

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav románských studií



Bakalářská práce

Kristián Kapitančík

Pesimismus, asketismus a antinatalismus: Schopenhauer v románe El árbol de la ciencia

Pessimism, asceticism and antinatalism: Schopenhauer in the
novel El árbol de la ciencia

Pod'akovanie:

Tu by som sa chcel pod'akovať vedúcemu tejto práce doc. Juanovi Sánchezovi, Ph.D. za cenné rady, ochotu a čas, ktorý mi pri písaní tejto práce venoval.

Prehlásenie:

Prehlasujem, že som túto bakalársku prácu vypracoval samostatne, že som riadne citoval všetky použité pramene a literatúru a že práca nebola využitá v rámci iného vysokoškolského štúdia či k získaniu iného alebo rovnakého titulu.

V Prahe, dňa 25. 7. 2022

.....
Kristián Kapitančík

Abstrakt (slovensky)

Bakalárska práca sa zaoberá dielom španielskeho spisovateľa Pío Baroja. Jeho román „El árbol de la ciencia“ doposiaľ nebol preložený do českého ani slovenského jazyka. Cieľom práce je poukázať na vplyv Schopenhauerovej a Kantovej filozofie na tvorbu autora, do akej miery bol nimi ovplyvnený pri modelovaní postáv a ktoré aspekty filozofie pretavil do svojho diela. V práci je poukázané na filozofické smery pesimizmus, asketizmus a antinatalizmus ako na výrazné prvky, ktoré sa nesú týmto literárnym dielom.

Kľúčové slová:

Pío Baroja, El árbol de la ciencia, Generación del 98, Arthur Schopenhauer, pesimizmus, asketizmus, antinatalizmus

Abstract (in English)

The bachelor's thesis deals with the work of the Spanish writer Pío Baroja. His novel "El árbol de la ciencia" has not yet been translated into Czech or Slovak. The aim of this thesis is to point out the influence of Schopenhauer's and Kant's philosophy on the author's work, the extent to which he was influenced by them while modeling the characters, and which aspects of the philosophy he transformed into his work. In the thesis, the philosophical directions of pessimism, asceticism and antinatalism are pointed out as significant elements throughout this literary work.

Key words:

Pío Baroja, El árbol de la ciencia, Generation of 98, Arthur Schopenhauer, pessimism, asceticism, antinatalism

OBSAH

ÚVOD.....	6
2. Španielsko a fin du siècle.....	7
2.1 Dopady španielsko-americkéj vojny.....	7
2.2 Generácia 98.....	9
2.3 Pío Baroja a román <i>Strom poznania</i>	11
3. Arthur Schopenhauer a metafyzika.....	13
3.1 Čítajte Kanta! – Kantov príspevok filozofii očami A. Schopenhauera.....	13
3.2 Svet ako vôľa a predstava.....	15
3.3 „Filozof pesimizmu“.....	18
3. SCHOPENHAUEROVA FILOZOFIA ODRAZENÁ V ROMÁNE STROM POZNANIA.....	24
3.1 Andrés Hurtado ako študent medicíny v Španielku na prelome storočí.....	24
3.2 <i>Strom poznania a Strom života</i>	27
3.3 Asketizmus: Andrés Hurtado medzi apatiou a <i>ataraxiou</i>	30
3.4 <i>Strom poznania a antinatalistická otázka</i>	32
ZÁVER.....	36
Resumé.....	38
Resumen.....	39

ÚVOD

Prehraná španielska-americká vojna, v dôsledku ktorej Španielsko v roku 1898 stráca posledné koloniálne dŕžavy, sa premieta do duchovnej a intelektuálnej krízy nastupujúcej španielskej inteligencie zosobnenej Generáciou 98. Hoci jej predstavitelia často obracali zrak k domácomu prostrediu, s rovnakým záujmom sa stavali tiež k zahraničným vplyvom, ktoré koncom 19. storočia zaplavili Španielsko, a prostredníctvom ktorých dokázali španielsky intelektuáli poskytnúť unikátnu reflexiu na otázky, čo so sebou priniesla kríza racionality. Jedným z dominantných rysov Generácie 98 bolo, že prakticky všetci prejavovali záujem a štúdium filozofie, pričom za filozofa s najvýraznejším vplyvom na predstaviteľov tejto generácie možno označiť Arthura Schopenhauera.

Tento danzigský filozof, ktorý býva označovaný ako „filozof pesimizmu“, sa narodil roku 1788 do bohatej obchodníckej rodiny, čo mu po zvolení „filozofického remesla“ namiesto pokračovania v rodinnej tradícii zámorského obchodu, umožnilo vyhnúť sa akejkoľvek materiálnej kríze a naplno sa venovať filozofii. Schopenhauer bol významným spôsobom ovplyvnený Kantovou filozofiou. Keď z Kantových záverov transcendentálneho idealizmu vyplynula nemožnosť poznania „veci o sebe“, Schopenhauer, podobne ako ďalší z radov nemeckých idealistov, si zaumienil posunúť metafyziku o krok vpred prostredníctvom podania explikácie toho, čím je Kantova vec o sebe. Výsledkom Schopenhauerového bádania bolo objavenie „vôle“ ako fundamentálneho zdroja našej reality. Táto voľa mala byť ako vec sama o sebe slepá, neutíšiteľná, impulzívna sila zodpovedná za utrpenie všetkých živých bytostí.

Vplyv schopenhauerovej filozofie na Pía Baraju, jedného z navýznačnejších predstaviteľov Generácie 98, je nespochybniteľný, čoho svedectvom jej aj jeho román „El árbol de la ciencia.“ V tomto románe prostredníctvom postáv vyvstávajú otázky o ľudskej existencii, možnosti poznania pravdy či limitoch vedeckého bádania.

Účelom tejto práce je ukázať ako sa Schopenhauerova filozofia odráža v Barojovom románe „El árbol de la ciencia“, a to z hľadiska troch špecifických bodov: pesimizmu, asketizmu a antinatalizmu. Keďže tento román doposiaľ nevyšiel ani v českom ani slovenskom preklade, bude naň v priebehu tejto práce referované ako na „Strom poznania“.

2. Španielsko a fin du siècle

2.1 Dopady španielsko-americkéj vojny

V dôsledku udalostí z roku 1898 vstupuje Španielsko do novej etapy svojich dejín. Impérium, o ktorom v šestnástom storočí vtedajší panovník, Karol V. Habsburský, prehlásil, že je „ríšou, nad ktorou Slnko nikdy nezapadá“, sa po prehratej španielsko-americkej vojne prebúda do novej reality poznamenatej definitívnou stratou štatútu koloniálnej mocnosti na medzinárodnej scéne. Vojenský konflikt trvajúci menej než štyri mesiace sa definitívne uzavrel Parížskou mierovou zmluvou z desiateho decembra 1898, následkom ktorej bolo Španielsko nútené uznať nezávislosť Kuby a zároveň postúpiť Spojeným štátom Portoriko, Filipíny a ostrov Guam. Tieto udalosti vstúpili do španielskej histórie pod badateľne expresívnym označením „Katastrofa z 98.“ (špan. Desastre del 98), pričom moderní španielski historici o tejto epizóde dejín reflektujú nasledujúcim spôsobom: „Na španielske strane se historikové všech směrů shodli, že se na válku nemělo přistoupit. Vládnoucí vrstvy nedokázaly včas a důsledně zvážit problém reformy koloniální správy, ani čelit nepopularitě v důsledku realistického přístupu k složitým vztahům s USA. Veřejné mínění evidentně neznalo skutečnou vojenskou situaci a na zámořský problém pohlíželo spíše romanticky.“ (Ubierto et al., 2007, s. 565). Práve tento „romantizmus“ na domácej pôde, dlhodobo priživovaný mýtusmi o španielskej kultúrnej a duchovnej zvrchovanosti, sa tvárou v tvár realite zdrvujúcej porážky ocitá pred potrebou redefinície a reformulácie toho, čo by mala španielska národná identita predstavovať. „Co je Španělsko? Kdo jsou vlastně Španělé? Pomohlo Španělsku, že se v mnohém nechalo inspirovat Evropou, nebo mu to naopak spíš uškodilo?“ zhrňuje J. Chalupa (2016, s. 402) viaceré z najdôležitejších otázok, ktoré trápili španielskych intelektuálov už v predchádzajúcich dekádach a na ktoré nadviazala tiež nastupujúca generácia zosobňujúca „strieborný vek“ španielskeho písomníctva, tzv. „Generación del 98“.

Skutočnosť, že sa jednalo o dlhodobu pretrvávajúci diskurz v španielskej spoločnosti a že si španielski intelektuáli v rozličnej miere uvedomovali (a pripúšťali), v akom hlbokom rozklade sa po technologickej i duchovnej stránke ich krajina ešte pred vypuknutím vojny nachádzala; sa očividne ukazuje na ikonickej osobnosti Ángela Ganiveta (1865-1898). Tento významný mysliteľ, ktorý býva kritikou nejednohlasne vnímaní raz ako plnohodnotný člen „deväťdesiatosmičky“, inokedy ako jej predchodca, opisoval svojho času stav vedeckého odvetvia v Španielsku takto:

No existe ciencia española [...]. Tenemos sabios sueltos; pero no hemos podido formar un cuerpo de doctrina. Por lo cual somos tributarios del extranjero en todos aquellos ramos que derivan de las ciencias de aplicación. No hemos inventado ninguna máquina notable, ni hemos tropezado con ningún astro nuevo, ni siquiera hemos descubierto ningún importante microbio, o al menos el virus para acabar con él.¹ (Ganivet, 1905. str.

