**Duch křesťanství a jeho osud [1798–1800]**

(přeloženo z *Frühe Schriften*, sv. 1, in: *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 277–279, *pracovní překlad*)

**1. Duch židovství**

...

Abrahám, narozen v Chaldeji opustil svou vlast již jako mladý muž spolu se svým otcem a na mezopotámských planinách se pak zcela odtrhl i od své rodiny, aby se stal veskrze samostatným, nezávislým mužem. Sám chtěl být hlavou, nebýt ponížen či odvrhnut, nepociťovat bolest, která zůstává po protrpěném bezpráví nebo vytrpěné surovosti jako znamení přetrvávající touhy po lásce. Tato láska ač zraněna, nikoliv však ztracena, hledá novou vlast, aby zde mohla vzkvétat a těšit se ze sebe samé. První akt, jímž se Abrahám staví do čela národu, je oddělení, které přetrhává pouta společného života a lásky, odvrhává celek vztahů, v nichž dosud žil s druhými i s přírodou. Zatratil krásný vztah svého mládí (*Joz* 24, 3).

I Kadmos, Danaos a jiní měli svou vlast, kterou v boji opustili, ale hledali novou půdu, kde by byli svobodní, kde by mohli milovat. Abraham však milovat *nechtěl*, a proto chtěl být svoboden, naopak Kadmos a Danaos si vzali s sebou své bohy a odešli, aby mohli žít v neposkvrněných a krásných vztazích, což jim nebylo v jejich vlasti dopřáno. Abrahám se chtěl osvobodit i od těchto vztahů, zatímco Kadmos a Danaos na své křehké umění a mravy lákali hrubé domorodce, s nimiž se mísili v radostném a společenském národu. Duch, který Abraháma odvedl od jeho příbuzenstva, který jej vedl cizími národy, s nimiž se za svého života setkával, tento duch se udržoval v přísném protikladu vůči všemu ostatnímu. Myšlení bylo vyzdviženo do jednoty ovládající nepřátelskou přírodu, neboť nepřátelskost vzniká jen v mocenském vztahu. Abrahám bloudil se svým stádem bezmezným krajem, jehož jednotlivé kusy si nepřivlastňoval skrze obhospodařování či zvelebování – vždyť tím by si tuto půdu zamiloval a jako části *svého světa* oblíbil. Jen jeho dobytek spásal trávu.

....

Byl na zemi cizincem jak ve vztahu k půdě, tak ve vztahu k lidem. Všude cizím byl a cizím zůstal. Nebyl však lidem natolik vzdálený a sám nebyl natolik nezávislý, aby o druhých nemusel vůbec vědět a nebýt s nimi v kontaktu. Země byla přece již obydlena do té míry, že na svých tazích narážel na lid, který již byl seskupen do malých národů. Ale Abrahám na žádné vztahy nepřistoupil. Sice od druhých potřeboval obilí, ale navzdory tomu se vzpíral osudu, který by mu nabídlo ustrnulé soužití s druhými. Trval na svém vyčlenění, které ještě zdůraznil tělesnou zvláštností, již uložil sobě i svým potomkům.

Celý takto veskrze protivný svět byl – neměl-li se zcela rozplynout v nicotě – nesen Bohem, jenž byl Abrahámovi cizí a na němž nemohlo mít nic světského podíl. Celý svět byl naopak Bohem ovládnut. V Bohu, který byl světu zcela protikladný a který byl proto na světu rovněž závislý, měl Abrahám svůj opěrný bod. Tento prostředkující vztah byl navíc jediným možným způsobem, jak zůstat se světem ve spojení. Abrahámův ideál si podmanil svět, daroval mu ze světa to, co potřeboval, a před vším dalším jej ochraňoval. Jen milovat Abrahám neuměl nic. Měl jedinou lásku, lásku ke svému synovi, jen ona mu skýtala naději budoucího pokolení a byla jedinou možností, jak rozšířit své bytí, jediný druh nesmrtelnosti, jenž znal a v nějž doufal. I tato láska jej však mohla vehnat do úzkých, narušit jeho mysl, která se všemu stranila, a rozrušit jej do té míry, že ji chtěl zničit a uklidnila jej teprve jistota citu, že tato láska je jen tak silná, že mu ponechává dokonce i schopnost vlastní rukou popravit syna.

