

UNIVERZITA KARLOVA

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

Rigorózní práce

Praha 2024

Autor práce:
Mgr. František Kubica Ph.D.

UNIVERZITA KARLOVA

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

VŮLE U ARTHURA SCHOPENHAUERA

WILL ACCORDING TO ARTHUR SCHOPENHAUER

Rigorózní práce

. Praha 2024

Autor práce:
Mgr. František Kubica

UNIVERZITA KARLOVA

PEDAGOGICKÁ FAKULTA

VŮLE U ARTHURA SCHOPENHAUERA

WILL ACCORDING TO ARTHUR SCHOPENHAUER

Dizertační práce

Doktorský studijní program: Filozofie

Studijní obor: Filozofie

Školitel:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.

Praha 2020

Autor práce:

Mgr. František Kubica

Poděkování

Za odborné vedení mé dizertační práce, velkou míru trpělivosti a ochoty, rychlost, lidský přístup a také za cenné a velmi podnětné rady při zpracovávání práce děkuji vedoucímu práce prof. PhDr. Anně Hogenové, CSc.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou disertační práci Vůle u Arthura Schopenhauera vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 20. 7. 2020

Mgr. František Kubica

Abstrakt

Tato disertační práce si klade za cíl objasnit Schopenhauerovo pojetí vůle v historickém kontextu. Bude představeno chápání vůle u Schopenhauerových předchůdců – Descarta, Leibnize, Kanta a Hegela – a poukázáno na způsob, jakým ovlivnilo samotnou Schopenhauerovu filosofii. Na tu se soustřeďuje druhá, stěžejní část práce. Nejprve bude představeno Schopenhauerovo chápání světa jakožto vůle na jedné straně a představy na straně druhé. Pozornost bude věnována typům kauzality, kterou je možno podle Schopenhauera nalézt ve všech dějích, a tedy neexistuje svoboda, vše se děje nutně. Dále se práce věnuje rozdělení všeho jsoucího na subjekt a objekt, přičemž objekty existují pouze pro subjekt. V další části se budeme věnovat projevům vůle v přírodě a různých oblastech vědy. Následuje pojednání o odrazu Schopenhauerova pojetí vůle v jeho estetice a etice.

Poslední kapitola nastiňuje přetvoření Schopenhauerova voluntarismu v díle Nietzsche, který od pesimistické představy kruté vůle k životu, způsobující utrpení a věčné chtění, přechází k optimistickému pojmu vůle k moci, která jedince vede k neustálému růstu, zdokonalování, překonávání ostatních. V souvislosti s Nietzscheovým pojetím vůle bude pojednáno o problematice resentimentu jakožto důsledku masivního rozšíření otrocké morálky, způsobeném křesťanskými dogmaty a přijetím ideálů Velké francouzské revoluce. Kritickou část Nietzscheovy teorie poté doplní část pozitivní – hlásání příchodu nadčlověka, jež má ztělesňovat návrat k absenci morálky a uposlechnutí vůle k moci.

Klíčová slova

Schopenhauer, Schopenhauerovo pojetí vůle, voluntarismus, vůle k životu, Nietzscheovo pojetí vůle, vůle k moci

Abstract

This Ph.D. thesis aims to clarify the notion of will of Arthur Schopenhauer in a historical context. The understanding of will in Schopenhauer's predecessors – Descartes, Leibniz, Kant and Hegel – will also be covered. The paper will try to discover what impact their notion of will had on Schopenhauer's philosophy, which is the topic of the second, most important part of the thesis. It will present Schopenhauer's understanding of the world as will and idea. According to Schopenhauer, everything in the world is subordinate to causal laws, which the thesis also presents. There are even more topics to be covered – the partition of the world to subject and objects, which exist only for the subject, examples of manifestation of the will in nature and different branches of science, the impossibility of freedom and so on. Our attention will also be focused on what impact Schopenhauer's notion of will had on his aesthetics and ethics.

The last part deals with the voluntarism of Friedrich Nietzsche, who transforms Schopenhauer's pessimistic notion of a cruel will to life to an optimistic will to power. In relation to this, several topics will be covered – resentment as a consequence of the massive spread of slave morality, the critique of Christianity and Nietzsche's expectation of the overman's arrival.

Keywords

Schopenhauer, Schopenhauer's notion of will, voluntarism, will to life, Nietzsche's notion of will, will to power

Obsah

1	Úvod.....	10
2	Vůle před Schopenhauerem	11
2.1	René Descartes	11
2.1.1	Vůle a soud	12
2.1.2	Vůle a afekty.....	14
2.1.3	Vůle a Bůh.....	15
2.1.4	Descartův vliv.....	15
2.2	Gottfried Wilhelm Leibniz.....	16
2.2.1	Monády.....	16
2.2.2	Appetitus jako forma vůle	18
2.2.3	Determinismus a svobodná vůle.....	18
2.2.4	Boží vůle.....	19
2.2.5	Leibnizův vliv.....	20
2.3	Immanuel Kant.....	21
2.3.1	Mravní zákon.....	21
2.3.2	Autonomie a heteronomie vůle	22
2.3.3	Dobrá vůle	24
2.3.4	Kantův vliv	25
2.4	Georg Wilhelm Friedrich Hegel.....	26
2.4.1	Žádostivost	26
2.4.2	Absolutní duch a vůle	27
2.4.3	Svobodná vůle	28
2.4.4	Hegelův vliv	29
3	Schopenhauerovo pojetí vůle	31
3.1	Metafyzické základy Schopenhauerova učení	31
3.1.1	Věta o dostatečném důvodu.....	31
3.1.2	Nutnost	36
3.1.3	Subjekt a objekt	37
3.1.4	Realita světa.....	38
3.1.5	Poznání vůle skrze tělo	40
3.1.6	Vůle jakožto věc o sobě.....	42
3.1.7	Motivace	43
3.2	Projevy vůle v přírodě.....	45

3.2.1	Fyziologie	45
3.2.2	Srovnávací anatomie	46
3.2.3	Fyziologie rostlin.....	48
3.2.4	Svět anorganické přírody.....	50
3.2.5	Lingvistika.....	51
3.2.6	Animální magnetismus a magie	51
3.2.7	Sinologie.....	52
3.3	Odras vůle v umění	54
3.3.1	Stupně objektivace vůle.....	54
3.3.2	Vůle jakožto platónské ideje	55
3.3.3	Ideje v umění	56
3.3.4	Krása a vznešenost	58
3.3.5	Hierarchizace druhů umění.....	59
3.4	Život je utrpení.....	60
3.4.1	Vůle k životu a strach ze smrti	60
3.4.2	Neustálé chtění	61
3.4.3	Přítakání vůli	63
3.4.4	Popření vůle.....	64
3.4.5	Sebevražda.....	66
3.4.6	Svoboda vůle	67
3.5	Schopenhauer a náboženství	69
3.5.1	Schopenhauer a indické náboženské systémy	69
3.5.2	Schopenhauer a křesťanství.....	70
4	Friedrich Nietzsche	71
4.1	Nietzschův vs. Schopenhauerův voluntarismus.....	72
4.2	Vůle k moci.....	73
4.3	Smrt Boha a kritika křesťanské morálky.....	75
4.4	Příchod nadčlověka	79
4.5	Nihilismus a věčný návrat téhož	81
4.6	Nietzsche jako evolucionista.....	82
4.7	Východní vlivy v Nietzschevě myšlení	86
4.8	Aplikace Nietzscheovy filosofie na současnost.....	87
5	Závěr	89
6	Bibliografie	91

1 Úvod

Arthur Schopenhauer je jednou z nejvýznamnějších postav evropské filosofie 19. století a jeho pesimistická voluntaristická filosofie má i dnes co říct – a možná ještě více než kdy dřív. Dnešní konzumní, často až hedonistický způsob života moderní společnosti vybízí ke kladení existenciálních otázek. Má život vůbec nějaký smysl? Existuje ve světě řád? Proč je náš život vyplněn strádáním a proč ani materiální dostatek nemůže jedinci zajistit spokojenost s vlastní existencí?

Cílem této disertační práce je představit Schopenhauerovu nadčasovou koncepci světa jako vůle (věci o sobě) a představy (její objektivace), a to v historickém rámci. Vedle samotného Schopenhauerova pojetí vůle tedy bude pojednáno i chápání vůle u jeho předchůdců, kteří jeho filosofii různým způsobem ovlivnili, a u jeho nejvýznamnějšího následovníka, Friedricha Nietzscheho, který Schopenhauerův pesimistický pohled na svět přetváří v optimistické hlásání příchodu nadčlověka.

Tato disertační práce je rozdělena do tří hlavních částí. První nastiňuje, jakou roli hrál pojem vůle (či žádostivosti) ve filosofických koncepcích Descarta, Leibnize, Kanta a Hegela, a poukazuje na podobnosti a odlišnosti jejich a Schopenhauerova pojetí vůle.

Druhá, stěžejní část celé práce, představuje samotnou Schopenhauerovu koncepci vůle. Dále se dělí na tematické části – bude představeno Schopenhauerovo chápání kauzality a světa jako vůle na jedné straně a představy na straně druhé, dále pak projevy vůle v různých částech přírody a oblastech vědy a bude rovněž nastíněna Schopenhauerova estetická teorie. Umění je podle Schopenhauera nejvyšším druhem poznání, jelikož umožňuje nazřít ideje. V dalším oddílu se budeme zabývat etickými aspekty Schopenhauerovy filosofie – bude vysvětleno, proč Schopenhauer chápe život jako utrpení a jakými způsoby je možné se z něj osvobodit. Nakonec bude krátce pojednáno o Schopenhauerově vztahu ke křesťanství a indickým náboženstvím.

Třetí část se bude věnovat Friedrichu Nietzschemu a jeho koncepci vůle, která je sice inspirována voluntarismem Schopenhauerovým, avšak v mnohém se od něj liší. Bude porovnán pojem vůle u obou filosofů – vůle k životu u Schopenhauera a vůle k moci u Nietzscheho. Dále bude ukázáno, jak se podle Nietzscheho projevuje vůle v přírodě a v člověku a jaké následky má naopak nedostatek vůle. V souvislosti s tím bude představen Nietzscheův pojem nadčlověka.

2 Vůle před Schopenhauerem

Touha, vůle či žádostivost byly tématy filosofie již od řecké antiky, avšak nejvíce pozornosti jim je věnováno v 19. století, kdy v rámci iracionalistické filosofie vzniká nový proud, přisuzující vůli zásadní postavení – voluntarismus. Schopenhauerova voluntaristická koncepce by pochopitelně nemohla vzniknout bez teorií jí předcházejících, a proto se nyní budeme věnovat tomu, jak vůli chápaly čtyři významné osobnosti novověké evropské filosofie. U každého z nich, u Descarta, Leibnize, Kanta i Hegela, nacházíme svébytné pojetí vůle, více či méně klíčové pro celou filosofickou koncepci daného filosofa. Ač Schopenhauer dodává vůli zcela nový rozměr, všichni jmenovaní filosofové jeho myšlení ovlivnili, ať už se k jejich odkazu Schopenhauer přímo hlásil, či jejich filosofii naopak kritizoval.

2.1 René Descartes

Descarta můžeme považovat za průkopníka moderního uvažování o vůli. Chtění považuje vedle chápání, souzení a představování si za základní výkon mysli, tedy za charakteristiku věci myslící (*res cogitans*). Vůli je vyhrazeno zvláštní místo – je to něco nezměrného až nekonečného,¹ co je zároveň zodpovědné za případné chyby v úsudcích.

Descartes bývá řazen do proudu doxastického voluntarismu, který, zjednodušeně řečeno, spočívá v přesvědčení, že jedinec může prostřednictvím své vůle rozhodovat o tom, co považuje za pravdivé. Vliv vůle na přesvědčení může být přímý, když pouhým aktem vůle dojde k uvěření v dané tvrzení, anebo nepřímý, když k uvěření dojde díky něčemu jinému, na co vůle přímo působí, např. prostřednictvím uvedení racionálních argumentů. V současném bádání o Descartovi je zpravidla přijímána teze, že tento filosof zastával obě formy doxastického voluntarismu,² jak bude ukázáno.

Vůle je Descartem definována velmi jasně: „*spočívá totiž pouze v tom, že něco můžeme buď učinit, nebo neučinit (to jest tvrdit nebo popírat, vyhledávat nebo se tomu vyhýbat)*“.³ Stejně jako Schopenhauer a Nietzsche i on pojímá vůli jako sílu, nejedná se však o žádnou

1 Descartes tvrdí, že vůle v Bohu je dokonalejší než lidská vůle v tom smyslu, že se může vztahovat k nekonečnému počtu věcí a že je pevnější, protože je založena na dokonalém poznání, avšak sama o sobě, čistě formálně pojatá, je lidská vůle stejně dokonalá jako vůle Boží. Vůle je tedy podle něj tím jediným, co je v člověku dokonalé.

Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003., s. 54.

2 Newman, L. *Descartes on the Will in Judgment*. Blackwell Publishing Ltd, 2008, s. 343.

3 Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 54.

vnější sílu působící na různé objekty, nýbrž o sílu vycházející z mysli každé myslící substance a ovlivňující její soudy a jednání.

2.1.1 Vůle a soud

Ve třetí meditaci Descartes rozlišuje veškeré myšlenky na tři typy – ideje, chtění či stavy a soudy.

- Ideje jsou představy věcí v naší mysli, které mohou být buď vrozené (tj. idea Boha a idea já, tedy sebe samého), získané od materiálních věcí jejich nahlížením, anebo vytvořené myslí na základě již existujících idejí.
- Chtění či stavy říkají, jak se daná myslící substance vztahuje k jednotlivým idejím, resp. věcem, které ideje reprezentují, tedy jaký k nim zaujímá postoj – třeba zda po nich touží, či se jim naopak vyhýbá nebo se jich bojí apod.
- Soudy jsou pak tvrzeními, vyřčenými či myšlenými, o idejích či častěji o věcech, které jsou idejemi reprezentovány. Nehovoří už o vztahu subjektu k nim, nýbrž o stavu jich samých, např. že něco je nějaké, něco bylo způsobeno oním apod.

Pro správné poznání a uvažování o světě je důležité uvědomit si, které z těchto myšlenek mohou být mylné. Chtění a stavy musí být podle Descarta vždy pravdivé, protože odrážejí nějaký osobní vztah – i v případě, kdy je předmětem našeho chtění něco neexistujícího, je toto chtění pravdivé, neboť zde jde pouze o fakt, že po dané věci toužíme (anebo netoužíme). Nepravdivé nemůže být chtění ani v případě, kdy říkáme nebo sami sobě nalháváme, že něco nechceme, ačkoliv to chceme, či naopak – zde je nepravdivé naše tvrzení, nikoliv chtění samotné.

Ideje, pokud je chápeme čistě jako představy v naší mysli nezávislé na čemkoli jiném, rovněž nemohou být nepravdivé – můžeme si představovat neexistující věci, ale to, že si je představujeme, je pravda. Ideje však mohou být nepravdivé vzhledem k věcem, které reprezentují – v tomto chápání už je idea neexistující věci nepravdivá právě proto, že nereflektuje nic skutečného. První pojetí nepravdivosti idejí označuje Descartes jako formální, druhé jako materiální.⁴ Ideje tedy mohou být nepravdivé (ve smyslu materiální nepravdivosti), avšak nemohou být chybné, omylné. U soudů je naopak velmi vysoké riziko omylu, které se stane zřejmým, když vysvětlíme, jak takový soud vzniká.

Mysl má několik schopností, které vykonává odděleně (to však neznamená, že by se odehrávaly v různých fyzických částech mysli). Intelekt vytváří ideje věcí a zajišťuje, že jsme si jich vědomi, zpřístupňuje nám je. Jde tedy o pouhé uvědomování, což můžeme považovat

4 Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 43.

za pasivní výkon mysli. Když k idejím přistoupí vůle, která je přijme či odmítne, vzniká soud. Vůle se může k idejím postavit rovněž tak, že se zdrží soudu o nich. Descartes se domnívá, že dobrotivý Bůh do něj samého vložil schopnost souzení, která, za předpokladu správného používání, nepřipouští možnost chybovat.⁵ Avšak aby mohl být soud skutečně pravdivý, musí se týkat idejí, jež vnímáme zcela jasně a rozlišeně, a vůle musí správně vyhodnotit, zda je vhodné soud vyřknout či se ho naopak zdržet. Jestliže se jedná o ideu, již vnímáme nejasně, tedy pokud je to něco nejistého, je úkolem vůle zdržet se soudu a vyhnout se tak omylu. Omyl je umožněn omezeností našeho poznání a skutečně nesprávným použitím vůle – vůle je nekonečná, avšak schopnost správně poznávat máme značně omezenou, a tak je vůle schopna vyjadřovat se k širšímu spektru tvrzení, než můžeme pravdivě poznat. Soud je tedy třeba vynášet jen o tom, co můžeme s jistotou poznávat. Podle Descarta je soud týkající se něčeho, co nevnímáme jasně a rozlišeně, vždy chybný, a to i v případě, že se náš závěr shoduje se skutečným stavem věcí – v takovém případě jsme pouze měli štěstí a trefili se do správné možnosti. Avšak nic se nemění na tom, že jsme se dopustili mýlky tím, že jsme danou ideu považovali za jasnou a rozlišenou, a tedy hodnou přijetí či naopak odmítnutí. Protože vždy, když idea není jasná a rozlišená, se musí vůle vzdát souhlasu či nesouhlasu s ní. V souladu s tímto principem je na začátku *Meditací* zvolena metoda pochybnosti o veškeré skutečnosti: „*u názorů, které nejsou zcela jisté a nepochybné, je třeba zdržet se souhlasu neméně pečlivě než u těch očividně nepravdivých*“.⁶

Naopak ideje, které vnímáme jasně a rozlišeně, od přírody ihned přijímáme, aniž bychom je podrobili soudu vůle – jejich přijetí je na vůli nezávislé, a dokonce je podle Descarta nemožné, abychom s takovými idejemi nesouhlasili.⁷

Zastavme se na chvíli u idejí jasných (*clarae*) a rozlišených (*distinctae*). Jasná je idea tehdy, když odráží nějaký jasný poznatek, tedy poznatek, který se nám sám zřetelně vyjeví, pokud jsou splněny jisté podmínky. Je to tedy např. zrakový vjem, když se předmět zraku ukazuje. Naopak nemůžeme ideu označit za jasnou tehdy, když je přítomná pouze v mysli, tedy když na poznatek vzpomínáme nebo si jej představujeme. Zřetelná idea je pak idea, která je ostře oddělená od ostatních, u které nehrozí, že by byla s nějakou jinou ideu smíšena, a která „*v sobě obsahuje jen to, co je jasné*“.⁸ Jasná idea nemusí být vždy rozlišená (jako

5 Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 51.

6 Descartes, R. *Meditace o první filosofii*. Praha: OIKOYMENH, 2003, s. 22.

7 Descartes, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofía, 1998, čl. 43.

8 Descartes, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofía, 1998, s. 49.

příklad takového vjemu Descartes uvádí bolest – tu pocítujeme např. v noze, ale ve skutečnosti je pouze v naší mysli), ale každá rozlišená idea je vždy jasná.⁹

Je třeba poznamenat, že když Descartes stanovuje požadavek na pravdivý soud, na některých místech vyžaduje jeho utvoření z jasných a rozlišených idejí, avšak v jiných případech hovoří pouze o jasných idejích. Např. v *Principech filosofie* v článku 43 nejprve hovoří o jasných a rozlišených idejích, avšak vzápětí už jen o idejích jasných, ačkoliv z kontextu je možné vytušit, že má na mysli obě charakteristiky.¹⁰

Jelikož vůle pracuje s idejemi získanými prostřednictvím intelektu a teprve díky ní je možné vynášet jakékoliv soudy, můžeme tvrdit, že je intelektu nadřazena.

2.1.2 Vůle a afekty

Descartes ve svých úvahách věnuje velkou pozornost vášním (afektům), což jsou duševní pohnutí způsobená určitým předmětem nebo událostí ve vnějším světě či představou v mysli. Protože se člověk nemůže nijak odpoutat od vnímání, přicházejí k němu afekty vždy, když nastane situace, která je schopna je vyvolat. Afekty působí na vůli, ta je buď přijme, nebo potlačí, a na základě toho dojde k odpovídající tělesné reakci. Vůle zde tedy plní úlohu krotitele vášní, tedy alespoň v případě, že funguje správně.

Vliv vůle na vášně však není přímý, tzn. nestačí jen to, aby vůle nějakou vášně odmítla, k tomu, aby nedošlo k afirmativní fyziologické reakci. Vůle může reakci na afekty ovlivnit pouze nepřímo,¹¹ a sice tak, že přitaká představám, které jsou s daným afektem v rozporu – např. když jedinec pocítuje strach, vůle přijme jako pravdivá ta tvrzení, která implikují neoprávněnost strachu v dané situaci. Na základě takových soudů pak dojde k potlačení samotného strachu a nedostaví se typické fyziologické reakce, jako je třeba třes končetin, závrať, žaludeční nevolnost apod.

Descartes je přesvědčen o tom, že člověk není žádné iracionální zvíře vedené svými pudy, jak je v pozdějších formách voluntarismu obvyklé. Vášně sice člověka výrazně ovlivňují a ten se před nimi nemůže skrýt nebo jinak zajistit, aby na něj nepůsobily, avšak má moc je ovládnout, potlačit nebo přetvořit v jiné. Lidská vůle je tak silná, že může rozhodovat o všem, co člověk udělá nebo dokonce v co uvěří. Právě díky svobodné vůli je pak možné člověka za jeho činy a názory chválit a odměňovat, anebo naopak hanit a trestat.

9 Descartes, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998, čl. 46.

10 Descartes, R. *Principy filosofie*. Praha: Filosofia, 1998, čl. 43.

11 Descartes, R. *Vášně duše*. Praha: Mladá fronta, 2002, čl. 45.

2.1.3 Vůle a Bůh

Descartova filosofie se často opírá o víru v Boha (vždyť právě on je zárukou možnosti poznání) a odráží se v ní křesťanské učení o Boží všemohoucnosti a dobrotě. Descartes se domnívá, že schopnost vytvářet soudy je dána právě od Boha, a tedy i samotná vůle je Božím darem. Jelikož je Bůh dobrotivý, dal člověku schopnost správného souzení, avšak protože člověk není dokonalým nekonečným jsoucnem, jakým je Bůh, je i jeho schopnost souzení omezená – resp. je omezena nedokonalým poznáním. Avšak, jak již bylo řečeno, vůle sama o sobě je v člověku tak velká, že není schopen představit si ji větší – svoboda volby je tím nejdokonalejším, co člověk má.

Descartes se domnívá, že vůle v Bohu je natolik silná a jeho možnosti natolik velké, že by Bůh mohl změnit i matematické pravdy, které vnímáme jako bezpodmínečně pravdivé. Podle Descarta by tak Bůh mohl např. způsobit, aby se součet všech úhlů v trojúhelníku nerovnal 180° , ale nechtěl to učinit, protože takhle je to lepší.

2.1.4 Descartův vliv

Descartes má na další vývoj voluntaristických filosofických koncepcí velký vliv. Vůli připisuje rozhodující úlohu v rozumění světu a při vyhodnocování pravdivosti smyslových vjemů. Zároveň staví vůli nad intelekt a tvrdí, že ona jediná byla člověku dána v neomezené míře. Vůle je ale stále pouze vlastností a funkcí mysli, nikoliv nezávislým principem, s nímž se setkáváme u Schopenhauera. Descartes přikládá velký význam afektům, připouští, že člověka často významně ovlivňují, ale domnívá se, že je možné je mysli (konkrétně vůlí) ovládat – člověk je tedy rozumnou bytostí, nikoliv pudovou. U pozdějších filosofů se již pudy stanou rozumem nezvladatelnými a na racionalitu bude rezignováno.

2.2 Gottfried Wilhelm Leibniz

Leibniz obvykle nebývá řazen k voluntarismu, jeho filosofie je naopak chápána jako forma determinismu. Podle Leibnize se veškeré dění odehrává na základě kauzality a je v jistém smyslu ovládáno Bohem. Toto pojetí zdánlivě odporuje možnosti existence svobodné vůle, avšak pro Leibnize svobodná vůle existovat musí, je totiž „zásadní pro mravnost jednání.“¹² Tak je možné v Leibnizově filosofii nalézat úvahy o jisté podobě vůle, existující jak v Bohu, tak i v člověku, respektive v monádách.

2.2.1 Monády

Na rozdíl od Descarta Leibniz nerozlišuje substance na rozlehlé a myslící, nýbrž zastává názor, že substancí může být jen to, co se vyznačuje nedělitelností, jednotou a aktivitou. To by mohly být atomy, avšak Leibniz jakožto vědec si je vědom toho, že i ony jsou složeny z určitých částí, ostatně jako všechno materiální. Proto nakonec přichází s teorií monád – jednoduchých substancí, které jako jediné skutečně existují. Monády jsou nedělitelné a proto musí být nemateriální – jsou to jakési duchovní atomy. Jsou věčné, protože podle aristotelské tradice, Leibnizem přijímané, znamená zánik rozpad jednotlivého na části. Monáda ale žádné části nemá, z její nedělitelnosti tedy plyne, že nemůže nikdy zaniknout. Máme zde tedy substancí, která vznikla, ale nezanikne, což se zdá být nepřirozené – monáda skutečně nemůže vzniknout nějakým přírodním procesem nebo reakcí, nýbrž pouze nadpřirozeným zásahem, aktem Boží vůle.¹³

Monády s Bohem sdílejí určité charakteristiky, jako je nedělitelnost, nemateriálnost a věčnost, nelze se ale domnívat, že by se Leibniz snažil vytvořit představu dalších božstev. Monády jsou pouze zrcadly Boha.¹⁴ Leibniz také někdy o monádách mluví jako o duších, entelechiích, netělesných automatech. Monády není možné z čehokoliv složit, ony samy se ale shlukují v agregáty, ty se zase skládají do agregátů vyššího řádu atd. a výsledkem tohoto mnohonásobného skládání jsou věci, jak je vnímáme smysly. Ačkoliv v pravém slova smyslu existují pouze jednoduché substance, vnější svět je těmito existujícími substancemi tvořen, a

12 Leibniz, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 14.

13 Je velmi pravděpodobné, že Bůh by mohl monády také anihilovat, to ale neučiní, protože zničením monády by světu uškodil, což je v rozporu s jeho přirozeností.

Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982, s. 117.

14 „Spíše je každá substance jako svět pro sebe a jako zrcadlo Boha či spíše celého vesmíru, ... Lze dokonce říci, že každá substance v sobě určitým způsobem nese charakter nekonečné moudrosti a všemohoucnosti boží, a pokud je toho schopna, jej napodobuje.“

Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982, s. 62.

proto můžeme rovněž věřit v jeho existenci (ovšem s tím rozdílem, že není věčný a nedělitelný). Monády tvoří těla živočichů a rostlin, ale i veškerou neživou přírodu, což by znamenalo, že všechna hmota je nadána čímsi podobným duši, což by mohlo naznačovat, že se jedná o jakousi formu panpsychismu: „*i v nejmenší částice hmoty existuje svět tvorů, živých bytostí, živočichů, entelechií, duší.*“¹⁵ Skutečnou duši však Leibniz přiznává pouze vyšším organismům, od jednoduchých monád se duše odlišuje větší zřetelností, percepcí a pamětí.¹⁶

Každá monáda musí mít určité vlastnosti, protože kdyby je neměla, byla by od ostatních nerozlišitelná, a tak by nemohla být jednoduchou substancí. Jelikož se jedná o nemateriální jsoucnost, může mít pouze duchovní vlastnosti, nenalezneme tedy u ní ani primární kvality, ani sekundární, které vznikají skládáním primárních. Leibniz monádám přisuzuje dvě základní vlastnosti – percepcie a žádostivost. Za pojmem percepcie ale nesmíme vidět jeho dnešní význam, nejedná se o žádné vjemy, které se mohou odehrávat pouze v materiálních tvorech, nýbrž o „*okamžitý stav, který zahrnuje mnohost v jednotě nebo v jednoduché substancí.*“¹⁷ nevázaný na fyzické tělo. Okamžité stavy monády, které musí být nutně nefyzické, se neustále proměňují a je potřeba uvést je v jednotu. Každá monáda reflektuje celý vesmír, veškeré dění ve světě, sjednocuje v sobě tedy mnohost vesmíru. Percepcie umožňuje odrážet vše, co na monády působí. V protikladu ke karteziánskému pojetí ale ne všechno působí vědomě, ba naopak většina percepcí probíhá, aniž by si je dotyčný agregát monád uvědomoval. Neživá příroda a velká část živé přírody jsou schopny právě jen nevědomých percepcí, zatímco u vyšších živočichů a člověka vystupují jak nevědomé percepcie,¹⁸ tak i percepcie uvědomované, jež Leibniz nazývá apercepce, anebo jednoduše sebevědomím.¹⁹

Monády spolu nijak nekomunikují a nepodléhají mechanickým změnám, jediný pohyb, který mohou vykonávat, je opět duchovní podstaty a je způsoben druhým principem, tedy

15 Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982, §66.

16 Duši podle Leibnize mají jak lidé, tak i někteří živočichové. Rozdíl je v tom, že lidé mají duši rozumnou (či ducha) a díky rozumu jsou schopni poznávat nutné pravdy.

17 Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982, §14.

18 Pro podpoření teze, že člověk má kromě uvědomovaných percepcí i percepcie neuvědomované, Leibniz uvádí příklad upadnutí do mdloby. V takovém okamžiku si žádné percepcie neuvědomujeme a podobáme se tím neživé přírodě. Po nějaké době se ale z mdloby probereme a ihned k nám přicházejí percepcie, o nichž víme. A jelikož percepcie může vzniknout jedině v návaznosti na jinou percepci, znamená to, že řetězec percepcí nebyl přerušen, a že jsme tedy percepcie měli i ve stavu bezvědomí, aniž bychom si to uvědomovali. Leibniz, G. W. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982, §23.

19 Zavedením nevědomých percepcí Leibniz předjal psychoanalýzu.

žádostivostí. Jelikož monády nejsou materiální a nalézáme v nich kromě žádostivosti už jen percepcce, může žádostivost způsobovat jediné změny percepcí, resp. přechod od jedné percepcce ke druhé.

2.2.2 Appetitus jako forma vůle

Jelikož je člověk agregátem monád a samotná lidská duše je monádou (vyššího řádu), můžeme tvrdit, že se percepcce a žádostivost projevují i v člověku. Podle Leibnize člověk nepoznává přímo svět mimo něj, ale rozumí mu prostřednictvím vlastních percepcí, které ho přesně odrážejí. Žádostivost potom vede člověka od jedné percepcce ke druhé tak, aby byly uspokojeny jeho momentální potřeby. Můžeme tedy žádostivost považovat za jakousi formu vůle. Právě díky žádostivosti (či vůli) můžeme provádět nejrůznější úkony, bez ní bychom byli statiční – naše jednání je tedy vedeno vůlí, což je motiv, který nacházíme i u Schopenhauera, ačkoliv v jeho pojetí je vůle samostatným principem a je vnímána negativně, neboť působí utrpení.