¹ „Španielska veda neexistuje [...]. Máme osobitných vzdelancov, avšak nedokázali sme sformovať ucelenú doktrínu. Z tohto dôvodu sme dlžníkmi zahraničia vo všetkých odvetviach, ktoré pochádzajú z aplikovaných vied. Nevynašli sme

98).

Gavinet sa zároveň vyslovil, že ak by mal diagnostikovať ťažko liečiteľný neduh, ktorý nepochybne postihol všetkých Španielov, bola by ním abúlia (Gavinet, 1896, s. 140-146). Obdobná tendencia hovoriť o Španielsku ako o pacientovi sužovanom letargiou a apatiou predstavovala častý motív rodiaceho sa regeneracionizmu. Jeho predstavitelia sa predhánali v snahe „diagnostikovať“ koreň problému španielskej spoločnosti a nastaviť správnu „liečbu“, ktorá by viedla k obnove (regenerácii) ich vlasti. Ganivet, zapálený podporovateľ týchto obrodných snáh, vo svojich úvahách dospel k presvedčeniu, že „problém Španielska“ je primárne duchovného (filozofického) rázu, pričom Forbelský (2017, s. 31) zhrňuje tento Ganivetov poznatok nasledovne: „Španělům je zapotřebí nové národní výchovy, nového uvědomění.“ Odkiaľ by sa toto „nové uvedomenie“ malo vziať, akú formu by malo nadobudnúť a podobné otázky, ako aj odpovede na ne, často diametrálne rozdeľovali španielsku inteligenciu. Prirodzene sa otvárala možnosť importovať úspešné vzorce zo zahraničia, predovšetkým z Európy, avšak Ganivet bol tomto ohľade veľmi konzervatívny.

Fox následne túto tendenciu v zmysľaní rozširuje na celú deväťdesiatosmičku, keď vraví, že Ganivet, rovnako ako Unamuno a ostatní členovia Generácie 98 na jednej strane schvaľovali predstavu Španielska schopného otvoriť sa Európe, avšak jedine za predpokladu, že by tak nezanikla španielska osobitosť a národný duch na úkor zahraničných vplyvov (Fox, s. 1988, str. 5). Za akých podmienok by táto výmena duchovného vlastníctva medzi Španielskom a zvyškom Európy bola akceptovateľná, sa napríklad v podaní Unamuna opisuje nasledovne:

„tengo la profunda convicción de que la verdadera y honda europeización de España, es decir, nuestra digestión de aquella parte de espíritu europeo que pueda hacerse espíritu nuestro, no empezará hasta que no tratemos de imponernos en el orden espiritual a Europa, de hacerles tragar lo nuestro, lo genuinamente nuestro, a cambio de lo suyo, hasta que no tratemos de españolizar a Europa.“² (Unamuno, 1996, s. 1124).

Zo všetkého doposiaľ uvedeného sa ukazuje, že korene španielskej kultúrnej a duchovnej krízy, ktoré zdedí dvadsiate storočie; siahajú ďalej do minulosti než len po dramatické rozuzlenie Španielsko-americkej vojny. Vo výsledku sa tak Generácia 98 nielenže stáva pozorovateľom dôsledkov tragického konfliktu v zámorí, ale na dlhý čas zavládne tendencia nahliadať na tvorbu týchto výnimočných autorov primárne skrze prizma dobových reálií.

žiaden pozoruhodný stroj, ani nenarazili na žiadne nové nebeské teleso, ani len neobjavili žiaden dôležitý mikrób alebo aspoň vírus schopný zneškodniť ho.“

² „som hlboko presvedčený, že skutočná a hlboká europeizácia Španielska, teda naše strávenie tej časti európskeho ducha, ktorá má potenciál stať sa naším duchom, nezačne, kým sa nepokúsime presadiť sa v duchovnom ráde Európy, neprinútime ju prehľnúť to, čo je naše, čo je skutočne naše, výmenou za to, čo je jej, až pokým sa nepokúsime pošpanielčiť Európu.“

2.2 Generácia 98

„Generácia 98“ predstavuje v dnešnej dobe už pevne etablovaný, rešpektovaný a bohato diskutovaný pojem zastrešujúci skupinu španielskych literátov pôsobiacich na prelome 19. a 20. storočia. Enormné množstvo sekundárnej literatúry publikovanej každý rok ukazuje, že tento termín si s postupom času získal priazeň kritikov a že predstavitelia Generácie 98 skutočne priniesli do španielskeho kontextu čosi inovatívne. Tento proces sa však neobišiel bez prekážok. V časoch pohnutých udalostí, od akých nesie Generácia 98 svoje formálne pomenovanie, bola situácia razantne odlišná. Nielenže sa v očiach súvekých kritikov dlhý čas nedokázala vymaniť z tieňa dovedy predominantnej estetiky modernizmu, importovanej do Španielska pod vplyvom tvorby R. Daría, no musela tiež čeliť skepticizmu od neodmysliteľných predstaviteľov z vlastných radov.

„Yo no creo que haya habido, ni que haya, una generación de 1898. Si la hay, yo no pertenezco a ella. En 1898 yo no había publicado apenas nada, ni era conocido, ni tenía el más pequeño nombre. Mi primer libro, *Vidas sombrías*, apareció en 1900.“³ (Baroja, OC V: 496).

Znejú slová jedného z najdôležitejších predstaviteľov Generácie 98, Pía Baroju, ktorý ich preniesol pri príležitosti istej prednášky na Sorbone, roku 1924. Paradoxne Pío Baroja, spoločne s Ramizom de Maeztu a Josém Martinézom Ruizom, založili v roku 1901 skupinu s názvom „Grupo de los Tres“ („Spolok Troch“), ktorá medzi rokmi 1901 až 1904 publikovala v časopise *Juventud* články na spôsob regeneracionizmu, pričom práve toto priateľstvo poskytlo základ pre vytvorenie širšej siete kontaktov medzi budúcimi členmi deväťdesiatosmičky. Granjel (1959, s. 108-110) hovorí, že v danom období si Spolok Troch pravidelne menil korešpondenciu s Miguelom de Unamunom a napriek tomu, že sa postupom času medzi všetkými štyrmi vytvoril vzájomný rešpekt, vnútorné vzťahy boli natoľko komplikované, že o vzájomných sympatiách bolo možné skutočne hovoriť iba v prípade Baroju a Azorína, u ktorých nezhody priživované temperamentom nikdy neprerástli do negativity, aká panovala prakticky na všetkých ostatných frontoch.⁴

Ďalším paradoxom vo vývoji Generácie 98 je skutočnosť, že ak to bol Baroja, kto o niekoľko rokov neskôr (1924) poprel akékoľvek zoskupenie takého charakteru, mal to byť práve jeho dobrý priateľ, Azorín, koho zásluhou v roku 1913 uzrelo svetlo sveta článok *La generación de 1898*, kde zazneli jedny z vôbec prvých argumentov zdôrazňujúce potrebu odlišenia nastupujúcej generácie od autorov predošlého obdobia (Galdósa, Echegaraya a Campoamora). Azorín (1959, s. 410)

³ „Nemyslím si, že existovala či existuje nejaká generácia z 1898. Ak áno, ja do nej nepatrím. V roku 1898 som prakticky nič nepublikoval, ani som nebol známy, ani nemal čo i len najmenšie renomé. Moja prvá kniha, *Tienisté životy*, vyšla v roku 1900.“

⁴ Granjel (Ibid., s. 109) si v tomto argumente pomáha svedectvom J. M. Salaverríu, ktorý rastúce rozpory rodiacej sa deväťdesiatosmičky opisoval nasledovne: „Maeztu žiarlil na Azorína a nenávidel Baroju; Baroja neznášal Unamuna a ohováral Maeztua a Unamuno nemal v obľube nikoho... Baroja mi vyrozprával, ako si Maeztu a Azorín raz nafackovali.“ V originále: „Maeztu tenía celos de Azorín y detestaba a Baroja; Baroja detestaba a Unamuno y hablaba mal de Maeztu, y Unamuno no quería a nadie... Me contaba Baroja que Maeztu y Azorín llegaron una vez a pegarse de bofetadas.“

zahajuje svoj diskurz myšlienkou, že čas od času sa medzi nastupujúcimi mladými ľuďmi z radov spisovateľov, umelcov a ďalších objaví potreba vyjadriť protest voči tým, komu sa, častokrát veľmi nezdvorilo, hovorí: „tí starí“. Azorín (Ibid., s. 415-419) túto panorámu, od ktorej chcel Generáciu 98 ideologicky odlíšiť, nakoniec zúžil na obdobie medzi rokmi 1870 – 1898, pričom prehlasoval, že:

„En la literatura, la generación de 1898 representa un renacimiento: un renacimiento más o menos amplio, o más o menos reducido, si queréis, pero, al cabo, un renacimiento. [...] Un renacimiento es, sencillamente, la fecundación del pensamiento nacional por el pensamiento extranjero.“⁵ (Ibid. s. 419).

