nyní často zapisuje úvahy, má-li se odvážit vystoupit v roli skutečného křesťana, tedy ani méně než křesťan, jak se dle vlastního soudu jevil ve svých dřívějších spisech, ale ani více než křesťan, tj. křesťan dokonalý. Rozhoduje se, může-li se nyní stát farářem, ale nakonec mu to vždycky připadá jako pokušení, jako přecenění sebe samého. Cítí, že je pouhým básníkem křesťanství, a stále má dojem, že se mu nedostává „zmocnění“, jak říká, aby mohl vystoupit v roli opravdového křesťana. Jeho spisovatelská činnost však již k tomuto kroku směřuje. Vydává kratší přehled o motivaci svých spisů: *O mé literární činnosti*, *Dvě řeči při páteční Večeři Páně*, krátký spisek *Ke zkoušení sebe sama, doporučeno současnosti* - všechny pod vlastním jménem.

Mezitím zemřel biskup Mynster a profesor Martensen jej při pohřbu nazval „pravým svědkem pravdy“. Toto je Kierkegaardovi výzvou: *Byl biskup Mynster svědkem pravdy, jedním z pravých svědků pravdy?* - ptá se v novinách a rozpoutá veřejnou polemiku o pojmu svědek pravdy, jež Kierkegaard vidí v mučednickém konci prvních křesťanských svědků za doby pronásledování.

Nikdo mu za pravdu nedá, jako až dosud zůstává sám. Tento poznatek, nikoli nový, vyústí v Kierkegaardovo prohlášení: „Mám jen jednu tezi - jenom jedinou: novozákonní křesťanství neexistuje!“ V červnu 1855 začne vydávat vlastní časopis *Okamžik*, v němž již otevřeně vystupuje jako kritik, „korektiv“ křesťanstva. „Co chci, je poctivost, doznání,“ že nejsme křesťané v novozákonním slovy smyslu. Vychází devět čísel, desáté až po jeho smrti, neboť na podzim roku 1855 na ulici omdlí a brzy poté, 11. listopadu, umírá.

Kierkegaard ve své literární činnosti rozeznával přímou linii, pohyb, jak říkal, od stanoviska estetického k náboženskému, od filozofie ke křesťanství. „Tento pohyb se koná či popisuje uno tenore, jedním dechem, smím-li to tak říci, takže mé spisy tvoří celek a jsou od začátku do konce náboženské...“ (O mé spisovatelské činnosti, dán. vydání, *Samlede Vaerker*, 2. vyd., sv. XIII., str. 529). Spisovatelskému postupu odpovídá též Kierkegaardova sdělovací metoda. Začíná reflexí (všimněme si dvojího významu tohoto slova), jež má za úkol člověka „do pravdy pokoutně vtáhnout“ (ib). Účelem této nepřímé sdělovací metody, již se Kierkegaard naučil od Sókrata, je dojít od mnohoznačnosti ke jednoznačnosti, ke sdělení přímému. „Začal jsem maieuticky estetickou činností... již většina lidí žije; do ní se náboženský moment musí uvést tak náhle, aby si ho lidé musili všimnout - a najednou se ocitnou před nejvážnější definicí křesťanství, což si přinejmenším musí uvědomit“ (ib, 530 a pozn.). K nepřímému sdělení užívá Kierkegaard pseudonymů; pseudonymní spisy prý jsou psány levou rukou a nepseudonymní pravou rukou (Hledisko mé spisovatelské činnosti, *Samlede Vaerker*, o.c. XIII., 562). Svou metodu vysvětluje takto: „Aby se zajistil přímý náboženský moment, vychází za každým pseudonymem sbírečka vzdělavatelných řečí, a to až do Konečného nevědeckého dodatku, jenž klade problém, který je *kat' exochen* (jedinečně) vlastním problémem všech spisů: jak se stát křesťanem. Po Konečném nevědeckém dodatku již náboženský moment pouze neprosvítá, nyní nadchází činnost čistě náboženská“ (O mé spisovatelské činnosti, *Samlede Vaerker*, o.c. sv. XIII., 530-531). Jmenovaný spis, Nevědecký dodatek, je Kierkegaardovi středním bodem, jakýmsi jazýčkem na váze, rozdělujícím dílo na dvě části.