Protože sám Abrahám nebyl s to dokonale naplnit moc, která je jediným možným vztahem k protikladu nekonečného světa, byla tato moc vložena do jeho ideálu. Sice se i Abrahám sám octl v područí této vlády, ale on, jehož duch tuto ideu obsáhl, on, jenž jí sloužil, si užíval boží přízně, a protože pohrdání celým světem bylo kořenem božství, byl to jedině Abrahám sám, kdo byl vyvolený. Proto se Abrahámův Bůh velmi liší od lárů a národních bohů. Rodina, která uctívá své láry, národ, který ctí svého boha, se sice také izoloval, usebral se do jednoty, z níž vyloučil části, ale takový národ tyto vyloučené části zároveň i připustil a nečinil si výlučný nárok na ohromnost a z této ohromnosti nevylučoval ostatní, ale ostatním přiznal rovná práva a láry a bohy druhých uznal jako láry a bohy druhých. Naproti tomu spočívá v žárlivém Bohu Abraháma a jeho potomcích hrůzný požadavek, aby on sám a jeho národ měl jako jediný Boha.

...

s. 297

Velká tragédie židovského národa není řeckou tragédií. Není s to vzbudit bázeň ani soucit, vždyť bázeň i soucit pramení z osudu nevyhnutelného omylu, kterého se dopouští krásná bytost. Ale židovská tragédie vzbuzuje jen odpor. Osud židovského národa je osudem Macbetha, který opustil přirozenost, pověsil se na cizí bytost, aby v jejích službách rozdupal a zabil vše, co je lidské přirozenosti posvátné. Vposled je opuštěn i svým bohem (který byl objektem, jemuž otročil), a jeho víra mu tak způsobí zánik.

**Duch křesťanství a jeho osud [1798–1800]**

(přeloženo z *Frühe Schriften*, sv. 1, in: *Werke*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, s. 324–329.)

**2. Duch křesťanství**

Duch Ježíšův povznesen na morálku se ve svém kázání na hoře proti morálce bezprostředně obrací: toto kázání tkví v pokusu, provedeném na několika příkladech zákonů, odejmout zákonům zákonitost, připravit zákony o jejich formu. Jedná se tedy o pokus, který nekáže úctu před těmito zákony, nýbrž poukazuje k tomu, co samo kázání naplňuje, co ale zároveň zákony jako zákony překonává a co je tudíž čímsi vyšším než poslušností vzhledem k zákonům a co zákony činí postradatelnými. Protože přikázané povinnosti předpokládají odlišení a vláda pojmu se ohlašuje v mětí (Sollen), je naopak to, co je na toto oddělení povznesené, *bytím*, modifikací života, která je vylučující, omezená pouze tehdy, pohlédneme-li na věc z hlediska objektu, neboť vyloučení je dáno jen skrze omezenost objektu a jen objektu se týká. Když pak Ježíš vyjadřuje to, co staví proti zákonům a nad zákony, rovněž v podobě přikázání [„Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon“ (*Mat* 5,17); „Vaše slovo buď“ (Mat 5,37); „Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi“ (*Mat* 5,39); „Miluj Hospodina, Boha svého“ a „Miluj svého bližního jako sám sebe“ (*Luk* 10,27)], pak je třeba tyto obraty chápat jako přikázání ve zcela jiném smyslu, než v jakém je mětí přikázáním povinnosti. Ježíšovy formulace jsou pouze důsledkem toho, že se to, co je živoucí, stává předmětem myšlení, je vyslovováno v pojmové formě, která je všemu živoucímu cizí, zatímco je přikázání povinnosti co do své obecné bytnosti pojmem. A vezmeme-li v potaz, že se tedy živoucí vyjevuje ve formě reflexe, ve formě čehosi, co je člověku přikázáno, pak musíme usoudit, že se Kant velmi mýlil, když spatřoval ve výrazu „Miluj Boha nade vše a svého bližního jako sám sebe“, tedy ve výrazu, který je přece všemu živoucímu cizí, přikázání mít v úctě požadavek milovat.[[1]](#footnote-1) A na této záměně přikázané povinnosti, která spočívá v protikladu pojmu a skutečnosti, se zcela nebytostným výrazem vyslovit živoucí spočívá hlubokomyslný výměr toho, co Kant nazývá přikázáním: výrok „Miluj Boha nade vše a nejbližšího jako sám sebe“ je pojat jako přikázání povinnosti. A Kantova poznámka, že láska – ve významu, který této lásce přikládá: vykonávat povinnosti *rád* – nemůže být přikázána, se ukazuje jako nepatřičná, protože v lásce odpadá veškeré pomyšlení na povinnosti. Když pak Kant přiznává Ježíšovi, že je nedostižným ideálem svatosti, je tato Kantova úcta marná. Protože ideál, v němž by byly povinnosti představovány jako cosi, co člověk koná rád, je v sobě sporný: povinnosti žádají protiklady (Entgegensetzungen), ale činit něco „rád“ nic protikladného nežádá. Kant je schopen tento nesmířený protiklad udržet jako součást ideálu díky tomu, že rozumné stvoření (zvláštní to spojení) prohlásí za schopné pádu a naopak za neschopné dosáhnout onen ideál.

