

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Antonín Faktor

Genealogie kněze

Kněžská aristokratická kasta v textu *Genealogie morálky*

Diplomová práce

2024, Praha

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 1.1.2024

.....

Antonín Faktor

OBSAH	
ABSTRAKT	- 2 -
KLÍČOVÁ SLOVA	- 3 -
ÚVOD	- 4 -
Genealogie jako metoda	- 7 -
SEKUNDÁRNÍ INTERMEZZO	- 9 -
I. Reginster	- 9 -
II. Wallace	- 13 -
III. Anderson	- 17 -
IV. Morrisson	- 21 -
Shrnutí	- 25 -
VZPOURA OTROKŮ V MORÁLCE	- 27 -
I. Historická perspektiva	- 29 -
II. Kastovní perspektiva	- 31 -
Pán	- 32 -
Rytířská aristokracie	- 35 -
Kněžská aristokracie	- 37 -
Otrok	- 45 -
Poslední soud	- 49 -
III. Perspektiva resentimentu	- 51 -
Aktivita	- 52 -
Tvořivý resentiment	- 53 -
Obrácený resentiment	- 55 -
ZÁVĚR	- 56 -
REFERENCE:	- 59 -

Abstrakt

Tento text si klade za cíl analyzovat a interpretovat kněžskou aristokratickou kastu z textu F. Nietzscheho, *Genealogie kněze*. Archetyp kněze v kontextu kastovního rozlišení panské a otrocké morálky je málo zkoumaným problémem daného textu. Výjimku představuje diskuze mezi Bernardem Reginsterem, R. Jay Wallace, R. Lanier Andersonem a Iainem Morriisonem, se kterou se autor tohoto textu vyrovnává. Hlavní část práce pak představují vlastní originální příspěvek k pojetí kněžské kasty, který klade důraz na její genealogické pojetí, identifikace a definici klíčových momentů v kontextu vzpoury otroků v morálce. Výsledkem jsou 3 kněžské fáze: pohanská, židovská a křesťanská, jejichž rozlišení napomáhá lepšímu pochopení přechodu od panského způsobu hodnocení ke způsobu reaktivnímu.

This text aims to analyse and interpret priestly aristocratic caste in the text of F. Nietzsche, *Genealogy of Morals*. The priest archetype is often overlooked in the context of the caste difference between master and slave morality. The exception is the exchange among Bernard Reginster, R. Jay Wallace, R. Lanier Anderson and Iain Morriison, which is discussed in the following text. The main part of this treatise represents original input to the understanding of priestly caste which emphasizes its genealogy, identifying and defining the key moments in the context of the slave's revolt in morals. The outcome of this attempt is 3 phases of the priestly aristocracy: pagan phase, Jewish phase, and Christian phase. This distinguishing helps to better understand the transition from the master way of valuing to the reactive way of valuing.

Klíčová slova

Nietzsche, genealogie, morálka, pán, otrok, kněz, resentment, židovství, křesťanství, hodnocení, aktivita, reaktivita, pasivita.

Nietzsche, genealogy, morals, master, slave, priest, resentment, Judaism, Christianity, valuing, activity, reactivity, passivity.

Úvod

Genealogie morálky patří mezi nejčtenější texty Fridricha Nietzscheho. Příčinou může být jeho relativní přístupnost, souvislý výklad či kontroverzní podání. Ruku v ruce s tím jde popularita daného textu mezi interprety. Standardní výklad první části *Genealogie* se pak drží základního rozlišení panské a reaktivní morálky¹, vzpoury otroků v morálce a resentimentu, který tvůrčím způsobem produkuje hodnoty. Vzniku reaktivní morálky a moci k přehodnocení všech hodnot je věnována podstatně menší pozornost. Zdá se, že interpreti v tomto ohledu předpokládají panskou a reaktivní morálku jako vždy již koexistující. Neznamená to hned, že by roli a postavení kněze v tomto výkladu odmítali, zkrátka mu neposkytují dostatečný prostor a v principu by jeho zapojení v té či oné podobě a do té či oné míry přijali². Pro účely výkladu jej však přeskakují. Pozorného studenta možná napadne, jak se stane, že reaktivní morálka opanuje panskou kastu. Takový interpret pak studentovi možná odpoví, že za tím stojí resentiment, který se stal tvořivým. To však ani zdaleka nedostačuje. Jak a proč by se měl resentiment najednou stávat tvořivým? Chybí zde klíčový aktér, který vychýlí status quo. Tato práce si klade za cíl prokázat, že genealogie takového aktéra je v *Genealogii morálky* obsažena.

Archetypem, o který v této práci půjde, je aristokratická postava kněze, u které se specifickým způsobem potkávají schopnosti a okolnosti, které mohou dát vzniknout tvořivému resentimentu. Pokusíme se ukázat, že je to jeho specifický vztah k metafyzičnu, který ho zneschopňuje udržet si své výsadní postavení a zároveň ho zneschopňuje spotřebovat resentiment, který tato ztráta vyvolá. A právě za těchto okolností, a právě u této aristokratické postavy může resentiment získat svou tvořivou schopnost a teprve tehdy dát vzniknout reaktivní morálce. Tím se jednak ukáže, že reaktivní morálka je vůči panské morálce pozdější, zároveň se i ukáže, že je výtvorem panské kasty.

¹ Namísto termínu *otrocká morálka* je v textu této práce používán výhradně termín *reaktivní morálka*. Důvodem k tomuto metodologickému postupu je srozumitelnost textu. Použití termínu *otrocká morálka* implikuje úzké provázání a původ v otrocké kastě a se klade jako opak panské morálky, což může evokovat jejich *apriorní* koexistenci. Protože se jedná o klíčové body, které bude následná interpretace problematizovat, zvolili jsme méně zavádějící termín *reaktivní morálka*. Nietzsche sám používá synonymně *otrockou*, *reaktivní*, *resentimnetální* a *stádní* morálku.

² Např.: Deleuze, G.: *Nietzsche a filosofie*, Praha: Herrmann a synové, 2016, přeložili: Č. Pelikán a J. Fulka; Kouba, P.: *Nietzsche – filosofický interpretace*, Praha: OIKOYMENH, 2006; Hatab, L. J.: *Why would master morality surrender its power?*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 193-213; Ridley, A.: *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the „Genealogy“*, Cornell University Press, 1998.

Nejedná se o interpretační pozici zcela neprozkoumanou, budeme navazovat na diskusi Reginstera,³ Wallace,⁴ Andersona⁵ a Morrissona,⁶ kteří se tomuto tématu již věnovali. Naší ambicí je však tyto výklady překonat a do jisté míry propojit. Pokusíme se prokázat, že jejich výklad si vlastně nerozporuje, jen postavu kněze nepojímá dostatečně genealogicky, tedy že rozpor spočívá především v tom, že kněz je pojímán jako statický archetyp, rozpor, který lze snadno překonat, vezmeme-li v úvahu vývoj tohoto archetypu v čase.

Tento archetyp se v kontextu vzpoury otroků v morálce poprvé explicitně vyskytuje v díle *Genealogie morálky*,⁷ konkrétně v její I. části. Ta tak bude pevným bodem našeho výkladu. Publikace sama je rozdělena do tří oddílů, z nichž se každý primárně věnuje jednomu tématu: I. oddíl předvádí psychologii kněze, II. oddíl se věnuje psychologii svědomí a konečně III. oddíl zkoumá asketický ideál.⁸ Text se dotýká celé řady dalších témat, z nichž je nejedno podáno kontroverzně. Kontroverze bezpochyby patří mezi hlavní nástroje, se kterými Nietzsche ve svých textech pracuje. Šokující a pobuřující povaha Nietzscheho textů však více vypovídá o čtenáři nežli o jeho autorovi. Pro Nietzscheho se jedná o nástroj, jak přivést pozornost na a zároveň zpochybnit čtenářovi nejhlubší předsudky. A vskutku v textu najdeme ostentativně pozitivní i pejorativní komentáře na obě strany. Skutečnost, že je výklad veden z perspektivy panské kasty vychází z prostého faktu, že v soudobém světě tato perspektiva chyběla či chybí.

Nietzscheho tak lze spíše než cokoli jiného označit za pluralistu, který míří svou jedovatou kritikou s přesností chirurga proti všem, kteří se domnívají, že znají jedinou správnou odpověď. Jeho útoky častěji směřují proti dominantní straně, bylo by ale chybou z toho usuzovat, že on sám je stoupencem daného tábora. Nietzscheho kritika nezná slitování a nemá spojení.

Jeho zručnost s kladivem při boření ideálů je pověstná a nesnese srovnání, má-li však s kladivem budovat, tak se ukazuje, že je stejně nemotorný a neohrabaný jako ledajaký akademik, filosof zvláště. Ke své škodě a navzdory své snaze vytváří nihilistickou rovnost,

³ Reginster, B.: *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*, v *Philosophy and Phenomenological Research*, Jun., 1997, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), International Phenomenological Society, s. 281-305.

⁴ Wallace, R. J.: *Ressentiment, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt*, v *Nietzsche and Morality*, ed. Brian Leiter and Neil Sinhababu, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 110–137.

⁵ Anderson, R. L.: *On the nobility of Nietzsche's priests*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 24-55.

⁶ Morrisson, I.: *Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, v *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, No. 3 (Autumn 2014), Penn State University Press, s. 230-257.

⁷ Nietzsche, F.: *Genealogie morálky*, Praha: OIKOYMENH, 2019, přeložila: V. Koubová.

⁸ Nietzsche, F.: *Ecce Homo*, Praha: Naše vojsko, 1993, přeložil: L. Benyovszky, s.: 142; jedná se o Nietzscheho vlastní rozlišení, v samostatných oddílech lze nalézt další témata a uvedené rozlišení je tak do značné míry arbitrární.

proti které tolik brojí, neboť kde neobstojí žádná stavba, zůstává pustá rovina.⁹ Nietzscheho přínos tak snad především spočívá ve snaze o vyrovnávání protikladů. Nikoli jejich zahlazení či dialektické překonání, nýbrž herakleitovské vyrovnávání.

Tento text na tuto tradici do jisté míry navazuje ve snaze znovu vyložit konflikt morálek, které jsou součástí i naší tradice a ovlivňují tak i náš dnešní svět. Je tajným přáním autora, aby text umožnil čtenáři lépe pochopit Nietzscheho kritiku morálních soudů a tím snad i reflektovat současné morální hodnoty a čelit skrytým, nepřiznaným a obávaným motivacím vlastního jednání.

Již jsme uvedli, že následující interpretace bude vycházet primárně z I. části *Genealogie morálky*. Sám Nietzsche o této části mluví jako o psychologii kněze.¹⁰ Text se věnuje konfliktu panské a reaktivní morálky na pozadí vzpoury otroků v morálce. Explicitní kritika reaktivní morálky a kněžské kasty, která je zde obsažena,¹¹ s sebou nutně nese implicitní kritiku panského stavu, který dovolil, aby tato úpadková forma převzala otěže dalšího lidského vývoje. Úpadek jedné strany konfliktu může sice znamenat relativní posílení druhé strany, objektivně se však jedná o úpadek obou a v důsledku tak i o úpadek člověka jako takového.

Toto terminologické zasazení zjevně čerpá z antického světa, ze kterého Nietzsche přebírá i svůj příklad, dnes bychom řekli případovou studii. Sám pak uvádí příklady civilizací, které nesou stejné klíčové charakteristiky. Klade tak nárok na generalizovatelnost své teorie, který se zdá být opodstatněný. Zkoumaný příklad má ovšem své velmi specifické vyústění, které, jak se zdá, není předem determinované. Tím máme na mysli Nietzscheho specifické pojetí Pavlova křesťanství.¹²

V následujícím textu se nejprve kriticky podíváme na to, jak s touto částí *Genealogie morálky*, konkrétně s postavou kněze, pracovali již zmínění Reginster, Wallace, Anderson a Morrisson. Samotná interpretace navazuje na jejich diskusi a pokouší se překonat problematické body. Zdá se, že příliš úzká definice kněžského archetypu brání v těchto interpretacích pojetí jeho historického vývoje. Tím dochází dříve či později ke značnému pnutí mezi interpretacemi a primárním textem samotným i interpretacemi mezi sebou navzájem. Autor pak musí provádět výkladové kotrmelce a budovat nejisté konstrukce, aby takto rigidně definovaný typ udržel. Zahrnutí proměny kněžského archetypu v čase se jeví

⁹ Viz Camus, A.; *Člověk revoltující*, Český spisovatel, 1995, přel. Kateřina Lukešová.

¹⁰ *Ecce Homo*, s. 142.

¹¹ Kněžská kasta se v textu dočkává i explicitního uznání.

¹² Nietzsche, F.: *Antikrist*, Praha: Městská knihovna v Praze, 2017, přeložil: J. Fischer.

jako plausibilní postup k překonání rozporů mezi výklady Reginstera, Wallace, Andersona a Morrisona a zároveň rozporů s primárním textem.

Je jisté, že i my narazíme na hranice primárního textu. Lze předpokládat, že Nietzsche sám neměl dostatek prostoru či času, aby roli kněze ve vzpouře otroků důsledně vyložil. Nakonec se jeho výklad objevuje teprve v *Genealogii morálky*. Domníváme se však, že důslednou analýzou daného výkladu je možné spojit temná místa a předvést tak ucelenou psychologii kněze v čase a jeho roli ve vzpouře otroků v morálce. Bude na čtenáři, aby posoudil legitimitu a plody našeho postupu.

Genealogie jako metoda

Název této práce je *Genealogie kněze*. Ten na jedné straně odkazuje na *Genealogii morálky*, ze které tato práce vychází. I. oddíl *Genealogie* otevírá celou řadu významných témat, jimž se interpreti hojně věnují, např.: rozlišení mezi panskou a otrockou morálkou, problém vzpoury otroků v morálce, otázku tvořivého resentimentu.¹³ Nietzsche sám však v *Ecce homo* o dva roky později mluví o *Genealogii morálky* jako psychologii kněze.¹⁴ A vskutku je asketickému knězi ze III. oddílu *Genealogie* věnováno interpretu mnoho pozornosti. Ke zkoumání kněžství v I. a II. oddíle naopak dochází velmi sporadicky.

Termín „genealogie“ pak s odkazem na *Genealogii* přirozeně odkazuje i na genealogickou metodu. Tu slavně rozpracoval Michael Foucault a interpretuje ji jako metodu, která se oprošťuje od metafyzických konceptů účelnosti směru ubíhání dějinnosti, jak činí historická věda: „Věříme, že se naše současnost opírá o hluboké záměry, o stabilní nutnosti: požadujeme na historických, aby nás o tom přesvědčili.“¹⁵ Genealogie je naopak metodou, která zkoumá úchytky tohoto ubíhání, tedy momenty v historii, kdy se účel daného objektu neshodoval s jeho účelem v současnosti: „...ukazuje na heterogenost toho, o čem panovala představa, že je to konformní se sebou samým.“¹⁶

Nietzsche v § 4 Předmluvy ukazuje na příkladě nejmenovaných anglických genealogů a Paula Rée právě na tento problém. Tito autoři vykládají historii anachronicky, nezkoumají hodnotu hodnoty při jejím vzniku, nýbrž na základě její současné hodnoty vykládají její domnělou historii, která má legitimizovat její současnost. Svůj přístup Nietzsche nejjasněji

¹³ Např.: pro Reginstera je I. část *Genealogie* kritikou hodnoty hodnotových soudů vycházejících z resentimentu; pro Wallace se jedná o konflikt panského a otrockého způsobu hodnocení; pro Andersona je klíčová vzpoura otroků v morálce a role kněze v ní; zatímco Morisson čte první I. část jako výklad důsledků asketismu. Těmto interpretacím bude věnována následující kapitola.

¹⁴ *Ecce Homo*, s. 142.

¹⁵ Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie: 3 studie*; Praha: Svoboda, 1994, přeložil: Petr Horák, s. 87.

¹⁶ Tamtéž, s. 80.

ukazuje ve II. odd. § 13, kde mluví o hodnotě trestu. Na základě libovolného soudobého účelu útrpného práva se retrospektivně usuzuje na příčinu jeho vzniku. Je-li tedy praxi útrpného práva v dané době přisuzován účel odstrašující pro ostatní členy společnosti, bude historie útrpného práva vykládána jako způsob uspokojení potřeby odstrašení zločinců. Tím jsou však skryty všechny ostatní možné i skutečné účely, kterých útrpné právo v čase nabývalo.

Proto, mluví-li Nietzsche o genealogii morálky, chce narušit systém hodnot, který sebe sama prezentuje jako daný od věčnosti. Ačkoli se Nietzsche dožaduje šesti dokladů při využití genealogické metody, jeho text s výjimkou krátké etymologické analýzy na samém počátku, šed' podkladů postrádá. V tom je zjevně velký rozdíl mezi jeho prací a prací M. Foucaulta, jehož texty jsou doplněny rozsáhlými podklady. Brien Leiter ve své práci však upozorňuje, že se jedná o polemický spis, jehož účelem není zkoumání hodnot současných hodnot jako takové, spíše otřesení našeho hodnotového systému. Podle Leitera si tím Nietzsche připravoval půdu „k přehodnocení existující morálky.“¹⁷ Tento projekt Nietzsche však nestačil dokončit. *Genealogie morálky* i tak zůstává titulem, který nutí zpochybnit hodnotu našich hodnot. Svým způsobem tak otevírá obzory a osvobozuje z nereflektovaně přijímané tradice.

Má-li obsahem *Genealogie morálky* být psychologie kněze, bylo by přinejmenším zvláštní, kdyby archetyp kněze nezasluhoval genealogický výklad. Přesto se interpreti dopouštějí právě té chyby, že z účelu kněze v jisté situaci usuzují na povahu kněze vůbec. Přitom kněz, jak se pokusíme ukázat, sám prochází dosti zásadním vývojem, ve kterém neméně zásadním způsobem mění své pozice.

¹⁷ „[...]to revalue existing morality.“ Leiter, B.: *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on morality*, London: Routledge, 2002, s. 181.

Sekundární intermezzo

Již jsme uvedli, že kněz a jeho role ve vzpouře otroků v morálce je interpretu mnohdy přehlížena. O to větší význam hraje podnětná diskuze mezi Bernardem Reginsterem, R. Jay Wallacem, R. Lanier Andersonem a Iainem Morriisonem, které se budeme věnovat v následující části, kde shrneme jejich hlavní argumentační body a pokusíme se ukázat slabá místa jejich interpretací. Na základě této kritiky pak v poslední části této práce představíme náš vlastní výklad, ve kterém se pokusíme překonat rozpory interpretací těchto autorů a genealogicky je propojit. Následující výklad proto primárně pracuje s těmito sekundárními texty a předpokládá dobrou znalost Genealogie morálky.

I. Reginster

Autorem, který zmíněnou diskuzi otevírá je Bernard Reginster v textu *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*. Ačkoli, jak poznamenává Anderson¹⁸, jehož výklad je tomu Reginsterovu neblíže, by bylo spravedlivé jako původce otázky role kněze označit Alexandra Nehamase, jehož semináře se Reginster s Andersonem účastnili společně, a od kterého měli daný problém převzít i s možným způsobem odpovědi. Problém, před který měl Nehamas své posluchače postavit, spočívá v následující otázce: Kdo je tvůrcem otrocké morálky, když tvorba hodnot je charakteristikou panské kasty?

Těžištěm Reginsterova výkladu se stává touha po moci, konkrétně po moci politické. Panská kasta je v této interpretaci totožná s vládnoucí kastou, která však má vlastní zájmové skupiny. Válečníci a kněží, kteří zde poněkud prozaicky vystupují jako reprezentanti fyzické a duševní síly, sledují své vlastní zájmy a eventuálně se dostávají do konfliktu, ze kterého může vzejít vítězně jen jedna z těchto skupin. Která z nich vyjde jako vítězná, je dle Reginstera v zásadě nahodilá: „But there is no reason to think that, in different circumstances, the feeling of impotence would not be created by intellectual, rather than physical, weakness.“¹⁹ Jaké důsledky by mohlo mít vítězství kněžské kasty v tomto konfliktu, Reginster ve své interpretaci neuvádí.

Kněz se tak dostává do pozice, kdy je mu odepřen přístup k politické moci, zároveň ale, jakožto pán, po politické moci touží. Tuto touhu není schopen uspokojit, ba co víc, je si vědom toho, že ji nikdy nebude moci uspokojit, protože se pánům fyzicky nikdy nevyrovná. Dostává se tak do pozice, kdy není sto žít v souladu s vlastními hodnotami, zároveň na ně však odmítá rezignovat. Tak se u kněze tvoří resentment jako nenaplnitelná touha po mstě. Msta je totiž dle Reginstera způsob, kterým se spotřebovává resentment a znovuzískává

¹⁸ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 24-55, s. 55, pozn. pod čarou č. 34.

¹⁹ *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*, s. 286.

politická moc: „Someone who values political power above all but loses it through defeat will naturally seek revenge as a way to restore his challenged superiority.“²⁰ Kněz nemůže než potlačit svou touhu po mstě a tím *eo ipso* touhu po moci. Z definice své panskosti však nemůže touhu po moci zavrhnout úplně. Zároveň si je vědom své neschopnosti tuto touhu uspokojit. Nevědomě se tak dostává do situace, ve které neguje panské hodnoty, kterých nemůže dosáhnout, a zároveň chová naději, že touto negací se mu podaří dosáhnout právě těchto negovaných panských hodnot. Z kněze se v tomto pojetí stává poněkud labilní charakter, který učí reaktivní morálku v naději, že jejím prostřednictvím opět dosáhne politické moci. Znovunabytí mocenských pozic jej však již nemůže uspokojit, protože byl zkorumpován otrockou morálkou a těchto pozic by dosáhl jejich negováním.