2.2.3 Determinismus a svobodná vůle

Leibnizův determinismus spočívá v přesvědčení, že svět je ovládán zákony a principy, které do něj vložil Bůh. Autor ale odmítá myšlenku, že by veškeré dění bylo předem dané a nezměnitelné, protože by to znamenalo, že ať se člověk v dané situaci zachová jakkoliv, výsledek bude stejný. Ti, kteří toto tvrdí, se odvolávají na nutnost osudu a využívají ji jednak k tomu, aby si dodali odvahy spoléháním se na štěstí, jednak jako výmluvu pro hříšný život. Tvrdí, že co se má stát, to se stane za jakýchkoliv podmínek, a proto je lepší si užívat života. To je právě základem Leibnizova odmítnutí tohoto chápání determinismu – kdyby to tak skutečně bylo, nemohla by existovat morálka, neboť co je dobré a co špatné či dokonce hříšné, můžeme rozlišovat pouze tehdy, když přijmeme svobodu volby. Bylo by totiž nespravedlivé trestat někoho za čin, který nevykonal ze svobodné vůle, nýbrž k němuž byl donucen osudem či nutností, zkrátka to udělat musel. Stejně tak by byla porušena spravedlnost Boha, neboť by svou milost rozdával těm, které by sám vedl k dobrému životu, kteří by se o to tedy nijak nezasloužili, pouze by byli z řady jiných Bohem svévolně vybráni. A na druhé straně by se Bůh dopouštěl nespravedlnosti při trestání hříšníků, které sám ke hříchu předurčil – to je ostatně problémem teodicey, o níž se zmíníme v následujícím oddílu.

Leibniz tedy předpokládá existenci svobodné vůle, její působnost je ale omezená. Leibniz připouští, že určitá událost může být předem dána, dojde k ní však pouze proto, že jí předchází jistá příčina, nikoliv proto, že se to tak jednoduše má stát. Pokud by nenastala tato příčina, nenastala by ani ona událost. Člověk nemůže ovlivnit, jaké percepcce budou na jeho

duši působit, avšak může se k nim postavit různým způsobem a jeho žádostivost tak může způsobit přechod od působící percepce k různým dalším perpcím. Těch je omezený počet, člověku je tedy umožněno svobodně si zvolit mezi určitými možnostmi tu, kterou považuje za správnou. Leibniz tvrdí, že bychom si měli vybrat tu možnost, díky níž budeme nejlépe následovat Boha, protože on je nekonečně dobrý a dokonalý.

2.2.4 Boží vůle

Leibniz chápe Boha jako věčnou a nutnou substanci, která je prvotní příčinou všeho. Vyznačuje se mocí, moudrostí a vůlí, přičemž všechny tyto vlastnosti má v nekonečné míře. Rozum dává vzniknout esencím jednotlivých stvoření, moc Bohu umožňuje je stvořit, ale teprve díky vůli Bůh skutečně tvoří.

Bůh se podle Leibnize spoluúčastní na veškeré činnosti tvorů, ale přímo je neřídí, jak se domnívali někteří mechanisté. Bůh nezpůsobuje veškeré chování a jednání stvořeného, nýbrž do něj vkládá principy, které mu chování a jednání umožňují.

Leibniz se intenzivně zabýval problematikou teodicey. Zdá se, že Bůh se podílí na zlu hned dvojím způsobem, jeden vyplývá z jeho spoluúčasti na všech činnostech stvořených bytostí, a tedy i na hříchu a špatnosti, a druhý z faktu, že vůbec dopouští, aby zlo existovalo. Protože je totiž všemohoucí, mohl by svět vytvořit bez zla, míní někteří. Leibniz ale namítá, že Bůh jakožto nekonečně dobrá bytost stvořil nejlepší z možných světů, ve světě bez zla by totiž vlastně nebylo ani dobro, protože to se ukáže až jako protiklad zla. Leibniz poukazuje na to, že dokud se nám nestane něco špatného, neuvědomujeme si své štěstí; dokud se tváří v tvář nesetkáme se zlem, přehlízíme dobro. Zlo rovněž může ve výsledku způsobit více dobra, vždyť napravení hříšníci jsou v očích Božích lepší, než byli před zhřešením.

Zlo Leibniz rozděluje na metafyzické, pramenící jednoduše z nedokonalosti stvořených věcí, fyzické, jako je násilí, bolest apod., a morální, tedy hřích. Říká, že Bůh chce jen dobro a pokud náhodou chce zlo, pak jedině zlo fyzické a jedině aby zabránil většímu zlu nebo aby dosáhl většího dobra. V této souvislosti Leibniz rozlišuje dva typy vůle – účinnou a následnou. Účinná vůle je v jistém smyslu slabší, protože je uskutečněna jen tehdy, když proti ní nepůsobí nějaké silnější příčiny, jež povedou k jinému účinku. Naproti tomu stojí následná vůle, která se vyplní vždy, ovšem pokud to není nemožné. Následná vůle je výslednicí všeho zápasícího chtění a tedy je vždy nějakým kompromisem, není tak čistá jako vůle účinná. Boží tíhnutí k dobru lze definovat jako účinnou vůli, a tedy se může stát, že se dobro neuskuteční, protože mu v tom něco zabránilo.²⁰

20 Leibniz, G. W. *Theodicea*. Praha: OIKOYMENH, 2004, s. 93.

2.2.5 Leibnizův vliv

Ačkoliv to na první pohled nemusí být patrné, Leibniz přikládá vůli velký význam. Bez vůle by neexistovala žádná změna, žádostivost vede všechny agregáty monád životem. Podobně jako u Descarta je i u Leibnize vůle vlastností mysli, resp. monády, nikoliv nadosobním principem. I Leibniz se domnívá, že vůle je dána od Boha, avšak na rozdíl od Descarta ji nepovažuje za nekonečnou.

Leibniz nepovažuje agregáty monád za v pravém slova smyslu skutečné, označuje je za pouhé fenomény. Ty nemůžeme samy o sobě poznat – tuto tezi dále rozpracovává Kant. Podle Leibnize ale můžeme mít o fenoménech správné mínění, neboť poznáváme jejich odraz ve své duši.

Leibniz měl na Schopenhauera velký vliv především svým pojmem dostatečného důvodu, tedy myšlenkou, že nic nemůže být bezdůvodně, že každý jev má nějakou svou příčinu. Na tomto předpokladu staví Schopenhauer svou metafyziku.

2.3 Immanuel Kant

Kant měl na Schopenhauerovu tvorbu značný vliv, Schopenhauer sám dokonce tvrdil, že celá jeho filosofie jen doplňuje Kanta a napravuje omyly, kterých se dopustil. Vůle je pro Kantovu etiku zásadním principem, a tak není divu, že ji Schopenhauer učinil výchozím bodem své filosofie.

2.3.1 Mravní zákon

Kantovi se podařilo všeobecně přijímané morální zásady, dosud vysvětlované převážně teologicky nebo intuicionisticky, postavit na pevné, přísně formální metafyzické základy (ačkoliv sám metafyziku odmítal). Zatímco cílem poznání čistého rozumu je pravda, existuje i poznání směřující k něčemu jinému, poznání toho, jak máme jednat. Aby mohl být tento druhý typ poznání objektivní, musí být podle Kanta založen na povinnosti a vycházet z rozumu.

V přírodním světě, jehož jsme součástí, vládou zákony kauzality, jimž se nelze nijak vymknout. Avšak člověk pozoruje, že o některých věcech může svobodně rozhodovat, tedy že existuje ještě jiná sféra, kde kauzalita neplatí, resp. neplatí tu přírodní, fyzikalistická kauzalita. Namísto toho se zde naše jednání podřizuje zákonům praktického rozumu – přírodní kauzalita je nahrazena kauzalitou rozumných bytostí, která se vyznačuje přítomností vůle a svobody. Naše transcendentální svoboda je podmínkou morálního zákona, který v sobě pocítujeme.²¹ Každá inteligibilní bytost je jakoby součástí dvou světů, empirického a transcendentálního, avšak nikoliv odděleně, nýbrž vždy obou zároveň. Vystupuje tedy jednak jako přírodní objekt podléhající nutnosti, jednak jako svobodná bytost řídicí se mravním zákonem, který nosí v sobě.

Každý „mravní zákon“ má podobu imperativu, avšak podle Kanta může být pouze imperativem kategorickým, tedy takovým, v němž je jednání zároveň i cílem. Naopak imperativy hypotetické vždy obsahují nějakou podmínku - „jestliže chceš tohle, udělej tamto“ - a jednání je zde pouze prostředkem k dosažení cíle, který je od jednání odlišný.²² I když je možné se hypotetickými imperativy řídit a přitom jednat tak, jak se obecně považuje za správné, nemůže být takové pravidlo objektivní právě kvůli své podmíněnosti, platí totiž pouze pro ty, kdo chtějí dosáhnout daného cíle, a jenom v okamžiku, kdy ho chtějí dosáhnout.

21 Díky tomu, že víme o morálním zákonu v nás, je podle Kanta svoboda jedinou ideou, o níž víme a priori, aniž bychom ji museli přímo nazít.

Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 6.

22 Do kategorie hypotetických imperativů spadá i tzv. zlaté pravidlo

Kantův kategorický imperativ ale musí platit pro všechny rozumné bytosti²³ za všech okolností. Neurčuje obsah morálky, neříká, jaké jednání je správné, předepisuje formu morálního uvažování, takže se vlastně vyjadřuje k veškerým morálním otázkám zároveň a je uplatnitelný za každé situace.

Kantův kategorický imperativ je syntetický apriorní soud založený v rozumu. Kant uvádí celkem pět formulací,²⁴ z nichž dvě nejvýznamnější požadují jednání podle takové maximy, o níž by si mohl její původce přát, aby se stala obecně platnou normou, a takové jednání, které ctí lidskost v původci jednání i v ostatních, tedy které zachází s lidmi vždy jako s cíli svého jednání, nikoliv jako prostředky. První formulace míří k racionalitě – podle kategorického imperativu je správné takové jednání, které je ve shodě s rozumem, tedy které v sobě neobsahuje žádnou kontradikci. Druhá formulace apeluje na uznání autonomie, která je základem svobody a morálního uvažování. Jakožto autonomním bytostem je naší přirozeností cenit si svobody, je to dokonce rozumné, protože kdyby nám samým byla autonomie odepřena, stali bychom se čistě přírodními předměty ovládanými pouze kauzálními zákony.

2.3.2 Autonomie a heteronomie vůle

Řekli jsme, že Kantova etika je etikou povinnosti (tzv. deontologická etika). Nejedná se ale o povinnost vůči nějakým světským autoritám, a dokonce ani vůči Bohu, nýbrž vůči rozumu. Člověk jakožto inteligibilní bytost je nadán rozumem a autonomií, jedná tedy sám za sebe a podle vlastních norem. Uvedli jsme, že v transcendentální oblasti je člověk svobodný, tzn. jeho jednání není určeno žádnými příčinami působícími zvenku, nýbrž pouze vůlí – aby bylo jednání skutečně svobodné, musí i tato vůle být autonomní. „*Autonomie vůle je povaha vůle, díky níž je vůle sama sobě zákonem (nezávisle na veškeré povaze předmětů chtění).*“²⁵ Svoboda vůle ale neznamená, že si každý může dělat co chce, naopak je vyžadována přísná disciplína. Vůle nesmí být vedena ničím jiným než mravním zákonem, jinak není autonomní – dokonce i když usiluje o dobro či blaženost, je vůlí heteronomní.

Morální jednání je vždy aktem autonomní vůle. Jestliže člověk jedná určitým způsobem, který je v souladu s kategorickým imperativem, aby dosáhl svých cílů (nikoliv pro jednání samo), jedná sice správně, avšak nikoliv morálně – Kant v této problematice zastává pozici

23 Kategorický imperativ nemůže být založený na žádných zvláštnostech lidské přirozenosti – pokud by existovaly ještě další inteligibilní bytosti kromě lidí, kategorický imperativ musí být závazný i pro ně.

24 Scruton, R. *Kant*. Argo, 1996, s. 85.

25 Kant, I. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990, s. 102.

intencionalismu a tvrdí, že o moraliťe je možno hovořit pouze v souvislosti s uposlechnutím morálního zákona, kategorického imperativu.

Morální zákon určuje vůli, ale zároveň je i její pružinou. Pružinou Kant rozumí subjektivní pohnutky k nějakému jednání, sílu ovlivňující vůli na základě osobních motivů.²⁶ Takže ač by se mohlo zdát, že Kant v souvislosti s mravním zákonem neuznává vůbec žádné osobní touhy a pohnutky a klade požadavek naprosté objektivity, nakonec se ukazuje, že právě mravní zákon sám jimi může, a dokonce musí být. Protože jedině tehdy, když mravní zákon přijmeme za svou maximu a cítíme vnitřní potřebu se jím řídit, se od něj naše vůle nechá vést ke správnému jednání. Jakmile však k morálnímu zákonu přistoupí jiné pružiny nebo dokonce mravní zákon jako pružina zcela chybí, dostáváme se do již zmíněné situace heteronomie vůle. Sám mravní zákon však heteronomní morálku způsobovat nemůže, neboť je nejen pružinou, ale také objektivním imperativem platným pro všechny rozumné bytosti.

Při setkání s mravním zákonem je člověk, jehož vůle následuje subjektivní smyslové pružiny, tímto zákonem pokořen. Je omezena jeho sebeláska a potlačena domýšlivost, ta totiž klade sebeúctu před morální zákon. Avšak nejhodnotnější na každém člověku je jeho rozumovost, a ta mu přikazuje být poslušným morálnímu zákonu, nikoliv svým osobním materiálními tužbám. Z tohoto pokoření vzniká v člověku úcta k mravnímu zákonu (a to objektivně i subjektivně), avšak tu Kant nepovažuje za pružinu vůle, tou může být jedině mravní zákon sám – úcta je totiž druhem citu,²⁷ a ta pravá pružina mravního jednání musí být citu prosta, odmítá smyslovost a požaduje objektivitu.²⁸

Každý, kdo přijal mravní zákon za svou pružinu k morálnímu jednání, je nucen jednat v souladu s kategorickým imperativem, cítí k tomu vnitřní povinnost: „*Pro lidi a všechny stvořené rozumné bytosti je morální nutnost nucením, tj. závazkem, a každé na něm založené*

26 Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 122–123.

27 Kant přísně rozlišuje mezi úctou a obdivem. Obdiv je možno pociťovat vůči lidem, zvířatům i věcem a obvykle ho neskrýváme, naopak ho někdy (např. vůči vysoce postaveným lidem) dokonce hrajeme. Naproti tomu úcta je něco, co vychází zevnitř a nelze ovlivnit, pociťujeme ji vždy, když se setkáme s někým, kdo jedná dle mravního zákona. A i když svou úctu k takovému člověku třeba popíráme, nemůžeme ji nepociťovat. Úcta je citem způsobeným rozumem (na rozdíl od jiných citů tedy není patologický) a Kant tvrdí, že rozhodně není libým citem, protože nás sráží na kolena tím, že nám připomíná mravní zákon, jež nás pokořuje.

Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 130–132,

28 Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 125–130.

*jednání je třeba vykládat jako povinnost, a nikoliv jako způsob postupu, který nám je, nebo by nám mohl být již sám sebou milý.*²⁹

Poslušnost mravnímu zákonu je nucením, protože člověk je od přírody smyslovým tvorem a je přirozené, že na něj působí nejrůznější vlivy, které ho nabádají k určitému způsobu jednání – musí uspokojovat své životní potřeby a má sklon jednat tak, aby se mu dařilo co nejlépe. Avšak protože člověk není pouze přírodním tvorem, ale rovněž tvorem nadaným rozumem, musí své osobní náklonnosti potlačovat a jednat vždy nejen v souladu s mravním zákonem, ale pro mravní zákon samý, tedy mít samo jednání za svůj cíl a nesnažit se jeho prostřednictvím dosáhnout nějakých osobních cílů. Ctít mravní zákon v sobě tedy znamená svádět boj se sebou samým, se svou přirozeností, přímo se „nutit“ jednat jinak, než bychom chtěli.

2.3.3 Dobrá vůle

Kant je skeptický k ideji nejvyššího dobra jakožto cíle, jak jsme již viděli, člověk má jednat pro jednání samo, nikoliv pro dosažení nějakého cíle od něj odlišného. Stejně tak není možné věci a jednání rozlišovat na dobré a špatné – Kant říká, že jediné, co je ze všech úhlů a za jakékoli situace dobré, je čistá vůle.³⁰ Dokonce ani fakt, že dobrá vůle často nedosáhne zamýšleného výsledku a někdy má dané jednání dokonce neblahé následky, neubírá nic z její nekonečné dobroty.

Dobrá vůle je taková vůle, která jedná z povinnosti, tedy jedná v souladu s mravním zákonem a samo jednání si klade za cíl. Ovšem neplatí, že pouze vůle jednající z povinnosti je dobrou vůlí. Když se podíváme na Boží vůli, Kant nepochybuje o tom, že je vždy nekonečně dobrá, avšak nezakládá se v povinnosti. Jak jsme již uvedli, pro člověka je mravní zákon povinností, protože kvůli své přirozenosti musí překonávat překážky, aby jednal podle něj. Avšak Bůh není materiální, nemá žádné subjektivní materiální tužby, nejsou zde žádné překážky, které by jeho vůle musela překonávat, a proto nejedná z povinnosti.

Allen Wood se domnívá, že kromě Boží vůle existují ještě další situace, kdy je vůle dobrá, ačkoliv nejedná z povinnosti. Jestliže je jednání z povinnosti založeno na překonávání překážek, pak ten, kdo na základě mravního zákona jedná stejně, jako by jednal, kdyby byla jeho vůle vedena subjektivními pružinami od mravního zákona odlišnými, nepřekonává žádné překážky, a tudíž nejedná z povinnosti.³¹ Pokud je Woodova úvaha správná, pak by se i tento

29 Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 139.

30 Kant, I. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996, s. 126.

31 Wood, A. *The Good Will*. University of Arkansas Press, 2003, 31(1/2), s. 461.

člověk vyznačoval dobrou vůlí. Je však třeba, aby mravní zákon byl skutečnou pružinou, a je obtížné dokázat, že by dotyčný jednal v souladu s mravním zákonem i tehdy, když by bylo jednání přikázané kategorickým imperativem v rozporu s jeho osobními zájmy a tužbami.

2.3.4 Kantův vliv

Kantův vliv na Schopenhauera je nezpochybnitelný, ačkoliv v pojetí vůle se oba značně liší. Zatímco Kant požaduje podřízení vůle mravnímu zákonu, což vlastně znamená potlačení osobních zájmů a cílů ve prospěch rozumu, pro Schopenhauera se vůle ve svých objektivacích projevuje právě ve snaze dosahovat nejrůznějších individuálních cílů a uspokojování vlastních potřeb. Podobnost ale můžeme vidět v Schopenhauerově postavě askety, který umrtvuje své tužby, avšak nikoliv kvůli nějakému objektivnímu mravnímu zákonu, nýbrž ve snaze vyhnout se vlastnímu utrpení.

Schopenhauer přejímá Kantovo chápání našeho světa jako jevového, fenomenálního, který odkazuje ke světu skutečnému, světu o sobě. Věc o sobě (*Ding an sich*) je podle Schopenhauera jediná, a sice vůle.

2.4 Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Je známo, že Hegel byl Schopenhauerovým úhlavním nepřitelem jak ve filosofii, tak především v osobním životě. Ačkoliv Schopenhauer staví svou filosofii rovněž na idealismu, Hegelovo pojetí odmítá. Zatímco pro Hegela je svět teleologický a směřuje k rozvoji absolutního ducha, pro Schopenhauera neexistuje žádný vývoj - život byl, je a bude utrpením.

2.4.1 Žádostivost

Hegel ve *Fenomenologii ducha* představuje jakési schéma rozvoje ducha, který má tři základní stupně – vědomí, sebevědomí a rozum. Prvotní smyslové vědomí spočívá v bezprostředním působení věcí na lidské smysly, předmět tohoto vědomí je vždy chápán jako jedna konkrétní věc tady a teď, která není zařazena do žádného myšlenkového systému. Není možné o ní ani mluvit, neboť už jen samotné pojmenování vyžaduje, abychom o jednotlivině uvažovali zároveň jako o obecnosti a nějakým způsobem ji systematizovali. Dalšími stupni vědomí je vědomí vnímající, kde už dochází k určité klasifikaci, ovšem jen na základě pozorovatelných univerzálních kategorií, a nakonec vědomí rozvažující, které pro klasifikaci věcí vytváří vlastní abstraktní kategorie (např. síla).

V dalším stupni dochází k rozvoji sebevědomí, tedy vědomí sebe samého. Abychom si sebe mohli uvědomovat, musíme mít k dispozici něco od nás odlišného, vůči čemuž se můžeme vymezit. Jakmile si uvědomíme svou rozdílnost od objektu, objevuje se žádostivost: „... a sebevědomí je si tudíž jisto sebou samým toliko tím, že překonává toto jiné, co se mu představuje jakožto samostatný život: je žádostivost.“³² Žádostivost je neuspokojivý stav sebevědomí, je to zvláštní vztah k objektu založený na snaze získat ho pro sebe. Člověku se objekt pro svou odlišnost jeví jako cizí, což je nepříjemné, avšak pokud člověk daný objekt získá, tato věc přestane být cizí. Přivlastnit si objekt ale nesmí znamenat jeho zničení, neboť jestliže zanikne předmět žádostivosti a s ním i sama žádostivost, musí zaniknout i sebevědomí, protože se vyjevuje jedině v konfrontaci s jiným sebevědomím. Sebevědomí proto nesmí dopustit, aby bylo druhé sebevědomí zničeno, ač to je přesně to, o čem žádostivost jde. Proto zůstává žádostivost neuspokojena – aby totiž došlo k jejímu uspokojení, muselo by druhé sebevědomí popřít samo sebe a snížit se na úroveň pouhého vědomí.

Aby bylo zajištěno, že nedojde k zániku cizího objektu (nikoliv ve smyslu fyzického zániku, nýbrž právě jako zrušení jeho odcizenosti), nemůže být objektem nějaká neživá věc, tu je totiž možné si zcela přivlastnit a zrušit její odcizenost. Avšak pokud je objektem žádosti

32 Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha : Československá akademie věd, 1960, s. 151.

sebevědomí jiné sebevědomí, nemůže nikdy dojít k jeho úplnému přivlastnění, toto odlišné sebevědomí vždy vůči nám zůstane alespoň zčásti cizí.³³

V jakém smyslu požaduje sebevědomí přivlastnit si jiné sebevědomí? Každý jedinec vyznačující se sebevědomím potřebuje, aby ho druhý takový uznával, protože pokud je jedinci upíráno uznání, vede to ke ztrátě sebevědomí. Každé sebevědomí je tedy závislé na dalších sebevědomích, resp. na jejich uznání. Lidé však svou závislost na ostatních přijímají jen s velkou neochotou a neradi ji ukazují – ze snahy vymanit se z této závislosti podle Hegela vznikají boje a války. Jejich cílem však nemá být protivníka zničit, neboť tím ničíme rovněž možnost uznání od jeho sebevědomí.

Hegelovu žádostivost můžeme pojímat jako touhu po životě a snahu vyhnout se smrti. Po zániku žádostivosti se sebevědomí vrací na úroveň pouhého vědomí, vidíme tedy, že se nejedná o zánik v pravém slova smyslu, o zánik fyzický. Avšak Hegel, stejně jako dlouhá řada filosofů v čele s Platónem a Aristotelem, považuje za pravý život život uvědomělý, samostatný. Když člověk nechápe sebe samého jako něco odlišného od ostatních tvorů a věcí, resp. není vůbec schopen sám o sobě uvažovat, přestává být člověkem, duchovní bytostí, a dostává se na úroveň zvířat. Se zánikem žádostivosti tedy nezániká člověk jakožto biologický tvor, avšak zaniká duch – žádostivost usiluje o zachování ducha a zabránění duchovní smrti.

Pro úplnost uvedme ještě třetí fázi rozvoje vědomí, a tím je rozum. Zatímco sebevědomí je díky svému odmítavému a bojovnému postoji vůči všemu cizímu a odlišnému jakousi negativní silou, v rozumu se tato negativita převrací v idealismus. Rozum vzniká jako syntéza vědomí a sebevědomí, „...*když jistota, že je [duch] vši realitou, je povýšena na pravdu a když si je vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe.*“³⁴ Je možné říci, že rozum je syntézou objektivního a subjektivního chápání světa. Člověk přestává chápat svět jako něco zcela cizího a přijímá ho za svůj.

2.4.2 Absolutní duch a vůle

Aby mohl duch dosáhnout absolutna, musí mít žádostivost, či chceme-li vůli. V opačném případě by nikdy nemohlo dojít k přechodu od vědomí k sebevědomí a potom dále k rozumu a absolutnu. Nabízí se však otázka, jak je možné, že právě vůle, která je přímo vázána na empirické skutečnosti, může mít takový význam pro rozvoj absolutního ducha.

Základním znakem ducha je myšlení, ba dokonce duch je myšlením, a tím se odlišuje od zvířat. Nyní je třeba vysvětlit, kde se v něm bere vůle, jestliže je bytostně myšlením. Vůle

33 Singer, P. *Hegel*. Argo, 1995, s. 75–77.

34 Hegel, G. W. F. *Fenomenologie ducha*. Praha : Československá akademie věd, 1960, s. 287.

bývala dávána do protikladu k rozumu či myšlení, Hegel však tvrdí, že myšlení (rozum) a chtění (vůle) nejsou dvěma odlišnými vlastnostmi a ani člověk není potom jakousi rozpolcenou osobností, v níž spolu rozum a vůle bojují. Vůli chápe jako zvláštní způsob myšlení, myšlení praktické, zatímco rozum je myšlením teoretickým. Teoretické vztahování k věcem je abstraktní, obecné, odehrává se pouze v naší mysli, převádí empirické věci v myšlenku. Tomuto způsobu vztahování by odpovídala první fáze rozvoje ducha, vědomí. Na výsledcích teoretického vztahování, myšlenkách, je pak založeno vztahování praktické, které vnáší něco z ducha do světa, zanechává ve světě jeho stopu – a přesně to je úkolem ducha, přetvářet svět. Praktické vztahování pak zahrnuje vymezení vůči ostatním věcem a účel.³⁵

Ke světu se v jistém smyslu prakticky vztahují i zvířata, ta však podle Hegela nemají vůli, protože vůli musí předcházet představování v mysli. Vůle tedy nemůže existovat bez myšlení a zároveň myšlení bez vůle nemůže nijak vstupovat do světa a ovlivňovat jej. Mít vůli proto není v rozporu s pojetím ducha jakožto myšlení, a dokonce je pro něj nutné, aby vůli měl. Kdyby totiž nemohl přetvářet svět, nemohl by se ani sebezpoznavat, a tedy by nikdy nemohlo dojít k rozvoji absolutního ducha.

Jednou stránkou vůle je možnost vymanit se ze závislosti na čemkoliv vnějším: „*V tomto elementu vůle je obsaženo, že se mohu od všeho odpoutat, vzdát se všech účelů a že mohu od všeho abstrahovat.*“³⁶ Jedině takto se může stát duch absolutním, zde je tudíž jasně vidět, jaký význam vůle ve skutečnosti má. V Hegelově pojetí to není iracionální puzení přibližující člověka zvířeti, ale naopak součást toho, čím se duch od zvířete odlišuje, projev myšlení a předpoklad dosažení absolutna.

2.4.3 Svobodná vůle

Hegel se domníval, že existuje svobodná vůle a že svoboda je základním určením vůle, která je pro Hegela praktickým duchem.³⁷ Svoboda je podle něj vnitřní nutnost a existuje vedle vnější nutnosti, která je vyjádřena přírodními zákony. Hegelovo pojetí svobody se do jisté míry podobá tomu Kantovu. Podle Hegela znamená svoboda schopnost volby nezávisle na vnějších skutečnostech, tedy na vůli jiných lidí nebo na vlastních přirozených potřebách. Svoboda vůle je pak základem práva, protože jen díky možnosti svobodné volby můžeme jednat v souladu nebo naopak v rozporu se zákonem, a právní oblast je zároveň oblastí, kde se svoboda uplatňuje.

35 Hegel, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992, s. 44.

36 Hegel, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992, s. 46.

37 Hegel, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992, s. 43.

Hegel definuje svobodu takto: „...svoboda znamená právě být ve svém jiném u sebe sama, záviset na sobě, být tím, co určuje samo sebe.“³⁸ Jelikož je duch myšlením, pak (alespoň tehdy, když jsou jeho myšlenky čisté, tedy neobsahují nic empirického a jejich obsah si určuje duch sám) musí být duch svobodný.

Vůle je ale naprosto svobodná teprve tehdy, když „je pro sebe tím, čím je o sobě“,“³⁹ když je sama vůle předmětem vůle. Vůle pouze o sobě je zároveň svobodná i nesvobodná, protože je svobodnou pouze z definice, avšak nikoliv ve skutečnosti. Takovou vůli Hegel nazývá bezprostřední nebo přirozenou, protože jejím předmětem jsou přirozené pudy, sklony a instinkty.

Lidská vůle pro sebe je natolik svobodná, že se může odvrátit, abstrahovat od naprosto všeho vnějšího, dokonce i od vlastního života. Sebevraždy je schopen pouze člověk, nikoliv zvíře, sebevražda je aktem svobodné nezávislé vůle.

2.4.4 Hegelův vliv

Hegel svým systematickým myšlením ovlivnil velké množství filosofů své doby i dob pozdějších, a to včetně těch, kteří se proti němu výslovně vymezovali, jako byl třeba Kierkegaard nebo Schopenhauer. Právě v protikladu k Hegelovu optimistickému pojetí dějin jako sebepoznávání ducha vytváří Schopenhauer teorii světa postrádajícího smysl, krutého, ovládaného nerozumnou vůlí. Schopenhauerovo pojetí vůle ovšem vykazuje jisté podobnosti s Hegelovým pojmem žádostivosti. Hegelova žádostivost je negativní, je to stav nespokojenosti, je to touha po životě a strach ze smrti. I Schopenhauerova vůle k životu je chápána negativně, má za následek neustálé chtění a z něj pramenící utrpení. Avšak pro Hegela je žádostivost vlastností každého sebevědomí, není to jedna jediná věc o sobě, kterou je vůle pro Schopenhauera. Schopenhauerova vůle nepodléhá větě o důvodu, zatímco Hegelova žádostivost svůj důvod má, a sice snahu osvědčit se jako sebevědomí, získat uznání od druhého a zároveň ho jako sebevědomí zničit. Motiv boje se objevuje i u Schopenhauera, který jde ve stopách Hobbesova *homo homini lupus*, avšak na rozdíl od Hobbese se nedomnívá, že je možno válku všech proti všem potlačit společenskou smlouvou.