Ještě jeden pohyb se ve sledu Kierkegaardova díla ozřejmuje: je to pohyb od publika k jedinci. Estetické spisy mu získaly čtenáře, obdivovatele, vždyť už spis *Bud' - anebo* se rázem stal senzací. „Nábožensky vzato však neexistuje publikum, pouze jedinec... Pevně věřím, že ať je v lidech sebevíce zmatku, zla a špatnosti, když se stávají

nezodpovědným a nekajícím publikem, davem a tak dále, přece v nich najdeme zrovna tolik pravdivosti, dobra a laskavosti, máme-li je před sebou jako jedince. Ach, jak by mohli lidé být - lidmi..., kdyby se stali jedinci před Bohem!“ (*Enten - Eller*, 533). Publika se Kierkegaard rázem zbavil ve chvíli, kdy svůj největší spis odevzdával tiskárně; tenkrát totiž právě vyzval Korzára, aby jej zasměšnil. Snad to Kierkegaard opravdu udělal proto, aby se publika zbavil (cf. *ib.*, 532); jisté však je, že karikaturami v Korzáru velmi trpěl.

Kierkegaardovy pseudonymy jsou jinotajem, klíčem k pochopení smyslu a cíle spisů i jeho vlastní osobní situace v té době. *Bud' - anebo*, ačkoli je to dílo estetické, je psáno pseudonymem Victorem Eremitou, vítězícím poustevníkem. Proč? „Spis je básnický projev, který se nedostane dále než k etice. Avšak... nábožensky jsem byl už v klášteře, a tato myšlenka se skrývá v pseudonymu Victor Eremita“ (Hledisko mé spisovatelské činnosti, *Samlede Vaerker*; o.c. XIII, 561). Chvěl se prý strachem před odpovědností nad možným zhoubným účinkem oddílu Svůdcův deník - a zatím měla kniha ohromný úspěch, zejména tato část! (*ib.* 562). *Opakování* je psáno *Constantinem Constantiem*, což je typický název pro toho, kdo vytrvale a trpělivě čeká - na opakování. *Bázeň a chvění* chce mluvit mlčením (viz motto knihy!), proto ji napsal Johannes de silentio (*ib.* 563). Zvláštní roli mají pseudonymy Johannes Climacus a Anticlimacus (nebo: Anti-Climacus). „Jsem až doposud básník, bezpodmínečně nic více, a musím zoufale bojovat, abych se dostal přes vlastní omezení“ (*Søren Kierkegaards Papirer*, tj. Papíry, vyd. P.A. Heiberg, V. Kuhr, E. Torsting, Kodaň 1909-1948, X, 1A 510, 328). Takto píše Kierkegaard v okamžiku, kdy se rozhoduje pro nový pseudonym Anticlimacus; obává se, že by si někdo mohl myslet, že jeho vlastní osoba odpovídá vykrytalizovaným, vysokým ideálům jeho posledních křesťanských spisů. „Volím pseudonym Anticlimacus jako protiklad ke Climacovi, jenž prohlašoval, že křesťanem není; Anticlimacus je extrém opačný, je křesťanem výjimečným - kéž bych se dostal aspoň tak daleko, že bych se stal prostě - křesťanem!“ (*ib.*).

Kierkegaardův zápas o čisté křesťanství byl veden na dvou rovinách; nejprve bojoval proti směšování filozofie s křesťanstvím, později se soustředil na kritiku samého křesťanstva, jež dle jeho názoru křesťanství deformovalo.

Německý idealismus, který se hlásil k dědictví idealismu platónského, byl tehdy teology s oblibou srovnáván s křesťanstvím. Zvláště Hegel a jeho teorie (systém) absolutního ducha, realizujícího se ve světě a v člověku, sváděla k úvahám o styčném bodu mezi idealismem a křesťanstvím. Tak vznikla tzv. spekulativní teologie, tehdejší hegelovská pravice. Styčným bodem se jí stala mystika jak křesťanská, tak i orientální. Idealismu, věcně vzato, patří zásluha o znovuobjevení ztraceného a protestantismem zatracovaného obzoru mystiky, který se ostatně již dvě stě let předtím připomněl v pietistickém hnutí.

