

UNIVERZITA PARDUBICE
FAKULTA FILOZOFICKÁ

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2018

Bc. Lukáš Kalenský

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Vůle u Friedricha Nietzscheho a Arthura Schopenhauera

Bc. Lukáš Kalenský

Diplomová práce

2018

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2015/2016

ZADÁNÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE

(PROJEKTU, UMĚLECKÉHO DÍLA, UMĚLECKÉHO VÝKONU)

Jméno a příjmení: **Bc. Lukáš Kalenský**
Osobní číslo: **H15412**
Studijní program: **N6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Název tématu: **Vůle u Friedricha Nietzscheho a Arthura Schopenhauera**
Zadávací katedra: **Katedra filosofie**

Z á s a d y p r o v y p r a c o v á n í :

Práce je zaměřena na filosofické pojetí vůle z hlediska metafysiky u F. Nietzscheho a A. Schopenhauera. Cílem práce bude zjistit, zda Nietzscheho koncepcí vůle naplňuje i přes Nietzscheho odpor k metafysice prvky metafysické koncepce. V práci se budu opírat o Nietzscheho předchůdce filosofie voluntarismu Arthura Schopenhauera.

Příloha zadání diplomové práce

Seznam odborné literatury:

- Novotný, J.: Nietzsche a člověk: kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta humanitních studií, 2005. ISBN 80-239-5355-9.
- Fink, E.: Filosofie Friedricha Nietzscheho (přel. D Petříčková). Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.
- Pipin, R.: Introductions to Nietzsche. New York: Cambridge University Press, 2012. ISBN 978-1-107-00774-1.
- Andreas Šalomé, L.: Friedrich Nietzsche ve svých dílech (přel. Alena Bláhová). Praha: TORST, 1996. 202 s. ISBN 80-85639-75-0.
- KOUBA, Pavel. Nietzsche. Filosofická interpretace. Praha: OIKOYMENH, 2006. 287 s. ISBN 80-7298-191-9.
- KOUBA, Pavel. Nietzsche: filosofická interpretace. 2. opr. vyd. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-729-8191-9.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Tak pravil Zarathustra: kniha pro všechny a pro nikoho (přel. Otokar Fischer). Praha: Nakladatelství XYZ, 2009. ISBN 978-80-7388-147-4.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Genealogie morálky (přel. Věra Koubová). Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7299-048-9.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Ecce homo (přel. Rastislav Škoda). Olomouc: Olomouc, 2001. ISBN 80-86427-13-7.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Duševní aristokratismus (přel. Vítězslav Tichý), Olomouc: Olomouc, 1993. ISBN 80-85619-87-3.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Radostná věda (přel. Věra Koubová). Praha: Československý spisovatel, 1992. ISBN 880-202-037-6.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Soumrak model čili jak se filosofuje kladivem (přel. Alfons Breska). Praha: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-33-6.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: Filosofie v tragickém období Řeků (přel. Jiří Horák). Praha: Votobia, 1994. ISBN 80-85619-94-4.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Nečasové úvahy (přel. Jan Krejčí, Pavel Kouba). Praha: Oikoymenh, 2005. ISBN 80-7298-134-4.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Mimo dobro a zlo (přel. Věra Koubová). Praha : Aurora, 2003. ISBN 80-7299-067-5.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Ranní červánky (přel. Věra Koubová). Praha : Aurora, 2004. ISBN 80-7299-077-2.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Antikrist (přel. Rastislav Škoda). Olomouc : Votobia, 2001. ISBN 80-7198-481-7.
- THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. Filosofie 19. a 20. století. Vyd. 1. Praha: Oikoymenh, 2009. Dějiny filosofie (Oikoymenh), sv. 13. ISBN 978-807-2981-779.

Rozsah grafických prací:

Rozsah pracovní zprávy:

Forma zpracování diplomové práce: **tištěná/elektronická**

Seznam odborné literatury: **viz příloha**

Vedoucí diplomové práce:

doc. PhDr. Aleš Prázný, Ph.D.

Katedra filosofie

Datum zadání diplomové práce:

30. dubna 2016

Termín odevzdání diplomové práce:

31. března 2017



prof. PhDr. Karel Rýdl, CSc.
děkan



L.S.



Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2016

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, i se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

V Praze dne 28. 6. 2018

Děkuji vedoucímu diplomové práce, doc. PhDr. Alešovi Práznému, PhD., za ochotu a rady. Dík patří též mé rodině za značnou psychickou i materiální podporu po celou dobu studia, které si velice vážím. Neposlední dík patří i mým blízkým přátelům a kolegům z práce za shovívavost a podporu nejen při psaní této práce, nýbrž i v průběhu celého studia.

ANOTACE

Ústředním tématem práce je pojetí vůle ve filosofii Friedricha Nietzscheho a Arthura Schopenhauera. Práce objasňuje Nietzscheho odmítnutí západní metafysické tradice, kterou Schopenhauer přijímá a ukazuje, zda se jedná o odmítnutí pouze deklarované či autentické. Nezbytným tématem obklopujícím oba myslitele je i umění, v němž oba, i když každý jiným způsobem, vidí východisko ze strastiplného života.

KLÍČOVÁ SLOVA

Nietzsche, Friedrich, Schopenhauer, Arthur, filosofie, vůle, umění, metafysika

TITLE

The Will According to Friedrich Nietzsche and Arthur Schopenhauer

ANNOTATION

The main subject of the thesis is a concept of the will according to a philosophy of Friedrich Nietzsche and Arthur Schopenhauer. The thesis is enlightening Nietzsche's rejection of the Western metaphysics tradition, which is accepted by Schopenhauer and is showing if the rejection is only declared or authentic. The essential part of the thesis is art that surrounds both of the philosophers and though they see it in a different way, both of them take art as the way out of the life suffering.

KEYWORDS

Nietzsche, Fredrich, Schopenhauer, Arthur, Philosophy, Will, Art, Metaphysics

Obsah

<i>Úvod</i>	7
Schopenhauerova koncepce filosofie vůle	12
Platón a Kant: prameny Schopenhauerovy koncepce vůle	12
Schopenhauerova filosofie vůle	13
Věta o důvodu	14
Svět jako vůle a představa	22
Nietzschova koncepce filosofie vůle	37
Nietzschových pět rozměrů člověka jakožto živoucí vůle	37
Nietzsche a problém metafysiky	41
Nietzschův Zarathustra.....	43
Od starého Řecka až po Zarathustru	45
Nietzschovo principium individuationis	46
Teorie vůle k moci	47
Komparace pojetí vůle u Schopenhauera a Nietzscheho	50
Nadčlověk proti světci, slast proti strasti	55
<i>Závěr</i>	58
<i>Bibliografie</i>	62

Úvod

Chápeme-li dějinný předěl po Velké francouzské revoluci jako počátek moderních dějin, patří Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche k nejzajímavějším myslitelům této éry. I přes jejich filosofii zahalenou závojem pesimismu si beru za cíl v práci osvětlit jejich úvahy o životě a člověku. Oba slavní myslitelé se věnovali rozmanitým tématům, která mají průřezový charakter napříč filosofií samotnou, filosofickou antropologií i filosofií výchovy. Pokládají život na jinou a zcela novou kolej, která má korigovat naše snažení. Filosofie vůle se oběma stává ornou půdou pro jejich myšlenky, i přes to, že ji každý akcentuje jinak. V práci budu některá témata související s filosofií vůle u každého z myslitelů analyzovat, a nakonec je porovnávat: poukážu na shody, na případná doplnění nebo na okamžiky, kdy mladší Nietzsche stojí v přímém protikladu vůči staršímu Schopenhauerovi. Běžný čtenář děl obou velikánů filosofie se potýká především s ohromnou mírou pesimismu a tzv. černobílého nahlížení na svět. Jedním z dalších cílů práce je v této souvislosti ukázat, že o něco více známý a častěji čtený Nietzsche není ve svých stanoviscích tak direktivní jako Schopenhauer, kterému se v mnohém vymezuje.

Dílčím cílem práce bude též vyjasnit Nietzscheův postoj k metafysice. Do doby, kdy napsal knihu *Lidské, příliš lidské*¹, se Nietzsche totiž pohybuje převážně v rovině přijímání Schopenhauerových metafysických koncepcí. Později se však rozhoduje z této cesty sejít a začal se vymezovat nejen svému učiteli, ale i celému pojetí západní filosofické tradice. Schopenhauer se oproti tomu drží v mezích metafysiky a rozvíjí v souvislosti s filosofií vůle i koncept důvodů objektů, tedy věcí, se kterými se člověk ve světě setkává a ke kterým se jako subjekt vztahuje. V práci budu držet na mysli zásadní fakt platný pro oba myslitele: různá témata jejich úvah jsou provázaná s jinými a mnohdy, zejména pak u Nietzscheho, se objevuje moment prolnutí až v dalších fázích těchto myšlenkových pochodů. Vzhledem k tomuto faktu vzniká v rámci jeho pochopení jakýsi dluh, který nelze splatit jinak než nastínit mnohé obecné úvahy o životě v případě obou myslitelů.

V první části práce popíši obecnou povahu Schopenhauerovy filosofie vztahované k pojetí vůle. Vše, co nás obklopuje, jsou objekty našeho subjektu, ke kterým se my jakožto promlouvání vůle vztahujeme.² Proto se budu v této části práce věnovat nejen filosofii vůle u Schopenhauera, nýbrž i těmto objektům co do jejich důvodné existence. Podporou v tomto

¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Lidské, příliš lidské*. První díl. Praha: OIKOYMENH, 2010.

² SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 36.

postupu mi bude Schopenhauerova kniha *O vůli v přírodě a jiné práce*³. Svět je podle Schopenhauera představou.⁴ Co Schopenhauer touto představou míní a jak se k této představě vztahujeme, budu analyzovat v další části práce, která vychází především z jeho hlavního díla *Svět jako vůle a představa*⁵. Vyústění celé problematiky vůle nastíním v části pojednávající o umění a asketickém životě jakožto o možnostech oprostít se od žádostí naší vůle.

Nietzsche na rozdíl od Schopenhauera nečiní pojem vůle zcela ústředním pojmem své filosofie a zcela se liší také jeho pojetí vůle jako takové. Protože se Nietzsche velkou částí zaměřuje na člověka ve smyslu jeho schopnosti sebepřekonání, vyložím Nietzscheovy hlavní postoje k člověku ve vztahu k filosofii vůle – totiž v případě Nietzscheho lépe řečeno k filosofii překročení vlastního stínu. Dílem, z něhož zde budu vycházet, je Nietzscheho opus magnum *Tak pravil Zarathustra*⁶, kterým Nietzsche vystihuje svůj hlavní apel: neustálou chuť k tvoření, překonávání se. Stejně tak jako u Schopenhauera budu i u Nietzscheho věnovat nemalou pozornost jeho přístupu k umění jakožto životu přitakávajícímu elementu.

Podstatnou niternou silou, která mne zejména k Nietzscheově filosofii poutá a která je také jedním z důvodů, proč se tématu věnuji, je i jeho nezpochybnitelný vliv na psychologii a další filosofy: na Freuda, Junga, ale i na pozdější fenomenologii, především na Heideggera. Nietzsche patří mezi nejprovokativnější myslitelé poslední doby a často se tak střetneme s jeho naprostým odmítnutím nebo naopak s nekritickým přijetím všeho, co hlásá.

Další silnou pohnutkou věnovat se tomuto tématu je mi zejména nesmírná touha obou myslitelů věnovat se problematice strasti a slasti v životě člověka ve zcela novém, přesto nanejvýš vážném rozměru. Oba myslitelé pracují s tematikou utrpení a těžkostí života, každý z nich však zcela jinak. Nemałym cílem mé práce je tedy i vyjasnění těchto východisek. U obou myslitelů totiž, u Schopenhauera však daleko více než u Nietzscheho, spatřujeme jakousi propast mezi dvěma rovinami. Jedna rovina si bere za své vyložit teorii vypovídající o nějakém tématu života člověka a snaží se ji zvěčnit, uplatnit ji jako obecný závazek pro všechny. Druhá rovina je pak pouze popisující realitu a doporučující nějaká východiska. Schopenhauer více inklinuje k rovině první, Nietzsche k druhé. Ukážu, že Nietzsche je ve svých úvahách o vůli i životě obecně daleko pozitivněji naladěný než Schopenhauer.

³ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha: Academia, 2007.

⁴ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 20.

⁵ Tamt., s. 114-115.

⁶ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, Praha: Odeon, 1967.

Uvedl jsem, že jednou z částí mé práce je i výklad možných východisek pro odpoutání se od strasti u obou myslitelů. S touto tematikou jsou úzce spjata dvě naprosto zásadní témata pro oba filosofy: inklinace k asketickému životu a umění. Každý těmto pojmům přisuzuje jinou roli. I když se zdá, že Schopenhauer do svého díla promítl hodně svých negativistických teorií a vznáší je jako apel pro všechny, je možné se v jeho díle orientovat logickým způsobem, a to nejen proto, že většinu svého díla opírá o teorii čtverého kořene věty o dostatečném důvodu věcí, kterou v práci rozeberu. V Nietzscheově filosofii toto ovšem neplatí. Můžeme se pouze dohadovat, zda to byl pouze nějaký vývoj Nietzscheovy filosofie, která tak, jak ji po sobě zanechal, vykazuje známky roztržitosti, či zda měl v úmyslu své dílo opravdu dotáhnout do ucelenější podoby, jak se dnes předpokládá, v díle *Vůle k moci*. Nietzscheovo vztahování se k umění je tendencí, která provází život myslitele takřka neustále. V souvislosti Nietzscheových úvah o umění musím poznamenat, že Friedrich Nietzsche byl kromě filologa a filosofa i hudebním skladatelem, měl ve velké oblibě Richarda Wagnera, i když se jejich vztah později zhoršil.⁷

Každý, kdo se věnuje filosofii Friedricha Nietzscheho, se zajisté čas od času setkává s názorem, že Nietzscheovo dílo postrádá filosofickou relevanci nebo že se nejedná o tu pravou filosofii. Přestože Nietzsche nepoužívá tradiční filosofické pojmy, je třeba se jeho dílu věnovat se stejnou vážností jako jakémukoli jinému. Zcela jistě i Nietzscheův zájem o umění vybízí k tomu, aby byl označován za historika umění než za filosofa. Zde však stavím jednu zcela jasnou námitku, a sice že jeho filosofie poskytuje nejen úvahy o životě, člověku a jeho podstatě, nýbrž i praktické rady a východiska, jak učinit život člověka lepším. Není právě toto jedním z úkolů filosofa?

⁷ Z pozice dlouholetého studenta klavírního oboru snad neprojevím velkou troufalost, vynesu-li úsudek nad Nietzscheovými kompozicemi, a sice že pravděpodobně nebyl zrovna úspěšným skladatelem. Při poslechu jeho skladeb, zejména pak Heldenklage nebo Eine Sylvesternacht pro housle a klavír, však posluchač zakusí povedená romantická díla.

Schopenhauerova koncepce filosofie vůle

Platón a Kant: prameny Schopenhauerovy koncepce vůle

Než rozvedu podrobněji jádro Schopenhauerových myšlenek, je nutné zaměřit pozornost nejprve na objasnění jeho filosofické koncepce v historickém kontextu vývoje filosofie. Svě pozdější učení opíral Schopenhauer o pevný základ spisů dřívějších myslitelů. Podle vzoru Platóna reflektoval i Schopenhauer dva světy: svět, který se obecně jeví a svět o sobě. Svět vnímaný poznávající bytostí pak popisuje v knize *Svět jako vůle a představa*: „Svět je má představa – je to pravda, jež platí o každé živé a poznávající bytosti, ačkoli jenom člověk si ji může reflektivně a abstraktně uvědomit.“⁸ Schopenhauer dále rozvíjí myšlenku tím, že člověk v tu chvíli dobře ví, že nepoznal žádnou realitu, pouze její zprostředkování skrze smysly. Takový člověk je podle Schopenhauera tím, kdo zažívá filosofické přemýšlení.⁹ Z uvedeného plyne i název díla: svět je pouhá představa, kdy si člověk před-sebe-staví svět tak, jak ho zakouší. Toto je dle Schopenhauera ona nutně platná premisa, na jejímž základě rozvinul učení, které následně objasňuje podstatu skutečného nejen světa, nýbrž i věcí o sobě.

Druhou postavou z dějin filosofie, která ovlivnila Schopenhauerovu ruku při sepisování jeho myšlenek ubírající se nejen k filosofii vůli, byl Immanuel Kant. Stejně jako Kant vycházel z Platóna. Thomas Mann ve své knize *Schopenhauer* dobře vystihuje, že „*historie Schopenhauerova myšlení nás vede až tam, kde začíná evropská věda a evropské umění a kde obojí jest ještě jedno: vede k Platónovi.*“¹⁰ Thomas Mann v témže díle naráží také na známé kategorické určení u Kanta: čas a prostor, které tříští vše ve světě do Kantem jmenovaných dvanácti kategorií. Vše mimo tato určení je věcí o sobě a ve své podstatě pak věci nepoznatelnou. Nelze se však domnívat, že by přijímání Kantových myšlenek bylo u Schopenhauera zcela pozitivní. Sám Schopenhauer vůli řadí mimo kategorie času a prostoru. Mnohdy se setkáváme s případy, kdy Schopenhauer s Kantem polemizuje, střetává se v závažných průnicích nebo jeho myšlenky dokonce vyvrací. Takový příklad postupného vyvracení můžeme spatřit právě v Schopenhauerově postoji k myšlence věcí o sobě: „*Zde uváděná cizí a empirická potvrzení postihují celkově jádro a hlavní bod mého učení, jeho vlastní*

⁸ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 20.

⁹ Tamt.

¹⁰ MANN, T. *Schopenhauer*, s. 8.

metafyziku, tedy onu paradoxní základní pravdu, že to, co Kant jako „věc o sobě“ postavil proti pouhému jevu (který já rozhodněji zvu představou) a co pokládal za naprosto nepoznatelné, není nic jiného, než to, co je nám bezprostředně známo, co je pro nás přímo důvěrné a co v nitru svého vlastního já nacházíme jako vůli.“¹¹ Schopenhauer definitivně uzavírá polemický charakter myšlenky takto: „Tato pravda říká, že vůle na rozdíl od mínění všech dosavadních filosofů je neoddělitelná od poznání a že poznání je dokonce pouhým výsledkem, tedy něčím naprosto sekundárním a pozdějšího původu. Vůle se přitom od poznání zásadně liší a je na něm zcela nezávislá, tedy může být a projevovat se i bez něj, což se skutečně děje v celé přírodě od živočišné říše dolů. Dále ona pravda říká, že tato vůle jako jediná věc o sobě, to jediné opravdu reálné, jediné původní a metafyzické ve světě, kde vše ostatní je jen jevem, tj. pouhou představou, propůjčuje každé věci, ať by byla jakákoliv, sílu, díky níž může existovat a působit.“¹² Na tomto úseku spatřujeme Schopenhauerovu tendenci přepracování jedné Kantovy hypotézy do voluntaristického určení.

Schopenhauerova filosofie vůle

Stručně jsem identifikoval prameny, z nichž Schopenhauer čerpal — ať už s vděčným přijímáním teorií Kanta a Platóna, nebo s tendencí s jejich myšlenkami zápasit. Význačnou roli zde také sehrává koncepce vůle k životu, která je u Schopenhauera spjatá a tělem. Tělesnosti se budu ještě později věnovat především v souvislosti porovnání tohoto pojetí s pojetím u Nietzscheho. Schopenhauer vysvětluje, že lidské individuum samo sebe shledává vzhledem k množinám času a prostoru, nekonečným a neomezeným veličinám, jako konečný, omezený a mizivý prvek.¹³ Schopenhauer vyzvedává dva nejdůležitější projevy lidské vůle: neustálá snaha uniknout smrti a zachovat vlastní existenci. Je však jasné, že obě tyto snahy jsou předem marné. Tyto projevy bychom mohli nazvat jako objektivace vůle k životu. I přes pesimistický nádech těchto myšlenek Schopenhauer spatřuje jakousi syntézu, kterou nazývá jako přitakání vůle k životu. Tento stav popisuje Schopenhauer tak, že „*upokojení pohlavního pudu jde nad přitakání vlastní existenci, která vyplňuje tak krátkou dobu. Přitakává k životu přes smrt individua do nějaké neurčité doby. Vlastní vědomí, prudkost pudu, nás učí, že se v tomto vyslovuje nejrozhodnější přitakání vůli k životu, čistě a bez dalších příměsí; v čase a v kauzální*

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 189.