Hegel a Schopenhauer se liší rovněž ve svém chápání lidské svobody. Zatímco Hegel jednoznačně prohlašuje, že existuje svoboda volby a že vůle musí být vždy svobodná, Schopenhauer se k problematice svobody vyjadřuje velmi rozporně. Na některých místech uvádí, že jakákoliv svoboda je jen iluze a že člověk je ve skutečnosti determinován principem

38 Hegel, G. W. F. *Malá logika*. Praha : Svoboda, 1992, s. 74.

39 Hegel, G. W. F. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992, s. 52.

vůle a vlastním charakterem, jinde naopak hovoří o člověku jako o říši svobody, čímž se odlišuje od zvířat. Je možné říci, že člověk má omezenou svobodu, a sice má svobodu volby prostředků k dosažení cílů, které však ovlivnit nedokáže.

Hegel i Schopenhauer věnují pozornost problematice sebevraždy a oba ji v jistém smyslu chápou jako akt vůle. Pro Hegela je to způsob, jak v maximální míře projevit svou svobodu, zatímco pro Schopenhauera je sebevražda snaha vymanit se z diktátu vůle, avšak v této snaze popřít vůli je vůle paradoxně potvrzena. Proto Schopenhauer sebevraždu odsuzuje.

3 Schopenhauerovo pojetí vůle

Arthur Schopenhauer je považován za zakladatele voluntarismu – filosofického směru, který považuje vůli za hlavní (či jediný) princip lidského života i celého kosmu. Ostře se při tom vymezuje vůči spekulativní filosofii a racionalismu, pravdu o podstatě světa naopak hledá ve filosofii Platónově a Kantově a rovněž v indických nábožensko-filosofických systémech. Na rozdíl od svého největšího žáka, Friedricha Nietzscheho, chápe vůli jako nepřátelský princip působící utrpení – proto je jeho filosofie často označována jako pesimistická.

3.1 Metafyzické základy Schopenhauerova učení

Aby bylo možné vysvětlit Schopenhauerovo chápání vůle, je nejprve třeba nastínit jeho metafyzickou koncepci, jeho chápání světa a (nejen) vědeckého poznání. Jeho základem je věta o dostatečném důvodu, kterou Schopenhauer přejímá od Leibnize a které se věnuje ve své dizertační práci nazvané *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu* (*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*). Tuto knihu Schopenhauer poprvé vydal v roce 1813 a v přepracované podobě v letech 1847 a 1864. V předmluvě k jeho stěžejnímu dílu *Svět jako vůle a představa* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*) důrazně doporučuje čtenáři nejprve prostudovat jeho prvotinu, neboť bez její znalosti nebude možno hlavnímu dílu porozumět.

3.1.1 Věta o dostatečném důvodu

Schopenhauer větu o dostatečném důvodu, definovanou větou „*nic není bez důvodu toho, proč je,*“⁴⁰ propojuje se zákonem specifikace, který nachází u Platóna i Kanta, svých dvou velkých vzorů. Smyslem tohoto zákona je, že nejjobecnější má být postupně děleno na konkrétnější a takto se má dojít až k jednotlivinám. Díky tomu budou jednotlivé poznatky od sebe odděleny a nebudou směřovány, což je základním požadavkem vědy, avšak Schopenhauer tento požadavek rozšiřuje i na pole filosofie, protože jen pokud se bude řídit principem specifikace, může se ubránit omylům a neporozumění ze strany svých čtenářů. Veškeré poznatky, jak vědecké, tak i filosofické, je třeba třídit, a to je možné pouze na základě kauzálních vztahů. Podle Schopenhauera tedy princip specifikace musí být založen na větě o dostatečném důvodu.

40 Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 36.

Na začátku spisku *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu* Schopenhauer shrnuje, jak se k příčinám a důvodům stavěly některé osobnosti evropské filosofie. Podotýká, že ačkoliv se kauzalitou zabývali již Platón a Aristotelés, za základní požadavek vědy a veškerého poznání větu o důvodu označuje až Leibniz, který je ostatně i autorem tohoto slovního spojení. Ani on ovšem, stejně jako všichni před ním, nerozlišoval mezi vnitřním důvodem poznání a vnější příčinou. To činí až Wolff, avšak jeho vysvětlení rozdílu mezi oběma pojmy není pro Schopenhauera dostačující. Správně rozdíl vysvětlil až Kant, který se podle Schopenhauera rozhodl tématu věnovat v reakci na Humovo popření kauzality. Schopenhauer rovněž uvádí, že mnozí se kauzalitu pokoušeli dokázat, avšak to je něco nemožného – důkaz je jakýmsi vysvětlením důvodu nějaké skutečnosti a jestliže se snažíme dokázat právě větu o důvodu, vlastně tím už potvrzujeme její pravdivost. Věta o důvodu je východiskem dokazování a nemůže být tedy jeho předmětem, jinak bychom se ocitli v kruhu.

Schopenhauer zde naráží na Aristotelem formulovaný zákon kontradikce, pro který platí, že kdokoliv se ho kdy pokusí vyvrátit, musí jeho platnost předpokládat, a tedy ve skutečnosti ho potvrzuje. Schopenhauerův kruh může být rovněž chápán jako příklad Kantova transcendentálního argumentu, o němž je možno hovořit tehdy, když dokazujeme nějakou pravdu poukázáním na fakt, že už pouhá možnost, že by to bylo jinak, musí onu pravdu předpokládat.

Ve třetí kapitole Schopenhauer nastiňuje své vlastní rozlišení důvodu a příčiny: „...jedna, že soudy, aby byly správné, musí mít vždy nějaký důvod, a druhá, že změna reálných objektů musí mít vždy nějakou příčinu.“⁴¹ Vzhledem k tomu, že slovní spojení „věta o (dostatečném) důvodu“ je poněkud zavádějící a odkazuje pouze k důvodu, je třeba poznamenat, že Schopenhauer chápe příčinu a důvod jako dvě různé aplikace této věty, tedy že věta o důvodu zahrnuje jak vnitřní důvody soudu, tak i vnější příčiny změny. Věta o důvodu může mít různé tvary, které se mění v závislosti na tom, do které třídy našich představ patří její objekt. Schopenhauer rozlišuje čtyři takové třídy a zároveň čtyři kořeny věty o důvodu. Ty nyní rozebereme.

První třída

Do první třídy představ řadí Schopenhauer představy empirické, názorné a úplné, tedy takové, které vycházejí z počitků tělesných orgánů, nejsou jen abstraktním řetězením představ nezávislým na vnějším světě. Tyto představy vycházejí z věcí, které jsou vnímatelné jen jako hmota a podléhají zákonům času, prostoru a kauzality. Čas a prostor jsou formami vnitřního a

41 Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 53.

vnějšího smyslu a musí být formami představ vždy společně. Jelikož příčina a následek vlastně znamenají přechod z jednoho stavu do druhého, musí být umožněna změna a k tomu je třeba čas. Aby mohla být chápána odlišnost prvního stavu od druhého, musí někde existovat oba zároveň, a proto musí existovat prostor, neboť čas bez prostoru souběžné bytí více jednotlivin neumožňuje. Bytí v čase je bytím po sobě a bytí v prostoru je bytím vedle sebe, naše empirická realita musí zahrnovat obojí.

Věta o dostatečném důvodu, která má za objekt představy z této první třídy, nabývá podoby kauzality nebo, jak Schopenhauer říká, dostatečného důvodu dění (*principium rationis sufficientis fiendi*).⁴² Kauzalitu Schopenhauer vysvětluje jako vyplývání účinku z příčiny, které se děje vždy, když určitý stav jednoho či více objektů následuje bezprostředně po nějakém jiném stavu, který může být rovněž tvořen jedním či více prvky. To, že současný stav zaniká a namísto něj se objevuje jiný stav, je potom nazýváno změnou. Kauzalita je řetězem jednotlivých změn a příčin a účinků, přičemž každý stav je nejprve účinkem a následně příčinou jiného stavu, jenž je jeho účinkem. Řetězec kauzálních vztahů podle Schopenhauera nemůže mít žádný počátek, protože žádná představa nemůže být bez příčiny.

Schopenhauer tvrdí, že zákon kauzality je apriorním poznatkem, zrovna jako dva další zákony, které z něj vyplývají – zákon setrvačnosti a zákon trvalosti substance. První z nich prohlašuje, že stav, v němž se těleso nachází, ať už je to pohyb či strnulost, trvá ve stejné míře tak dlouho, dokud se neobjeví příčina, která způsobí změnu tohoto stavu – kdyby žádná příčina nepřistoupila, trval by stav po nekonečně dlouhou dobu. Druhý zákon říká, že zákonům příčiny a účinku podléhají pouze tělesa, protože kauzalita znamená změnu, vznik a zánik. Nemůže se tedy vztahovat na substance, které jsou trvalé, nevznikají, nezanikají a ve světě jich je pořád stejně. Substancí těles je hmota, což znamená, že hmota je nositelem všech změn, ale sama nevzniká a nezaniká.

Schopenhauer rozlišuje tři druhy příčin. První je příčina v nejužším smyslu, kterou popisujeme jako působení fyzikálních, mechanických a chemických sil, jedná se vlastně o princip akce a reakce. Zde se stupeň (míra) působení příčiny vždy rovná stupni (míře) účinku. Druhá forma kauzality, podráždění, se vyskytuje u rostlin a nevědomé části života živočichů a už pro ni neplatí, že se sobě míra příčiny a účinku rovnají. Zrovna tak jako pro třetí druh příčiny, motiv. Ten nacházíme jen u živočichů a je podmíněn poznáním. Zvíře poznává něco jiného, než je ono samo, a určuje si to jako cíl svého konání.

42 Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 61.

Druhá třída

Z názorných empirických představ spadajících do první třídy lidský rozum vyvozuje abstraktní představy, pojmy. Ty Schopenhauer zařazuje do druhé třídy představ a chápe je jako to jediné podstatné, co odlišuje člověka od zvířete. Empirické představy jsou úplné, avšak procesem abstrakce jsou rozdělovány na jednotlivé části, jednotlivé vlastnosti, což vede k menší názornosti takových představ. Takovouto rozdělenou představu potom lze pouze myslet a nikoliv nazírat – člověk má například představu červené barvy, avšak samotnou červenou barvu nikdy neviděl a neuvidí, vždy pouze nějaký konkrétní předmět, který se červenou barvou vyznačuje. Naše myšlení nám ale umožňuje třídít představy a seskupovat představy červených předmětů právě na základě jejich barvy – pojem začínáme myslet jako *genus*. Čím dál v abstrakci postoupíme, tím méně názorné pojmy jsou a tím méně skutečně říkají. To je jedním z důvodů, proč Schopenhauer odmítá metafyziku – ta pracuje s těmi nejabstraktnějšími, a tedy nejprázdnějšími pojmy, a proto vlastně má jen velmi málo co říct.⁴³

Větou o důvodu, která je spojena s třídou abstraktních představ, je věta o důvodu poznání (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).⁴⁴ Aby bylo myšlení myšlením, musí být jednotlivé pojmy spojovány v soudy. Věta o důvodu poznání říká, že soud musí obsahovat pravdivý predikát, který poslouží jako dostatečný důvod pro to, že tento soud vyjadřuje nějaké poznání. Důvodem soudu může být jiný soud, pak má logickou (formální) pravdu, anebo zkušenost, a potom hovoříme o pravdě empirické (materiální). Existují ještě dva druhy pravd, pravdy transcendentální a metalogické. Transcendentální pravdy mají za svůj důvod formy přítomné v naší mysli a ačkoliv se soudy, kterých se tento typ pravdy týká, nějak vztahují k materiálu, zároveň vychází z apriorních forem prostoru, času nebo kauzality. Metalogická pravda náleží soudu, jehož důvodem jsou formální podmínky myšlení, rovněž přítomné v naší mysli. Podle Schopenhauera takové pravdy existují všeho všudy jen čtyři.⁴⁵

Třetí třída

Zatímco představy první a druhé třídy byly více či méně závislé na zkušenosti, představy spadající do třetí třídy jsou čistě formální, nazírané *a priori* vnitřním a vnějším smyslem. Do této třídy spadá nazírání času a prostoru, které díky specifickým poměrům svých částí (poloze v prostoru a následnosti v čase) nemohou být zachyceny rozumem jen prostřednictvím pojmů.

43 Schopenhauer, A. *O čtvřerém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 118.

44 Schopenhauer, A. *O čtvřerém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 123.

45 Schopenhauer, A. *O čtvřerém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 126.

Představy spadající do této třídy podléhají větě o dostatečném důvodu bytí (*principium rationis sufficiens essendi*).⁴⁶ Důvod bytí v čase i prostoru je bez počátku a bez konce, poloha každé jednotliviny v prostoru je určována jinou jednotlivinou a zároveň sama určuje polohu třetí jednotliviny a podobně každému momentu v čase předchází jiný moment a další moment za ním následuje. I každý předmět v prostoru a každý časový bod jsou tedy zároveň příčinou i účinkem.

Čas a prostor jsou formy či podmínky veškerých intuitivních představ a zatímco všechny takové představy musí vycházet ze zkušenosti, jejich formy jsou myslitelné a poznatelné i samy o sobě, nezávisle na zkušenosti. Naopak jakákoliv zkušenost je existencí těchto forem podmíněna. Čas a prostor mohou být vnímány bez hmoty, ale hmota bez času a prostoru nikoliv, neboť její podstatou je působení, vyplývání účinku z příčiny, změna, která se může odehrát jedině v čase a prostoru, a to nejen zvlášť, nýbrž dokonce v obou zároveň. Hmota přebírá vlastnosti obou forem, z nichž vzniká, času i prostoru – díky prostoru má stálost (substanci) a díky času zase kvalitu (akcidenci).

Tuto skutečnost, tvrdí Schopenhauer, se podařilo objevit Kantovi. Ale to, že díky času se všechno ve světě stává pomíjivým, relativním, věděli už před Sokratikové a indické vědy. Schopenhauer z toho později vyvozuje, že svět je pouhá představa.

Čtvrtá třída

Poslední Schopenhauerova třída zahrnuje zvláštní představy subjektu chtění. Dochází zde k tomu, že subjekt poznává sám sebe, stává se sám sobě objektem. Schopenhauer kráčí v Descartových stopách, když ztotožňuje bytí subjektu s poznáváním, a jelikož poznání nelze od subjektu oddělit a samostatně nazírat, nemůže subjekt sám sebe poznávat jako poznávajícího, nýbrž jedině jako chtějícího. Jelikož tato myšlenka má dalekosáhlé důsledky pro celou Schopenhauerovu filosofii, budeme se jí podrobněji věnovat v samostatné kapitole pojednávající o subjektu a objektu.

Sami vnitřně cítíme, že naše jednání není nahodilé a není ani způsobováno čistě mechanickými příčinami. Musí tedy existovat ještě jiný druh kauzality, a sice zákon motivace, který už byl naznačen v pojednání o první třídě představ. Subjekt nazírající se jako subjekt chtění tedy dokáže vnímat své vnitřní tendence k určitému způsobu konání. U fyzikálních, chemických a biologických příčin i u příčin puzení jsme schopni vidět pouze jejich vnější projevy a důsledky, avšak nemůžeme mít žádný vhled do procesu vyplývání účinků z příčin – kauzální jevy můžeme podrobně popisovat a vysvětlovat pomocí přírodních zákonů, avšak

46 Schopenhauer, A. *O čtvřem kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 146.

nikdy je zcela nepochopíme, vždy se bude jednat jen o naši interpretaci toho, co se při takových změnách děje.

S motivacemi je situace jiná. U ostatních lidí sice můžeme rovněž pozorovat pouze projevy motivace, avšak sami v sobě uplatňujeme i vnitřní pohled, jakoby odhalujeme podstatu kauzality a je nám dostupný celý proces přechodu od příčiny k účinku. Protože je tento typ kauzality velmi specifický, Schopenhauer ho vyděluje jako samostatnou třídu a pojmenovává ho jako větu o dostatečném důvodu jednání (*principium rationis suffiendi agendi*), anebo zkráceně jako zákon motivace.⁴⁷

3.1.2 Nutnost

Schopenhauer spojuje nutnost s větou o dostatečném důvodu. Tvrdí, že jestliže je něco nutné, je to nutné proto, že je to následek nějaké příčiny, a protože kauzální změna nastává vždy, když je nějaký stav vlivem příčiny přeměněn ve stav odlišný, je možné kauzality nebo vyplývání z důvodu označit jako nutnost. Proto je nesmysl tvrdit, že je to nutné, o něčem, co kauzality nepodléhá, např. o Bohu.

V souladu se čtyřmi druhy představ a čtyřmi kořeny věty o důvodu, které byly představeny výše, Schopenhauer rozlišuje také čtyři druhy nutnosti:

1. fyzická nutnost podléhající větě o důvodu dění,
2. logická nutnost podléhající větě o důvodu poznání,
3. matematická nutnost podléhající větě o důvodu bytí,
4. morální nutnost podléhající větě o důvodu jednání.

V závislosti na tom, která z forem nutnosti v nich převládá, si jednotlivé vědy berou za určující jednu z formulací věty o dostatečném důvodu. Jednotlivé formulace věty o důvodu se od sebe liší, avšak jejich základní sdělení je stejné – když něco je, je to pouze díky něčemu jinému. Je ale třeba mít na paměti, že věta o důvodu platí pouze pro představy, nikoliv pro věci o sobě. Kauzalita je nám dána apriorně, je tedy záležitostí našeho intelektu a může být aplikována zase jen na produkty našeho intelektu. To, že díky ní rozumíme okolnímu světu, proto musí znamenat, že všechny vnější skutečnosti nejsou věcmi o sobě, nýbrž pouhými fenomény, představami. Jedinou věcí o sobě, kterou Schopenhauer uznává, je vůle – ta kauzality nepodléhá.

⁴⁷ Schopenhauer, A. *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 158.

3.1.3 Subjekt a objekt

Dlouho se v teorii poznání vedly spory o to, zda je vhodnější začínat v úvahách u subjektu a z něj vykládat objekt, anebo naopak. Schopenhauer volí třetí možnost, a sice svou teorii buduje z jakéhosi styčného bodu obou – od představy. Objekt je přítomen jakožto představa subjektu, tj. je v jeho mysli. Představami jako základními stavebními kameny poznání se zabývá i Schopenhauerova disertační práce, je však na místě připomenout, že veškerá tam popsaná kauzalita platí pouze pro objekt (a to včetně času a prostoru), zatímco subjekt kauzalitě nepodléhá, zrovna jako nelze kauzalitu najít ve vztahu mezi subjektem a objektem.

Subjekt je pro Schopenhauera východiskem veškerého uvažování o světě, neboť je nositelem poznání. Tímto subjektem každý chápe sám sebe, neboť každý ví, že poznává, avšak sám nemůže být předmětem poznání. Všechno, co subjekt poznává, je pro něj objektem, a rozdělení na subjekt a objekt musí nastat vždy, když dochází k poznávání. Zrovna tak nemůže být subjekt bez objektu a objekt bez subjektu – oba prvky jsou na sobě závislé. Objekt existuje pouze pro subjekt, existuje jen proto, že je poznáván, a kdyby zde nebyl nikdo, kdo by jej mohl poznávat, tento objekt by neexistoval, ba neexistoval by celý svět. Subjekt je zase subjektem jen díky tomu, že poznává, a nemůže být poznávajícím bez předmětu poznání. Svět, který vnímáme, tedy můžeme rozdělit na dvě na sobě závislé poloviny – na objekt a subjekt: *„tyto poloviny jsou tudíž nerozlučné, i pro myšlení: neboť každá z nich existuje a něco znamená jen skrze druhou a pro druhou, je s ní a mizí s ní. Vymezuji se bezprostředně: kde začíná objekt, končí subjekt.“*⁴⁸

Objekt je poznáván subjektem, avšak každá třída představ se ukazuje jiné stránce subjektu, jiné jeho poznávací schopnosti. Čas a prostor, uvažovány nezávisle na skutečnosti, jsou předmětem smyslovosti. Toto označení používá Schopenhauer v návaznosti na Kanta, ačkoliv ho považuje za nepřesný, neboť odkazuje ke hmotě, která zde ale není přítomna. Hmota je předmětem rozvažování, což není nic jiného než poznávání zákonů kauzality ve světě. Díky rozvažování, intelektu, je nám umožněno nazírat skutečný, hmotný svět. Toto nazírání je bezprostřední, procházející našimi smysly, na něž vše v okolí přímo působí. Takového nazírání jsou schopni i živočichové, zde nevystupují žádné složité a abstraktní představy, nýbrž představy přímo odrážející objekty nazírání. Subjekt nazírá objekt takovým způsobem, že z pouhých kusých informací získaných smysly pomocí intelektu utvoří zákonitost, jinými slovy pozná jejich kauzální vztahy. Z toho plyne, že nazírání nemůže být pouze záležitostí smyslů, nýbrž i rozumu. Schopenhauer se dokonce na rozdíl od Kanta a dalších filosofů

48 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 22.

domnívá, že vnímání nevzniká ve smyslových orgánech, nýbrž až v rozvažování – smysly pouze poskytují data, která rozvažování zpracovává.

Čas, prostor a kauzalitu může subjekt poznávat dvěma způsoby – jednak apriorně, jak bylo popsáno v části o třetí třídě představ. A jednak nazíráním objektů, které času a prostoru nutně podléhají. Věť o dostatečném důvodu pak podléhají oba způsoby poznání, avšak vždy se jedná o jiný druh – v prvním případě jde o větu o důvodu bytí, v druhém o větu o důvodu poznání.

Schopenhauer upozorňuje na to, že na subjekt a objekt není možné nahlížet jako na příčinu a účinek, čehož se podle něj dopustil jak realismus, tak i idealismus. Podle Schopenhauera nemůže být mezi subjektem a objektem kauzální vztah, neboť oba jsou podmínkou poznání a jako takové předcházejí i kauzalitě.⁴⁹

Jako subjekt se sice chápe každá inteligibilní bytost, avšak ne vše, co patří k člověku, je skutečně subjektem. Tělo subjektem být nemůže, to podléhá zákonům kauzality a je objektem stejně jako zbytek přírody.

3.1.4 Realita světa

Svět a všechny smyslově vnímatelné skutečnosti jsou podle Schopenhauera reálné v tom smyslu, že se nám skutečně ukazují ve své podobě tak, jak je nazíráme a přetváříme v představy. Působí na nás v prostoru a čase a podléhají některé z formulací věty o dostatečném důvodu. Schopenhauer tuto realitu nazývá realitou empirickou, jelikož vychází z naší zkušenosti. Avšak, jak jsme již poznali, kauzalita, prostor a čas jsou nám dány *a priori*, samy o sobě jsou nezávislé na zkušenosti, a pokud je odloučíme od subjektu, který by je poznával, stávají se ničím. „*Avšak nejen pro tohle, ale i proto, že objekt bez subjektu není vůbec myslitelný bez sporu.*“⁵⁰ Lze tedy říci, že veškerý svět existuje pouze v subjektu, pouze v našem intelektu – svět je pro nás pouhou představou.

Schopenhauer tvrzením „svět je má představa“ nemá na mysli, že svět neexistuje, že to, co každý den vidíme, slyšíme a cítíme, je nějaký klam a nic skutečného, že nás naše smysly šálí. Tvrdí jen to, že existence všech objektů je přímo závislá na subjektu a že způsob, jakým objekty existují, je existence jakožto představa. Spor o realitu světa, který Schopenhauer označuje za nesmyslný, podle jeho názoru vznikl jednak ze snahy aplikovat kauzální zákony na subjekt, jednak z opomenutí rozdílů mezi jednotlivými třídami představ či kořeny věty o důvodu. Názorné představy, vycházející z věcí působících na naši schopnost nazření,

49 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 28.

50 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 29.

podléhají větě o dostatečném důvodu dění, nikoliv poznání, a proto nemohou mít pravdivostní hodnotu, nenastává zde žádný omyl – objekt je skutečný už jen tím, že jej nazýváme, nemá smysl o jeho realitě uvažovat a pochybovat.

Tento přístup už Kant pojmenoval jako transcendentální idealismus.⁵¹ Tvrdí, že všechny jednotliviny existující v čase a prostoru jsou pouze představami závislými na naší mysli. Z toho ale plyne, že musí existovat něco na mysli nezávislého, což Kant nazývá věcí o sobě. Podle Schopenhauera je touto věcí o sobě vůle, svět je tedy na jedné straně představou, na druhé vůlí. Této problematice se budeme věnovat důkladněji v nadcházejících částech práce.

Podobně jako Descartes ve svých *Meditacích*, i Schopenhauer se zamýšlí nad tím, jak a jestli vůbec je možné odlišit sen od skutečnosti. Jasnost a rozlišenost percepce podle něj nemůže být uspokojivým kritériem, neboť o snu není možné uvažovat v jeho přítomnosti, vždy ho pojmáme jen jako vzpomínku, která nám pochopitelně připadá méně jasná a rozlišená než to, co nazýváme v přítomném okamžiku. Schopenhauer za nejlepší způsob rozlišení snu od skutečnosti považuje zkušenost probuzení, ačkoliv uznává, že ani ta nemusí být za jistých okolností zcela jasná. Upozorňuje na fakt, že i ve snu panují kauzální vztahy a že mezi snem a skutečností existuje obousměrná provázanost – víme o tom, že jsme snili, a ve snu se odrážejí naše zkušenosti z empirického světa.

Jestliže je podmínkou poznávání světa rozvažování, musíme přidat ještě druhou podmínku, a sice schopnost našich tělesných orgánů zachycovat podněty z okolního prostředí. Kdybychom si nebyli vědomi změn probíhajících v našem vlastním těle, nemohlo by naše rozvažování zpracovávat informace z vnějšku, a tedy bychom nemohli nic poznávat. Naše tělo je pro nás objektem jako třeba strom nebo kámen, avšak poznáváme ho bezprostředně, zatímco vše ostatní jen zprostředkovaně právě díky smyslům. Podle Schopenhauera je možné říci, že bezprostřední poznání tělesných změn předchází kauzalitě, ta je totiž umožněna našim rozvažováním, to ale vzniká až jako reakce na podněty přicházející z našich smyslů a tyto informace se tak stávají prvními daty pro zpracování intelektem.⁵²

Rozvažování (*Verstand*) je pro Schopenhauera prosté rozpoznávání příčin a účinků, kterého jsou schopni i všichni živočichové (je jim dáno stejně jako lidem apriorně). Naproti tomu rozum (*Vernunft*) je vlastní pouze člověku a jeho úkolem je vytváření abstraktních

51 Je však třeba poznamenat, že Schopenhauer sám transcendentální idealismus (především ten Fichtův) odsuzuje, neboť stejně jako řada jiných přístupů vysvětluje objekt ze subjektu, nikoliv z představy, jak je podle Schopenhauera správné.

Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 37.

52 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 33.

představ z představ názorných, přímo působících. Žádná abstraktní představa pak nemůže být poznána nazřením, nýbrž opět jen abstraktním uvažováním, případně prostřednictvím produktů těchto pojmů, jako je např. řeč nebo věda. Abstraktní pojmy při setkání s nimi zpravidla chápeme tak, jak jsou, aniž bychom si je museli převádět na představy názorné (např. tak, že by nám to, co pojmy reprezentují, probíhalo myslí jakožto obrazy). Přesto však má každá abstraktní představa původ v představě názorné – je její reflexí, odrazem. Pojem však názornou představu přesně nekopíruje, spíše ji jen napodobuje – proto ho Schopenhauer nazývá představou představy.⁵³

3.1.5 Poznání vůle skrze tělo

Člověk je subjektem poznávajícím svět okolo sebe, podléhající větě o dostatečném důvodu. Subjekt sám je z kauzality vyňat a stojí v jakémsi protikladu ke všem objektům, zároveň ale existuje ve stejném světě jako ony. Jediný způsob, jak může subjekt s empirickým světem interagovat, je pomocí objektu, který poznává bezprostředně, tj. díky vlastnímu tělu. Tělo je subjektu představou jako jiné objekty, avšak poznává ho jiným způsobem. Namísto prosté přírodní kauzality, kterou subjekt pozoruje všude okolo sebe, najednou nazře jakousi vnitřní kauzalitu – motivaci. Mezi subjektem a jeho tělem existuje provázanost v tom smyslu, že subjekt své tělo prostřednictvím volních aktů ovládá. Stačí, aby subjekt chtěl někam jít, a nohy se hned začnou pohybovat takovým způsobem, aby ho na dané místo co nejefektivněji přenesly. Každý akt vůle, pokud je skutečně zamýšlen jako akt vůle, se projevuje jako pohyb specifických částí těla náležejícího subjektu, který je subjektem bezprostředně vnímán. Schopenhauer upozorňuje, že volní akt a pohyb těla nejsou dvě odlišné věci, které by byly ve vztahu příčiny a účinku, nýbrž jsou stejnou věcí, jen chápanou ze dvou různých úhlů – jsou to dvě strany jedné mince, „...akce těla není nic jiného než objektivizovaný, tj. do nazírání vstoupivší akt vůle.“⁵⁴

Schopenhauer dále tvrdí, že aktem vůle není pouze zamýšlený pohyb těla, nýbrž pohyb jakýkoliv, včetně těch, které subjekt ani nevnímá. Z vůle je možno vysvětlit rovněž bolest a potěšení – tyto pocity vznikají, když podněty působící na tělo jsou v rozporu s vůlí, či naopak v souladu s ní. Protože totiž stejně jako vůle působí prostřednictvím těla na objekty ve svém okolí, tak i tyto objekty působí skrze tělo na vůli. Díky tomu je možné nazvat tělo objektitou vůle a různé druhy působení vnějších podnětů na tělo afekcemi vůle. Jen v několika málo případech může být takové působení něčím jiným, tj. představou, a sice jen tehdy, když

53 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 48.

54 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 94.

podnět nepůsobí na vůli a tělo je zde spíše bezprostředním objektem poznání než objektitou vůle.