Azorín (Ibid., s. 423), aj keď veril v unikátny príspevok deväťdesiatosmičky španielskej literatúre, nehlásal radikálny rozchod s predošlými prúdmi, naopak vravel, že Generácia 98 má všetky kvality predošlých veľikánov; Echegarayov vášnivý výkrik, Campoamorovho prenikavého ducha aj lásku k realite po Galdósovi; zároveň ale: „la curiosidad mental por lo extranjero y el espectáculo del desastre –fracaso de toda la política española– han avivado su sensibilidad y han puesto en ella una variante que antes no había en España.“^{6 7}

Azorín ale nechcane pripravil pôdu pre ďalší konflikt, keď medzi evidentných predstaviteľov Generácie 98, akými boli Unamuno, Baroja, Maeztu, Valle-Inclán a ďalší, zaradil takisto Rubéna Daría, v dôsledku čoho takmer vlastným pričinením asimiloval deväťdesiatosmičku do modernizmu. Túto tematiku i celú polemiku; ktorá napokon vyústila v „očistenie“ Generácie 98, jak voči predošlým španielskym klasikom, tak voči fenoménu modernizmu; brilantným spôsobom zmapoval Shaw (1982, s. 15-28), a teda nebude podrobne rozoberaná na tomto mieste. Patričné je však zdôrazniť inú skutočnosť, a síce, že už u Shawa je pozorovateľná súčasná tendencia odklonenia sa od nahliadania na tvorbu Generácie 98 primárne skrze dopady španielsko-americkej vojny v prospech iného prístupu, akým je prístup filozofický. Shaw (Ibid., s.29-30) argumentuje, že autentickým problémom, ktorému čelila Generácia 98, bolo znovuoobjavenie myšlienok a systémov schopných navigovať človeka životom; v dôsledku čoho jej predstavitelia nevyhľadávali filozofiu

⁵ „V literatúre predstavuje generácia z 1898. renesanciu: renesanciu viac či menej rozsiahlu, alebo viac či menej obmedzenú, ak chcete, ale v konečnom dôsledku, renesanciu. [...] Renesancia obecné je, jednoducho povedané, oplodnenie národného myslenia zahraničným.“

⁶ „duševná zvedavosť po zahraničnom a výjav katastrofy – zlyhanie celej španielskej politiky – v nich prebudili citlivosť a dali jej formu, aká v Španielsku dovtedy nemala obdobu.“

⁷ Azorín aj napriek tlaku nesúhlasných postojov po vzore Baroja ostal ideí existencie Generácie 98 verný, o čom svedčí aj článok s identickým titulom, *Generación de 1898*, publikovaný v roku 1926, kde (hoci skromnejšie, ale stále presvedčene) obhajuje existenciu deväťdesiatosmičky. Pri spätnom pohľade na Barojove odmietanie Generácie 98 Diaconescu Mita (1998, s. 71-72) zhrňuje dva základné argumenty, pre ktoré Baroja v spomenutom diskurze poprel existenciu či vlastnú príslušnosť k deväťdesiatosmičke: po prvé (ako vyplýva z uvedenej ukážky), Baroja začal významnejšie publikovať pod danom dátume a po druhé, považoval za nezmyselné spájať ho s udalosťou politického významu, o ktorej výsledku nerozhodoval ani sa oň nejakým spôsobom nezapríčinil. Diaconescu Mita (Ibid., s. 72-74) však vyčíta Barojovi nedôslednosť v týchto námietkach z dôvodu, že on sám neskôr argumentuje v prospech existencie generácie z 1870., ktorej jednak prisudzuje rovnakých členov a tiež obdobné charakteristiky, aké Azorín vyhradil pre Generáciu 98. Z toho vyplýva, že Baroja neprotestoval ani tak proti myšlienke, že s jeho súčasníkmi priniesli poznateľnú inováciu do španielskej literatúry, ako sa bytostne dištancoval od predstavy, že by fenomén jeho generácie mal byť bezprostredne viazaný na dátum onej tragickej udalosti.

čisto z intelektuálnej zvedavosti, ale v nádeji, že narazia na mysliteľ a schopného prinavrátiť ich na cestu istoty, ktorej sa im, už od čias Ganiveta, vo svete zmenenom Kantovým kriticizmom, vedeckým progresom a darwinovským determinizmom, nedostávalo. Pri zohľadní Sánchezovho argumentu (2017, s. 479), že po roku 1900 kríza racionality vykazovala rastúcu tendenciu prakticky v celej Európe, sa jasne ukazuje, že Generáciu 98 netrápili otázky „lokálneho charakteru“, ktoré by bolo možné ohraničiť a interpretovať iba v španielskom kontexte, naopak ich znepokojenie predstavovalo osobitú reflexiu paneurópskej intelektuálnej krízy odohrávajúcej sa na pozadí *Fin de siècle*.

P. Galán (1999, s. 15-17) hovorí, že „Koniec storočia“ v Španielsku spolu s katastrofálnym výsledkom koloniálnej vojny sa prejavoval aj ako vyostrenie sociálnej otázky v čase, keď sa v krajine ešte neusadila skutočne moderná a podnikavá buržoázna trieda, čo odhalilo nedostatočnosť politického priestoru na prijatie masových sociálnych hnutí, ktoré zostali mimo systému, čo napokon viedlo k nespokojnosti intelektuálov s režimom Reštaurácie neschopnej doviest' buržoáznu revolúciu do konca a uspokojiť tak požiadavky na účinnú demokratizáciu. Tento náraz intelektuálov v Španielsku evidentným spôsobom sa premietol do estetiky románu svojej epochy. Sánchez (2016, s. 120-121) hovorí, že okolo roku 1900 vzniká rada románov s novým typom postavy – postavou intelektuála –, pričom novovzniknutá poetika románu mení vzťah medzi realitou a románom spôsobom, že ústrednú tému románu tvoria otázky, ktoré trápia protagonistu, a na rozdiel od tradície literárneho realizmu, v tomto prípade si prostredníctvom románu autor pokladá otázku vlastnej identity (namiesto toho, aby sám seba pozoroval ako vzorku pod mikroskopom).

2.3 Pío Baroja a román *Strom poznania*

Pío Baroja y Nessi sa narodil roku 1872 v meste San Sebastián a zdedil jak baskicko-talianske korene po otcovi, tak korene francúzske po svojej matke. Svoju profesionálnu kariéru začal ako lekár, no napokon toto povolanie opustil a začal sa venovať spisovateľstvu. Vďaka tomuto rozhodnutiu sa z neho stala jedna z najprominentnejších postáv Generácie 98.

Román *El árbol de la ciencia (Strom poznania)* publikovaný v roku 1911 patrí do trilógie „La raza“ (Plemeno), spoločne s románmi *La dama errante* (Bludná dáma) a *La ciudad de niebla* (Mesto hmly). Spomedzi všetkých diel, ktoré Baroja napísal, sa k románu *Strom poznania* viazala zjavná hrdosť, keďže o ňom Baroja hrdo prehlasuje, že: „El árbol de la ciencia es, entre las novelas de carácter filosófico, la mejor que yo he escrito.“⁸ (CD VII, s. 801). Argument, že román *Strom*

⁸ „*Strom poznania je najlepšou spomedzi filozofických noviel, akú som kedy napísal.*“

poznania je čiastočne autobiografickým románom zachytávajúcim Barojove štúdium medicíny a počiatky jeho lekárskej kariéry, je dne univerzálne prijímaný kritikov. Napríklad F. García (2014, s. 188) hovorí: „De hecho, en la mayoría de los trabajos publicados por los críticos que han hablado del autobiografismo barojiano, no es nada raro encontrar citada *El árbol de la ciencia* como ejemplo paradigmático de novela autobiográfica escrita por Baroja.“⁹ Román *Strom poznania*, ktorého hlavnou postavou je Andrés Hurtado, však samozrejme nie je striktne autobiografický. Niekedy Baroja pozmení reálnym postavám mená a určité okolnosti, a tak sa napríklad smrť jeho staršieho brata Daría do *Stromu poznania* premietne do smrti Andrésovho mladšieho brata, Luisita, pričom príčina smrti ostáva identická a je ňou tuberkulóza (Ibid., s. 182). Inokedy *Strom poznania* vynecháva ďalšie významné udalosti odohrávajúce sa v čase Barojovho štúdia medicíny, ktoré významným spôsobom ovplyvnili Barojov negatívny postoj k medickej obci, ako bol napríklad jeho osobný spor s vtedajšou významnou akademickou autoritou donom Josém de Letamendim.¹⁰ Naopak pozitívny dopad ich stretnutia bol ten, že prostredníctvom Letamendiho Andrés v sebe objavuje záľubenie vo svete filozofie, čo sa ukazuje ako pravý autobiografický údaj, ktorý Baroja (CD V: s. 185) potvrdzuje slovami: „El deseo de asomarme al mundo filosófico me lo produjo siendo estudiante la lectura del libro *Patología* del doctor Letamendi; con este objeto compré en una edición económica que dirigía Zozaya, los libros de Kant, Fichte y Schopenhauer.“^{11 12}

Protagonista *Stromu poznania* je dokonalým prototypom novej postavy „intelektuála“, hľadajúceho odpovede o živote a svete prostredníctvom introspekcie – tak ako tento koncept predstavil Sánchez v predošlej časti.