¹² Tamt.

¹³ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 250.

řadě, tj. v přírodě, se jako důsledek aktu jeví nový život: před ploditele se staví zplozený, v jevu od něj odlišný, ale o sobě nebo podle ideje s ním identický.“¹⁴ Schopenhauer toto dále upřesňuje v témže díle o kousek dále, kdy píše, že pohlavní pud je rozhodným a nejdůležitějším přitakáním životu, což stvrzuje tím, že stejně pro něj i pro zvíře je tento pud nejvyšším a posledním účelem. Jakmile se lidská bytost postará o sebezáchovu, usiluje již jen o pouhé rozmnožení. Příroda, která také disponuje jakousi vůlí žít, v tomto smyslu sehrává roli podporovatelky a „*pudí vší silou člověka jako zvíře k rozmnožování. Tím dosáhla s individuem svého účelu a je zcela lhostejná k jeho zániku, jelikož jí jako vůli k životu záleží jen na zachování druhu, po individuu jí nic není.*“¹⁵

Než začnu podrobněji analyzovat Schopenhauerovu filosofii vůle, je zapotřebí v rámci jeho odkazování se na svá předchozí díla nejprve pečlivě analyzovat takzvanou větu o důvodu a její kořeny. Pro další výklad bude tento postup naprosto zásadní.

Věta o důvodu

*O čtvrtém kořeni věty o dostatečném důvodu*¹⁶ je název Schopenhauerovy disertace, která předchází vší jeho další práci. V souvislosti s filosofií vůle je to jeden z jeho největších zdrojů bádání, i přesto, že se jedná o jeho vlastní dílo. Často se pak v dalších dílech odkazuje na místa v jeho dílech předchozích se slovy, že se již k tématu vracet nebude a že ho má čtenář vlastně už znát. Pro další zkoumání Schopenhauerova konceptu filosofie vůle je tedy nezbytně nutné položit základní kameny jeho filosofické práce i zde. Věta o důvodu vyšla v souhrnném spise *O vůli v přírodě a jiné práce*. Časové zařazení těchto úvah o větě o důvodu spadá rámcově do doby nástupu nového ducha filosofického prostředí – Hegela.

Hned v úvodu Schopenhauer osvětluje, proč dílo vůbec píše. Tvrzením, že nic není bez důvodu toho, proč je, pokládá první formulaci svého záměru.¹⁷ Stejně tak i „nutnost je založena na tom, že vyplývá z nějakého dostatečného důvodu.“¹⁸ Jeho princip je tedy založen

¹⁴ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 263.

¹⁵ Tamt., s. 264.

¹⁶ Vyšlo ve svazku *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha 2007.

¹⁷ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 36.

¹⁸ Tamt., s. 340.

na tvrzení, že není pravdy ani faktu bez dostatečného důvodu.¹⁹ „*Nutné je to, čeho opak je nemožný.*“²⁰

Ve druhé kapitole shromažďuje vše, co bylo o větě o důvodu již řečeno: počátky tohoto problému vidí již u Platóna a Aristotela, který je prvním, kdo rozdělil příčinu na čtyřerý druh. Jsou to právě Aristotelovy čtyři příčiny věcí, které vedou Schopenhauera k jeho čtyřem kořenům důvodu podle charakteru objektu.²¹ Zde se láme hlavní rozdíl – poznání toho, že něco nějak je, nepredikuje poznání toho, že nějak víme, proč to je. I přes to, že Schopenhauer dospíval v době příchodu Hegela na filosofickou scénu, později se proti němu vymezuje, a to je znát i z pozdějších dovětek ke spisu. Schopenhauer se totiž vymezuje vůči filosofiím, které jsou založené na ontologické argumentaci o Boží existenci (např. Schelling, Hegel), ty jsou podle něj chybné.²²

Schopenhauer v dalších krocích detailněji popisuje, v čem dělali jeho předchůdci chybu, kritizuje Descarta, Leibnize, Spinozu atd. Těmto kritikám se zde ale věnovat nebudu, jelikož to není mým cílem ani prostředkem k němu.

Schopenhauer pokládá základní tezi, že všechny představy jsou objekty pro nás, pro subjekt. Zároveň všechny objekty jsou naše představy. Snaží se ukázat, že naše představy jsou v zákonité a určitelné vazbě, která je apriorně definovatelná. Tato vazba určuje, že nic trvalého a nezávislého a nic jednotlivého a zcela odtrženého se nám nemůže stát objektem.²³

Schopenhauer pojímá svět, který zažíváme, jako výtvar objektivace vůle, která koresponduje nejprve s obecným kořenem principu dostatečného důvodu a následně se čtyřčlennými specifickými kořeny tohoto důvodu.²⁴ Schopenhauer tedy rozděljuje věty na čtyři kategorie, přičemž všechny z nich tvoří celek, který platí pro všechny objekty, které se nám jeví, tedy které si představujeme:

1. hmotné věci,
2. abstraktní pojmy,
3. matematické a geometrické konstrukce,

¹⁹ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 16.4.2018]. Dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

²⁰ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 340.

²¹ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 16.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

²² Tamt.

²³ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 55.

²⁴ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

4. psychologické síly.²⁵

Věta první: materiální představy jako objekt pro subjekt

První kategorie našich představ je utvářena úplnými empirickými představami. Ty jsou od těch abstraktních odlišné, a to právě tím, že je obsažena jak stránka formální, tak materiální. Takové představy zveme též empirickými, což má dvojí opodstatnění, a to že utvářejí empirickou realitu a také jsou dotvářeny empirickými počítky, které zakoušíme vlastním tělem. Formou těmto představám je čas, prostor a kauzalita: „*Touto formou je čas, prostor a kauzalita, které mají mezi sebou neodlučitelnou souvislost a vztah.*“²⁶ V čase samotném by takový průběh nebyl možný, protože v něm by byly věci „za sebou“, díky prostoru jsou pak „vedle sebe“. Prostor sám by také nebyl možný, jelikož ten ze své povahy sám o sobě neumožňuje změnu. Pro jakýkoli typ rozvažování reality tedy vždy potřebujeme, aby se odehrávala v propojených nádobách času a prostoru. První věta je tak větou dění, kterému stavy empirických objektů podléhají – objekty se mění. Takto se dění řetězí za sebou a nemá počátek.²⁷ Účinek se stává změnou v okamžiku jeho explicitního projevu. Taková změna má nutně svůj počátek opět v jiné změně – nutně proto, protože není žádného opaku. Schopenhauer takto naráží na to, co kardinálním způsobem kritizuje, a tím je jakési absolutno jakožto snaha minulých filosofických systémů opřít se sama o nějaký výchozí nezpochybnitelný a vzniku zadávající bod. Všechna nutnost změn, jejichž údělem je, že se prostě dějí, je opřena o první větu o důvodu, nikoli o jakési absolutno. Věta o důvodu je pak pevně opřena o zákon kauzality.²⁸

Podstata zmíněného je dění. V rámci času je příčina vždy předcházející jakémukoli svému účinku, což je zde znakem odlišnosti jednoho od druhého. Principiálně je vše příčinou sobě samému, kdy sobě samé je též příčinou. Jedná se o tautologii, a ne o důkaz důvodu – dění pak poukazuje na to, že následné a předešlé je totožné.

Pravda, Schopenhauer však píše, že kauzalita nemění podstatu věcí, ta je totiž trvalá a věčná. Příčinnost a následnost se tedy vztahuje pouze ke stavu věci, nikoli k jejímu nositeli.²⁹

²⁵ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

²⁶ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 119.

²⁷ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 61.

²⁸ Tamt., s. 67-68.

²⁹ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

Pokusím se uvést příklad pro praxi. Změna je nesena ve hmotě, vykonána je však nějakými silami, např. gravitace. To je síla, která umožní nějakou změnu (pád), která je prováděna na hmotě (kámen). Gravitace sama o sobě není v případě pádu kamene účinkem. Rozdíl mezi účinkem a přírodní silou (zde gravitací) je v tom, že o přírodní síle nemůžeme uvažovat jinak než metafysicky.

První větu o důvodu se pokusím volně interpretovat následovně: Každá změna toho, co je empirické a úplné, tedy každá naše empirická a úplná představa, se nutně děje v kategoriích času, prostoru a kauzality. Změna ve svých možnostech kauzality je pak vymezena dvojím: klidem a pohybem. Mimo tato vymezení existuje již už jen věčnost, která padá na to, co nepodléhá kauzalitě. Jelikož změna se děje v její nutnosti a nutnost je vztažena na časoprostorový rámeček, je jisté, že věci o sobě, které nespádají do okruhu věcí, o kterých nyní píšeme, jsou věčné a změnami nepodmíněné.

Věta druhá: abstraktní představy jako objekt pro subjekt

To, co nás odlišuje od animální říše, je hlavně schopnost koncepčního myšlení, totiž myšlení schopné abstraktního představování a schopnost reflexe. Na základě takové abstrakce jsme pak schopni utvářet své volní rozhodování. Abstrakta, která jsou odvozeninami názorných představ, nazýváme pojmy. Jednoduše se jedná o představy představ. Vztáhneme-li toto k předchozímu kořeni věty o důvodu, můžeme napsat, že kauzalita znamená jakési ostré zachycení vztahů. To ve spojení s motivací jednání utváří jakousi chytrost. Geniální poznání, které je východiskem pro požadavky vůle, však není orientováno na zachycení vztahů mezi objekty. Člověk chytrý, jak píše Schopenhauer, pak nemůže být geniálním, zatímco člověk geniální nemůže být chytrým.³⁰ Pole, v němž leží idea, které zachycujeme názorným poznáním, je pravým opakem rozumu abstraktního – tak, jak praví věta a důvodu.³¹ Tyto představy z představ jsou jakousi demontáží původně nazíraného. Rozdělené představy už nelze nazírat, jen je myslet. Tvorba pojmu je tedy velice specifické myšlení, pro něhož je hlavní charakteristika zejména zúženost tohoto myšlení. Schopenhauer staví na bázi rozdělování nazíraného do posledních součástí – tak dlouho, dokud nezbyde poslední část. Nejedná se však o žádné residuum věcí, z nichž vyplývá jejich podstata. Rozum je producentem pojmů,

³⁰ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 159.

³¹ Tamt.

jinak řečeno abstrahuje. Pojmy v sobě touto metodou mají mnohem méně než názorné představy samy. Vrátil-li se zpět k reflexi zmíněné na počátku kapitoly, je nasnadě zmínit, že právě ta znamená zejména schopnost rozvážlivosti. Zvíře disponuje základním rozvrhem v přítomnosti, zatímco rozvrh člověka vychází z minulosti do budoucnosti. Myšlení můžeme komplexně označit za práci s pojmy.

V problémovém bodě druhé věty o důvodu používá Schopenhauer pojem *fantasma*.³² Onen problém tkví v tom, že pojem vzniká z názorné představy, avšak představy tohoto názorného pojmu již nejsme schopni. *Fantasma* je jakousi zprostředkující představou. Zde spatřujeme paralelu s Kantovým modelem schematiky, kdy schéma znamená též jakousi podpůrnou schopnost představit si něco nepředstavitelného.³³

V této souvislosti se Schopenhauer vyslovuje též k pojmu pravdy, jelikož rámec zprostředkování představy představou je odvádějící od původní názorné představy jakožto celistvosti. Schopenhauer tvrdí, že má-li soud vyjádřit poznání, má mít i dostatečný důvod. Soud tedy obsahuje nějaký pravdivý predikát. Pravda je relací soudu a něčeho, co není onen soud, něčeho, co je jeho důvodem.³⁴ Tyto důvody soudů v souvztažnosti k tomu, co není soudem samo, Schopenhauer dělí do čtyřech skupin:

- Logická (formální) pravda má ve výsledku soudu soud, který bude předpokladem soudu jinému – pro další soud je důvodem. Tento řetězec můžeme klást do minulosti i budoucnosti a nikdy není konečný.
- Empirická pravda se zakládá na empirickém nazírání věcí. Každý soud je zde ospravedlněn zkušeností.
- Pravda transcendentální se zakládá na empirickém poznání, jenž leží v poli rozvažování. Zakládá se na smyslovosti. Jedná se o apriorní formu vtisknutou do rámce času a prostoru.
- Pravda metalogická se rozkládá na poli soudů, pro které jsou důvodem podmínky myšlení obecně.³⁵

Celý systém lze shrnout takto: věta jakožto soud má čtverý původ: veta samotná; poznání a jeho důvod; metalogická pravda soudu; čtyři výrazy této věty.

³² SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 48.

³³ ALLISON, H. E. *Kant's transcendentalism*, s. 214.

³⁴ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 123.

³⁵ Podrobněji práci metalogických soudů Schopenhauer popisuje v díle *O vůli v přírodě a jiné práce* na s. 126.

V závěru rozboru druhého kořene věty o důvodu se Schopenhauer vymezuje vůči hegelovské koncepci světa jako ideje, jelikož jediné, co dle Schopenhauera máme k dispozici, jsou jisté formy nazírání v rámci času a prostoru a také zákon kauzality. Jelikož Schopenhauer rozlišuje rozvažování, které přiřazuje spíše k intuici, od rozumu, který pracuje na principech reflexe, a to skrze řeč. Rozum pro něj nemá žádný materiální náplň, pouze formální.³⁶ Materiální náplň přichází s názorem věcí zvnějšku. Tak má rozum k dispozici materii a tvoří pojmy. To se promítá i do jeho etiky – to, zda rozumné chování je dobré, již není v intencích posuzování rozumu.

Podstatnou otázkou druhého kořene věty o důvodu, bavíme-li se o abstraktních věcech, je otázka stvoření. Schopenhauer se v rané fázi svého díla intenzivně věnuje východním náboženským učením. Ve zkratce však jen načrtnu jeho pozici v rámci otázky stvoření. Teorie o stvoření vůbec nezapadá do Schopenhauerovy filosofie změny, tedy do neustálého vznikání a zanikání. Schopenhauerovi zcela jistě vadí neustále opakující se záměna náboženství a theismu v jeho době.³⁷

Věta třetí: matematické a geometrické konstrukce jako objekt pro subjekt

Třetí kategorie objektů vykazuje na rozdíl od první skupiny objektů zásadní absenci. Touto absencí je absence materie. Jedná se o formální představy. V prvním případě víme, že je řeč o objektech, které jsou námi vnímány. V tomto případě ale máme jistotu, že se jedná o objekty, které nemůžeme díky absenci své materie nazírat v rámci času, prostoru a kauzality. Jediným charakterem času je následnost jevů, hlavní vlastností prostoru pak umístění. V této době je geometrie ještě pod rouškou euklidovské geometrie. Prvním důvodem bytí je zde prostor, který dává objektu neomezený počet místa, kam se má potenciál umístit. Druhým důvodem je čas, který se dělí na geometrický a aritmetický. Aritmetický čas je jednoduchý v tom, že zadává možnost se prostě jen řetězit, znamená tedy nějakou následnost. Čas je zde stejný jako číslování postoupnosti: všechno v sobě nese předešlé a dává možnost následujícímu. Jediné, co by Schopenhauer asi pro toto přirovnání k posloupnosti namítal, je argument počátku řady v mínus nekonečnu, nikoli v nule. Geometrický důvod času je poněkud složitější. Zejména v tom, že nemáme možnost jeho vyjádření v jevech, pouze v nazírání. Naprosto základním

³⁶ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 132.

³⁷ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 20.5.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

východiskem je zde Schopenhauerovi fakt, že není možné dvou totožných názorů. Dva zcela totožné názory by znamenaly pouze jeden názor. Hlavním rozeznávacím prvkem, kterým se takové dva názory musí lišit, je jejich umístění, tedy základní charakteristika prostoru. Geometrie se může spoléhat pouze o své axiomy, další dokazování je již věcí dokazování logické pravdy. Zde však je hlavním předmětem pravda transcendentální, a ta se odhaluje pouze názorem jako takovým. Vráťím-li se k podstatě Schopenhauerovy filosofie, je zde nanejvýš důležité napsat, že zde tkví ona distinkce toho, co *to* je a toho, jak *to* je. Druhý důvod vzbuzuje jistotu toho, že nějaký objekt je. Důvod bytí ale vyvolává nějaké komplexnější pochopení, jak *to* je. Relace v rámci času a prostoru jsou tedy naprosto jasné, názorem postižitelné a apriorní. Jde o pravidlo. Hlavní podstatou je zde to, že věci jsou, to platí a tuto platnost nemůžeme nic jiného než pouze nazírat.

Věta čtvrtá: psychologicky motivující síly jako objekty pro subjekt

Čtvrtá věty se věnuje především našemu počinání. Schopenhauer začíná výklad rozborem chtění, jež se nám jeví objektivně. Názor na něj máme pouze jako vědomí sama sebe, čímž se toto chtění stává poznávaným námi, subjekty. Poznání zcela bezpodmínečně potřebuje objekt a subjekt. Dopustíme-li se toho, že vezmeme subjekt za objekt, stává se z něj objekt. Schopenhauer v tomto směru naráží na paradox: snažím-li se poznat sám sebe, stávám se objektem mého poznání. Z role subjektu poznání se nemohu dostat do role, kdy bych poznával sám sebe co do poznávajícího. To by totiž vyžadovalo oddělení subjektu od poznání, jenže jsem to vždy já, kdo poznává.³⁸ Není možné tedy nahlédnout sám sebe v tom, co je podstatné, tedy v tom, co je mi vlastní. Vlastní mi je to, že poznávám. Jediná náhražka, která je zde nasnadě, je chtění, které se záhy dostaví. Můžeme jistě ale namítnout, že i tento poznatek má přeci v duchu slov Schopenhauera hodnotu poznání a trochu obrací jeho jistotu nemožnosti poznat poznávání. To, že subjekt je chtějící, je jistý druh poznání. Zde je tedy jistý princip subjektu, který poznávám: není možné subjekt poznat jakožto poznávající, ale zajisté vím, že toto chtění jsem poznal. Je však možné, ba dokonce pravděpodobné, že Schopenhauer toto reflektoval, chtěl však tímto důrazem zvednout podstatu toho, co bychom mohli nazvat jako „chci, totiž jsem“. Poznáním vůle, chtění, se rozum ujistil, že jeho výchozím bodem vždy byla a bude vůle, ta je mu objektem. To, co se nikdy nemůže stát naší představou, je subjekt poznání, který nelze

³⁸ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 155.

poznat, nikdy se nám nestává objektem. Jediné, co v tomto smyslu poznat mohu, je subjekt chtění. V rámci sebevědomí vždy shledáme sami sebe jako chtějící.

Schopenhauer pak shrnuje následovně: „*Jako je subjektivním korelátem první třídy představ rozvažování, druhé třídy rozum a třetí třídy čistá smyslovost, pak jako korelát čtvrté třídy nacházíme vnitřní smysl nebo vůbec sebevědomí.*“³⁹ Je však zapotřebí přesně rozlišit Schopenhauerův pojem sebevědomí jakožto sebereflexi od pojmu sebevědomí jakožto cílevědomého jistého počínání.

Bdělý čtenář se však navzdory všem argumentům velkého myslitele bude vždy ptát, proč právě vůle. Pro sám sebe mám nazírat jako vždy chtějícího? Proč ne například jako vždy milujícího? Tato otázka má své odpovědi právě v dalším Schopenhauerově díle *Svět jako vůle a představa*, kterému se budu věnovat co do jeho analýzy stejně jako čtyřem větám o dostatečném důvodu.