Ačkoliv je tělo bezprostředním objektem poznání subjektu, neumožňuje nám poznat vůli o sobě. Vůli poznáváme vždy právě jen skrze tělo, a tedy zprostředkovaně, vůli samu poznat nemůžeme. Vůle je kantovskou věcí o sobě a nám je přístupná jedině jako objekt skrze vlastní tělo, který tedy můžeme s tělem ztotožnit. Totožnost těla s vůlí podle Schopenhauera není možno nijak dokázat, protože se jedná o pravdu odlišnou od čtyř forem pravdy navržených v pojednání *O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Tuto zcela specifickou pravdu nazývá Schopenhauer pravdou filosofickou nebo také *κατ' εἰσοχὴν*.⁵⁵

Subjekt poznává své tělo dvojitým způsobem – jednak jako objekt, představu rovnou všem ostatním a podléhající zákonům přírodní kauzality, jednak zcela specificky jako objektitu vůle. Tělo ale není dvěma odlišnými věcmi, nýbrž jen jednou věcí, již je možno poznávat dvěma způsoby. Nabízí se otázka, co činí tělo tak zvláštním, že má právě tyto dvě charakteristiky, zatímco všechno ostatní je jen představou.⁵⁶ Schopenhauer ale tvrdí, že tato otázka je zcestná a zbytečná, není třeba hledat odlišnosti v podstatě těla a jiných jednotlivin, nýbrž pouze v rozdílné možnosti jejich poznání. Zatímco své tělo subjekt poznává zmíněnými dvěma způsoby, všechno ostatní je mu přístupné pouze jako představa – to neznamená, že věci skutečně mají jen povahu představy, nýbrž jen to, že druhý náhled na ně je subjektu odepřen.

Pokud tedy přijmeme tezi, že tělo není od ostatních empirických jednotlivin ničím odlišné, znamená to, že všechny věci jsou zároveň představou i vůlí. Lze říci, že zde Schopenhauer pomocí analogie ze zkušenosti vůle rozpoznávané ve vlastním těle usuzuje na existenci vůle i ve všech ostatních objektech. To, že věcmi může prostupovat vůle, jsme poznali už tehdy, když jsme si uvědomili, že vůle nespočívá pouze v záměrných pohybech našeho těla, nýbrž i v reflexech a pohybech, které ani nejsme schopni vnímat. Není tedy vyloučeno, že je vůle přítomna i v dalších věcech, aniž bychom ji tam kdy mohli nazírat. Subjekt zakouší, že veškeré pohyby jeho těla jsou jen aktem vůle, a tuto zkušenost pak aplikuje na celou přírodu.

55 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 95.

56 Pokud bychom přijali tezi, že naše tělo je zcela odlišné od všech ostatních věcí ve světě, že pouze ono je zároveň představou i objektitou vůle, zatímco ostatní věci jsou pouze představou, zastávali bychom pozici solipsismu (ba dokonce, alespoň v Schopenhauerově náhledu, pozici egoismu). Tvrdili bychom totiž, že celý empirický svět existuje pouze v naší mysli a že to jediné, co je skutečné, je subjekt a jeho tělo. V celém světě by pak existoval pouze jeden subjekt a s ním pouze jeden objekt, jeho tělo. Schopenhauer však netvrdí, že nic z toho, co denně zakoušíme, není skutečné. Říká jen to, že všechny objekty s výjimkou našeho vlastního těla pro nás existují pouze jako představy, nikoliv že jako pouhé představy existují skutečně.

Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 96.

„Kromě vůle a představy nám vůbec nic není známo, ani není myslitelné. Když tělesnému světu, který spočívá bezprostředně jen v naší představě, chceme přisoudit největší nám známou realitu, pak mu dáme realitu, kterou má pro každého jeho vlastní tělo, neboť to je každému to nejreálnější.“⁵⁷

3.1.6 Vůle jakožto věc o sobě

Subjekt, který svou zkušenost vůle rozšíří na celou přírodu, pak vidí veškeré pohyby zvířat i rostlin jakožto akty vůle, a dokonce i veškeré fyzikální síly začíná chápat jako projevy vůle. Ačkoliv se tyto akty vůle navzájem velmi liší, v základu jsou všechny stejné právě tím, že jsou volními akty. Subjekt k této pravdě dospívá pomocí reflexe, a proto jedině on, nikoliv zvířata, může od pouhých jevů přejít k věci o sobě. Zatímco všechny objekty jsou jevy, vůle je jako jediná věc o sobě – jedině vůle totiž není sama ani zčásti představou, ale představy naopak umožňuje.

Vůle je odlišná od jevu, a proto nepodléhá žádné z forem vlastních jevům, které jsou jejími objektami – existuje tedy mimo čas, prostor a kauzalitu, jak tvrdil už Kant. A jelikož mnohost je možná pouze v prostoru a čase, je možné tvrdit, že vůle je jednota – jako věc o sobě neexistují individuální vůle každého tvora či věci, nýbrž pouze jedna všeobjímající vůle. Je však pravda, že ve světě se tato jediná vůle jako mnoho individuálních vůlí skutečně projevuje. Rovněž pozorujeme nestejnost vůle v jednotlivých jejích objektivacích – nejmenší množství či nejnižší stupeň vůle nacházíme v neživých předmětech, více se nám potom vůle ukazuje v rostlinách, a ještě více v živočiších. Tato nestejnoměrnost je ale pouhým jevem, ve skutečnosti je vůle všude stejně, jen to nemůžeme nazřít. Vůle o sobě je nedělitelná, stejně tak jako jediná.

Tvrzení, že vůle stojí mimo kauzalitu, je velmi závažné, neboť znamená, že vůle je bezdůvodná, není ani příčinou, ani účinkem. Nevzniká vyplýváním z něčeho a nezaniká přeměnou v něco jiného, vůle je stálá. Ovšem v jejích objektivacích samozřejmě podřízenost času, prostoru a kauzálním zákonům nacházíme. Znamená to tedy, že zatímco každá objektivovaná vůle, tedy vůle každého individua, má svůj objekt, je vždy zaměřená k nějakému cíli, vůle o sobě žádný objekt nemá, o nic neusiluje. Když individuum něco chce, je to požadavek do budoucnosti, avšak vůle nemá žádnou budoucnost, protože stojí mimo čas. Chtění konkrétních věcí je tedy vůli o sobě zcela cizí – proto Schopenhauer často vůli nazývá slepou.

⁵⁷ Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 96.

Vůle jakožto věc o sobě není ničím determinována, avšak každé individuum jakožto její projev už podléhá větě o důvodu. Proto nemůžeme tvrdit, že lidská vůle je svobodná - „svobodnou“ je pouze vůle jako věc o sobě, v člověku vyplývá jednání z účinku motivu na jeho charakter. Schopenhauer poznamenává, že jako svobodný se subjekt může chápat pouze apriorně, ze zkušenosti potom zjistí, že vlastně svobodný není, nýbrž že je determinován svým charakterem.⁵⁸

3.1.7 Motivace

Schopenhauer v pojednání *O čtvrtém kořeni věty o dostatečném důvodu* ztotožňuje subjekt poznání se subjektem chtění a tvrdí, že tato totožnost se nedá nijak dokázat. Jestliže však přijmeme tezi, že všemi objekty prostupuje vůle, a tedy i materiálním tělem, které patří subjektu, je jasné, že i subjekt vůli v jistém smyslu podléhá. To, že subjekt musí poznávat, víme už z tvrzení, že objekty mají svou existenci jen díky tomu, že jsou poznávány subjektem, a jestliže tedy neustále vnímáme věci okolo sebe i uvnitř našeho těla, znamená to, že poznáváme. Jestliže neexistují objekty, neexistuje ani subjekt a naopak. Subjekt však nemůže sám sebe poznávat jako poznávající, v takovém případě by se totiž poznávání muselo „odejmout“ od subjektu, musel by se z něj učinit objekt, avšak v subjektu by pak schopnost poznání nezbyla a tím by zanikl on i jeho objekt. Poznání patří do sféry světa jako představy, je tedy zřejmé, že způsob, jakým se subjekt poznává, je třeba hledat v druhé charakteristice světa, tedy ve vůli – žádná jiná tvář světa nám není přístupná. Subjekt se proto poznává pouze jako chtějící. Nemůžeme si však představovat, že v závislosti na objektu je subjekt buď poznávajícím, anebo chtějícím, subjekt je vždy poznávajícím i chtějícím zároveň, stejně jako je svět představou i vůlí zároveň.⁵⁹

Když se subjekt poznává jakožto chtějící, zjišťuje, že všechny pohyby jeho těla jsou způsobovány určitými motivy, které Schopenhauer označuje jako vnitřní příčiny. Motivace, vnitřní kauzalita, je však něco odlišného od vůle, ač nemusí být rozdíl na první pohled patrný. V tradičním pojetí, říká Schopenhauer, je vůle s motivací ztotožňována a připisována pouze člověku a v omezené míře živočichům. Avšak motiv, jak jsme viděli, je druhem kauzality, a ta platí pouze pro objekty. Motiv je tedy určitou představou, tudíž nemůže být totožný s vůlí, která je od představy zcela odlišná. Motiv jako představa vychází ze zkušenosti, avšak vůle je na zkušenosti nezávislá – právě díky ní podle Schopenhauera nacházíme u živočichů vrozené instinkty, které nutí mladé jedince k chování, jež by nemohli vysvětlit, protože sami neví,

58 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 103–104.

59 Schopenhauer, A. *O čtvrtém kořeni věty o dostatečném důvodu*. Praha : Academia, 2007, s. 157.

proč se chovají právě tímto způsobem. Vede je v tom vůle k životu, nikoliv motivace – kdyby tomu bylo naopak, museli by znát účel svého konání.

Zatímco vůle prostupuje vším materiálním, motivaci nacházíme jen u těch jejích objektivací, které jsou schopny mít představy, tedy které poznávají. Schopnost poznání, která je vlastně jen nacházením kauzálních vztahů ve světě, Schopenhauer připisuje nejen člověku, ale také živočichům. Jak již vyplynulo z předchozího odstavce, motivace přichází jediné tehdy, když jsme poznali příčiny a účinky, jde o uvědomělé jednání s konkrétním cílem. Stejně jako zvířecí instinkty, nespádají do kategorie motivace ani mnohé lidské úkony, a to jak ty nepostřehnutelné, jako činnost vnitřních orgánů, krevní oběh apod., tak ani okem viditelné, jako jsou reflexy.

Z toho plyne, že motivace vůbec nemusí být přítomna, a vůle přesto působí. Jestliže jsou přítomny motivy, je vůle uvědomovaná a vedená k dosažení cíle, v opačném případě je vůle slepá a nevědomá. Slepá vůle reaguje na podněty, což je v Schopenhauerově pojetí zvláštní druh příčiny vyznačující se svou nevypočitatelností.⁶⁰ Zatímco z intenzity klasické příčiny, která působí ve všech fyzikálních, chemických a biologických procesech, je možno vypočítat intenzitu jejího následku, mezi intenzitou podnětu a intenzitou jeho účinku není možné nalézt žádný matematický vztah. Stejný podnět způsobí různě intenzivní účinek v různých individuích a i v jednom individuu za různých podmínek, dokonce může vést i ke zcela rozdílným účinkům. Je tedy naprosto nemožné předem určit, jaká reakce individua na podnět se dostaví. Podnět je podle Schopenhauera jakýmsi mezistupněm mezi motivem a příčinou, protože sice není uvědomovaný jako motiv, ale na druhou stranu není vysvětlitelný jen pomocí přírodních zákonů. Všechny tyto tři skutečnosti ale mají jedno společné, a sice že jsou projevem vůle.

60 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 105.

3.2 Projevy vůle v přírodě

Již jsme poznali, že vůle je všudypřítomná a řídí vše od lidského jednání přes růst rostlin až po fyzikální zákony. O tom, jakým způsobem se vůle v přírodě projevuje, se Schopenhauer zmiňuje ve *Světě jako vůli a představě*, na toto téma ale napsal rovněž samostatný spis *O vůli v přírodě*, kde svou filosofii propojuje s poznatky empirických věd. Schopenhauer tvrdí, že vědci, zabývající se výlučně jen svým omezeným polem působnosti a nemající nejmenší tušení o filosofii, skrze výsledky svých empirických zkoumání nevědomky potvrzují jeho metafyzickou teorii. A to bez jakéhokoliv vzájemného ovlivňování ať z té, či oné strany.

Schopenhauer poukazuje na to, že poznání faktu, že vše je ovládáno vůlí, došli vědci teprve až v jeho době, zatímco předtím byla po dlouhou dobu vůle ignorována, anebo připisována pouze člověku a případně ještě vyšším živočichům. Schopenhauer se tento jev snaží vysvětlit poukázáním na určitá chybná východiska vědy.

3.2.1 Fyziologie

V oblasti fyziologie se Schopenhauerově teorii dostává potvrzení ze strany dánského lékaře J. D. Brandise. Ten považuje nevědomou organickou vůli za určující pro funkci všech tělesných orgánů, ba celého života. Ve všech částech těla se projevuje náklonnost či odpor k podnětům a tělo na ně adekvátně reaguje. Pokud je vůle zdravá, pak orgán a potažmo celé tělo funguje správně, avšak jestliže je vůle nemocná, je třeba ji různými způsoby zase napravit. Hlavní roli zde hraje nevědomá vůle, avšak pokud k ní přistoupí představy, stává se vědomou vůlí, která spočívá k účelnému uvědomělému reagování na podněty. Schopenhauer dílo tohoto lékaře obdivoval a považoval jej za potvrzení vlastní nauky, avšak v období mezi prvním a druhým vydáním se mu dostalo zprávy, že Brandis znal jeho dílo, a dokonce jeho výtisk i sám vlastnil, a tedy bylo zjištěno, že jím prezentované myšlenky vlastně nebyly jeho, nýbrž je od Schopenhauera „opsal“, aniž by ho alespoň jedinkrát zmínil.⁶¹

Schopenhauer dále vysvětluje, co je podle něj příčinou toho, že fyziologie teprve v jeho době objevila úlohu vůle v předmětu svého zkoumání. Omyly, kterých se fyziologie dopustila, podle Schopenhauera pramení z nesprávné rozumové idey duše jakožto metafyzické podstaty. V ní bylo smíšeno poznání s chtěním, což, jak tvrdí Schopenhauer, jsou zcela odlišné skutečnosti a charakteristiky individua. Fyziologové se domnívali, že rozumná duše stojí v samém základu každého individua a z ní se buduje její tělo. Tato domněnka byla založena na myšlence, že člověk je rozumný živočich, s níž se setkáváme už u Aristotela. Některé

61 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 198–199.

helénistické filosofické systémy, a především pak křesťanství omyl ještě prohloubily tvrzením, že tím prvotním v člověku je rozum či rozumná duše a že materiální tělo je něco této duši cizího, něco, co duši spoutává a poskvřňuje.

Rozum či poznání je zde ve vztahu k vůli či chtění v jasně dominantní pozici a vůle rozumu slouží. V úvodní kapitole jsme viděli, že pro Descarta i Kanta je vůle jakýmsi prostředkem, a to buď prostředkem poznání v prvním případě, anebo mravního jednání v případě druhém. Schopenhauer, jak sám tvrdí, je prvním filosofem, který vůli od poznání oddělil, a dokonce ji poznání nadřadil, neboť jen díky vůli a tomu, že se objektivuje, je možná existence subjektů a objektů poznání a tedy i poznání samotného. Zatímco pro jeho předchůdce byla vůle podmíněna poznáním a poznání bylo základní charakteristikou duchovní bytosti, pro Schopenhauera je to zcela naopak.

Schopenhauer neodmítá myšlenku duše, avšak tvrdí, že duše je složeninou vůle a intelektu, přičemž vůle je tím prvotním a věčným, zatímco rozum přistupuje teprve s tělem a je podmíněn vůlí. Vůlí je podmíněna rovněž existence samotné hmoty, protože ta je substancí všech představ, které vznikají díky vůli. Dokud tedy vůli nepřiznáme tuto klíčovou úlohu, nemůžeme správně pochopit všechny fyziologické jevy a procesy. Avšak vysvětlit je z vůle není nikterak obtížné. Poněvadž vůle vše ovládá a vede k takovému počínání, které své nositele zachovává v existenci, aniž by si ho uvědomovali či ho chápali, je už nyní zřejmé, co uvádí do chodu všechny fyziologické procesy. Není třeba hledat původ nevědomých fyziologických procesů a původ uvědomovaného a zamýšleného jednání v něčem rozdílném – obojí je projevem vůle, jen v jednom případě nevědomé prostřednictvím příčin či podnětů a v druhém záměrné, vedené uvědomovanými motivy.

3.2.2 Srovnávací anatomie

Schopenhauer tvrdí nejen to, že vůle je ve všech tvorech nadřazena poznání (a v těch, v nichž není rozum, který by poznával, je právě jen vůle), ale rovněž to, že každá bytost i neživá věc přímo je vůlí, přesněji řečeno její objektivací. Na to, že vůle do velké míry určuje anatomii zvířete, přišli někteří anatomové Schopenhauerovy doby.

Autoři Pander a d'Alton ve své knize pojednávající o stavbě kostry šelem tvrdí, že anatomie každého živočicha/živočišného druhu je ovlivněna jeho charakterem a ten je zase výsledkem náklonností a žádostí zvířete. Tyto náklonnosti a žádosti nelze nijak empiricky vysvětlit a autoři si (nebo si to Schopenhauer alespoň myslí) jsou vědomi toho, že už se dostali na hranici vědy a metafyziky. Dalším anatomem, který hovoří o úloze vůle, je Burdach. Ten vysvětluje vznik jednotlivých orgánů u embryí tím, že embryo či budoucí živočich chce

zakoušet různé druhy zkušenosti – tak se třeba mozek vyděluje proto, že jedinec chce poznávat, a pohlavní orgány zase proto, že se jedinec touží rozmnožit.⁶²

Ačkoliv už v Schopenhauerově době existovaly některé evoluční teorie vysvětlující přizpůsobení živočišných druhů prostředí, v němž žijí, Schopenhauer tělesnou stavbu odvozuje od vůle. Poznamenává, že lidé odedávna v přizpůsobení jednotlivých zvířat životu v konkrétních podmínkách pozorovali nevýslovnou dokonalost a účelnost. Z toho usuzovali, že se nemůže jednat o dílo náhody. Když ale někteří z nich připisovali tento obdivuhodný jev vůli, dopustili se zásadní chyby. V přesvědčení, že vůle je podmíněna rozumem, se domnívali, že živočišná těla nepřizpůsobila vůle samotných živočichů, nýbrž nějaká vnější, jim cizí vůle – vůle Boží. Podle tohoto pojetí je zvíře nejdříve pouhou ideou, představou v Boží mysli, a teprve potom se stává hmotným.

Schopenhauer tvrdí, že tělesnou stavbu živočichům udává vůle, a sice vůle jim vlastní, protože svět může být tvořen pouze zevnitř, nikoliv z vnějšku – vnějšek, tedy představa, vzniká až druhotně díky vnitřku, vůli. V anatomickém uspořádání tvorů se neprojevuje vůle každého jedince, nýbrž jen celého druhu – změny ve stavbě těla se netýkají přímo jedinců, nýbrž idey daného zvířete, a teprve z ní přechází anatomická změna na jedince.

Objevily se rovněž názory, že stavba těla zvířat se vůbec nepodřizuje jejich způsobu života, nýbrž přesně naopak – že podle toho, jakými tělesnými proporcemi a orgány je zvíře vybaveno, volí nejvhodnější způsob života. Zde Schopenhauer vznáší otázku, jak je v tom případě možné, že u žádného zvířete nenacházíme žádný zbytečný ani chybějící orgán, a ani více orgánů, z nichž každý by vyžadoval rozdílný způsob života. Vzhledem k tomu, že jsou všechny orgány živočišného těla v naprostém souladu a všechny v maximální míře odpovídají způsobu života, jaký živočich vede, je pravděpodobnější, že je anatomie přizpůsobována prostředí a ne naopak.⁶³ Pro podporu této teze vznáší Schopenhauer ještě jeden argument, a sice že u některých živočišných druhů pozorujeme jistý způsob chování, související s určitým orgánem, ještě před plným vyvinutím tohoto orgánu, např. mladí kozli narážejí hlavou, jako by chtěli někoho potkat, ačkoliv jim ještě rohy nenarostly. Podle Schopenhauera takový jedinec projevuje určitou vůli (a sice vůli druhovou), díky níž dojde k rozvoji odpovídajících orgánů. Schopenhauer ale v této souvislosti opomíjí možnost vysvětlení takového chování jakožto snahy napodobit dospělé jedince, které mladý jedinec pozoruje.

Rohy kozla z předchozího příkladu i všechny další zvířecí zbraně (zuby, kly, drápy, parohy, ostny apod.) slouží pouze vůli, a to tím, že umožňují zvířeti bránit se vůči nepříteli nebo si

62 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 215–216.

63 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 220–221.

obstarávat potravu, v obou případech pro zachování vlastního života. Tyto části těla vznikají z vůle a pro vůli. A stejně tak vzniká i rozum, který má rovněž zvýšit šance na zachování života jedince a pokračování druhu. Intelem je vybavené každé zvíře, avšak míra jeho rozvinutosti je v každém živočišném druhu rozdílná. Schopenhauer tvrdí, že šelmy jsou obecně nadány větším intelektem než býložravci (s výjimkou slonů a koní⁶⁴), protože jedině díky rozvažování mohou zvítězit v boji se svou dobře fyzicky vybavenou kořistí. Nejvíce intelektu v rámci zvířecí říše pak nacházíme v opicích, protože těm chybí silné zbraně, avšak jsou vybaveny rukama, schopnými používat zbraně vnější – nástroje. Aby ale mohl živočich nástroje používat, musí být dostatečně inteligentní. Lze tedy říci, že v Schopenhauerově pojetí má intelekt za úkol vyrovnávat tělesné nedostatky živočichů tak, aby byla naplněna jejich vůle k životu. Schopenhauer sice nepopírá, že míra intelektu je přímo závislá na stupni rozvoje nervové soustavy a mozkových závitů, avšak upozorňuje na to, že i stavba těchto soustav a orgánů je u každého živočišného druhu dána vůlí. A ačkoliv uznává, že některá zvířata jsou očividně hloupá (jako příklad uvádí dronta mauricijského), vidí ve všech živočišných druzích dokonalost, protože jejich tělesná stavba je do největší možné míry přizpůsobena jejich prostředí a způsobu života. Jako neživotaschopný se potom druh projevuje pouze v nepřírodných podmínkách, tedy v podmínkách, k nimž nebyl uzpůsoben.⁶⁵

3.2.3 Fyziologie rostlin

Zatím byla řeč pouze o vůli v živočiších, jejíž existenci koneckonců dokazovali i mnozí badatelé před Schopenhauerem. Avšak rozšíření vnitřní působnosti vůle i na rostliny je mezi vědci i filozofy méně obvyklé. Francouz Cuvier ve svém spisu popisuje určité rostlinné pohyby, které se zdají býti účelným jednáním, podobným, jaké pozorujeme u zvířat. Jevem, nad nímž žaslo mnoho badatelů, je klíčení rostlin – ať je semínko v jakékoliv poloze, klíček vždy vyrostе tak, aby kořínky směřovaly dolů a stonek nahoru, a pokud badatel po vyklíčení semínko otočí, kořínky a stonek změni směr růstu, aby se opět vrátily k původnímu nastavení. Cuvier tvrdí, že ačkoliv se nabízela mnohá vysvětlení (vliv vzduchu, vlhkosti, světla...), ani jedno z nich není uspokojivé, protože rostliny klíčí stejným způsobem, i když jim tyto

64 Sloni mají podle Schopenhauera rozvinutý intelekt proto, že žijí dlouhý život, musí se tedy velmi dobře starat o jeho zachování, a zároveň každý jedinec za celý svůj život zplodí a vychová jen málo potomků, musí zde tedy být větší pravděpodobnost přežití mláďat. I u koní se setkáváme s delším životem a menším počtem mláďat než u přežvýkavců, avšak zde do hry vstupuje rovněž absence silných zbraní, kůň je vybaven pouze kopyty – rohy nebo parohy mu chybí.

Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 226.

65 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 231.

příznivé podmínky odejmeme. Dále uvádí příklad směřování kořenů rostlin do míst s největší vlhkostí půdy nebo schopnost navracení listů do původní polohy po tom, co je badatel obrátí žilkováním vzhůru.

Cuvier tvrdí, že tyto pohyby nelze vysvětlit prostřednictvím pouhých přírodních zákonů, avšak protože vychází z představy o podmíněnosti vůle rozumem, domnívá se, že rostliny nemohou být ve svých pohybech vedeny vůlí. Zdá se tedy, že v rostlinách existuje jakýsi vnitřní princip reagující na podněty zvnějšku a umožňuje jim například zvyknout si po určité době na změněné životní podmínky, přičemž je tento princip odlišný od principu, kterým jsou ve svém počínání vedena zvířata.

Schopenhauer, jelikož v jeho podání vůle prostupuje vším, co je, nevidí potřebu odlišovat vnitřní princip rostlin od vnitřního principu živočichů (rozdíl je jen v tom, že zvířata díky intelektu mohou být ve svém chování vedena uvědomělými motivy, avšak i ty jsou pouze projevem vůle). Schopenhauer poznamenává, že jistou podobu vůle (ἐπιθυμία) rostlinám přisuzuje už Platón v *Timaiovi*.⁶⁶ Schopenhauer možnost přítomnosti vůle v rostlinách zdůvodňuje tak, že vůle není závislá na vědomí, dokonce vědomí předchází, a tak, i když rostliny nejsou schopny vytvářet si představy a poznávat kauzální vztahy, vůle je jim vlastní. Rostlina podle něj intelekt ani nepotřebuje, protože její život je mnohem jednodušší než život zvířat a musí uspokojovat o mnoho méně potřeb než živočichové. Vědomí se objevuje jen u těch objektivací vůle, jejichž způsob existence to vyžaduje. Avšak vůle je přítomna dočista ve všem a je jí všude stejné množství. Zatímco u živočichů nacházíme projevy vůle v motivaci, u rostlin se vůle projevuje v citlivosti na podráždění (a stejně tak ve vegetativní části živočišného života).

Intelekt podle Schopenhauera spočívá ve schopnosti v konkrétní situaci odlišit motiv (představu) od způsobu jednání v reakci na něj (volního aktu). Rostliny takového rozlišení nejsou schopny a obojí jim splývá v jedno, zatímco u zvířat je schopnost rozlišení tím dokonalejší, čím větší jsou jeho potřeby. Zároveň s intelektem se zdokonalují i smysly, díky nimž může živočich lépe poznávat své prostředí. U všech živočichů však veškeré poznávání probíhá ve prospěch vůle, tedy na každý předmět nebo jiného živočicha je pohlíženo jako na prostředek k uspokojení vlastních potřeb. Pouze člověk je schopen odpoutat se od tohoto způsobu nazírání a své poznání založit v něčem jiném než ve vůli. I u člověka je ale takováto situace velmi vzácná. Podrobněji se této problematice budeme věnovat v kapitole *Vůle jakožto platónské ideje*.

66 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 239.

3.2.4 Svět anorganické přírody

V oblasti fyziky se Schopenhauer odkazuje na astronoma sira Johna Herschela, který ve svém *Treatise on Astronomy* definuje gravitaci jako padání těles kolmo k povrchu Země bezprostředně či zprostředkovaně způsobené neviditelnou a nezachytitelnou vůlí.⁶⁷ Vůli ale rozumí pouze přírodní sílu, tíži – skutečnou vůli připisuje stejně jako řada jeho současníků pouze jedincům s vědomím. Podle Schopenhauera přiřknout anorganické přírodě vůli neznámá tvrdit, že je oduševnělá, a dokonce ani živá – naopak předěl mezi anorganickým a organickým je podle něj na celém světě tím nejvýraznějším.

Lidé odedávna pozorovali, že i neživé předměty se mohou pohybovat, avšak domnívali se, že tento pohyb nevychází z věcí samých, nýbrž že jsou tyto předměty pohybovány vlivem příčin.⁶⁸ Schopenhauer tvrdí, že striktní rozlišení volních pohybů a pohybů z příčin není namístě, neboť všechny příčiny jsou představami a každá představa je objektivací vůle, a tedy vůle působí i tam, kde není žádné vědomí ani žádný život. A zároveň i vědomé jednání je podmiňováno určitými příčinami, i když jiného druhu. Příčina a vůle jsou tedy v jistém smyslu jedna a táž skutečnost, jen nazřena z jiného úhlu.

To, zda v jednotlivých skutečnostech vidíme více vůle nebo představy (či příčiny), závisí na tom, jak je poznáváme. Tam, kde je nám poznání přístupné pouze ze zkušenosti, vysvětlujeme změny jako výsledky působení vůle. Takové jevy jsou poměrně dobře pochopitelné, protože se více blížíme jejich pravé podstatě, jíž je vůle. Naproti tomu ve věcech, které můžeme jen zčásti vysvětlit ze zkušenosti a zbývá nám jen vysvětlení apriorní, tedy u věcí, které jsou nám z větší části představou, nacházíme obtížnější pochopitelnost, protože představa je pouhou manifestací vůle a nikoliv vůlí samou. NejPOCHOPITELNĚJŠÍMI pravdami jsou podle Schopenhauera pravdy čisté matematiky a jen o něco méně jsou pochopitelné pravdy matematiky aplikované, protože matematika jen velmi málo pracuje s empirickými daty a předmět jejího zkoumání je téměř čistě jevový, abstraktní. Zoolog se naproti tomu potýká s problémem, jak vysvětlit nejrůznější způsoby chování a výskyt roztodivných částí těla u různých živočichů, protože u nich zřetelně pozoruje volní akty, a zvířata jsou tak nejen představou, ale z velké míry také vůlí.

Anorganická příroda se projevuje spíše jen jako představa, a proto je možné celkem přesně určit, v jakých kauzálních vztazích se nachází. Míra příčiny zpravidla odpovídá míře účinku a vysvětlení pohybů, které taková kauzalita způsobuje, je neproblematické. Proto se mnoho

67 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 250.

68 Tyto dva druhy pohybu rozeznávali již Platón a Aristotelés.

Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 253.

vědců zdráhá přiřknout neživým věcem vůli. Avšak Schopenhauer nachází i ve světě fyziky obtížně pochopitelné jevy, jako je například změna skupenství – teplota vody přímo ovlivňuje, zda bude voda tekutá, pevná či kapalná, ačkoliv mezi teplotou a skupenstvím není žádná očividná spojitost.⁶⁹

3.2.5 Lingvistika

V krátkém oddílu o lingvistice Schopenhauer poukazuje na zacházení se slovesem chtít v různých jazycích. Ukazuje, že lidé na celém světě toto sloveso používají i ve vztahu k neživým věcem, a to jak v krásné literatuře, tak i v běžném každodenním životě. Angličtina dokonce používá sloveso chtít (*will*) pro tvorbu budoucího času všech sloves včetně těch, které se vztahují výhradně k neživým věcem. Schopenhauer považuje jazyk za „nejbezprostřednější výraz našich myšlenek“⁷⁰ a vyvozuje z toho, že člověk je nucen přemýšlet o různých jevech okolo sebe jako o projevech vůle.