⁹ „Vo väčšine prác publikovaných kritikmi, ktorí sa zaoberali Barojovou autobiografiou, sa *El árbol de la ciencia* nezriedka uvádza ako paradigmatický príklad Barojovho autobiografického románu.“

¹⁰ Andrésovu skúsenosť s Letamedim zachytáva ôsma kapitola prvej časti *Stromu poznania*, ktorá sa úplne vyhýba ich osobnému konfliktu, pre ktorý napokon Letamendi niekoľkokrát nenechal Baroju prejsť ním vyučovaným predmetom. Cf. Arbó, J. S. (1961) Pío Baroja y su tiempo. Barcelona: Editorial Planeta, s. 112-126.

¹¹ „Keď som bol študentom, moja túžba vstúpiť do sveta filozofie prišla, keď som si prečítal knihu *Potológia* od doktora Letamendiho; za týmto účelom som si kúpil edíciu Kanta, Fichteho a Schopenhauera v lacnom vydaní, ktoré vydal Zozaya.“

¹² Výnimočné miesto, aké u Baroju zastával Schopenhauer, vlastnými slovami komentuje nasledovne: „El leer el libro *Parerga y Paralipomena* me reconcilió con la filosofía. Después compré, en francés, *La crítica de la razón pura*, *El mundo como voluntad y como representación* y al gunas otras obras.“ (CD V: s. 185). „Čítanie knihy *Parerga a Paralipomena* ma zmierilo s filozofiou. Potom som si vo francúzštine zaobstaral Kritiku čistého rozumu, spis *Svet ako vôľa a reprezentácia* a niekoľko ďalších diel.“

3. Arthur Schopenhauer a metafyzika

3.1 Čítajte Kanta! – Kantov príspevok filozofii očami A. Schopenhauera

„Jediné, čo budem priamo predpokladať pri tom, čo tu chcem predniesť, je teda dôkladná znalosť Kantovej filozofie“ (SVR: I, s. 15) – týmito slovami v predslove k prvej časti svojho najdôležitejšieho filozofického spisu, *Svet ako vôľa a predstava*, vznáša Arthur Schopenhauer apel na čitateľa, aby sa, pred prečítaním jeho vlastného spisu, dôkladne zoznámil s Kantovým príspevkom filozofii. *Kritika čistého rozumu* vychádza v roku 1781 a predstavuje výsledok dvanásťročného snaženia, počas ktorého sa Kant pokúšal zodpovedať otázku, prečo sa filozofii doposiaľ nepodarilo nastúpiť na „spoľahlivú cestu vedy“, ako tomu bolo v prípade prírodných vied zažívajúcich, za uplynulé dve storočia, obrovský pokrok prakticky vo všetkých oblastiach. Lámal si hlavu nad tým, čomu prírodoveda vďačí za tento úspech a čo pozitívne zmenili vo svojej práci jej vedátori, keď sa im podarilo dosiahnuť také pozoruhodné výsledky. Kant došiel k záveru, že najväčší posun v oblasti vedeckého skúmania nastal vďaka empirickému prístupu prírodovedných bádateľov – konkrétnejšie vďaka ich vedeckej metóde spočívajúcej v overovaní vlastných hypotéz kladením konkrétnych otázok o prírode a sledovaním príslušných odpovedí. V nadväznosti na tento poznatok sa Kantovým zámerom stala jeho úspešná aplikácia na metafyziku, čím, ako veril, sa mu ju podarí vymaniť zo zovretia „dogmatického racionalizmu“¹³ a prinavrátiť ju tak na „spoľahlivú cestu vedy“.

Konštitučným dielom týchto snáh bola spomenutá *Kritika čistého rozumu* nasledovaná radou ďalších prác (*Kritika praktického rozumu*, *Kritika súdnosti*, *Prolegomena* a i.), ktoré Kant publikoval až do svojej smrti roku 1804, pričom všetky tieto práce už zotrvali v duchu transcendentálneho idealizmu. Kantov transcendentálny idealizmus nielenže priniesol revolúciu v novovekom myslení, ale zároveň položil základy pre celý jeden filozofický smer, dnes súhrnne označovaný ako „nemecký idealizmus“, do radov ktorého patria napríklad: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer a ďalší. Hoci sa jednalo o mysliteľov s častou tendenciou vyhradzovať sa jeden voči druhému, v zásade všetci postkantovci, z radov nemeckých idealistov, preberali a ďalej rozvíjali (mnohokrát veľmi svojsky) Kantove epistemické zásady, ktoré predpokladali „dvojakú“ povahu sveta a predmetov poznávania vôbec – reč je o slávnych „veciach o sebe“ (*noumena*) a „veciach pre nás“ (*phaenomena*).

A skutočne, pokládáme-li predmety smyslné, jakožto správně jest, za pouhé zjevy, přiznáváme tím přece zároveň, že jest za nimi nějaká věc sama o sobě. Nevíme sice, jaké jest ona povahy o sobě, nýbrž známe jen její zjev, t. j. způsob, jak toto neznáme něco na naše smysly působí. (Kant, P: §32).

¹³ Týmto spôsobom sa vyjadroval o racionalistoch, akými boli napríklad Leibniz a Wolff. Považoval ich za dokonalý príklad toho, prečo sa metafyzika premenila na špekulatívny obor, plný operácií s konceptmi a vychádzania z nich záverov, ktoré však nemajú žiadnu empirickú platnosť, prípadne sa ich pravdivosť hodnota nedá ani len empiricky overiť. Kant (KČR: B275) v časti pomenovanej *Vyvrátenie Idealizmu* kritizuje dva hlavné typy racionalizmu, a to: Berkeleyho „dogmatický“ idealizmus a Descartov „problematický“ idealizmus.

Kantova revolučná epistemologická teória v mnohom vďačí poznatkom z dielne britských empiristov, predovšetkým Humovi, ktorého dôležitosťou pre svoju prácu sa Kant vôbec netajil: „Priznávam otvoreně: připomenutí Humeovo bylo právě to, co mně nejprve před mnohými lety přerušilo dogmatický spánek a mému zpytování na poli spekulativní filosofie dalo zcela nový směr.“ (Kant, P: s. 8). Odpoveď na otázku; „čo konkrétnejšie v Humeovej filozofii ovplyvnilo razantným spôsobom Kantove východisko, prebudilo ho z ‚dogmatického spánku (klasických racionalistov)‘ a v konečnom dôsledku tiež položilo základy pre jeho transcendentálny idealizmus“, znie v podaní W. Röda nasledovne: „Myšlenka transcendentní garance pravdy, která byla středobodem racionalistické metafyziky poznání, vyžadovala důkaz existence garanta pravdy – Boha, absolutní nekonečné substance, pramonády –, a to výlučně pomocí systému základních pojmu a zásad. [...] Jako zmíněný důkaz přicházel v úvahu pouze ontologický argument, tj. úsudek z pojmu absolutně dokonalé bytosti na její existenci pojatou jako ‚dokonalost‘. Když Hume [...] prohlédl tento závěr jako mylný, uvolnil základní kámen z klenby racionalistické metafyziky.“ (Röd, 2015, s. 12).

Na rozdiel od Huma, u ktorého nemožnosť preukázania platnosti ontologického argumentu vyústila v skepticizmus, Kantovým zámerom nikdy nebolo „pochovať“ metafyziku ako takú (i keď mu túto zásluhu pripisovali mnohí z radov jeho súčasníkov, no aj moderných mysliteľov); ale naopak vymedziť spoľahlivé územie a zásady, aké si metafyzika mohla oprávnené nárokovať a používať pri svojom bádani. Priklonenie sa k Humeovmu radikálnemu empirizmu, podmieňujúceho všetko poznanie zmyslovou skúsenosťou, teda neprichádzalo do úvahy, keďže takýto predpoklad stál v priamom rozpore s metafyzikou ako to vedou o tom, čo transcenduje realitu (a teda aj naše zmyslové poznanie). Akonáhle Kant dospel k presvedčeniu, že ontológia nie je s to slúžiť ako východisko metafyziky, pretože, ako jej oprávnené vyčítali empiristi, neraz odvádzala svoje poznanie z arbitrárneho operovania s konceptmi, čo napokon zahnilo metafyziku do slepej uličky vydláždenej tautológiami, rozhodol sa pre radikálne odlišný postup, výsledkom čoho bol známy Kantov „kopernikový obrat“.