V Reginsterově podání je reaktivní morálka právě negací panských hodnot. Kněz tedy neguje hodnoty, kterých nemůže dosáhnout právě proto, že jich nemůže dosáhnout. Pro Reginstera je klíčový psychologický stav, ve kterém se archetyp kněze (v jeho pojetí archetyp pána obecně) nachází, když přehodnocuje panské hodnoty. Odmítá, že by se jednalo o reflektivní přehodnocení, kdy by kněz vědomě nahlédl, že panských hodnot nemůže dosáhnout, proto si stanovil hodnoty opačné, kterých by na základě principu vyloučeného třetího, dosáhl. Kněz naopak touto negací pro sebe panské hodnoty zachovává, jsou to i nadále panské hodnoty, které jej motivují k jednání, protože jsou však pro něj nedosažitelné, uchyluje se k jejich negaci. Tím je ovšem zároveň zachovává.

Reginsterův přínos spočívá především v tom, že obrací pozornost od hodnot či hodnocení k hodnotícímu. Odmítá neproblematický vznik reaktivní morálky na základě toho, že „[...] je vlastním panským právem určovat hodnoty.“²¹ Zároveň s tím však neproblematicky přijímá premisu, že negování hodnot je určování hodnot, resp. tvorba hodnot. Jako odpověď na problém vzniku reaktivní morálky identifikuje archetyp kněze z I. oddílu *Genealogie*. Vlastní interpretaci pak staví na I. odd. § 6 *Genealogie*, kde Nietzsche mluví o politické nadřazenosti panské kasty (dále pak odkazuje na *Lidské, příliš lidské* § 45 a *Mimo dobro a zlo* § 260). Tím se však dopouští přílišné redukce panské kasty na touhu po moci, která se sama v konečném důsledku stává skutečným tvůrcem hodnot namísto zamýšleného resentimentu, jak si všímá Morrisson: „[...]Reginster’s reading has it that the desire for power is the true creative force.“²²

Reginster si je zjevně vědom, že politická moc není pro charakteristiku panské kasty tak zásadní a socio-ekonomické ukotvení pána a otroka by mělo sloužit jen k ilustraci panského charakteru, jeho vlastní interpretace se však o politickou moc opírá tak zásadním způsobem, že odkaz na panský charakter zřejmě slouží jen k tomu, aby ho bylo možné

²⁰ Tamtéž, s. 289.

²¹ *Mimo dobro a zlo*, § 261. s. 184.

²² *Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, s. 233.

přiznat archetypu kněze i po jeho porážce. Protože v Reginsterově podání je kněz bezmocnou postavou, která svého vlastního záměru nemůže uspokojivě dosáhnout. Důraz na politickou moc, který vždy do jisté míry zohledňuje i socio-ekonomické postavení aktéra, podkopává celou ambici na psychologický výklad.

Dalším problémem je samotné negování hodnot knězem. Reginster v úvodu svého textu avizuje, že Genealogii nečte jako kritiku hodnot či hodnocení, nýbrž jako kritiku hodnotícího. Resentiment objektivizuje hodnoty, které pak rozdělí na dobré a zlé. Když pak Reginster interpretuje kněze, vykresluje jej jako toho, kdo rozděljuje hodnoty na dobré a zlé absolutně. Takový způsob tvorby hodnot se však nápadně podobá panskému způsobu hodnocení a postrádá reaktivní charakter. Ačkoli jsou panské hodnoty pluralitní, je vždy možné jednoznačně rozlišit dobrou a špatnou hodnotu z hlediska konkrétního pána. Reaktivita reaktivní morálky nespočívá v negování konkrétní panské hodnoty, nýbrž v negování jednajícího. Reaktivní morálka flexibilně říká, že to, co činí pán, je zlé, lhostejno oč se zrovna jedná. Tak může být i totožné jednání jednou dobré a jindy zlé podle toho, kdo jedná, je-li to pán či kněz. O tom pojednává Nietzsche a o tom chtěl pojednávat Reginster: rozdíl mezi panskou a reaktivní morálkou nespočívá na rozdílných či opačných hodnotách, nýbrž na způsobu hodnocení, tedy na hodnotícím.

V závěru textu Reginster argumentuje, že nejen kněze motivují panské hodnoty k jejich přehodnocení, ale pány motivují k jejich afirmaci. Argumentuje, že představa o vzniku hodnot *ex nihilo* je neplauzibilní. Je třeba vždy již předpokládat nějaké starší hodnoty, které panská kasta přejímá.²³ Pak ale rovněž musí předpokládat jejich objektivaci, kterou přisuzoval resentimentu, aby bylo možné uvažovat jejich afirmaci panskou kastou. Nietzsche naopak explicitně uvádí, že oddělení jednání a jednajícího je pozdější. Z Reginsterovi argumentace plyne, že panskému způsobu hodnocení by mělo předcházet metafyzická separace aktu a aktéra, která má být dílem teprve kněžské kasty. To znamená, že by kněžská aristokracie musela předcházet aristokratické kastě, což je zjevný konflikt.

Problematický je i způsob, kterým Reginster používá pojem msty a odplaty. Vychází při tom z představy, že se jedná o přirozenou reakci na ztrátu politické moci a její znovudosažení. Když se ovšem podíváme do II. pojednání, konkrétně § 11, tak se ukáže, že msta je charakteristická pro otrocký typ. Nietzsche zde hovoří o spravedlnosti jako prostředku, kterým silnější regulují resentiment mezi slabšími, konkrétně: „[...] objekt resentimentu bere mstě z rukou, z části místo msty sama zahajuje boj proti nepřátelům míru a pořádku, z části vynalézá, navrhuje, podle okolností vnucuje určité náhrady [...]“²⁴ Cílem msty zde nemůže být spravedlnost, tj. spravedlivé rozdělení mocenských pozic, jak by

²³ Nietzsche *on Ressentiment and Valuation*, s. 296.

²⁴ *Genealogie morálky*, II. § 11, s. 62.

naznačovala Reginsterovo pojetí, nýbrž zničení svého objektu. Kněz neusiluje, vědomě ani nevědomě, o politickou moc, cílem kněze je zničení panských hodnot, aby se pán za své štěstí styděl. Zřejmě toto nepřesné pojetí msty umožnilo Reginsterovi předpokládat, že autor reaktivní morálky je v zásadě nahodilý a mohla jím být stejně dobře rytířská aristokracie jako kněžská aristokracie. V obou případech totiž poražený musí potlačit svou mstu. V Lidském, příliš lidském § 60 Nietzsche mluví o dvou druzích msty. První typ se okamžitě vybíjí a slouží tak zřejmě ke zdravému vybití resentmentu u panské kasty, jak o něm mluví v I. oddíle § 10 *Genealogie*. Druhý typ pak působí otravu a korumpuje charakter. Nikde se však nepíše o mstě jako způsobu znovunastolení politického pořádku.

Naší poslední výtkou je redukování panské kasty na 2 skupiny. Redukuje-li Reginster panskou kastu na dualistický rozpor mezi intelektuální a fyzickou silou, zásadně se tím vymyká pluralismu, který je implikován v Nietzscheho textu. Ten sice vzpouru otroků v morálce vykládá právě na konfliktu tohoto páru, není však důvod předpokládat, že tím se výčet pánů vyčerpal. Jistě je na místě zdůraznit intelektuální, až metafyzický aspekt kněžské skupiny, je to právě tento aspekt, který je nutným předpokladem ke vzniku reaktivní morálky, jak uvidíme později Andersenově interpretaci. Je však nepřesné vnitřní konflikty aristokratické kasty redukovat na spor fyzické a duševní síly.

Přesto všechno je Reginsterův vstup do problematiky kněze v reaktivní morálce významným přínosem a bylo důležité jej zde uvést, protože na jeho interpretace navazují všichni další interpreti. Reginster ukazuje zásadní roli kněžské kasty ve vzpouře otroků v morálce.

II. Wallace

R. Jay Wallacův přístup se od Reginsterova značně liší a je k vůči němu kritický. Podle Wallace je rozlišení na pány a otroky, resp. rozlišení mezi morálními hodnoceními dobré/špatné a dobré/zlé, v *Genealogii* neproblematické. Složitosti přicházejí až se vzpourou otroků v morálce a s nastolením nových otrockých hodnot: „The crux is the causal relation that is posited between the resentment of the powerless slaves and the new table of values to which that psychic force allegedly gives rise.“²⁵ V tomto nastolování nových hodnot se však Wallacův výklad zásadním způsobem rozchází s Reginsterem. Wallace na jedné straně odmítá podvědomou instrumentalitu celého procesu, která je vposledku značně sofistickým pokusem o nastolení nového politického řádu. Podvědomé procesy jsou dle něho výrazně primitivnější a otrocká morálka nemůže být instrumentální, má-li resentment pramenit z vědomí neschopnosti své nezáviděníhodné postavení změnit. Wallace zároveň přisuzuje resentment výhradně otrokům a odmítá, že by jím trpěli i kněží. Tento posun Wallacovi umožňuje opustit představu reaktivní morálky jako intencionální msty a zároveň udržet postavu kněze jako stratéga, který tuto novou morálku chladnokrevně využívá proti pánům za účelem msty. Jinak řečeno reaktivní morálka není mstou, ale může být ke mstě zneužita. Resentiment v tomto pojetí tvoří ne-intencionálně a expresivně nový způsob hodnocení, který se nezakládá na sebe-afirmaci, protože té otroci z definice dosáhnout nemohou, nýbrž na sebe-ospravedlnění.

Podobně jako u Reginstera představuje resentment touhu po mstě (která zde nenesou význam prostředku znovunabytí politické moci) a nenávisť, kterou v tomto případě otroci pociťují vůči panské kastě, ale – podobně jako kněží u Reginstera – nejsou sto jí pro svou slabost realizovat. Intencionální a instrumentální představa vzniku otrocké morálky dle Wallace selhává z několika důvodů. Jednak nelze vůbec předjímat proč a jak by tento nový způsob hodnocení mohl v aristokratickém morálním rámci obstát jako efektivní forma msty. Kdyby přesto nějaké takové nové sebe-ospravedlňující hodnocení přeci jen vzniklo, není důvod předpokládat, že by mohlo mít sebemenší vliv na sebe-afirmační hodnocení panské kasty. Nebylo by možné předpokládat, že by se jím dalo dosáhnout msty, jediným možným důsledkem je vytvoření způsobu hodnocení, který přisuzuje otrokům jistou hodnotu. Jednalo by se tak o morálku pro otroky nikoli o morálku, která by mohla sloužit ke mstě. V neposlední řadě je tento výklad sebe-popírající. U Reginstera jsme viděli, že i případné vítězství kněze jej již nemůže uspokojit dosažením panských hodnot, protože by tím dosazoval sebe sama do pozice, proti které tolik ve své mstě brojil. Pak ale podle Wallace takováto představa kněžské msty postrádá svůj smysl, zdá-li se její úspěch kontrainuitivní.

²⁵ Tamtéž, s. 110–111.

Wallace tak přesouvá těžiště celé vzpoury otroků k otrokům a resentimentu, který pociťují. Jejich resentiment v tomto případě pramení z nenávisti pro nedosahování a neschopnost dosáhnout statků v situaci, kdy druzí těchto statků dosahují: „Thus Nietzsche’s slaves are systematically excluded from enjoying many of the desirable things that the masters in their society have in abundance, including status, material possessions, and above all political power and influence.“²⁶ Od závidění se tento pocit liší tím, že tam, kde se závidí zaměřuje na objekt, je resentiment zaměřený proti člověku, který určitých statků požívá. Zdůrazňujeme, že pro resentiment je zde zároveň podstatné vědomí neschopnosti tento řád věcí změnit ať už vinou vlastního charakteru, či vnější represe. Zdá se, že v tomto ohledu Wallace opouští představu otroctví jako charakterově determinovaného stavu a nekriticky přijímá představu otroctví, které je vynuceno vnějšími okolnostmi.²⁷ Tento výklad zároveň umožňuje jistou fluktuaci v tom smyslu, že represe může v různých situacích cílit na různé jedince či skupiny. Tak se může pán v jiném kontextu nalézat v pozici otroka.

Wallacova interpretace předpokládá delší časové období, kdy otroci trpí tímto řádem, než dojde k nahromadění nenávisti a resentimentu v neudržitelné míře. Tehdy dojde k vyřešení rozporu mezi zakoušenými pocity a tužbami. Řešením je přijetí nového hodnotového systému, který otrokovi propůjčuje subjektivně lepší místo ve světě a tím ospravedlňuje jeho bytí. Účelem tohoto nového systému má být přijatelnost vlastního bytí. Vyhraněnost dvojce dobra a zla hraje roli právě do té míry, do které vysvětluje zakoušený pocit nenávisti: „By coming to see them as evil, one can experience one’s own deep hostility as something that is appropriate to its object [...]“²⁸ Nenávist zároveň nejen předchází reaktivní morálce, je ale také zaměřena proti druhému člověku. Vzpoura otroků a přehodnocení hodnot je pak nezamýšleným důsledkem této snahy otroků ospravedlnit své vlastní bytí, nikoli účelem: „By challenging the normative authority of the masters in this way, the slaves may be thought of as having initiated a revolt, even if it was not their conscious or implicit aim to do so.“²⁹

Protože msta ani změna panského způsobu hodnocení nikdy nebyla původním cílem vzniku reaktivní morálky, odpadá podle Wallace problém, proč by panská kasta přijímala reaktivní morálku. Ke zpochybnění absolutní platnosti autority panských hodnot by mělo být dostatečné, přijme-li reaktivní morálku dostatečné množství lidí: „[...] it is only necessary that more and more people come over time to internalize the new table of values organized around the concepts of good and evil.“³⁰ To nepředstavuje žádný problém s ohledem na to,

²⁶ Tamtéž, s. 116.

²⁷ Tento posun otevírá dveře hegelovskému výkladu, kdy konflikt dvou pánů ústí ve vynucené rabství jednoho z nich. Tímto problémem se zde však nebudeme dále zabývat.

²⁸ *Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche’s Slave Revolt*, v *Nietzsche and Morality*, s. 119.

²⁹ Tamtéž, s. 121.

³⁰ Tamtéž, s. 121.

že skupina trpících je výrazně větší, než je panská kasta. Wallacova interpretace tak k tomu, aby fungovala, nepotřebuje představu msty jako motivátoru celého procesu přehodnocení. Reaktivní morálka vzniká výhradně jako sebezámek otroků, snaha o vytvoření takového hodnotového rámce, ve kterém bude mít jejich bytí nějakou hodnotu, resp. smysl.

Wallace nerozporuje aristokratický aspekt kněžské kasty. Přiznává jí však jen malé zásluhy na reaktivní morálce, pokud vůbec nějaké. V jeho výkladu kněžská kasta parazituje na reaktivní morálce pocházející od otroků tím způsobem, že ji zneužívá k vlastnímu účelu msty a snahy o dosažení politických cílů. I v případě, že by to byl kněz, kdo první formuluje reaktivní morálku, tato morálka by byla impotentní, kdyby neexistovala skupina, která by ji přijala za svou. Jeho případná role je tím do značné míry bagatelizována:

We may suppose that it was the priests who originally thought to invert the noble values of good and bad, articulating for the first time a different way of conceptualizing the landscape of value. To the extent this is the case, we may say that they created the new values, and that their act of creation is temporally prior in the chain of events in which the slave revolt consists. At the same time, however, this act of creation would not have succeeded in bringing new values into existence unless there were other people in the world who were emotionally primed to internalize the new evaluative vocabulary that the priests had invented. It is for this reason that I described the role of the priests as secondary.³¹

Wallace ve své interpretaci předkládá řadu zajímavých bodů. Zásadní přínos sledujeme ve vysvětlení toho, proč je reaktivní morálka vůbec přitažlivá: umožňuje ospravedlnění jinak špatného bytí. Zároveň se ovšem značně odchyluje od textu *Genealogie*. Především jeho pojetí chladně kalkulujícího kněze, který strategicky využívá nastalé situace, je v rozporu s Nietzscheho popisem jeho emotivní zainteresovanosti, jak si opět všímá Morrison: „Nietzsche describes them as vengeful and scheming, not clear-eyed and detached.“³² Kněz se navíc ve Wallacově podání zdá být značně redundantní postavou, což budí otázku, proč by mu Nietzsche věnoval tolik prostoru, proč by jej vůbec do konfliktu panské a reaktivní morálky zaváděl, když se v předchozích textech obešel bez něj.

I Wallace pracuje s panskou a reaktivní morálkou jako se sety hodnot spíše než způsoby hodnocení. To, co by se v tomto pojetí měnilo, jsou jen hodnoty, Nietzscheho pozice se však zdá být silnější. Reaktivní morálka nezavádí jen nové hodnoty, nejedná se o pouhou negaci stávajících hodnot: reaktivní morálka zavádí nový způsob hodnocení vůbec. Hlavní roli v této interpretaci navíc nehrají jen hodnoty a jejich negace, nýbrž spíše smysl nezáviděníhodného stavu otroků. Reaktivní morálka v tomto pojetí dává smysl otrockému

³¹ Tamtéž, s. 124.

³² *Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, s. 234.

utrpení, není však sto dobře vysvětlit, proč by mělo dojít k negaci hodnot. Je-li jeho účelem vlastní ospravedlnění, pak tato potřeba může být uspokojena bez dopadu na nenávisť vůči pánům a panským hodnotám. Vlastní bytí lze ospravedlnit bez negace panských hodnot. Ukazuje se tak, že Wallace s vaničkou vylil i dítě. Intencionální msta je nutným předpokladem negace panských hodnot, jinak by si reaktivní morálka vystačila s morálním odsouzením panských hodnot jako těch zlých, aniž by je musela negovat. Přesto je tento přístup méně rigidní, než je výklad Reginsterův, a umožňuje relativní flexibilitu otrockých hodnot.

V neposlední řadě je problematická představa rostoucího resentimentu mezi otroky, který by měl eventuálně vést k tvorbě reaktivní morálky. Problémem hromadění resentimentu je vždy otázka, proč ke vzpouře otroků dochází právě tehdy, kdy k ní dochází, a ne dříve či později. Je třeba vzít na zřetel, že panská kasta si je resentimentu ovládaných vědoma a reguluje jej pomocí spravedlnosti, resp. zákonodárství³³. Znamená to tedy, že tato regulace selhala? Nebo snad nikdy nebyla dostatečná? Nebo došlo k nějaké nové zásadní události, kterou celý proces začal? Odpovědí se zdá být právě nedoceněný archetyp kněze.

Nejzásadnější námitkou však je Nietzscheho představa o pasivitě otroků. Otroek je pasivní, přijímá hodnocení od pána, postrádá tedy aktivní, řekli bychom zážehový aspekt, kterým by mohla vzniknout reaktivní morálka. Kněz je nutným předpokladem reaktivní morálky. Je tím, kdo otrocké kastě nabízí alternativu. Anderson se k této linii výkladu vrací a předvádí interpretaci, ve které je kněz právě tímto chybějícím článkem. Vznik resentimentu však vykládá zásadně odlišným způsobem než Reginster, jak ukážeme v následující části.

³³ Viz *Genealogie morálky*, odd. II § 11 s. 60-63.

III. Anderson

S R. Lanier Andersonem se těžiště výkladu vrací zpět k archetypu kněze. Kriticky odmítá jakoukoli ambivalenci či nejasnost v pojetí kněžské kasty jako panského typu.³⁴ Vychází přitom, stejně jako Reginster, z § 261 z *Mimo dobro a zlo*,³⁵ kde je tvorba hodnot přisouzena výhradně panské kastě. Stejně tak nekriticky přijímá, že negování panských hodnot knězem je jistý tvůrčí akt. Anderson tuto interpretaci dále dokládá skutečností, že ve starších Nietzscheho textech postava kněze docela chybí. Podle Andersona si Nietzsche v *Genealogii* uvědomil, že reaktivní morálka nemůže být z definice vytvořena otroky. Právě proto do svého výkladu zavádí postavu kněze jako klíčového prostředníka přerodu panské morálky v reaktivní a jako iniciátora vzpoury otroků. V opozici k Wallacovu výkladu se jedná o hlavní postavu celého procesu a *eo ipso* i I. oddílu Genealogie.

Jednoznačnou panskost kněze Anderson dokládá explicitními formulacemi z *Genealogie*.³⁶ Kněz zde s pánem sdílí i hlavní charakteristiku *pathosu distance*. Nakonec je to kněz, kdo rozevívá nepřekonatelné propasti mezi člověkem a člověkem. K tomu je ovšem potřeba něco, čemu Anderson říká konceptuální transformace. Tou se rozumí přechod od hodnocení čistý/nečistý v doslovném, tj. hygienickém významu, k významu duševnímu. Tato konceptuální transformace by měla postihovat všechny panské páry hodnocení v různé míře. Posouvají se tak z pozice vnější deskripce v charakterový rys dané skupiny. V případě kněžské skupiny je tento posun pro Andersona zásadní, protože zabraňuje knězi přijmout vlastní porážku ve smyslu potvrzení panského způsobu hodnocení. Jinak řečeno vítězí ten lepší.