3.2.6 Animální magnetismus a magie

Schopenhauer nachází potvrzení své metafyzické teorie rovněž v animálním magnetismu.⁷¹ Učebnice animálního magnetismu od Kiesera prohlašuje, že magnetická energie nemůže nikdy účinkovat bez působení vůle, avšak vůle může způsobovat magnetismus i bez jakýchkoliv vnějších aktů. To je zcela v souladu se Schopenhauerovým učením, neboť vše, co se ve světě děje, je aktem vůle, tedy i léčba pomocí hypnózy. Hypnotizérova vnitřní vůle se projeví jako vnější akt manipulace, avšak magnetismus podle Schopenhauera ve skutečnosti nevzniká díky uvědomované vůli, tedy reflexi vůle, nýbrž je projevem čisté vůle o sobě – díky tomu je možné, že magnetizér působí na své pacienty i tehdy, když to vůbec nezamýšlí. Zmíněná učebnice dokonce doporučuje, aby byl veškerý kontakt mezi lékařem a pacientem

69 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 256.

70 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 264.

71 Animální magnetismus nebo také biomagnetismus je dosud neprokázaná teorie, že živočišnými (i lidskými) těly prochází magnetická energie. Největší propagátor této teorie, rakouský lékař Franz Anton Mesmer (1734–1815), podle svých slov používal animální magnetismus k léčbě nejrůznějších neduhů svých pacientů, přičemž magnetická energie mu vycházela z rukou, které přikládal na postižená místa, anebo nemocné části těl pacientů namáčel do magneticky aktivní vody. Mesmer se domníval, že nemoci a zranění jsou následkem blokace v proudu magnetické energie a že právě díky této energii je možné blokace také odstranit (podle svého zakladatele se tento způsob léčby označuje jako mesmerismus). Ačkoliv účinky této léčebné metody nebyly nikdy potvrzeny, dodnes ji někteří léčitelé praktikují jakožto zvláštní typ hypnózy.

An introduction to the origins and practice of mesmerism [online]. [cit. 29.5.2020]. Dostupné z: <https://www.mesmerism.com/mesmerism/>.

veden co nejvíce podvědomě. To má dle Schopenhauerova názoru sloužit k tomu, aby byla v co největší míře vyloučena představa a bylo možné přiblížit se „k jádru věci“, k vůli o sobě.

Schopenhauer o hypnóze tvrdí, že je tak účinná právě proto, že se vzdaluje od světa jakožto představy. Hypnotizér omezuje své vnější akty na přímý pohled do očí nebo držení hypnotizovaného za ruce a touto strnulostí dává průchod vůli, která tak může na hypnotizovaného působit více než při jakémkoliv vnějším aktu. Ani kdyby se hypnotizér snažil druhého člověka k nějakému činu donutit násilím, nedosáhl by takových výsledků, protože ve vnějších aktech už je vůle zprostředkovaná a mísí se s představou.

Tomu, že hypnóza a animální magnetismus jsou akty čisté vůle, nasvědčuje i fakt, že tyto jevy nejsou vysvětlitelné podle zákonů kauzality a zcela se vymykají všem přírodním zákonům. Ale jak už víme, vůle sama kauzalitě nepodléhá, té jsou podřízeny pouze představy. Vlastně zde vítězí metafyzický princip nad přírodou, která je pouhou objektivací vůle. To je, tvrdí Schopenhauer, největší důkaz správnosti jeho filosofie. Dokonce animální magnetismus nazývá „praktickou metafyzikou“, protože jejím zájmem není nic empirického, ani v nejmenším se nezabývá představami, nýbrž nadpřirozeným, metafyzickým principem.⁷²

3.2.7 Sinologie

V části pojednávající o sinologii Schopenhauer nastiňuje, s jakými problémy se museli potýkat Evropané, kteří se vydali do Číny zkoumat tamější náboženství. Kromě tří náboženských systémů (taoismu, konfucianismu a buddhismu) se setkali i s jakousi lidovou vírou, pevně zakořeněnou v každém obyvateli bez ohledu na jeho náboženskou příslušnost. Tato víra má nejspíš základ v obětování syrového masa zvířat nebi a zemi v dobách, kdy ještě lidé neuměli užívat oheň. Kromě nebe a země jsou uctívány také další přírodní jevy a předměty, jako např. vodní toky, stromy, moře, hromy apod. Ačkoliv nikdo z věřících netvrdí, že jsou tyto objekty uctívání živé a mají vědomí, tím, že jim obětují, vlastně vyjadřují své přesvědčení, že takové předměty mají jistou moc, či, chceme-li, vůli.

Evropané porovnávali všechny formy čínské zbožnosti s tou svou a dostali se do problematické situace, protože oni znali náboženství jako víru v nejvyšší bytost, stvořitele, anebo alespoň ve vícero bohů. U Číňanů však nenalezli ani žádný pojem boha, ani slovo pro jeho označení. Přesto čínská náboženství netvrdí, že ve světě nevládne žádná autorita. Číňané mají slovo *tchien* (do evropských jazyků se překládá jako nebe), označující jakousi moc, která vládne celému světu a díky níž všechny jevy probíhají účelně a smysluplně a věci dospívají k

72 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 269.

svým cílům, i když se jedná o neživé objekty. Schopenhauer v tomto *tchien* vidí podobnost s pojetím vůle ve své vlastní filosofii.⁷³

73 Schopenhauer, A. *O vůli v přírodě*. Praha : Academia, 2007, s. 296.

3.3 Odraz vůle v umění

Schopenhauer rozlišuje různé druhy poznání – matematické, které zkoumá pouhé formy myšlení (tj. prostor a čas), fyzikální, které rozpoznává přírodní zákony, dále pak zoologie, pozorující specifické vlastnosti různých živočišných druhů apod. Všechny tyto druhy poznání lze shrnout pod označení věda. Nad nimi stojí umění, které nepoznává jen pouhé jevy, nýbrž platónské ideje, což jsou sice také objektivace vůle, avšak mnohem více se vůli přibližují v porovnání s předměty zkoumání vědy. Ještě výše pak stojí poznání vůle samotné, které bude pojednáno v příští kapitole.

3.3.1 Stupně objektivace vůle

Vůli pozorujeme v jednotlivinách okolo sebe v různé míře, Schopenhauer proto rozlišuje různé stupně objektivace vůle. Na nejnižším stupni stojí přírodní síly, které se projevují v hmotě a které hmotě udávají některé její vlastnosti, jako je např. skupenství, tepelná, elektrická a magnetická vodivost apod. Tyto síly samy o sobě jsou bezdůvodné a jsou podmínkou veškeré kauzality, zatímco jejich konkrétní projevy už příčinami a účinky přímo jsou. Sama síla stojí mimo čas a prostor, a tak nemůže být vevázána do kauzálních vztahů – a ačkoliv bychom rádi řekli, že předmět padá k zemi kvůli gravitaci, ve skutečnosti příčinou pádu předmětu není gravitační síla, nýbrž země. Kdyby byla příčinou síla, znamenalo by to, že může tato síla zaniknout, protože kauzalita je vlastně řetězcem vznikání a zanikání. Nejspíš nikdo ale netvrdí, že zde konkrétní přírodní síly chvíli jsou a chvíli nikoliv. Zvnějšněním takových přírodních zákonů pak vzniká veškerá anorganická příroda.

Na vyšším stupni k vůli přistupuje individualita, která se projevuje jako rozdílnost charakterů různých jedinců. Největší individualitu nacházíme v člověku, jehož charakter může nabývat nejrůznějších podob. Méně individualizovaní jsou živočichové, a sice v závislosti na stupni svého vývoje. Živočichové vývojově blízcí člověku mají individuální charakter (i když přece jen omezenější než člověk), zatímco u nižších vývojových stupňů už se může individualita projevovat jen na úrovni druhu. U rostlin pak individualita spočívá jen v tom, jaké podmínky potřebuje daná rostlina ke svému růstu. Na pomezí mezi objektivacemi vůle vykazujícími znaky individuality a těmi, které jsou individuality prosty, podle Schopenhauera stojí krystaly. Různé druhy krystalů se od sebe liší a každý druh může krystalizovat do podoby velkých i malých krystalů, avšak tyto individuální rysy jsou dány nahodile, nejsou způsobeny rozdílným charakterem (ten v anorganické přírodě zcela chybí).⁷⁴

74 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 116–118.

Vůle je objektivována do nejrůznějších tvorů, neživé přírody i přírodních zákonů proto, aby mohla být vytvořena jakási hierarchie, kde ti výše postavení těžší z objektivací na nižších stupních. Na úrovni živočichů a rostlin připomíná tato hierarchie potravní řetězec, avšak je třeba jít ještě hlouběji než jen k rostlinám. V základu musí být chemické prvky, přírodní zákony, vesmírná tělesa. Taková hierarchie objektivací vůle umožňuje, aby vůle vůbec mohla přežít: „...*vůle o sobě se musí stravovat, protože mimo ni nic není a ona je vůlí hladovou. Odsud lov, strach a utrpení.*“⁷⁵ Aby mohla vůle dál existovat, musí se jednotlivé její objektivace navzájem požírat.

3.3.2 Vůle jakožto platónské ideje

Vedle Kanta byl Schopenhauerovou druhou největší inspirací Platón. Schopenhauer přejímá jeho učení o idejích jakožto vzorech všech jednotlivin a vrací tak ideji její původní význam, značně pozměněný novověkou filosofií (nesprávné užití tohoto pojmu Schopenhauer vytýká i Kantovi). V Schopenhauerově filosofii vystupují ideje jako bezprostřední či adekvátní objektivace vůle, které jsou sice představami, ale nemají daleko ani k věci o sobě. U idejí nenacházíme mnohost, ta přichází až s jednotlivinami, které tyto vzory napodobují. Ideje, podobně jako vůle sama, stojí mimo čas a prostor, jsou tedy věčné a neměnné. Zrovna tak nepodléhají kauzálním zákonům, nelze tedy říci, že by idea byla příčinou vzniku nějaké věci – je jejím vzorem, avšak příčinu je třeba hledat jinde. Idea tedy stojí mezi věcí o sobě, od níž se liší pouze tím, že je objektem, představou, a ostatními objektivacemi vůle, které jsou závislé na času, prostoru a kauzalitě.

Jelikož je naše poznání vázáno na formy kauzality, času a prostoru, nemůžeme ideje přímo poznat. Schopenhauer ale připouští možnost poznání idejí skrze poznání jednotlivin v případě, že poznávající subjekt přestane být individuem. Schopnost poznání je charakteristikou některých objektivací vůle a jejím úkolem je umožnit dosažení cílů jednání – poznání tedy vzniká z vůle a pro vůli, je jejím nástrojem. Subjekt na objektu poznává vlastně jen kauzální vztahy, vše ostatní je mu nepřístupné. Ve většině případů tedy naše poznání podléhá vůli a děje se pro vůli. Avšak za určitých okolností, které nastávají velmi vzácně, je možno poznávat skrze jednotlivé věci jejich ideje.

Subjekt nepoznává ideje v pravém slova smyslu (vždyť poznávat znamená rozpoznávat příčiny a účinky), nýbrž je nahlíží, kontempluje. Přestává být individuem, odpoutává se od vlastního já a zcela se soustředí na kontemplaci oné věčné ideje. Kontemplující subjekt se nezajímá ani o kauzalitu, ani o abstraktní pojmy, pouze o předmět svého nazírání, kterým je

75 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 134.

nejčastěji nějaký přírodní objekt. Jak subjekt ztrácí svou individualitu? Když se do kontemplance dostatečně ponoří, tak, že se ve svém objektu až „ztratí“, přestává být jasně vymezeným individuem, stává se čistým subjektem poznání a dostává se do jakési jednoty s nazíraným. Ovšem toto nazírané už také není tím, čím bylo, tedy nějakou jednotlivinou ve světě. Nyní už subjekt nahlíží samu ideu, již jednotlivina odráží. Nazírající i nazírané se pro tuto zvláštní chvíli vymaní ze všech kauzálních vztahů, přestanou být podřízeni vůli a povýší se nad svou individuální existenci.⁷⁶

3.3.3 Ideje v umění

Bylo řečeno, že individuum se stává čistým subjektem poznání a jednotlivina je povýšena na ideu pouze za zvláštních podmínek. Jaké podmínky to jsou? Subjekt musí na objekt pohlížet jiným způsobem, než jak na něj pohlíží v každodenním životě a jak na něj pohlíží také věda. Naše běžné poznání pracuje s věcmi jako s objekty, vždyť sám svět jako představa požaduje rozdělení skutečností na subjekty a objekty. A i přesto, že je od nás nazírání objektů jakožto objektů vyžadováno, je možné se tomu vzepřít a na věci okolo sebe pohlížet rozdílně.

Každá věc, kterou vnímáme smysly, je představou, podléhá kauzálním zákonům a je časově omezená. To je podmíněno tím, že vstupuje do světa, do hmoty. Sama tedy není a nemůže být věčnou ideou, adekvátní objektitou vůle, avšak tuto ideu odráží. Jejím prostřednictvím lze ideu v jistém smyslu nahlédnout, avšak jedině tehdy, když jednotlivina přestane být vevázána do kauzálních vztahů. Jestliže tedy chceme kontemplovat ideje, musíme nazřít jednotlivinu samu, bez ohledu na její kauzální vztahy.

Subjekt jakožto subjekt poznání a chtění při setkání s nějakou věcí ihned začne přemýšlet, kde se tam ta věc vzala, z čeho je utvořena, komu patří, k čemu slouží, zda může být jemu samotnému nějak užitečná apod. Věc tak poznáváme pouze v jejích kauzálních vztazích, v odpovědích na všechny jmenované i další otázky vystupuje buď jako příčina nebo jako účinek. V takovém případě je nám věc pouze objektem, představou. Ve stejné pozici stojí věci vůči vědě – věda je vlastně jen hledáním příčin a účinků. Potřebujeme tedy nalézt jinou sféru lidského působení, která by umožňovala přistupovat k věcem odlišným způsobem.

Touto sférou je umění. Umění kontemplanuje a reprodukuje věčné ideje, protože ke světu přistupuje nezaujatě. Věda si dává za cíl popsat a vysvětlit všechny jevy a skutečnosti, a protože řadu z nich zdůvodnit nelze, musí se nutně potýkat s neúspěchem. Věda je tedy podrobena stejnému diktátu vůle jako tělo, které musí neustále uspokojovat své potřeby, a když tak nečiní, cítí utrpení. Naproti tomu umění si žádný takový cíl neklade, „...*objekt své*

76 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 151.

*kontemplace vytrhává z proudu běhu času a má ho izolován před sebou.*⁷⁷ Umění nevidí ajednotlivinu, nýbrž skrze ni nahlíží obecnost – to věda neumí, ta pouze zkoumá jednotliviny a pak se snaží stanovit obecné zákony, ale přímo až k obecně jít nemůže. Stejně tak praktický život nemůže být od věty o dostatečném důvodu oproštěn, protože každý člověk jakožto chtějící subjekt musí uspokojovat své biologické potřeby, a to může jediné díky poznání příčin a účinků. Způsob, jakým na věci pohlíží umění, nelze uplatnit ani v praktickém životě, ani ve vědě, protože obě tyto sféry se zaměřují na svět jako vůli a představu, zatímco v umění vůle chybí, svět jako by se stával pouze představou. Cesta umění tak vlastně nemá žádný smysluplný důvod ani prospěšný účinek.

Protože způsob nazírání umožněný uměním není uplatnitelný ve vědě a praktickém životě, je zřejmé, že u něj subjekt nemůže zůstat po neomezeně dlouhou dobu, nýbrž že jde pouze o krátkodobou záležitost. Povznesení individua na úroveň čistého subjektu poznání je pouze přechodným stavem, po jehož skončení se subjekt opět stává individuem vevázaným do sítě kauzálních vztahů, času a prostoru, které je ve svém počínání poháněno vůlí a které, aby přežilo, musí na věci pohlížet jako na objekty svého poznání i chtění.

Umělec – génius – se nicméně od ostatních lidí liší tím, že je schopen alespoň někdy na skutečnosti kolem sebe nazírat bez jakékoliv pružiny vůle a nazírat v nich ideje. Toto své vlastní nazření potom reprodukuje v uměleckém díle, v němž je idea jaksí zhuštěnější, výraznější, viditelnější než v objektu přítomném smyslům, jehož kontemplací umělec ideu nazřel. Díky tomu zprostředkovává ideu lidem, kteří nejsou schopni vidět ideje v přírodě, ale díky jejich zintenzivnění je mohou nazřít v umění. Pozorovatel nebo posluchač umění tedy není géniem, protože k tomu, aby se mohl chovat k věcem čistě nazíravě, potřebuje prostředek – umělecké dílo.

Umělec se vyznačuje nejen schopností nazíravého přístupu k věcem, nýbrž také fantazií. Kdyby mu fantazie chyběla, mohl by v uměleckém díle zachytit jen konkrétní věci přítomné jeho smyslům, protože by byl omezen na svou zkušenost. Teprve díky fantazii může zachytit „*téměř všechny možné obrazy světa,*“⁷⁸ aniž by je sám vnímal – fantazie je sama vykonstruuje. Nazřením ideje se tak umělci otevírají všechny možnosti jejího zpředmětnění, všechny konkrétní jevy, které byly podle této ideje vytvořeny.

Fantazie je podmínkou geniality, avšak nikoliv naopak. Bujnou fantazii může mít i člověk, který není umělcem (géniem), avšak v něm se fantazie projevuje negativně. Obyčejný člověk se na věci nemůže dívat jinak než jako na objekty svého chtění, a ač může být v jeho přístupu

⁷⁷ Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 155

⁷⁸ Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 156.

k věcem vůle velmi málo, vždy tam nějaká je. Pokud k tomuto postoji k věcem přistoupí fantazie, výsledkem jsou „vzdušné zámky“, nesmysly, které slouží pouze k iluzivnímu obveselování fantasty, případně i dalších lidí, pokud se fantasta rozhodne výtvoř své představivosti publikovat. Jeho fantazie nevede k reprodukci skutečnosti, naopak člověka od skutečnosti odvádí, a proto je podle Schopenhauera nežádoucí.⁷⁹

3.3.4 Krása a vznešenost

Schopenhauer v souvislosti s uměním rozlišuje dva druhy vnitřního naladění – zalíbení způsobené krásou a pocit vznešena. Krása nastává, když se předměty „svým rozmanitým a zároveň určitým tvarem... stanou reprezentanty své ideje.“⁸⁰ To se děje při pozorování přírody, především její rostlinné části – jelikož rostliny nejsou vybaveny intelektem a ke své existenci ve světě představ potřebují nazírající subjekt, přímo vybízejí subjekty k tomu, aby je kontemplovaly a nacházely v nich estetické zalíbení. Krásu nalézáme rovněž v uměleckých dílech – krásné je vše, co nám umožňuje zapomenout na vlastní vůli a prostřednictvím sebe jakožto jednotliviny nazít ideu.

Jestliže má nějaký objekt takovéto charakteristiky, ale navíc se vyznačuje ještě nepřátelským vztahem k vůli nazírajícího subjektu, nemluvíme už o něm jako o krásném, nýbrž jako o vznešeném. Krásný objekt člověk klidně kontemplanuje, vůle subjektu byla specifickými vlastnostmi objektu zcela potlačena a nezbyla ani stopa po chtění. Vznešené naproti tomu vůli sice přemáhá, avšak nedává kontemplanujícímu subjektu na chtění zapomenout. Objektem, který dokáže vyvolávat pocit vznešena, je přírodní úkaz (případně jeho umělecké ztvárnění), který je svou velikostí a silou schopen ohrozit existenci jedince, tedy je protikladný jeho vůli. Při setkání s takovým jevem v člověku zápasí jeho vůle k životu, která ho nutí vzdálit se či schovat, aby bylo zajištěno pokračování v existenci, a estetické kvality objektu. Jestliže člověk není daným jevem bezprostředně ohrožen, estetické kvality převáží nad vůlí k životu, člověk se nad vůli povznese a dostaví se pocit vznešena. „*Toto povznesení musí být vědomím nejen získáno, ale i drženo, a je proto doprovázeno stálou vzpomínkou na vůli, avšak ne na jednotlivé, individuální chtění, jako obava či přání, nýbrž na lidské chtění vůbec, pokud je vyjádřeno svou objektitou, lidským tělem.*“⁸¹

79 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 157.

80 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 167.

81 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 168.

3.3.5 Hierarchizace druhů umění

Schopenhauer rozlišuje různé stupně objektivace vůle, z nichž ty nejméně rozvinuté tvoří přírodní zákony a principy, ty dokonalejší se vyznačují intelektem a úplně nejdokonalejší jsou ideje. V návaznosti na to vytváří rovněž hierarchii uměleckých druhů – umění je tím dokonalejší, čím dokonaleji jeho objekt reprezentuje vůli.

Nejnižším uměním je podle Schopenhauera architektura, jelikož zachycuje pouze ideje tíže a pevnosti, a navíc téměř vždy spojuje estetické kvality s účelností. O něco výše stojí zahradní architektura, která pozorovateli přibližuje ideje vegetabilního života. Na dalším stupni stojí sochařství a malířství, které jsou schopny zachycovat ideje inteligibilních bytostí včetně člověka.

Ještě více si Schopenhauer cení poezie,⁸² ta je totiž schopna zachytit vše, co všechny předcházející umělecké druhy, a ještě mnohem více. Prostřednictvím poezie je totiž možné reprodukovat lidský charakter, touhy, motivy a způsoby jednání. Přesto však Schopenhauer nepovažuje poezii za nejdokonalejší druh umění – tím je pro něj hudba. Ta nenapodobuje žádné jednotliviny za účelem zachycení jejich idejí, nýbrž zachycuje samotnou vůli k životu. Jedině prostřednictvím hudby tedy můžeme nazřít věc o sobě, zatímco všechna ostatní umění mají poměr jen k jevům, představám.⁸³

82 Ačkoliv hovoří o poezii, má na mysli veškerou uměleckou literaturu, tedy i prózu a drama.

83 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 208–209.

3.4 Život je utrpení

Schopenhauerova filosofie nakonec ústí v etiku, aniž by se autor snažil podat nějaký návod na správné jednání. Odmítá jak kantovskou deontologickou etiku, tak i všechny nauky založené na svobodné lidské vůli, jelikož nic takového neexistuje. Člověk si nemůže zcela svobodně určovat, jak bude v dané situaci jednat, ani si pomocí rozumu nemůže stanovit nějaké závazné apriorní pravidlo, jež bude za všech okolností dodržovat. Ve světě vládne vůle, celý svět včetně člověka je její pouhou objektivací, a proto právě vůle o všem rozhoduje. Schopenhauerova vůle je vůlí k životu, ke světu, k vyhýbání se smrti. Avšak bytostem obdařeným vědomím způsobuje život řadu nepříjemných situací, bolesti a utrpení.

3.4.1 Vůle k životu a strach ze smrti

Vůle se ve svých organických objektivacích projevuje jako vůle k životu – rostlina zoufale vyhání své stonky s lístky za světlem a kořinky hledá v půdě vodu, živočich přizpůsobuje své tělo, aby mu umožnilo snáze získávat potravu a bránit se predátorům, a za vodou a potravou je schopen ujít, uplavat nebo uletět obrovskou vzdálenost. Člověk si k zajištění vlastního života vyrábí nástroje a obydlí, pro zjednodušení života zkoumá přírodu, podmaňuje si ji a snaží se porozumět jejím zákonům. Vůle k životu se manifestuje ve všem živém, a tak dokud bude žít alespoň jeden jedinec, vůle přežívá. A protože vůle má neomezenou moc a může se objektivovat v nespočtu živých bytostí, život tu bude z globálního hlediska vždy. Avšak na rozdíl od vůle samé, která je věčná, jsou její objektivace utvořeny z hmoty, podléhají kauzalitě a neúprosnému času. Hmota je sice věčná, ale konkrétní jednotliviny z ní utvořené nikoliv. Každá živá bytost je konečná, a přitom tak zoufale touží po životě.

Smrt je podmínkou existence jako jevu, ale žádný jev ji nechce přijmout a zarytě proti ní bojuje. Staré civilizace, jako byli védští Indové nebo Řekové a Římané, se se smrtí snažili vyrovnávat právě jejím propojením se životem – jedna individuální existence zde končí, avšak příroda žije dál a z hmoty zemřelého se zrodí nový jedinec. Podle Schopenhauera ale skutečným životem je jediné přítomnost, a proto by se člověk neměl příliš zabývat ani minulostí, ani budoucností. Minulost a budoucnost jsou pouhými jevy, které můžeme vnímat, jelikož jsme časové inteligibilní bytosti – pro vůli nic takového neexistuje. Pravá podstata každé bytosti je ale věčná, protože se jedná vždy jen o pouhou objektivaci vůle a vůle nemá ani počátek, ani konec.

Člověk se nebojí smrti proto, že by mu způsobovala bolest, nýbrž proto, že potom již nebude existovat jako individuum. Pokud by v něm zvítězil rozum a uvědomil si výše řečené, smrt by ho vůbec nemusela trápit, protože by věděl, čím ve skutečnosti je a že vůle, ten všemu

vládoucí princip, bude žít dále. Jenže v lidech většinou (alespoň v této věci) má navrch vůle, a i když si uvědomují neoprávněnost a nelogičnost svého strachu ze smrti, přesto se ho nemůžou zbavit, touha žít jako individuum je zkrátka silnější.

3.4.2 Neustálé chtění

Člověk je ve svém jednání neustále poháněn vůlí k životu a vše, co činí, činí proto, aby si zajistil co nejlepší život a co nejvíce oddálil vlastní smrt. Je si dobře vědom toho, že ho smrt jednou dostihne, zatím se ale ze všech sil snaží jí uniknout. Neustálé snažení je koneckonců základním rysem světa jakožto vůle, a ačkoliv se z pohledu individua může zdát účelným a smysluplným, z hlediska vůle o sobě je slepé, nevědomé, bezcílné. Jedinec usiluje o to, co chce, a chtění je výrazem nějakého nedostatku – kdyby měl vše, co ke svému spokojenému životu potřebuje, chtění by v něm zaniklo, což vůle nemůže dopustit. Proto mu ztěžuje dosahování jeho tužeb a zároveň před něj klade tužby stále nové a nové. Obtížnost či dokonce nemožnost vlastní potřeby uspokojit vyvolává v jedinci bolest a utrpení. A pokud přeci jen dojde k tomu, že jedinci nic nechybí, vůle se sama zachovává tím, že mu způsobuje utrpení prostřednictvím nesnesitelné nudy, jíž pociťuje každý, komu chybějí objekty chtění. Aby se vymanil z nesnesitelné nudy, nachází si člověku zase nové, dosud nepociťované potřeby – každý jedinec zkrátka chce mít a uspokojovat potřeby.

Čím výše stojí individuum v pomyslném žebříčku vyspělosti objektivací vůle, tím bolestivějším jeho existence je. Kámen nepociťuje vůbec žádné utrpení, rostlina jen velmi málo, protože má zrovna tak málo potřeb. S množstvím a rozmanitostí potřeb, jejichž uspokojení je nutným předpokladem přežití, roste také míra pociťovaného utrpení. Není tedy překvapením, že ze všech představ, které ve světě nacházíme, je člověk tou nejvíce trpící. Schopenhauer tvrdí, že člověk je nejdokonalejší objektivací vůle (pochopitelně s výjimkou idejí), a jako takový je nejvíce vystaven neustálému chtění. Lidský intelekt je v tomto případě překážkou také proto, že umožňuje uvědomovat si nevyhnutelnost vlastní smrti. Toto vědomí nutí člověka ještě úzkostlivěji střežit svůj život a ten se pak sestává jen z dlouhého řetězce strachu, obav a usilování. *„Život sám je moře plné skalisek a virů, jimž se člověk vyhýbá s největší námahou a starostlivostí, ačkoli ví, že i když se mu se vším úsilím a uměním podaří proplout, právě tím se každým krokem přibližuje největšímu, totálnímu nevyhnutelnému ztroskotání a dokonce k němu přispívá – k smrti: ta je konečný cíl únavné cesty a pro něj horší než všechna úskalí, jimž se vyhnul.“*⁸⁴

84 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 251.

Lidská touha po životě je vlastně paradoxní – když má člověk potřeby, které není schopen uspokojit, je nešťastný a trápí se, bojí se, že kvůli tomu přijde o nějaký čas strávený v této existenci. Když ale všechny své potřeby uspokojí, najednou začne pociťovat nudu a jeho starostí bude nikoliv jak si zajistit čas ve světě, nýbrž co s tím časem, kterého má najednou přebytek, vlastně udělat, jak „zabít čas“. Schopenhauer poznamenává, že obě situace, jak žalostné neuspokojení základních biologických potřeb, tak i dlouhodobá nuda, jsou nebezpečné nejen jedinci, nýbrž i celé společnosti, a proto ve snaze potlačit je vznikají některá zákonná opatření.

Každý člověk je součástí nevyhnutelného koloběhu chtění – má nějakou potřebu, tu se snaží uspokojit a překonává přitom překážky. Jestliže jsou překážky příliš velké, aby mohly být překonány, zůstává potřeba neuspokojena a v jedinci se objevuje pocit bolesti. Když naopak potřebu uspokojí, je na velmi krátký okamžik šťastný, avšak vzápětí přichází jiná potřeba a proces se opakuje. Případně místo jiné potřeby nastoupí nuda, o níž už jsme hovořili. Štěstí pak vůbec není nějaký pozitivní stav, nýbrž stav zbavenosti, absence chtění, který je navíc jen prchavým momentem. Podmínkou dosažení štěstí je, že mu musí předcházet utrpení - bez něj nemůže existovat - štěstí „o sobě“ není. Základním lidským stavem je chtění spojené s utrpením a snahou naplňovat vlastní potřeby – když se někdy podaří potřeby naplnit, člověk nedosáhne ničeho většího než dočasné absence žádostí. Výrazným znakem každého člověka je, že svou pozornost věnuje pouze svému utrpení, stesku nad tím, co mu chybí, a nikdy si neuvědomuje, co vlastně má. Teprve až to ztratí, začne si toho všimnout: „*Jako necítíme zdraví celého svého těla, nýbrž jen malé místo, kde nás tlačí bota, tak také nemyslíme na žádné své dokonale vycházející záležitosti, nýbrž na nějakou nevýznamnou maličkost, která nás mrzí.*“⁸⁵

Aby člověk prožil co nejméně bolestivý život, nemají být podle Schopenhauera potřeby uspokojovány ani příliš brzy (což by vedlo k rychlému střídání různých potřeb a nakonec nejspíše k nástupu nudy), ani příliš pozdě (to by mělo za následek velké utrpení pramenící z oprávněné obavy o vlastní život).