Keď Kant v snahe revitalizovať metafyziku uprednostnil epistemológiu pred ontológiou – inými slovami, podradil otázku o povahe objektov (súcién) v našom okolí otázkou o tom, akým spôsobom poznávame svet okolo nás a čo môžeme spoľahlivo prehlásiť o objektoch tohto poznávania – prirovnal toto svoje prezretie ku Mikulášovi Kopernikovi, ktorý si svojho času uvedomil, že ak bude chcieť pohnúť niektorými základnými problémami astronómie, nebude to možné bez toho, aby nespochybnil stáročia zaužívaný geocentrický model v prospech heliocentrického. V Kantovom prípade to znamenalo, že musel objaviť veľmi špecifickú metódu poznávania; takú, čo by zabránila prepadnutiu sa jeho filozofie, ako to videl, do jedného z dvoch pekiel metafyziky, a to: alebo bludiska dogmatického racionalizmu, alebo redukcionizmu

radikálneho empirizmu. Záchrana mala prísť v podobe syntetických súdov *a priori*.¹⁴ Kant si veľmi dobre uvedomoval, že na dôkaze toho, ako sú tieto súdy možné (a platné), stál osud celej metafyziky čoby plnohodnotnej vedy.¹⁵ Hoci sa o platnosti syntetických súdov *a priori* dodnes vedú spory, Kant sa svojho času domnieval, že svojím transcendentálnym idealizmom zabezpečil metafyzike (či filozofii obecné) právoplatné miesto medzi exaktnými vedami, pretože sa mu v jeho transcendentálnej estetike podarilo dokázať, že čas a priestor nepredstavujú objektívne (ontologicky nezávislé) empirické koncepty, ale sú závislé na ľudských mentálnych procesoch a teda existujú len ako „čisté formy názoru“. Prostredníctvom takto apriórne poňatého názoru času a priestoru sa ľudská skúsenosť a poznávanie stali spoľahlivými a vedecky kvantifikovateľnými.¹⁶

V očiach Immanuela Kanta sa mu teda podarilo prinavrátiť metafyziku na „spoľahlivú cestu vedy“, lenže tá musela v tomto procese zaplatiť vysokú cenu. Už nikdy nemala byť tým, čím bola v časoch Descartových či Aristotelových:

Avšak z této dedukce naší poznávací mohutnosti a priori v první části metafyziky plyne překvapující závěr, který je – jak se zdá – pro celý účel metafyziky [...] velmi škodlivý, totiž že s touto mohutností nemůžeme nikdy vyjít za hranice možné zkušenosti, což je přece právě nejvlastnějším úkolem této vědy (Kant, K: XIX – XX).

3.2 Svet ako vôľa a predstava

V predošlej časti bolo stručne pojednané o základných myšlienkach Kantovej filozofie a ich vplyvu na vývoj metafyziky ako takej. Hoci Arthur Schopenhauer poňal Kanta ako východisko vlastnej filozofie, najmä jeho transcendentálnu estetiku a jej závery o neempirickosti času a priestoru, o ďalších častiach Kantovho diela, akými boli napríklad transcendentálna dialektika a analytika či etika obecné, sa často vyjadroval kriticky a odmietavo. Napriek tomu Schopenhauer

¹⁴ Syntetické súdy *a priori* musia spĺňať dvojakú kvalitu: jednak poznanie v nich obsiahnuté musí predchádzať poznaniu zmyslovému (byť na ňom nezávislé) a zároveň, ako to súdy čistého rozumu, musia spĺňať podmienku univerzálnej platnosti a nutnosti. Príkladom takého súdu sú, podľa Kanta (K: B15-16), všetky matematické vety, ako napríklad „ $7 + 5 = 12$ “. Keďže je tento súd univerzálne platný a nevyhnutný (nepodmienený zmyslovou skúsenosťou) jedná sa o zjavný *a priori* poznatok a zároveň, keďže ani jeden zo sčítancov („5“ a „7“) nie je bezprostredným nositeľom čísla dvanásť, nejedná sa teda o poznatok analytický, ale syntetický. Kant takéto apriórne súdy (poznania) nachádza ďalej vo fyzike, ontológii, a napokon nimi v etike podopiera aj svoj kategorický imperatív.

¹⁵ „Na rozřešení této úlohy [pravdivosti syntetických súdov *a priori*], otvírá se i zavírá metafysika, na ní tudíž visí všechno její bytí.“ (Kant, P: §5). Dnes s odstupom času je možné pozorovať a vysloviť predpoklad, že Kantove znepokojenie vyvolané dôležitosťou platnosti syntetických súdov *a priori* pre vedeckú relevantnosť, nielen metafyziky, ale filozofie vôbec, bolo namieste, najmä keď zohľadníme slová G. Patziga, ktorý v nadväznosti na W. Stegmüllera hovorí: „Neexistujú-li systematické soudy a priori, pak analytické soudy spadají vjedno s apriorními soudy vůbec a syntetické soudy spadají vjedno s empirickými. O skutečnosti světa se pak můžeme dozvědět jedině na základe zkušenosti; co nejsme schopni vědět bez zkušenosti a nezávisle na ní, to se vztahuje k jistým formálním systémům, které neposkytují žádné poznání skutečnosti. Filozofie pak buď spadá vjedno s logikou, nebo přestává být vědou, která by si mohla stanovit vlastní věty.“ (PATZIG, 2003, s. 31).

¹⁶ Kantov výklad ponímania času a priestoru zaberá znamenitú časť jeho *Kritiky čistého rozumu*, otvára ním svoju Transcendentálnu estetiku (K: A19/B33 – A49, B73), v ktorej závere Kant zhrňuje: „*Jak jsou možné syntetické věty a priori?*, totiž čisté názory a priori, tj. prostor a čas. Chceme-li v apriorním soudu překročit daný pojem, nalézáme v nich to, co nemůže být a priori odhaleno v pojmu, ale v názoru, který mu odpovídá a který může být s oním pojmem synteticky spojen. Z tohoto důvodu nemůže žádný soud nikdy dospět dál než k předmětům smyslů a může platit jen pro objekty možné zkušenosti.“ (K: B73).

choval ku Kantovi úprimný obdiv a úctu badateľnú naprieč všetkými jeho spismi – čím sa tiež pričínil o to, aby sa Kantove duchovné dedičstvo zachovalo aj nasledujúcich storočiach. Čo ale Schopenhauera (a prakticky všetkých nástupcov klasického nemeckého idealizmu) nenechalo chladným a poslúžilo ako pole pôsobiska pre jeho vlastnú filozofiu, bola skutočnosť, že Kant navždy vykázal vec o sebe mimo definičný obor ľudského poznania. Človek sa tak navždy ocitol vo väzení vlastného fenomenologického sveta, zatiaľ čo svet vecí o sebe mu mal ostať definitívne skrytý. Dnes s odstupom času je zjavné, že Schopenhauer tento Kantov predpoklad vzal skôr ako výzvu, než ako istotu. A tak Schopenhauer vo svojom najdôležitejšom spise, *Svet ako vôľa* a predstava, predkladá, okrem iného, podrobnú explikáciu toho, čím je Kantova vec o sebe.

„Svet je moja predstava“ (SVP I: §1) znie v úvode Schopenhauerovho *opus magnum*. Tu sa explicitne naráža na Kantovo funkcionalistické poňatie mysle vychádzajúce z predpokladu, že vzťah medzi ľudským poznaním a objektmi poznávania nie je bezprostredný, pretože medzi tými zákonite stojí ešte ľudský intelekt, ktorý zohráva aktívnu úlohu v konštruovaní reality, do nám známej podoby, zo surových impulzov zmyslovosti. Inými slovami, každodenná realita človeka je – viac než čokoľvek iné – produktom mentálnych procesov ľudskej mysle a nie zrkadlovým odrazom „vecí o sebe“. Tento poznatok Schopenhauer prehlasuje za „najväčšiu Kantovu zásluhu“¹⁷, napriek tomu však vznáša námietku voči Kantovmu predpokladu absolútnej nepoznatelnosti veci o sebe, a to z dôvodu:

že svet práve ako jav je manifestáciou toho, čo sa javí, a spolu s ním to nazývam vec osebe. Tá preto musí svoju podstatu a svoj charakter vyjadrovať vo svete skúseností, z ktorého ich preto musí byť možné vyložiť, a to z látky, a nielen z čírej formy skúsenosti. (SVP II: kap. 17).

Schopenhauer zastával názor, že pole pôsobnosti, ktoré zanechal Kant metafyzike svojimi poznatkami, bolo príliš okresané na to, aby si udržala svoju vitalitu ako plnohodnotná disciplína.¹⁸ Zároveň, keďže ale všetko prírodovedné bádanie bolo podmienené časopriestorovými vzťahmi a kauzalitou; čo boli v ponímaní idealistov apriórne formy názoru a nie ontologicky objektívne, na mysli nezávislé, kvality či formy pôsobenia; fyzika (pojem zastrešujúci všetky prírodné vedy) a všetko jej poznanie nikdy nemali byť schopné prekročiť hranice fenomenologického sveta.¹⁹ Jacqueline objasňuje ešte jeden neodmysliteľný dôvod, prečo definitívna disolúcia metafyziky do ostatných vedeckých disciplín, z perspektívy Schopenhauera, neprichádzala do úvahy: „Potrebujeme metafyziku, pretože akonáhle porozumieme inherentným limitom prírodných vied,

¹⁷ „Najväčšou Kantovou zásluhou je rozlíšenie javu a veci osebe – na základe dokázania toho, že medzi vecami a nami ešte vždy stojí intelekt, preto sa veci nedajú poznávať podľa toho, čím by mohli byť samy osebe.“ (Schopenhauer, SVP I: Dodatok).

¹⁸ „Práve preto, že Kant vyhlásil vec osebe za nevysvetliteľnú, niet podľa neho vôbec nijakej metafyziky, ale je iba imanentné poznanie, t. j. číra fyzika, ktorá môže hovoriť vždy iba o javoch a popri nej kritika rozumu, usilujúceho sa o metafyziku.“ (SVP II: kap. 17).