Ježíš uvádí své kázání na hoře určitým typem paradoxů, jimiž jeho naplněná duše neomylně vyjevuje, že zvědaví posluchači mají očekávat zcela jiného génia, zcela jiný svět. Ve výkřicích se povzneseně loučí s běžným hodnocením ctnosti, povzneseně vyhlašuje nový zákon, nové světlo, novou sféru života, jejíž vztah ke světu může být jen takový, že na sebe přivolá nenávist a pronásledování. V tomto nebeském ráji však neodkrývá zničení zákonů – ty musejí být naplněny jinou spravedlností, v níž tkví více, jež je dokonalejší než spravedlnost otroků povinnosti: jedná se o naplnění nedostatečnosti zákonů.

Toto naplnění ilustruje Ježíš na několika zákonech. Můžeme nazývat toto „více“, co obsahují zákony, náklonností jednat tak, jak by zákony přikazovaly: soulad sklonu je *pléróma* zákona, který tím pozbývá formu zákona, je bytím, které je, jinak řečeno, protějškem možnosti, protože možnost je objekt jako myšlený, jako obecný. Bytí je syntéza subjektu a objektu, v níž subjekt a objekt pozbyly protikladnosti vůči sobě. Stejně tak je i ona náklonnost ctností, je to syntéza, v níž zákon (který Kant proto vždy nazývá objektivním) pozbývá svou obecnost a stejně tak subjekt svou zvláštnost, a oba tím pak pozbývají svou protikladnost. Kantovo pojetí ctnosti si tuto ponechává a jedno se stává vládnoucím, druhé se stává ovládaným. Soulad sklonu a zákonu je toho druhu, že zákon a sklon se již neliší. Tím se ale sám obrat „soulad sklonu se zákonem“ stává zcela nepatřičným, protože v něm ještě přetrvávají zákon a sklon v jejich zvláštnosti, v jejich protikladnosti a snadno tak mohou být chápány jako opora pro morální smýšlení, pro úctu před zákonem a pro určenost vůle skrze zákon, tedy skrze odlišný sklon. A protože jsou shodné členy odlišné, byla by pak i shoda pouze nahodilá, jednalo by se o pouhou jednotu cizorodých členů, o pouhou smyšlenku. Protože ale v tomto protějšku zákonů (a všeho souvisejícího) již nestojí povinnost, morální smyšlení, obecnost v protikladu ke sklonu, a naopak sklon přestává být čímsi zvláštním, čímsi, co je protikladné vůči zákonu, můžeme tvrdit, že je ona shoda životem, a je-li vztahem různosti, je láskou: je bytím, které může být vyjádřeno pojmem, a pak je nutným momentem zákona, je tedy bytím, které je se sebou samým identické, anebo je z druhého hlediska skutečností, sklonem protikladným vůči pojmu, a v tom případě je opět bytím, které je se sebou identické, tedy identické se sklonem.