Ještě lepším způsobem, jak odstranit utrpení ze života či alespoň snížit jeho intenzitu, je oprostít se od chtění, vymanit se z moci vůle. To se děje buď při kontemplaci uměleckého díla nebo přírodního úkazu, jak již bylo pojednáno v předchozích částech, anebo záměrným potlačováním potřeb – askezí. Nicméně tyto postupy (především druhý jmenovaný) nejsou přístupné každému, neboť velká část lidí je ve vůli natolik zakořeněna, že nedokáže ani pohlížet na nějaký objekt bez osobního zaujetí, ani oddalovat či přímo odmítat uspokojení

85 Schopenhauer, A. *Parerga a Paralipomena, II. Svazek*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2011, s. 160.

vlastních potřeb. Toto jsou cesty popření vůle, honba za uspokojením potřeb je přitakáním vůli.

3.4.3 Přitakání vůli

Člověk přitakává vůli k životu, když se každou žádost, která se mu prostřednictvím těla dostává, snaží uspokojit. Lidské tělo je nejdokonalejší objektivací vůle, a proto je vůli k životu velmi výrazně podřízeno. Přitakání vůli má tedy stejný význam jako přitakání tělu. Existence těla je přímo závislá na uspokojování potřeb. Právě proto se u člověka i živočichů vyvinul intelekt – každý jedinec tak může poznávat objekty svého chtění, stejně jako taktiky, jak se jich zmocnit a uspokojit tak své potřeby. Intelekt je u lidí, kteří přitakávají své vůli k životu, plně ve službách vůle, takové subjekty nepoznávají žádným jiným způsobem, na všechno okolo sebe se dívají jako na potenciální prostředek k uspokojení vlastních žádostí.

Nejmenší možnou mírou přitakání vůli je snaha o zachování života jeho vlastními silami. Zde je vliv vůle zcela nepatrný, čím méně prostředků k dosažení tohoto cíle je využito, tím je přitakání vůli slabší. Dokud se vůle týká jen našeho těla, stále nad námi plně nevíteží, ale jakmile se začne obracet i směrem ven, je přitakání vůli mnohem výraznější. Tak pohlavní pud nevede pouze k uspokojení vlastních tělesných potřeb, ale přímo k triumfu vůle, pokud ústí v oplození. Člověk tak dává vůli novou „hračku“, vůle získává svou další nejdokonalejší objektivaci. Rozmnožovat se znamená zmnožovat moc vůle a zvětšovat množství utrpení ve světě. Donutit své objektivace k rozmnožování je pro vůli klíčové, jedině tak přežije živočišný druh a s ním i jeho idea. Proto má každý živočich plození stanoveno jako svůj největší cíl – jakmile má zajištěny základní biologické potřeby nutné pro přežití, zaměřuje se jeho pozornost k rozmnožování. „*Pro toto všechno jsou genitálie vlastním ohniskem vůle a tedy protikladným pólem mozku, reprezentanta poznání, tj. druhé strany světa, světa jako představy.*“⁸⁶ V souladu s tím pak Schopenhauer označuje *falos* u Řeků a *lingam* u Indů za symbol přitakání vůli.

Přitakání vůli je nesmírně silné rovněž v případě, kdy se obrací proti ostatním lidem či zvířatům. Jestliže člověka zcela ovládnou afekty – tělo (vůle) zvítězí nad rozumem (představou) – převrací se u něj vůle k setrvání ve vlastním životě v touhu ukončit či alespoň ohrozit život ostatních, kteří mu nějakým způsobem brání v uspokojení potřeb nebo mu v boji o prostředky uspokojení žádostí konkurují.

Schopenhauer tvrdí, že základní vlastností všech živočichů i člověka je egoismus, pramenící z touhy po uspokojování žádostí a vyhýbání se smrti. Schopenhauer rozlišuje

86 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 264.

egoismus od zjištění, což je vlastně egoistické chování vedené rozumem, uvědomělá snaha dosáhnout cílů svých tužeb. V člověku se tedy projevuje jak prostý egoismus, tak i zjištění, zatímco u zvířat pouze první jmenované. Člověk se pak staví do středu světa, v každé situaci ho zajímá nejprve to, jak ho může tato situace ohrozit či naopak co z ní může vytěžit, upřednostňuje vlastní zájmy před zájmy všech ostatních, sám sebe považuje za zdaleka nejdůležitějšího. Svět je dějištěm neustálého souboje řady egoistických bytostí, kterým pramálo záleží na ostatních, dokonce se jich často chtějí zbavit za účelem vlastního zisku.

Ačkoliv je egoismus vlastně přitakáním vůli a jako takový je pro každou objektivaci vůle přirozený, v lidské společnosti je chápán jako negativní a nežádoucí jev. Proto je ve společenském styku maskován a potlačován, což vede jednak ke vzniku společenských norem a zásad zdvořilého chování, jednak k ustavení státních zřízení, která si dávají za cíl egoistické chování a násilí potlačit, nezřídkakdy však rovněž za pomoci útlaču a vyvolávání strachu.⁸⁷ Avšak dlouhodobé potlačování egoistických tendencí, jejich ukrytí do mysli, může nakonec vést k výbuchu vzteku, v němž účinek mnohonásobně převyšuje příčinu.

Přitakání vůli rodí také zlomyslnost a krutost. Ten, kdo ochotně naplňuje všechno své chtění, posiluje v sobě prudké vášně a stává se na naplňování tužeb do jisté míry závislým. Jakmile pro něj není možné nějakou potřebu uspokojit, anebo naopak již byly všechny uspokojeny a subjekt chtění je vystaven nudě, začne pociťovat velmi prudké a výrazné utrpení. Jeho prudké vášně se nakonec začnou obracet proti ostatním lidem v tom smyslu, že jeho povaha mu neumožní přát ostatním štěstí, když on sám se trápí, a tak se ze všech sil snaží, aby štěstí ostatních odeznělo a nahradilo ho utrpení, pokud možno ještě mnohem větší, než sám zakouší. Takový člověk se stává zlomyslným, působí ostatním bolest nikoliv proto, aby mohl uspokojit své životně důležité potřeby, nýbrž čistě pro samo utrpení druhých. Základem takového jednání je čirá závist a egoismus – takový člověk si říká: pokud se mám trápit já, ať se trápí i ti druzí. Sledování bolesti ostatních se mu stane potěšením, dává mu zapomenout na vlastní utrpení. Člověk se rád poměruje s ostatními a zlým lidem dělá dobře, když vidí, že jiní trpí mnohem více než oni.⁸⁸

3.4.4 Popření vůle

Prostředkem popírání vůle k životu je člověku poznání. Intelekt je sice stvořen ke službě vůli a je vlastně vůlí samou, jen převedenou do světa představy, ale i přesto nám dává možnost vůli aspoň do jisté míry popřít, vymanit se z její moci, revoltovat proti ní.

87 Schopenhauer, A. *O základu morálky*. Praha : Academia, 2007, s. 496.

88 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 289.

Nejmenším, avšak přesto oceňovaným aktem popření vůle je odmítnutí pohlavního pudu. Když jedinec dobrovolně, na základě poznání podstaty světa, nenaplní svou přirozenou touhu zajistit přežití svého druhu, a tím i pokračování vůle, způsobí mu to sice utrpení, avšak v jistém smyslu tím poškodí i vůli samu. Vůle se zde dostává do sporu se svým vlastním jevem, ten se „vzpírá poslušnosti“.⁸⁹

Člověk může popřít vůli k životu tím, že odmítne uspokojovat ty potřeby, které nejsou zcela nutné pro jeho přežití. Avšak aktem popření vůle je rovněž soucitné chování k ostatním lidem. Jelikož je totiž lidskou přirozeností chovat se vůči druhým egoisticky a překážet jim v uspokojování jejich potřeb, když zaujmeme opačný přístup, postavíme se své vůli k životu. Správnost soucítění s druhými je ostatně nahlédnutelná i rozumem, pokud si člověk uvědomí, že jako individuum je pouze prchavým jevem, stejně jako druhý člověk, přičemž oba jsou objektivacemi té stejné slepé a kruté vůle. Když tedy poznáme, že individualita je jen představou, přestaneme vidět hranice mezi sebou a druhým tvorem a poznáme, že jeho utrpení je naším utrpením a naopak. Člověk, který dojde tohoto uvědomění, na sebe vezme všechno utrpení světa a bude pociťovat bolest nejen za své okolí, ale i za člověka na hony vzdáleného, o jehož utrpení ani nemůže vědět. Bude ochoten, nakolik je v jeho silách, pomáhat ostatním překonávat bolesti jejich života, a dokonce i položit za ně život vlastní, pokud jim tím prospěje. Ten, kdo dosáhl nejvyššího poznání, kdo zpozoroval pravou podstatu světa a života v něm, už nemůže vůli přitakávat, naopak ji odmítá, dobrovolně se vzdává svého chtění. Objevil bídu a ubohost života, a tak už po něm nijak netouží, stává se asketou. Askeze je něco víc než jen pouhá ctnost – ctnostný člověk sice miluje své bližní, ale stále je pod vlivem vůle. Naproti tomu askeze spočívá v celkovém umrtvení všech tužeb, odmítnutí života a v lhostejnosti k tělu. Každému utrpení dokonce vychází vstříc a záměrně dělá to, co je opakem jeho tužeb, třeba jen s tím jediným účelem zapřít v sobě vůli. Asketa nezřídkakdy týrá sám sebe, protože ví, že tím zároveň škodí vůli.

Askeze je podle Schopenhauera možnou cestou k úplnému zničení světa – světa jako představy, a tím i světa jako vůle. Avšak pár asketů nemůže vůli ohrozit – vůle nedbá na jednotlivce, záleží jí pouze na druzích, na tom, aby tu stále byl někdo, kdo jí bude sloužit. Jeden asketa vůli připraví o několik málo dalších obětí, avšak pořád jí zbude dostatek jedinců, kteří jí budou přitakávat a živit ji. Kdyby ale všichni lidé na světě zcela odmítli svou vůli, která se nejvíce projevuje v pohlavním pudu, zanedlouho by celý lidský rod vymřel. Schopenhauer se domnívá, že spolu s člověkem, jež je nejzdařilejší objektivací vůle, by

89 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 267.

zmizeli i všichni živočichové, „jako s plným světlem mizí i polostíny.“⁹⁰ Pak už by neexistovala žádná bytost nadaná intelektem a protože svět jako představa je podmíněn poznáním a existuje pouze jako objekt pro poznávající subjekt, musel by nutně zaniknout. Potom by se vůle neměla čím stravovat, neměla by žádné oběti, které by mohla trápit. Neexistovala by bolest, křivda, utrpení, neexistovala by ani smrt.

3.4.5 Sebevražda

Když s tak neotřesitelnou jistotou víme, že celý svět, a tím i existence v něm jsou skrz naskrz utrpením, nebylo by lepší je co nejrychleji opustit? Schopenhauer odpovídá záporně.

Vysvětluje, že smrtí vůbec nekončí naše pravá existence. Člověk je časovou bytostí, která ve vztahu ke světu vystupuje jako subjekt poznání a chtění. V okamžiku své smrti ztrácí vědomí (vědomí je totiž pouze výkonem mozku, jež je součástí hmotného těla) a s ním i schopnost poznání, a proto pro něj svět přestává existovat. Okolní svět je objektem pro subjekt a se zánikem subjektu zaniká také objekt. Avšak člověk není jenom intelekt, ale také tělo, tedy hmota. Hmota nikdy nezaniká, pouze se přetváří v něco jiného. Když tedy uvažujeme jedince jako pouhý jev a hmotu, znamená to, že nikdy skutečně neumírá, protože hmota jeho těla se brzy stane hmotou jiného těla. Individuální vědomí je pouhý jev, jediné skutečně jsoucí je vůle, která přežívá dále v ostatních objektivacích včetně té, která je utvořena z hmoty zemřelého. Tak člověk umírá jako konkrétní, individuální jev, ale v širším měřítku žije dál, protože vůle, jejímž byl úkazem, nezaniká.

Smrt neznamená konec vůle – pokud člověk spáchá sebevraždu, vůli tím nijak neuškodí. Sebevražda tedy není výrazem popření vůle, nýbrž přesně naopak. Pro ukončení vlastního života se rozhodne jen člověk, který zakouší utrpení z nenaplněných tužeb a chce s tímto utrpením skoncovat. A jelikož jediný jemu dostupný způsob, jak toho docílit, je ukončit celý život, protože pak přestane být subjektem chtění a všechny potřeby i utrpení zmizí, páchá ze zoufalství sebevraždu. Tento čin je ale aktem vůle, neboť jeho cílem je vyhnout se bolesti. Sebevrah ve skutečnosti k životu necítí odpor, spíše cítí odpor k utrpení. Asketa to má přesně naopak. Správně chápe život jako sérii bolesti a zklamání, avšak dokáže svému utrpení čelit, pokojně ho snáší a umrtvuje vůli tím, že potlačuje všechny své potřeby. Sebevrah svým činem zničí pouhý jev vůle, asketa útočí na vůli samotnou.⁹¹

90 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 302.

91 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 315–316.

3.4.6 Svoboda vůle

Schopenhauer se zapojuje do diskuse o možnosti svobodné lidské vůle. Vysvětluje, co vlastně znamená svoboda – je to jednoduše opak nutnosti. Být svobodný znamená nepodléhat žádným kauzálním vztahům, jedná se tedy o negativní pojem vyjadřující pouze zbavenost nutnosti. To znamená, že nic, co spadá do světa jako představy, nemůže být svobodné, nýbrž je naprosto nutné. Jediné, co může být svobodné, je vůle o sobě, protože jediné na ni je věta o důvodu krátká. Vůle o sobě je svobodná, ale jakmile se objektivuje v jevu, zaplétá se do kauzálních vztahů a přistupuje nutnost. Jevy nejsou nevyhnutelně nutné v tom smyslu, že se do nich musí vůle objektivovat – vůle má možnost „svobodné volby“ svých objektivací. Nutnost nastává až v okamžiku vzniku jevu, potom je tento jev vázán větou o dostatečném důvodu v některé z jejích forem. Klidně se bývalo mohlo stát, že nějaká věc či idea vůbec nevznikla, anebo vznikla v jiné podobě, v takovém případě by byly pozměněny všechny řetězce, jejichž součástí tato idea či věc nyní je, avšak jakmile jednou začne existovat, už své kauzální vztahy měnit nemůže.

Člověk je stejně jako ostatní přírodniny objektivací vůle, jevem, představou, a jako takový podléhá větě o důvodu – není svobodný. Ačkoliv je schopen o svém jednání přemýšlet a mívá pocit, že o svém životě svobodně rozhoduje, přesto má veškeré jeho jednání nějakou příčinu. Ta může být uvědomělá i nevědomá, což právě vede k iluzi svobody. Každý jev má určité své kvality či, chceme-li, vlastnosti, které mají vliv na to, do jakých řetězců kauzálních vztahů se jev bude zaplétat. U člověka je, kromě fyzikálních vlastností, souborem těchto individuálních kvalit charakter, který je vrozený a neměnný.⁹² Jestliže tedy v nějakém případě na člověka v jeho jednání nepůsobí ani přírodní zákony, ani motivace, působí na něj alespoň charakter, který určuje, kterou z nabízených možností si jedinec zvolí. Jedinec tedy apriorně pozoruje možnost svobodné volby v různých způsobech jednání v dané situaci, avšak kvůli svému charakteru má předem dáno, který způsob si zvolí, aniž by to sám mohl ovlivnit – *a posteriori* pro něj tedy svobodné jednání není možné.

Už jsme několikrát viděli, že Schopenhauer považuje člověka za nejdokonalejší jev vůle, v němž se vůle nejzřetelněji projevuje. Člověk má největší schopnost poznání a může dokonce poznat i podstatu světa, tedy nazřít, že svět je pouhou představou a vzniká jako zpředmětnění vůle. Vůle, která je základem člověka, se tak v člověku sama poznává. V tomto okamžiku se i člověku, jevu, otevírá možnost pocítit svobodu, která jinak náleží pouze věci o sobě, vůli. Tato svoboda ale spočívá jediné v tom, že se subjekt od vůle maximálně vzdálí, a to buď

92 Schopenhauer, A. *O svobodě vůle*. Praha : Academia, 2007, s. 377.

prostřednictvím umění, díky němuž ztrácí svou identitu, sjednocuje se se svým objektem poznání (nikoliv však chtění) a nazírá ideje, anebo cestou askeze, která systematicky umrtvuje veškeré chtění, popírá tělo a s ním i vůli. Takto pojatá svoboda vlastně spočívá v jakémsi paradoxu, kdy v jevu vůle vůle zcela chybí, kdy existuje tělo, avšak bez tužeb. Svoboda v jevu je tedy rozporem vůle se sebou samou.⁹³

Nicméně dosáhnout svobody oproštěním od vůle je velmi obtížné a jen velmi málo jedinců je něčeho takového schopno dosáhnout.⁹⁴ Dostupnější je svoboda zakoušená prostřednictvím umění, avšak tady je oproštění od vůle jen dočasné a potom se člověk vrací do svého běžného života chtění, a tedy i svobodu pociťuje jen krátkodobě. Naopak asketa, jakmile se jednou naučí milovat utrpení a umrtvovat své potřeby, už svobodným zůstává do konce života (nepředpokládá se, že by se takový jedinec někdy rozhodl vrátit k životu chtění).

Schopenhauer poznamenává, že pojem svobody můžeme chápat také ve fyzikalistickém smyslu jako volnost, stav, kdy pohybu věci nebrání žádné materiální skutečnosti. Pokud tuto fyzickou svobodu aplikujeme na živočichy a člověka, zjistíme, že jsou svobodní tehdy, když nejsou zavřeni v kleci, nejsou spoutáni provazy, přivázáni ke kůlu apod. Z toho by plynulo, že většině inteligibilních bytostí náleží svoboda. Avšak Schopenhauer toto pojetí nepovažuje za dostačující a přiklání se k filosofickému významu svobody, který ještě dělí na svobodu intelektuální a morální.⁹⁵ Morální svoboda spočívá v možnosti jednat nezávisle na jakýchkoliv příčinách včetně těch nehmotných, což, jak jsme viděli v předchozích odstavcích, je možné jen popřením vůle, a tudíž mnohým lidem nepřístupné.

93 Schopenhauer, A. *Svět jako vůle a představa*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998, s. 232–233.

94 To, že člověka ve veškerém jeho jednání předurčuje jeho vrozený a neměnný charakter, vlastně znamená, že je vrozená i schopnost oproštění od vůle. Géniem i asketou se tedy člověk rodí, resp. rodí se s výrazně dokonalejší schopností poznání, a to buď poznání idejí prostřednictvím čistě nazíravého přístupu k jevům, anebo poznání samotné vůle skrze nazření nekonečného utrpení světa. Většina lidí není ani géniem, ani asketou, a ať dělá, co chce, nikdy se jimi nestane – brání jí v tom její charakter.

95 Schopenhauer, A. *O svobodě vůle*. Praha : Academia, 2007, s. 339.

3.5 Schopenhauer a náboženství

Schopenhauer sice odmítá myšlenku existence Boha či bohů a jakýchkoliv nadpřirozených jevů, nevysvětlitelných pomocí věty o důvodu, ale na druhou stranu se k určitým náboženským systémům nestaví zcela odmítavě a naopak vyzdvihuje některé jejich myšlenky, které jsou v souladu s jeho vlastním učením. Tato jím oceňovaná náboženství jsou dvě – buddhismus (a k němu někdy připojuje také hinduismus a náboženství véd a purán, případně i jiné východní víry, nikoliv však islám) a křesťanství. Buddhismus je podle něj pravdivější než křesťanství, neboť lépe vystihuje svět jako vůli a představu a chybí v něm idea boha, zatímco křesťanství oceňuje spíše pro jeho důraz na askezi a umrtvování vůle (což jsou ovšem motivy přítomné rovněž v buddhismu).

3.5.1 Schopenhauer a indické náboženské systémy

Schopenhauerova filosofie se zaměřuje na podobná témata jako indické nábožensko-filosofické systémy a řeší je podobným způsobem. Schopenhauer ve svých dílech dokonce odkazuje na staré sanskrtské texty, avšak v současnosti se má za to, že nebyly Schopenhauerovi inspirací při tvorbě vlastního filosofického systému. S indickým myšlením se seznámil až v pokročilejším stádiu své tvorby, teprve tehdy začaly být indické texty pro německého čtenáře dostupnější, a to jak fyzicky, tak i díky nově vznikajícím německým překladům (Schopenhauer sám však nejspíše alespoň některé z textů četl v jejich latinských překladech – vlastnil např. *Upanišady* v latinském překladu *Oupnek'hat*⁹⁶). Schopenhauer si po přečtení indických textů uvědomil, jak výrazně se myšlenky v nich prezentované podobají jeho vlastním. Studiu hinduismu a buddhismu se tedy začal intenzivněji věnovat, a když přepracovával své knihy k novému vydání, často do nich vpisoval odkazy na posvátné hinduistické a buddhistické texty.

Schopenhauer jako student navštěvoval kurz asijské etnografie profesora Heerena, z jeho zápisků je však zjevné, že pozornost byla věnována zejména geografii a historii a dále popisu společenského uspořádání a práva, avšak nikoliv filosofii a náboženství. V roce 1813 se, jak se dozvídáme z jeho dopisů, mladý Schopenhauer seznámil s indologem Friedrichem Mayerem, který ho uvedl do „indického starověku“. Ač by to mohlo naznačovat, že bylo Schopenhauerovi alespoň zčásti představeno indické myšlení, o filosofii ani náboženství se výslovně nemluví, a tak by takové tvrzení bylo pouhou spekulací. Co však víme s jistotou je

96 Cross, S. *Schopenhauer's Initial Encounter with Indian Thought*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013, s. 8.

to, že 26. března 1814 si Schopenhauer v knihovně vypůjčil latinský překlad *Upanišad – Oupnek'hat*.

Indické náboženské systémy potvrzují Schopenhauerovo učení o pravé podstatě světa. Všechno ve světě je překryto Májiným závojem, je to pouhý jev, iluze. To je u Schopenhauera svět jako představa se všemi svými objekty. První ze čtyř vznešených pravd buddhismu říká, že život je slzavé údolí, že svět je vyplněn utrpením, a druhá vznešená pravda vysvětluje, že veškeré utrpení pramení z chtění. I to je v souladu se Schopenhauerovým učáním o všudypřítomné kruté vůli. Paralelu můžeme vidět rovněž mezi Schopenhauerovým požadavkem soucitu a altruistického chování k ostatním lidem a postavou *bódhisattvy* – jedincem, který je na cestě k buddhovství či již dosáhl osvícení, avšak vzdal se pokojného, neotřesitelného stavu *nirvány* ve prospěch ostatních tvorů, jimž se zavázal pomáhat. Stejně jako indické nábožensko-filosofické systémy, podle nichž jsou individuální *átmany* totožné s univerzální *brahmou*, je i Schopenhauer přesvědčen, že individuální existence je pouhou představou a s ní i hranice mezi námi a druhým člověkem – požadavek soucitu je tedy oprávněný, protože bolest druhého je i naší bolestí.

3.5.2 Schopenhauer a křesťanství

Schopenhauer patří mezi filosofy, kteří se ve svých spisech vymezovali vůči Židům – podle něj je židovské náboženství hrozbou, neboť vyzývá k přitakání vůli. Naproti tomu křesťanství, které z judaismu vyrostlo, zaujímá k životu zcela opačný postoj – požaduje soucit s druhými, umrtvování tělesných potřeb a prostý život, což jsou hodnoty, které Schopenhauer shledává žádoucími.

Křesťanství tedy pomáhá popírat vůli k životu, avšak neprohlédlo skutečnou podstatu světa a domnívá se, že po pozemském životě následuje život věčný, s čímž Schopenhauer nemůže souhlasit. Podle něj je individuální existence pouhým jevem, který končí se zánikem intelektu. Člověk žije dál jen v tom smyslu, že přetrvává a proměňuje se hmota, z níž byl utvořen, a vůle, jíž byl objektivací. To se ovšem podobá spíše indickému koloběhu životů než křesťanskému učení, které odmítá reinkarnaci a staví na nesmrtnosti duše.

4 Friedrich Nietzsche

Dílo Arthura Schopenhauera ovlivnilo řadu filosofů⁹⁷ i umělců,⁹⁸ za jeho největšího pokračovatele je ale všeobecně považován Friedrich Nietzsche. Narodil se v roce 1844 a s Schopenhauerovým dílem *Svět jako vůle a představa* se poprvé setkal v knihkupectví roku 1865 během studia klasické filologie na univerzitě v Lipsku.⁹⁹ Toto dílo na něj nesmírně zapůsobilo, a ačkoliv se později od Schopenhauerových myšlenek distancoval a často jim i oponoval, není pochyb, že na něj měly obrovský vliv. Právě díky Schopenhauerovi totiž mohla vzniknout asi nejslavnější část Nietzscheovy filosofie, učení o nadčlověku.

Ačkoliv se mladý Nietzsche se Schopenhauerem nikdy nesešel, chápal ho jako svého učitele a velmi si ho vážil. V eseji *Schopenhauer als Erzieher* o něm mluví jako o ideálním filosofovi, který se vyznačuje tím, že ve svých knihách i ve vlastním životě jde příkladem hodným následování. Na rozdíl od univerzitních profesorů filosofie, jako byli třeba Kant a Hegel, kteří se snaží nedostat se do sporu s vedením univerzity, většinovým názorem společnosti a politikou státu, může Schopenhauer jakožto nezávislý osamělý filosof „na volné noze“ bořit zažité kulturní vzorce, šokovat svým novátorským pohledem na život i samotnou podstatu světa – může si dovolit říkat pravdu. Schopenhauer podle Nietzscheho dává lidem smysl života tím, že je učí osvobodit se od vnějších vlivů, a tím i od bolesti a utrpení. O své zálibě v Schopenhauerově filosofii hovoří takto: „*Náležím k těm Schopenhauerovým čtenářům, kteří po přečtení první strany s jistotou vědí, že přečtou všechny strany a že budou naslouchat každému slovu, které vyslovil.*“¹⁰⁰

V době, kdy byla publikována jeho první kniha *Zrození tragédie z ducha hudby* (1872), ještě Nietzsche přijímá většinu Schopenhauerových myšlenek, o čemž svědčí zápisky v jeho deníku. I v samotném díle můžeme Schopenhauerův vliv vyzorovat, a sice v Nietzscheově konceptu apollinství (Schopenhauerův princip individuace – představa) a dionýsství

97 Mj. Martina Heideggera a (raného) Ludwiga Wittgensteina.

98 Největší vliv měl Schopenhauer patrně na Richarda Wagnera, kterého oslovil Schopenhauerův důraz na emocionální stránku hudby, již chápal jako nejvyšší druh umění. Jeho filosofie se ale odráží i v literatuře, v dílech Tolstého, Maupassanta, Zoly, Poea, Baudelaira, Prousta, Becketta a dalších.

99 Nietzsche's Life and Works | Stanford Encyclopaedia of Philosophy [online]. 8.5.2017 [cit. 9.4.2020]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-life-works/>.

100 Překlad autora. Původní znění: „*Ich gehöre zu den Lesern Schopenhauers, welche nachdem sie die erste Seite von ihm gelesen haben, mit Bestimmtheit wissen, dass sie alle Seiten lesen und auf jedes Wort hören werden, das er überhaupt gesagt hat.*“.

Nietzsche, F. *Schopenhauer als Erzieher*. Chemnitz: 1874.

(indiferentní povaha světa – vůle) i důrazu, jaký klade na hudbu.¹⁰¹ V dalších dílech, jak postupně vytváří vlastní filosofický systém, se však již začíná vůči Schopenhauerovým myšlenkám vymezovat a ve své autobiografii *Ecce homo* v souvislosti s nimi dokonce mluví o „*degenerujícím instinktu, který se obrací proti životu.*“¹⁰² I přesto staví Nietzsche do středu své filosofie stejný princip jako Schopenhauer – tedy vůli.

Nutno ještě poznamenat, že Nietzscheova filosofie se v průběhu jeho života vyvíjí a proměňuje, a proto mohou být některé jeho teze v rozporu s myšlenkami vyjádřenými v jiných jeho knihách. Nietzscheovo dílo se zpravidla dělí na tři období – rané (estetické, 1872–1876), střední (1878–1882) a pozdní (etické, 1883–1887).¹⁰³

4.1 Nietzsche vs. Schopenhauerův voluntarismus

Nietzsche souhlasí se Schopenhauerem, že svět není racionální, a stejně jako on odmítá tezi, že člověk je rozumná bytost, kterou v jednání vede právě jeho rozum, jak věřila osvícenská a částečně i novověká filosofie. Člověk je naopak ovládán vášněmi, nevědomými pudy a instinkty stejně jako zvířata. I pro Nietzscheho je život vyplněn utrpením a ovládán vůlí. Dokonce vyslovuje hypotézu, že veškerá kauzalita je způsobená vůlí, že „*veškeré mechanické dění... [je] účinkem vůle.*“¹⁰⁴ Také všechny mentální stavy je možno redukovat na vůli. Schopenhauerovskou vůli k životu, která nutí všechny své objektivace k neustálému chtění a brání jim ve štěstí, ale vystřídá vůle k moci. Nietzsche odmítá Schopenhauerovo vzepření se vůli prostřednictvím askenze, které jde proti životu, umrtvuje ho a snaží se mu uniknout. Člověk musí naopak přijmout vše, co se mu přihodí, přijmout sám sebe i se všemi negativními aspekty. Díky vůli se člověk může stát skutečně sám sebou. Musí říct ano životu, svou aktivní účastí přetvořit své utrpení v úspěch, zdraví a moc, dát svému životu smysl.

Schopenhauerovská vůle k životu nutí své objektivace k zoufalé snaze o zachování vlastního života, což Schopenhauer chápe negativně, protože se tím vytváří neustálé chtění a v návaznosti na něj i bolest a utrpení. Nietzsche pud sebezáchovy rovněž odsuzuje, v jeho

101 Nietzsche sám byl velkým milovníkem hudby a již jako náctiletý komponoval skladby pro klavír, varhany i orchestr.

Nietzsche's Life and Works | Stanford Encyclopaedia of Philosophy [online]. 8.5.2017 [cit. 9.4.2020]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-life-works/>.

102 Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Kamilla Neumannová, 1910, s. 59.

103 Nietzsche's Life and Works | Stanford Encyclopaedia of Philosophy [online]. 8.5.2017 [cit. 9.4.2020]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-life-works/>.

104 Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1998, s. 43.

pojetí jde ale vůle k moci přímo proti němu. Důvodem pro odmítnutí sebezáchovy je pro Nietzscheho fakt, že vytváří průměrné jedince, nebo jak sám říká, stádo.