Jiní hegelovci, jako Erdmann, uvažují o sprízněnosti či nepřátelství spekulace a víry, spisují spekulativní dogmatiky, jako např. Fichte mladší nebo Baader v Německu, a v Dánsku docent, později profesor a nakonec biskup H.L. Martensen. Kierkegaard na ně reagoval ve spisech *Filozofické drobký* a *Nevědecký dodatek*, v nichž dokazuje, že idealismus a křesťanství nic společného nemají. S Trendelenburgem odmítal Hegelův pojem logiky a zavrhoval myšlenku mediace. Odmítal Hegelovo pojetí víry jako něco malého a primitivního a vytýkal mu, že ve svém filozofickém systému nemá místo pro etiku, že mu chybí smysl pro skutečnost, že ji chápe abstraktně. Dokazoval, že skutečnost vyžaduje etický postoj, nikoli spekulaci, chiméru poznání věcí nadzemských. Platóna hodnotil výše než Hegela - kvůli Sókratovi. Proti Hegelově myšlence objektivity razí heslo „subjektivita je pravda“, jež se však z křesťanského hlediska musí doplnit takto: „subjektivita je nepravda“.

Existenci člověka věnoval Kierkegaard více spisů. Život rozděluje do stadií. Estetické stadium je člověkově první a většina lidí se nikdy nedostane dál; dojde-li dále, vejde obvykle do stadia etického, ale může je přeskočit a vstoupit do stadií náboženských, jež jsou dvě. Doslova

musí etiku přeskočit! - neboť do náboženských stadií se člověk dostane jedině skokem.

Psychologický zájem o člověka, jeho existenci a jeho možnosti se neutají v žádném Kierkegaardově spise. Největším pramenem zkušeností mu byl především jeho vlastní život, ale inspiroval se i rozmluvami s lidmi, četbou romantiků, Goetheho Faustem, Shakespearem, kterého četl německy, Mozartovou hudbou a postavami, dále i bájemi a mýty, pohádkami z celého světa (kromě H.Ch. Andersenových, kterými pohrdal), četbou pietistů a mystiků, u nichž hledal vzory k realizaci křesťanství v životě, křesťanskou existenci.

To už jsme v oblasti křesťansko-náboženské (řeceno s Kierkegaardem), na jejímž prahu stojí kategorie skoku, uvádějící k víře, do paradoxu. Tyto kategorie jsou také tématy Kierkegaardových filozofických děl, ale sama jejich realita je obsahem vzdělavatelných řečí a "anticlimacovských" spisů. Kierkegaard konstatuje, že křesťanství a křesťanstvo jakožto požadavek a skutečnost se ani zdaleka nekryjí. O uskutečnění křesťanství v životě se nikdo nesnaží a nadto se domnívá, že nemusí. Tím je vinna lutherská teologie, jež ve svých důsledcích podlomila člověkovu snahu (sola-gratianismus) a zatemnila výzvu k následování Krista. Kierkegaard naopak následování jako novozákonní a jako existenční kategorii křesťanů zdůrazňuje. Vzory nachází v prvotní církvi, vždyť následovník Kristův je totéž co svědek - a svědci Ježíšovi (i doslovně) byli mučedníci. Takto se utrpení stává požadavkem, třebaže se formy mučednictví mohou měnit - dnes to může být i martyrium z posměchu.

Bázeň a chvění

Spis *Bázeň a chvění*, vydaný pod pseudonymem Johannes de Silentio, mlčenlivý Johannes, patří mezi Kierkegaardovy rané spisy; byl vydán v jeho plodném roce 1843. Jako předcházející spisek *Opakování*, tak i *Bázeň a chvění* skrývá autorův osobní problém, vztah