Andersonův interpretační posun vzdaluje pána, otroka a kněze historickým předlohám a historickému výkladu, který je dle Andersona stejně příliš vágní a nedostatečný proto, abychom jej brali vážně. Kloní se tak k pozici, kterou chtěl zastávat i Reginster, totiž že se jedná o metaforu psychologických typů. Pro Andersona z tohoto východiska plyne nezávislost panskosti na politickém postavení a ztráta politického postavení tedy nutně neznamená ztrátu panskosti a absence politického postavení naopak ještě neznamená, že se nemůže jednat o panský typ. Na rozdíl od Reginstera tak může Anderson bez větších obtíží přijmout představu panského kněze, který byl poražen válečníky a přesto zůstává členem panské kasty: What matters for their psychological type status is whether they respond to the crisis of powerlessness and subordination in a noble or a slavish manner.³⁷

³⁴Viz např. v: Ridley, A.: *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the „Genealogy“*, Cornell University Press, 1998, s. 41–63; Janaway, Ch.: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy by Christopher Janaway*, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 81-101, s. 144 a s. 224–226; Owen, D.: *Nietzsche's Genealogy of Morality*, McGill-Queen's University Press, 2007, s. 78–85.

³⁵ *Mimo dobro a zlo*, § 261. s. 184.

³⁶ *Genealogie morálky*, odd. I. § 6 s. 22-23.

³⁷ *On the nobility of Nietzsche's priests*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, s. 30.

U Reginstera jsme v rámci panské kasty viděli rozbroje, ke kterým přirozeně dochází. Anderson ve své interpretaci explicitně pracuje s hodnotou síly, jeho interpretace je však otevřená i jiným druhům hodnot. V rámci tohoto soupeření porážka nepředstavuje konflikt s panským způsobem hodnocení samotným. Naopak tím, že lepší vyhrává a horší prohrává se celý systém potvrzuje, není tak třeba předpokládat, že poražení začnou pociťovat resentment, jak by naznačovala Reginsterova interpretace: „[...] it [tj. porážka – doplnil AF] puts no pressure whatsoever on their value system itself; on the contrary, it is reinforced.“³⁸ Resentiment se v panské kastě spotřebovává akcí, bylo by kontradikcí domnívat se, že touto akcí je msta, tím by se totiž popírala myšlenka vítězství. Konflikt by v takovém případě zkrátka ještě neskončil, lepší jen ještě nezvítězil. Resentiment je naopak spotřebován na bytostech slabších, čímž zároveň dochází k osvědčení svého *pathosu distance* ve směru shora dolů v rámci dané hierarchie. „[...] žádná vznešená domácnost [se neobešla – doplnil AF] bez bytostí, na nichž si mohl člověk bez váhání vybit zlost a krutou podrážděnost [...]“³⁹

Kněz se však svou konceptuální transformací dostal příliš daleko. V případě konfliktu nedochází v jeho očích k vítězství lepších – kněz zůstává čistým a válečník zůstává nečistým. Kněz se nachází v pozici, kdy je podřízen skupině, kterou v rámci svých hodnot považuje za horší, zároveň ale ztratil schopnost na těchto horších vybit svůj resentment akcí. Tento stav je pro Andersona klíčový pro hromadění resentmentu u kněžského archetypu. Právě za těchto předpokladů se může stát resentment tvořivým, tj. hromadí se u panské kasty, kasty, která nadto vysoko hodnotí dušení síly, které jsou nutné pro tento akt imaginární msty, jehož cílem je znehodnotit panské hodnoty, vyvolat stud za panskost pánů.

Anderson si všímá změny způsobu výkladu, který se v *Genealogii* objevuje. Zatímco první část načrtává jistý historický rámeček, v dalších částech výklad přestává tolik hovořit o socio-ekonomických skupinách a více se zaměřuje na rozdílné způsoby hodnocení. Anderson si tak všímá, že rozdíl mezi panskou a reaktivní morálkou není ani tolik v hodnotách samých, jak by mohl naznačovat Wallacův výklad. Rozdíl spočívá především ve způsobu hodnocení: „It is not about which values govern her life (i.e. which content those governing values carry), but rather about her manner of relating to those values, about the underlying moral-psychological structure that determines the person's relation to her values.“⁴⁰

Reaktivní morálka se nazývá otrockou jen díky své vhodnosti pro otroky. Otroci jsou v tomto pojetí pasivní skupinou, skupinou, která hodnocení bezvýhradně přijímá: „[...] a person who passively accepts values and self-conceptions thrust on her from abroad is slavish; by contrast, a noble person creates or endorses values of her own.“⁴¹ Tj. přijímá bez

³⁸ Tamtéž, s. 44.

³⁹ *Genealogie morálky*, odd. II § 6 s. 54.

⁴⁰ *On the nobility of Nietzsche's priests*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, s. 45.

⁴¹ Tamtéž, s. 44.

výhrad panskou morálku. Nabídne-li se však reaktivní morálka, budou otroci volit tuto. Jak jsme viděli u Wallace, reaktivní morálka nabízí otrokům sebe-ospravedlnění, nabízí smysl jejich špatného stavu. Dává hodnotu jejich bytí, jejich slabosti: „[...] nespokojenost otroka s vlastním osudem rozhodně nevyalezli kněží.“⁴² Kněží však docela jistě však rozpoznali sílu, které se v této nespokojenosti skrývala a kterou mohli využít pro účely své msty. Nejprve však musí svůj stávající stav identifikovat jako nespravedlivý: „The slaves, of course, will eventually come to experience resentment just as sharply as the priestly nobility, but before they can, they must learn to see their oppression as unjustified, and for that, they will need the evaluative insights of the slave morality itself [...]“⁴³

Andersonův výklad překonává mnohé z problémů předchozích interpretací. Jakkoli Anderson vychází z podobných předpokladů jako Reginster, nepřijímá tak významné postavení politické moci. Naopak klade důraz na způsob hodnocení panské kasty a přesvědčivě ukazuje, jak může dojít ke vzniku reaktivní morálky, aniž by došlo k rozporu s předpoklady, tj. více či méně implicitním zpochybněním panskosti kněze. Klíčem je zde konceptuální transformace, která z kněžských hodnot dělá hodnoty metafyzické. V konfliktu válečníků a kněží tak dochází ke konfrontaci fyzické a intelektuální síly, tato interpretace však zůstává otevřená i jiným variacím tohoto konfliktu. Panská kasta tak není redukována na dualitu těchto dvou principů.

Vysvětlení pojmosloví reaktivní morálky, které Anderson nabízí, totiž že otrocká morálka je otrockou, protože je pro otroky, by možná bylo lepší zdůvodnit metodologicky. Anderson již pracuje s představou, že původní formulace panské a reaktivní morálky nebyly rozpracovány a postrádaly postavu kněze. Spolu s tím by bylo možné přijmout i tezi o tom, že termín otrocká morálka dával v ranných formulacích lepší smysl vzhledem ke svému účelu a je tak nepříliš šťastným dědictvím těchto prvních pokusů o výklad daného problému.

Anderson nakonec ustupuje ze svého nároku, že kněží jsou jednoznačně pány, a to v tom smyslu, že za plně panské již nelze považovat ty, kteří participují na reaktivní morálce: „So not all priests are nobles, and perhaps any who contribute to the slave revolt, in particular, should not be counted as (fully) noble.“⁴⁴ Anderson se zde dovolává na § 6,⁴⁵ ve kterém Nietzsche hovoří o výjimkách. Nelze se ztotožnit s touto rezignací na původně jasně vyhraněnou pozici. V citované pasáži Nietzsche výjimkou zjevně míní to, že by nejvyšší panskou kastou musel být nutně kněz, ale že pocitu duševní nadřazenosti může dosáhnout i

⁴² *Genealogie morálky*, odd. III § 18, s. 121.

⁴³ *On the nobility of Nietzsche's priests*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, s. 49.

⁴⁴ *Tamtéž*, s. 35.

⁴⁵ *Genealogie morálky*, odd. I. § 6, s. 22-23.

jiný typ pána. To jen dále potvrzuje pluralismus panského způsobu hodnocení, nezpochybňuje to však panskou povahu kněžského archetypu.

Posledním problémem Andersonova výkladu je konceptuální transformace jako univerzálně platný fenomén. Panská kasta a panské hodnocení se zdají být na sobě závislé tak, že se není legitimní konceptuální transformaci přijmout jako obecně platný fenomén. Resp. se nezdá, že by Nietzsche v *Genealogii* uvažoval panskou kastu jako odcizenou původu svých hodnot, jejich fyzická manifestace ve světě nadále hraje důležitou roli. K podrobení kněze nakonec dochází silou meče, nikoli silou charakteru.

Není třeba zastírat, že z představených interpretací je nám Andersonova nejbližší a následný výklad je touto interpretací do značné míry inspirován. O to důležitější bude následující část, která se věnuje poslednímu autorovi, který do této diskuze přispěl. Tím je Morrisson, ze kterého jsme již citovali několik úryvků. Morrisson na uvedenou diskuzi navazuje a sám ve svém textu tak zahrnuje i kritické zhodnocení zde uvedených autorů, včetně Andersona. Budeme-li chtít z Andersenovi interpretace vycházet, bude proto třeba se s Morrissonovou kritikou vypořádat, případně Andersenovy pozice v naší interpretaci náležitě upravit.

IV. Morrisson

Iain Morrisson ve své interpretaci navazuje na I. odd. § 7, kde Nietzsche říká, že: „[...] je každému zřejmé, jak snadno se může kněžský způsob hodnocení oddělit od způsobu rytířsko-aristokratického a vyvinout se v jeho opak [...]“⁴⁶ Morrisson upozorňuje, že tam, kde filosof používá obdobné floskule, je třeba se mít obzvlášť na pozoru, neboť se zpravidla jedná o pasáž či část argumentu temnou, problematickou nebo dokonce docela neprokázanou. Morrisson argumentuje, že ani Reginsterovi ani Andersonovi se nedaří vyložit přechod od kněžského hodnocení k reaktivní morálce (tj. od negování panských hodnot k reaktivní morálce, od msty kněze ke mstě otroka) tak, aby to bylo každému zřejmé. Morrisson přijímá jejich základní premisu, že jsou to kněží, kdo tvoří reaktivní morálku, předkládá však svůj nový pohled na daný problém. Těžištěm jeho vlastního výkladu je metodologické předřazení III. části výkladu *Genealogie morálky* její I. části, asketické ideály jsou tak v jeho pojetí nutným předpokladem správného výkladu vzpoury otroků v morálce: „I argue that it is more plausible to see that the events of the third essay roughly coincide with those described toward the end of the second, with those of the first essay following both.“⁴⁷

Morrisson si rovněž všímá, že hlavní rozdíl mezi panskou a reaktivní morálkou spočívá ve způsobu tvoření hodnot. To nechává otevřené dveře interpretaci, dle které jsou to otroci, kdo vytváří tuto novou morálku na základě originálního způsobu tvoření hodnot. Chce-li nějaká interpretace tvrdit, že tvůrcem reaktivní morálky je kněz, musí se vypořádat s otázkou toho, jak dojde k tomu, že panský kněz netvoří hodnoty panské. V interpretacích Reginstera a Andersona je to pomstychtivost kněžích, kteří sami jsou pány, ale a) nemohou přijmout ztrátu politické moci nebo za b) nedošlo k zpochybnění jejich specifického systému hodnocení. V obou případech je nový řád vnímán jako podstatně nesprávný, to však Morrissonovi nestačí pro vysvětlení tohoto, proč se kněz odvrací od panského způsobu tvoření hodnot.

Reginsterovu interpretaci kritizuje především kvůli významu, který přikládá touze po politické moci, což vede k důsledku k tomu, že hodnoty netvoří resentment, nýbrž tato touha po moci. Kněz, jak jsme viděli, přehodnocuje panské hodnoty v neuvědomělé naději, že se prostřednictvím tohoto přehodnocení dostane k politické moci a bude moci vyznávat své hodnoty, které tímto přehodnotil: „[...] it is the unconscious desire for superiority that gets expression in the creative act of positing a new value system.“⁴⁸ Sám sebe tak dostává

⁴⁶ *Genealogie morálky*, odd. I. § 7, s. 24.

⁴⁷ *Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Moral*, s. 231.

⁴⁸ Tamtéž, s. 233.

do nemožné pozice: „He experiences an unconscious hope that the new values will do the political work to which he remains deeply committed on an unconscious level.“⁴⁹

Wallacova interpretace, ve které jsou otrocké hodnoty vyjádřením otrockého resentimentu, naopak vrací resentimentu jeho úlohu. I tato interpretace pracuje s neuvědomělými silami, které však, na rozdíl od Reginstera, fungují na základě výrazně jednodušších principů. Vzpoura otroků je zde jen způsobem sebeospravedlnění žalostného bytí otroků a způsob ventilace jejich negativních emocí. Jak jsme viděli výše, kněz je v této interpretaci příliš nezainteresovaný ve vzpouře otroků, což je v rozporu s primárním textem, jak si Morrison všímá.

U Andersona Morrison identifikuje spojení obou interpretací. Kněz zůstává tvůrcem hodnot a tvoří i reaktivní morálku. Tu však tvoří expresivně z nenávisti a pomstychtivosti vůči válečníkům. Tvorba reaktivní morálky je však nepanským způsobem tvorby hodnot, totiž nikoli aktivním, nýbrž reaktivním. Tento způsob korumpuje kněze jako pána. Kněz tak v posledku obětuje sebe sama jakožto pána s cílem zničit panský způsob hodnocení: „And this new direction is such a break from the past that it undermines („corrupts“) the priest’s identity as a noble.“⁵⁰ Morrison výklad v této podobě odmítá, protože přechod od panského k otrockému způsobu hodnocení je pro kněze příliš velký, zatímco z Genealogie víme, že by měl být jednoduchý.

Morrison uznává jistou roli otroků v tvorbě reaktivní morálky, neboť jejich resentment je příliš „skutečný“: „[...] they are at least contributors to the revolt in morals.“⁵¹ I kdyby se snad mělo jednat o pouhou internalizaci těchto nových hodnot. Dále si všímá, že v Genealogii dochází k terminologickému posunu od kněze, přes kněžský lid nebo národ, k lidem resentimentu. Narozdíl od Andersona přisuzuje konceptuální transformaci výhradně kněžské kastě, která má být tou, jež opouští čistě kastovní systém a své hodnocení transformuje v charakterové či psychologické kvality.

Aby vysvětlil specifickou situaci kněžích, mluví Morrison o jistých kněžských zvycích, které mu způsobují ne-moc. Zde se míní ne-moc s bolestivými symptomy, protože bolest je predispozicí pro resentment. Ta vzniká od světa odtažitými kněžskými zvyky, které ho vzdalují aktivnímu jednání a spolu s ním i způsobu spotřeby resentimentu: „The priest’s habits are unhealthy in that they do not allow for the active release of tensions built up through the more restrictive dimensions of these habits.“⁵² Bolest způsobuje potřebu nalezení jejího činitele a nenávist proti němu je pro Morrisona resentimentem, který zakouší kněz a nemůže jej spotřebovat. Objektem této nenávisti se v této fázi stává tělo. Morrison

⁴⁹ Tamtéž, s. 233.

⁵⁰ Tamtéž, s. 235.

⁵¹ Tamtéž, s. 236.

⁵² Tamtéž, s. 237.

naznačuje, že tyto zvyky způsobující bolest mají asketickou povahu, a vycházejí ze specificky kněžského důrazu na čistotu. Naopak pokračuje výkladem, kdy kněz tuto svou ne-moc léčí samotnou askezí. Metafyzický výklad špatnosti fyzického světa poskytuje rámec, v němž může být askeze pojmána jako léčba fyzických neduhů kněze. Role asketismu pak tradičně spočívá v odklánění pozornosti od zakoušené bolesti, propůjčování smyslu tomuto utrpení a k tvorbě nových tužeb. Kněz je v tomto pojetí vždy již asketický: „Nietzsche’s noble priest is an ascetic.“⁵³

Morrissonův výklad stírá rozdíl mezi specificky kněžským hodnocením čistý/nečistý a asketismem: „And insofar as the priest excels in those ascetic practices that result in ‚purity,‘ his mode of evaluation is indeed self-affirmative. In valuing self-discipline, austerity, abstinence, and so on, the priest could be said to be affirming himself.“⁵⁴ Asketismus je v tomto pojetí hodnotou a mocí kněze, zároveň ale i lékem dané ne-moci, tj. asketismus je i prostředkem: „[...] it is both cure and self-affirmation.“⁵⁵ Na základě této instrumentality asketismu se kněžské hodnocení přibližuje reaktivní morálce, která sama je instrumentální a je v tomto ohledu opakem spontánní panské morálky. Asketismus je tak pro kněze sebeafirmací, která potvrzuje pathos distance. Je to kněžská kvalita a dovednost, kněžský způsob vyvolávání strachu, kněžský nástroj moci. Zároveň je to lék na ne-moc a utrpení, které kněžská kasta zakouší vlivem vlastních zvyků. Morrissonův výklad klade kněžský způsob hodnocení někam mezi panský afirmující způsob a otrocké reaktivní hodnocení, čímž zakládá prostor pro jednoduchý přechod od jednoho k druhému. K tomu dochází na základě nerovnováhy, kdy pro mocného kněze je asketismus projevem jeho moci, zatímco pro ne-mocného kněze je prostředkem léčby. Kněz se pohybuje na ose mezi těmito dvěma extrémními pozicemi. Čím ne-mocnější kněz je, tím spíše je jeho asketismus pouhým prostředkem. Čím mocnějším je, tím spíše je jeho asketismus sebeafirmací.

Kněz na jedné straně asketický ideál přijímá za svůj a internalizuje jej, zároveň v něm však nalézá i další utilitu ve smyslu prostředku k ovládnutí otrocké kasty: „[...] the priest is capable of both internalizing and utilizing the ascetic ideals.“⁵⁶ Dle Morrissona kněz může využít resentment kreativním způsobem právě na základě své vlastní zkušenosti s ním. Odmítá však myšlenku hlubší intence celého procesu, kněz nedisponuje poznáním asketického ideálu, jen je v práci s ním zkušenější a teprve na základě této skutečnosti je sto vést válku proti rytířské aristokracii.

V Morrissonově podání káží kněží reaktivní morálku teprve poté, co sami obrátí svůj resentment proti svému tělu. Obrácení směru resentimentu se tak v jeho pojetí objevuje

⁵³ Tamtéž, s. 237.

⁵⁴ Tamtéž, s. 238.

⁵⁵ Tamtéž, s. 239.

⁵⁶ Tamtéž, s. 242.

jako první krok, který kněz v otrocké kastě provádí. Tak uchrání sebe i ostatní před resentimentem, který otroci již pociťují. Morrisson nenachází podklady k předpokladu, že obrácení resentimentu je poslední krok, tedy že III. část *Genealogie* musí následovat I. části. Otroci v tomto pojetí reaktivní morálku přijímají, protože umožňuje vyložit jejich utrpení a spotřebovat jejich resentiment. Tedy podobně jako u Wallace, uspokojuje jistou existenciální potřebu otrocké kasty.

Konflikt rytířsko-aristokratické kasty s kastou kněžskou je dlouhodobou skutečností obou skupin. Během tohoto konfliktu se resentiment kněžích hromadí a zároveň se sblíží s otrockou kastou na základě sdílené zkušenosti s utrpením. Vítězství rytířsko-aristokratické kasty je pak spouštěčem přijetí reaktivní morálky otroky a přímým útokem na panské hodnoty: „The priest, trained in the art of coping with his flock’s suffering, finds a perfect coincidence between his own suffering at the hands of the knightly nobles and his flock’s, and in response changes the direction of resentment one more time.“⁵⁷ Kázáním reaktivních hodnot kněz v tomto pojetí potvrzuje sebe sama jako toho, kdo hodnoty určuje, tj. pána, a zároveň sebe sama situuje do pozice politické moci. Přehodnocení hodnot je vyústěním resentimentu, tj. projevem msty, nenávisti a impotence.

V Morrissonově interpretaci tedy asketismus a smysl otrockého utrpení předchází reaktivní morálce. Ta vzniká v reakci na definitivní porážku kněžích. V tento moment kněz obrací resentiment (znovu) proti pánům. Teprve tehdy dochází k oddělení aktéra od aktu a teprve tehdy dochází k výmyslu svobodné vůle k posílení otrocké pozice.

Z Morrissonova výkladu plyne více problémů, než kolik jich sám řeší. Celá představa o chronologickém řazení jednotlivých částí *Genealogie* se zdá být nadbytečná a věc spíše komplikuje, když každá část *Genealogie* řeší vlastní problém z vlastní perspektivy, které se mohou potkávat a časově překrývat. Rigidní chronologické rozdělení věci příliš nepomáhá. Naopak vede Morrissona k tezi o dvojím obrácení směru resentimentu, kdy nejprve je resentiment obrácen proti otrokům, aby se neobracel proti kněžím. Pak by se však měl resentiment obracet ještě jednou proti pánům. Je otázkou, proč by se resentiment obracel, našel-li objekt, proti kterému se může zaměřit. Nadto objekt neobyčejně vděčný – obrátit resentiment otroka proti sobě samému je nevídaně silný způsob jeho kontroly a *eo ipso* i kontroly otrocké kasty. Toto obrácení by navíc mohlo vést dokonce k trojímu obrácení. Nejprve kněz obrací resentiment otroků proti sobě samým, aby jej později obrátil proti pánům. A když reaktivní morálka uspěje, bude resentiment otroků opět obracet proti jim samým? Resp. co jiného by s ním kněz dělal v momentě, kdy jej nelze směřovat proti panské kastě, která fakticky přestává existovat. Otrocká kasta by navíc již postrádala motivaci pro

⁵⁷ Tamtéž, s. 244.

první obrácení resentimentu proti pánům, má-li objekt, který dává smysl jejímu utrpení. Celý výklad se tak rozpadá.

