

# DÍL I.

## Nemoc k smrti je zoufalství

### 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 maximu 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, smímeli tento stav právem nazývat zoufalstvím.

*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 1b, 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; člověkově 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 člověkova 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 oprostuje 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, říkejme 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 vylhaná. 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 všechen děj zůstává v mezích hypotézy, lhostejno, 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 ctnosti vypadají nádherně, dokáží na chvíli okouzlit jako orientální básnictví: to sebeovládání, nezdolnost, taková ataraxie[1] atd. jsou prostě báječné! Ovšem,

---

[1] Ataraxie je stoický výraz a znamená nevzrušitelnost, duchovní klid.

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. nechít 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“ [2] (ať už je to pravda či

---

[2] Cit. z druhé epištoly Pavlovy ke Korintským, k. 12,

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 takto 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 člověkovu 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 soustředí, 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 nevimco 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 pomyslení na to, že by ho snad věčnost mohla této bídy zbavit.

Tento druh zoufalství se ve světě zřídka vídá; takové postavy se vlastně vyskytují jen u básníků, u těch opravdových, kteří vždycky svým postavám propůjčují démonickou ideálnost v čistě řeckém smyslu.[3] 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

---

[3] Slovo démonický je odvozeno od řeckého „daimon“ a znamená nadzemskou bytost. Podle SK idealizují básníci své postavy na typ, který neodpovídá obyčejným skutečným lidem.



je potom zevnějšek, pod nímž se zoufalství skrývá. Čím je zoufalství duchovnějši, tím lépe se dokáže s démonickou zchytralostí do sebe uzavřít a tím šikovněji 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 duchovnějši, 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) nejnižší 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 vnucovat, 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 nenávisti k němu mu zabráňuje, 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!

## 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“, [4] 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 cíle a měřítka zůstávají ovšem tytéž; ty jej soudí a odhalují, čím není, totiž tím, co je jeho cílem a měřítkem.

Starší dogmatika [5] se vracívala k naprosto správné myšlence, zatímco pozdější dogmatika [6] ji pak často

---

[4] 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.

[5] 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.

[6] Možná, že zde SK má na mysli I. Kanta a jeho

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 věčností 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 soukromníkovi, 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 jáství[7] vůbec ani zdaleka tak

---

žáky, nebo F. Schleiermachera a jeho dogmatiku „Der christliche Glaube“, § 66.

[7] V dánštině slovní hříčka: Selvet = já, Selviskhed =

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“.[8] Naopak je zase pravda, že pohan v nejprísnějším 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 pelagiánsky[9] 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

---

jáství, ale i sobeckost.

[8] Odkaz k epišt. Pavlově k Efezským, k. 2, v. 12.

[9] 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.

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 příkázání? 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“.[10] Je osamostatněním, jež buď zůstává, či chce duchaprázdně 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 ďáblem[11] 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

---

[10] Cf. např. Augustin, „Confessiones“.

[11] Cf. evang. Matoušovo, k. 12, v. 24.

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: člověkovo 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 hříchem 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 křesťanství 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.[12] 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 musít 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 poukazoval na možnost, ba nutnost pohoršení. Kdyby tu tato možnost nebyla, kdyby navždy a svou

---

[12] Spekulace je pro SK terminus technicus pro Hegelovu filozofii; duch lidský se realizuje, stoupá a chápe Boha rozumem, spekulací, jež nahrazuje víru.



podstatou ke křesťanství nenáležela, pak by to, lidsky vzato, nemělo smyslu, že Kristus raději kámen úrazu neodstranil, 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“, [13] že by měl vůbec císař o něm tušení, a byl by nesmíme 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 lidi ve městě, tomu by porozumělo veškeré vysoce vážené

---

[13] Cf. 1. epišt. Pavlova ke Korintským, k. 2, v. 9.

a kultivované publikum, všichni veršovníci, zkrátka všech pětkrát sto tisíc lidí, kteří v tom městě bydleli, městě co do počtu obyvatel dokonce hodně velkém, ale co do rozumu a smyslu pro věci mimořádné úplně nepatrném – a tyhle zprávy o sešvagření už opravdu byly přesříliš! – 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 odvalu 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 spřízněno 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 obdaruje, 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 všechno, 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 hříchem, je mu přespříliš. Připadá 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.[14] 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 odbýt 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 vší prázdnotě, a s ní i každá definice, která v nejpřísnějším 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

---

[14] Tato věta neexistuje u Platóna v tomto znění. Platón však mluví o tomto tématu v dialozích Prótagoras, Gorgias, Menón, Euthydemos.

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 poznání 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 s plným 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*. [15] 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 objasnění hříchu je třeba zjevení od Boha. Není tomu totiž tak, jak má jeden povrchní názor za to, [16] že kvalitativní rozdíl mezi pohanstvím a křesťanstvím spočívá v učení o smíření. Ne, musí se začít o mnoho hlouběji, u hříchu samotného, s učením 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

---

[15] Znamená: což se mělo dokázat.

[16] SK zde možná odkazuje k Hegelově „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“, Jub. Ausg. 15, s. 241.

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.[17]

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

---

[17] Kategorický imperativ je kantovský výraz a znamená objektivně nutné pravidlo. Pro SK je to rozkaz, který nelze ignorovat.



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 kvítězství 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, poplivaný[18] – 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 větríčku zprava či zleva, jak dovede být blažený, ach přeblažený a okouzlený, natolik okouzlený že s pohnutím děkuje Bohu za to, že je tak bezpodmínečně ode všech a od každého ctěn a vážen – tu si říkám: 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, tolikerým 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.

---

[18] Evang. Lukášovo, k. 18, v. 32.

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 mýlí 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.[19]

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 filozofie[20]; *cogito ergo sum*,[21] myslit je být (křesťansky to však zní: „staň se podle víry tvé“, [22] 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*,[23] 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 [19] 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.

[20] Novější filozofie je filozofie od Descarta k Hegelovi.

[21] Znamená: myslím, tedy jsem. Věta Descartova ze spisu „Principia philosophiae“ I, 7.

[22] Evang. Matoušovo, 9, 29.

[23] Znamená: rychle, velmi rychle.

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 *interim*, které se jmenuje: necháme to na zítřek. Mezitím se poznání stále více smazává, nižší člověková přirozenost 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, nekonající 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 člověkovou možností 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 potřebí 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.