Tak je přikázání: „nezabiješ“, zásadou, kterou každá rozumná bytnost považuje za platnou a která může platit za princip obecného zákonodárství. Ježíš však klade proti takovému přikázání vyššího génia smířlivosti (Versöhnlichkeit), která je modifikací lásky. Tento génius nejenže nepůsobí proti tomuto zákonu, ale činí jej zcela zbytečný, neboť v sobě zahrnuje o tolik bohatší, živoucnější plnost, že pro něj něco tak chudičkého jako zákon vůbec neexistuje. Co se nedostává smířlivosti, v níž zákon ztrácí svou formu a v níž život ničí pojem, na obecnosti, je pouze zdánlivá ztráta, ve skutečnosti se jedná o nekonečný zisku plynoucí z bohatství živoucích vztahů, z nichž se těší třeba i jen několik málo jedinců. Nevylučuje skutečnost, ale myšlené, pouhou možnost, neboť bohatství možnosti v obecnosti pojmu, forma přikázání – to je samo o sobě zničení života a co do obsahu se jedná o takovou chudobu, že krom jediné nepravosti, kterou zakazuje, vše ostatní připouští. Ale tváří v tvář smířlivosti je již hněv zločinem a stejně tak překotná citová reakce na utlačování, ale i vzplanutí touhy utlačovat na oplátku, což je typ slepé spravedlnosti, která je sice také rovností, ale rovností spočívající na nepřátelství. Naopak duch smířlivosti v sobě nenese žádné nepřátelské smýšlení a usiluje o to, aby nepřátelství druhého překonal. Je-li souzeno z hlediska lásky, je spílání bratrovi do darebáků větším zločinem než zloba. A darebák se přece jen může těšit určité vážnosti – v nepřátelství povstává proti druhému, proti člověku a tím, že usiluje o to, aby obstál v této rozklíženosti, se s ním ještě počítá, je předmětem nenávisti a velký darebák i předmětem obdivu. Ještě mnohem cizejší je proto z hlediska lásky nazývat druhého bláznem, neboť to porušuje nejen všechny vztahy s tímto člověkem, ale i veškerou rovnost, veškeré společenství bytostí: takto by láska vydala druhého úplnému podrobení, prohlásila by jej za nicotného.

...

s. 341–343.

Trest je účinkem porušeného zákona, jehož se člověk zřekl, na němž však dosud závisí a před nímž proto může utéct stejně málo jako před trestem. Je-li totiž charakterem zákona obecnost, pak zločinec sice porušil matérii zákona, ale forma, která zůstává obecností, a zákon, který si domněle podmanil, zůstává v platnosti. Nyní se však ukazuje co do svého obsahu jako protikladný. Bere na sebe podobu, která vchází do činu odporujícího původnímu zákonu. Obsah činu má nyní podobu obecnosti a je zákonem. Tato zvrácenost – že je opakem toho, čím byl původně – je trestem: tím, že se člověk zřekl zákona, zůstává mu podřízen, a protože je zákon nadále obecný, zůstává obecný i jednotlivý čin.