Dalším problémem je Morrissonovo pojetí kněze samotného. Ten se v tomto podání zdá být apriori ne-mocný. Od počátku proto vystupuje jako úpadková kasta a vůbec není zřejmé, jak by mohl zároveň být nejvyšší panskou kastou. Morrisson se zde dostává do přímého rozporu s pasážemi z I. oddílu *Genealogie*. Z jeho interpretace totiž plyne, že kněz vlivem vlastních zvyků (které sami jsou asketické) upadá, stává se nemocným a obrací se k asketismu. Teprve poté se stává nejlepší vrstvou panské kasty. Alespoň to je nutný důsledek striktního předřazení III. oddílu před I. oddíl.

Morrissonova interpretace tak v posledku selhává v nároku, který on sám kladl na Reginstera a Andersona. Přejít od panského způsobu hodnocení k tomu kněžskému má být jednoduchý a každému zřejmý. Zavádí-li však Morrisson 2 obraty resentimentu namísto jednoho a kněze jako nejvyšší panskou kastu, která je zároveň nemocná a asketická, pak jeho výklad v žádném případě není o nic zřejmější než interpretace představené výše. Spíše opak je pravdou.

Shrnutí

V této části jsme představili čtyři různé přístupy výkladu vzpoury otroků v morálce. Problém otevírá Reginster, který ukazuje jistý panský typ jako nutný předpoklad formulace reaktivní morálky. Reginster pracuje s dualismem fyzické a intelektuální síly, které obě mohly stvořit reaktivní morálku, v Nietzscheho výkladu to však byla intelektuální síla reprezentovaná kněžskou kastou. Reaktivní morálka je v tomto pojetí intencionální a zároveň nevědomou mstou proti druhé panské kastě, která má vést k opětovnému získání politické moci. Z kněze se v tomto pojetí stává labilní aktér, který nevědomě touží po panských hodnotách, jichž se však snaží dosáhnout hodnotami reaktivními. V posledku tak ani jejich dosažení nemůže vést k uspokojení jeho touhy.

Druhým citovaným interpretem byl Wallace, který tento racionální výklad odmítá. Uznává podvědomé pohnutky za celý proces, jejich primárním účelem však má být ospravedlnění vlastní špatné existence. Wallace klade důraz na otrockou kastu a vliv kněžské kasty považuje za možný, nikoli však klíčový.

S Andersonem se důraz vrací opět ke kněžské kastě. Tato v čase proměnila svůj způsob hodnocení takovým způsobem, že její porážení rytířsko-aristokratickou kastou vede k tvorbě resentimentu. Reaktivní morálka a otrocká kasta jsou v tomto pojetí instrumentálními prostředky kněžské msty na rytířsko-aristokratické kastě.

A konečně v Morrissonově výkladu vystupuje asketický kněz jako původce reaktivní morálky, které i zde hraje roli msty na panské kastě, důraz je v tomto výkladu však kladen na

úpadkovou a v posledku asketickou povahu kněze. Ten v tomto pojetí nejprve ovládá otroky prostřednictvím kontroly jejich resentimentu a teprve posléze usiluje o mstu na panské kastě negací jejich hodnot. To s sebou však nese potřebu předpokládat dvojí obrácení resentimentu.

Text této části se pokusil ve zhuštěné podobě představit interpretace čtyř klíčových autorů, kteří se věnují reaktivní morálce ve vztahu ke vzpouře otroků v morálce a roli kněze v ní. Interpretace byly zároveň podrobeny kritice. Přesto každý text představuje originální přístup a vhléd do problematiky. Úkolem další části této práce bude ukázat, že výše uvedené interpretace nestojí vůči sobě v opozici, nýbrž pojednávají kněze v odlišných fázích jeho vlastního vývoje. Kněz je v *Genealogii* morálky genealogický. Jeho příběh začíná u nejvyšší panské kasty, která se transformuje specifickým způsobem a objevuje asketismus. Ten však nakonec vede i k jejímu pádu v konfliktu s jinými panskými kastami. Specifická kněžská pozice mu však brání tento pád přijmout a z kněze se stává člověk resentimentu, který přichází s plánem imaginární msty na panské kastě pomocí reaktivní morálky. Eventuálně dochází k realizaci této imaginární msty a kněz se vrací do pozice politické moci.

Vzpouora otroků v morálce

Cílem této části práce je pokusit se rekonstruovat Nietzscheův výklad vzpoury otroků v morálce na základě textů, v nichž se tomuto tématu věnuje, a předvést ucelený výklad daného aktu vzpoury. Zvláštní zájem bude věnován postavě aristokratického⁵⁸ kněze, kterému sekundární literatura v tomto kontextu nevěnuje příliš velkou pozornost. V předchozí kapitole jsme kriticky shrnuli čtyři významné interpretace zaměřené na dané téma, interpreti však často postavu kněze a jeho roli ve vzpouře otroků mlčky přecházejí. Výklad, který zde chceme předvést, není nutně v rozporu s interpretacemi, které knězi nevěnují pozornost, spíše jedná se o jejich doplnění. Ambicí textu je propojit výkladové kroky interpretů a snad i samotného Nietzscheho, a vyplnit tak prostor, který by mohl vyvolávat zmatení a nepochopení.

S teorií dvou typů morálky se v Nietzscheho díle setkáváme opakovaně. Tato teorie přirozeně navazuje na jiné pojmové páry Nietzscheho filosofie (aktivní a reaktivní síla, tvůrčí a uchovávací síla, aktivita a pasivita, vyšší a nižší člověk). Cílem tohoto textu není zkoumat tyto páry a jejich souvislosti, ačkoli nebude možné se jim úplně vyhnout. Výklad se bude volně držet výkladu I. části *Genealogie morálky*, tj. pokusí se vyložit historický vztah panské a reaktivní morálky, který se otáčí kolem vzpoury otroků v morálce. Jinak řečeno se pokusíme z několika perspektiv genealogicky vyložit původ reaktivní morálky.

V textu *Mimo dobro a zlo* Nietzsche píše, že prostudoval morálky, až se mu „odkryly dva základní typy a vystoupil jeden základní rozdíl.“⁵⁹ Těmito typy jsou panská, aristokratická či vyšší morálka a otrocká, stádní či reaktivní morálka. Náznaky tohoto rozlišení najdeme ale již v textu *Lidské, příliš lidské* § 45⁶⁰ nebo v *Ranních červánkách* § 42.⁶¹ Rozdíl panské a reaktivní morálky kopíruje dva páry hodnocení: *dobrý – špatný* a *dobrý – zlý*. Obě morálky se tak primárně neliší v nějakém seznamu či setu hodnot, které by pod tu kterou morálku spadaly, nýbrž ve způsobu hodnocení, který v posledku generuje opačné hodnoty. Nietzsche tak vychází z předpokladu, že neexistují mravní hodnoty o sobě, protože hodnota je vždy již konstruktem, a identifikuje dva způsoby tohoto konstruování.

V textech, které předcházejí *Genealogii morálky*, se panská a reaktivní morálka pojednávají negenealogicky. Nietzsche o nich píše jako o konkurenčních způsobech

⁵⁸ Termíny pán a aristokrat v různých podobách jsou používány synonymně.

⁵⁹ *Mimo dobro a zlo*, § 260, s. 180.

⁶⁰ *Lidské, příliš lidské*, § 45, s. 48.

⁶¹ *Ranní červánky*, § 42, s. 34.

hodnocení, které vždy stojí v opozici a vzájemně soupeří o moc. To vyvolává dojem jejich apriorní koexistence. Jak uvidíme dále, je to především *Genealogie*, co do tohoto vztahu zavádí historický prvek a ukazuje na vývoj vztahu obou způsobů hodnocení. Nesoudíme, jak tvrdí Anderson,⁶² že došlo k posunu v Nietzscheho vlastním pochopení dané problematiky. Důvody jsou čistě metodologické. Zatímco první zmínky pojednávají oba způsoby hodnocení staticky, deskriptivně a v opozici, což je v souladu s účely daných textů, které mají tento rozdíl definovat, *Genealogie* zkoumá rozdíl *genealogicky*. Mění se tak pouze perspektiva, ze které je problém popisován a spolu s ní se posouvá i těžiště výkladu. Naopak se v opozici vůči Andersenovi pokusíme ukázat, že Nietzsche si tohoto historického vývoje byl vědom již v *Mimo dobro a zlo*.

Nietzsche v *Genealogii morálky* nabízí tři perspektivy, ze kterých lze zkoumat vzpouru otroků v morálce. Těžištěm je kastovní výklad pána a otroka. Tento výklad pak Nietzsche opakuje ještě jednou, tentokrát se však zaměřuje na otázku resentimentu. Nakonec se pak pokouší svou teorii vykreslit i na historických událostech. Nietzsche se dovolává obecné platnosti své teorie, ačkoli její aplikace může nabývat značných odlišností. Odkazuje tak například k Velké francouzské revoluci, renesanci a reformaci, ale především ke konfliktu mezi Římem a Judeou. Následující výklad se postupně zaměří na všechny tři tyto perspektivy. Nejprve se zaměříme na perspektivu historickou, jíž je věnován nejmenší prostor. Nietzsche sám nabízí spíše jen zkratky, takže historické zařazení není úplně jednoznačné a z filosofického hlediska je historické zařazení spíše ilustrativní, nikoli však stěžejní. Poté bude se obrátíme ke klíčové pasáži vycházející z kastovního rozdělení. Poslední část bude věnována výkladu zaměřenému na téma resentimentu.

⁶² *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 42.

I. Historická perspektiva

Historická perspektiva je nejuvážněji a velmi zkratkovitá. Tím Nietzsche sám selhává na nárok, který kladl na *historiky morálky* v předmluvě, totiž aby spoléhali jen na to, co lze *fakticky doložit*.⁶³ Sám opakovaně odkazuje na židovský národ a později na konflikt židovského národa s Římem, chybí ale jednoznačné historické zařazení a nám nezbyvá než se na základě dokladů dohadovat, jaké období měl Nietzsche na mysli. V tomto případě se nabízejí při nejmenším dvě historická zasazení. První zhruba předchází zboření Prvního chrámu a babylonskému zajetí, v jehož důsledku došlo k odcizení židovské aristokracie, která tímto zajetím prošla. Zároveň se v tomto období židovská víra vyrovnává s nenaplněnými božími sliby prostřednictvím hříšnosti vlastních králů.⁶⁴ Již zde by proto bylo možné identifikovat motivy, které nevyhnutelně odkazují ke vzpouře otroků v morálce. Nelze však ještě asi hovořit o vzpouře jako takové, náboženství si stále zachovává značně elitářský, národní, charakter. Vzpouře otroků v morálce má, naproti tomu, mít inkluzivní rysy. Navíc v tomto historickém zařazení docela absentuje Řím, na který Nietzsche hojně odkazuje.

Druhým možným historickým ukotvením je tak římská nadvláda nad Judeou. Ta je Římem ovládána od roku 6 n.l. a to na základě žádosti Židů o římskou intervenci. Do té doby Judea existuje jako autonomní stát v Římské sféře vlivu. V *Mimo dobro a zlo* Nietzsche cituje Tacita a s ním *celý antický svět*, když říká, že židovský národ byl *zrozen k otroctví*. Zároveň již zde Nietzsche formuluje tezi o počátku vzpoury otroků v morálce u židovského národa. Na základě těchto dokladů nám vzniká časový rámec mezi přibližně mezi lety 6 až cca 115 n. l. A vskutku v tomto období dochází k První židovské válce, povstání proti římské nadvládě, které končí zničením Druhého chrámu. Spolu s ním zaniká i aristokratické uspořádání židovské společnosti a role velekněží.⁶⁵

Tato historická událost dobře koresponduje s výkladem v *Genealogii* a potvrzuje interpretaci, která je vyložena v následujících pasážích.⁶⁶ Problémem tohoto historického zasazení je, že následuje po působení Ježíše Nazaretského a vzniku křesťanství, které je v Nietzscheho výkladu vyústěním reaktivní morálky a konflikt židovského národa a římské říše by mu měl předcházet. Konkrétně sv. Pavel umírá 67 n.l., zatímco Druhý chrám byl zničen 70 n.l. Bylo by tedy nutné předpokládat šíření reaktivní morálky před jejím vznikem. Je možné, že teoretický výklad, kterých klade jasnou chronologickou strukturu nemusí přesně

⁶³ *Genealogie morálky*, Předmluva § 7, s. 13.

⁶⁴ Viz Finkelstein, Israel; Silberman, Neil Asher. *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2007.

⁶⁵ Viz Herr, Segert, S.: *Starověké dějiny Židů*, Praha: Svoboda, 1995.

⁶⁶ Zničení Druhého chrámu koresponduje v tom ohledu, že zaniká aristokratická role velekněží a náboženství tak získává výrazně lidovější, masovější podobu. Židovství, pochopitelně, zůstává provázáno s národní identitou, přesto zde dochází k zásadní změně, která by mohla vést ke vzpouře otroků.

odpovídat realitě, zvláště v antickém světě, kde rychlost šíření informací, resp. idejí, byla podstatně nižší. Tento rozpor se však zdá být zásadní, protože tvrdí, že reaktivní morálka vznikla před resentimentem, který ji měl vytvořit. Buď je tedy naše časové zařazení chybné a pak zůstává otázkou jaký konflikt Židů a Římanů má Nietzsche na mysli. V předchozích obdobích byla Judea relativně autonomní oblastí, která nadto spadala střídavě do sféry vlivu řady jiných říší. Na tato starší období navíc vůbec neodkazuje. Nebo Nietzscheho historický výklad vzpoury otroků v morálce zkrátka neodpovídá historickým dokladům. Bylo by dokonce možné polemizovat s tezí, že se Nietzsche dopouští chyby, kterou v předmluvě vytýká Reému a *anglickým historikům morálky*,⁶⁷ totiž že na základě pozdějšího smyslu křesťanství usuzuje na smysl jeho vzniku, resp. že podává takový výklad historie židovského národa, který ospravedlňuje jeho vlastní porozumění křesťanství.

Ať je to jakkoli, s ohledem na absenci historických odkazů a dokladů této perspektivě nebude věnován další prostor. Termíny odkazující k Židům a křesťanům v dalším textu je tak třeba chápat jako konstrukty v rámci dané teorie, které z historie pouze čerpají inspiraci, odkazují však výhradně na určité charakterové a psychologické typy, nikoli na historická etnika či skupiny. V posledku Nietzscheho teorie vznáší nárok na generalizovatelnost a její možné využití při výkladu dalších společností. V takovém případě by striktní historické chápání termínů v dalším textu nedávalo smysl.

⁶⁷ *Genealogie morálky*, Předmluva § 7 a dále, s. 10-15.

II. Kastovní perspektiva

Další, patrně nejpodstatnější a mezi čtenáři nejvíce rezonující perspektivou, je perspektiva kastovní. Ta vychází z explicitního rozlišení v Nietzscheho teorii a my ji v tomto textu rozvíjíme jako jednu z možných perspektiv, ze kterých lze zkoumat vzpouru otroků v morálce. Již z provokativního rozlišení na panskou a otrockou morálku Nietzsche naznačuje kastovní aspekt, který ve svých výkladech dále zdůrazňuje. Nicméně právě tak, jako nelze chápat doslovně historická označení, nelze doslovně rozumět ani rozlišení na pána a otroka. Interpreti se shodují na tom, že Nietzsche zde nutně nepracuje s aktéry na základě jejich socio-ekonomického postavení, nýbrž že se jedná o věc charakteru.⁶⁸

Přesto se nejedná o nahodilé označení. Charakterová panskost a politická aristokracie bude mít častý průnik členů stejně jako charakterové otroctví a politická servilita. Sociálnímu statutu v souladu s naší meritokratickou společností rozumíme jako důsledku charakterové predispozice, nikoli jako její nutné podmínce. Nietzsche na mnoha místech naznačuje, že se jedná o ideální rozlišení a čistě panský či čistě otrocký charakter neexistuje: „[...] jejich [totiž panské a reaktivní morálky – vložil AF] propletení a vzájemná neporozumění, ba občas jejich tvrdá sousedství – dokonce v témže člověku, uvnitř jedné duše.“⁶⁹ Mluví-li se o pánu a otroku či aktivní a reaktivní morálce, pak se mluví o ideálních vrcholech spektra, kterým se lze jen limitně přibližovat. Člověk se tak v síti lidských vztahů může vyskytovat i v pozici otroka i v pozici pána (v různých vztazích), může tvořit hodnoty aktivně i reaktivně (ve vztahu k různým hodnotám).

Následující část se zaměří na jednotlivé identifikovatelné role ve vzpouře otroků v morálce. Aktivní a reaktivní morálka, jak bylo uvedeno výše, nejsou normativními sety hodnot, nýbrž rozdílnými způsoby hodnocení a tvorby hodnot. Následující interpretační rámeček pak stojí na předpokladu, že tyto způsoby apriori nesouvisí s danými charakterovými vlastnostmi. Jinak řečeno, aktivní a reaktivní morálka hned nutně neznamena panskou a otrockou kasty. Následující výklad se pokusí ukázat, že se jedná o různé koncepty, které spolu souvisí, nejsou však ekvivalentní. Celá *Genealogie morálky* a vzpoura otroků v morálce by nakonec nedávala smysl, pokud by nebylo možné předpokládat, že panská kasta může

⁶⁸ Např. *On the nobility of Nietzsche's priests*: „I therefore follow the emerging scholarly consensus that, in Nietzsche's usage, terms like ‚noble,‘ ‚slave,‘ and ‚priest‘ are defined not by their application to concrete social groups, but as psychological type concepts, meant to capture characteristic patterns of belief, self conception, affect, and (especially) valuing,“ s. 30; Dále *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on morality*: „[...] someone might have the distinctive psychological state, but not the class position.“ s. 201; nebo *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*: „I will consider the categories of ‚noble‘ and ‚slave‘ in their socio-political sense as elements in the illustration of an essentially psychological view which makes use of the same notions to denote specific character types.“ s.285

⁶⁹ *Mimo dobro a zlo*, § 260, s. 180; viz také § 257, s. 177 tamtéž, kde Nietzsche mluví o *poslušnosti a poroučení* vládnoucí kasty. Nebo *Lidské, příliš lidské*, § 509, s. 239, kde Nietzsche mluví o pocitu nadřazení, tedy *pathosu distance*, který mají pociťovat všichni lidé.

přijmout reaktivní morálku. Z tohoto důvodu následující výklad postupuje podle aktérů ve vzpouře otroků v morálce, na nichž se bude ukazovat pohyb aktivní a reaktivní morálky.

Pán

Nietzsche v *Genealogii morálky* začíná u panské kasty, čímž sebe sama staví do opozice k Paulu Rée a *anglickým historikům morálky*, kteří, v jeho vlastním pojetí, výklad morálky začínají u otroků, aby tak ospravedlnili soudobou reaktivní morálku.⁷⁰ O nedostatcích historického výkladu bylo pojednáno výše. Nakonec není historický výklad ani účelem daného textu, jedná se o text polemický, který má, ve výkladu B. Leitera, za cíl zpochybnit soudobé morální hodnocení, a tím připravit půdu pro nové přehodnocení hodnot.⁷¹ Nietzsche si tedy všímá snahy soudobých učenců historicky doložit původ hodnot, které společnost vnímá jako *dobré*. Hlavním účelem těchto prací je ospravedlnění altruismu, který mnohdy vede až k redukci hodnot na užitečnost. Soud užitečnosti mají vznášet lidé pasivní, tj. ti, kteří dobrem či zlem trpí, kteří tak s ohledem na užitečnost pro ně dané jednání chválí či haní, tím selektují a pěstují žádoucí jednání. Jinak řečeno je v těchto výkladech předpokládána jistá, v čase neměnná hodnota určitého jednání a účelem výkladu je ji *odhalit* a ospravedlnit, resp. posílit soudobou hodnotu daného jednání. Proti tomuto ideologickému výkladu Nietzsche staví svůj výklad genealogický, který odhaluje různé hodnoty stejného jednání v čase.⁷² Nietzsche nadto výklad obrací a na počátek hodnocení staví namísto člověka pasivního člověka aktivního – jednajícího: „Byli to naopak ‘dobří’ sami, to jest vznešení, mocní, výše postavení a vysoce smýšlející, kdo sebe samy a své konání pociťovali a určovali jako dobré [...]“⁷³

Proto *Genealogie morálky* začíná etymologickým výkladem indoevropských jazyků, ve kterých je označení pro nejvyšší kastu etymologicky spojeno s charakteristickou kvalitou (opačné hodnocení je spojeno s nejnižší kastou). Nietzsche tuto panskou kastu charakterizuje různými způsoby. Mají to být „[...] vznešení, mocní, výše postavení a vysoce smýšlející [...]“,⁷⁴ kdo z definice určuje hodnoty. Je *contradicto in adjecto* předpokládat, že takováto osoba, tj. osoba aktivní, mocná a jednající, modifikuje své jednání na základě toho, jak toto jednání hodnotí osoba pasivní. Pán je tedy někým, kdo jedná a neohlíží se při tom na užitečnost daného jednání pro druhé. V tomto ohledu pán disponuje kvalitou, kterou se liší od druhých. Na základě tohoto rozdílu sebe sama pociťuje jako odlišného, totiž lepšího. Tomuto pocitu Nietzsche říká *pathos distance* a je určující pro panský charakter: „Pathos

⁷⁰ Viz *Genealogie morálky*, Předmluva, s. 7-15.

⁷¹ Viz *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on morality*, kap. What is genealogy, s. 180-192

⁷² Viz Nietzscheho výklad hodnoty trestu v *Genealogii morálky*, II. § 13, s. 66-67.

⁷³ *Genealogie morálky*, I. § 2, s. 18.