Závěrem Schopenhauer pokládá shrnutí čtverého druhu nutnosti: logická nutnost dle věty o důvodu poznání, kdy, jakmile jsou platné premisy, nutně bude dán i závěr; fyzická podle kauzality, kdy, jakmile máme příčinu, nutně nastane účinek; matematická a geometrická dle věty o důvodu bytí, kdy vše v rámci geometrie je tak, jak udává výpočet, který není sporný; etická, kdy každý tvor (člověk i zvíře) nutně jedná podle motivu.⁴⁰ Věty nutnosti se tedy odehrávají na pozadí důvodu poznání, dění, bytí a jednání. Všechny čtyři kořeny jsou vysvětlitelné a pochopitelné, věta sama však nikoli. Schopenhauer toto přirovnává k oku, které sice vidí vše kolem, avšak samo sebe vidět nemůže.⁴¹ Tímto končí svůj výklad čtverého kořenu věty o dostatečném důvodu: vždy (z hlediska času) a všude (z hlediska prostoru) je zde něco díky tomu, co má svůj důvod. Důvod sám ale žádného důvodu nemá. Při troše troufalosti můžeme učení o čtverém kořeni věty o důvodu rozvrhnout takto: dochází ke sdružení hmotné věci s úvahami o příčinách a následcích; abstraktní pojmy s odůvodněním logickým; matematické a geometrické konstrukce s úvahami o číslech a prostorech.⁴²

Co je ještě možné podotknout, a tím se vrátit k Schopenhauerově vysvětlení partikularity věd, je to, že každá věda používá jednoho kořene věty o důvodu. V matematice se jedná o důvod bytí. Fyzika, chemie (atd.) používá kauzalitu, důvod můžeme označit jako důvod

³⁹ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 157.

⁴⁰ Tamt., s. 167.

⁴¹ Tamt., s. 168.

⁴² WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

dění. Vědy zabývající se matérií používají důvodu poznání. Konečně pak vědy společenské používají důvodu jednání.

Svět jako vůle a představa

Schopenhauer inspirovaný Kantem navazoval na mnohé myšlenky předchozích filosofů. V metafysice, která se u něj promítla zejména do nejslavnějšího díla *Svět jako vůle a představa*, volně navazuje na Kanta a dotýká se tak tématu rozlišení jevu a věci o sobě. Tezi, že svět je jevem, uvádí výsostně hned na začátku: „Svět je má představa“.⁴³ Podmínkou a nositelem světa je subjekt. Navazuje na Kanta, když píše, že svět má tedy dvě roviny – objektivní a subjektivní.⁴⁴ Tyto dvě dimenze jsou na sobě závislé. Knihu Schopenhauer rozděluje do čtyř knih, kdy každá obsahuje jednu úvahu: 1) svět jako vůle a představa – představa podřízená větě o důvodu: objekt zkušenosti a vědy; 2) svět jako vůle – objektivace vůle; 3) svět jako představa – představa nezávisle na větě o důvodu: Platónská idea: objekt umění a konečně 4) svět jako vůle – přitakání a popření vůle k životu při dosaženém sebepoznání. Svět jako představa pak podléhá větě o důvodu, podobně jako jsou Kantovy jevy podmíněné kategoriím. Nejzjevnější kritiku směrem ke Kantovi však Schopenhauer snáší především v otázce vyvození věci o sobě. Kant totiž toto vyvození viděl v kauzalitě, zatímco Schopenhauer argumentuje, že věci o sobě jsou zcela mimo rámec jevů. Právě proto nelze pro vyvození věcí o sobě použít kategorie, které náleží jen a pouze jevům jednotlivým.⁴⁵ Tuto paralelu nebudu ale dále rozvíjet.⁴⁶ Schopenhauer nevěří, že vůle způsobuje naši představu. Jeho postoj spočívá především v tom, že vůle a představa je jedno a totéž – přičemž z pohledu z různých stran.⁴⁷ Jejich vzájemný vztah je asi toliko podobný vztahu jiskry a elektřiny, kdy jiskra je projevem elektřiny a je sama elektrickou.⁴⁸

⁴³ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 20.

⁴⁴ Tamt.

⁴⁵ ABENDROTH, W. *Schopenhauer*, s. 39-40.

⁴⁶ A to ze dvou důvodů: nejedná se o cíl práce ani prostředek k němu, paralelou jsem si jist pouze v její obecnosti. Pokorně však přiznávám, že v konkrétnostech jistotu potvrdit nemohu.

⁴⁷ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

⁴⁸ Tamt.

Knih první

Obecně lze říci, že celý text první knihy je zaměřen především na Schopenhauerův apel, že celý svět, jak jej sami pojmáme, je objektem a my se k němu vztahujeme jako subjekt. Dokonce i existence našeho vlastního těla je zde pojímána jako objekt, avšak v tomto případě se vyznačuje specifíkem bezprostředního objektu. K pojetí těla u Schopenhauera se vrátím v krátkosti později v porovnání s Nietzscheovými úvahami o těle. Schopenhauer se často odkazuje na svoji disertaci (*O čtverém kořeni věty o důvodu*), kterou známe z díla *O vůli v přírodě a jiné práce*. Vymezuje se všem připomínkám, které by mohly narážet na to, zda je třeba vycházet od objektu směrem k subjektu či naopak: vychází z danosti, že obojí je nutností. Schopenhauer vychází z mnoha filosofů před ním a pozvolna tak vykládá svůj koncept, jehož je pak on dovršitelem. I přes to se ale stále drží konzistentní kritiky předchozích výkladů. V totožné míře, ve které oponuje tradičním německým idealistům v jejich metafysickém vzestupu sebe-vědomí, který pokládá Schopenhauer za příliš intelektualistický, filosofuje v duchu právě této tradice, protože věří, že nejvyšší princip všeho je stejně uchopitelný i introspekci a že svět je pak již jen souhrn různých projevů tohoto principu.⁴⁹

Knih druhá

V druhé knize se Schopenhauer pouští do hlubší analýzy vůle. Reflektuje síly, kterým je vše ve světě podřízeno – souhrnně můžeme nazvat přírodními zákonitostmi. Etiologii, jak nazval tento souhrn zákonitostí, je ale podstata fenoménů nedostupná. Můžeme tedy usoudit, že zvenčí k podstatě přístup nemáme. Pouze tam, kde se dva světy, tedy subjektivní a objektivní, střetávají, můžeme hledat podstatu věcí. V návaznosti na první knihu můžeme konstatovat, že tímto průsečíkem je právě onen specifický bezprostřední objekt – naše tělo. Tato tendence je pozoruhodná v první řadě svým nejen neodmítavým postojem k materiální tělesnosti, ale dokonce jeho vyzvednutím. Oproti filosofické tradici, která tělesnost bere jako negativní nutnost a jako těžkou kouli na noze při cestě za poznáním, Schopenhauer tělesnost tematizoval ve zcela novém světle. Subjekt pak díky své totožnosti s objektem reflektuje svoji identitu, v této syntéze se stává individuem. Základní hybností pro takové individuum je pak vůle. Píšu-li o hybnosti, míní se tím zde opravdu hybnost ve smyslu fyzického pohybu. Každá

⁴⁹ Tamt.

pohnutí vůle se zcela nutně pojí s fyzickým pohybem. Nejedná se o žádnou kauzalitu: pohyb a vůle jsou zcela totožné.

V rámci dalšího výkladu je tedy nasnadě tělo nenazývat pouze specifickým termínem bezprostředního objektu, ale pohlížet na tělo jako na objektivaci vůle. Když Schopenhauer odmítl kantovskou domněnku, že naše vjemy jsou způsobeny neznámým objektem, který existuje nezávisle na nás, poznamenává, že naše tělo, které je jen jeden z mnoha předmětů na světě, je nám dáno dvěma způsoby: vnímáme jej jako fyzický objekt mezi jinými fyzickými objekty podléhající přírodním zákonitostem, a tohoto těla jsme si vědomi (jsme si sebe-vědomi i co do našeho tělesna), přičemž toto uvědomění je okamžité a bezprostřední. Vždycky jsme obyvateli vlastního těla, úmyslně jej přemísťujeme, cítíme jeho bolesti a potěšení.⁵⁰ Schopenhauer pak výslovně uvádí, že poznání a priori těla je vůlí a poznání a posteriori vůle je tělo.⁵¹ Samozřejmě fakt, že vůle o sobě nelze poznat, je stále platný – jediné, co opravdu poznávám, jsou jakési jednotliviny v rámci působení vůle. Setkáváme se tedy v této části druhé knihy s myšlenkou, že jednotlivé případy vůle vyvolávají činnosti, které, když jsou s tímto případem vůle v souladu, vyvolávají blaženost, když naopak nejsou, vzbuzují bolest. Celý tento poznatek Schopenhauer nazývá intuitivně nahlédnutým faktem, ze kterého bude nadále vycházet.⁵²

Schopenhauer se zabývá i existencí jiných těl, které jsou také naplněny vůlí a můžeme je tedy označit za volní projevy. Striktně odmítá myšlenku, že by jiná těla kromě mého neexistovala, jelikož se pohybujeme na půdě světa jakožto mé představy. Argumenty však pro vyvrácení této domněnky nemá a tuto možnost tedy připouští, i přes to, že onu myšlenku označuje za egoistickou. Každý subjekt je pro další subjekt poznatelný jen jako specifická forma objektu, avšak ne bezprostředního – poznatelní jsme každý pouze jako jednota. Mimo vůli a představu nám je vše jiné zavřené a s tím musíme žít. Schopenhauer právě proto opírá svět o vůli, skrze kterou je představa určována. Začíná se zabývat různými formami projevů vůle, jelikož je přesvědčen, že je třeba vůli, jako platformu našich představ, co nejvíce poznat. Různé projevy vůle jsou podřazeny větě o důvodu, ne však vůle o sobě. Některé části těla, jejichž platformou je vůle, mají specifické žádosti (nohy, ruce, žaludek, genitálie). Tyto části těla jsou jednotlivými východisky určitých projevů vůle. Tento poznatek přenáší Schopenhauer i do přírody. Toto nás pak přivádí k věcem o sobě – jevy jsou představy, objekt je jevem. Věci

⁵⁰ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 94.

⁵² Tamt.

o sobě je ale vůle, ta definuje vše, co je, vše pochází právě z ní. Vůle má jednotlivé projevy všude – v lidech i přírodě.⁵³

Vůle tedy není objekt – nemůže být, protože právě objekty jsou jejími jevy. Vůle o sobě, na rozdíl od jejich projevů, tedy stojí mimo větu o důvodu – je bezdůvodná. Ze čtyřech způsobů nahlížení tříd objektů vyšly i čtyři věty o důvodu. Zde si troufám tvrdit, že právě toto je principem celé Schopenhauerovy filosofie: totiž že i přes to, že se člověk pokládá za svobodného, spadá plně pod větu o důvodu, tedy do nutnosti, nesvobody. A to chce Schopenhauer svému čtenáři vyložit. I přes to, že pro člověka jsou východiska motivy jeho vůle, totiž individuální vůle, vůle sama nemá žádný takový motiv. Mimo hlavní souvislost tématu chci zde pouze připomenout, že pojem svobody je tu spjat také s egoismem a jakousi dohodou mezi lidmi uplatňovat egoismus v rozumné míře, což v rámci takové společnosti umožňuje jakýsi státotvorný stav klidu mezi lidmi.⁵⁴

Schopenhauer dále v textu druhé knihy demonstuje jakousi propojenost svého konceptu s myšlenkami jiných filosofů. Například Platónovy ideje připodobňuje ke své otázce světa složeného z případů různých stupňů objektivace vůle.⁵⁵ Platónovy ideje jsou vlastně bezprostřední formou objektivace, kterou se nám právě tyto ideje jeví jako jednotliviny – tak, jak káže věta o důvodu. Taková idea sama o sobě se však drží mimo rámec času a prostoru. Logicky vzato se jí tedy ani Schopenhauerova věta o důvodu netýká. Teprve jednotliviny pak my, jako subjekt, poznáváme, toto je svět jako představa.

Stupeň objektivace není jeden: nejnižším stupněm je mrtvá příroda. Ve vyšším stupni se projevuje individualita. U lidí je rozmanitá, u zvířat již méně. Vypadá to, že na člověka je nutno hledět individuálně, na zvířata nikoli. Budeme-li se bavit ale o světě přírody obecně, Schopenhauer v textu druhé knihy píše, že na tu se musíme dívat jako na příležitostné okamžiky, všechno může mít vmžiku projev zcela jiný (vzduch je vlhký a najednou může být studený). Kde dochází etiologie ke svému konci, totiž kde končí výklad fyzický, začíná či pokračuje výklad metafyzický.

Projevy vůle ve světě se tedy dějí prostřednictvím neustálých změn, představují souboj o hmotu, který se děje v různých úrovních objektivace vůle.⁵⁶ Silnější pojímá slabšího: člověk

⁵³ Jedná se o obecný závěr čtení druhé knihy spisu *Svět jako vůle a představa*.

⁵⁴ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 337-338.

⁵⁵ HEIN, H. S. *Schopenhauer and Platonic Ideas*. *Journal of the History of Philosophy* 4, no. 2. s. 133-144 [online]. Dostupné z: <https://muse.jhu.edu/>.

⁵⁶ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 357.

je tak na vrcholu pyramidy, avšak nad kým nezvítězí, je právě člověk samotný. Schopenhauer si pro tento moment lidského jednání propůjčuje známé pořekadlo „člověk člověku vlkem“. Dokonce o individuální vůli explicitně píše, že potřebuje potravu, jelikož je hladová. Proto známe z určitých úrovní projevů vůle souboj, bolest, strach.⁵⁷ Podíváme-li se do filosofického slovníku pod jméno Schopenhauer, zcela určitě si přečteme i termíny jako voluntarismus a pesimismus. Těžko se divit v případě, kdy Schopenhauer definuje konkrétní projevy jednání jako podmíněné hladem individuální vůle. Ovládá nás hlad a lačnění.

Vůle není jevem, nemá ze své povahy žádné chtění. Vůle nic nechce. Jediné, co jí hýbe, je prostý pud.

Kniha třetí

V textu nejdůležitější knihy Schopenhauer shrnuje zprvu poznatky předchozích dvou knih: svět byl nejdříve představou, tedy objektem pro reflektující subjekt. Ukázalo se, že všechny objekty, tedy svět, jsou poznatelné stejně jako vůle. K Platónovým idejím pak Schopenhauer přirovnává objektivaci vůle, která probíhá v různých stupních u různých individuí.⁵⁸ Vše se děje v rámci kauzálního charakteru, a to ve vymezení času a prostoru. Stěžejní text se pak nadále věnuje zkoumání idejí, které jsou vzorem pro jednotlivosti, tedy pro individua.

Doposud nám Schopenhauer vylíčil vůli jakožto věc o sobě a ideu jako její objektivaci. Schopenhauer poukazuje na Kanta a Platóna. Platón rozvedl mnohost jednotlivin, u nichž se nedá říci, že by jim příslušelo nějaké vznikání nebo zanikání. Oba velikáni tak podle Schopenhauera říkají totéž: oba ukazují na svět jako na jev, který sám o sobě není nic a pokud má nějaký význam, pak jen ním, co se v něm vyjadřuje (u Kanta věc o sobě a u Platóna idea).⁵⁹

Schopenhauerovo pojetí Kanta je velice specifické, vnáší jeho učení nový pohled, který by jistě zasloužil širší kritiku, avšak to není mým cílem – totiž obširněji analyzovat průřezová témata Schopenhauerova největšího spisu. Konrád Kubeš ve svém díle *Pod Korouhví Kristovou* dokonce píše, že se Schopenhauer vyjádřil ke Kantovi jako k někomu, kdo má právo

⁵⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 134.

⁵⁸ HEIN, H. S. *Schopenhauer and Platonic Ideas*. *Journal of the History of Philosophy* 4, no. 2. s. 133-144 [online]. Dostupné z: <https://muse.jhu.edu/>.

⁵⁹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 146.

spíše než na místo nejuznávanějšího filosofa právo na místo v blázinci.⁶⁰ To však evidentně nic nemění na tom, že se Kantem nechal inspirovat. Paradoxně mu toto údajné nehezské tvrzení později vrátil Nietzsche, která příznačně o Schopenhauerovi píše jako o případu pro psychologa.⁶¹

Nemůžeme však z výše uvedeného soudit, že by idea a věc o sobě byly totéž. Idea je objektivací vůle. Naše poznání, tedy poznání individuí, je podmíněné větou o důvodu. Z principu je tak poznání idejí subjektem vyloučeno. Schopenhauer popisuje, že je zapotřebí jakési změny v subjektu. Přechod, kterým se tato změna stává, lze zpozorovat. Schopenhauer definuje, že poznání se odloučí od poslušnosti vůli tím, že subjekt má ve své možnosti odtrhnout se od individuality a této možnosti využije. Takto oproštěný subjekt je mimo vši vůli a nepozoruje už relace, ale vychází z jakéhosi hlubokého rozmýšlení daného objektu.⁶² Klíčem k poznání idejí tedy není sledování toho „kdy“, „kde“ nebo „proč“, nýbrž sledování toho „co“.⁶³ Pravá příčina tohoto opomenutí individuality tkví v tom, že neexistuje prostor pro rozum a pojmové myšlení a že se subjekt plně odevzdává kontemplaci a své vědomí tak naplní nazíráním objektu. Objekt tak vystupuje ze svých relací a je poznáván nikoli jako pouhá věc, nýbrž jako idea. Schopenhauer dodává, že takto očištěný subjekt našeho poznání a jeho idea vystupují ze všech čtyřech forem věty o důvodu. Takto se svět jeví jako zcela jasná představa, takto se děje objektivace vůle.

Schopenhauer dále popisuje vědu a její specifické partikulární poznatky. Shledává totiž, že vědy sledují pouze dílčí části celku – tak, jak definuje věta o důvodu. Proto takové vědy získávají pouze parciální poznání. Pátrá tedy po způsobu pozorování, které by mohl označit za geniální – poznání, které nestojí a nepadá s větou o důvodu a sleduje podstatu světa. Dochází k závěru, že tímto východiskem je umění.⁶⁴ Umění dovede vyjmout objekt ze souvislostí světa, dovede ho naprosto izolovat a pozorovat jej tak, jak je, bez ohledu na větu o důvodu. Můžeme tedy soudit, že věta o důvodu spadá zejména do roviny rozumového pozorování. Schopenhauer tak dochází ke svému pojmu génie, geniality či geniálního způsobu zakoušení.

Nedílnou součástí geniality je její hlavní zdroj – fantazie. Geniálně smýšlející umělec chápe věci co do jejich idejí, nikoli vztah dané věci k věcem jiným. Toto poznání je nesvázané

⁶⁰ KUBEŠ, K. *Pod korouhví Kristovou*, s. 77.

⁶¹ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 121.

⁶² SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 150.

⁶³ Tamt., s. 151.

⁶⁴ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 151.

se chtěním a Schopenhauer mu tak přitkl označení vyššího poznání. Poměrně úsměvně si pak Schopenhauer všímá zastřené úzké hranice mezi genialitou a šílenstvím. Schopenhauer se věnuje úvahám o šílenství více. Dochází k názoru, že šílenství je především tématem paměti. Šílení totiž nemá podle něho problém s bedlivým pozorováním skutečnosti, totiž se sledováním souvislostí příčin a následků. Stejně jako jejich schopnost pozorovat bezprostřední přítomnost Schopenhauer shledává za zcela běžnou. Blouznění šílence je spojeno výhradně s minulostí, tedy toho, co není aktuální. Proto také brzy dochází k názoru, že šílenství je způsobeno zejména poruchou paměti. Dodává, že některé souvislosti minulosti vykazují jisté mezery, které šílenec vytěsňuje následkem nějakého nepříjemného, bolestivého okamžiku. Tyto mezery pak vyplní bludy.⁶⁵ Jeho jednání je tedy zcela zcestné právě v tom, že přestože vnímá přítomnost zcela normálně, není schopen tuto dát do správných souvislostí s minulostí ve své paměti. Hlavním projevem šílenství není ani tak blouznění jako spíše ztráta souvislostí minulého s minulým a minulého s přítomným. Schopenhauer se pak pohybuje na hraně geniality a šílenství, když popisuje, že génius a šílenec jsou si velice podobní právě v tom, že oba opouští nutnou vztahovost věcí k věcem jiným, opouští souvislosti věcí.⁶⁶ Génius i umělec jsou prosti právě oněch souvislostí, což může mít mnohdy za následek jednání v afektu.⁶⁷ Neděje se tak ale kvůli nedostatku racionality, ale kvůli vytrženosti z rámce souvislostí, z rámce vůle.