¹⁹ „Ibaže, nech by fyzika (v širokom, starovekom zmysle) pokročila akokoľvek, neudeje sa tým ani ten najmenší krôčik smerom k metafyzike, rovnako ako plocha, nech sa jej rozloha zväčší akokoľvek, nikdy nenadobudne kubický objem. Takýto pokrok bude totiž zdokonaľovať vždy iba poznanie javu, zatiaľ čo metafyzika sa usiluje prekročiť jav smerom k javiacemu sa.“ (SVR II, kap. 17).

pochopíme, že nikdy nebudú schopné uspokojiť túžbu po poznaní, ktorá nás v prvom rade priviedla k vede. Chceme vedieť, že aj naše prírodovedecké vysvetlenia sa zakladajú na niečom fundamentálnejšom než na javoch, na niečom pravdivom a nezameniteľne skutočnom, čo je metafyzickým základom vedy.“ (Jacquette, 2005, s. 70).²⁰

Až doposiaľ malo ľudské poznávanie ostať v limitoch empirických vied citlivých na „formy“, no slepých k „obsahu“ – avšak tento predpoklad Schopenhauer narúša brilantnou observáciou, a síce, že definitívne preniknúť do „esencie“ objektov poznávania by nebolo možné iba v prípade:

keby sám bádateľ nebol ničím iným než čistým poznávajúcim subjektom (okrídlenou anjelskou hlavou bez tela). Bádateľ sám však korení v onom svete. [...] telo je pre čisto poznávajúci subjekt ako taký predstavou ako každá iná, je objektom medzi objektmi: jeho pohyby, akcie, nie sú mu známe inak než zmeny všetkých ostatných názorných objektov a boli by mu rovnako cudzie a nepochopiteľné, keby mu ich význam nebol odhalený celkom odlišným spôsobom. [...] Subjektu poznávania, ktorý prostredníctvom svojej identity s telom vystupuje ako individuum, je toto telo dané dvoma celkom odlišnými spôsobmi: raz ako predstava v umovom nazeraní, ako objekt medzi objektmi, podriadený ich zákonu, zároveň však aj celkom odlišným spôsobom, totiž ako čosi každému bezprostredne známe, čo označujeme slovom vôľa (SVP I: §18).

Schopenhauerove riešenie problému nemožnosti preniknutia do „esencie“ vecí – tak ako dané limity nastavil Kant – je vskutku geniálne. Kantova metafyzika sa totiž, zo svojej podstaty transcendentálneho idealizmu podradujúceho ontológii epistemiológii, zakladala prakticky len na funkčne preddefinovaných kognitívnych danostiach ľudskej mysle (téza apriórnosti času, priestoru a kauzality, ďalej Kantových dvanásť rozvažovacích kategórií atď.), zatiaľ čo špekulácie o povahe vecí o sebe odložila stranou z dôvodu, že nenachádzala spôsob, ako o nich získať bezprostredné poznanie. Kant teda pomocou vlastnej doktríny nedokázal preklenúť priepasť medzi poznávacou myslou a predmetom poznávania. Avšak tento predpoklad označuje Schopenhauer za nedôsledný, pretože zákonite každá poznávacia myseľ, keďže nie je len „okrídlenou anjelskou hlavou bez tela“, má vo svojom arzenáli jeden objekt, ktorý je „objekt medzi objektmi“, teda podlieha všetkým fyzikálnym zákonom, a zároveň je objektom, o ktorom má bezprostredné poznanie, čo je zjavné na základe toho, že: „Každý pravý akt jeho vôle je ihneď a nevyhnutne aj pohybom jeho tela: tento akt nemôže skutočne chcieť bez toho, aby zároveň nevnímal, že navonok sa prejavuje ako pohyb tela.“ (SVP I: §18).

Táto vôľa sa v človeku manifestuje rozličnými spôsobmi.²¹ Schopenhauer ďalej tento predpoklad rozvíja ešte dvoma zásadnými spôsobmi. Po prvé, myšlienku, že človek je jedinou entitou, čo existuje ako vôľa aj predstava, explicitne zamietá a označuje za „teoretický egoizmus“

²⁰ V originále: „We need metaphysics because, once we understand the inherent limitations of natural science, we understand that it can never satisfy the desire for knowledge that draws us to science in the first place. We want to know that even our natural scientific explanations are based upon something more fundamental than appearance, on something that is true and unalterably real, as the metaphysical underpinning of science.“ [Ak v bibliografických odkazoch nie je uvedené inak, všetky preklady pochádzajú od autora tejto práce.]

²¹ „Totiž nielen chcenie a rozhodovanie v najužšom zmysle, ale aj všetko úsilie, želanie si, vyhýbanie sa, dúfanie, obávanie sa, milovanie, nenávidenie, skrátka všetko, čo tvorí vlastné blaho a bolesť, slasť a strádanie, je zjavne iba afekciou vôle, je pohybom, modifikáciou chcenia a nechcenia, je práve tým, čo v prípade, že to pôsobí navonok, vystupuje ako skutočný vôľový akt.“ (SVP II: kap. 19).

(t. j. solipsizmus), a namiesto toho konštatuje, že je omnoho pravdepodobnejšie, že analogicky ku človeku vôľa predstavuje vnútornú podstatu všetkých vecí.²² Po druhé, vôľa je jedna jediná nielen v jednotlivinách (konkrétnych ľuďoch, zvieratách, veciach a pod.), ale je univerzálne identická.²³ Vôľa teda predstavuje vnútorná príčinu človeka, je jeho esenciou, je fundamentálnym základom celej reality; je Kantovou vecou o sebe. Týmto predpokladom Schopenhauer, ako tomu veril, vrátil metafyziku „späť do hry“, pretože dokázal úspešne identifikovať vec o sebe ako vôľu inherentne vlastnú človeku – čím ju z veľkej časti prinavrátil do oboru možnej skúsenosti a teda aj poznania. Schopenhauerova metafyzika teda už nerátala v dvojakým svetom po vzore Kanta, no jediným svetom, ktorý, vo svojej mnohosti zakúšanej ľudskou bytosťou, bol odrazom univerzálne identickej vôle. To aké kvality mali byť tejto vôli vlastné, bude priblížené v nasledujúcej kapitole.

3.3 „Filozof pesimizmu“

V dôsledku označenia vôle ako najfundamentálnejšieho základu existencie a myšlienky jej univerzálnej jednotnosti jak v organickej, tak anorganickej prírode, Schopenhauer vytvoril predpoklady na to, aby prostredníctvom analógie s vlastnou subjektívnou skúsenosťou vôle a prostredníctvom pozorovaní mohol človek vysloviť aspoň určité predpoklady o tejto konštitatívnej sile Vesmíru. Odpoveď na otázku, aké závery o tomto svete (a teda vôli) si možno odvodiť už za pomoci jednoduchých observácií, sú identické s dôvodmi, pre ktoré býva Schopenhauer označovaný ako „filozof pesimizmu“. Ako príklad každodennej reality tohto sveta sa Schopenhauer odkazuje na svedectvo istého nemeckého prírodovedca, ktorý popisoval, ako počas jednej expedície:

„[...] na Jave raz videl nedoziernu planinu celú pokrytú kostrami a pokladal ju za bojové pole. Boli to však iba kostry veľkých, päť stôp dlhých, tri stopy širokých a rovnako vysokých korytnačiek, ktoré tadiaľ prechádzajú od mora, aby mohli naklásať vajcia. Tam sa do nich potom pustia divé psy (*Canis rutilans*), ktoré ich spoločnými silami prevrátia na chrbát, odtrhnú im spodný pancier, teda malý štít na bruchu, a tak ich zaživa požierajú. Psov však potom často prepadne tiger. Celé toto žalostné utrpenie sa opakuje mnohotisíckrát, každý rok, vždy nanovo. Na to sa teda rodia korytnačky. Za aké previnenie musia takto trpieť? Načo celá táto hrôzostrašná scenéria? Nato je možná jediná odpoveď takto sa objektívuje vôľa k životu. Dobré sa na ňu pozrime a uchopme ju vo všetkých objektíváciách: tak dospejeme k uchopeniu tak jej podstaty, ako sveta.“ (SVP II: kap. 28).

²² „Tú istú vôľu nebude ako ich najvnútornejšiu podstatu priznávať iba tým javom, ktoré sú celkom podobné jeho vlastnému javu, teda ľuďom a zvieratám, ale pokračujúca reflexia ho privedie k tomu, že aj tú silu, prostredníctvom ktorej kľíči a vegetuje rastlina, ba i silu, ktorou kryštalizuje kryštál, vďaka ktorej magnet smeruje k severnému pólu, tú, ktorej výboj pri styku heterogénnych kovov pôsobí proti nemu, tú, čo sa pri afinite látok prejavuje ako odstredivá a príťažlivá sila, ako separovanie a zlučovanie, ba napokon dokonca i silu tiaže, ktorá tak mohutne pôsobí vo všetkej hmote, priťahuje kameň k Zemi a Zem k Slnku – že všetky tieto sily rozpozna ako odlišné iba v jave, no v ich vnútornej postate ich bude uchopovať ako to isté, čo mu bezprostredne tak intímne a nadovšetko známe a čo sa tam, kde to vystupuje najzreteľnejšie, označuje ako vôľa.“ (SVP I: §21)

²³ „Ako laterna magika umožňuje vidieť veľa rozmanitých obrazov, vždy je to však jeden a ten istý plameň, čo ich všetky zviditeľňuje, tak je aj vo všetkých mnohorakých javoch [...] iba jediná vôľa“ (SVP I: §28).