⁷⁴ *Genealogie morálky*, I. § 2, s. 18.

vznešenosti a distance, jak řečeno, trvalý a dominantní, celkový a základní pocit vyššího vládnoucího druhu vůči druhu nižšímu [...]“⁷⁵

Z pathosu distance vystává i charakteristicky panské hodnocení dobrý/špatný. Nietzsche opakovaně upozorňuje na hierarchický charakter tohoto hodnocení a v důsledku: „dlouhý žebříček hodnotí a hodnotových odlišností mezi člověkem a člověkem [...]“⁷⁶ To znamená, že panské hodnocení je vždy relativní vůči postavení ostatních členů dané společnosti, což potvrzuje tezi uvedenou výše, že se člověk může nacházet zároveň ve vztazích, ve kterých vystupuje jako pán, tj. jako osoba jednající, která si je vědoma své vlastní superiority, zároveň ale i v jiných vztazích jako otrok. Rovněž se tím nepřímou potvrzuje konsenzus mezi většinou interpretů,

Vedle hierarchizace můžeme v dané citaci identifikovat i pluralismus hodnot. To, co činí jistou panskou kastu výjimečnou, může být pokaždé něco jiného. Každá taková kasta ve světě rází vlastní hodnotu, protože „[...] je vlastním *panským právem* určovat hodnoty.“⁷⁷ V 5. § 1. oddílu *Genealogie*, kde Nietzsche etymologicky dokládá původ označení, které sami sobě vznešení dávají, uvádí tři úrovně. Ta nejjednodušší označení odkazují k moci a panství. Zajímavějším jsou ta označení, která odkazují na doprovodné znaky – bohatství a majetek. Nietzscheho však zajímají ta označení, kde panská kasta vyzdvihuje svůj *typický charakterový rys* a jako příklad uvádí řeckou aristokracii se svým důrazem na opravdovost či pravdivost. Explicitně je tak v této části uznána variace *charakterových rysů* potažmo i příslušných hodnot.

Tím se dostáváme ke druhé klíčové charakteristice panského typu i panské morálky – tvorbě hodnot. Pán je v tomto pojetí tím, kdo určuje a garantuje hodnoty. Činí tak se specifickým ohledem na sebe či prostřednictvím sebevztahu: „Vznešený druh lidí cítí sebe jako toho, kdo určuje hodnoty, nemá zapotřebí nechat se schvalovat, soudí ,co je škodlivé mně, to je škodlivé o sobě‘, chápe sebe jako to, co vůbec teprve propůjčuje věcem čest, je tím, kdo hodnoty tvoří.“⁷⁸ Hodnocení je zde odvozené. Hodnotící se neodkazuje na absolutně platnou a o sobě existující hodnotu, nýbrž naopak vznáší nárok na absolutní platnost teprve na základě subjektivní užitečnosti či škodlivosti. Lze tedy vyvodit, že určité jednání předchází hodnotovému soudu o něm, tj. tvorbě hodnoty daného jednání. Pán se v této představě totiž zodpovídá za své jednání jedině sám sobě, jeho jednání není určováno vnější hodnotou. Předpokládá se zde, že pán nejedná pro sebe škodlivě, každé panské jednání je z definice dobré (jinak by se nejednalo o pána), někdy však nedojde zdárného konce. Jinak řečeno svým jednáním pán určuje dané jednání jako dobré, a to nejen dobré

⁷⁵ Tamtéž, I. § 2, s. 18.

⁷⁶ *Mimo dobro a zlo*, § 257, s. 177.

⁷⁷ Tamtéž, § 262, s. 184.

⁷⁸ Tamtéž, § 260, s. 181.

pro něho, nýbrž dobré o sobě. Všimneme si, že se jedná o úplný opak *zlatého pravidla*, který klade na pána velmi vysoké nároky. Je-li například pro pána prospěšné přisvojit si zdroje slabšího, pak je to prospěšné o sobě, což na pána klade vysoký nárok na to, aby se nevyskytl v pozici slabšího. Je však třeba mít na paměti pluralismus hodnot panské kasty. Můžeme tak předpokládat i pána, pro kterého bude prospěšné část svých zdrojů sdílet se slabšími a z toho usuzovat na prospěšnost takového jednání o sobě. Konflikt mezi oběma pány bude pak nevyhnutelný. Nepůjde však o poměrování síly mezi pány, nýbrž o měřování jejich hodnot. Závěrem tak lze říci, že pán nejedná tak, jak jedná, protože by dané jednání bylo dobré, nýbrž protože tak pán jedná, je dané jednání dobré. On je garantem této kvality a v tom spočívá jeho tvůrčí akt. V neposlední řadě se tímto hodnocením pán obrací zpět k sobě, aby potvrdil svou vlastní kvalitu a tím posílil *pathos distance*.

Nietzsche se zaměřuje na morální hodnoty, proto klademe důraz na jednání. Panský způsob hodnocení je však i dnes hojně využíván na fenomény, které nejsou v moci žádného z aktérů, např. počasí. Počasí není nikdy *zlé*, vždy se hovoří o *dobřím* či *špatném* počasí, a to právě v závislosti na prospěšnosti pro hodnotícího. Stejně počasí tak může mít pro různé lidi různou hodnotu, kterou je třeba obhájit. Proto meteorologická předpověď nikdy nemluví o dobrém či špatném počasí, zatímco zpravodajství již toto spojení použít může.

Úskalí spočívá v tom, že pán nemůže jednat jinak, musí nutně jednat stále tak, aby potvrdil svou výjimečnost. Nestačí jednou jednat *dobře*, je třeba svou panskost neustále znovu osvědčovat, nebo lépe – zlepšovat. Je třeba jednat stále lépe, být panštější, být nejlepším garantem dané hodnoty. To značí výjimečný charakter panského typu. Zdaleka nestačí být vznešeným jen pět dní v týdnu, jen když se druzí dívají, právě naopak. S trochou nadsázky by se dalo říci, že pán je otrokem svého výsadního postavení, ale pravdou je, že se jedná o jeho přirozenost. Jakožto pán nemůže nejednat panský. V Nietzscheho pojetí je identické být pánem a jednat panský.⁷⁹

Naší poslední poznámkou k pánovi je tvorba kastovních společností. Z výše uvedeného plyne, že zakládá-li pán společnost, zakládá kastovní společnost. Přinejmenším v těchto raných fázích je třeba hodnotám rozumět světsky: „[...] všechny pojmy staršího lidstva byly [...] chápány zprvu hrubě, přízemně, vnějškově, úzce, přímo a vysloveně *nesymbolicky*.“⁸⁰ Síla je tak otázkou fyzické síly, bohatství je otázkou likvidity a čistota otázkou hygieny. Lze říci, že v těchto ranných fázích dochází k ekvivalenci mezi hodnotou a jejím symbolem, který je pro danou kastu charakteristický. V knize *Lidské příliš lidské* Nietzsche píše, že „V obci dobrých se dobro dědí [...]“⁸¹ Vzhledem ke světské povaze hodnot tohoto období se nedomníváme, že by Nietzsche mluvil o genetické dědičnosti v současném

⁷⁹ Viz oddělení aktu a aktéra níže.

⁸⁰ *Genealogie morálky*, I. § 6, s. 22.

⁸¹ *Lidské, příliš lidské*, § 45, s. 48.

významu. Bylo by lépe mluvit dědění v kulturním smyslu slova. Za příklad lze uvést Kefala z Platónovy *Ústavy*⁸², který říká, že se zasloužil o rozmnožení rodinného bohatství, které jeho otec ztratil. Zdá se tak, že Kefalos dědil své kvality po dědovi, nikoli otci. Podobně síla může být spojena s návykem disciplíny a zvláštní diety – viz specifická výchova spartské mládeže – spíše než s vrozeným predispozicemi. Posun k metafyzickému významu daných hodnot, tj. k čistotě duše, síle vůle a bohatství fantazie, je prací nejvyšší panské kasty: „[...] pojem politické nadřazenosti se pokaždé proměňuje v pojem duševní nadřazenosti [...]“⁸³ Tomuto posunu Nietzsche říká konceptuální transformace a podle Andersona je klíčová pro kněžskou aristokracii,⁸⁴ jak bude patrné záhy.

Rytířská aristokracie

Nietzsche v *Genealogii morálky* explicitně pojednává dvě panské kasty⁸⁵ – rytíře a kněze. V této podkapitole se zaměříme na první z nich. Rytíř je specifickým druhem pána, který klade důraz na fyzickou sílu, což ho staví do výrazného kontrastu právě s knězem. Reginster jde ve své interpretaci, jak jsme viděli, tak daleko, že rytíř je reprezentantem fyzické síly vůbec, zatímco kněz reprezentuje intelektuální sílu. Výše jsme viděli, že Nietzscheho pojetí implikuje širší a jemnější pluralitu hodnot a lze si tak představit další charaktery jako obchodníka, pro kterého bude určující bohatství, či filosofa, pro kterého bude určující pravda.⁸⁶ Důvody, proč Nietzsche zvolil zrovna tuto kastu před jinými, mohou být různé. Nasnadě je tradiční dělení společnosti do tří stavů: duchovenstvo, šlechta a rolníci. Evropská tradice má nadto bohatou zkušenost s konflikty duchovenstva a šlechty, které jsou díky rozdělení církevní a světské moci ještě patrnější. Lze proto předpokládat, že evropský čtenář bude mít pro tento konflikt velmi dobré předporozumění. Vskutku se ukazuje, že větší problém představuje vyložení toho, jak může kněz a rytíř patřit do stejné kategorie, jak bude pojednáno níže. Druhým důvodem může být inspirace v konfliktu mezi Římem a Judeou. Řím pro Nietzscheho představuje národ *nejsilnější a nejvznešenější*, který v I. odd. § 5 *Genealogie* explicitně označuje za *válečníky*.

Nietzsche říká: „Rytířsko-aristokratické hodnotové soudy předpokládají mocnou tělesnou konstituci, kvetoucí, všestranné, až překypující zdraví, včetně toho, co podmiňuje jeho zachování – válčení, dobrodružství, hon, tanec, zápas, hry [...]“⁸⁷ Výklad zde již docela

⁸² Platón: *Ústava*, Praha: OIKOYMENH, 2005, přeložil: František Novotný.

⁸³ *Genealogie morálky*, § 6, s. 22.

⁸⁴ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 27-34.

⁸⁵ Termín „kasta“ je v této práci používán shodně jak pro výchozí panskou a otrockou kastu, tak rovněž i pro podmnožinu panské kasty, tj. pro rytířskou a kněžskou kastu.

⁸⁶ Jedná se o namátkový výběr inspirovaný *Genealogií*, pluralita hodnot a kast by zasloužila bližší zkoumání, kterému se zde však nevěnujeme.

⁸⁷ *Genealogie morálky*, I. § 7, s. 24.

zjevně směřuje ke kontrastnímu vymezení proti kněžské kastě. Lze si představit jen velmi málo panských kast, které by byly ke kněžské kastě v tak krystalicky jasném kontrastu.⁸⁸ Z metodologického hlediska je pak pochopitelné, proč Nietzsche používá právě tyto dvě kasty k výkladu konfliktu, ke kterému mezi nimi dochází, ačkoli je tento konflikt možný, při nejmenším teoreticky, i mezi jiným párem aristokratických kast.

Konflikty mezi panskými kastami jsou v rámci pluralismu a hierarchizace, které byly pojednány výše, přirozené. Takový spor může vypuknout mezi skupinami, které vyznávají různé hodnoty i mezi skupinami, které vyznávají stejné hodnoty. V každém případě se jedná o konflikt skupin, jejichž hodnotové soudy jsou zaměřené na sebe-afirmaci života, mají jistou světskou kvalitu. Takovéto konflikty zpravidla ústí znesvěcením světské hodnoty zneprátelené skupiny, které jsou zprvu *přízemní a vnějškové*. Tak může konflikt končit roztavením mečů,⁸⁹ znesvěcením chrámu (božího příbytku)⁹⁰, zotročením občanů aj. Lze si také všimnout, že konflikt vůbec nemusí být na meče, např. v případě dlužního otroctví. Takovéto vyústění nicméně potvrzuje daný systém hodnocení, je to hierarchizace panské morálky v praxi. Porážka tak neznamená absolutní zpochybnění panskosti poraženého, což je zásadní pro udržitelnost tohoto systému i pro jeho úchylku v případě postavy kněze, jak si všimá Anderson. Naopak, uvádí Anderson, způsob hodnocení je tímto vývojem posílen. Zkouška prokázala, kdo je silnější. A ten zaujme vyšší postavení.⁹¹ Nicméně Anderson jde dále a domnívá se, že poražení jsou zotročeni a zastírá tím jemnější nuance panské hierarchie a hierarchizace. Ačkoli je pravdou, že z porážky plyne jistá míra podřízení a otroctví, viz výše, kde byla pojednána možnost být v některých vztazích v pozici pána a v jiných v pozici otroka zároveň. Porážka nutně neznamená propad na sociální dno, zneschopnění aktivního jednání a tvorby hodnot. Porážka mnohem spíše znamená integraci poražené skupiny do systému hodnot vítěze. Poražená panská skupina si tak může zachovat své postavení, znakem jejího podřízení vítězi bude jistá forma tributu. *Pathos distance* vůči dříve podřízeným skupinám bude však zachován. I vězněný vladař si zachovává superioritu vůči svým dozorcům a těžce by pochodil dozorce, který by vězněného vladaře považoval za rovného. Panskost je v konečném důsledku otázkou charakteru, a ten se nemůže jednoduše změnit proměnou socio-ekonomických vazeb. Nietzsche dokonce říká, že: „[...] vznešená

⁸⁸ Zřejmě proto Reginster neváhal ztotožnit rytířskou aristokracii s fyzickou silou a kněžskou aristokracii s intelektuální silou. Viz předchozí kapitola.

⁸⁹ Např. vyhláška Toyotomi Hideyoshi o konfiskaci mečů, viz Sansom, G. B.: *A History of Japan: 1334-1615*, Stanford: Stanford University Press, 1996.

⁹⁰ Např. vztyčením sochy římského císaře v Druhém chrámu, viz Noy, D.: *“A Sight Unfit to See”: Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult*, v *Classics Ireland*, Vol. 8 (2001), s. 68–83.

⁹¹ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 48.

duše o sobě, něco, co se nedá hledat, najít, a možná ani ztratit [...]“⁹² Tak se může stát, že se pán ocitne v otroctví, aniž by přišel o panský charakter – potenciálně případ Spartaka.

Kněžská aristokracie

Konflikt mezi nějakou, zde rytířskou, aristokracií a knězem se od běžných panských konfliktů liší. Viděli jsme, že pro panskou kastu je charakteristické neustálé posouvání hranic a osvědčováním sebe sama jako pána. Hierarchie panské morálky vede pány k tomu, aby se stávali stále lepšími: „[...] chtějí prosadit svůj druh, většinou proto, že se prosadit *musejí*, jinak se strašlivým způsobem vystavují nebezpečí, že budou vyhubeni.“⁹³ V 1. odd. § 6 *Genealogie* Nietzsche říká, že se jedna panská kasta prosazuje jako nejvyšší a stane na vrcholu této hierarchie. O této kastě Nietzsche říká, že není výjimkou, že „nejvyšší kasta je zároveň kastou *kněžskou* [...]“⁹⁴ Stojí za povšimnutí, že Nietzsche nikde nemluví o tom, že by se kněžské kasty kasta mohla stát kastou nejvyšší, spíše naopak nejvyšší panská kasta se stává kastou kněžskou. Politická nadřazenost se *pokaždé* mění v duševní nadřazenost, říká tamtéž Nietzsche. Nejvyšší kasta objevuje docela nový, nekonečný svět duše, daimonia, metafyzická. Zároveň však není nutné, aby se nejvyšší panská kasta měnila právě v kněžskou kastu. Nietzsche tu ještě jednou implicitně upevňuje představu o pluralismu hodnot, ačkoli neuvádí další příklady a o kněžské kastě mluví jako té nejčastější.

Klíčový § 6 má zhuštěnou chronologickou strukturu a je nutné jej číst jako genealogický výklad kněze. Politická moc zde stojí jako předpoklad vzniku kněžské aristokracie, nikoli jako bytostná charakterizace panské kasty vůbec, jak ji nalzáme u Reginstera. Panská kasta se hierarchizuje a na úplném vrcholu se *zpravidla* usazuje skupina, která bude označována za kněžskou. Jinak řečeno, kněžská kasta se nestává nejvyšší, nýbrž nejvyšší panská kasta se stává kněžskou. Absolutní vrchol panské hierarchie však znamená, že kněz ztrácí nepřítele, oponenta, který by jej nutil k rozvoji. Kněz se ocitá sám v přebytku, který Nietzsche přirovnává ke zkušenosti pěstitelů: „[...] víme, že druhy, jimž je poskytována nadměrná výživa, vůbec nadbytek ochrany a péče, projevují záhy velmi silný sklon k variaci typu a tvoří hojnost zvláštností a monstrozit (i monstrózních neřestí).“⁹⁵ Nachází se v pozici absolutní moci, která paradoxně vede k jeho ne-moci. V poslední části toho paragrafu jsou nicméně zmíněny i zásluhy kněžské aristokracie. „Každé povýšení typu ‚člověka‘ bylo dosud [...] dílem aristokratické společnosti.“⁹⁶ Zde pán, představovaný knězem, posunul člověka na vyšší stupeň, udělal z něho *zajímavé zvíře*, vyšlechtil duši člověka.

⁹² *Mimo dobro a zlo*, § 287, s. 201.

⁹³ Tamtéž, § 262, s. 185.

⁹⁴ *Genealogie morálky*, § 6, s. 22.

⁹⁵ *Mimo dobro a zlo*, § 262, s. 185.

⁹⁶ Tamtéž, § 257, s. 177.

Stávání se ne-mocným, vzdalování se aktivnímu životu, souvisí se specificky kněžským hodnocením čistoty a nečistoty. Nejvyšší politická pozice s sebou přirozeně nese benefity, které ji zároveň vzdalují od aktivního života. Rozlišení na *čistý a nečistý*, je myslitelné jen u nejvyšší kasty, protože hygiena je ekonomicky nákladný způsob života. Zároveň však *nebezpečně* vzdaluje od skutečného světa a aktivního života. Štítí-li se kněz nečistoty, nutně se bude i stahovat ze života, kde se tato nečistota vyskytuje. Bude mezi sebe a nečisté úkony klášteru jiné osoby a sám se bude vzdávat jednání. Vytváří se tak prostor pro posun hodnot, kterému se říká *konceptuální transformace*. Z hodnot světských a přizemních se stávají hodnoty duševní, hodnoty charakteru. Z hygieny se stává psychohygiena. Kněžská moc postrádá bezprostředně zřejmou kvalitu v porovnání s jiným typem pána. Jeho moc se posouvá do metafyzického, rozdíl mezi čistotou a nečistotou se prohlubuje tak, že ho nepřekoná „*ani nějaký Achilles mezi svobodnými duchy*.“⁹⁷ Jak by totiž mohly čistou duši znečistit špinavé dlaně? Hodnota čistoty je jinými panskými hodnotami nedotknutelná.

Kněz tak stojí na samém vrcholu panské hierarchie, nad ním stojí již jen bůh a někdy se bohem stává.⁹⁸ Je tak prostředníkem absolutní, jakkoli metafyzické moci. Bohem se zde myslí mytizovaný předek, kterému společnost vděčí za své úspěchy. Nietzsche v *Antikristovi* píše, že národ v bohu:

[...] *uctívá podmínky, které mu dávají převahu, své ctnosti, – promítá svoji radost ze sebe, svůj pocit moci v bytost, jíž za to lze děkovat. Kdo je bohat, chce rozdávat; hrdý národ potřebuje boha, aby mu obětoval [...] Člověk je vděčen sám za sebe: k tomu potřebuje mít boha. – Takovýto bůh musí mít možnost, aby škodil i prospíval, aby byl přítelem i nepřitelem, – člověk se mu obdivuje v dobrém i ve zlém.*⁹⁹

Jen kněz může prosit takového boha o blahodárny déšť pro přátele a ničivou povodeň pro nepřátele, jen on má moc dát déšť a potrestat své nepřátele. V *Genealogii* tento přechod explicitně nenajdeme, ale ve *Vůli k moci* se o knězi dočteme, že „[...] on sám je, v jistém smyslu, Bůh [...] on sám je prostředníkem mezi Bohem a ostatními [...]“¹⁰⁰

V § 15 *Antikrista*, kde Nietzsche pojednává o křesťanství, tak rozlišuje fiktivní svět (Fiktions-Welt) a snový svět (Traumwelt). První termín používá pejorativně, protože se jedná o falzifikaci skutečného světa, zatímco v druhém případě je skutečný svět ohrázen či zrcadlen. Deleuze ve své práci přejímá fikci jako prostředek moci, kterým „reaktivní síly oddělují

⁹⁷ *Genealogie morálky*, I. § 6, s. 22.

⁹⁸ Zbožštění panovníka není ojedinělá praxe a i „*nejsilnější a nevznešenější*“ Řím zbožšťoval své císaře, a to již ve výše vymezeném historickém období.

⁹⁹ *Antikrist*, § 16, s. 18-19.

¹⁰⁰ „[...] er allein ist in einem gewissen Sinne Gott... er allein ist die Zwischenperson zwischen Gott und den andern [...]“ Nietzsche, F.: *Der Will zur Macht*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1917, sebral a utřídil Max Brahn, dostupné online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/60360>, §218.

aktivní síly od jejich možností [...]“¹⁰¹ To je nepochybně pravda o její pozdní podobě, kdy tvoří nadmyslové světy, aby negovala skutečný svět a působila tak proti životu. V ranné, primitivnější fázi, ve fázi, kdy bozi obývají společný svět s lidmi a do jisté míry podléhají fyzikálním zákonům, nemusí být nutně tato fikce reaktivní a negativní, resp. bychom zde mluvili o snech, či lépe, o fantazii. Kněz zkrátka využívá metafyziku a může to dělat aktivním způsobem, alespoň dokud se jedná o pouhý nástroj a prostředek moci, kterým se vztahuje zpět ke skutečnému světu. Pokud se mu však metafyzika stane účelem, začne skutečný svět falzifikovat.