Na úrovni geniálního poznávání spatřuje Schopenhauer zvláštní propojení – estetické zalíbení. Umělec obdařený genialitou pohlíží na svět zcela jiným pohledem a je tak schopen předložit nám ideu čistou prostřednictvím jeho díla. Schopenhauer popisuje, že všechno naše chtění vychází z nějaké potřeby, jelikož zakoušíme samé nedostatky, což označuje za utrpení.⁶⁸ Uspokojováním takových potřeb však nikdy nedocházíme k žádnému klidu, pouze dočasně utíkáme. Individuum je vyplněno vůlí, individuum je subjektem neustálého chtění – nikdy nenajde ustálený klid, který bude mít nekonečné trvání. To je dáno především tím, že vůle je neustálé puzení a sama tak nepřipouští v této své podmínce žádnou změnu. Schopenhauer ale také přiznává, že géniovův mód není ani tak stavem trvalým, spíše jako stavem dočasným a mimořádným.⁶⁹ Géniově schopnosti oprostít se od žádostí se budu ještě později věnovat.

⁶⁵ Tamt., s. 160.

⁶⁶ Tamt., s. 166.

⁶⁷ Tamt., s. 295.

⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 163.

⁶⁹ Tamt., s. 266.

Mohlo by se zdát, že uhašení této žádostivosti by mohla být sebevražda. Schopenhauer ale vysvětluje, že sebevrah život chce, ale ne za podmínek, ve kterých se právě nachází, v něm nechce setrvávat – zde se potvrzuje přeci vůle sama. Sebevrah pokoří jednotlivý jev, nepokoří však vůli.⁷⁰ Schopenhauer se snaží rozestříit téma nastolení alespoň částečného klidu, který bude trvat co nejdelší dobu – tak, abychom se vyhnuli utrpení. Kromě toho, že je toto podmíněno estetickým zalíbením, můžeme částečně pokořit ono utrpení askezí, která vychází z utlumení všech našich pudů a žádostí a doléhá na nás větším přílivem klidu.⁷¹ Estetické vnímání světa totiž nabízí pouze krátkodobou transcendenci z každodennosti, ale je pro nás stále snesitelné. Zde je velká paralela s myšlením Nietzscheho.⁷² Východisko askeze, zřeknutí se a rezignace nečerpá Schopenhauer pouze z buddhismu a východní filosofie nýbrž i z učení Sv. františka z Assisi a Ježíše.⁷³ Schopenhauer přímo píše: „Pod výrazem askeze, který často užívám, rozumím v užším smyslu záměrné lámání vůle odpíráním si příjemností a vyhledáváním nepříjemností, dobrovolný kající způsob života a sebetřýznění k trvalému umrtvování vůle.“⁷⁴ Asketický typus života je po vzoru indické duchovní tradice jakýmsi životem v nicotě, která konejší a je tak člověku nirvánou.⁷⁵ Tento důraz na asketické vědomí a udržování se v maximálním možném (nikdy však zcela plném) klidu představuje obrovský paradox: odmítáme zvířecí potěšení z tělesných požitků, což znamená boj obecného já proti individuálnímu a fyzickému já – boj svobody proti přírodě.⁷⁶

Schopenhauer se dále věnuje analýze vznešena a krásy, což předkládá ve své estetice, kde člení různé druhy umění. Toto členění má u něho svůj vrchol v hudbě. Její význam je na rozdíl od jiných druhů ojedinělý v tom, že má nejen schopnost bezprostředně objektivovat vůli, nýbrž je schopna i odrazu vůle samotné. Zde můžeme sledovat paralelu mezi kladením důrazu na hudbu jakožto vyšší celek u Schopenhauera i Nietzscheho. Jako velký dopad tohoto Schopenhauerova učení můžeme označit dílo Richarda Wagnera. „*A jelikož náš svět není nic jiného než jev idejí v mnohosti, prostřednictvím vstupu do principia individuationis (forma možného poznání pro individuum jako takové), tak je hudba, jelikož přechází ideje, také zcela nezávislá na jevícím se světě, naprosto ho ignoruje a mohla by do jisté míry existovat i kdyby*

⁷⁰ Tamt., s. 315.

⁷¹ ABENDROTH, W. *Schopenhauer*, s. 52-56.

⁷² NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 107.

⁷³ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 310-311.

⁷⁵ MAJOR, L. *Schopenhauerova filosofie člověka*, s. 16-17.

⁷⁶ WICKS, R., 2011. Arthur Schopenhauer [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy [citováno 17.4.2018]. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

svět už nebyl, což vůbec nelze říci o jiných uměních. Hudba je totiž tak bezprostřední objektivací a odrazem celé vůle, jako je svět sám, dokonce jako jsou ideje, jejichž znásobeným projevem svět vytváří jednotlivé věci. Hudba tedy vůbec není, jako jiná umění, odrazem idejí, nýbrž odrazem vůle samé, jejíž objektivací jsou i ideje.“⁷⁷

Knihla čtvrtá

Vezmeme-li v potaz pouze okrsek Schopenhauerovy etiky, je tato kniha tohoto spisku asi nejdůležitější co do podstaty jeho sdělení. Schopenhauer zde podává náčrt lidského života jako úkolu. Další stopy Schopenhauerovy etiky pak nalézáme v jeho spisech, které byly vydány ve *Dvou základních problémech etiky*. V jeho rozvahách o lidském jednání je podstatné zejména to, že ctnosti se člověk nemůže naučit, stejně jako se nemůže naučit být géniem.⁷⁸ Jasně se zde vymezuje vůči poučkám, jak by měl člověk žít správný život. Jediné, co se zdá, že chce Schopenhauer dělat, je výklad jednání člověka. Proto v této knize myslitel uvažuje nad pojmem egoismu, lítosti, soucitu, pohlavního pudu, vlastnického práva, pomsty, úzkosti, intuitivního poznání, dobra a zla, utrpení, pláče, ctnosti, lásky, askeze, chudoby, rezignace, motivu vůle, svobody, křesťanství, nicoty, lži, trestu a státoprávního konceptu.

Zrcadlem, ve kterém se vůle poznává, je svět jako představa. Takové poznání má několik stupňů, kdy člověk je na tom nejvyšším. Stejně jako vůle o sobě má své případy v jednotlivých projevech vůle, má i podstata člověka svůj odraz v jeho dílčím jednání. Bavíme-li se o pojmu života, totiž o tom, co jediné vůle chce, je nutné nastolit i téma smrti. Zrození i umírání jsou dvě události, které k životu bezprostředně patří. Smrt znamená v Schopenhauerově filosofii jakési odpoutání od sebe samých.⁷⁹ Neznamená to ale, že bychom měli mít ze smrti strach. Vše se děje a poznává v přítomném. Smrt v přítomném není, proto obavy z ní jsou naprosto bezpředmětné. Stejný princip uvažování vidíme i u staré stoické poučky, že dokud jsme tu my, není tu smrt a pakliže smrt přijde, my už tu nejsme – není tedy šance čelit smrti z očí do očí, i když se nám mnohdy její blížící se ruka takto jeví. Není nutno se zabývat něčím, co bylo před životem a co bude po něm. Život, jakožto předmět chtění vůle a vůle o sobě, je nekonečný. Jediné, co se střídá, jsou jeho projevy.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 210.

⁷⁸ Tamt., s. 220.

⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 360.

Hlavním cílem Schopenhauerova snažení v tomto smyslu je dovést k cíli dvě stanoviska, která jsou možná k životu zaujmout. Přitakání vůli k životu nebo její popření.⁸⁰ Vůle o sobě je svobodná a jako taková se objevuje ve všech jevech, které jsou podmíněny větě o důvodu. Žádná nutnost se ale vůle o sobě netýká, týká se pouze důsledku důvodu. Člověk není svobodný, jelikož svobodná vůle vyjma mimořádných případů, nikdy nepřipadá na svůj konkrétní projev, na individuum. Člověk je vymezen svobodným chtěním, které je ale stále chtěním, totiž nesvobodou. Člověk se pak v životě vždy snaží co nejlépe poznat, co vůle chce a čeho si žádá, a to zejména z jednoho zásadního důvodu – neuspokojí-li tu kterou žádost vůle, bude to pro něj znamenat nějakou strast nebo utrpení. Jejím, byť krátkodobým naplněním se této strasti na čas ušetří utrpení. Poznání vlastní individuální vůle se děje prostřednictvím poznání motivů, které ji vedou na cestě k jejím cílům. Jelikož ale motivy nedovedou měnit vůli jako takovou, dovedou určovat jen její směr, je zřejmé, že prostřednictvím nich jsme schopni naši individuální duši lehce ovládat. Z cesty za poznáním vlastní vůle pak často docházíme k závěrům, že sami sebe jakoby nepoznáváme. Jsme lítostiví nad poznatkem, že jsme zcela jiný, než jsme předpokládali. Fenomén lítosti je pak výrazným hráčem na poli pritakání nebo odmítnutí vůle.⁸¹ Každé naplnění nějaké naší žádosti pak nutně vede k nudě. Schopenhauer explicitně používá slovo nuda, aby zdůraznil zvláštní sinusoidu lidského života mezi bolestí a nudou. Naplněním potřeby se náhle všechny objekty přání ztrácí a jejich důležitost je v tu ránu minimální, v tu chvíli se člověk nudí. Toto kmitání mezi nudou a bolestí „*se muselo velmi podivně vyjádřit i tím, že poté, co člověk všechno utrpení a soužení přesunul do pekla, nezůstalo pro nebe nic jiného než právě nuda.*“⁸²

Schopenhauer se v souvislosti s tímto vyslovuje i k pojmu štěstí. Pojem štěstí vysvětluje jako rychlý přechod od přání k uspokojení. Z toho nutně plyne, že přechod pomalý je pak neštěstím.⁸³ Druhý závěr, jenž můžeme též vyvodit je fakt, že štěstí je ve své podstatě vždy negativním elementem našeho života. Ideálním se pak zdá být situace, kdy individuum najde přání, kterého se nelze pro jeho nemožnost vzdát, zároveň však není možné jej plně dosáhnout. Pak se máme stále k čemu vztahovat a do jisté míry unikáme od onoho kmitání mezi žádostí a nudou. Neznamená to však, že bychom neměli možnost dosáhnout nějakého autentického štěstí. Schopenhauer však popisuje, že jej mnohdy nevidíme, nevnímáme. Jeho

⁸⁰ Tamt., s. 421.

⁸¹ Tamt., s. 249.

⁸² Tamt., s. 250.

⁸³ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 142.

existenci si připustíme v momentě, kdy jsme jej ztratili. Velká hořkost života pramení z pohybu mezi třemi stranami: věčné chtění, geniální poznání a otupělost vůle (nuda).

Zdá se, že Schopenhauerův stávající popis je popisem stavu, do kterého byl člověk vržen a jako takový ho líčil jen ze strany apriorního zkoumání, které je chladné a filosofické. Další jeho postup má být aposteriorní a má jeho výklad vsadit do rámce reálné zkušenosti. Sledováno je nyní pouze jednání co do jeho způsobů – obecně vzato nakládání se dvěma etickými možnostmi – přitakání vůli nebo její popření. Schopenhauer v tomto smyslu zvedá dva hlavní momenty: pohlavní pud a egoismus.⁸⁴ Genitálie, které jsou protikladem mozku, reprezentanta poznání, Schopenhauer nazývá ohniskem vůle: *„Jsou principem udržujícím život a zajišťují nekonečný život času; za tuto vlastnost byly uctívány Řeky jako falos, u Hindů jako lingam, což jsou tedy symboly přitakání vůli.“*⁸⁵ Druhým momentem je pak egoismus, který je zcela všude a u lidí pak opět v míře největší a v mnoha druzích. Egoismus staví především na tom, že sami sebe máme bezprostředně a ostatní kolem sebe (i lidi) máme jako představy. Nutné je si uvědomit, že egoismus je zde v roli naprosto přirozeného elementu našeho života. *„Zatímco tedy každé individuum je sobě samému dáno bezprostředně jako celá vůle a celý subjekt, jsou mu ostatní dána především jen jako jeho představy; proto dává své vlastní bytosti a jejímu uchování přednost před všemi ostatními dohromady.“*⁸⁶ Zajímavá je pak Schopenhauerova zmínka o státě jakožto smlouvě mezi lidmi: *„Ve státě jsme tedy poznali prostředek, pomocí něhož se rozumem vyzbrojený egoismus snaží vyhnout jeho špatným důsledkům a nyní každý požaduje blaho všech, protože je v tom i jeho blaho vlastní. Pokud by stát dosáhl tohoto účelu dokonale, pak by se do jisté míry mohl odstraněním všech druhů zla přiblížit stavu země blahobytu, jelikož si umí prostřednictvím spojených lidských sil stále více podrobovat i ostatní přírodu.“*⁸⁷ Egoismus je tedy přítomen vždy, ale může být vyzbrojen rozumem. Tato dokonalost ale nemůže být naplněna ze dvou důvodů. Jeden je teoretický: dokonalost se v reálném světě neobjevuje. Druhý je pak zcela praktický: kdyby stát pokořil každé nové zlo, abychom se tak v co největším počtu vyhýbali důsledkům neuspokojené vůle, zastihla by nakonec každého nuda, která obvykle předchází před utrpením. Schopenhauer se odkazuje na Hobbesa, když píše, že *„jediný a nejlepší prostředek všem ušetřit bolest z trpění*

⁸⁴ Tamt., s. 223, 253 a 266.

⁸⁵ Tamt., s. 223, 253 a 264.

⁸⁶ Tamt., s. 266.

⁸⁷ Tamt., s. 279.

bezpráví je ten, že se všichni zřeknou požitku z činění bezpráví – Nejsnadnějším prostředkem k tomu je státní smlouva nebo zákon.“⁸⁸

Schopenhauer se vyjadřuje ve spojitosti s vůlí i k lítosti. Lítost totiž nikdy nevzniká z toho, že se změnilo naše chtění, ale pouze z toho, že se změnilo naše poznání. Dle Schopenhauera nemůžeme nikdy litovat toho, co jsme chtěli, ale pouze toho, co jsme učinili, „protože, veden falešnými pojmy, jsem udělal něco jiného, než bylo úměrné mé vůli. Nahlédnutí toho při správnějším poznání je lítost.“⁸⁹ Lítost je tedy vždy pouze upravené poznání poměru skutku k předešlému přání – záměru.

Nedílnou součástí hybné síly našeho života je i motiv spravedlnosti. Schopenhauer je přesvědčen, že podíl na zlém činu vůči jinému člověku máme i my sami – bolest cizího tedy nutně prožíváme s ním: „spravedlivý jenom nepřitakává svému vlastnímu projevu vůle a nepopírá všechny jiné jako zlý člověk, že pro něj ostatní nejsou pouhé larvy, jejichž podstata je od jeho zcela odlišná; nýbrž svým způsobem jednání ukazuje, že svou vlastní podstatu, totiž vůli k životu jako věc o sobě poznává i v cizích projevech, jež jsou mu dány pouze jako představa, tedy se sám v nich nalézá, až do jistého stupně, totiž do nečinění bezpráví, tj. nezraňování.“⁹⁰ Explicitní pojem empatie v díle nenacházíme (nacházíme spíše jednu ze dvou ctností – lidumilnost), avšak jeho slova v tomto smyslu nás vedou k myšlence, že se skutečně jedná o jakousi empatii.

Na pojem spravedlnosti je navázán pojem trestu. Praktický výkon trestu je vždy zakotven ve společných normách státu – trestní právo. Zákon má v tomto smyslu dvě roviny. První rovinou je prevence proti páchání přečinů, jelikož zákon je vždy znám ještě před vykonáním přečinu a jasně definuje, co za něj činiteli hrozí. Druhá rovina je samotný výkon trestu.⁹¹ Trest je tedy vždy věcí pro budoucnost – a to v obou svých rovinách.

Mluvíme-li o pojmu trestu a spravedlnosti, nutně musíme zmínit pojem pomsty, který v Schopenhauerově filosofii tvoří také nedílný element individuální vůle. Pomsta ve své podstatě je ryze věcí minulosti. „Každá odplata bezpráví tím, že způsobíme bolest, bez účelu pro budoucnost, je pomsta, a nemůže mít jiný účel než utěšit se pohledem na cizí utrpení, jež jsme sami způsobili, za to, co jsme utrpěli.“⁹² Schopenhauer ale také v tomto místě upozorňuje

⁸⁸ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 274.

⁸⁹ Tamt., s. 238.

⁹⁰ Tamt., s. 294.

⁹¹ Tamt., s. 277.

⁹² SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 277.

na fakt, že kterákoli zlost, které se na nás někdo dopustí, neospravedlňuje spáchání zlosti opačným směrem. Pomsta je tedy z hlediska etiky neospravedlnitelná. Hlavním rozdílem mezi trestem a pomstou je tedy jejich účel pro budoucnost.

Konečně se chci ještě dotknout tématu nicoty, jelikož pro práci, která si dává za své mimo jiné jakýsi komparativní charakter zpracování pojetí vůle Schopenhauera a Nietzscheho, je pojem nicoty propojující oba filosofy. Schopenhauer vysvětluje zděšení z nicoty tím, že chceme život, protože nejsme nic než vůle a známe jenom ji. Schopenhauer považoval nicotu jako hypotetický důsledek popření vůle a predikuje jí charakter relativnosti: nic se vždycky vztahuje k něčemu. Velkou tezí a jakýmsi uzávěrem tohoto tématu je tedy jeho poznatek: „*Žádná vůle, žádná představa, žádný svět.*“⁹³ Bát se nicoty znamená bát se o život.

Schopenhauerovo principium individuationis

Přestože byl Kant přesvědčen o tom, že o věci o sobě nemůžeme kromě její existence jako takové vědět nic dalšího, Schopenhauer označil vůli za věc o sobě, která je podstatou všeho bytí. Oba se však shodují na podstatném: okolí poznáváme jako představu: oba vyloučili věci, které poznáváme skrze smysly (to totiž věcem v obou koncepcích poznání u obou myslitelů nemůžeme odepřít), jakožto věci o sobě. Každou takovou věc totiž poznáváme skrze subjekt, totiž skrze sebe, přičemž věc je pak ve vztahu k nám pouhým objektem. Člověk se stává objektem pouze ve vztahu k dalšímu člověku, který je sám sobě subjektem a skrze sebe i druhého člověka, tedy objekt, poznává.

Schopenhauer ve své filosofii předpokládal dva pojmy: ideje a věc o sobě. Věc o sobě, jak jsem již poznamenal, nazval vůli o sobě, čímž se vymezil vůči Kantovi. Vůle jako věc o sobě nechci nikdy nic jiného než život. Toto upínání k životu však není způsobené nějaký přechodím poznáním nebo zkušeností, toto upínání je nepodmíněné a není ničím zabarvené – jedná se o prapůvodní pud. Ba naopak všechna zkušenost a poznání se na tomto základě odvíjí.

Principiem individuationis Schopenhauer označuje vše, co se z vůle štěpí do jednotlivin, tedy do Kantem stanovených kategorií času a prostoru. Vůle o sobě však není takovým principiem individuationis, a proto se na ní dle Schopenhauera nevztahuje Kantova teorie poznání – jednoduše stojí mimo jevy. Vůle je tedy stále tatáž, nutně nedělitelná a jediná.

⁹³ Tamt., s. 235.

Jediným jejím cílem je zachovat sebe samu, přičemž jejím prostředkem k cíli je život sám. Člověk se tak celý život nachází ve slepé vůli, ale sám není schopen tak širokého poznání, aby se této nutnosti vyhnul, jelikož svět pro člověka je pouhou představou. Teprve s abstraktním uvažováním nad touto apriorní daností člověk přichází dle Schopenhauera k filosofickému typu myšlení.