ke snoubence Regině, kterou opustil. Kierkegaard ukazuje na starozákonní postavě Joba, jenž všechno ztrácí a opět všeho nabývá, že opakování možné není; vždyť Job získal něco jiného než to, co ztratil. *Bázeň a chvění* formuluje problém jinak; na příkladě starozákonní postavy praotce Abraháma, jenž má na rozkaz Boží obětovat svého syna Izáka, nositele zaslíbení o budoucím velkém národu, řeší autor otázku po oprávněnosti dispensace od etických norem. Mezi řádky, mlčky - neboť mluví mlčenlivý Johannes - sděluje Regině, že ji obětoval z vyššího příkazu, tak jako Abrahám obětoval Izáka. Regina se má dovědět vše: vždyť i on sám je obětí, obětí svého otce a zároveň obětí svých depresí, melancholie. Šeptá to tiše a nepřímou, protože, jak píše do deníku, „zákon delikátnosti, jenž dává spisovateli právo k využití vlastních zážitků, spočívá v umění nikdy pravdu neprozradit, nechat si ji pro sebe a nejvýše dovolit, aby se různým způsobem zrcadlila“ (Pap. IV 161). „Mystifikace je v tom, že spis *Bázeň a chvění* vlastně reprodukuje můj vlastní život“ (Pap. X, 2 A 15). Zrcadlení Kierkegaardova života je nejzřetelnější v líčení vodního muže; vidíme tu zápas mezi démoničností a vírou. Zde se již mluví o hříchu, o předcházejících zážitcích vodního muže, jež zatěžují jeho opravdovou lásku k Anežce. To byla Kierkegaardova vlastní hrůza - měl zřejmě na svědomí nějakou lehkomyšlnost z mládí, nemluvic o tíživém vědomí otcových přestupků. Možnost přetvářky vůči obětovanému, avšak i její dobrodiní, naznačuje Kierkegaard hned na začátku spisu v Náládách, v postoji Abrahámově, jenž na sebe bere obvinění z vražedného úmyslu; nacházíme ji i v periodicky se vracejícím symbolickém líčení začerněného prsu při odstavování dítěte. Démoničnost je hřích, démoničnost je možnost hříchu a opak víry.

Pojem víry prodělává u Kierkegaardova vývoj. V deníku doznává: „Kdybych tenkrát měl víru, byl bych u Reginy zůstal!“ (Pap. IV A 107). Takovou víru však neměl; bál se Reginu zasvětit „do strašných věcí, do poměru k otci, do své těžkomyslnosti, do věčné noci, sídlící v mém nitru, do svého zoufalství, do vášni a neřestí, i když možná

v Božích očích nejsou tak donebevolající. Vždyť jsem poloudil ze strachu - a kde jsem měl hledat útočiště, když jsem věděl a tušil, že kolísal jediný člověk, jehož odolnost a sílu jsem obdivoval, otec!“ (ib.)

O deset let později však tomu již rozumí jinak. Do deníku si zapisuje novou variantu Abraháмова příběhu: „Abrahám vystoupil s Izákem na horu Mória. Rozhodl se, že Izákovi řekne vše, a podařilo se mu vysvětlit, že taková je vůle Boží. Potom byl Izák k oběti svolný. Naštípál dříví a Izáka spoutal, zapálil hranici a ještě jednou ho políbil. Již si nebyli otcem a dítětem, nyní se k sobě chovali jako přítel k příteli, oba jako poslušné děti Jehovovy. Pak vytasil nůž - a vrazil jej do Izáka. V témže okamžiku se Pán Jehova vedle Abraháma ztělesnil a řekl: starče, starče, cos to učinil? - cožpak jsi neslyšel má slova, cožpak jsi nezaslechl, jak jsem volal: Abraháme, Abraháme, zadrž!/? Ale Abrahám odpověděl hlasem zpola poslušným a poddaným, zpola zmatečným: ne, Pane, neslyšel jsem nic! Velký byl můj žal, ty to sám nejlépe víš, protože umíš věci nejlepší dávat a věci nejlepší žádat - ale můj žal se přece zmírnil, neboť Izák pochopil. Z radosti nad společnou dohodou jsem přeslechl tvůj hlas a z poslušnosti jsem, tak jsem to chápal, do poslušné oběti vrazil nůž! - Potom Jehova Izáka vzkřísil. Avšak v tichém žalu řekl Abrahám sám k sobě: to už není můj Izák. Opravdu to už jaksi nebyl on, neboť v určitém smyslu zestárl z toho, co na hoře Mória poznal; byl teď s Abrahámem stejného věku. Nebyl to už ten dřívější Izák, se zřetelem k věčnosti se teď k sobě hodili. To Jehova předvídal, nad Abrahámem se smíloval a všechno zase v dobré obrátil, ano v nekonečně lepší, než kdyby se omyl nestal. Pamatuj na věčnost, řekl Abrahámovi, brzy tam budeš s Izákem na věky spojen, tam se k sobě budete na věky hodit. Kdybys byl můj hlas uslyšel a zadržel, byl by sis Izáka nechal v tomto životě, smysl věčnosti by ti však unikl. Nyní jsi zašel příliš daleko a všechno jsi zkazil, ale já činím všechno ještě lepší, než kdybys tak daleko nezašel. Pamatuj na věčnost! - Takový je poměr mezi židovstvím a křesťanstvím. Křesťansky vzato se Izák opravdu mu-

sí obětovat, ale pak přijde věčnost. V židovství je to jen zkouška a Abrahám si Izáka ponechává; ale pak všechno ponejvíce platí jen tomuto životu“ (Pap. X, 5A 132).