V další část se budeme věnovat bližšímu rozlišení tří fází kněžské aristokracie, které byly v této části pouze naznačeny. Vycházejí především z § 6 I. odd. *Genealogie*, byl archetyp kněze představen jako nejvyšší panská kasta, která vlivem svého postavení a specifického hodnocení ztrácí kontakt se skutečným světem a konceptuální transformací přenáší těžiště svého hodnocení do sféry metafyzická. V důsledku toho se *odvrací od aktivního jednání*, a nakonec se přiklání k asketismu. Ve zhuštěné podobě zde tak nalezneme genealogický vývoj kněžského stavu. Kněze pak dále rozlišíme na pohanského, židovského a křesťanského, přičemž poslední dvě rozlišení jsou silně inspirována rozlišením, které provedl Gilles Deleuze v monografii *Nietzsche a filosofie*.

Pohanský kněz

V *Genealogii* se nevyskytuje žádný explicitní odkaz na kněze, kterého bychom mohli označit za *pohanského*. V tomto ohledu se jedná o konstrukt, který nelze z primárních textů, až na jednu výjimku, přímo doložit. V *Antikristu*, Nietzsche rozlišuje dekadenci a pohanské kněze, o kterých mluví jako o těch, „*jimž 'bůh' je slovem pro veliké Ano všem věcem.*“¹⁰² Zároveň, je-li správný náš předpoklad, že 6. paragraf z I. odd. *Genealogie* je třeba číst jako časově strukturovaný, zdá se, že někde mezi nejvyšší panskou kastou a ne-mocným knězem se nachází ještě jeden vývojový článek, kterému říkáme pohanský kněz. Morrissonova kritika, že prostý přechod od panského přitakávání životu ke kněžské falzifikaci života je příliš radikální, je oprávněná. Jeho argumentace, že kněz je z definice asketa, však tento přechod objasňuje jen málo. Naopak představa pána, resp. pohanského kněze, který již má všechny nástroje k tomu, aby svět popíral a vzdaloval se tak aktivnímu životu, přitom ale tyto nástroje využívá k aktivnějšímu životu, poskytuje výkladu chybějící kontinuitu. Těmito nástroji je nově objevený svět metafyzická, který ještě není argumentem proti životu, nýbrž je využíván k jeho afirmaci například tak, jako antická řecká kultura využívala své vlastní bohy k tomu, aby nepodlehla špatnému svědomí: „Řekové svých bohů využívali po nejdelší čas právě k tomu,

¹⁰¹ *Nietzsche a filosofie*, kap. Vývoj resentimentu: Židovský kněz, s. 217.

¹⁰² *Antikrist*, § 55, s.62.

aby si ‚špatné svědomí‘ drželi od těla [...]“¹⁰³ Metafyzický výklad zde má roli očištění, které má právě opačný důsledek, než bude mít pozdější metafyzický výklad – uschopňuje k aktivnímu jednání.

Navzdory tomu, že přímé podklady pro tezi o fázi pohanského kněze chybí, Nietzscheho dílo takovou fází implikuje. Nietzsche snad neshledal za nutné tuto fází přímo vyložit, protože již byla vlastně vyložena s výkladem panské kasty. Stále se totiž jedná o aktivní panský typ, u kterého může být *pahtos distance* díky vztahu k metafyzicku silnější než u jiných panských kast. Stále však zůstává – stejně jako jeho bohové – spojen se skutečným světem. Metafyzický svět zde vždy již představuje pokušení a riziko eskapismu a odpoutání jeho vlastních hodnot od skutečného světa. Jinak řečeno, dokud tento fantazijní svět slouží jako prostředek k dosahování určitého jednání, mluvíme o pohanském knězi. Jakmile se z něho stává účel, nevyhnutelně dochází k falzifikaci skutečného, tedy k pohybu zaměřeném proti životu. Na tento vývoj se zaměříme v další kapitole.

Židovský kněz

Židovský kněz vystupuje jako reprezentant specifické fáze kněžské aristokracie, kterou Nietzsche identifikuje v dějinách židovského národa, není ale spojena pouze s ním. Označení je proto třeba chápat nikoli v nacionálním či etnickém významu, nýbrž ve významu reprezentativním. Židovští kněží by navíc po značnou část své historie spadali pod kategorii pohanských kněží, jinak řečeno by se jednalo o panské kněze, jimž metafyzický výklad umožnil aktivně jednat a založit národ.¹⁰⁴ Pojem židovského kněze je tak v následující části používán jako specifická fáze kněžské panské kasty, která je inspirována historií židovského národa. V posledku se zdá být možné ve stejném či velmi podobném smyslu mluvit i o protestanském knězi.¹⁰⁵ Jak již bylo uvedeno výše, rozlišení na *židovského* a *křesťanského* kněze je inspirováno dílem Deleuze, který daný problém zkoumá trochu odlišným způsobem. Jeho terminologické rozlišení je však užitečné i pro výklad v tomto textu. Nietzsche sám v *Genealogii* rozlišuje kněze, kněžský národ a lidi resentmentu. Rozlišení židovského a křesťanského kněze v tomto smyslu přímo v *Genealogii* nenajdeme.

¹⁰³ *Genealogie morálky*, II. § 23, s. 80.

¹⁰⁴ Viz *Antikrist* §25, s. 27-28.

¹⁰⁵ V *Antikristu* § 61 Nietzsche mluví Lutherovi jako knězi, který zmařil veškeré renesanční snahy a aspirace ke znovunastolení panské morálky: „Co se stalo? Německý mnich, Luther, přišel do Říma. Tento mnich, v těle všechny mstivé instinkty ztroskotaného kněze, vzbouřil se v Římě *proti* renesanci... Místo aby chápal s nejhlubší vděčností to nesmírné, co se bylo stalo, zdolání křesťanství v jeho *sidle* – jeho nenávisť se dovedla tímto divadlem jen žít. Člověk náboženský myslí jenom na sebe, – Luther viděl *zkaženost* papežství, ačkoli se právě opak dal rukama hmatat: stará zkaženost, peccatum originale, křesťanství, *nesedělo* již na stoličce papežově! Nýbrž život! Nýbrž triumf života! Nýbrž veliké Ano všem vysokým, krásným, odvážným věcem! ... A Luther *církev obnovil*...“ s. 72.

Výše byly vyloženy konflikty v mezi panskými kastami. I kněžská kasta může vstupovat do těchto konfliktů s ostatními panskými kastami. Dále jsme viděli, že kněžská moc je svázána s mocí jeho božstva. V *Antikristovi* Nietzsche píše, že bůh, který není sto dostát své velikosti, skončí na smetišti dějin.¹⁰⁶ Jinak řečeno v konfliktu s jinou panskou kastou, ve kterém kněz nevíťezí, bude jeho božstvo vřazeno jako podřízené do pantheonu vítězů, zapomenuto, zničeno, zabito. Tamtéž Nietzsche píše, že Izrael se však svého Boha nevzdal a v tom spočívá rozdíl od pohanského kněze. Namísto toho: „přeměnil jeho pojem – zbavil jeho pojem všeho přirozeného [...]“¹⁰⁷ Anderson ve své interpretaci vysvětluje jak a proč v tomto případě nedochází k potvrzení panského morálního řádu. Dle jeho výkladu zachází kněz v konceptuální transformaci dále než ostatní, jeho vlastní výjimečnost pozbývá světské kvality, kterou by bylo možno znesvětit. Nečistým se stává světský svět sám. Hodnoty obou skupin se nacházejí na rozdílných ontologických úrovních, jejich konflikt nevede k hierarchickému uspořádání navzájem. Kněz si z vlastní perspektivy zachovává pocit nadřazenosti, *pathos distance*, vůči vítězné panské kastě. Skutečnost tomuto pojetí již ale neodpovídá.

Vítězství pánů není nijak překvapivé, výše jsme viděli, že kněžské hodnocení jej odpoutává od aktivního jednání: „Kněžský vznešený způsob hodnocení má [...] jiné předpoklady: je pro něj vskutku špatné, jde-li o válku.“¹⁰⁸ Nezasáhne-li vyšší moc (náhoda), pozbývá kněz moci, jakmile z něho přestává jít strach. Pokud někdo zpochybní jeho pozici, ukáže se, že je *mimořádně bezmocný*. Z tohoto pro kněze nového a nešťastného stavu vzniká touha po mstě. Jejím vykonáním by došlo ke katarzi, kněz však nemá moc pomstít se: „[...] nemít sílu a odvalu se pomstít znamená chronickou chorobu, vleklou otravu těla i duše,“¹⁰⁹ píše Nietzsche v *Lidském, příliš lidském*. Zde teprve hraje významnou roli resentment, kterému bude věnován samostatný oddíl. V každém případě je kněz zatlačen hloub do svého nového metafyzického světa: „Tento čistě fiktivní svět se liší velice ve svůj neprospěch od světa snů tím, že tento obráží skutečnost, kdežto onen skutečnost falšuje, znehodnocuje, popírá.“¹¹⁰

Kněz se uchýlí k *nejduchovnější* nebo *imaginární mstě* a neguje hodnoty vítězů. Viděli jsme, že mezi interprety se vedou spory o to, do jaké míry je tato msta intencionální, tj. do jaké míry mstou sleduje záměr a předjímá její důsledek a do jaké míry se jedná o důsledky podvědomého jednání. Bylo by však možné *imaginární mstu* chápat i doslovně. Nejblíže tomuto pojetí by byla Wallacova interpretace, pro kterého kněz hraje druhořadou roli. V takovémto pojetí by byla msta vskutku fiktivním aktem bez ambice na její uskutečnění. To je

¹⁰⁶ *Antikrist*, § 25, s. 27.

¹⁰⁷ Tamtéž, § 25, s. 27.

¹⁰⁸ *Genealogie morálky*, § 7, s. 24.

¹⁰⁹ *Lidské, příliš lidské*, § 60, s. 56.

¹¹⁰ *Antikrist*, § 15, s. 16.

v souladu s pozicí, ve které se kněz nachází: byl poražen jinou panskou kastou, ukázal se být bezmocným. Jak by z této pozice mohl mít ambici otřást způsobem hodnocení panské kasty? Co by ho vedlo k domněnce, že vítěznou kastu přesvědčí k přijetí nového způsobu hodnocení? Možná tedy Nietzsche imaginární mstou skutečně míní mstu fiktivní, která se prosadí *navzdory* židovskému knězi, který ji formuloval. Kněz přichází s novým způsobem hodnocení, které reaguje na novou existenciální potřebu kněžské kasty. Tento nový způsob začíná u druhého, obrací se k druhému, soudí jeho jednání, nikoli sebe sama. Vzniká hodnocení *dobra* a *zla*, vzniká reaktivní morálka. Teprve nyní je hodnotícím ten, kdo dobrem či zlem trpí. Tato nová morálka má od původní panské morálky rozdílné charakteristiky. Je morálkou absolutistickou a s tím jde ruku v ruce, že je i dualistická. V tomto hodnocení není prostor pro srovnávání, pro hierarchizaci lepších a horších, každý je dobrý nebo zlý. Neexistuje prostor pro šedá místa. Vzniká víra v *protikladnost hodnot*.

Již několikrát bylo zdůrazněno, že se v případě aktivní a reaktivní morálky nejedná o daný set hodnot, nýbrž odlišné způsoby hodnocení. Aktivní morálka je flexibilní v tom, že konkrétní hodnota daného pána může být nahodilá, je-li však jednou daná, tak determinuje veškeré další jednání. Naproti tomu reaktivní morálka začíná u druhého, o kterém soudí, že je zlý, proto jsou i jeho hodnoty zlé. Opak těchto hodnot, tedy hodnotící, je dobrý. To umožňuje v reaktivní morálce hodnotit stejné jednání různě v závislosti na jednajícím. Tak může být zabíjení druhých dobré i zlé podle toho, kdo toto zabíjení činí.

Mohlo by se zdát, že tato teze jde proti pasážím, ve kterých Nietzsche hovoří o oddělení aktéra a aktu, které provádí právě kněží, aby bylo možné odsoudit akt. To by mohlo vyvolat dojem, že k tomuto oddělení dochází právě proto, aby bylo možné hodnotit akt. Je tomu však právě naopak. Toto oddělení je nutné, aby bylo možné hodnotit aktéra bez vztahu k jeho aktu. Respektive aby bylo možné předpokládat, že mohl jednat jinak. Tedy zatímco dobrý zabiják panské morálky je takový, který dobře zabíjí, dobrý zabiják reaktivní morálky je takový, který nezabíjí. To je zjevný oxymóron. Jinak řečeno být pánem znamená jednat panský tak, jako být zabijákem znamená zabíjet. Nenalezneme zde ještě oddělení aktu a aktéra. Panská morálka jen hodnotí to, jak dobrý je aktér v tom, kým je. Naproti tomu reaktivní morálka oddělí jednání od jednajícího, je lhostejné, jak tento jedná, protože je apriori zlý, jeho jednání bude zlé. Důsledkem jsou v reaktivní morálce dva synonymní páry hodnocení, tak, aby bylo možné stejné jednání jednou označit za zlé a jednou za dobré. Když vyjdeme z příkladu výše, budeme mít na jedné straně pár vraždu a milost, zatímco na druhé straně bude trest smrti a beztrestnost. Stejně jednání – zabití a nezabití – má přisouzenou rozdílnou hodnotu v závislosti na tom, kdo toto jednání vykoná. Negativní hodnota z páru je vždy přisouzena druhému, tj. zlému. Reaktivita pak spočívá v tom, že druhého vždy odsoudí a sebe vždy pochválí.

Vraťme se ještě jednou k pojmu msty. Je důležité si všimnout zamýšleného cíle této duševní msty, o kterou usiluje židovský kněz. Ten se totiž zásadním způsobem liší od msty otrocké kasty, která bude pojednána dále. Cílem zde není, jak se domnívá Reginster, obnovení mocenských pořádků, cílem je zkorumpování panského způsobu hodnocení takovým způsobem, aby pán cítil stud za své hodnoty. Cílem je, aby pán při pohledu na *špatné* lidi necítil radost a štěstí ze své *dobroty*, nýbrž aby se za ni styděl, cílem je „[...] vpravit do svědomí šťastných *svou vlastní bídu* [...]“¹¹¹ To znamená, že kněžská imaginární msta chce zneschopnit panský způsob hodnocení. Je patrné, že v situaci, ve které se kněz nachází, tedy v situaci poražených, musí tato ambice působit nerealizovatelně, proto je msta *imaginární*. Jak se stane, že reaktivní morálka nakonec vítězí, bude diskutováno později.

Židovským knězem počíná vzpoura otroků v morálce, píše Nietzsche v *Mimo dobro a zlo*.¹¹² Na stejné tvrzení odkazuje opět i v *Genealogii*.¹¹³ Přehodnocení hodnot, nový způsob tvorby hodnot, tedy nutně předchází vzpouře otroků v morálce. Nietzsche ani poté nepřestává rozlišovat mezi židovstvím a křesťanstvím. Zdá se tak legitimní tvrdit, že židovský kněz vzpouru otroků v morálce pouze začíná, sám se jí neúčastní: „[...] zvítězil lid –nebo ‚otroci‘, nebo ‚chátra‘, nebo ‚stádo‘, či jak už to nazvete -, a jestliže se tak stalo díky Židům, budiž!“¹¹⁴ Židovský kněz zjevně stojí u vzpoury otroků, nezdá se však, že by se jí účastnil. Náleží mu role toho, kdo vynalézá nový způsob tvoření hodnot, aby se pomstil vítězným pánům. Již jsme uvedli, že podle Andersona Nietzsche dochází v *Genealogii* k závěru, že postava kněze je nutná pro vysvětlení vzniku reaktivní morálky: „Plausibly, then, Nietzsche found it necessary to introduce the priests when he set himself seriously to the task of explaining the transition involved in the revaluation of values, moving from a bare distinction between two value patterns to the story of a revolution through which one replaces the other.“¹¹⁵ Těžištěm argumentu zde je teze, že to může být pouze panská kasta, kdo tvoří hodnoty. A reaktivní tvorba hodnot je tvorbou hodnot, byť negativní – viz pasáž věnovaná resentimentu níže. Bližší studium textu *Mimo dobro a zlo* ukáže, že již v tomto textu byla postava a role kněze ve vzpouře otroků v morálce přítomna. Např.:

[...]je snad možné, že člověk vysokého rodu, za předpokladu, že zdegeneruje a ztroskotá, teprve tím nabude vlastností, kvůli nimž by měl být v nízkém světě, do něhož klesl, nadále uctíván jako světec.¹¹⁶

Nebo pasáž, která dle našeho soudu obsahuje celou I. část *Genealogie*:

¹¹¹ *Genealogie morálky*, III. § 13, s. 111.

¹¹² *Mimo dobro a zlo*, § 195, s. 102.

¹¹³ *Genealogie morálky*, I. § 7, s. 25.

¹¹⁴ Tamtéž, I. § 9, s. 26.

¹¹⁵ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 42.

¹¹⁶ *Mimo dobro a zlo*, § 30, s. 38.

Židé – národ „zrozený k otroctví“, jak říká Tacitus a celý antický svět, „národ mezi jinými vyvolený“, jak říkají a věří oni sami – Židé dokázali onen zázračný kousek obrácení hodnot, díky němuž nabyt život na zemi po několika tisíciletí nové a nebezpečné přitažlivosti: jejich proroci v jedno ztavili slova „bohatý“, „bezbožný“, „zlý“, „násilný“, „smyslný“ a slovu „svět“ dali poprvé charakter nadávky. V tomto obrácení hodnot (k němuž patří, že „chudý“ se používá synonymně k „svatý“ a „přítel“) spočívá význam židovského národa: jím počíná vzpoura otroků v morálce.¹¹⁷

Nietzsche tedy již zde identifikuje židovský národ jako původce obrácení hodnot, „Židé byli naopak kněžským národem par excellence [...]“¹¹⁸ Tacitovo zvolání zde není deskripce, nýbrž projev nepřátelství, čímž se implicitně vyjadřuje rovnost, tedy panství. Aristokratická kasta otroky pohrdá a přehlíží je. Není třeba se proti nim vymezovat ani jim vymezovat místo ve společnosti. Takovéto zvolání by bylo redundantní. Je-li tedy židovský národ *zrozený k otroctví*, pak se v tom projevuje nebezpečí, které představuje. Je třeba jej snížit, porazit, a k tomu dané zvolání slouží.

Shrneme-li tuto podkapitulu, tak židovská kněžská aristokracie přichází s novým způsobem hodnocení, které převrací hodnoty vítězné rytířské aristokracie. Tvorbou reaktivní morálky se z kněze však nestává otrok (viz poslední část kapitoly Kastovní perspektiva), jak si všímá Anderson: „being a creator of slave values is not the same as being slave [...]“¹¹⁹ Panské hodnoty se zde označují za zlé a jejich opak, hodnoty poražených, z perspektivy panské morálky tedy hodnoty špatné, jsou zde označeny za dobré. Zde však ještě s panským *pathosem distance* – židovský kněz neříká *vy silní jste zlí, tedy všichni slabí jsou dobří*, nýbrž *vy silní jste zlí, tedy MY slabí jsme dobří*. Židovský kněz sám není účastníkem vzpoury otroků v morálce, jeho prostřednictvím otroci nevíteží: „[...] zvítězil lid – nebo ‚otroci‘ [...], a jestliže se tak stalo díky Židům, budiž!“¹²⁰ Nietzsche i nadále důsledně rozlišuje mezi judaismem a křesťanstvím. Judaismus neguje pána, který se hierarchicky nalézá nad ním, křesťanský kněz jde dále a popírá hierarchii samu, popírá kněze: „[...] jinak řečeno instinkt kněžský, který už nesnáší kněze jakožto realitu, je to vynález ještě otažitější formy bytí, ještě nereálnější vize světa [...]“¹²¹

¹¹⁷ Tamtéž, § 195, s. 102.

¹¹⁸ *Genealogie morálky*, I. § 16, s. 41.

¹¹⁹ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 41.

¹²⁰ *Genealogie morálky*, I. § 8, s. 26.

¹²¹ *Antikrist*, § 27, s. 30.

Otrok

Než přistoupíme k výkladu křesťanského kněze, musíme se konečně zaměřit na otrockou kastu, se kterou křesťanský kněz již bezprostředně pracuje. Všimneme si, že jsme se v dosavadním výkladu bez otrocké kasty obešli, a to i při výkladu vzniku reaktivního (otrockého) způsobu hodnocení. Tato kasta je na samém počátku vymezena jako opak kasty panské a jako její důsledek: „společnosti, jež věří v dlouhý žebříček hodnotí a hodnotových odlišností mezi člověkem a člověkem a má – v nějakém smyslu – zapotřebí otroctví.“¹²² Tento opak pak spočívá především v neschopnosti tvořit hodnoty. Otroek je v tomto ohledu početnou skupinou, která přijímá hodnoty tak, jak jsou určované panskou kastou. Otroeká kasta může dost dobře fungovat v rámci panské morálky, i když se zpravidla pohybuje na nejnižších hierarchických stupních. V rámci aristokratické společnosti se může stát, že „[...] konečně i on jednou zakouší povznášející pocit, že smí nějakou bytost ponižovat a mrzačit jako něco, co je ‘pod ním’ [...]“¹²³ Nejlépe pak, může-li mrzačit pána. Existuje pro něj lákavá naděje, že bude parazitovat na panských hodnotách, že vystoupí na žebříčku hodnot a okusí pocit distance vůči osobě horší. Byť jen dočasně, protože „obyčejný člověk ještě i dnes stále na mínění o sobě teprve čeká, a instinktivně se mu pak podřizuje [...]“¹²⁴ Chybí mu aktivita, aktivní kladení a osvědčování své vlastní hodnoty.