Ze Schopenhauerova myšlení je patřičně cítit, že ona tendence vůle žít je silnější než všechno vědomé jednání, které se jí podřizuje. Zde pramení i onen egoismus – my jsme si sami sobě vždy bliž než ostatní.⁹⁴ Člověku pak vyvstávají otázky, které nutně znamenají skeptický nádech pro jeho budoucnost: skrze člověka samého se vůle snaží udržet, člověk je prostředkem vůle upínající se skrze něho k životu. Rozmanitost světa, všechny jednotliviny způsobené právě tímto principiem individuationis, jsou pro vůli nedůležitá. Zde také spatřujeme později u Nietzscheho myšlenku sebevraždy, která podle něho není východiskem, jelikož zmařením individuální vůle se nic na okolnostech upínání se jednotné vůle k životu nic nemění. Stejně jako většina filosofujících velikánů se i Schopenhauer zamýšlel nad tím, jak takovým tendencím čelit, i přes to, že jsou předem odkázány k jejich zmaření. Schopenhauer však myšlenku sebevraždy nepokládal za popření vůle, naopak ji pokládal za její přitakání. Popření má totiž charakter opovrhování požitky života, nikoli opovrhování všeho utrpení.⁹⁵ K tomuto boji lidské bytosti s touto apriorní daností se ještě v průběhu práce nejednou vrátím.

Instinkt: smysl pro krásu jako hybatel individuální vůle

Při zkoumání pojetí vůle u Arthura Schopenhauera ve spojitosti s Nietzschem však nemůžeme nechat na pozadí tendenci, kterou se navzdory všem nutnostem a apriorním danostem vůle k životu naše individuální vůle řídí: instinkt jako smysl pro krásu.⁹⁶ Tento instinkt je řídicí silou a mohlo by se zdát, že se jedná o instinkt, který podléhá našim silám, silám lidské bytosti, který je pouhým nástrojem výběru naší individuální vůle.⁹⁷ V následujícím odstavci se pokusím nastínit podle důležitosti seřazené aspekty tohoto výběru tak, jak je seřadil Schopenhauer ve svém díle *Metafysika lásky a hudby*.

⁹⁴ SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 494-495.

⁹⁵ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 315.

⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 121.

⁹⁷ Zde míním především výběr individuální vůle související s pohlavním pudem, totiž jednotnou vůli.

Množina těchto aspektů je řazena do ří kategorií: mezi fyzické aspekty na přední místo řadí Schopenhauer *stáří*, to pak vymezuje přesně daným věkem u muže a u ženy, a to takovým věkem, který neodpovídá intelektu nebo dovednostem lidské bytosti v daném věku, ale odpovídá nejlepšímu stádiu člověka pro plození potomků. Druhým aspektem je *zdraví*, dále *kostra*, *zuby*, *převaha vegetativních funkcí nad nevegetativními* a konečně *obličej*. Psychické vlastnosti se liší a každá lidská bytost vyžaduje jiné. Neznamená to však, že jejich výběr můžeme označit za ten výkon individuální vůle, který nepodléhá vztahování se jednotné vůle k životu. Naopak později se ukáže, že se jedná o tentýž výkon jako u vůle jednotné a že tedy tento výběr se jako výběr člověka samého jen zdá. Psychické aspekty tedy právě z tohoto důvodu musíme řadit poněkud jinak: ženy si považují u mužů takových vlastností, které dědí po svém otci, stejně jako mužům slouží v psychických aspektech výběru vlastností u žen právě ty vlastnosti, které dědí po svých matkách.⁹⁸ Schopenhauer ale dodává tomuto rozměru výběru jistý punc dogmatu: ženy si vybírají na svém mužském protějšku především sílu a muži naopak krásu. Těžko nestvrdit tento fakt slovy jeho autora: „*Proto často vidíme, že nehezky, hloupý a surový muž má u žen větší štěstí nežli vzdělaný, duchaplný a roztomilý.*“⁹⁹ Hned vzápětí však ještě poněkud troufale dodává: „*Proto si tolik Sokratů našlo své Xantippy.*“¹⁰⁰ Poslední skupinou takových aspektů jsou aspekty relativní. Ani v tomto však Schopenhauer nespatřuje aspekt výběru, který by se vymezoval vůči hlavnímu aspektu jednotné vůle, kterým je život a jeho zachování, bez žádného dalšího přesahu nebo záměru. Relativními aspekty myslí především to, co individuální vůli schází a samotné chybí v rámci její participace na vůli jednotné.

⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Metafyzika lásky a hudby*, s. 36-40.

⁹⁹ Tamt., s. 42.

¹⁰⁰ Tamt., s. 43.

Nietzschova koncepce filosofie vůle

Než se vydám na cestu rozebírání Nietzscheových úvah o vůli, je třeba v této souvislosti poznamenat pár okamžiků, které popisují, jak Nietzsche pojímá člověka jakožto volního bytost.

Nietzschových pět rozměrů člověka jakožto živoucí vůle

Antropologický rozměr: staň se, čím jsi

Předmětem našeho bádání nejsou pouze různé věci v našem okolí, v našem světě, ale i mimo něj. Důležitý aspekt tohoto procesu vztahování se k věcem je však ten, že jej vždy provádíme my – lidé. Člověk je tedy vždy vykonavatelem procesu poznání a člověk také dále poznání reprodukuje, je zakotvený ve své existenciální rovině a nemůže nic vykonávat z pozice jiné než právě této. Antropologický rozměr člověka jakožto tvora volního je tedy průřezový všemi ostatními rozměry člověka jakožto projevu vůle. Nietzscheova stanoviska ke člověku nejen v rámci filosofické antropologie jsou předmětem mnohých kritik. Nietzsche trval na tom, že lidé by měli disponovat takovou odvahou, která umožní člověku žít ve světě mnohdy plném tragických okamžiků a aby svým působením zde uměli dostat toho, čím jsou, tedy člověkem.¹⁰¹ Neodmyslitelným faktem v Nietzscheově filosofii je tedy absolutní zaměření na člověka. Je však třeba dbát na podstatu filosofické antropologie a její odlišnost od antropologie jiné, např. pedagogické, biologické, medicínské. Filosofická antropologie se snaží zastihnout člověka jakožto člověka v oplývající celku. Jedním ze základních nedostatků zde je pak nemožnost vystoupit ze své existenciální role a pohlédnout na svět jako na celek obecně. Filosofická antropologie se snaží zastihnout člověka ve světě tak, jak je a jak svět člověka ovlivňuje a naopak.

Rozměr filosofie života: být člověk jakožto dar i povinnost

Sledujeme-li člověka jako součást světa, je zapotřebí poznamenat, že stěžejní sílu člověka Nietzsche nevidí v jeho vývojových možnostech (schopnostech), které by ho postavily nad ostatní tvory (jako tomu činí Darwinova teorie evoluce promlouvající o schopnostech

¹⁰¹ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 144.

adaptace živočichů). Hlavním determinujícím elementem lidské podstaty je uvědomění di své existence – jsem člověkem, je to můj dar i povinnost. Lidský život vždy byl, je a bude vymezen uvědoměním si sebe sama a nastolením cesty (filosofie) života. Nejvýstižnějším tvrzením by však bylo, že Nietzsche sleduje jako stěžejní moment právě život člověka. Samotné sousloví „existence člověka“ Nietzsche v intencích filosofické antropologie a filosofie života nepoužívá. Mluvíme-li o člověčenství jakožto o svěřeném daru, je zde nasnadě poznamenat i Nietzscheův pohled na svobodu, kterou pojímá jinak než tradiční existencialisté: chápe ji jako schopnost svobodně se rozhodnout, nechat svět kolem sebe utvářet právě námi a našimi rozhodnutími – chápe ji podobně jako možnost člověka tvořit.¹⁰² V porovnání s tradičními cestami výkladu svobody existencialisty (totiž zcela negativisticky: jsem násilně donucen k tomu být svobodou), je Nietzscheův pohled paradoxně pozitivní. Odpovědnosti (ve smyslu odpovědnosti za všechna naše rozhodnutí) však musíme čelit v každém případě.

Rozeř metafysický: poznání jakožto výtvar člověka

Odlišný rozeř člověka však sledujeme v díle *Genealogie morálky*. „Člověk morálky není světu inteligentnímu bližší než fyzický – protože svět inteligentní není.¹⁰³ Pohled na svět se podle Nietzscheho množí společně s lidmi – kolik je lidí, tolik je interpretací světa. Svět neznamená nikdy žádnou jednotu, nemá žádné intence a cíle, žádné začátky ani konce – existuje ale v mnoha perspektivách. Mnohost je tak základním prvkem, se kterým se jedinec musí popasovat. Immanuel Kant tvrdí, že jedinec staví své poznání prostřednictvím transcendentálních kategorií, které odvozuje od lidského myšlení, které je co do struktury u všech stejné.¹⁰⁴ Tato struktura, která je apriorní, umožňuje všeobecné poznání. Nietzsche tento Kantův koncept zpochybňuje, protože proces sestavování skutečnosti je u každého člověka ryze individuální – a co víc: žádný přístup člověka ke skutečnosti vlastně neexistuje, protože vše je jen naše představa, která má svůj původ pouze v nás, v poznávajících, nikoli v poznávaném. Tak i jazyk samotný nemůžeme chápat jako nástroj ke koncepčnímu uchopení pravdy, nýbrž jako přirozený sklon člověka k estetice (k apollinskému).¹⁰⁵ Je-li řeč o metafysickém rozeřu vůle člověka, je nasnadě poznamenat pár slov právě k Nietzscheově kritickému postoji k metafysice jakožto morálnímu výkladu světa.¹⁰⁶ Nietzsche vztahuje kardinální kritiku právě

¹⁰² YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*, s. 117-132.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, s. 74.

¹⁰⁴ KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, s. 94.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 120-122.

¹⁰⁶ Z předmluvy k *Radostné vědě*.

k poučným výkladům, jak by měl člověk správně žít. Nietzschovo velké dílo, které však nedokončil a nevydal, se vztahovalo právě kvůli k moci, tedy základnímu instinktu člověka, který je překonávající. Morální, totiž metafysický výklad v tomto smyslu Nietzsche označuje za projev slabosti, za jakýsi pokus vystoupit z tmavé rozpolcenosti světa a odpočinout si na světlíně přesvědčení, že život má nějaké intence, nějaký cíl. Teleologická nauka o životě se vrhá do úskalí toho, že každý smysl, cíl, chceme-li, se nutně opírá o smysl následující. A tak všechno, co spěje k cíli, nutně závisí na cíli (smyslu) toho, co je zcela poslední.

Rozměr filosofie dějin: jedinečnost minulého

Budeme-li postupovat dalšími Nietzscheho díly v souvislosti s růzností pohledu na člověka jakožto volního tvora, zastavíme se v opět jiném pojetí v *Nečasových úvahách*. Nietzsche začíná nahlížet na člověka jako na element dějin. Pozoruhodně tematizuje minulost u člověka. Protože člověk, který by cítil pouze historicky, by byl nucen k neustálému opakování, Nietzsche rozděluje člověka mezi dva póly, mezi nimiž člověk jakoby neustále kmitá.¹⁰⁷ Člověk žije v módu historickém i nehistorickém. Nehistorický člověk je odpoután od minulosti, nenese na bedrech břímě minulého a těžkost chyb jeho předchůdců. „Nehistoričnost se podobá ochranné atmosféře, ve které jedině se život rozplozuje, aby s jejím zánikem rovnou zmizel.“¹⁰⁸ Nehistorický člověk, můžeme jím mínit i malé dítě, nemusí zapírat, nemusí lhát, nemusí předstírat – nemá nic, čemu by se těmito neřestmi vymezoval, nemá nic minulého. Pak se dítě naučí mít vztah ke slovu „bylo“, „k onomu heslu, jímž se člověku ohlašují strasti, boj a omrzelost, aby připomněly, co jeho bytí ve skutečnosti jest – nikdy nedokonané imperfektum.“¹⁰⁹ Člověk takto svádí trvalý souboj mezi historickým a nehistorickým. Musí se odpoutat od historického, aby zjistil, že jeho schopnosti, sebedůvěra a přirozenost nejsou pouze výsledkem dějin. Současně ale musí zachovávat historičnost, protože prostřednictvím ní a díky ní se stává schopnější v postavení vůči tomu, co má překonat, kým by se měl stát – sám sebou. „Nehistorické i historické je stejnou měrou třeba pro zdraví jednotlivce, národa i kultury.“¹¹⁰ Hlavní silou nehistoričnosti je možnost zapomenout.¹¹¹ Hybatelem vší historičnosti je pak

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy*, s. 86.

¹⁰⁸ Tamt., s. 82.

¹⁰⁹ Tamt., s. 79.

¹¹⁰ Tamt., s. 79.

¹¹¹ Tamt., s. 82.

schopnost odolávat: slabý jedinec se pod tíhou své historie hroutí. Člověk historický tenduje k víře v lepší budoucnost a hledá smysl věcí.

Nietzsche jmenuje i člověka nadhistorického, totiž člověka, který je schopen odpoutat svoji pozornost od prostého dění k tomu, co je skutečně tmelem našeho života, a to je umění. Nadhistorický člověk totiž pochopil slepotu i nespravedlnost v duši jednajícího. I bez toho, aby byl člověk zapuštěn do spletnice historična a nehistorična, umí přeci sám vypovědět o tom, jak a k čemu se žije. Nadhistorický člověk už nesvádí boj s touhou dále participovat na dějinách, protože poznal pravou podmínku všeho dění, právě onu slepotu.¹¹² Nadhistorický člověk nehledá smysl věcí a nevztahuje se k minulému, svět vnímá jako již hotový ve svém celistvém měřítku a bere jej za konečný fakt.

Rozměr filosofie jazyka: filosofující člověk ochráncem kultury

Nietzsche se stejně jako každý filosof věnuje i současným kulturním jevům, problémům, které svazují společnost. Hlavním aspektem kultury je úloha mýtu v kulturním životě. Nietzsche se ve své rané fázi věnuje starému Řecku a jeho kultuře. Snahy pokořit mýtus jakožto iracionální prvek spatřujeme nejvíce v době osvícenství. V pátrání po tendencích rozložit mýtus můžeme zajít ještě dále do historie. Ve své prvotině *Zrození tragédie z ducha hudby* se Nietzsche věnuje mimo jiné i rozpadu řeckého tradičního pojetí divadelní hry jakožto předstupni rozpadu řecké kultury. Hlavní vinu spatřuje v sokratovské tendenci racionalizace všeho. Nietzscheho hlavní východisko v tomto smyslu je především vrátit mýtus jakožto motor života do kulturního zázemí společnosti. Nejen proto je Nietzsche fascinován Richardem Wagnerem, jehož dílo částečně vychází z příběhů severské mytologie. Celým jeho dílem prostupuje jasná teze, že navrácení mýtu znamená možnost návratu ztraceného vzoru pro lidský život v západní společnosti.¹¹³

Jak už jsem uvedl, v Nietzscheho filosofii hraje významnou roli místo člověka ve světě. Výlučnost jeho postavení je dána především vlastním sebeuvědoměním si své existence. Positivním elementem je v životě člověka svoboda, která znamená opakující se rozhodování nad možnostmi. Negativním momentem je pak náboženství, které této svobodě brání.¹¹⁴ Náboženství je na vině také kvůli své nápomocnosti a věčné touze podporovat člověka.

¹¹² NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy*, s. 83.

¹¹³ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 149.

¹¹⁴ NIETZSCHE, F. *Antikrist*, s. 24.

Náboženství čerpá sílu z převahy nelibých pocitů člověka nad těmi libými a v tom je zrádné. Nietzsche však svobodou míní i její druhou stránku – odpovědnostní. Vždy jsme před volbu postaveni my a jen my sami máme mandát na správné rozhodnutí.¹¹⁵ V každé volbě jsme vždy osamoceni.

Nietzsche a problém metafysiky

Nietzsche je obecně pojímán jako odpůrce metafysiky. Jelikož se má práce zabývá problematikou Nietzscheovy filosofie vůle z hlediska jejího zaujetí metafyzickou tradicí, rozeberu v následující kapitole hlavní tendence ovlivňující Nietzscheovo dílo z tohoto hlediska.

Pojem metafysiky je v dějinách filosofie pojímán velice široce a někteří autoři metafysiku přisuzují spíše k pseudovědě, umění, případně k náboženství. Počátky metafysiky můžeme brát jako soustředění se na bytí obecně, avšak v pokročilých tendencích se jedná spíše o soustředění se na bytí v jeho dokonalé formě: ať už se jedná o Aristotelův pojem „prvního hybatele“ nebo o pozdější pojem Boha v křesťanské tradici. Neodmyslitelnou v rámci dějin metafysiky je přítomnost podstaty – hledání toho, co bylo první, prvního principu či základu všeho.

Kritiku metafysiky je možné uchopit ze dvou stran: kritika jednotlivých metafyzických systémů a souvislostí nebo kritika jejich samotného vzniku. Nietzsche se podle mého názoru ubírá především směrem kritiky vzniku této tendence, a to hned z několika důvodů: opírá se o vědecké závěry psychologie a filosofii řeči¹¹⁶, argumentaci opírá o to, že mnohé metafyzické pojmy jsou fiktivní a hlásá konec těmto starým pravdám.¹¹⁷ Lidská bytost se staví k věcem prostřednictvím představ a tento vztah k věcem vyjadřuje v řeči.¹¹⁸ Nietzsche kritizuje zejména kantovský rámec „věcí o sobě“, který shrnuje okolnosti světa, které jsou naší zkušeností neuchopitelné a lidské bytosti pak nezbyvá nic než o nich pouze myslet. Podle Kanta jsou tyto věci podmínkou naší smyslové zkušenosti a jsou tak základem našeho každodenního vnímání světa. Argument, jehož se Nietzsche chopí, je změna jsoucna způsobená změnou zkušenosti. Neexistuje dle něho nic, co by se nezměnilo v souvislosti s ostatními jsoucnými kolemi. Pojem

¹¹⁵ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, s. 21.

¹¹⁶ RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století*. s. 97.

¹¹⁷ NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, s. 95.

¹¹⁸ KOUBA, Pavel. *Nietzsche: filosofická interpretace*. s. 30.

podstaty se pak tedy vztahuje k jakési hypotetické entitě, která stojí při vzniku bytí. Hlavním důvodem, proč člověk začal substanci vnímat jako neměnnou, je podle Nietzscheho jazyk. Právě ten nás totiž nutí subjektům predikovat vlastnosti.¹¹⁹ Metafysika předpokládá dvě dimenze: dimenzi naší zkušenosti, tedy světa a věcí v něm a zmíněná dimenze věcí o sobě. Stěžejní omyl, který Nietzsche popisuje, je stav, kdy naši zkušenost, tedy představu světa, vnášíme právě do dimenze věcí o sobě, tedy dimenze, o které nemůžeme nic vědět. Právě z tohoto důvodu Nietzsche hovoří pouze o následnosti jevů, nikoli o jejich příčinnosti.¹²⁰ Nietzsche popisuje kauzalitu za pomoci psychologie. Hlavním východiskem pro toto vysvětlení je mu vůle. Ta totiž vstupuje do této kauzality tak, že lidská bytost vnímá sebe sama prostřednictvím smyslů a je ovlivněná chtěním. Měnicí se jevy tedy není možné vysvětlit předpokladem např. mechanického pohybu člověka z bodu A do bodu B. Uchopení příčinnosti člověkem je tedy neodmyslitelně spjata s chtěním. Abych se v této věci nepohyboval v hádankách, uvedu příklad: předpoklad, že se bude jiná lidská bytost chovat v danou chvíli podobně jako já, jen z důvodu objektivních faktorů nebo celkové podobnosti dané situace se situací, jež jsem čelil ve své předchozí zkušenosti já, je mylná. Takové jednání jiné lidské bytosti může být podobné, ba dokonce i stejné, ale ze zásady tomu tak není, protože takové volní stavy jsou před naší myslí vždy uzavřeny, protože se nejedná u vůli, jež by byla mně vlastní.