Můžeme říci, že Schopenhauer se k vůli staví negativně a jeho filosofie je pesimistická, neboť podle něj život v tomto světě nemůže mít hodnotu. Naproti tomu Nietzscheho vůle k moci je pozitivní silou, která člověka žene vpřed, která umožňuje zrození nadčlověka a může učinit lidský život smysluplným, hodnotným. Podle Nietzscheho je Schopenhauerovo odmítání teze, že by člověk mohl v tomto světě nalézt nějaký smysl života, výrazem nihilismu. Postavu představující nihilismus můžeme nalézt už ve *Zrození tragédie z ducha hudby*, kde je jí řecký bůh Silénos.¹⁰⁵ Starořecký nihilismus je však překonán právě díky tragédii, neboť ta sice ukazuje utrpení a smrt (a sama vznikla jako pocta zemřelému hrdinovi¹⁰⁶), ale tragický příběh zasazuje do poetického prostředí zjara se probouzející přírody, přináší novou naději. Spojením krásy a hrůzy v antické tragédii vzniká dílo, které v divácích vyvolává katarzi, dává jim okusit věčný život a odpoutat se od jejich vlastní individuality. Nietzscheho druhým, pozdějším řešením problému nihilismu je nauka o věčném návratu. Proti nihilismu se tedy podle něj musí bojovat, nikoliv ho přijímat, jak to dělá Schopenhauer.

Na rozdíl od Schopenhauera se Nietzsche nezabývá metafyzikou (naopak ji chápe jako nežádoucí), nesnaží se nalézat abstraktní pravdy o světě vzdálené skutečnému životu ani jakkoliv dokázat své tvrzení, že vůle k moci je základem všech individuálních stavů, pocitů a tužeb. Pozornost namísto toho věnuje morálním aspektům své teorie a snaží se nastavit nové hodnoty namísto hodnot křesťanských, které považuje za slabošské, umrtvující vůli, bránící člověku tvořit. Nietzscheho cílem je rozbořit morálku a vyzdvihnout evropskou kulturu a společnost z úpadku, do něž se dostala právě kvůli svému ovládnutí morálkou.

4.2 Vůle k moci

Nietzscheho koncepce vůle k moci je společně s učením o nadčlověku (což s vůlí k moci úzce souvisí) všeobecně nejznámějším prvkem jeho filosofie. Je však třeba poznamenat, že tato myšlenka není v Nietzscheho dílech přítomna od počátku – ač se názory na to, kdy se téma vůle k moci objevuje poprvé, různí, v současnosti se má za to, že se jedná o záležitost

105 Král Midas donutí Silena odpovědět na otázku, co je pro člověka nejlepší, a ten promlouvá takto: „*Co je nadobro nejlepší, je ti nadobro nedostižné: nejlepší je nebýti zrozen, nebýti, ničím nebýti. Druhé pak nejlepší je ti – abys brzo umřel.*“

Nietzsche, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf, 1993, s. 18.

106 Nadler, S. (ed.). *Schopenhauer*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2008, s. 149.

posledního desetiletí Nietzscheho života.¹⁰⁷ Zatímco v rané Nietzscheově tvorbě vystupují dva protikladné principy, apollinský a dionýsský, v pozdějších spisech už jsou považovány za pouhé manifestace jediné základní síly, která ovládá veškeré dění ve světě a kterou Nietzsche nazývá vůlí k moci (*der Wille zur Macht*). Svět už tedy chápe nikoliv dualisticky, nýbrž monisticky.

Vůle k moci bývá vykládána jako síla vedoucí k válkám, intrikám a honbou za úspěchem, a zároveň tyto opravňující. Avšak vůlí k moci není ovlivněn pouze člověk, ale i zvířata a rostliny, zkrátka „...*veškeré dění prostupuje vůle k moci.*“¹⁰⁸ Nejedná se o tyranské ovládnutí ostatních, nýbrž spíše o vnitřní sílu, která umožňuje svému nositeli učinit vlastní život šťastným.

K pochopení vůle k moci je třeba porozumět Nietzscheově chápání síly. Fyzika nás informuje, že v přírodě nacházíme rozličné síly, avšak žádná z těchto sil není podle Nietzscheho viditelná a popsitelná sama o sobě, nýbrž až při působení na jinou, protichůdnou sílu, kterou můžeme nazvat odporem. Ani odpor sám není samostatně popsitelným jevem, vždy musí být ve vztahu: „*Byla už někdy vytvořena nějaká síla? Ne, nýbrž její účinky, přeložené do úplně jiného jazyka.*“¹⁰⁹ Stupeň moci je potom rozdílem působící síly a jejího odporu. My tedy nepozorujeme celou sílu, sílu „o sobě“, kterou Nietzsche označuje jako *Kraft*, nýbrž jen její část, o níž Nietzsche hovoří jako o *Stärke* a která je rozdílem síly a odporu. Tato „*Stärke*“ se ale může projevovat nejen jako síla, ale i jako slabost, a to v případě, že působící síla je menší než odpor, tedy odpor nad silou zvítězí.

Síly by však proti sobě nemohly bojovat, kdyby neměly jednu specifickou vnitřní vlastnost, kterou je právě vůle k moci: „*Vítězný pojem síly, pomocí nějž fyzikové vytvořili svět a Boha, vyžaduje ještě jedno doplnění: musí mu být připsána vnitřní vůle, kterou označují jako vůli k*

107 Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006, s. 549.

Naopak podle Kouby téma moci prostupuje všemi Nietzscheovými díly a v 80. letech 19. stol. se objevuje už jen samotný pojem.

Kouba, P. *Nietzsche – Filosofická interpretace*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 237.

108 Nietzsche, F. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 59.

109 Překlad autora. Původní znění: „*Ist jemals schon eine Kraft constatirt? Nein, sondern Wirkungen, übersetzt in eine völlig fremde Sprache.*“

Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §620.

moci.“¹¹⁰ Jen díky ní na sebe síly vzájemně působí a ta, která má silnější vůli k moci, vítězí. Podle Nietzscheho ve světě nevládne žádný řád a odmítá dokonce i kauzalitu – veškeré dění je způsobeno výlučně vzájemným působením – bojem protichůdných sil vedených vůlí k moci.¹¹¹ Pokud by ve věcech neexistovala vůle k moci, neexistovalo by ani žádné působení, akce ani reakce.

Vůle k moci, jak se projevuje ve veškeré přírodě, se pak dá vysvětlit jako touha přemáhat protichůdné síly, vítězit nad nimi, ale nikoliv je ničit, neboť tím by se vůle k moci dostala do rozporu se sebou samou. Odpor je možné přemoci pouze tehdy, když působí, pokud ho zničíme, nemáme už co přemáhat. Je možné vůli k moci popsat rovněž jako snahu neustále růst, a pokud zničíme odpor, ztrácíme tím potenciál k růstu, zakrníme, naše vůle k moci nemůže být naplněna. Podobně zůstává vůle k moci neuspokojena, pokud je odpor, vůči němuž síla působí, příliš malý – naopak silný soupeř nám umožňuje dosáhnout větších výsledků, pokud ho překonáme. Zároveň ale podstupujeme větší riziko. Z toho plyne, že vůli k moci nemůžeme zaměňovat za touhu po přežití, jak bývá občas mylně interpretována, neboť ta většinou svého nositele nutí nevystavovat se nebezpečí, držet se zpátky a vybírat si snadné cesty, u nichž je úspěch téměř zaručen.

Ačkoliv je vůle k moci základním aspektem veškerého života, Nietzsche ve svých úvahách věnuje zvláštní pozornost tomu, jak se projevuje (anebo neprojevuje) v člověku. Velkou část Nietzscheových děl je tedy možno řadit k filosofické antropologii.

4.3 Smrt Boha a kritika křesťanské morálky

Nietzsche byl svědkem nihilismu postupujícího společností, v níž žil a jejíž kulturu a historii jako vzdělaný Němec a filolog velmi dobře znal. Aby hrozbu naprostého nihilismu odvrátil, pokusil se o přehodnocení morálních pravidel a hodnot v souladu se svým učením o vůli k moci. Velké ohrožení zdravé společnosti viděl v křesťanství, které téměř dva tisíce let utvářelo evropskou kulturu, respektive v křesťanské morálce, která je podle něj morálkou slabých: „*Křesťanství se dalo na stranu všeho slabého, nízkého, nezdařilého, udělalo ideál z odporu proti udržovacím instinktům silného života.*“¹¹²

110 Překlad autora. Původní znění: „*Der siegreiche Begriff 'Kraft', mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm ein innerer Wille zugesprochen werden, welchen ich bezeichne als 'Willen zur Macht'.*“

Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §619.

111 Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §633.

112 Nietzsche, F. *Přehodnocení všech hodnot*. Praha: Alois Srdce, 1929, s. 12.

Vůle k moci nutí svého nositele k akci, k neustálému boji proti jiným silám, k nabývání na síle a moci. Znakem úpadku u lidí je to, když zapomínají na svou vůli k moci, namísto působení na ostatní pouze reagují na okolní podněty, vyjádřeno v termínech fyziky se u nich neprojevuje síla, nýbrž pouze odpor vůči jiným silám, které na ně působí. Je samozřejmé, že člověk se někdy musí postavit do pozice odporu, nesmí to ale tak být vždy. Jinak síla ani moc takových lidí neroste, nikdy se nezmůžou k činu, jsou pasivní, staví se proti životu – to je pro Nietzscheho obrovským prohřeškem. Z toho, že se tento negativní postoj k životu stal normou, viní Nietzsche především křesťanství, dále pak osvícenství a Velkou francouzskou revoluci s jejími ideály rovnosti.

Křesťanství (podle Nietzscheho dezinterpretované svatým Pavlem¹¹³) svými morálními zásadami přímo vybízí k zaujetí negativního postoji k životu a odmítání vůle k moci.¹¹⁴ Vyžaduje totiž soucit, pomoc slabším a rovnost všech, vyzdvihuje askezi, odsuzuje světskou moc a panování nad ostatními lidmi. Život na zemi je pro křesťana jen něčím, co musí přetřpět, aby se dočkal věčného života po boku Krista. Posmrtný život je však podle Nietzscheho jen iluzí, která degraduje jediný skutečný život na cosi špinavého, hříšného. Křesťanství potlačuje vášně a instinkty, které jsou hnací silou každé bytosti, její životní energií, a uměle vytváří rozpor mezi tělesným a duševním. Vlastnosti, které byly v antické řecké kultuře považovány za ctnosti, křesťanství přetvořilo ve hříchy – jako např. hrdost. Člověk, který se řídí křesťanskými morálními zásadami, je v rozporu se svou vůlí k moci, v rozporu se samotným životem, se svou přirozeností, jíž je následování vůle k moci, růst, usilování o moc a sílu. V *Antikristovi* označuje Nietzsche za zcela nejnebezpečnější součást

113 Nietzsche se ke křesťanství vyjadřuje značně kriticky, ale paradoxně samotného Krista hodnotí poměrně kladně. Ježíš byl podle něj hlasatelem nového přístupu k životu, přehodnocení dosavadních hodnot a překonání morálky i společenského řádu. Hlásal sice blažený život, tím však myslel autentický život tady a teď, osvobozený od nadvlády morálky, nikoliv život po smrti. Jeho poselstvím byla bezbřehá láska, pokora, odpuštění – vskutku „radostná zpráva“: „*Tento 'radostný posel' zemřel, jak žil, jak učil – nikoliv aby ,vykoupil lidi', nýbrž aby ukázal, jak se má žít,*“ (Nietzsche, *Přehodnocení všech hodnot*, s. 53). Smrt je přirozeným vyústěním života a tak ji také Kristus přijímal. Jeho následovníci však pocítili zášť vůči Kristovým vrahům, označili Krista za Syna Božího a svého vykupitele a očekávali jeho návrat. Tím byla Kristova „radostná zpráva“ převrácena, optimistický přístup k životu zapovězen a křesťanství se stalo náboženstvím resentimentu. Největší podíl na této dezinterpretaci Ježíšova učení Nietzsche připisuje právě svatému Pavlovi, který nejvíce zdůrazňoval vykupitelskou roli Krista, příchod království Božího a věčný život pro Kristovy následovníky.

Kouba, P. *Nietzsche – Filosofická interpretace*. Praha : OIKOYMENH, 2006, s. 121–124.

114 Právě to podle Schopenhauera činí z křesťanství druhé nejlepší náboženství hned po buddhismu.

křesťanské morálky požadavek soustrasti: „*Uprostřed naší nezdravé modernosti nic není nezdravějšího křesťanské soustrasti.*“¹¹⁵

Soucit je podle Nietzscheho patologickým jevem, který je třeba vymýtit. V tom se shoduje s Kantem, kterého jinak odsuzoval,¹¹⁶ dokonce když se k soustrasti vyjadřuje ve svých poznámkách, používá kantovské termíny: „*Soucit je mrhání citem, škodlivý parazit morálního zdraví, „je nemožné, aby bylo povinností navyšovat množství zla ve světě“.* Když člověk jedná dobře jen ze soucitu, koná ve skutečnosti dobro jen pro sebe, a ne pro ostatní. Soucit se zakládá nikoliv v maximách, nýbrž v afektech – je patologický. Nakazí nás utrpení druhých, soucit je nákaza.“¹¹⁷ Nietzsche pojímá soucit jako rozšíření utrpení z jedné osoby na další osobu, která utrpení fyzicky necítí, a mohla by tedy být relativně spokojená. Namísto jedné trpící osoby jsou tu rázem dvě – tento argument proti soucitu je čistě utilitaristický. Pro Nietzscheho ale soucit „nakazí“ zdravého jedince a ten pro nově získané utrpení zapomíná uplatňovat svou vůli k moci a namísto toho jedná tak, aby zmírnil utrpení člověka, s nímž soucítí. Dochází zde tedy ke ztrátě autonomie soucítícího ve prospěch trpícího. To je také důvodem, proč se slabí a nemocní snaží soucit ve svém okolí vyvolat – je to jediný způsob, jak mohou vzhledem ke své slabosti projevit sílu a převahu nad ostatními. Stejně tak se ale soucítící zmocňuje trpícího, protože ten se může upnout na představu, že ho soucítící jeho utrpení zbaví, a soucítící může trpícího přesvědčit, že bez jeho pomoci je ztracen. Soucit tedy může vyvolat závislost obou zúčastněných a znehodnotit tak jejich životy. Nietzsche předpokládá, že pociťování soucitu i snaha o jeho vyvolání jsou přirozené, avšak škodlivé afekty, a člověk by se jim měl vyhýbat. Křesťanství, náboženství slabých, však ze soucitu učinilo ctnost a svůj základní požadavek, samo se postavilo do role trpících a snažilo se (úspěšně) vyvolat soucit u silnějších, aby nad nimi získalo moc.

115 Nietzsche, F. *Přehodnocení všech hodnot*. Praha: Alois Srdce, 1929, s. 15.

116 Vzhledem k Nietzscheho antipatiím k metafyzice a etice je jeho postoj vůči Kantovi pochopitelný. V jistých otázkách však měli oba velmi podobné názory (ač odlišně motivované), např. oba odmítali hédonismus, utilitaristické principy a také soucit.

Cartwright, D. E. *Kant, Schopenhauer and Nietzsche on the Morality of Pity*. University of Pennsylvania Press, 1984, 45(1), s. 83.

117 Překlad autora. Původní znění: „*Das Mitleid eine Verschwendung der Gefühle, ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, »es kann unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu vermehren«.* Wenn man bloß aus Mitleid wohlthut, so thut man eigentlich sich selbst wohl und nicht dem Andern. Mitleid beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affekten; es ist pathologisch. Das fremde Leiden steckt uns an, Mitleid ist eine Ansteckung.“

Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §368. Pasáž, kterou v tomto aforismu Nietzsche cituje, pochází z Kantových *Základů metafyziky mravů*.

Nietzsche tvrdí, že dobro a zlo nejsou ve světě přirozeně, nýbrž byly vytvořeny lidmi a mají svou historii, jež představuje v *Genealogii morálky*. V základu stojí přesvědčení, že lidé mají od přírody různě silnou vůli k moci, někdo má lepší předpoklady pro vítězení nad protichůdnými silami než jiní, a tak i životy různých lidí mají rozdílnou hodnotu. Každý jedinec pak přijímá takové hodnoty a způsoby jednání, které odpovídají síle jeho vůle k moci a jeho schopnostem. Nietzsche vždy vyzdvihuje hodnoty aristokracie (v jeho podání však nikoliv rodové aristokracie, nýbrž aristokracie ducha). Ta již od dob antického Řecka uznávala osobní čest, vznešenost, statečnost, spravedlnost, krásu. Naopak soucit, vina a štedrost byly chápány spíše negativně, a pokud je aristokraté uplatňovali, tak pouze na ostatní členy své společenské vrstvy. K poddaným, otrokům, obecně ke slabším jedincům se mohou silní chovat, jak je jim libo, jejich zacházení s nimi stojí „*mimo dobro a zlo*.“¹¹⁸

Způsob jednání a hodnoty aristokracie označuje Nietzsche jako panskou morálku – ta by měla být normou ve společnosti. Jejím protikladem je morálka slabých – otrocká morálka, kterou Nietzsche chápe negativně. Aristokracie měla vždy v úmyslu ovládat slabší, avšak vlivem křesťanství a osvícenství (které Nietzsche též odsuzuje) začínají silní pociťovat soucit se slabšími a vinu vůči nim, a proto svou vládu nad nimi postupně uvolňují. Do popředí se dostává otrocká morálka, tedy morálka vlastní jedincům neschopným akce ani fyzického odporu. Slabost se stává ctností a ti nejslabší paradoxně nejsilnějšími. Vůle k moci je umrtvována, nedochází k souboji sil a společnost se dostává do úpadku, propadá nihilismu: „...*pochopil jsem rozmáhající se morálku soucitu, která postihla a nakazila i filosofy, jako nejtíživější symptom naší ztěžklé evropské kultury*...“¹¹⁹

Otrocká morálka vítězí nad panskou díky resentimentu,¹²⁰ který je výrazem nedostatku vůle, jakousi obranou slabých vůči jejich pánům. Slabí nejsou schopni realizovat se nějakým činem, a proto jsou ovládáni schopnějšími. To se jim ale nelíbí a na tuto nadvládu reagují nenávisť, zášť a závistí vůči svým pánům a očeňováním jejich morálky. Vymezují se vůči silným, nazývají je zlými a špatnými, jejich hodnoty označují za zvrácené, zkažené. Sami sebe pak staví do protikladu k aristokracii, označují se za ty dobré, kterým je ukřivděno, přijímají zcela opačné hodnoty než páni. Slabí se snaží poukázat na křivdy a utrpení, jichž se na nich aristokracie dopustila, a vyvolat v ní soucit a lítost. Jakmile aristokracie uvěří slovům

118 Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1998, s. 159.

119 Nietzsche, F. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 11.

120 Z francouzského *ressentiment* – zášť, nelibost, závist.

Southwell, G. *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good And Evil*. Malden, Oxford, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009, s. 152.

lůzy, jak Nietzsche slabé označuje, a začne přijímat opatření vedoucí k rovnosti všech lidí, vítězství otrocké morálky je na dohled.

I samotné pojmy dobro a zlo vznikly podle Nietzscheho z resentimentu. Dokud vládla panská morálka, neexistovalo dobro ani zlo, jakékoliv jednání bylo morálně neutrální. Teprve slabí si vytvořili protiklad dobra a zla, aby se mohli postavit do opozice k aristokratickým hodnotám.

V Nietzscheho době je křesťanství již v úpadku, přírodní jevy dříve vysvětlované teologicky jsou nyní z velké části popsány přísně vědecky (velký otřes pro křesťanství znamenala mj. Darwinova evoluční teorie). Víra v Boha se z velké části vytratila a společnost i státní instituce byly do velké míry sekularizovány. Avšak řada křesťanských dogmat, zažitých způsobů chování i křesťanská otrocká morálka dosud přežívala a nebyla ničím nahrazena – to je znakem nihilismu. Nihilismus je sice negativním jevem, zároveň ale dává příležitost k novému začátku, smrt Boha způsobuje nejistotu, ale zároveň otevírá dveře k novému pojetí člověka, k vytvoření nových hodnot. Otrockou morálku je třeba překonat a nahradit novým, autentickým způsobem života, který by stál mimo dobro a zlo, jako kdysi panská morálka. Ve světě bez Boha je totiž dualismus dobra a zla neudržitelný, neboť právě Bůh určuje, co je dobré a špatné, dává lidem návod ke ctnostnému životu, určuje jim žebříček hodnot a smysl života a v neposlední řadě je za jejich činy soudí. Jelikož v Nietzscheho době již idea Boha není potřebná, je zbytečná i představa dobra a zla.

4.4 Příchod nadčlověka

Nositelem změny v morálním uvažování či přesněji překonání morálky má být nadčlověk (*Übermensch*). Postava nadčlověka se nejvýrazněji projevuje v díle *Tak pravil Zarathustra*, které Nietzsche osobně považuje za stěžejní.¹²¹ Prorok Zarathustra¹²² v něm po deseti letech života v horách schází do údolí zvěstovat lidem smrt Boha, nutnost přehodnocení všech hodnot a příchod nadčlověka. Současný člověk není schopen odpoutat se od otrocké morálky a překonat nihilismus doby, neboť i aristokracie už uznává rovnost všech a nečiní rozdíly

121 „Mezi mými spisy zaujímá zvláštní místo můj Zarathustra. Dal jsem jím lidstvu největší dar, kterého se mu podnes dostalo.“

Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Kamilla Neumannová, 1910, s. 11.

122 Postava Zarathustry je inspirována skutečnou historickou osobností, perským prorokem a zakladatelem prvního monoteistického náboženství, zoroastrismu (jinak též mazdaismu), který žil přibližně mezi lety 630 a 550 př. n. l. Podle Nietzscheho to byl právě on, kdo jako první rozlišil dobro od zla, a proto ho symbolicky zvolil jako postavu, která toto rozlišení také odstraní.

Spinks, L. *Friedrich Nietzsche*. London, New York: Routledge, 2003, s. 120.

mezi sebou a lůzou. Proto musí přijít vyšší vývojové stádium člověka, tedy nadčlověk: „*Čím je opice člověku? Posměchem nebo bolestným studem. A stejně má i člověk býti nadčlověku: posměchem nebo bolestným studem.*“¹²³ Na lidech si vlastně Nietzsche váží jen toho, že jsou „mostem k nadčlověku“. Aby se ale nadčlověk mohl vyvinout, musí člověk opustit dosavadní hodnoty, přestat věřit v existenci dobra a zla, uvědomit si, že Bůh je pouze lidským výtvorem, pouhou představou¹²⁴: „*Bůh je myšlenka, ta zkříví vše přímé a vše, co stojí, rozmotá dokola.*“¹²⁵ Podle Nietzscheho neexistuje žádný skutečný Bůh a člověk ho nedokáže stvořit jinak než jako pouhou myšlenku, dovede ale stvořit nadčlověka. Lidé se však bojí uvolnit cestu nadčlověku, znamenalo by to totiž zahodit všechny jistoty, pouhé reagování na podněty vyměnit za aktivní jednání, riskovat vlastní zkázu.

Nadčlověka od lidí odlišuje to, že odmítl uvěřit v existenci Boha, a ačkoliv ví, že svět bez Boha je plný utrpení a chaosu, nezaujal k životu pesimistický postoj (tj. např. postoj buddhismu nebo Schopenhauera) a stále ho přijímá s radostí. Nadčlověk nezoufá nad ztrátou hodnot, které způsobila smrt Boha a které byly lidem vnuceny církví, vytváří si nové hodnoty sám pro sebe a podle sebe. Vytváří si vlastní morálku a nerozlišuje přitom mezi dobrým a zlým, neboť pro něj nic takového není – dobro a zlo existuje jen pro slabé. Nadčlověk nikdy neváhá riskovat vše, co má, aby získal ještě víc, nebojí se ohrožení vlastního života. Je absolutně svobodný, nezávislý na společenských konvencích, jedná vždy podle vlastního uvážení a sám za sebe. To vyžaduje obrovskou dávku odvahy a zodpovědnosti, neboť cokoliv nadčlověk udělá, ponese za to následky, je natolik silný a hrdý, že se nebude vymlouvat nebo pokoušet svalit vinu na někoho jiného. Ač se to může zdát zvláštní, nadčlověk rovněž musí být disciplinovaný, nikoliv však ve vztahu k autoritě, nýbrž sobě samému, musí být schopen sám sebe ovládat. Dalším z rysů nadčlověka je také zdraví, které bylo později glorifikováno nacistickou ideologií.

I přesto, že Nietzsche odmítá existenci dobra a zla, zdá se, že i on chápe některé lidské vlastnosti, způsoby jednání a hodnoty jako dobré a jiné jako špatné – to můžeme usuzovat z jeho kritiky soucitu, z jeho udělování rad, jak správně jednat, nebo jeho vyzdvihování aristokratických hodnot. Nejedná se tedy o relativismus, všechno nemá stejnou hodnotu. Tak i nadčlověk vyznává určité hodnoty, které se však liší od těch, které jsou všeobecně

123 Nietzsche, F. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Rybka Publishers, 2018, s. 10.

124 Zde Nietzsche navazuje na Feuerbacha, který tvrdí, že Bůh nestvořil člověka, nýbrž naopak – člověk si vytvořil představu Boha tak, že jedné myšlené bytosti připsal všechny dobré lidské vlastnosti v jejich maximální míře.

125 Nietzsche, F. *Tak pravil Zarathustra*. Praha: Rybka Publishers, 2018, s. 78.

považované za správné, morální. Velkým rozdílem oproti morálce davů je to, že nadčlověk si své hodnoty a způsoby jednání určuje sám, namísto aby slepě následoval příkazy a zákazy druhých.¹²⁶ Nietzsche obdivoval aristokracii a její ušlechtilé hodnoty, jako je čest, odvaha, poctivost, udatnost, velkomyslnost, zdvořilost.¹²⁷ Tyto hodnoty jsou egoistické, když člověk jedná v souladu s nimi, uplatňuje svou vůli k moci. To ovšem neznamená, že by nadčlověk nemohl být třeba štedrý – o štedrosti Nietzsche hovoří jako o ctnosti v *Zarathustrovi*, je však důležité odlišit ji od štedrosti požadované křesťanstvím, tedy ve smyslu vzdání se všeho ve prospěch druhých. Podle Nietzscheho je štedrost žádoucí v případě, že má jedinec něčeho nadbytek, a tak se o to rozdělí s druhými.

4.5 Nihilismus a věčný návrat téhož

Nihilismus je jev, který Nietzsche pozoruje ve své době a jemuž předcházelo několik století vývoje. Je to „*znak dekadence, znamenající patologickou ztrátu důvěry ve svět.*“¹²⁸ Nihilista v nic nevěří, nemá žádnou naději, jeho život je bez smyslu. Celá Nietzscheova filosofie byla namířena proti nihilismu a pokoušela se o jeho odstranění. Ačkoliv je Nietzsche známý jako bojovník proti nihilismu, sám nihilismus neobjevil ani nepojmenoval, inspiroval se zejména u romanopisců, jako byli Turgeněv a Dostojevskij.¹²⁹

Nietzsche se domnívá, že nihilisté se vyskytovali již v antickém Řecku, teprve v jeho době se ale nihilistický přístup stal normou, nihilismus ovládl společnost. Vliv na to měla smrt Boha – křesťanství spolu s ideou Boha vytvořilo metafyzické hodnoty, jako je bytí nebo účel, a naplňovalo je významem. Avšak po smrti Boha jsou z těchto hodnot prázdné pojmy, ztrácí tedy svou hodnotu, což vede lidi k nedůvěře ke světu, k pochybování o vlastním životu. Svět bez Boha chápou jako chaotický, beze smyslu. Nietzsche však označuje i samotné křesťanství (a též buddhismus) jako nihilistické náboženství, protože odvrací pozornost od tohoto světa ke světu imaginárnímu, odcizuje věřící od jejich životů – křesťanství tedy během téměř dvou

126 Zde můžeme vidět jakousi podobnost s Kantovou autonomní morálkou, ačkoliv Nietzsche Kantovo pojetí morálky odmítá jako dekadentní.

127 Nietzsche, F. *Ranní červánky*. Aurora, 2004, s. 235.

128 Překlad autora. Původní znění: „... a symptom of decadence, denoting a pathological loss of trust in the world.“

Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006, s. 250.

129 Pearson, K. A. *A Companion to Nietzsche*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006, s. 252.

tisíc let své existence v lidech povzbuzovalo nihilistický přístup k životu, a když ztratilo svou moc, způsobilo ještě větší vlnu nihilismu.

A právě tehdy, když nihilismus dosáhne svého maxima, je možné přehodnotit všechny dosavadní hodnoty, dát životu nový smysl. Cílem života má být tvoření, kreativita, nikoliv destrukce a pesimismus. Nietzsche ve své filosofii usiluje o přesvědčení čtenářů k pozitivnímu přístupu k životu.

Významným motivem afirmativního postoje k životu je princip *amor fati*,¹³⁰ který spočívá v entusiastickém přijímání všeho, co se ve světě děje. Jedinec si má být vědom toho, že není v jeho silách ovlivnit, co se mu stane a co se bude dít v jeho okolí. Nemá se trápit pro to, co se stalo, naopak to má přijímat s radostí, a pokud to bylo něco špatného, má to přetvořit ke svému prospěchu. Člověk, který má *amor fati*, žije beze strachu, bez úzkosti, protože se netrápí tím, co se stalo nebo co se teprve stane.

To, zda má nějaký jedinec *amor fati*, se nejlépe pozná pomocí jakéhosi myšlenkového experimentu, který Nietzsche představuje v *Radostné vědě*: jedinci je nabídnuta možnost prožít vlastní život znovu, prožívat jej stále dokola nescísněkrát a stále ve stejné podobě, nikdy by se nic nezměnilo, prožíval by stále stejné radosti a stále stejná utrpení. Pokud jedinec, ačkoliv si je dobře vědom všeho zlého, co se mu v životě přihodilo, nabídku s radostí přijme, životu samému připíše větší váhu než utrpením, která jsou s ním spojena, pak můžeme říci, že skutečně miluje svůj osud a k životu se staví pozitivně a afirmativně.¹³¹

4.6 Nietzsche jako evolucionista

Nietzschova filosofie byla často vykládána jako evolucionistická či dokonce darwinistická.¹³² Pro správné pochopení této kapitoly je důležité si uvědomit, že se zmíněné termíny zcela nepřekrývají – evoluční teorie se objevují v hojném počtu už před Darwinem, nejstarší doloženou nacházíme už v antickém Řecku.¹³³ Evolucionismus tvrdí, že formy organického života jsou proměnlivé a v průběhu času se určitým způsobem vyvíjejí. To, co Darwin přinesl nového, byla dostatečně vědecky podložená teorie popisující přesný průběh

130 Láska k osudu.

131 Nietzsche, F. *Radostná věda*. Československý spisovatel, 1992, s. 183.

132 Např. Werner Stegmeier tvrdí, že Nietzsche byl „navzdory jistým námitkám pevným darwinistou ve všech fázích svého tvůrčího života.“

Překlad autora. Původní znění: „...despite several objections, a resolute Darwinist in all phases of his creative life.“

Moore, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 21.