Otroeká kasta je masou, která přijímá hodnoty tvořené nepočtenou skupinou pánů. Lze proto o ní uvažovat jako o materii, na které provádějí svůj tvůrčí akt panské kasty, zakládají-li společnost, resp. civilizaci. Velké a slavné věci vyžadují velké a slavné oběti. Právě v tom spočívá nezáviděníhodný stav otroeké kasty.

Wallace dobře ukazuje jak ráda a snadno tato skupina přijme alternativní hodnocení k panské morálce, ve kterém nebude vždy již špatná. To je hodnocení, které otroeké kastě, jakožto nejnížší kastě panské hierarchie, nutně náleží. Reaktivní morálka naproti tomu dává otroku sebe-ospravedlnění, dává smysl jeho nezáviděníhodnému stavu. Není divu, že na své existenciální potřeby odpoví jejím přijetím. Z toho ovšem nutně plyne, že reaktivní morálka činí něco docela jiného v rámci aristokratické kasty a v rámci otroeké kasty. Výše bylo ukázáno, že reaktivní morálka v rukách kněžské aristokracie je duševní mstou na panské kastě. Jedná se o důmyslný systém hodnocení, který umožňuje kněžské kastě zachránit *degenerující život* – to znamená život, který byl porážkou s rytířskou aristokracií odsouzen, ve své stávající podobě, k zániku. Naopak pro otroekou kastu se jedná o pouhou alternativu, která daleko lépe odpovídá na základní existenciální potřebu po smyslu. *Imaginární msta* zde hraje jen velmi malou, pokud vůbec nějakou, roli. Otroekům pramálo záleží na korupci

¹²² *Mimo dobro a zlo*, § 257, s. 177.

¹²³ *Genealogie morálky*, II. § 5, s. 52.

¹²⁴ *Mimo dobro a zlo*, § 261, s. 184.

panského způsobu hodnocení a špatném svědomí panské kasty. Nietzsche naopak dost jasně naznačuje, že panské hodnoty hrají důležitou roli i v reaktivní morálce otroků, resp. že se jich tak docela nevzdali: „Tihle slabí – jednou chtějí totiž i *oni* být silní [...]“¹²⁵ Na tomto základě Nietzsche reinterpretuje poslední soud jako událost otrocké msty. Panská kasta v této představě netrpí studem, vinou či špatným svědomím. Naopak *zlý*, v citaci Tomáše Akvinského,¹²⁶ zažívají v pekle fyzické utrpení, fyzická muka, a sledování tohoto utrpení má přispívat k blaženosti kasty, která byla ve skutečném světě otrockou. I zde otroci dostávají své pasivitě, protože svou mstu *přenechávají bohu*, aktivně na ni neparticipují. Zatímco židovský kněz svým přehodnocením hodnot je skutečným vykonavatelem vlastní *imaginární msty*. Reaktivní morálka je tak pro otrockou kastu především rámcem, který činí jejich bytí přijatelným, *dává* mu smysl a příliš odměny v podobě msty.

Z dosavadního výkladu tedy plyne, že existují dvě kasty: Panská kasta, která tvoří hodnoty, a otrocká kasta, která hodnoty přijímá. Panská kasta se dále dělí na další kasty, z nichž zvláště vyniká kněžská kasta, která své hodnoty odpoutává od skutečného světa a v důsledku toho se může vyskytnout v situaci, kdy její hodnocení neodpovídá skutečnému světu. V reakci na tento stav tvoří reaktivní morálku jako formu pomsty panské kastě. Reaktivní morálka představuje lákavou alternativu pro otrockou kastu, aby ji ta mohla přijmout, musí se nejprve z *boha stát kosmopolita*.¹²⁷ Tuto úlohu zastane poslední fáze kněžské aristokracie – křesťanský kněz, kterému se budeme věnovat v následující pasáži.

Křesťanský kněz

Role křesťanského kněze ve vzpouře otroků v morálce je zásadní, protože je to teprve křesťanský kněz, kdo *pracuje* s otrockou kastou. Tím se k ní dostává velmi blízko a odtud možná plynou nejasnosti, které kněžskou kastu ve výkladech interpretů doprovázejí. Pro Wallace kněz stojí docela mimo reaktivní morálku, která je projektem především otrocké kasty. Kněz k ní snad mohl poskytnout prvotní impulz a intencionálně ji využívá k naplnění vlastních záměrů – k vykonání msty, nachází se však jednoznačně mimo reaktivní morálku. U Reginstera kněz potlačuje panské hodnoty, které však i nadále podvědomě motivují jeho jednání. Kněz v tomto pojetí sám reaktivní morálku přijímá za svou jako prostředek znovunabytí své pozice v panské morálce a v důsledku jistým způsobem podržuje oba typy morálky. Anderson nejprve přisuzuje knězi nekompromisně panskou pozici, aby posléze ze svého nároku ustoupil a připustil prostor pro výjimky: „So not all priests are nobles, and perhaps any who contribute to the slave revolt, in particular, should not be counted as (fully)

¹²⁵ *Genealogie morálky*, I. § 15, s. 38.

¹²⁶ Tamtéž, I § 15, s. 38-40.

¹²⁷ *Antikrist*, § 16, s. 18-19.

noble.“¹²⁸ A konečně Morrisonův kněz je od samého počátku více ne-mocný než mocný a má blíže k otrokům nežli pánům.

Anderson si všímá, že Nietzsche o knězi nemluví ambivalentně, nikde ani nenaznačuje, že by se jednalo o otrockou povahu. Naopak, přijmeme-li Reginsterovu a Andersonovu tezi, že definičním prvkem pánské kasty je tvorba hodnot, resp. že definičním prvkem otrocké kasty je pasivní přijímání hodnot, pak kněz nikdy nepoklesne k tomu, že by hodnoty přijímal, že by mu hodnota byla přisuzována. I ve své nejslabší chvíli raději přijde s docela novým způsobem hodnocení, než aby přijímal hodnoty, které mu přisuzují druzí, jak jsme viděli výše. V díle *Antikrist* § 44 Nietzsche píše o konfliktu Židů a židovských křesťanů. Spor je pojednán stručně, protože se v principu neliší od sporů jiných pánských kast, které byly vyloženy v *Genealogii*. Zároveň u těchto kast již došlo ke konceptuální transformaci. Z tohoto hlediska se nejedná o nijak zajímavý konflikt. Ovšem důsledkem tentokrát je popření židovského kněze vůbec. Křesťanský kněz „toť židovský instinkt ještě jednou, – jinak řečeno instinkt kněžský, který už nesnáší kněze jakožto realitu.“¹²⁹ Tak konečně dochází ke generalizaci reaktivní morálky.

Od židovského kněze se odděluje křesťanský kněz, kterému nakonec nezbylo nic jiného, než „aby použili týchž procedur sebezachování, k nimž radil židovský instinkt, právě proti židům [...]“¹³⁰ Reaktivní způsob hodnocení se zde objevuje znovu, tentokrát je však důslednější a obrací se proti aristokracii vůbec. Již to není premisa *my slabí jsme jediní dobří, nýbrž všichni slabí jsou jediní dobří*. Je to tedy teprve křesťanský kněz, který může svým způsobem hodnocení oslovit i otrockou kastu, protože teprve on ji může zahrnout a přisoudit ve svém hodnocení pozitivní hodnotu.

To je moment, ve kterém začíná historii tvořit otrocká kasta. Z Nietzscheho výkladu neplyne, že by v nějakém momentu došlo k prolnutí pánského křesťanského kněze a kasty otroků. Kněz si naopak zachovává jistá specifika: „[...] jeho vůle k moci musí být nedotčena,“¹³¹ aby se mohl ujmout vlády nad trpícími. Zároveň však má být „[...] s nemocnými a nevydařenými bytostně spřízněn [...]“¹³² Kněz je s otrockou kastou bytostně spřízněn skrze svou špatnost. Jak jsme již viděli, v konfliktu s pánskou kastou nebyl kněz sto se osvědčit. Hierarchicky tak upadá, je špatný a jako pánský typ byl měl zaniknout. Kněz však, narozdíl od otrocké kasty, provedl konceptuální transformaci, která mu otevřela cestu k udržení si panství. Zakouší obdobnou zkušenost, jakou zakouší otrok – nadvládu pánské kasty – ale jeho pánský charakter ho předurčuje k vlastnímu panství nad trpícími. Utrpení

¹²⁸ *On the nobility of Nietzsche's priests*, s. 35.

¹²⁹ *Antikrist* § 27, s. 30.

¹³⁰ Tamtéž, § 44, s. 48.

¹³¹ *Genealogie morálky*, III. § 15, s. 112.

¹³² Tamtéž, III. §. 15, s. 112.

kněžské aristokracie vychází z její porážky, zatímco utrpení otroků je dáno jejich stavem v hierarchii panské morálky: „[...] nespokojenost otroka s vlastním osudem rozhodně *nevynalezli* kněží.“¹³³ Kněžská kasta zde tak nachází zdroj, kterému stačí nabídnout smysl, aby si jej podmanila, zdroj takřkajíc hotový.

Je zcela zřejmé, že zde se již má na mysli asketický kněz ve své plné kráse. Židovský kněz v tomto ohledu platí za přechodovou fází. O asketickém ideálu Nietzsche píše, že „[...] *pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život*, který se snaží všemi prostředky se uchovat a svádí boj o své bytí; tento ideál poukazuje na dílčí fyziologickou překážku a únavu [...]“¹³⁴ Život odsouzený k zániku, je život poražené kněžské aristokracie, která byla zatlačena do subordinarity. Ta se ovšem neslučuje s pojetím sebe sama jako nejvyššího, vyvoleného pána. Uchyluje se tak ke své nejzazší možnosti svého zachování – negování světa a plnému oddání se metafyzickému světu. Do této míry lze proto přijmout Morrissonovu interpretaci, která asketického kněze předřazuje vzpouře otroků v morálce. Nelze ovšem předpokládat plně asketického kněze před konfliktem mezi rytířskou a kněžskou aristokracií, proti které se obrací nenávist židovského kněze. Kdyby k tomuto obrácení pozic nedošlo, musela by se nenávist asketického kněze obracet proti jiné nadřazené skupině, což je v konfliktu s předpokladem, že se jedná o nejvyšší panskou kastu.

V případě panské aristokracie musí kněz předvést své umění záměny jména, aby si mohl podmanit i tuto skupinu. To je prvotní impuls židovského kněze a jeho přehodnocení hodnot, díky kterému se bude moci i mezi pány šířit špatné svědomí. Dochází ke korupci panských hodnot. Křesťanský kněz přichází s tolik žádoucím smyslem každého utrpení, otrockého i panského. Vlastní přijetí reaktivního způsobu hodnocení panskou kastou není předmětem této práce, proto v následující části jen předestřeme dva možné výklady tohoto problému, které přednesli Wallace a Hatab s krátkým dovětkem.

Reaktivní morálka se nám dosud ukázala nejen jako vynález panské, nikoli otrocké, kasty, ale i jako vynález relativně pozdní. Nietzsche na několika málo místech naznačuje opačnou pozici, totiž že panská a reaktivní morálka koexistují a že reaktivní morálka pochází od otroků, např. v *Mimo dobro a zlo*: Nietzsche v §260 naznačuje, že „Morální rozlišování hodnot vzniklo buď u vládnoucího druhu [...] anebo u ovládaných, u otroků a závislých každého stupně.“¹³⁵ Této a některým dalším formulacím rozumíme jako ranným rozpracováním, jejichž hlavním účelem bylo vymezení obou morálek ve vzájemném kontrastu. Výrazně více podkladů mluví ve prospěch toho, že si Nietzsche velmi brzy uvědomil, že daný problém není ani zdaleka tak jednoduchý, má genealogickou strukturu a

¹³³ Tamtéž, III. § 18, s. 121.

¹³⁴ Tamtéž, III. § 13, s. 107.

¹³⁵ *Mimo dobro a zlo*, § 260, s. 180.

větší počet významných aktérů. To se pak stalo podkladem pro jeho text *Genealogie morálky*.

Poslední soud

Již jsme narazili na problém toho, proč by panská kasta přistupovala na reaktivní způsob hodnocení, který ji samu zneschopňuje v aktivním jednání. Interpreti na tento problém nabízejí dvě odpovědi.

První druh odpovědi nalézáme například u Wallace. Ten se opírá o argument, že dochází k masivnímu šíření reaktivní morálky na základě její lukrativity pro otrockou kastu. Ti jsou tak hlavními konzumenty tohoto nového způsobu hodnocení. Wallace dále argumentuje, že motivem pro přijetí reaktivního hodnocení pány, je ztráta morální autority: „The challenge to the authority of the masters will have been successful when they are no longer taken to be the final arbiters in questions of value.“¹³⁶ Problémem zde je, že z toho, jak rozumíme panské kastě, nedává příliš velký smysl, aby se zajímala o to, jestli jí otrocké kasty považují za arbitra morálních soudů či nikoli. Pán především aktivně jedná a neohlíží se při tom na následky ani na druhé, nejméně ze všech pak na otroky. Pravděpodobnější, než konverze panského způsobu hodnocení by se tak zde zdálo jeho vymření.

Poněkud sofistikovanejší interpretaci přináší Hatab.¹³⁷ Jeho interpretace vychází z předpokladu procesu civilizování společnosti, který nutí i panské kasty k internalizaci jejich instinktů. Ty se již nemohou projevat spontánně navenek. Usedlý způsob života preferuje reflexivní jednání, které je sto zdůvodnit jednání a priori i a posteriori. Rozvíjejí se tak metafyzické hodnoty, které vrcholí působením Sokrata. Ten panské kastě představuje novou arénu, ve které může soupeřit – totiž arénu metafyzických idejí. Asketická filosofie by tak měla předcházet v jistém smyslu asketickému knězi, zřejmě ještě jako panská disciplína, která objevuje pole duše a tím do panského způsobu hodnocení přináší metafyzické hodnoty, které ještě nutně nemusí znamenat úpadek panského hodnocení, svádějí však panskou kastu k reflektivnímu způsobu hodnocení a vině. Tento výklad rovněž souzní se zde představenou interpretací a primárním textem v tom, že kněžská kasta je jen jedním příkladem nejvyšší panské kasty, která proměňuje svůj způsob hodnocení na duševní hodnocení.

Bylo by možné navrhnout třetí interpretace inspirovanou Wallacovým výkladem. Ten o reaktivní morálce mluví jako o sebe-ospravedlňující se. V rámci této morálky je tedy možné být *špatný a dobrý*. Vlastně čím hůř na tom člověk je, čím více jej Bůh zkouší, tím lepším je. V

¹³⁶ Ressentiment, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt, s. 121.

¹³⁷ Hatab, L. J.: Why would master morality surrender its power? v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 193-213.

Nietzscheho podání být dobrý v rámci reaktivní morálky nestojí žádné úsilí, úsilí je zde na obtíž. Člověk je nejprve dobrý a teprve k tomu se připojují další věci. Naproti tomu panská morálka vyžaduje práci, vyžaduje stálost a pevnost každého aristokrata. Je to neustálé osvědčování, dostávání sobě samému. To vše navíc bez opory druhých. Reaktivní morálka ve Wallacově podání je tak podstatně jednodušší způsob tvorby hodnot, který zdánlivě dělá totéž – činí člověka dobrým. Zdánlivě jednoduše dosažitelná dobrota by pak mohla být lákadlem pro panské typy. Problémem tohoto výkladu by však byl předpoklad oddělení aktu od aktéra. Výše jsme uvedli, že pán musí jednat panský a tím se osvědčovat jakožto pán. Pokud by takový jedinec podlehl lákadlu takto pojeté reaktivní morálky, popřel by sebe sama jako pána, resp. by prokázal, že pánem vlastně ani nikdy nebyl.

III. Perspektiva resentimentu

Ve výkladu výše jsme již několikrát zmínili resentiment, jeho výklad byl však vždy odkázán až do této kapitoly. Resentiment hraje ve vzpouře otroků zásadní roli a představuje tak další možnou perspektivu, ze které lze tuto událost vykládat. V následující části tedy provedeme obdobný pohyb, jako v části předcházející, tentokrát se však zaměříme na výklad resentimentu. Snad se tím objasní i zbývající temná výkladu. Je třeba mít na paměti, že se jedná o deskripci stejného fenoménu, který Nietzsche popisuje z hlediska různých perspektiv. Jinak řečeno tam, kde působí kněz, zároveň působí resentiment a tam, kde působí resentiment, zároveň působí kněz. V posledku je možné *Genealogii morálky* číst i jako genealogii resentimentu, kdy se první oddíl zabývá tím, jak se resentiment stává tvořivým, druhý se zabývá tím, jak panská kasta kontroluje resentiment otrocké kasty a konečně třetí oddíl se věnuje tomu, jak resentiment obrací směr. Výklad resentimentu navazuje na dosavadní výklad, neboť je to nakonec kněz, kdo je *umělcem resentimentu* a kdo provádí kroky popsané níže.

V § 10 se Nietzsche vrací k počátku vzpoury otroků v morálce, tentokrát však z jiného úhlu pohledu. Zde ji vykládá z perspektivy resentimentu. „Vzpouřa otroků v morálce počíná tím, že se *resentiment* sám stává tvořivým a plodí hodnoty [...]“¹³⁸ Předpokládá se zde tedy člověk, který již resentimentem trpí. Jeho resentiment má však zvláštní kvalitu. Nietzsche zároveň říká, „že totiž Židy počíná *vzpouřa otroků v morálce*.“¹³⁹ Ztotožnění židovského kněze spolu s člověkem, u kterého se *resentiment stává tvořivým* je zde jednoznačné. Mezi interprety je shoda na tom, že židovský kněz vskutku resentimentem trpí. Je to resentiment, který vzniká z jejich prohry s rytířskou aristokracií, následnou subordinaritou a vědomím nemoci tento stav změnit, resp. změnit jej panský. K tomu, jak se resentiment mění ve svou tvořivou formu Nietzsche píše, že k tomu dochází u „[...] bytostí, kterým je odepřena reakce ve vlastním smyslu, reakce činu, a které se zhojí imaginární mstou.“¹⁴⁰ Již víme, že kněžská kasta prochází konceptuální transformací, která má právě ten důsledek, že kněze vzdaluje aktivnímu jednání. Citace výše proto rovněž odkazuje na kněžskou kastu. Je to právě tato kasta, u které se resentiment stává tvořivým. Porážka kněžské kasty z podstaty věci zabraňuje kněžské reakci, aktivní mstě, kterou by se resentiment spotřeboval, protože se kněz nachází v subordinaci rytířské aristokracii, které se tak z definice nemůže pomstít. Postrádá k tomu sílu. Jedinou možností pro kněžskou kastu tak zůstává imaginární msta. Mohlo by se zdát, že obdobné výchozí postavení bude platit i pro otrockou kastu. I ta trpí resentimentem a je jí odepřena reakce. Zde se ztotožňujeme s interpretací Andersona, pro

¹³⁸ *Genealogie morálky*, I. § 10, s. 27.

¹³⁹ Tamtéž, I. § 10 s. 25, rovněž *Mimo dobro a zlo*, § 195 s. 102.

¹⁴⁰ *Genealogie morálky*, I. § 10, s. 27.

kterého je panskost nutným předpokladem schopnosti hodnoty vůbec klást (libovolným způsobem). Otrocká kasta je však zcela pasivní a bude tak sebou samou trpět, tj. nezhojí se *imaginární mstou*, dokud s touto mstou nepřijde kněz.

Nietzsche v § 10 nově mluví o *lidech resentmentu*. Na základě textových dokladů a uvedení celého paragrafu, které zjevně odkazuje na kněžskou kastu, se lze domnívat, že i pod tímto označením myslí kněžskou kastu ve specifické, již nikoli pohanské, fázi. Z výkladu plyne, že kněz ztratil možnost spotřebovávat resentment a ten se u něho hromadí. Toto rozlišení potvrzuje i další část textu, kdy Nietzsche mluví zvláště o vznešených a nízkých lidech, v této a pouze této části se tak vyhýbá označení „resentimentální lidé“. Popisuje zde vztah, kdy vznešení jsou vůči nízkým lidem v zásadě lhostejní a tato lhostejnost nemůže „[...] *proměnit svůj předmět v ohavnou stvůru*.“¹⁴¹ Jednak zde nepřímou potvrzuje, že reaktivní morálka musí pocházet od panské kasty, totiž že jsou to vznešení lidé, kdo vytvoří nový způsob hodnocení, které nízcí lidé teprve přijímají za své. Zároveň se otrocká kasta opět ukazuje jako pouze přijímající. Naopak si všimneme, že mezi vznešenými lidmi, tj. rytířskou a kněžskou aristokracií, panuje nevraživost, ne-li nenávisť, která vede ke vzniku reaktivní morálky. Nietzsche tak opětovně zdůrazňuje, že otroci ve vzniku reaktivní morálky nehrají aktivní roli. I v případě, že by se pod označením „resentimentální lidé“ či „rasa“ skrývala nová, širší, množina sestávající z kněžské a otrocké kasty, nemá to pro následující výklad zásadní vliv. Tvůrčí akt resentmentu zůstává i tak dost explicitně přisouzen kněžské aristokracii.