Nietzsche však brzy opouští prvotní záměr kritiky metafysiky co do jejího vzniku a uchyluje se k mnohdy vyčítané tendenci k roztržitosti myšlenkové linie. Důvody této tendence opouštět konkrétní problematizované části kritiky metafysiky a přiklánět se k neurčitým obrátům, z nichž mohu jmenovat především slavné Nietzscheovy aforismy, nejsou zcela jasné a je velice složité pokusit se je jakkoli osvětlit a zároveň se vyhnout zjednodušování. Jedním z mála explicitních vysvětlení tohoto obratu je Nietzscheovo zhoršující se zdraví a nastupující vada zraku.¹²¹ Pouhá observace nějaké změny tedy nezakládá žádný objektivně platný systém pro to, abychom takovou změnu převedli na vztah příčiny a účinku.

Otázka, zda Nietzsche hlásá své učení v naprostém protikladu k tradici metafysiky Západu, zda nachází opravdu nový základ, či zda navzdory tomuto ohlášenému boji zůstává na metafysice závislý, je položena v širokém úhlu a troufám si říci, že dost jednoduše. Fink píše, že „vláda dosavadní metafysiky není zlomena, jestliže se jí odřekneme, stejně jako nejsou

¹¹⁹ RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století*. s. 100.

¹²⁰ Tamt.

¹²¹ Tamt., s. 98.

svobodni ti, kdo se vysmívají svým okovům“.¹²² Vystoupení ze současného rámce metafysiky nezpůsobí ani tak nová metoda myšlení, jak by se mohlo zdát, nýbrž nějaká daleko původnější struktura, která člověka potkala. V rámci hodnocení vztahu Nietzscheho díla k metafysice bychom se měli před soudem vyvarovat premis, které pokládá sám autor a měli bychom hledět spíše na to, jak tento vztah vnímáme my. Eugen Fink, zdá se, nalézá jednoznačnou odpověď. Tvrdí, že trojí učení v rámci teorie vůle k moci, totiž učení o věčném návratu, o smrti boha a o nadčlověku, je jen odpovědí na nejtradičnější metafysické otázky, které se vyjadřují hlavními čtverými opozicemi: bytí – nic, bytí – dění, bytí – zdání a bytí – myšlení.¹²³ Proč takové schéma? V nárysu lze uvést odpověď následovně: „*kde je výklad jsoucna veden problémem vztahu bytí a nicoty, tam se klade otázka po jsoucnu jako takovém; kde je položena otázka po vztahu bytí a dění, tam toto tázání směřuje k problémům pohybu, a tedy k celkové souvislosti všeho pohybovaného; kde jsou věci viděny z hlediska rozlišení bytí pravého a nepravého, tam se pátrá po pravdě jsoucna, a tedy po lidském rozměru této pravdy. Tyto čtyři horizonty bytí odpovídají čtyřem transcendentáliím, které s proměnlivým akcentem ovládají antickou, středověkou i novověkou filozofii: on, hen, agathon, alethes.*“¹²⁴

Nietzschův Zarathustra

Pojem vůle v komplexním měřítku Nietzscheho filosofie nehraje zdaleka tak primární roli jako tomu bylo u jeho předchůdce. I přes to je ale zcela patrné, že se u Nietzscheho jedná o zcela zásadní pojem, který se stává v jeho filosofii hybatelem všeho. Nejen že se tedy opět u Nietzscheho ocitáme v kruzích voluntarismu, ale jedná se dokonce o voluntarismus v pokročilejší, daleko radikálnější formě.

Schopenhauer zajisté patřil k nejdůležitějšímu zdroji Nietzscheových úvah mířených na problematiku vůle, ale s klidnou rukou mohu napsat i to, že byl naprosto zásadní osobou nejen pro jeho komplexní filosofii, nýbrž i pro jeho osobnost. Přestože se Nietzsche později se Schopenhauerem v mnohém rozcházel, jeho vlivu a přínosu pro jeho dílo si Nietzsche vždy cenil.

Nietzsche se z hlediska filosofie vůle nejvíce zabýval tím, co jakožto moc prostupuje lidskou svobodou. Zásadním pojmem se u něj tedy stává vůle k moci.¹²⁵ V různých

¹²² FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, s. 210.

¹²³ Tamt., s. 212.

¹²⁴ Tamt., s. 213.

¹²⁵ RÖD, W. *Filosofie 19. a 20. století*, s. 109.

interpretacích Nietzscheovy filosofie se stává, že tento pojem není dostatečně vysvětlen co do jeho originality. Ta se totiž nestala jen tak – naopak je výsledkem citlivých úvah nad svobodu člověka a utlačováním této svobody boží vůlí. Nietzsche ve svém díle *Tak pravil Zarathustra* jmenuje člověka tvůrčí povahy¹²⁶, kterého směle přirovnám k dítěti, jež se odvažuje nastínění nových rozvrhů. Takový člověk není zapuštěn do světa smyslů a není omezen tím, že již ví, jak je omezen svojí přítomností – “schopenhauerovsky“ řečeno – jak je omezen svojí představou. „*A co jste světem zvali, budiž vámi teprve stvořeno: váš rozum sám, váš obraz, vaše vůle, vaše láska, nechť se stane světem!*“¹²⁷ Lidská duše nemůže snést myšlenku boha, protože právě ta je nepřitelem lidské svobody, jak Nietzsche píše: „[...] *kdyby bohové byli, jak já bych snesl, že nejsem bůh!*“¹²⁸. Hranice lidské svobody mohou být omezeny, jsou určeny zemí samotnou, co však nesnese, je autorita jiného jsoucího. „*Bůh je domněnka: kdo by se však napil vši trýzně této domněnky a nezemřel? Má tvůrčímu býti odňata jeho víra a vrhu jeho vzlet do dálek orlích?*“¹²⁹ Kouba v této souvislosti zmiňuje několik dimenzí tohoto odporu božího zákona a lidské svobody, dimenzi času a jeho uchopení. Kouba píše, že tvořivost jakožto původní dějinnost, se vztahuje ke skutečnému času, ve kterém projevuje své naděje. „*Metafysická a závěsná myšlenka boha s sebou přináší ono „mimo“ prostor a čas, který proměňuje v nicotu a pouhý jev; čas je zbaven vši hodnoty, je vyloučen z vlastní skutečnosti.*“¹³⁰ Toto pojetí, které popírá onu skutečnost času, tak, jak je ukotveno v západním metafysickém pojetí, znamená pro Nietzscheho znehodnocení vztahu tvůrčího člověka k budoucnosti. Když bychom tuto myšlenku, totiž že čas není skutečný, domyslili do logického důsledku, pak by všechno činění člověka, všechny dějiny lidstva, zkrátka vše by bylo zbytečné. Kouba tuto důležitou dimenzi tohoto problému ještě umocňuje, když píše, že „*tvůrčí člověk, který teprve smrtí boha získává svou nejzazší svobodu a otevírá si zemi, je zasazen výslovně a zcela vědomě do času, přijímá pomíjivost, a tím i vlastní konec. Nadčlověk vstoupil do času a do pozemského prostoru všech věcí a nyní zjišťuje a dozvídá se, že je konečný. [...] V rozvrhu budoucích tj. časově konečných možností, nebo jinak: v chtění, se uskutečňuje svoboda tvůrčího.*“¹³¹ Podstata onoho tvoření se totiž vždy skrývá v nějakém překonávání – nikoli v odřikání si pravé skutečnosti konečnosti. „*V čase staví tvůrčí člověk vždy znova, překonává sám sebe, rozbíjí, čím byl a hledá, čím ještě není.*“¹³² Podobně Nietzsche píše v *Zarathustrovi*: „*Chtění to jest, jež osvobozuje: toť pravá*

¹²⁶ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 76.

¹²⁷ Tamt.

¹²⁸ Tamt.

¹²⁹ Tamt.

¹³⁰ KOUBA, P. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 87.

¹³¹ Tamt.

¹³² Tamt., s. 88.

nauka o vůli a svobodě – tak pravil Zarathustra.“¹³³ Druhou dimenzí je komplexní pohled na nyní přítomné *zde*. Zdejší život, to, co pro nás značí tady a zde, prostor a čas, ve kterém se pohybujeme, je po smrti boha vnímáno konečně jako skutečnost, nikoli (jak říká Kouba) jako to, co je dostupné jen v myšlení, jako říše idejí, bůh a jeho nebeská říše.¹³⁴ O proměněném nadčlověku můžeme vypovědět, že se jeho duch a svoboda vrací zpět na zem, sžívá se s ní a cítí se být její součástí.

Z hlediska zařazení Zarathustry do kontextu Nietzscheho díla považuji za důležité v krátkém nastínit etapy Nietzscheho díla. Domnívat se, že se Nietzscheho dílo vyvíjelo v postupných krocích, je totiž velice mylné. Z pozice čtenáře jeho díla dochází k několika skokům, které, jak se zdá, jeho dílo zcela ovlivnily.

Od starého Řecka až po Zarathustru

Pomineme-li etapu dětství Friedricha Nietzscheho (jelikož je pro moji práci marginální), můžeme do první fáze jeho života zařadit jeho působnost na univerzitě v Basileji, kde vyučoval klasickou filologii. Jako mladý se intenzivně věnoval starověkému Řecku a starořecké divadelní kultuře. Napsal svoji prvotinu *Zrození tragédie z ducha hudby*, v níž nastínil dimenzi apollónsko-dionýského konceptu nejen řeckého umění, ale i světa. V této fázi spatřuji zlom zejména kolem 70. let 19. století. Nietzsche zcela definitivně opouští víru, a to zejména pod vlivem mladých hegelianů a pod vzorem jejich kritiky náboženství. Opuštění náboženství zcela zpečetil, když opustil teologickou fakultu.¹³⁵ Teologii začíná nahrazovat filosofie a Nietzsche se seznamuje s dílem Schopenhauera, i přes to, že se spolu nikdy osobně nestřetli. Velkou autoritou se též stává Richard Wagner, kterého často zmiňuje v díle *Zrození tragédie z ducha hudby* a se kterým se osobně stýkal dlouhá léta. Kromě hudebního festivalu v Bayreuthu, kde se definitivně s Wagnerem ve zlém rozchází z důvodu nepohody na formě hudební slavnosti, jež měla vyzvednout základní rysy antické tragédie, se domnívám, že sporem mezi hudebním velikánem a Nietzschem tkvěl i ve Wagnerově tendenci ubírat se k nacionálnímu socialismu. Nietzsche se začíná zajímat o vědu a odmítá později Schopenhauerovu metafysiku.

¹³³ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 77.

¹³⁴ KOUBA, P. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 88.

¹³⁵ HOLLINGDALE, R. *Nietzsche*, s. 59.

Další fází Nietzscheova života a díla je období nihilistické. O nihilismu se zmiňují na více místech v mé práci, proto tento pojem v této kapitole vztahuji pouze na druhou etapu Nietzscheova rozštěpeného díla – trvala asi do počátku 80. let 19. století. Toto období je obecně typické pro Nietzscheovu skepsi: začíná pochybovat o tradičních hodnotách a tzv. modlách. Hollingdale píše, že pro toto období je typické, že se Nietzsche vztahuje ještě více k vědeckosti, verifikovatelnosti.¹³⁶ Nietzscheův zdravotní stav se rapidně zhoršuje a s tímto zhoršením přichází i emoční labilita.

Nietzsche se uzavírá před světem, i přes to (či možná právě proto) je tato fáze z hlediska tvořivosti a intelektuální výkonnosti nejsilnější. Světu představuje myšlenku nadčlověka a objevuje nová témata, která se však nesešla s porozuměním ostatních a Nietzsche filosof se mění na Nietzscheho proroka – napsal své nejslavnější dílo: *Tak pravil Zarathustra*. Konec třetí, tedy poslední fáze Nietzscheova intelektuálního života si dovoluji datovat k r. 1888.

Nietzscheho principium individuationis

Nietzsche se v mládí intenzivně věnuje řecké kultuře a filosofii. V díle *Zrození tragédie z ducha hudby* pokládá nárys naší představy uspořádaného světa: apollinský princip vidění světa jakožto uspořádaných souvislostí. Tento apollinský pohled, totiž principium individuationis, pohled námi vybudovaný, pomáhá pochopit jednotlivé věci, které jsou zjevné. Za touto konstrukcí se ale skrývá svět nezjevného, nepochopitelného – svět osvobozený od pout individuace. Tento svět však není tím apollinským pořádkem, který víme, jako uchopit, nýbrž splynutím života se smrtí, vzniků a zániků, herakleitovským svárem. Dvojznačnými se pak apollinský i dionýský svět stávají v momentě, kdy nutně odkazují jeden na druhý. Dionýsovská tendence se stává zjevnou díky promítání se v principiu individuationis, tedy v tom zjevném apollinském nahlédnutí věcí a stává se tak vždy nějakým způsobem uchopitelnou.

¹³⁶ HOLLINGDALE, R. *Nietzsche*, s. 81.

Teorie vůle k moci

Nietzsche se v osmdesátých letech začíná zabývat hlubšími úvahami nad pojetím skutečnosti. Přestože se vymezuje tradičnímu metafysickému konceptu, je nasnadě se ptát, zda i přes to jsou nebo nejsou jeho myšlenky v tomto směru metafysické. Nietzsche se v tomto období zabývá především dvěma velkými tématy: vůle k moci a nauka o věčném návratu téhož.

Pakliže se zabýváme úvahami o skutečnosti, jinými slovy se nutně zabýváme světem. Nietzsche píše, že svět mu je silou, jež je neúprosná, velká a nemá počátku ani konce.¹³⁷ Nietzsche byl kritikem fyziky právě pro její nutkání aplikovat své teorie na svět o sobě, z čehož můžeme lehce vyvodit, že by nebylo moudré Nietzscheův termín síly jakožto obrazu světa a skutečnosti chápat v jazyce fyzikálním. Jazyk fyziky můžeme chápat v tomto směru pouze jako pokus lidské bytosti o interpretaci světa, skutečnosti. V případě, že bychom totiž přisuzovali skutečnosti (např. přírodě) nějakou nutnost, byla by nasnadě otázka, zda tedy existuje nějaký vnější element, který by ji vymezoval. Nietzsche ale bezpodmínečně stojí za tím, že zákony, které platí v absolutní nutnosti a které by nebyly inteligibilní (např. zákony Boha), neexistují.¹³⁸ Rozsah působení takové síly je pak určen silou samou. Zde je velkou otázkou, zda je vůbec možné, aby Nietzsche nepřistoupil k interpretaci skutečnosti tak, jak sám kritizuje. Možnost sdělení nějakého poznání je přeci vždy závislá na nutnosti nějaké interpretace. Sílu Nietzsche podle výkladu Röda chápal jako centra (kvanta) moci, která si konkurují a působí navzdory silám jiných center moci.¹³⁹ Röd také osvětluje Nietzscheho pohled na kauzalitu: ta je totiž způsobená tím, s jak velkou silou na sebe centra moci působí – zapůsobí-li jedno kvantum silou o velikosti X, musí zapůsobit jiné kvantum moci silou o velikosti Y, přičemž to se musí rovnat hodnotě X.¹⁴⁰ Změny v individuálních centrech moci vnímá lidská bytost jako následnost účinku po nastalé příčině. Přistoupíme-li na zcela metafysický výklad této teorie, museli bychom připustit, že síla je zde jakýmsi pasivním elementem. Museli bychom se tak popasovat s otázkou, co tedy ovládá poměr mezi danými centry moci a jakým způsobem se tak děje. Takový element by musel zajistit změnu poměru sil v jednom centru moci a tím zprostředkovaně zapůsobit na jiná centra moci a vyvolat tak změnu. Nietzsche ale píše, že to, v jakých poměrech skončí jednotlivá centra moci, je závislé na jednotlivé vůli každého z nich.

¹³⁷ RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století*. s. 108.

¹³⁸ Tamt.

¹³⁹ RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století*. s. 109.

¹⁴⁰ Tamt.

„*Neexistuje žádná další kauzalita, jen kauzalita vůle k vůli.*“¹⁴¹ Nietzsche odmítá jakoukoli účelovost v rámci skutečnosti. Pokud bychom totiž účelovost dění ve skutečnosti připustili, v kontextu věčně plynoucího času, by dění dosáhlo svého cíle. To podle Nietzscheho není možné, protože pak by všechno dění pozbylo svého smyslu.¹⁴²

Nietzsche navazuje na Hobbesa, když rozvíjí myšlenku touhy po moci i mimo svět lidských bytostí na svět animální či rostlinný. Vůle je pro Nietzscheho jakýmsi zásobníkem životní energie, která, kdyby byla aplikovatelná pouze na lidské bytosti, by nevysvětlovala pojetí světa tak, jak to dělá Nietzsche. Nietzsche tuto charakteristiku přisuzuje po vzoru Herakleita všemu živoucímu.¹⁴³

Teorie vůle k moci je jedním z nejspornějších bodů Nietzscheho díla. Teorie tlačí myšlenku naturalistické morální psychologie do překvapujících extrémů. Brian Leiter píše ve svém článku *Nietzsche's Theory of the Will*, že se jedná o nejasnou teorii, která je velmi těžko vysvětlitelná a uchopitelná, protože autor nikde nepodává jasnou definici této teorie.¹⁴⁴ Největší stopou této teorie je její uvedení v materiálech z pozůstalosti, dílo, které nebylo nikdy dokončeno. Elisabeth Förster-Nietzsche, sestra filosofa, pozůstalost po smrti velikána vydala s názvem *Vůle k moci*. Nietzsche obecně dává najevo, že cítí jakýsi úpadek schopnosti tvořit – jakousi nevoli k moci: „[...] *nedovedou tvořiti, jsou vždy počátkem konce*“.¹⁴⁵ Můžeme tedy usuzovat, že vůle k moci je především právě schopnost tvořit. Člověk, který nespátřuje na člověku jiném (nebo na sobě) to, co je v něm překonávající, je prorokem naprostého opaku: nízkosti a povrchnosti. Z takto postavené společnosti se pak stává norma a nízkost a povrchnost jsou pak normativními měřítky pro soudy o lidech. Ztrátou zájmu jedince o něj samotného pak tkví v objektivním problému společnosti.¹⁴⁶

Západní tradice si vždy zakládala na objektivistickém pojetí hodnot, to se projevovalo od starověku až po osvícenství. Prvně je třeba připustit, že takové hodnoty jsou pouze produktem intelektu člověka a také, což je nejdůležitější, že nejsou skutečné – nejsou součástí

¹⁴¹ Tamt.

¹⁴² RÖD, Wolfgang. *Filosofie 19. a 20. století*. s. 113.

¹⁴³ Tamt.

¹⁴⁴ LEITER, B. Nietzsche's Theory of the Will, in *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Ken Gemes & Simon May eds. [online]. Oxford University Press, 2009. Dostupné z: <http://pi.lib.uchicago.edu/1001/cat/bib/7736661>.

¹⁴⁵ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 195.

¹⁴⁶ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, s. 185.

skutečnosti, jež nás přesahuje.¹⁴⁷ Naše hodnoty nejsou výtvořem schopnosti nějakého zření transcendentna, jsou utvářeny jen a pouze naším vztahováním se k živoucímu.

Jörg Salaquarda, velký znalec Nietzscheova myšlení, v doslovu k dílu *Tak pravil Zarathustra* píše, že Heidegger byl jedním z prvních, kdo bral Nietzscheho jako filosofa vážně. Dle něj Nietzsche označil pojmem vůle k moci obecně podstatu světa. Právě proto Heidegger bral Nietzscheho jako dovršitele západní metafysiky. Naopak pozdější interpret Nietzscheova díla Wolfgang Müller-Lauter označil Nietzscheho zase za destruktora metafysických daností.¹⁴⁸ Princip problematiky této teorie není daný a není tak jasný ani postup, jak funguje. Člověka v životě potkávají různé situace a těm čelí v rámci své filosofie vůle. Rozhodně však nemůžeme vůli k moci nijak redukovat na prachsprostu banální sílu. Spíše se jedná o schopnost čelit životním situacím. Kouba dobře vystihuje, když píše, že projevem slabosti není jen neschopnost klást nějaký odpor, ale i takový odpor připustit, pakliže přichází zvenci.¹⁴⁹ Z takového odporu se pak rodí užitečnost pro něco dalšího. V *Genealogii morálky* Nietzsche konstatuje, že všechny účely jsou výsledkem toho, že určitá vůle k moci dříve ovládla nějakou jinou vůli, která byla méně zdatná, a uměla takovému zisku přitknout nějaký smysl.¹⁵⁰ Z toho můžeme soudit, že vlastnost být zlý je nutnou součástí našeho jednání.