Tato pozdní varianta je zajímavá z několika hledisek. Předně zde Kierkegaard vysvětluje, ano i ospravedlňuje svůj rozchod s Reginou; dále odhaluje, že i sám autor se cítí Izákem, obětí. Z otcovy přísné výchovy a nemístné důvěrnosti předčasně zestárl. Zároveň a nade vše je Izákem i jeho snoubenka, vždyť ji skutečně obětoval. Mimoto věděl, že si s Reginou, o deset let mladší a nestudovanou, duchovně rovni nejsou, a doufá proto, že Regina obětí „zestárne“, tj. zduchovní.

Nyní, dva roky před smrtí, se zamýšlí nad mučednictvím jakožto požadavkem ryze křesťanským a činí rozdíl mezi vírou předkřesťanskou (Abrahámovou) a křesťanskou. Víra starozákonní platila tomuto životu, Abrahám byl zkoušen pro tento svět. Křesťanská víra však s obětí počítá, s opravdovou obětí pozemského štěstí. Slova, jež Kierkegaard vkládá do úst Božích: „Kdybys byl uslyšel můj hlas a zadržel, byl by sis Izáka nechal v tomto životě, smysl věčnosti by ti však unikl. Nyní jsi zašel příliš daleko a všechno jsi zkazil, ale já činím všechno ještě lepší... Pamatuj na věčnost!“ - jsou slova do Kierkegaardovy vlastní situace. Ano, Kierkegaard poslechl - tak si to myslel, obětoval své pozemské štěstí a Reginu opustil. Doznává, že přeslechl hlas víry. Nyní však uznává, že jednal jako křesťan, že nejednal židovsky pro tento svět. Čeho se z poslušnosti, třebaže přeslechl hlas Boží, hlas víry, na tomto světě vzdal, toho se mu dostane na věčnosti, tam se budou on i Regina k sobě lépe hodit, neboť věčnost je vyšší než tento svět. I otec byl poslušný, přeslechl Boží „zadrž!“ a obětoval své duševní depresi syna. I to již pozbývá smyslu, protože tu je věčnost, tam bude všechno nekonečně lepší. Izák otce pochopil, nic mu nevyčítá, svolil k vlastní oběti dobrovolně. Věčnost zůstává.

Víra tedy neplatí pouze pro tento svět. Křesťanská víra platí věčnosti a s obětí počítá. Čili, abychom se vyjadřovali v pojmech *Bázně a chvění*, počítá s rezignací. Je tedy rezignace před vírou, ale je i rezignace z víry, oběť.

V každém případě zůstává víra skokem do absurdna a nadějí v nemožnost. Víra je však absurdní jen pro nezasvěcené. „Absurdnost je kategorie, negativní kritérium božství či poměru k Bohu. Tím však, že věřící věří, není již absurdnost absurdní - víra ji mění... jedině vášeň víry nad absurdností vítězí“ (Pap. X, 6 B 78, z roku 1850).

Takto Kierkegaard zkorigoval své kategorie víry a absurdna. Všechny tyto úvahy konal, jak sám výslovně píše, s bázní a chvěním. Poznání, s jakou opatrností a odpovědností se otázky víry mají přenášet do myšlenkové sféry a do života, je smyslem jména spisu *Bázeň a chvění*.