133 Moore, G. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, s. 22.

evoluce, nikoliv pouhý fakt, že k evoluci dochází. Pokud o někom tvrdíme, že je darwinista, říkáme, že souhlasí s platností evoluce jako výsledku přírodního výběru, s konkrétní podobou evoluce, jak ji představil Darwin.

Inspiraci samotným Darwinem je u Nietzscheho obtížné obhájit, neboť neexistují důkazy o tom, že by *O vzniku druhů přírodním výběrem*, *O původu člověka* či jinou jeho práci četl, téměř s jistotou lze říci, že znal Darwinovu teorii pouze od jeho interpretů.¹³⁴ Rovněž byl seznámen s evolučními teoriemi jiných autorů, jako byl Herbert Spencer, Ernst Haeckel nebo David Strauss. Darwinisty Nietzsche ve svých spisech kritizuje a snaží se jejich učení vyvrátit, stejně jako v té době rozšířenou domněnku, že sám mezi ně patří: „*Jiný učený dobytek mě pro něj [nadčlověka] podezíral z darwinismu.*“¹³⁵

Nietzsche sám sebe považoval za anti-darwinistu. Na Darwinově evoluční teorii kritizuje především důraz na instinkt sebezáchovy, který má být základním motorem veškerého chování živých tvorů a na nějž mají být všechny ostatní pudy a instinkty redukovatelné. Nietzsche souhlasí, že člověka, zvířata i rostliny vede životem iracionální síla či pud, nejedná se však o pud sebezáchovy, nýbrž o vůli k moci. Pud sebezáchovy může být dokonce v rozporu s vůlí k moci, nutí totiž organismy chovat se obezřetně a nevystavovat se riziku, volit snazší cesty s větší pravděpodobností přežití: „*Chtít zachovat sebe sama je výrazem nouzového stavu, výrazem omezení nejvlastnějšího a základního životního pudu, který má za cíl rozšíření moci a který při sledování této vůle velice často sebezachování zpochybní a obětuje.*“¹³⁶ Nietzsche upozorňuje na to, že by v případě, že by nejzákladnějším pudem byl pud sebezáchovy, v přírodě přežívali nikoliv ti nejsilnější, nýbrž ti průměrní, kteří se dokážou rychle schovat a nevyhledávají extrémy. Naopak jedinec vedený vůlí k moci je ochoten svůj život riskovat, aby získal více.

Pokud Darwin tvrdí, že v přírodě vítězí nejsilnější, nemusí se nutně mýlit. Přežití nejsilnějších ale není (a jak bylo ukázáno, ani nemůže být) způsobeno tím, že by tito jedinci měli silnější pud sebezáchovy než ostatní. Silnější jedinci (nebo alespoň někteří z nich) přežívají díky větší vůli k moci. Podle Darwina závisí přežití jedince a potažmo celého druhu na jeho schopnosti přizpůsobit se co nejlépe svému prostředí – významnou roli zde tedy hrají vnější faktory. Nietzsche však tvrdí, že pravý motor vývoje k dokonalejším formám je nutno hledat uvnitř organismů samých.

134 Wilson, C. *Darwin and Nietzsche*. Penn State University Press, 2013, 44(2), s. 363.

135 Nietzsche, F. *Ecce Homo*. Kamilla Neumannová, 1910, s. 50.

136 Nietzsche, F. *Radostná věda*. Československý spisovatel, 1992, s. 194.

Nietzsche se domnívá, že v životě všech živočichů i rostlin hraje ústřední roli princip vůle k moci a všechny potřeby jsou uspokojovány právě díky tomuto principu. Pociťování nedostatku vede organismus ke snaze zlepšit svůj aktuální stav a tím zlepšit i sebe samého, vede tedy k neustálému překonávání sebe sama i ostatních, směřuje k neomezenému růstu a nabývání síly. „*Obvyklé neuspokojení našich pudů, např. hladu, pohlavního pudu, pohybového pudu, v sobě neobsahuje zhola nic, co by nám mělo kazit náladu; působí naopak jako znejistění postoje k životu, jako každý rytmus se od malých, bolestivých podnětů zesiluje, o čemž nás mohou přesvědčit i pesimisté. Toto neuspokojení, místo aby život ztrpčovalo, je jeho velkým stimulantem.*“¹³⁷ Živočich si shání potravu nikoliv proto, aby nezemřel hladem, nýbrž proto, aby byl zdravý a silný, aby si mohl vydobýt lepší postavení ve skupině. Stejně tak si neshání partnera či partnerku proto, aby zachoval svůj druh a vybavil ho co nejlepšími geny, nýbrž proto, že rozmnožování je dobrým způsobem, jak demonstrovat svou sílu. Je to tedy moc, po čem tvorové touží a o co usilují, nikoliv individuální přežití ani zachování druhu.

Dalším bodem, v němž Nietzsche s Darwinem nesouhlasí, je problematika altruismu. Podle Darwina je altruistické chování přirozeným vyústěním rozvoje inteligence u člověka a velikost okruhu jedinců, vůči nimž je altruismus uplatňován, dokonce může posloužit jako kritérium pro určení vyspělosti libovolné lidské společnosti. Nietzsche však tvrdí, že altruistické chování (a vlastně celá morálka) nemůže být přirozené, neboť je v rozporu s vůlí k moci, a vzniká jako lidský výtvor, v evropském prostředí jako produkt křesťanské morálky. Vypracovává „genealogii morálky“, aby ukázal, jak se do lidské společnosti původně bez morálních hodnot dostala představa dobra a zla a altruistické chování bylo povýšeno nad autentický způsob bytí spočívající v růstu a uplatňování síly a moci.

I přes Nietzscheovu kritiku darwinismu můžeme jeho filosofický přístup považovat za evolucionistický, neboť jisté znaky vývojové teorie jsou v jeho dílech nepochybně přítomny. Evoluci však nechápe jako teleologický proces vývoje složitějších forem života z jednodušších, ale spíše jako náhodný chaotický proces bez jakéhokoli cíle. Pokud o vývoji mluví jako o jakémsi progresu, pak podle něj vede k formám života, které jsou komplexnější (v tom se shoduje s Darwinem) a zároveň silnější, vyznačující se větší vůlí k moci. To se

137 Překlad autora. Původní znění: „*Die normale Unbefriedigung unsrer Triebe, z. B. des Hungers, des Geschlechtstriebes, des Bewegungstriebes, enthält in sich durchaus noch nichts Herabstimmendes; sie wirkt vielmehr agacirend auf das Lebensgefühl, wie jeder Rhythmus von kleinen, schmerzhaften Reizen es stärkt, was auch die Pessimisten uns vorreden mögen. Diese Unbefriedigung, statt das Leben zu verleiden, ist das große Stimulans des Lebens.*“

Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §697.

projevuje v Nietzscheově koncepci nadčlověka – člověk zde vystupuje jako živočišný druh, který má být překonán svým vývojově pokročilejším stádiem vyznačujícím se silnější vůlí k moci. Můžeme dokonce tvrdit, že vůle k moci je původcem veškerého vývoje, a to jak fylogenetického, tak i ontogenetického. Nicméně vývoje ve vyšší formu života nejsou schopni všichni tvorové. Nietzsche tvrdí, že rostliny a živočichové se již dostatečně přizpůsobili podmínkám, v nichž žijí, a tudíž je u nich další vývoj nepravděpodobný. Ten přichází v úvahu pouze u člověka, jelikož ten svého maximálního rozvoje ještě nedosáhl.

Další vývoj ale není možný u všech lidí, nýbrž jen u určité skupiny, kterou můžeme nazvat aristokracie. Většina lidí, kteří pro Nietzscheho představují stádo, není žádného progresu schopna a vlastně ani netouží se dále vyvíjet: „...*stádo se snaží zachovat si určitý typus a hájit ho z obou stran, před těmi, kdo od něj upadají, stejně tak jako před těmi, kdo se nad něj vyvyšují. Stádo má tendenci směřovat k setrvánání v poklidu a k sebezáchově, není v tom nic tvůrčího.*“¹³⁸

Nietzsche se domnívá, že je přirozené, že někteří jedinci jsou silnější, a tedy snadněji získávají moc nad ostatními, a jiní slabší, například pro chabou tělesnou stavbu, nízkou inteligenci, nemoci či postižení apod. I tito slabší jedinci ale mají vůli k moci a ta je vede ke shlukování do skupin či stád, jak říká Nietzsche. Malá síla jednotlivce se spojí s ostatními a vznikne velká kolektivní síla, moc, která se nezakládá v kvalitě, nýbrž v kvantitě. Uvnitř takové skupiny je vyžadována jistá dávka uniformity a je podporována průměrnost, navíc se zde vytvářejí strategie přežití, mj. moralita.

Morálka může vzniknout jedině ve společenství lidí, přičemž napříč různými společnostmi i časem se morální normy liší, neboť morálka je vždy výsledkem konsenzu, je to jakýsi zvyk, tradice. Každá lidská společnost vzniká podle Nietzscheho jako demonstrace moci jedince, který se postaví do čela této skupiny – vládce. Ten uplatňuje svou moc na poddané, avšak uplatňují ji i oni mezi sebou tak, že si ubližují, pomlouvají se, přejí si navzájem neštěstí nebo alespoň přemýšlejí, jak jinému ublížit. Život ve společnosti tedy umožňuje rozvoj síly a soubor protichůdných sil, proto lidé k životu v komunitě tíhnou: „... *proto tolik lidí touží po společnosti: poskytuje jim pocit vlastní síly.*“¹³⁹

138 Překlad autora. Původní znění: „...*die Heerde sucht einen Typus aufrecht zu erhalten und wehrt sich nach beiden Seiten, ebenso gegen die davon Entartenden (Verbrecher u. s. w.), als gegen die darüber Emporragenden. Die Tendenz der Heerde ist auf Stillstand und Erhaltung gerichtet, es ist nichts Schaffendes in ihr.*“

Nietzsche, F. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922, §285.

139 Nietzsche, F. *Lidské, příliš lidské*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 51.

Vývoj morálky Nietzsche poprvé nastiňuje v *Lidské, příliš lidské*, kde uvádí hned dvojí způsob vzniku rozlišení dobra a zla. První rozlišení proběhlo ve společnostech s přísně danou hierarchií, jako byla např. antická řecká polis. Dobrý zde byl ten, kdo dovedl spravedlivě oplácet všechny skutky¹⁴⁰ – ty, které bychom označili jako dobré, i ty, které považujeme za špatné. Špatným byl pak ten, kdo oplácet z jakéhokoliv důvodu nemohl nebo neuměl. Dobří se stali aristokracií, špatní lůzou. Je důležité poznamenat, že rozlišení mezi dobrým a špatným se vztahovalo pouze na osoby, nikoliv na jednání nebo hodnoty, a spočívalo jen a pouze ve schopnosti oplácet, v ničem dalším. Tak mohli být jako dobří hodnoceni i nepřátelé. Druhé rozlišení dobra a zla je pak spojeno s resentimentem, jak jsme ho představili v kapitole Smrt Boha a kritika křesťanské morálky. Toto druhé pojetí dobra a zla, které vzniká z nenávisti slabých, je rozšířeno i na způsoby jednání, jeho motivy i výsledky, na hodnoty a lidské vlastnosti.

4.7 Východní vlivy v Nietzscheově myšlení

O tom, zda a do jaké míry byla Nietzscheova filosofie ovlivněna východními nábožensko-filosofickými systémy, se dodnes vedou spory. Není však pochyb o tom, že Nietzsche myšlenky asijských filosofů dobře znal, a je možné přinejmenším hledat paralely mezi nimi a Nietzscheovou filosofií.

Zcela poprvé se Nietzsche setkal s indickou filosofií mezi lety 1862 a 1864, kdy se mu do rukou dostaly eposy *Mahábhárata* a *Rámájana*.¹⁴¹ Osobně se znal s orientalisty Paulem Deussenem a Hermannem Brockhausem (učitelem jednoho ze zakladatelů religionistiky, Maxe Müllera). Brockhaus se kromě indické filosofie zabýval rovněž zoroastrismem, čímž mohl Nietzscheho inspirovat k zaimplementování postavy Zarathustry do své filosofie. Současný orientalista Guy Welbon rovněž míní, že pod Brockhausovým vedením se Nietzsche v Lipsku mezi lety 1865 a 1868 naučil ovládat sanskrt.¹⁴² Jako filolog se Nietzsche

140 I samotná spravedlnost je podle Nietzscheho výsledkem lidské touhy po moci. Vzniká mezi jedinci, kteří mají přibližně stejnou sílu, a boj mezi nimi by tedy byl vysilující, nekonečný a bezvýsledný. Tito jedinci se spolu domluví, a jak tvrdí Nietzsche, nejprve jejich vyjednávání skončí výměnou statků, které vždy jeden ze zúčastněných vlastní, ale nepotřebuje, a druhý po nich touží, avšak nemá je. Spravedlnost je tedy čistě egoistická pohnutka, která umožňuje jedinci něco získat i ve zjevně bezvýhodné situaci. energii, kterou díky této dohodě ušetřil, pak může použít k demonstraci moci na jiných, slabších jedincích. Nietzsche, F. *Lidské, příliš lidské*. Praha: OIKOYMENH, 2018, s. 65.

141 Parkes, G. *Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts, and resonances*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 357.

142 Elman, B. A. *Nietzsche and Buddhism*. University of Pennsylvania Press, 1983, 44(4), s. 673.

zabýval i příbuzností evropských a indických jazyků, a právě v ní podle něj tkví podobnost indické, řecké a německé filosofie.¹⁴³

Stejně jako Schopenhauer i Nietzsche ve svých dílech hovoří o buddhismu, přístup obou k tomuto náboženství se ale podstatně liší. Pro Schopenhauera je buddhismus ideálním, pravdivým náboženstvím, které jako první poznalo pravou podstatu světa, identifikovalo ho jako iracionální místo, v němž je život pouhým utrpením, a vede své stoupence k askezi, umrtvování tužeb, k vymanění se z vůle všudypřítomné moci. Tento postoj je pro Nietzscheho nepřijatelný, neboť podle něj je třeba život plně prožívat a vůli k moci následovat. Morálka buddhismu je podle něj slabošská stejně jako křesťanská, a už jen fakt, že buddhismus vyzdvihuje, a dokonce vyžaduje určitý typ chování, je pro Nietzscheho důvodem k jeho zavržení. Avšak přece jen buddhismus hodnotí o něco kladněji než křesťanství, připisuje mu totiž zásluhu na odhalení pravé povahy světa – Buddha správně poznal, že život je bez řádu, je krutý, ovládaný iracionálními silami, avšak u tohoto poznatku se zastavil a na jeho základě se obrátil k životu zády, zaujal k němu pesimistický postoj. Nedokázal tuto povahu světa překročit, vtisknout smysl životu, který sám o sobě žádný smysl nemá, avšak skýtá možnosti. Druhou vlastností, kterou Nietzsche na buddhismu hodnotí kladně, je fakt, že se jedná o náboženství bez Boha. To značí, že buddhisté nejsou tak slabí, dokáží se spolehnout sami na sebe a svůj osud sami utvářejí, nekládají ho do rukou imaginárního Boha s přáním, aby vyřešil jejich problémy. Naopak to, že si nějaká skupina lidí vytvoří svého Boha, je pro Nietzscheho znakem resentimentu – „...kdysi odloučili Židé z pomsty na svých nepřátelích svého boha a vyzdvihli jej do výše“¹⁴⁴ a stejně tak křesťané učinili z Krista Boha proto, aby se dočkali pomsty za jeho smrt v podobě posledního soudu.

4.8 Aplikace Nietzscheovy filosofie na současnost

Nietzschova filosofie významně ovlivnila nacistickou ideologii, která se dopustila dezinterpretace teorie nadčlověka a vůle k moci. Nietzscheovy myšlenky však zůstávají vlivnými i dnes, a to především v souvislosti s ekonomickým a osobním růstem. Velký důraz kladený na kariéru, kvůli níž lidé často zanedbávají rodinu nebo která jim dokonce brání v jejím založení, můžeme vysvětlit jako touhu po moci a síle, snahu překonávat ostatní i sebe sama. Na zaměstnance jsou rovněž kladeny vysoké nároky ze strany zaměstnavatele, aby byl zajištěn růst produkce firmy, a tím pádem i nárůst produktivity a zisků.

143 Nietzsche, F. *Mimo dobro a zlo*. Praha : Aurora, 1998, s. 20.

144 Nietzsche, F. *Přehodnocení všech hodnot*. Praha: Alois Srdce, 1929, s. 61.

Pro dnešní státy je nesmírně důležitý hospodářský růst, kterého je zejména v zemích třetího světa dosahováno na úkor jednotlivých lidí i životního prostředí. Ačkoliv se bezpochyby jedná o snahu ovládat a vydobýt si prestižní místo na světovém trhu, můžeme se domnívat, že by Nietzsche tento přístup odsoudil jako nezdravý. Nadčlověk, kterým se státy snaží stát, za sebou nemá nechávat spoušť, a především má za své činy přebírat naprostou zodpovědnost, což nebývá v ekonomické a politické sféře příliš obvyklé.

5 Závěr

Cílem disertační práce bylo představit Schopenhauerovo pojetí vůle v historickém kontextu. V první části práce bylo nastíněno, jak na vůli pohlíželi Schopenhauerovi předchůdci a jak se to odráží v koncepci samotného Schopenhauera. Bylo ukázáno, jak odlišnými způsoby je možné vůli chápat – Descartes považoval vůli za důležitou součást mysli, která rozhoduje o tom, co považujeme za pravdivé, Leibniz zase vůli (žádostivost – *appetitus*) přisuzoval monádám a vysvětloval ji jako vlastnost umožňující jejich přechod od jedné percepce ke druhé. Pro Kanta je vůle jedinou oprávněnou pružinou mravního zákona, ale na druhé straně může vést člověka i k jednání rozpornému s kategorickým imperativem. Hegel zase pracuje s pojmem žádostivosti, která přistupuje k vědomí v okamžiku uvědomění si vlastní odlišnosti od ostatních individuů a souvisí se snahou přivlastnit si je.

V hlavní části disertační práce bylo nastíněno Schopenhauerovo chápání světa. Podle něj existuje jen jediná věc o sobě – vůle k životu. Ta se z potřeby stravovat se zpředměťuje do rozličných podob, které jsou však pouhými jevy a jako takové existují pouze pro nazírající subjekt, který je ovšem rovněž jen objektivací vůle, a je tedy zároveň poznávajícím i chtějícím. Celý svět má potom dvě charakteristiky – je z jedné strany vůlí a z druhé představou. Vládou v něm zákony kauzality, svoboda neexistuje. To má zásadní vliv na Schopenhauerovu estetiku a etiku. Umění a nazírání krásy a vznešenosti v přírodě činí z poznávajícího a chtějícího subjektu čistý subjekt poznání, dochází k rozpadu individuality subjektu i objektu a k nazření idejí, které Schopenhauer považuje za nejdokonalejší objektivace vůle. Při kontemplaci ideje se subjekt osvobozuje z diktátu vůle, což ovšem může učinit i vytrvalým a uvědomělým umrtvováním přání a tužeb – cestou askeze. Podle Schopenhauera je totiž život vyplněn utrpením, způsobeným vůlí, a bolesti se lze vyhnout právě jejím popřením. Požadavek askeze nacházíme rovněž v křesťanství, které však chápe svět a individuální existenci chybně. Pravdivějšími jsou podle Schopenhauera indické náboženské systémy, jimž se podařilo rozpoznat pravou podstatu světa jako vůle a představy.

Závěrečná část se věnuje Friedrichu Nietzsche, který se v mládí nadšeně hlásil k Schopenhauerovu odkazu, avšak později se vůči němu vymezoval a Schopenhauera kritizoval. To pramenilo z jeho přepracování pojmu vůle – negativní princip vůle k životu nahrazuje pozitivním principem vůle k moci. Vznáší požadavek neustálého sílení a zdokonalování, což je tolik typické pro dnešní dobu. V souvislosti s Nietzscheovou vůlí k moci byl rovněž představen pojem resentimentu jakožto nedostatku vůle ústícího v nihilismus a pramenícího především z křesťanské otrocké morálky a přijetí humanistických ideálů Velké francouzské revoluce. Podle Nietzscheho je člověk kvůli sílícímu nihilismu ve společnosti překonán a má

dojít k příchodu jakési vyšší formy života, nadčlověka. V této souvislosti byla do práce zařazena rovněž část o vztahu Nietzscheovy filosofie k evolucionismu.

6 Bibliografie

Prameny

DESCARTES, René. *Meditace o první filosofii ; Námitky a autorovy odpovědi*. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-084-X.

DESCARTES, René. *Principy filosofie : výběr doplněný dvěma Descartovými dopisy princezně Alžbětě Falcké*. Praha: Filosofia, 1998. ISBN 80-7007-112-5.

DESCARTES, René. *Vášeň duše*. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0963-7.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*. Praha : Československá akademie věd, 1960.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Malá logika*. Praha : Svoboda, 1992. ISBN 80-205-0153-3.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*. Praha : Academia, 1992. ISBN 80-200-0296-0.

KANT, Immanuel. *Kritika praktického rozumu*. Praha : Svoboda, 1996. ISBN 80-205-0507-5.

KANT, Immanuel. *Základy metafyziky mravů*. Praha : Svoboda, 1990. ISBN 80-205-0152-5.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. Praha : Svoboda, 1982.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicea : pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla*. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-094-7.

NIETZSCHE, Friedrich. *Der Wille zur Macht*. Leipzig: Alfred Kröner Verlag, 1922. Dostupné z: <https://www.projekt-gutenberg.org/nietzsch/willmac1/willmac1.html>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: Jak se staneme – čím jsme*. Kamilla Neumannová, 1910.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogie morálky*. Praha: OIKOYMENH, 2019. ISBN 978-80-7298-369-8

NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*. Praha: OIKOYMENH, 2018. ISBN 978-80-7298-336-0.

NIETZSCHE, Friedrich. *Mimo dobro a zlo : předehra k filosofii budoucnosti*. Praha : Aurora, 1998. Druhé vydání. ISBN 80-85974-54-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Přehodnocení všech hodnot*. Praha: Alois Srdce, 1929.

NIETZSCHE, Friedrich. *Radostná věda*. Československý spisovatel, 1992. ISBN 80-202-0376-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ranní červánky: myšlenky o morálních předsudcích*. Aurora, 2004. ISBN 80-7299-077-2.

NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer als Erzieher*. Chemnitz: 1874. Dostupné z: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/SE-Titelblatt>.

NIETZSCHE, Friedrich. *Tak pravil Zarathustra : kniha pro všechny a pro nikoho*. Praha: Rybka Publishers, 2018. ISBN 978-80-87950-24-1.

NIETZSCHE, Friedrich. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf, 1993.

SCHOPENHAUER, Arthur. O čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha : Academia, 2007, s. 29 - 163. ISBN 978-80-200-1547-1.

SCHOPENHAUER, Arthur. O svobodě vůle. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha : Academia, 2007, s. 337 - 415. ISBN 978-80-200-1547-1.

SCHOPENHAUER, Arthur. O vůli v přírodě. In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha : Academia, 2007, s. 175 - 202. ISBN 978-80-200-1547-1.

SCHOPENHAUER, Arthur. O základu morálky In: SCHOPENHAUER, Arthur. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha : Academia, 2007, s. 421 - 560. ISBN 978-80-200-1547-1.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga a paralipomena : malé filosofické spisy. 2. svazek*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 2011. ISBN 978-80-7415-045-6.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa. Svazek první*. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1998. ISBN 80-901916-4-9.

Sekundární literatura

ABELSEN, Peter. Schopenhauer and Buddhism. *Philosophy East and West*. University of Hawai'i Press, 1993, 43(2), pp. 255 – 278.

An introduction to the origins and practice of mesmerism [online]. [cit. 29.5.2020]. Dostupné z: <https://www.mesmerism.com/mesmerism/>.

AQUILA, Richard E. On the "Subjects" of Knowing and Willing and the "I" in Schopenhauer. *History of Philosophy Quarterly*. University of Illinois Press, 1993, 10(3), pp. 241 – 260.

AUVEELE, Dennis Vanden, HEAD, Jonathan (eds.). *Schopenhauer's Fourfold Root*. New York and London: Routledge, 2017. ISBN: 978-1-315-63858-4.

BARUA, Arati (ed.). *Schopenhauer and Indian Thought: A Dialogue Between India and Germany*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008. ISBN 81-7211-243-2.

BEHNKE, Kerstin. Going Beyond Representation: The Ratio of Schopenhauer's Metaphysics of the Will. *Qui Parle*. Duke University Press, 2004, 15(1), pp. 39 – 62.

CALDWELL, William. Schopenhauer's Criticism of Kant. *Mind*. Oxford University Press, 1891, 16(63), pp. 355 – 374.

CARTWRIGHT, David E. Kant, Schopenhauer, and Nietzsche on the Morality of Pity. *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 1984, 45(1), pp. 83 – 98.

CI, Jiwei. Schopenhauer on Voluntary Justice. *History of Philosophy Quarterly*. University of Illinois Press, 1998, 15(2), pp. 227 – 244.

CROSS, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013. ISBN 978-0-8248-3735-8.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. London, New York: Continuum, 1986. ISBN 0-8264-6150-6.

DOLSON, Grace Neal. The Influence of Schopenhauer upon Friedrich Nietzsche. *The Philosophical Review*. Duke University Press, 1901, 10(3), pp. 241 – 250.

DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 1981, 42(3), pp. 457 – 470.

ELMAN, Benjamin A. Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*. University of Pennsylvania Press, 1983, 44(4), pp. 671 – 686.

GEMES, Ken, RICHARDSON, John (eds.). *The Oxford Handbook of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press, 2013. ISBN 9780199534647.

GESSA-KUROTCHKA, Vanna. Die Metaphysik der Seele und die Monade. *Studia Leibnitiana*. Franz Steiner Verlag, 1997, 29(1), pp. 12 – 44.

GUPTA, R. S. Das. Schopenhauer and Indian Thought. *East and West*. Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, 1962, 13(1), pp. 32 – 40.

JACQUETTE, Dale. *Philosophy of Schopenhauer*. McGill-Queen's University Press, 2005.

JACQUETTE, Dale. Schopenhauer's Circle and the Principle of Sufficient Reason. *Metaphilosophy*. Wiley, 1992, 23(3), pp. 279 – 287.

JANAWAY, Christopher. *Self And World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1989. ISBN 0-19-824969-1.

JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002. ISBN 0-19-280259-3.

JANAWAY, Christopher. *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. London: Cambridge University Press, 2006. ISBN 9781139000567.

KOUBA, Pavel. *Nietzsche – filosofická interpretace*. Praha : OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-191-9.

KUEHNEMUND, Richard. Schopenhauer und Nietzsche über Leben und Kunst. *Monatshefte*. University of Wisconsin Press, 1948, 40(8), pp. 433 – 443.

LANDMANN, Michael. Das Menschenbild bei Schopenhauer. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Vittorio Klostermann GmbH, 1960, 14(3), pp. 390 – 400.

LOVEJOY, Arthur O. Schopenhauer as an Evolutionist. *The Monist*. Oxford University Press, 1911, 21(2), pp. 195 – 222.

MEŠTROVIĆ, Stjepan G. Rethinking the Will and Idea of Sociology in the Light of Schopenhauer's Philosophy. *The British Journal of Sociology*. Wiley, 1989, 40(2), pp. 271 – 293.

MOORE, Gregory. *Nietzsche, Biology and Metaphor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. ISBN 0-521-81230-5.

NADLER, Steven (ed.). *Schopenhauer*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 2008. ISBN 978-1-4051-3480-4.

NEWMAN, Lex. Descartes on the Will in Judgement. In: BROUGHTON, Janet; CARRIERO, John. *A Companion to Descartes*. Blackwell Publishing Ltd, 2008, s. 334 – 352. ISBN: 9780470696439.

Nietzsche's Life and Works | *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* [online]. 8.5.2017 [cit. 9.4.2020]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche-life-works/>.

PARKES, Graham. Nietzsche and East Asian thought: Influences, impacts, and resonances. In: MAGNUS, Bernd; HIGGINS, Kathleen. *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 356 – 384.

PEARSON, Keith Ansell (ed.). *A Companion to Nietzsche*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing Ltd, 2006. ISBN 978-1-4051-1622-0.

RINGLEBEN, Joachim. Leibniz und Hegel. *Studia Leibnitiana*. Franz Steiner Verlag, 2014, 46(1), pp. 32 – 45.

SCRUTON, Roger. *Kant*. Argo, 1996. ISBN 80-85794-92-6.

SIGAD, Ran. Schopenhauer and Hegel. *The Jerusalem Philosophical Quarterly*. S. H. Bergman Center for Philosophical Studies, 1991, pp. 115 – 135.

SIROVÁTKA, Jakub. Morální určení vůle u Immanuela Kanta. *Reflexe*. 2017, 52, s. 71 – 85.

SINGER, Peter. *Hegel*. Argo, 1995. ISBN 80-85794-46-2.

SOUTHWELL, Gareth. *A Beginner's Guide to Nietzsche's Beyond Good and Evil*. Malden, Oxford, West Sussex: Blackwell Publishing, 2009. ISBN: 978-1-405-16004-9.

SPINKS, Lee. *Friedrich Nietzsche*. London, New York: Routledge, 2003. ISBN 0-203-45752-8.

STIRLING, J. Hutchinson. Schopenhauer in Relation to Kant. *The Journal of Speculative Philosophy*. Penn State University Press, 1879, 13(1), pp. 1 – 50.

VANDENABEELE, Bart (ed.). *A Companion to Schopenhauer*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2012. ISBN 9781444347579.

WICKS, Robert. *Schopenhauer*. Oxford: Blackwell Publishing, 2008. ISBN 978-1-4051-3480-4.

WICKS, Robert. Schopenhauer's Naturalization of Kant's a Priori Forms of Empirical Knowledge. *History of Philosophy Quarterly*. University of Illinois Press, 1993, 10(2), pp. 181 – 196.

WILSON, Catherine. Darwin and Nietzsche: Selection, Evolution, and Morality. *Journal of Nietzsche Studies*. Penn State University Press, 2013, 44(2), s. 354 – 370.

WOOD, Allen. The Good Will. *Philosophical Topics*. University of Arkansas Press, 2003, 31(1/2), s. 457 – 484.

YOUNG, Julian. *Schopenhauer*. London: Routledge, 2005. ISBN 0-203-02210-6.