Za hlavní cíl další kapitoly si беру navrácení se k jednotlivým východiskům obou myslitelů v rámci jejich koncepcí různých témat souvisejících s vůlí a provést komparaci, případně jakési vyústění a prolnutí témat, aby má práce nezůstala pouze u samotných analýz koncepcí jednoho či druhého myslitele.

¹⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*, s. 11.

¹⁴⁸ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 348. Citováno z doslovu Jörga Salaquarda.

¹⁴⁹ KOUBA, P. *Nietzsche: filosofická interpretace*, s. 240.

¹⁵⁰ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*, s. 59.

Komparace pojetí vůle u Schopenhauera a Nietzscheho

Nietzsche vehementně útočí na pojetí tradičního jednotného *já*. Částečně chci v této kapitole zastihnout fakt, že některá z těchto podkopání tradičního pojetí bylo provedeno již Schopenhauerem. Zásadní zhodnocení, které je třeba explicitně napsat, je, že Nietzsche byl filosofem tříd, epoch a kultur. Schopenhauerův pohled na poznání a etiku je spíše ahistorický.¹⁵¹ Nietzsche patřil mezi obdivovatele kultury, zejména hudby. Jeho zájem ve spojení umění a metafysiky je evidentní. Proč je Nietzscheovi i Schopenhauerovi umění ornou půdou pro jejich úvahy nad světem? Mezi metafysikou a uměním je nějaká emoční spojitost. Nietzsche popisuje jeho první styk s filosofií jako zrcadlo, ve kterém vidí svět, život a smysl sebe sama v jakési velkoleposti.¹⁵² Schopenhauer je metafysik a toto specifikum filosofie má k umění velice blízko. Pro výklad Nietzscheho jako člověka a filosofa je umění nedílnou součástí. A právě z toho důvodu spatřuji v Nietzscheově díle metafysický základ, i přesto, že to, co je metafysice největším základem, přímo u Nietzscheho nespátřujeme. Stejně tak se v jeho díle neobjevují tradiční pojmy z dějin filosofie. Neznamená to však, že by jeho postoj k umění nebyl problematický. Umění není cíl, pouze prostředek k zachycení povahy věcí. V případě, že připouštíme paralelu mezi metafysikou a uměním, logicky pak musíme tuto vlastnost zachytit povahu věcí přisoudit i metafysice. Lze se jen domnívat, zda je právě toto důvodem, proč se Nietzsche snažil na první pohled metafysiku vši silou rozbít svou kritikou.¹⁵³ Chuť rozbít metafysiku a touha po velikosti jsou pro Nietzscheho sporem, který sváděl takřka po celou dobu svého produktivního života – to je jedno z hlavních specifíků jeho osobnosti i filosofické práce a pravděpodobně i důvod roztržitého jeho díla. Zejména poslední fáze jeho díla vzbuzuje spoustu otázek, a ne se všemi názory lze nekriticky souhlasit – Nietzsche v této fázi pokládá nástin zrodu jeho myšlenky světa jako vůle k moci. Hlavní otázkou zde zůstává, jaký svět. Jedná se o svět jevů nebo o svět o sobě? Introspektivní pohlédnutí na sebe sama a z toho následně odvození vůle, přičemž tento postup pak lze vztáhnout i na pohlédnutí na objekty světa, je jedinou spojnici mezi vůlí a mocí? Nezbyvá se než ptát, zda jsou toto vůbec ověřitelné pasáže a za pravdivostní hodnota těchto tvrzení je pravda či nepravda.¹⁵⁴

¹⁵¹ HANAWAY, CH. *Nietzsche, the Self and Schopenhauer*, s. 119.

¹⁵² HOLLINGDALE, R. *Nietzsche*, s. 165.

¹⁵³ Srov. tamt., s. 166.

¹⁵⁴ Srov. tamt., s. 167.

Celá má práce pojednává o pojetí vůle, je to základní nárys, který vyplývá z předložení Schopenhauerovy metafysiky a Nietzscheho teorií z 80. let. Charakter tohoto pojetí je však u obou autorů odlišný. Zatímco Nietzsche pojímá vůli jako aktivní princip, který ovládá jednotlivá centra moci a má spíše pozitivní charakter, Schopenhauerův koncept vypovídá o vůli jako o podstatě, ze které se všechno další bytí má teprve vydělit. Nietzscheovo pojetí vůle je něčím, co má člověka v rozměru etiky smířit s teorií věčného návratu téhož, a naopak v jiném rozměru znamená aktivní princip příčiny změny. Schopenhauer naopak pojímá vůli jako negativní, avšak nutný element, který je spíše chaotický a svoji neuspořádanost přenáší na člověka. Přesto se ale v souvislosti s jeho zájmem o východní učení objevuje touha po jakési vnitřní harmonii a po uklidnění tohoto chaosu. Kromě víry v lepší budoucnost se samozřejmě snaží o jakýsi návod, jak žádostem individuální vůle čelit, prostředníkem mu je asketický ideál a géniovo nazírání. Abych tuto souvislost ještě lépe propojil s kapitolou věnující se geniálnímu nazírání u Schopenhauera, sluší se napsat, že géniovo nazírání je zde přepisem nazírání na krásu. V tomto tkví spasení člověka a utlumení pohybu mezi třemi mantinely: touhou po vyhovění žádosti vůle, strachem z jejího případného nenaplnění a nudou objevující se záhy po dosažení uspokojení.¹⁵⁵ Alespoň částečným vymezením se tomuto cyklu člověk dosahuje štěstí. Pojem štěstí je tedy u Schopenhauera úzce spjato s potlačováním egoismu. Hudba v roli umění, které osvobozuje člověka od žádostí jeho vůle, je prosta všech soudů nebo poznávání. Ve vztahu k pojmu kauzality, času a prostoru, je hudba právě tou, která stojí mimo tento rámeček – mimo rámeček všech konečných potřeb. Prožívání krásy však nemá neomezeného trvání, toho si je Schopenhauer dobře vědom. Geniální nazírání světa je pouze mimořádným vytržením z kruté reality. Proto musí jít toto nazírání ruku v ruce s askezí, teprve toto odříkání nás dovede odpoutat od naší přirozenosti a vzbudit tak pocit štěstí. Nietzsche, i když vnímá svět také jako nepřátelské prostředí, v němž jsme nuceni žít, určuje jako podstatu nikoli vůli, nýbrž sílu. Nejviditelnější rozdíl je zde v tom, že Schopenhauer překládá princip, kterým se vůle spouští ze světa o sobě k jednotlivostem, ke jsoucům. Tomuto mechanismu říkáme objektivace vůle. Nietzsche však není tak jednoznačný, operuje totiž s kvanty moci, jejichž uchopení se stává problematickým. Nietzsche totiž neposkytuje odpověď na dle mého podstatnou otázku, a sice zda se jedná o jednotlivá jsoucna, či zda jsou ještě nějaké jiné ontologické koncepty, které mají za úkol pohyb světa.

¹⁵⁵ V předchozí části práce se zmiňuji o dvou mezích, tedy mantinelech tohoto pohybu. Zde přidávám zcela záměrně třetí, jelikož element strachu vnímám v roli uspokojení žádosti vůle u Schopenhauera jako příznačný.

Nietzsche i Schopenhauer projevují také zájem o vědu, přesněji spíše o přírodní vědy. Zatímco Nietzsche se v jedné ze svých mnohých fází svého díla upíná k empirickému pozitivismu¹⁵⁶, Schopenhauer se ve svém díle „*O vůli a přírodě*“ snaží před teorií přírodní vědy obhájit svou metafysiku. Je s podivem, že se oba myslitelé, i přes svůj akcent přírodních věd, nespokojí s pravdou, která je předložena vědou – a to zejména tehdy, když oba tvrdí o světě o sobě, že je nepoznatelný. Nietzsche má dokonce nad tento rámeček tendenci akceptovat jako poznání pouze to, které je účelné – a věda přeci poskytuje účelné poznání.

Neposlední Nietzscheův sklon k metafysice též nacházíme v jeho estetice. Nietzsche se radikálně vymezuje vůči dějinám estetiky. Ve své prvotině *Zrození tragédie z ducha hudby*, kterou označují za Nietzscheovu metafysiku umění, pokládá nárys dvou hlavních sil ovlivňujících umění. Sílu apollinskou, světlou, uspořádanou a řád dávající a sílu dionýskou, tmavou, nespoutanou a chaotickou. Tyto dva principy lze chápat i jako dva principy zasahující do lidského jednání, jako dvě síly zobrazující lidskou strast, tragickou pravdu života a nicotnost smrtelné bytosti.¹⁵⁷ Právě dionýskému elementu umění připisuje hudbu a lyrickou poesii. Jelikož dionýské umění staví smyslnost na podstavec všeho, stává se tak přitakáním k životu.¹⁵⁸ Tragédie se prostřednictvím tragického momentu stává pro diváka metafysickou zkušeností, divák má možnost zakusit vzájemnou odkázanost zjevného a nezjevného elementu světa i jejich bytostnou rozdílnost. Tragédie zasvěcuje diváka do jeho vlastního údělu, do údělu rozpolcenosti mezi dva bohy, přičemž každý si nárokuje to své, stejně jako je tomu v životě plném žádostí vůle a snahy je uklidnit. Tragické pochopení světa je zde zcela neodmyslitelnou součástí Nietzscheovy filosofie, jelikož znamená jakousi optiku nahlížení na skutečnost.¹⁵⁹ Proto se i domnívám, že Nietzscheovo dílo disponuje velkou mírou filosofické relevance a domněnky, že se jedná o dílo pouze kulturně-historické, jsou liché. Zatímco pravda pouze podává neměnné poznatky, zdání jakožto rys umění, je daleko skutečnější. Tragický umělec ale není pesimistou, přitakává všemu pochybnému, nejistému, chaotickému a přesto smyslnému, takový člověk je dionýský.¹⁶⁰ Zdání tragického umělce stojí přesně na druhém břehu než pojmové myšlení, které je dominantou tzv. „naivního umělce“. Umění tedy nemůže vykazovat pravdu či nepravdu, žádnou hodnotu, vede pouze k autentickému uchopení života a k sebepřekonání jakožto vůli k moci.¹⁶¹ Zatímco Schopenhauer vidí předpoklad všeho umění v tom, že se má vymknout

¹⁵⁶ Zejména v období, kdy píše *Radostnou vědu*.

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 23 – 48.

¹⁵⁸ VOLEK, J. *Kapitoly z dějin estetiky*, s. 129-168.

¹⁵⁹ Tamt., s. 209-213.

¹⁶⁰ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 36.

¹⁶¹ VOLEK, J. *Kapitoly z dějin estetiky*, s. 215-232.

z okovů vůle, Nietzsche v tvořící vůli spatřuje naopak zásadní pramen, který vůli nepokořuje ale přitakává. Jelikož tato vůle k moci tvořící vždy nad sebe samu je základem světa, pak i tento svět je přeci dílo umělecké.¹⁶² V souvislosti s tímto je nasnadě poznamenat i rozdíl v uchopení tragična oběma mysliteli: Schopenhauer chápal tragično jako prostředek k rezignaci – k popření vůle, k odvrácení se od života. Nietzsche naopak tvrdí, že tragédie je obohacující prvek pro člověka a že může prolomit pouze duši, která je již slabá.¹⁶³

Dalším rozbořem, jemuž se budu věnovat, jak jsem poznamenal v kapitole o čtvrtém kořeni věty o důvodu v Schopenhauerově díle, je problematika tělesnosti u obou myslitelů. Hlavní zřetel bude brán na vztah mezi tělem, tělesností a vůlí. Schopenhauer významně odbočuje od tradičního pojetí těla západní tradicí a Nietzsche v jeho tendenci pokračuje. Schopenhauer mluví o intelektu člověka jako o hlavě bez těla, čímž tělo degraduje na nízkou úroveň. Nietzsche je ale přesvědčen, že tělo je nezbytnou součástí toho, co je motorem člověka, což je opojení. Tělesnost je hlavním elementem, na jehož základě se opojení stupňuje. Nietzsche odmítavě píše, že smyslnost není po nabažení se estetickým stavem eliminována, jak se Schopenhauer domnívá, jen do vědomí nevstupuje jakožto hlavní podnět.¹⁶⁴

Rozdělení lidské bytosti v západní filosofické tradice netřeba popisovat obsáhle: duše a tělo. Duše zastupovala vždy daleko důležitější střed všech teorií a zájmů filosofů, zatímco tělo zaujalo roli koule na noze vězně. Schopenhauer byl pravděpodobně první, kdo připustil tělesnosti váhu daleko větší než kdo jiný před ním. Přichází s tím, že tělo je objektivace vůle.¹⁶⁵ Tělo je schránkou, díky které přicházíme v kontakt s tím, co je primárním projevem vůle u člověka – životní pud. Tělo je hlavní podmínkou aspektu světa jako představy, protože dle Schopenhauera je tělo bezprostředním objektem, což znamená, že počítky našich smyslů jsou nám elementárním základem pro nazírání na svět jakožto na jevy, které se nám takto jako objekty zprostředkovávají. Schopenhauer se vyznačuje v tomto smyslu především tím, že fyziologické stránce mozku přisuzuje možnost poznání a myšlení¹⁶⁶, což bylo v západní filosofické tradici připisováno duši. Jakým způsobem se vůle zobrazuje na těle? Schopenhauer píše, že vůle je přítomna ve všem svalstvu jakožto neustálé puzení k činnosti.¹⁶⁷ Když se nějaký okolní vliv na tělo tělu protíví, vzniká bolest, nelibost, v opačném případě pociťujeme

¹⁶² NIETZSCHE, F. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 181.

¹⁶³ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 118, 125.

¹⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*, s. 90.

¹⁶⁵ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 95.

¹⁶⁶ SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 96.

¹⁶⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 183.

slast.¹⁶⁸ K pocitu strasti a slasti se však vrátím ještě později. Nietzsche se k tématu těla vyslovuje zejména v *Zarathustrovi*, kde píše, že jsme tělem a ničím více, duše je pak pouze něčím na tomto těle: „*Nástrojem tvého těla [...] jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš duchem...*“¹⁶⁹ Nietzsche po vzoru Schopenhauera spatřuje v těle autentickou realitu člověka. Duše, rozum a pojmy jim příbuzné jsou pouze jakýmsi podružnými pojmy hlavního pojmu těla, skrze nějž se děje tvořivá podstata, která představuje vůli k moci. Tělo je ztělesněním vůle k moci, jejím zjevným projevem – jakýkoli tělesný propad je znakem propadu vůle k moci.¹⁷⁰ Vůle k moci vyvolává prostřednictvím pudů a instinktů pohyb těla.¹⁷¹ Instinkt neustále usiluje o gradaci sil v těle a potírat tuto tendenci znamená úpadek. Zde je i pravý okamžik se znovu vztáhnout k problematice Nietzscheovy filosofie k metafysice: podle něho je upínání se k metafysickým koncepcím projevem nemocnosti těla, které pod tíhou své ochablosti vztahuje se k fantasiím a modlám. Nietzsche píše, že on sám učinil z vůle ke zdraví svého těla osobní filosofii.¹⁷² Vzhledem k tomu, že se ale Nietzsche v průběhu svého života potýkal s nemocnostmi svého těla, je otázkou, jak toto tvrzení myslí: zda po vzoru Schopenhauera zvěčňuje své tendence jako závazné teorie pro všechny, případně zda pouze líčí svůj postoj bz nároku takového zvěčňování.

¹⁶⁸ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 94.

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 27.

¹⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Antikrist*, s. 26.

¹⁷¹ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, s. 218.

¹⁷² NIETZSCHE, F. *Ecce homo*, s. 17.

Nadčlověk proti světcí, slast proti strasti

Protože jsem si dal za úkol nejen analyzovat dva myslitele co do jejich teorií filosofie vůle, nýbrž i jakýsi cíl porovnání a vyústění těchto myšlenek, je třeba analyzovat i to, co sami tito dva myslitelé považují za potřebné vyústění jejich úvah o životě. Název této kapitoly jsem zvolil zcela záměrně, jelikož postava světce poněkud provokativně vystihuje Schopenhauerovu tendenci hájit odříkání, odvracení se od žádostí vůle. Nietzschova tendence bránit vůli jakožto sebe-překonávající, je zase vystižena v postavě nadčlověka.

Ve svém ústředním díle *Svět jako vůle a představa* se až s ohromujícím překvapením Schopenhauer explicitně ptá, k čemu to všechno vlastně je, k čemu ta všechna bída a usilování? Bude nějakým způsobem proveden konečný účet a přijde nějaká odměna nebo zisk?¹⁷³ Jedná se až o neskrytý způsob tázání se po nějakém osobním zadostiučinění – po tom, zda lze ze světa něco získat či nikoli. Ostatně již jeho výrok o tom, že život je obchod, ve kterém výnos nikdy nepojme všechny náklady¹⁷⁴, vypovídá natolik, abychom pochopili, že dle Schopenhauera svět žádný uspokojivý smysl nemá, pročež jediným správným naložením s ním je odvrácení se od něj, stejně jako se obchodník odvrátí od předem nevýhodné koupě. Na jeho obhajobu lze napsat však to, že čím hlouběji se člověk zadívá do života, tím hlouběji vidí i jeho utrpení.

Nietzsche se naopak asketickému ideálu brání. Obecně lze říci, že Nietzsche ve prospěch života bojuje tím, že jej popisuje tak, abychom z něj nemuseli prchat. Oproti Schopenhauerovým úvahám se Nietzsche zdají být mírnějšími, snad i radostnějšími. Nietzsche dokonce úpadek vůle k moci označuje za doprovodný jev úpadku těla, jakési nemoci, která je právě oním důvodem ohoření vůle.¹⁷⁵ To je ostatně i důkazem, proč je tělo v Nietzschevě filosofii tak podstatným elementem.¹⁷⁶ Když Nietzsche bere umění jako východisko a zároveň obhajuje důležitost těla, je z toho nanejvýš jasné, proč tanec, ten dionýský pohyb, obdivuje. Jde přeci o rovnici: tělo + umění = tanec. Asketa, i když se domnívá, že tomu tak není, je stále v područí své vůle, která nechce nic. Tím se obelhává o svém skutečném stavu, protože i tento asketický přístup je stále projevem oné vůle. V souvislosti s pojmem sebevraždy u Schopenhauera, který jsem v předchozí části práce též zmiňoval, je u Nietzscheho evidentní, že vůle potřebuje cíl, a cílem může být raději i nic, než aby vůbec nechtěla.

¹⁷³ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 412.

¹⁷⁴ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 258.

¹⁷⁵ NIETZSCHE, F. *Antikrist*, s. 26.

¹⁷⁶ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 26.

Nietzsche popisuje účinek umění podobně jako Platón, který ve svém *Symposiu* píše, že krásno, k němuž se člověk dostává, zbavuje zakoušejícího bolesti a těžkostí.¹⁷⁷ Nietzsche v *Soumraku model* též vystihuje tuto propast mezi platónským pojetím krásna a Schopenhauerovou teorií o umění jakožto vykoupení od vůle: nikdo jiný než Platón se vymezuje tomuto pojetí a píše, že „krása k plození dráždí“.¹⁷⁸ Nietzsche umění vysvětluje jako sílu, která je jakýmsi motorem intenzivního prožití života.