Nemoc k smrti

Spis *Nemoc k smrti* vyšel roku 1849 v Kodani. Titul knihy je, jak vyplývá z „Přístupu“, obměnou slov Kristových z evangelia Janova, kap. 11, v. 4. Původně autor pomýšlel na vydání spisu pod vlastním jménem, později se však rozhodl pro pseudonym Anticlimacus a sebe uvedl pouze jako vydavatele. Roku 1848, tedy v době, kdy spis vznikal, si již tento pseudonym vymyslel a přál si, aby byl „jak ironicky, tak i humoristicky kvítko z čertovy zahrádky“ (Pap. IX, A 9). Z této charakteristiky, jak vyplývá ze samotného spisu, nezůstalo nic, právě naopak; Anticlimacus je pseudonym velice vážný, protiklad pseudonymu Johannes Climacus. Nutno dodat, že Kierkegaard historického spisovatele téhož jména neznal.

V deníku píše: „Nyní tedy vychází Nemo k smrti, ale pod pseudonymem, a já jsem vydavatel... Existuje něco, co nese mé jméno, totiž část vzdělavatelská. Něco je nižší (to patří do estetiky) a to jsem napsal pod pseudonymy. Něco však stojí výše, a tato produkce je také pseudonymní, protože jí moje osobnost neodpovídá...“ (Pap. X, 1 A 50).

Citát za titulním listem je, podle Kierkegaardovy poznámky z rukopisu (Pap. VIII, AB 171,6) výňatek z kázání biskupa Albertiniho (cf. *Handbuch deutscher Beredsamkeit*, vyd. O.L.B. Wolff v Lipsku, díl 1, 293).

Kierkegaardův sloh je nejlepší dánská básnická próza minulého století. Autor počítá s akustickým efektem; obrací se k posluchači, nikoli ke čtenáři, jako by předpokládal, že text bude čten nahlas. Vždy si volí řeč, jež odpovídá účelu pojednání. Ve filozofických spisech užívá běžné filozofické terminologie a Hegelových pojmů, jimž však dává jinou náplň. Ve spise *Bázeň a chvění* si volí řeč archaizující, řekli bychom biblickou, odpovídající tématu. Setkáváme se zde s některými Kierkegaardovými hlavními pojmy jako jedinec, absurdnost, vášeň. Pojem vášeň má podle kontextu význam zaujatosti, zanícenosti, intenzity, horoucnosti. Autor volí pojem vášeň, i když se v mnohých případech mohl rozhodnout pro jiný výraz; činí to proto, aby měl stejného jmenovatele, když pojem vychutnává ve spojení s různými predikáty, a často ho užívá adjektivně, jak mu dánština dovoluje. Český překlad respektuje Kierkegaardovu volbu a užívá jen jediného výrazu - vášeň.

Poznámky k překladu se týkají pouze reálií. Bylo použito jednak některých poznámek z 2. vydání Kierkegaardových spisů, jednak některých poznámek ze separátního vydání *Frygt og Bæven*, ed. Niels Thulstrup v Kodani 1961.

Překlad je pořízen na základě: *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, H.O. Lange, Kodaň 1920-1936, vol. I-XV. Díla jsou obsažena ve svazcích III. a XI.

Marie Mikulová-Thulstrupová

Seznam Kierkegaardových spisů

Af de endnu Levenders Papirer. Udgivet mod hans Vilje af S. Kierkegaard. (*Ze zápisků člověka dosud žijícího.* Proti jeho vůli vydává S.K.) Kodaň 1838.

Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates. Udgivet for Magistergraden af S.A. Kierkegaard, theologisk Candidat. (*Pojem ironie, se stálým zřetelem k Sókratovi.* Vydáno jako disertační práce S.A.K. em, kandidátem teologie.) Kodaň 1841.

Enten - Eller. Et Livs - Fragment, udgivet af Victor Eremita. (*Bud' - anebo.* Životní zlomek, vydal Viktor Eremita.) I-II. Kodaň 1843.

To opbyggelige Taler af S.A. Kierkegaard. (*Dvě vzdělávatelné řeči* od S.K.) Kodaň 1843.

Frygt og Baeven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio. (*Bázeň a chvění.* Dialektická lyrika od Johanna de silentio.) 1843.

Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius. (*Opakování. Pokus z oblasti experimentální psychologie* od Constantina Constantia.) 1843.

Tre opbyggelige Taler af S.A. Kierkegaard. (*Tři vzdělávatelné řeči* od S.K.) 1843.

Fire opbyggelige Taler af S. Kierkegaard. (*Čtyři vzdělávatelné řeči* od S.K.) 1843.