To, že krutosť predstavuje neoddeliteľnú súčasť prírody, nie je potrebné nijako obsérnejšie rozvádzať ani dokazovať; čo ale naopak stojí za zdôraznenie, je „hĺbka“, do akej siahajú dôsledky Schopenhauerovho filozofického pesimizmu. Tento akt *bellum omnium*²⁴ odsúdený na to odohrávať sa *in secula seculorum*²⁵, sa totiž nemanifestuje len na „vyšších stupňoch“ objektivizácie vôle vo fenomenologickom svete, kde sa uplatňuje tzv. *principium individuationis*²⁶; ale tento nekonečný zápas je takisto vlastný vôle na „najnižšom stupni“, čoby veci o sebe. Slovam J. Younga: „Páchateľom všetkých týchto hrôz je vôľa sveta [t. j. vôľa ako vec o sebe]. Je teda zlom. Avšak keďže reprezentuje svet, je tiež obeťou vlastného zla. Nesie všetko utrpenie, ktoré sama spôsobuje. Keďže každá časť sveta je súčasťou organizmu sveta [t. j. sveta ako predstavy], zakaždým keď zvieratá zaborí tesáky do iného, vôľa sveta zakúsi vlastné mäso. [...] A pretože, v podstate, sa vôľa musí živiť sama sebou, lebo okrem nej tu nie je nič a ona je hladnou vôľou“, [...] vôľa sveta je teda nielenže zlá. Ale tiež, v pravom zmysle, šíalená.“²⁷ (Young, 2005, s. 82). Na vôľu na najfundamentálnejšom stupni – nezahalenú do pestrého závoja *principium individuationis* – slovami Andréasa Hurtada (a teda Pía Baroju) teda možno skutočne nahliadať ako na: „akúsi temnú a slepú, mocnú a živelnú, vec, bez spravodlivosti, bez dobroty, bez konca“²⁸ (SP: 103).

V dôsledku týchto úvah označujúcich samu podstatu našej reality za inherentne (priam ontologicky) zlú sa jasne ukazuje, prečo je pesimizmus považovaný za východziu pozíciu Schopenhauerovej filozofie. Schopenhauer dokonca zachádza tak ďaleko, že v nadväznosti na Leibnizov optimizmu a jeho *Theodiceu*, kde označuje tento svet za „le meilleur des mondes possibles“²⁹, túto myšlienku neguje v plnom rozsahu a hovorí, že:

„Proti očividne sofistickým Leibnizovým dôkazom toho, že tento svet je najlepší spomedzi možných, sa dá s vážnosťou a čestne postaviť dôkaz toho, že je spomedzi nich najhorším [...] usporiadaný tak, ako musí, aby mohol existovať presne tak, ako je nevyhnutné. Keby bol totiž ešte o čosi horší, už by vôbec nemohol existovať.“ (SVP II: kap. 46).

²⁴ „vojna všetkých“

²⁵ „na veky vekov“

²⁶ *Principium individuationis* predstavuje Schopenhauerom prevzatý termín zo scholastiky, ktorý používa na vysvetlenie toho, prečo inak unitárnu vôľu človek vo fenomenologickom svete vníma ako mnohosť: teda konkrétne (vzájomne odlišené) osoby, zvieratá, veci atď. Podľa Schopenhauera (SVP I: §23) tento fenomén zdanlivej mnohosti je daný priestorom a časom, prostredníctvom ktorých: „sa vôľa rovnakým spôsobom javí v nespočetných individuách, a to v každom z nich na oboch stranách (vôľa a predstava) vcelku a úplne.“ (SVP I: §61).

²⁷ V originále: „The world-will is the perpetrator of all this horror. So it is evil. But since it is the world it is also the victim of its own evil. It bears all the suffering it itself creates. Since every part of the world is part of the world-organism, every time an animal sinks its teeth in the flesh of another, the world-will sinks its teeth in its own flesh. [...] For 'at bottom, the will must live on itself, since nothing exists besides it, and it is a hungry will' [...] the world-will is thus not only bad. It is also, in a clear sense, mad. To skopíruj od younga definitívne.

²⁸ V originále: „una cosa oscura y ciega, potente y jugosa, sin justicia, sin bondad, sin fin“

²⁹ „ten najlepší z možných svetov“.

3.3.1 Antinatalizmus

„Svet je moja vôľa“ znie druhý Schopenhauerov axióm, o ktorého dôsledkoch pre človeka si nerobil najmenšie ilúzie, keď ho sám označil za nanajväčš závažnú, až hrôzostrašnú, pravdu. (SVP I: §1). Najhlbšia a najvútornejšia ľudská príčina stojaca na pozadí všetkého ľudského konania i samotného bytia, mala byť slepá, samoúčelná, impulzívna sila, ktorá sa prostredníctvom *principium individuationis* navonok zhmotňovala ako to, čo neskôr Darwin označí ako „struggle for life“³⁰. Počas jednej meditácie o *Božskej komédii* Schopenhauer (SVP I: §59) predkladá pred čitateľa námet na zamyslenie, odkiaľ asi Dante Alighieri vzal inšpiráciu pre svoje inferno; pričom odpoveď na seba nenecháva dlho čakať a znie: prirodzene, z tohto sveta. Ak priznáme skutočnosť, že naša realita spĺňa všetky predpoklady na to, aby bola plnohodnotnou predlohou pre absolútnu ríšu zla – akou peklo, *per se*, je –, súbežne s tým prichádza na rad otázka etickosti plodenia ďalších generácií do takejto reality. Schopenhauer teda, aj pod vplyvom východných náuk budhizmu a upanišád o reinkarnácii, vniesol do európskych končín antinatalistickú dilemu v dovedy nepoznanom rozsahu.

Pre uvedením konkrétnych príkladov, bude v prvom rade ale bude stručne priblížený pojem „antinatalizmus“. Tento neologizmus, ktorý sa ešte len etabluje v súdobej akademickej obci, sa datuje do roku 2006, kedy vychádzajú dva význačné spisy obhajujúce „negatívnu hodnotu“ života, pričom oba majú pojem „antinatalizmus“ (či „anti-natalizmus“) už plne zakotvený vo svojej terminológii. Sú nimi *L'art de guillotiner les procréateurs: Manifeste anti-nataliste*, od belgického mysliteľa a aktivistu, Teofila de Girauda, a *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, od juhoafrického filozofa a akademika, Davida Benataru. Pojem „antinatalizmus“ teda predstavuje jasný anachronizmus v kontexte Schopenhauera a filozofie 19. storočia, keďže Schopenhauer sám seba nikdy neoznačil (ani nemohol označiť) za zástancu antinatalizmu. Napriek tomu možno z pozície súčasného komentátora vyčítať značnú ideovú príbuznosť Schopenhauera s týmito modernými prúdmi, ktoré jednak pri obhajobe „negatívnej hodnoty“ života čerpajú z rovnakých zdrojov, na aké sa odvolával Schopenhauer, a zároveň sa častokrát hlásia práve k Schopenhauerovmu filozofickému odkazu.³¹

Marioka (2021, s. 3-15) veľmi elegantným a prehľadným spôsobom mapuje vývoj antinatalizmu nielen od jeho terminologického vzniku z roku 2006, ale pokračuje oboma smermi

³⁰ „Boj o život“. Cf. Darwin, *The origin of species*, chap. 3.

³¹ Teofil de Giraud (2006, s. 28) menuje vyššie päťdesiat autorov, vrátane Schopenhauera, ktorých by si mal čitateľ osvojiť v prípade, že ešte vlastnou skúsenosťou neodhalil tragédiu existencie a následne Schopenhauera viackrát explicitne cituje. Benatar (2006, s. 164) formuluje myšlienku, že vyhynutie ľudskej populácie, v kontraste predominantnou natalistickou tendenciou, by bol v konečnom dôsledku pozitívnejší vývoj pre ľudstvo: „bolo by lepšie, po zvážení všetkých okolností, keby ľudia prestali existovať úplne (spoločne so všetkými vedomými bytosťami). V originále: „it would be better, all things considered, if there were no more people (and indeed no more conscious life)“, pričom tak Benatar prehlasuje v nadväznosti na Schopenhauera a jeho otázku, či by ľudská rasa stále existovala v prípade, že by plodenie detí bolo čisto aktom rozumu (Ibid., s. 163).