Aktivita

Nietzsche v citaci výše mimo jiné říká, že resentment může postihnout i člověka aktivního. Vskutku mluví docela explicitně o resentmentu u pánů. Takový resentment ovšem „proběhne a vyčerpá se okamžitou reakcí [...]“¹⁴² Předpokládá se zde možnost aktivního jednání, možnost spotřebování, možnost vybití resentmentu. Nadto patří k přednostem pána, že má schopnost zapomínání, takže si své neúspěchy a křivdy nepouští k tělu. Ty tak nemohou působit otravu, nemohou zkorumpovat jeho panskost. Nietzsche na schopnost zapomínání klade velmi velký důraz. Pán svůj resentment vybije a zapomene. To je v přímém protikladu k lidem resentmentu, kteří křivdy nezapomínají. Nietzsche dále píše, že: „[...] žádná vznešená domácnost [se neobešla –doplnil AF] bez bytostí, na nichž si mohl člověk bez váhání vybit zlost a krutou podrážděnost [...]“¹⁴³ Resentiment je tímto spotřebován a pocit *pathosu distance* potvrzen. Lze se domnívat, že o *bytosti* se zde mluví

¹⁴¹ Tamtéž, I. § 10, s. 28.

¹⁴² Tamtéž, I. § 10, s. 29.

¹⁴³ Tamtéž, II. § 6, s. 54.

intencionálně v nejširším možném významu toho slova. To by implikovalo, že resentment lze vybijet i na jiných bytostech, než jsou lidé.

To v hierarchické společnosti nutně znamená hromadění resentimentu v nejnižších vrstvách této společnosti, které již nemají, na kom si resentment vybijet (s výjimkou omezené možnosti vybijení na zvířatech a dětech). Vládnoucí skupina tak stojí před úkolem regulovat resentment podřízených kast, má-li společnost zůstat zachována. To je původní účel spravedlnosti: „Všude, kde se udržuje a uplatňuje spravedlnost vidíme, jak silnější moc hledá ve vztahu k slabším, sobě podřízeným prostředky, jež by ukončily nesmyslné řádění resentimentu mezi nimi [...]“¹⁴⁴ Panská kasta se tedy ukazuje na jedné straně jako skupina, které má nástroje, kterými se brání resentimentu. Jeho aktivním spotřebováváním si zachovává zdraví. Zároveň se však tato kasta pokouší regulovat šíření resentimentu mezi nejnižšími kastami. Bude to právě nízká efektivita těchto snah, která později umožní knězi, skutečnému *umělci resentimentu*, aby naplno rozvinul jeho potenciál, jak se pokusíme ukázat níže.

Tvořivý resentment

Pokusíme-li se nyní spojit body dosavadní argumentace, tak nám zde vystoupí kněžská aristokracie, která prošla konceptuální transformací. Jejím vlivem tato kasta ztrácí schopnost aktivního jednání. Důsledkem toho je nejen porážka této kasty v konfliktu s rytířskou aristokracií, ale zároveň neschopnost tuto porážku přijmout. V kněžské kastě vzniká resentment, který nelze spotřebovat *reakcí činu* a setkává se se schopností tvořit hodnoty. Vznikají podmínky pro to, aby resentment tvořil hodnoty, stal se tvořivým a dal tak vzniknout novému způsobu hodnocení.

Nemůžeme, proto souhlasit s Reginsterem když tvrdí, že tvořivý resentment mohl vzniknout i u rytířské aristokracie, kdyby to byla ona, kdo v konfliktu prohrál. Vznik reaktivního způsobu hodnocení je determinován specifickými kněžskými vlastnostmi. Lze uvažovat jiného vítěze daného konfliktu i jiné panské kasty, které se daného konfliktu účastní, pak ale musíme nutně i vyvozovat odlišné důsledky tohoto konfliktu. Jak ukazuje Anderson, většina těchto konfliktů končí neproblematickou hierarchizací v rámci panské morálky.

Novota, se kterou přichází kněží a se kterou může přijít právě tato kasta, spočívá v obrácení pohybu hodnocení, který nově nezačíná afirmací u sebe, nýbrž negací u druhého. Tento druhý je hodnocen jako zlý do té míry, do které kvalitativně převyšuje hodnotícího. Dochází, jak bylo pojednáno výše, k odcizení předmětu hodnocení. Nejprve je hodnocen druhý a teprve odvozeně dochází k hodnocení sebe sama. Zároveň se nejprve definuje zlo a

¹⁴⁴ Tamtéž, II. § 11, s. 62.

teprve posléze bude odvozeno dobro jako jeho opak. Panské hodnocení je potvrzením vlastní skvělosti, jeho protipól, *špatnost*, vystupuje jako pouhý doplněk, přitakání tezi vlastní skvělosti. Z toho plyne i ona lhostejnost vůči nižším kastám. Tyto totiž nemají vliv na panskou kastu samu, jejich existence či neexistence není podstatná. Nebezpečí pro pána představuje jiný pán. Ten zde ale nevystupuje jako špatný či zlý, on je rovněž dobrý, ale jeho sebe-afirmace může být v konfliktu s vlastní sebe-afirmací, a právě proto představuje nebezpečí. Vzniká tak ambivalentní vztah, kdy je nepřítel na jedné straně nenáviděn coby konkurent, na druhé straně ctěn jako sobě rovný, což je samo o sobě způsob vyznamenání – jinak řečeno je respektován. Člověk resentimentu, židovský kněz, tento vztah mění. Začíná u nepřítele, který je tím dalek jakékoli kvalitě či rovnosti. Je *zlý*. Je zlý potud, pokud knězi není rovný (zde ve smyslu identity) nebo lépe – podřízený. Tedy tam, kde pán kněze ve svých kvalitách přesahuje, ve kterých je pán *dobry* a kněz *špatný*, tam je pro kněze *pán* zlý tudíž kněz *dobry*. V tom spočívá ono velké převrácení, ona velká negace, jejímž důsledkem je obrácení dobra jednoho způsobu hodnocení ve zlo druhého způsobu hodnocení.

Aby bylo možné toto radikální převrácení hodnot legitimizovat, musí kněz provést ještě odcizení aktu a aktéra. Je třeba předpokládat, že jednající mohl jednat jinak, než jak jednal. To, co činí pán není zlé o sobě, nýbrž protože to činí, bez ohledu na to, že toho kněz není schopen. To je představa pro panskou morálku docela cizí. Kněz formuluje myšlenku svobodné vůle – že totiž pán mohl činit jinak, mohl se daného jednání vzdát. Dle Nietzscheho by tím však pán pozbyl panskosti. Být pánem znamená panský jednat, tzn. jednat s ohledem na sebe, nikoli s ohledem na poraženou kněžskou kastu. Zlé není jednání, zlý je pán, která jedná tak, jak jedná. Kněz vznáší požadavek, aby pán panský nejednal a tím popřel sebe sama jako pána. Tím by došlo k završení kněžské *imaginární* msty.

Resentiment tím dává vzniknout způsobu hodnocení, který hodnotu dobra přisuzuje slabým, tj. těm, kteří nejsou sto aktivně jednat. Tím je reaktivní morálka, jak již bylo uvedeno, lákavá i pro otrockou kastu. Rovněž jsme uvedli, že lákadlem reaktivní morálky pro tuto kastu není dopad tohoto hodnocení na panskou kastu, nýbrž možnost ospravedlnění vlastní existence. Otroci tak nemusí přijímat *imaginární* mstu kněžské kasty, nýbrž mít vlastní představu o pekelném ohni, kterou Nietzsche zmiňuje v § 14 a § 15 v *Genealogii*. Problém, kterému musí kněžská kasta čelit je, aby se sama nestala objektem otrockého resentimentu ve chvíli, kdy se naplní její vlastní msta a panská kasta bude pokořená, ne-mocná jednat. Resentiment totiž musí mít nějaký objekt. Kněžská kasta proto využívá resentiment ještě jednou a obrací jeho směr.

Obrácený resentment

Nietzsche pojednává moment obrácení resentimentu ve III. oddíle *Genealogie*. V předchozí části jsme ukázali, jak se resentment stává tvořivým a dává vzniknout reaktivnímu způsobu hodnocení, který je neobyčejně přitažlivý pro otroky. Dává jim nový rámec morálního hodnocení, ve kterém jsou sto ospravedlnit sebe sama a dát vlastnímu bytí smysl. To však nemá žádný vliv na jejich resentment, i nadále jsou trpícími, bytostně ne-mocnými. V této fázi z kněžské aristokracie vzniká *nový typus dravce* a „[...] jeho říší je panství nad trpícími, k této nadvládě ho odkazuje jeho instinkt [...]“¹⁴⁵ Problém ovšem nastává v momentě, kdy reaktivní morálka vítězí, panské kasty jí podléhají a ztrácejí možnost aktivního jednání. Zaniká tím objekt resentimentu otroků a kněží sami se ocitají v nebezpečí, že se resentment zaměří proti nim.

V tento moment by bylo možné rozumět vystoupení Ježíše Nazaretského jako osvícené osoby, která tento vývoj identifikovala a pokusila se ho zvrátit – tedy alespoň v kontextu Nietzscheho interpretaci. Ježíš se pokouší přenést akcent zpět na aktivní život ve světě. Tuto interpretaci by potvrdzovalo i biblické označení Ježíše za *velekněze na věky*,¹⁴⁶ jinak řečeno posledního velekněze židovského národa, posledního představitele daného archetypu, který tento archetyp popírá. Tento projekt však nedospěl do zdárného konce. Naopak, Ježíš končí na kříži a v Nietzscheho pojetí se z něho stává *návnada*, kterou teprve kněžská kasta skutečně triumfuje nad celým světem, prostřednictvím sv. Pavla, který Ježíšovo *evangelium* dezinterpretuje.

Zde se konečně projeví skutečné mistrovství kněžské kasty, která začne resentment kontrolovat inovativním způsobem. Panská kasta resentment pouze regulovala, aby se *nekontrolovatelně nešířil mezi nejnižšími vrstvami*. U kněžské kasty naproti resentment nejprve získává schopnost tvořit a vytváří reaktivní morálku. V momentě, kdy by hrozilo, že by se sám mohl stát předmětem resentimentu otrockých kast, pak mění směr resentimentu. Sv. Pavel nabízí resentimentu trpícího nový předmět, který je neustále k dispozici a nelze jej vyčerpat – jeho samotného. Vinu za utrpení každého jednoho člověka nese on sám. Tím na jedné straně kněz uchrání sebe sama před resentimentem otrockých kast. Zároveň ale posílí svou moc nad trpícími tím, že je ultimátním způsobem zneschopní jednat. Celá světská existence je očerněna ve prospěch fikce. Kněz tím dokončí svou mstu a přebírá nadvládu nad trpícími. Podařilo se mu efektivním způsobem zpacifikovat resentment, který jej tak již nemůže ohrozit a zároveň tím, v jistém smyslu, překonal nebo rozložil panský kastovní systém. Nietzsche však chová naději v možnost jeho obrození.

¹⁴⁵ *Genealogie morálky*, III. § 15, s. 112.

¹⁴⁶ Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad. 16. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008. Židům, 5-7.

Závěr

Málokdo by zpochybňoval fakt, že *Genealogie morálky* představuje větší interpretační oříšek, než by se mohlo na první pohled zdát. Navzdory své popularitě a zdánlivé přístupnosti se interpreti mnohdy rozcházejí ve výkladu významu některých klíčových pasáží, což je patrné i z interpretací diskutovaných v první části této práce. Je proto potřeba k primárnímu textu přistupovat opatrně. Ve zde vyloženém výkladu jsme se pokusili ukázat, že první častou chybou interpretace I. oddílu bývá předpoklad existence panské a reaktivní morálky *a priori* současně, tj. úplné pominutí genealogického aspektu daného textu. Druhou častou chybou je přehlížení role kněžské aristokracie při vzniku reaktivní morálky jako takové, ačkoli díky interpretům jako Reginster, Anderson a Morrison se daří porozumění textu posouvat. Třetí chybou je ztotožnění kněze a otroka v reaktivní morálce, které není udržitelné, pokud rozlišení rozumíme jako rozlišení charakteru. A konečně čtvrtou chybou je negenealogické pojetí samotného kněze.

Cílem tohoto textu byla primárně snaha vyložit kněžskou aristokracii genealogicky. Jinak řečeno ukázat, že kněze nelze pojímat staticky. Za tímto účelem jsme rozlišili tři klíčové fáze: pohanskou, židovskou a křesťanskou. V důsledku se pak ukazuje, že interpretace, ze kterých jsme čerpali, se rozcházejí především v tom, že kladou důraz na odlišnou historickou fázi vývoje kněžské aristokracie. Reginster se svým důrazem na politickou moc kněze zjevně zkoumá ve fázi, která byla zde nazvána židovskou. U Wallace najdeme kněze okrajově až v jeho finální fázi, kdy působí, resp. káže, v otrocké kastě. Podobně zkoumá kněze Morrisson, ale zatímco Wallace klade důraz na panský charakter kněze v opozici k otrocké kastě, tak Morrisson si všímá úpadkové fáze a vlivu asketismu. Oba nicméně kladou těžiště do křesťanské fáze vývoje. Anderson se zaměřuje právě na přerod a úpadek židovského kněze na kněze křesťanského. Pochopitelně nelze tímto způsobem zahladit veškeré rozpory mezi jednotlivými interpretacemi, jejich genealogické zařazení však napomáhá k překonání těch nejvýraznějších konfliktů.

Kromě toho jsme se v textu pokusili manifestovat genealogickou strukturu *Genealogie morálky* z několika perspektiv. První z nich byl neúspěšný pokus o historické zařazení předkládané teorie na základě historických odkazů, které Nietzsche do textu vkládá. Ukazuje se však, že historické zařazení nelze jednoznačně určit. Tím došlo k odpoutání terminologie od historických předloh a odkazy na historické osobnosti či skupiny by měly být chápány výhradně jako idealizované archetypy, které byly historií pouze inspirovány. Skutečnost, kterou je potřeba v současné politické situaci akcentovat více než jindy. Ostatně jsme již uvedli a zde pouze opakujeme, že *vzpouřa otroků v morálce* by ve své podstatě a klíčových rysech neměla být jedinečnou historickou událostí.

Další oddíl práce byl věnován kastovní perspektivě, kde jsme blíže analyzovali kasty, které se objevují v *Genealogii morálky*, se zvláštním důrazem na kastu kněžskou.

V posledním oddíle jsme se krátce obrátili k resentimentu, který opisuje obdobný genealogický pohyb jako kněžská kasta a dokresluje tak její vývoj a vzpouru otroků v morálce.

Hlavní přínos práce spočívá v podrobné analýze kněžské aristokratické kasty, která byla rozdělena do tří fází. První z těchto fází byla konstruována především na základě nepřímých odkazů a náznaků z primárních textů. Označili jsme ji jako *pohanskou*. Benefitem definování této první fáze je srozumitelnější přechod od panské kasty k dekadentní kněžské kastě, která je předmětem 2. fáze. Z přehledu sekundární literatury je patrné, že současní interpreti se v zásadě shodnou na tom, že kněžská kasta vychází z panské kasty. Tento přechod je však v těchto interpretacích, navzdory usilovné snaze, málo srozumitelný. Definování pohanských kněžích pak dobře slouží právě přechodu z nejvyšší panské kasty k asketickému knězi. Z perspektivy resentimentu je klíčové, že v této fázi kněz neztrácí schopnost resentimentu aktivně spotřebovávat, neboť zde asketismus ještě nehraje tak významnou roli.

Druhou kněžskou fází jsme označili jako židovskou. Ta je poměrně explicitně pojednávána v I. oddíle *Genealogie*. Přesto, jak bylo konstatováno v úvodu, je tento archetyp často mlčky přecházen. V této kněžské fázi pojednáváme již o úpadkovém období, ve kterém kněžská kasta začíná čelit důsledkům svého příklonu k asketismu. Postupně přichází o schopnost aktivního jednání a tím i schopnost vyrovnat se se skutečností. V konfliktu s rytířskou aristokracií se uchyluje k imaginární mstě, která spočívá v novém způsobu tvorby hodnot a přehodnocení panských hodnot. Resentiment v této fázi nabývá své tvořivé fáze, která kněžské kastě umožní stvořit reaktivní morálku.

Konečně ve třetí fázi, kterou označujeme jako *křesťanská*, je pojednána závěrečná fáze kněžské kasty. Ta již vychází ze III. oddílu *Genealogie*, především pak ale z *Antikrista*. Pokusili jsme se ukázat, že je to teprve tato fáze, kdy otrocká kasta hraje významnější roli. Reaktivní morálka se stává inkluzivní a stává se triumfem kněžské kasty. Z perspektivy resentimentu se bude jednat o fázi, ve které kněz obrací směr resentimentu otrockých kast, aby zabránil tomu, že by se sám stal objektem resentimentu otrockých kast, když anihiloval panskou kastu.

Tím byl završen záměr textu vyložit genealogicky archetyp kněze, jak se vyskytuje v *Genealogii morálky*. Nietzsche vzbuzuje kontroverze a čtenář si může o jeho výkladu a použitém slovníku myslet cokoli. Morální hodnocení však zůstává každodenní lidskou zkušeností. Bylo by naivní, a opakovaně jsme argumentovali proti tomu, domnívat se, že *vzpouřa otroků v morálce* byla ojedinělou událostí dějin a jako taková patří historikům. Přehodnocování hodnot je naopak navracející se moment dějin, jehož vlastní průběh je jen

těžko identifikovatelný. Je proto důležité se k dané problematice i nadále vracet a bystřit své smysl vůči nereflektovanému morálnímu hodnocení. Ptát se tak, jako se ptal Nietzsche, po hodnotě těchto našich současných hodnot.

Reference:

Anderson, R. L.: *On the nobility of Nietzsche's priests*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 24-55.

Bible: *Písmo svaté Starého a Nového zákona*, Český ekumenický překlad. 16. přeprac. vyd. Praha: Česká biblická společnost, 2008.

Camus, A.; *Člověk revoltující*, Český spisovatel, 1995, přel. Kateřina Lukešová.

Deleuze, G.: *Nietzsche a filosofie*, Praha: Herrmann a synové, 2016, přeložili: Č. Pelikán a J. Fulka.

Finkelstein, I.; Silberman, N. A.: *Objevování Bible: Svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Praha: Vyšehrad, 2007.

Foucault, M.: *Diskurs, autor, genealogie: 3 studie*; Praha: Svoboda, 1994, přeložil: Petr Horák.

Guess, R.: The future of evil, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 12-23.

Hatab, L. J.: *Why would master morality surrender its power?*, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 193-213.

Janaway, Ch.: *Beyond Selflessness: Reading Nietzsche's Genealogy by Christopher Janaway*, Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kail, P. J. E.: "Genealogy" and the Genealogy, v *Nietzsche's On the Genealogy of Morality: A Critical Guide*, ed.: Simon May, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, s. 214-233.

Kouba, P.: *Nietzsche – filosofický interpretace*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

Leiter, B.: *Routledge philosophy guidebook to Nietzsche on morality*, London: Routledge, 2002.

Morrison, I.: *Ascetic Slaves: Rereading Nietzsche's On the Genealogy of Morals*, v *Journal of Nietzsche Studies*, Vol. 45, No. 3 (Autumn 2014), Penn State University Press, s. 230-257.

Nietzsche, F.: *Ranní červánky*, Praha: OIKOYMENH, 2004, přeložila: V. Koubová.

- Nietzsche, F.:** *Lidské, příliš lidské*, Praha: OIKOYMENH, 2010, přeložila: V. Koubová.
- Nietzsche, F.:** *Mimo dobro a zlo*, Praha: OIKOYMENH, 2021, přeložila: V. Koubová.
- Nietzsche, F.:** *Genealogie morálky*, Praha: OIKOYMENH, 2019, přeložila: V. Koubová.
- Nietzsche, F.:** *Antikrist*, Praha: Městská knihovna v Praze, 2017, přeložil: J. Fischer.
- Nietzsche, F.:** *Ecce Homo*, Praha: Naše vojsko, 1993, přeložil: L. Benyovszky.
- Nietzsche, F.:** *Der Will zur Macht*, Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1917, sebral a utřídil: Max Brahn, dostupné online: <https://www.gutenberg.org/ebooks/60360>.
- Noy, D.:** "A Sight Unfit to See": Jewish Reactions to the Roman Imperial Cult, v *Classics Ireland*, Vol. 8 (2001), s. 68–83.
- Owen, D.:** *Nietzsche's Genealogy of Morality*, McGill-Queen's University Press, 2007.
- Platón:** *Ústava*, Praha: OIKOYMENH, 2005, přeložil: František Novotný.
- Reginster, B.:** *Nietzsche on Ressentiment and Valuation*, v *Philosophy and Phenomenological Research*, Jun., 1997, Vol. 57, No. 2 (Jun., 1997), International Phenomenological Society, s. 281-305.
- Ridley, A.:** *Nietzsche's Conscience: Six Character Studies from the "Genealogy"*, Cornell University Press, 1998.
- Sansom, G. B.:** *A History of Japan: 1334-1615*, Stanford: Stanford University Press, 1996.
- Segert, S.:** *Starověké dějiny Židů*, Praha: Svoboda, 1995.
- Thomas, W. I.; Thomas, D. S. T.:** *The child in America: Behavior problems and programs*, New York: Knopf, 1928.
- Wallace, R. J.:** *Ressentiment, Value, and Self-Vindication: Making Sense of Nietzsche's Slave Revolt*, v *Nietzsche and Morality*, ed. Brian Leiter and Neil Sinhababu, Oxford: Oxford University Press, 2007, s. 110–137.