To opbyggelige Taler af S. Kierkegaard. (*Dvě vzdělávatelné řeči.* Od S.K. 1844.

Tre opbyggelige Taler af S. Kierkegaard. (*Tři vzdělávatelné řeči* od S.K.) 1844.

Philosophiske Smuler eller En Smule Philosophie. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard. (*Filozofické drobky čili drobátko filozofie.* Napsal Johannes Climacus. Vydává S.K.) 1844.

Begrebet Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden, af Vigilius Haufniensis. (*Pojetí úzkosti.* Uva-

ha rázu psychologického ve směru dogmatického problému, týkajícího se dědičného hříchu, napsal Vigilius Haufniensis.) 184.

Forord. Morskabslaesning for enkelte Staender efter Tid og Leilighed, af Nicolaus Notabene. (Předmluva. Kratochvilné čtení pro jednotlivé stavy, podle času a příležitosti, napsal Nicolaus Notabene.) 1844.

Fire opbyggelige Taler af S. Kierkegaard. (Čtyři vzdělávatelné řeči od S.K.) 1844.

Tre Taler ved taenkte Leiligheder. Af S. Kierkegaard. (Tři řeči při smyšlených příležitostech. Od S.K.) 1845.

Stadier paa Livets Vei. Studier af Fokrsjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder. (Stadia na cestě životem. Úvahy různých lidí. Seřazené, do tisku připravené a vydané od Hilaria Vazače.) 1845.

Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler. Mimisk - pathetisk - dialektisk Sammen-skrift, existentielt Indlaeg, af Johannes Climacus. Ud-given af S. Kierkegaard. (Konečný nevědecký dodatek k Filozofickým drobkům. Mimicko-pateticko-dialektická sbírka a existenční příspěvek, napsal Johannes Climacus. Vydal S.K.) 1846.

En literair Anmeldelse af Inter et Inter. S. Kierkegaard, (Literární recenze od Inter et Inter. S.K.) 1846.

Opbyggelige Taler i forskjellig Aand. Af S. Kierkegaard. (Vzdělávatelné řeči v rozmanitém tónu. Od S.K.) 1847.

Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form, af S. Kierkegaard. (Skutky lásky. Několik křesťanských úvah ve formě řečí, od S.K.) 1847.

Christelige Taler, af S. Kierkegaard. (Křesťanské řeči, od S.K.) 1848.

Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv. Af S. Kierkegaard. (Obvyklá i případná krize v životě herečky. Od S.K.) 1848.

Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gude-lige Taler af S. Kierkegaard. (Kvítí polní a pták nebeský. Tři zbožné řeči od S.K.) 1849.

Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger. Af H.H. (Dvě eticko-náboženská pojednáníčka. Od H.H.) 1849.

Sydommen til Døden. En christelig psychologisk Udvikling til Opbyggelse og Opvaekkelse. Af Anticlimacus. Udgivet af S. Kierkegaard. (Nemoc k smrti. Křesťanská psychologická úvaha ke vzdělání a probuzení. Napsal Anticlimacus. Vydal S.K.) 1849.

„Ypperstepraesten“ - „Tolderen“ - „Synderinden“, tre Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard. („Přední kněz“ - „Publikán“ - „Hříšnice“, tři řeči při páteční Večeři Páně. Od S.K.) 1849.

Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climacus. Nr. I, II, III. Udgivet af S. Kierkegaard. (Nácvik křesťanství. Napsal Anti-Climacus, Č. I, II, III. - Vydal S.K.) 1850.

En opbyggelig Tale. Af S. Kierkegaard. (Vzdělavatelná řeč. Od S.K.) 1850.

To Taler ved Altergangen om Fredagen. Af S. Kierkegaard. (Dvě řeči při páteční Večeři Páně. Od S.K.) 1851.

Til Selvprøvelse. Samtiden anbefalet. Af S. Kierkegaard. (Ke zkoušení sebe samého, doporučeno současnosti. Od S.K.) 1851.

Dømmer selv! Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet. Anden Raekke, af S. Kierkegaard. (Sudte sami! Ke zkoušení sebe samého, doporučeno současnosti. Rada druhá. Od S.K.) 1851-1852.

Om min Forfatter-Virksomhed. Af S. Kierkegaard. (O mé spisovatelské činnosti. Od S.K.) 1851.