Vyjadřuji-li Nietzscheho a Schopenhauera jako nadčlověka a světce, je třeba nastínit základní analýzu pojetí slasti a strasti u těchto dvou myslitelů. U Schopenhauera jsme narazili na neustálou potřebu individuální vůle, jakousi žádost, která nás zmítá mezi touhou naplnění a nudou. Toto neustálé chtění Schopenhauer popisuje jako utrpení, protože neustálé chtění znamená neustálý nedostatek – nedostatek je pak příčinou utrpení. Jeho vysvětlení v tomto bodě je celkem jednoduché: slast a strast značí prostý pohyb vůle – jakmile se vůli dostane cíle svého chtění, pocítí slast, jakmile však cíle nedosáhne, cítí pocit strádání, protože narazila na odpor svého snažení. Bolest se tedy rozkládá do dvou zvláštních rozměrů: v jednom případě se jedná o bytostný element vůle samotné, v případě druhém jde spíše o hypotetický následek.¹⁷⁹ Přestože nudou, která přichází po uspokojení žádosti vůle, Schopenhauer nemíní nic radostného, ba naopak, jde spíše o ne až tak bolestný stav jako utrpení, jedná se stále o „čekání“ na fázi utrpení. Zajímavou paralelou ve vztahu k Nietzscheově filosofii bourání starých pořádků je u Schopenhauera myšlenka hledání výmluvy k bolesti. Jelikož dle něho nosíme zdroj utrpení každý ve svém nitru, stává se, že hledáme k tomuto utrpení, které se cyklicky dostavuje u každého, nějaké výmluvy nebo omluvy coby z vnějšku přicházející příčiny. Vymyslíme si tedy různé pány a modly, které nás od tohoto tíživého poznání pocitu utrpení jakožto bytostného prvku individuální vůle ochraňují.¹⁸⁰ Při úvahách nad Schopenhauerovým obecným pojetím života je třeba uvést, že sám připouští dlouhodobý pocit štěstí, protože bezbolestný stav za nepřítomnosti nudy je vlastně šťastným.¹⁸¹ Jeho slova se zde nepatrně rozcházejí se slovy v jeho ústředním díle o vůli. Domnívám se, že obecná nálada jeho spisu *Životní moudrost* je spíše pozitivnější a více vypovídající o praktickém životě, o reálném stavu věcí, což dílo řadí spíše do škatulky tzv. návodů pro život. Hlavní dílo o vůli se pak nese spíše v rozměru teoretizování, v rovině intelektu. Můžeme to vnímat jako onu neustálou propast mezi vůlí a intelektem.

¹⁷⁷ PLATÓN. *Symposion*, s. 199.

¹⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 122.

¹⁷⁹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 255.

¹⁸⁰ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 255.

¹⁸¹ SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 35.

Schopenhauer zde inklinuje ke stoickému pojetí života, podle něho je totiž nejlepším prostředkem, jak nebýt příliš nešťastný, potlačit svoje touhy být zcela šťastný.¹⁸² Vypadá to skoro, jako by Schopenhauer vyzdvihoval jako nejlepší způsob života ten, který bude sice zachmuřený, avšak poklidný a skrze potlačení všech tužeb oproštěný od velkého strádání. Nietzsche tuto tendenci popisuje vyhraněným způsobem. Tvrdí, že vůle zvětšovat požaduje nikoli jednu, ale dvě interpretace – může se jednat o touhu zvětšit svůj stav jakožto závazek pro všechny z důvodu lásky či vděku. Může se ale jednat i o nepřející přístup k věci kvůli zahořklosti tvrdě zkoušeného a mučeného člověka, který si nárokuje uplatnění svého utrpení na všechny ostatní a vnucuje tak svůj obraz jiným.¹⁸³

Schopenhauerovi však musíme uznat jednu zvláštní tendenci: jakožto myslitel vzal těžkosti lidstva velice vážně. Nedomnívám se ale, že jediným východiskem pro vykoupení od onoho pohybu mezi strastmi a slastmi je pouze totální popření vůle k životu. Tento jeho teoretický postoj by bylo možné ospravedlnit snad pouze tím, kdyby sám dle takové teorie žil. Četba jeho díla *Životní moudrost* mě však přiměla ke zcela opačnému názoru. Sám se k cílům našich tužeb staví tak, že mohou být lepšími než ty, jež jsme původně hledali, jelikož s časem se k nám tyto tužby přibližují a teprve pak se vyjasňují ve své pravější podobě. Občas hledáme štěstí a radost a s tím, jak se cíl dostavuje, zjišťujeme, že se nám dostává namísto toho poznání, jakéhosi poučení, které je daleko trvalejší než stav, který jsme původně zamýšleli hledat.¹⁸⁴

Nietzschovi též nemůžeme upřít charakter vážnosti jeho úvah o utrpení. V jednom ze svých aforismů však odlehčeně píše, že své bolesti přisoudil název „pes“, protože je stejně nestydatá, zábavná, věrná, chytrá a vlezlá jako pes, služka nebo žena.¹⁸⁵ Kromě ne zrovna kladného vztahu k ženám se ukazuje, že Nietzsche bolest nevnímá jako něco čistě negativního, ale spíše jako něco, na co se lze vždy spolehnout, že se dostaví, ať chceme či nikoli. Nietzsche se snaží formou praktických rad o návod k tomu, jak bolesti života léčit. Píše například, že proti strastem a zasmušilému pohledu na svět pomáhá i hrubá fyzická práce¹⁸⁶, je totiž přesvědčen, že člověk je především svým tělem a že neschopnost vypořádat se s duševní bolestí nesouvisí zcela přímo s jeho duší, nýbrž s jeho fyzickým stavem, skrze který prožívá svět: „silný člověk tráví své zážitky jako tráví své jídlo, i přes to, že musí polykat tuhá sousta“.¹⁸⁷ Na stejném místě vidí tuto neschopnost vypořádat se s bolestným prožitkem jako důsledek fyziologického

¹⁸² SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 30.

¹⁸³ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 370.

¹⁸⁴ SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 44.

¹⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 312.

¹⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Ranní červánky*, s. 269.

¹⁸⁷ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*, s. 312.

stavu.¹⁸⁸ Pouze za předpokladu změny tělesného stavu se nám může povést odhalit onu duševní bolest, protože právě ta je jeho povrchním projevem. Jestliže nechceme žít život stoika, musíme počítat s tím, že štěstí je jakýmsi sourozencem neštěstí, které jej provází celý život, a že je nutné počítat i se zkušeností plnou bolesti.¹⁸⁹ Určitou shodu obou myslitelů v této souvislosti však spatřujeme: stejně jako Schopenhauer v díle *Životní moudrost* se i Nietzsche vyslovuje k tomu, že i v bolesti je stejně moudrosti jako v rozkoši.¹⁹⁰ Schopenhauer tento směr od hledání cíle naší vůle k nabytí poznání a moudrosti vidí spíše jako něco nezamýšleného¹⁹¹, kdežto Nietzsche tento posun vnímá spíše jako nutný proces každého takového naplnění.

Co je však zcela nutné poznamenat, je fakt, že Nietzsche ve svém výkladu o pravém charakteru slasti a bolesti vidí v obou stavech spíše jen následky našeho jednání, jakési provázející projevy. Pravou podstatou a spouštěčem těchto stavů je touha po růstu moci.¹⁹² Narážíme na teorii vůli k moci, o kterou usilujeme a toto úsilí je doprovázeno právě stavy bolesti a slasti. Překážky, které na cestě za dosažením růstu moci, je motivací, která celé dění pohání. Nietzsche však vidí ve strasti dvojí rovinu: jedna rovina strasti funguje jako stimul ke stupňování moci a druhou rovinu vidí ve vyčerpání, které vede k nevoli po vyčerpání jednat.¹⁹³ S dvojí rovinou strasti souvisí i dvojí rovina slasti: jedna se objevuje v případě vítězství nad překážkami, které ke slasti vedou a druhá nastává v případě spánku, který je lékem pro vyčerpání.¹⁹⁴ Nietzsche vidí v bolesti schopnost vzbudit všechny doposud spící síly, prostřednictvím kterých člověk překračuje sebe sama, prostřednictvím kterých je člověkem tvořícím. Tvoření je sice závislé na strasti, avšak samo se snaží tento svůj předpoklad pokořit, neboť tvoření je osvobození od strasti.¹⁹⁵ Mluvíme-li u Nietzscheho o teorii vůli k moci, vztahujeme se hned k několika jeho dílům, zejména pak k *Zarathustrovi*. Zarathustra hlásá, že je v síle člověka všechno utrpení snášet hrdě, nikoli litováním, protože se nejedná o žádnou námitku vůči životu.¹⁹⁶

Nedílnou úvahou u životě u obou myslitelů jsou i úvahy o smrti. Schopenhauer smrtí rozumí odvrácenou a všudypřítomnou část života. Člověk podle něho neustále umírá, všechen pohyb je dění přiblížení se smrti: každý krok je zamezením pádu, každý nádech je snaha se

¹⁸⁸ NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky*, s. 312.

¹⁸⁹ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 338.

¹⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 12.

¹⁹¹ SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 44.

¹⁹² NIETZSCHE, F. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 163.

¹⁹³ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 163.

¹⁹⁴ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Friedrich Nietzsche*, s. 163.

¹⁹⁵ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 70.

¹⁹⁶ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 72.

neudusit. Život je neustále odkládání smrti.¹⁹⁷ Ubíhání a růst života jsou vždy zatížené daní smrti. Schopenhauer ale poněkud vtipně píše, že kdybychom klepali na hrob mrtvých a ptali se jich, zda by chtěli vstát a žít znovu, odmítli by.¹⁹⁸ Nietzsche je poněkud zdrženlivější: cenu života nemůže žijící vykázat, protože živá člověk sám je pouze jednou stranou, nikoli nezaujatým soudcem, a naopak cenu smrti také ne, jelikož živý ji nikdy nezakusil.¹⁹⁹ Toto vysvětlení, zdá se mi, je celkem vystižené, protože o otázce smrti nevíme takřka nic.

Nietzsche se k tematice smrti nevyjadřuje toliko jako Schopenhauer. V *Radostné vědě* píše, že by rád napomohl tomu, aby se myšlenka života stala pro lidi hodnotnější než myšlenka smrti a že mu působí štěstí, když vidí, že se lidí otázkou smrti nechtějí raději vůbec zabývat.²⁰⁰ Téma smrti tedy v tomto smyslu opatrně obchází, pravděpodobně záměrem, avšak i přes to se k ní na pár místech pragmaticky vyjadřuje: pakliže není možno hrdě žít, je lepší se rozloučit a hrdě alespoň zemřít.²⁰¹ Nietzscheův postoj k sebevraždám zde nespátřuji zcela jasným, protože bychom podle něho měli hledat smrt svobodnou, bez nečekaných náhod. Není v naší moci se nenarodit, zároveň uvádí, že tuto „chybu“ je možné napravit. Společnosti je daleko prospěšnější člověk, který není než ten, který žije v odříkání.²⁰² Podle Zarathustry je však nadmíru jasné, že ten, jehož život se neodehrává v jakési autentické rovině, nemůže ani autenticky umřít: Zarathustra v kapitole *O svobodné smrti* výslovně radí, že smrt musí být oslavou vydobytého díla člověka a že musí pudit ostatní k tvořivosti stejné nebo ještě větší.²⁰³ Na závěr této kapitoly Zarathustra nabádá k vědomé a svobodné smrti, nikde však nevidíme praktický obrat tohoto výroku, což nás nutí si vysvětlovat tuto myšlenku různými způsoby.²⁰⁴

¹⁹⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 250.

¹⁹⁸ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 341.

¹⁹⁹ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 21

²⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Radostná věda*, s. 278.

²⁰¹ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 139.

²⁰² NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 139.

²⁰³ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 77-78.

²⁰⁴ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 78.

Závěr

Závěrečnou stať jsem se rozhodl uvést parafrází Nietzscheho výroku: všechna filosofie byla doposud vyznáním svého původce, jehož popud byl vždy původem popud jakožto postoj vůči morálce.²⁰⁵ Tvrdí tedy, že byť se filosofie každého autora snaží o objektivitu a nestrannost, je vždy zatížena autorem a jeho postojem k otázkám morálním. Tak i průběh psaní této práce byl zatížen tímto atributem, který nelze nikdy eliminovat a nárokovat si tak mandát na nestrannost. I přes to, že se autor každé takové práce musí o objektivní srovnání snažit, je stále otevřenou otázkou, zda je dobré poukázat na řadu důvodů Schopenhauerovy nekonečné tendence boje proti životu. Každý čtenář, který čte Schopenhauera optikou kritiky, spatří jeho výbušnost a nemalou touhu svá tvrzení označovat jako jistou pravdu. Schopenhauer sám popisuje tento afekt jako přehnané podráždění vůle motivem na ni působícím.²⁰⁶

Jeden z cílů diplomové práce byl naplněn – totiž vyložit dva koncepty filosofie vůle a vzájemně je srovnat, poukázat na Nietzscheho doplnění Schopenhauerovy koncepce filosofie vůle a případně zvýraznit body, v nichž si autoři odporují. Výrazná tendence, kterou jsem v úvodu neuvedl a myslím, že je pozitivním přínosem, je i mé rozhodnutí klást důraz na uchopení Nietzscheových postojů v rámci perspektivy jeho životního vývoje.

I přes Nietzscheův deklarovaný přístup k metafysice jsem nastínil jeho (pravděpodobně nechtěné) přitakání této odvěké tradici, která se ukazuje zejména v poslední fázi jeho života. Nietzscheova hlavní tendence vedoucí k popření metafysiky je jeho přesvědčení o fiktivnosti jejich pojmů. Přestože metafysika pracuje s pojmy vztaženými na skutečnost, nepracuje již s tematikou vzniku takových pojmů. Nietzscheův postoj k metafysice se zpočátku jeví jako postoj k čistě lidskému výtvaru. Zcela zásadním bodem kritiky mu je i lidská tendence vztahovat naše představy a pravidla ke světu o sobě, o němž nic nevíme. I přes Nietzscheův kladný vztah k pravdám vědy, snaží se myslitel o jakýsi popis světa z ničeho. Systém síly a vůle, který předkládá, je přeci neúčelný. Podle toho, jak píše o poznání vědy, tedy jako o poznání, které je účelné, se doslova nabízí otázka, zda tedy není jeho koncept síly a vůle zbytečný – a to zejména za předpokladu, že svět o sobě je nepoznatelný.

I když jsou oba myslitelé hluboce zapuštěni do otázek umění a jeho vlivu na naši vůli a naše jednání, ukázal jsem, že zorná pole obou myslitelů se v této problematice zcela liší.

²⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*, s. 6.

²⁰⁶ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 437.

Schopenhauer vidí v umění jakožto geniálním nahlížení jednu ze dvou možností úniku před žádostmi naší vůle, kterou je třeba popřít. Jeho koncept je v tomto zcela odmítavý. Nietzsche oproti tomu vyzvedává umění jako hnací sílu tvořivosti člověka vedoucí k sebepřekonání. Jeho přístup je tedy naopak pozitivní. Po vzoru výkladu umění si protičečí stejně i v otázce asketického způsobu života jakožto vykoupení od požadavků vůle. Zatímco Nietzsche vidí v askezi neduchaplnost, zbabělost a úpadek, Schopenhauer naopak tvrdí, že je to druhý způsob úniku před zběsilostí naší vůle. Drobným závěrem zde je i udržitelnost jakéhosi klidového stavu duše z hlediska Schopenhauerova výkladu: nikdy se nelze vyhnout žádostem vůle trvale, a to ani za předpokladu schopnosti geniálního názoru světa nebo co nejširší askeze v našem životě.²⁰⁷ Vždy se dostaví cyklický návrat oněch požadavků a nám nezbývá, než je uspokojit a tím se pohybovat na sinusoidě neustálého uspokojování a neustálého znuzení ve stavu klidu vůle. Schopenhauer právě v tomto pohybu vůle vidí trpkost života. Nietzsche se naopak tomuto zcela vyhnul svým přesvědčením, že není třeba útěku a popření vůle. Způsobuje-li nám bolest, strach, úzkost nebo utrpení, jsme to právě my, jejichž úkolem je takovému životu čelit a jsme to my, kdož z něj vystoupí o to silnější.

²⁰⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa*, s. 266.

Použitá literatura

Primární zdroje:

NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. První díl. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-404-6.

NIETZSCHE, F. *Lidské, příliš lidské: kniha pro svobodné duchy*. Druhý díl. Praha: OIKOYMENH, 2012. ISBN 978-80-7298-479-4.

NIETZSCHE, F. *Ecce homo*. Praha: Naše vojsko, 1993. ISBN 80-206-0270-4.

NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy*. 2. vyd. Praha: Mladá fronta, 1992. Váhy (Mladá fronta), sv. 5. ISBN 80-204-0286-1.

NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*. Praha: Aurora, 1996. ISBN 80-85974-12-6.

NIETZSCHE, F. *Radostná věda*. 2. vyd. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-080-3.

NIETZSCHE, F. *Antikrist: přehodnocení všech hodnot* (fragment): předmluva a kniha první. V Olomouci: Votobia, 1995. ISBN 80-900614-7-8.

NIETZSCHE, F. *Genealogie morálky: polemika*. Praha: Aurora, 2002. ISBN 80-7299-048-9.

NIETZSCHE, F. *Soumrak model, čili Jak se filosofuje kladivem*. Olomouc: Votobia, 1995. Malá díla; sv. 11. ISBN 80-85885-33-6.

NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. V Olomouci: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-79-4.

NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Praha: Gryf, 1993. ISBN: 978-80-7429-434-1.

NIETZSCHE, F. *Ranní červánky*. Praha: Aurora, 2004. 251 s. ISBN 80-7299-077-2.

SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1547-1.

SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I, II*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov s.r.o., 1998. 80-901916-4-9.

SCHOPENHAUER, A. *Metafyzika lásky a hudby*. Olomouc: Votobia, 1995. 159 s. ISBN 80-85885-38-7.

SCHOPENHAUER, A. *Aforismy k životní moudrosti*. Přel. Milan VÁŇA. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997. ISBN 8090191657.

Sekundární zdroje:

THURNER, R.; RÖD, W.; SCHMIDINGER, H. *Filosofie 19. a 20. století. III, Filosofie života a filosofie existence*. Praha: OIKOYMENH, 2009. ISBN 978-80-7298-177-9.

VOLEK, J. *Kapitoly z dějin estetiky: od antiky k počátku XX. století*. Praha: Panton, 1969. ISBN (brož.)

KOUBA, P. *Nietzsche: filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0585-3.

FINK, E. *Filosofie Friedricha Nietzscheho*. Praha: OIKOYMENH, 2011. ISBN 978-80-7298-266-0.

MANN, T. *Schopenhauer*. Praha: Votobia, 1993. ISBN 80-85619-57-1.

ALLISON, H. E. *Kant's transcendentalism*. Rev. and enl. ed. New Haven: Yale University Press, 2004. ISBN 03-001-0266-6.

ABENDROTH, W. *Schopenhauer*. Praha: Votobia, 1995. ISBN 80-85885-34-4.

KUBEŠ, K. *Pod korouhví Kristovou*, Brno 1947, citát str. 85–86.

MAJOR, L. *Schopenhauerova filozofie člověka*. In. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha: Academia, 2007. ISBN 978-80-200-1547-1.

YOUNG, J. *Nietzsche's philosophy of art*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999. ISBN 978-0521455756.

KANT, I. *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH, 2001. ISBN 978-80-7298-301-8.

PLATÓN. *Symposion*. 3. opr. vyd.. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-31-5.

HOLLINGDALE, R. *Nietzsche*. Olomouc: Votobia, 1998. ISBN 80-719-8334-9.

HANAWAY, CH. *Nietzsche, the Self and Schopenhauer*, v knize *Nietzsche and Modern German Thought*, editováno Keith Ansell-Pearson, Routledge, 2014. ISBN 978-0415755429.

Elektronické zdroje:

WICKS, R., 2011. *Arthur Schopenhauer* [online]. Stanford Encyclopedia of Philosophy. Dostupné z: <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>.

LEITER, B. *Nietzsche's Theory of the Will*, in *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, Ken Gemes & Simon May eds. [online]. Oxford University Press, 2009. Dostupné z: <http://pi.lib.uchicago.edu/1001/cat/bib/7736661>.