Představíme-li si trest jako osud, pak se nám věc vyjeví zcela jinak. V osudu je trest nepřátelskou mocí, čímsi individuálním, v němž je obecnost a zvláštnost spjata z toho hlediska, že v něm mětí a výkon mětí nejsou oddělené tak, jak je tomu v případě zákona, který je pouhým pravidlem, pouhou myšlenkou a který tudíž požaduje opak, požaduje skutečnost, která mu teprve skýtá moc. Ani obecnost není v této znepřátelené moci odlišena od zvláštního v tom smyslu, v jakém je zákon coby obecnost protikladný vůči člověku a jeho sklonům. Osud je pouhým nepřítelem, proti němuž člověk bojovně povstává, naopak zákon coby obecnost ovládá zvláštnost, svírá člověka v poslušnosti. Člověk, který se dopustil zločinu a který nyní podléhá osudu, pak nepovstává jako poddaný proti vládci, nejedná se o úprk raba před pánem, o osvobození ze závislosti, o oživení z mrtvolného stavu. Protože zde člověk prostě je a od svého činu jej nic nedělí, není protikladem činu a ještě mnohem méně je člověk jakýmsi poddaným. Cizost vzniká jedině tím, že opustíme jednotu života, která není regulována zákony a zákonům se ani nepříčí; vzniká tím, že zabijeme život. Ale zničení života není nebytí života, ale oddělení od života a zničení života spočívá v tom, že je sám život přeměněn v nepřítele. Život je nesmrtelný a zabijeme-li jej, povstává v podobě hrůzného ducha, který rozhodí všechny své větve a vypustí své eumenidy. Klam zločince, který se domnívá, že zničením cizího života rozšíří ten vlastní, se rozplývá, nakolik povstává proti zločinci oddělený duch poraněného života. Ani Banqua, který oslovil Macbetha jako jeho přítele, vražda nezabila. Po vraždě usedl ke stolu, nikoliv však jako společník, ale jako zlý duch. Zločinec se domnívá, že má co dočinění s cizím životem, ale ve skutečnosti zničil jen ten svůj vlastní, neboť život se od života neodlišuje: spočívá v jediném božství. A ve své pýše tak sice cosi zničil, ale pouze přívětivost života a z života si učinil nepřítele. Teprve čin stvořil zákon, jenž nyní nastupuje svou vládu. Tento zákon je spojením v pojmu rovnosti domněle cizího a poraněného života, ve skutečnosti však vlastního promarněného života.

1. Hegel odkazuje na následující pasáž Kantovy *Kritiky praktického rozumu*: „S tím však velice dobře souhlasí možnost takového příkazu jako: Miluj Boha nade všecko a svého bližního jako sebe samého! Neboť ten přece jako příkaz požaduje úctu k zákonu, kterou nařizuje láska a nepřenechává libovolné volbě, zda si ji učiníme principem. Avšak láska k Bohu jakožto náklonnost (patologická láska) je nemožná, neboť Bůh není předmětem smyslů. Táž láska k člověku je sice možná, nemůže však být přikázána, neboť není v silách člověka milovat někoho pouze na povel. Je to tedy pouze praktická láska, co máme na mysli v onom jádru všech zákonů. Milovat Boha znamená v tomto smyslu rádi plnit jeho přikázání; milovat svého bližního znamená rádi plnit všechny povinnosti vůči němu. Avšak příkaz, který z toho dělá pravidlo, nemůže přikazovat abychom při jednáních odpovídajících povinnosti měli také toto smýšlení, nýbrž pouze, abychom o ně usilovali. Neboť příkaz, že máme něco dělat rádi, je sám v sobě sporný, protože víme-li už sami od sebe, co máme dělat, a nadto bychom si byli vědomi toho, že to děláme rádi, byl by příkaz k tomu zcela zbytečný; a děláme-li to sice, ale ne právě rádi, nýbrž jen z úcty k zákonu, působil by příkaz, který činí tuto úctu pružinou maximy, přímo proti přikazovanému smýšlení. Onen zákon všech zákonů představuje tedy jako všechny předpisy evangelia mravní smýšlení v celé jeho dokonalosti, tak, jak není jakožto ideál svatosti žádnému tvoru dosažitelné, a přesto je pravzorem, jemuž se máme snažit přibližovat a v nepřetržitém, ale nekonečném progresu se s ním vyrovnávat.“ I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, přel. J. Loužil, Praha, 1996, str. 141–143. [↑](#footnote-ref-1)