Dette skal siges, saa vaere det da sagt. Af S. Kierkegaard. (Toto se musí říci, ať je to tedy řečeno. Od S.K.) 1855.

Hvad Christus dømmer om officiel Christendom. Af S. Kierkegaard. (Co soudí Kristus o oficiálním křesťanství. Od S.K.) 1855.

OBSAH

BÁZEŇ A CHVĚNÍ

Předmluva	7
Nálady	11
Chvalořeč na Abraháma	15
Problémy	23
Předběžná expektorace	23
Problémy první / <i>Je teleologická suspenzace etiky možná?</i>	47
Problémy druhé / <i>Existuje absolutní povinnost vůči Bohu?</i>	59
Problémy třetí / <i>Mohl Abrahám eticky obhájit, že svůj úmysl zamlčel před Sárrou, Eliezerem a Izákem?</i>	71
Epilog	105
Poznámky	108

NEMOC K SMRTI

Předmluva	119
Přístup	121

Díl I.

<u>Nemoc k smrti je zoufalství</u>	123
A. Zoufalství je nemoc k smrti	123
B. Všeobecnost této nemoci (zoufalství)	131
C. Formy této nemoci (zoufalství)	136
A. Zoufalství, při němž pomíneme otázku, zda je uvědomělé či nikoli, a všimneme si pouze momentů syntézy	137
a) Zoufalství určené jako konečnost-nekonečnost	137
1. Zoufalství nekonečna je nemít konečno	137
2. Zoufalství konečna je nemít nekonečno	140
b) Zoufalství pod určením možnost-nutnost	142

1. Zoufalství možnosti je nemít nutnost	142
2. Zoufalství nutnosti je nemít možnost	144
B. Zoufalství jakožto vědomí	148
a) Zoufalství, jež neví, že si zoufá, čili zoufalá nevědomost o tom, máme-li já, věčné já	148
b) Zoufalství, jež si sebe uvědomuje jako zoufalství, a jež si tedy uvědomuje, že je já, v němž je něco věčného a jež si zoufá, buď aby samo sebou nebylo, či aby se samo sebou stalo	152
1. Zoufat si, protože nechceme být sami sebou, zoufalství slabosti	154
a) Zoufalství nad pozemskostí či nad něčím pozemským	156
2. Zoufalství kvůli věčnosti nebo nad sebou samým	165
a) Zoufalství, jež znamená zoufale chtít být sám sebou - vzdor	170

Díl II.

<u>Zoufalství je hřích</u>	177
A. Zoufalství je hřích	177
Kapitola první: Gradace ve vědomí o já (určení: pro Boha)	179
Dodatek: Definice hřichu obsahuje možnost pohoršení. Obecná poznámka o pohoršení (kamenu úrazu)	182
Kapitola druhá: Sókratovská definice hřichu	187
Kapitola třetí: Hřích není negativnost, ale pozitivnost	195
Dodatek k A: Nestane se pak hřích v jistém slova smyslu velikou vzácností? (Morálka)	198
B. Pokračování hřichu	202
a) Hřích ze zoufalství nad vlastním hřichem	206
b) Hřích ze zoufalství kvůli odpuštění hřichů (pohoršení)	209
c) Hřích, který znamená vzdát se křesťanství modo ponendo, prohlásit je za nepravdu	220

Poznámky

227

DOSLOV: Kdo byl Søren Kierkegaard?

234

SEZNAM KIERKEGAARDOVÝCH SPISŮ

248

- Søren -
KIERKEGAARD
Bázeň - Nemoc
a chvění k smrti

Z dánských originálů Frygt og Bæven - Sygdommen til Døden in: Søren Kierkegaards Samlede Vaerker, Kodaň 1920-1936, vol. I-XV přeložila a doslov a poznámky napsala Marie Mikulová-Thulstrupová.

Obálku navrhl Václav Kučera.

Vydání I. Praha 1993.

Vydalo Nakladatelství Svoboda-Libertas jako svou 6319. (7432.) publikaci.

Výtvarné redaktorky Marta Brabencová a Jana Mikulecká.

Technická redaktorka Bohumila Neubertová.

Vytiskla Severografia Most

AA 13,80 (text 13,75, il 0,05), VA 14,24.

Tematická skupina 02/3.

73/508-21-8.2

25-065-93