časovej osi a následne kategorizuje antinatalistické prúdy do troch hlavných kategórií: i) tzv. proto-antinatalizmus čoby negáciu narodenia sa, ktorý možno vysledovať už od antického grécka až po 20. storočie³²; ii) tzv. proto-antinatalizmus čoby negáciu reinkarnácie, charakteristický pre východoázijské tradície založené na protiklade cyklu znovuzrodenia a nirvány³³; iii) anti-prokreacionizmus, ktorý možno významnejšie vystopovať až počiatkom 20. storočia a jeho hlavnou charakteristikou je, že explicitne menuje a považuje plodenie potomstva za nemorálny akt. Marioka (Ibid., s. 2) teda zostavuje definíciu antinatalizmu nasledujúcim spôsobom: „Antinatalizmus [v najširšom zmysle] je myšlienka, že všetky ľudské bytosti alebo všetky cítiace bytosti by sa nemali rodiť. Táto definícia má dve implikácie: jedna je, že pri pohľade smerom do minulosti môžeme prehlásiť, že všetky ľudské bytosti či všetky vnímajúce bytosti sa v prvom rade vôbec nemali narodiť, a druhá je, že pri pohľade smerom do budúcnosti môžeme prehlásiť, že by sme na svet nemali privádzať deti.“³⁴

V nadväznosti na Schopenhauerovu filozofiu sa ukazuje, že prvá implikácia vyššie uvedenej definície je dokonale stotožniteľná s jeho pesimistickým svetonázorom. V konečnom dôsledku antinatalizmus nie je ničím viac ako reakcionistickým prúdom snažiacim sa o elimináciu utrpenia podmieneného existenciou vo svete, ktorého povaha (alebo prinajmenšom jej premenlivosť a nestálosť) sa chápe ako nepriateľská, nenapraviteľná a teda nežiadúca pre život. Toto pesimistické nazeranie na každodennú realitu človeka tak napríklad u stoikov ústi do snahy dosiahnutia stavu *ataraxie*, u východných mysliteľov kryštalizuje pod menom nirvána a u Schopenhauera sa zas syntetizuje do filozofie popretia vôle k životu. Z tohto dôvodu bol termín „antinatalizmus“ zavedený aj na stránkach tejto práce; pretože poskytuje vďačný nástroj na uchopenie inak geograficky, historicky i filozoficky roztrúsených systémov, ktoré však vykazujú zjavnú ideologickú príbuznosť, a o ktorých až donedávna nebolo zvykom takýmto spôsobom uvažovať.

Pre úplnosť je potrebné ešte dodať, že druhá implikácia vyššie uvedenej antinatalistickej definície o neetickosti plodení ďalších generácií je v prípade Schopenhauera o čosi diskutabilnejšia, keďže anti-prokreacionizmus nepredstavuje Schopenhauerov vlastný argument. V Schopenhauerom ponímaní (SVP II: kap. 44) predstavoval *eros*, teda fyzická láska, inštinktívny

³² Jasnými príkladmi by mohli byť Sofoklés či Theognis, v dielach ktorých sa objavujú myšlienky, že tvárou tvár ľudskému utrpeniu na tomto svete by pre človeka bolo lepšie nikdy sa nenarodiť. Do postáv príbuzných tejto kategórii by Marioka nepochybne zaradil aj španielskeho klasika Zlatého veku, Calderóna de la Barcu, ktorý vo svojom najznámejšom diele, *Život je sen* (šp. *La vida es sueño*), prehlásil: „el delito mayor del hombre es haber nacido.“ „Najväčším previnením človeka je, že sa narodil.“ Tento výrok je natoľko atraktívny, že si ho požičiava aj samotný Schopenhauer (Cf. SVP II: kap. 48) v kapitole nesúcej názov: „K učeniu o popretí vôle k životu“.

³³ Tieto prvé kategórie „proto-antinatalizmu“ podľa Marioku (2021, s. 8) zjednotil vôbec po prvý raz Schopenhauerovej vo vlastnej filozofii. Spoločné pre tieto prístupy tiež bolo, že dôraz kládli predovšetkým na anihiláciu bytia v snahe eliminovať vlastné utrpenie, zatiaľ čo otázku etickosti plodenia detí (prokreacionizmu) ponechávali stranou.

³⁴ V originále: „Antinatalism is the thought that all human beings or all sentient beings should not be born. This definition has two implications: one is that looking toward the past, we can say that all human beings or all sentient beings should not have been born, and the other is that looking toward the future, we can say that we should not give birth to our children.“

puď riadený mechanizmami siahajúcimi hlboko za hranice individuálneho vedomia a procesom druzenia sa a párenia, nech už akéhokoľvek živočíšneho druhu, priznával dôležitosť len z toho dôvodu, že určovali konkrétne zloženie ďalších generácií. Zároveň ale zdôrazňoval, že sexuálny puď predstavuje jasné pritakanie vôle k životu, čím sa človek podriaďoval sile, ktorá zo svojej podstaty nemohla byť nikdy uspokojená a v konečnom dôsledku tak iba predlžovala vlastné utrpenie. Najbližšie stanovisku obhajujúcemu anti-prokreacionizmus by u Schopenhauera mohlo byť:

Navíc přivádět člověka na svět bez vši subjektivní vášně, bez slasti a fyzického puzení, pouze z čisté úvahy a chladnokrevného záměru, jen aby v něm byl – to by bylo morálně velmi povážlivé jednání [...], ba snad by o něm někdo dokonce mohl říci, že takové jednání se má k plození z pouhého pohlavního puďu jako chladnokrevně uvážená vražda k usmrcení v hněvu. (PP: §167).

Táto pasáž sa duchom z časti už približuje modernému anti-prokreacionizmu, pretože Schopenhauer v nej označuje počatie potomka, za tých či oných sprievodných okolností, vždy totožne, ako akt ekvivalentný jeho odsúdeniu na násilnú smrť. Prirodzene sa ale môže jednať náhodne zvolenú analógiu, ktorá sama o sebe poskytuje len málo, aby sa na jej základe dalo jednoznačne potvrdiť, či Schopenhauer považoval plodenie potomstva a kontinuitu ľudskej rasy za amorálnu. Napriek tomu na okraj možno dodať, že hoci anti-prokreacionistický argumet nie je teoreticky etablovaný v Schopenhauerovej filozofii, ako bude vysvetlené v nasledujúcej časti, Schopenhauerov asketizmus zaujímal dôležité miesto v jeho etike a prirodzene počítal s abstinenciou a odopieraním si akýchkoľvek pôžitkov – vrátane tých milostných. Prirodzene sa teda nůka otázka, či k anti-prokreacionizmu nevedie Schopenhauerova filozofia z hľadiska praktického, a to z dôvodu, že ak by si ju jednotne osvojila a prísne ju dodržiavala celá populácia, ďalšie generácie by prakticky nemali ako vzniknúť.

3.3.2 Asketizmus a konflikt vôle proti rozumu

V záverečnej kapitole venovanej Schopenhauerovej filozofii budú predstavené možnosti, prostredníctvom ktorých dokáže človek, podľa Schopenhauera, dočasne potlačiť alebo úplne anihilovať vôľu k životu. Na schopenhauerovu vôľu možno nahliadať ako na slepý, nevedomý impulz, ktorý sa prebúdzá v hĺbinách večnosti a prediera sa vpred cez všetky nižšie stupne existencie, až kým nedosiahne ľudské vedomie. Paradoxne je ale vedomie „podmienené intelektom“ (SVP II: kap. 19). Z toho vyplýva, že pomocou rozumu, dokáže človek identifikovať existenciu vôle v druhých bytostiach, pričom keďže poznáva, že vôľa v druhých je identická s vôľou v ňom samom, toto poznanie ho vedie k súcitu.

Schopenhauer rozlišoval dva princípy, ako dokázal človek v sebe poprieť vôľu k životu. Jedným z nich bol spomenutý súciti. Ten vedie k tomu, že preostredníctvom súcitu jednotlivec predradí blaho druhého pred vlastným a tým (iba dočasne) poprie vlastnú vôľu k životu. Podobný

spôsobom, podľa Schopenhauera, dokáže aj kontemplácia čiastočne utíšiť vôľu človeka.

K permanentnému popretiu je ale potrebný asketizmus, ktorý je sám o sebe učením o popretí túžob. Až v takom prípade je možné dosiahnutiu stavu označovaného ako *ataraxia*, nirvána a pod.

V opačnom prípade je človek, slovami Younga (2005, s. 210-220), odsúdení na to, čo označil ako „stress-or-boredom“ princíp. Zjednodušene povedané, keďže naplnenie túžby vedie zakaždým k novej túžbe, čo prerušujú iba krátke úseky „boredom“, teda znudenia, ktoré sú ale strastiplné už samy osebe, lebo človeka vždy privedú k novej túžbe. A teda k novému cyklu chcenia, kde sa jednotliviec vyčerpá a zažíva pocity „nudy“, t. j. depresie.

3. SCHOPENHAUEROVA FILOZOFIA ODRAZENÁ V ROMÁNE STROM POZNANIA.

3.1 Andrés Hurtado ako študent medicíny v Španielku na prelome storočí.

„Esto es una ridiculez“³⁵ znejú jedny z prvých slov, prostredníctvom ktorých sa čitateľ zoznamuje s postavou Andrésa Hurtada. Ten hneď v prvý deň štúdia medicíny na vyhlásenej *Universidad Central* (dnešnej *Universidad Complutense de Madrid*) nevychádza z úžasu pri pohľade na to, ako profesor obcej chémie vstupuje do učebne za búrlivého potlesku študentov cieleného skôr ako prejav posmechu než rešpektu, čo tento nedôvtipný pedagóg prirodzene nebol s to pochopiť, čím zadal študentom podnet, aby v činnosti pokračovali. Andrésa Hurtada, pobúreného týmto výjavom, zaplavia pocity absurdnosti umocnené skutočnosťou, že jediný prístupový bod, odkiaľ mohli študenti medicíny navštevovať niektoré svoje hodiny, viedol skrze školu architektúry, čo rozprávač označí za „una de estas anomalías clásicas de España“³⁶. Takto neslávne teda začína Hurtadove štúdium medicíny, pre vyobrazenie ktorého čerpal Baroja v značnej miere z vlastnej študentskej skúsenosti.

Andrés Hurtado bol od počiatku samotársky typ, a to i v prostredí relatívne početného rodinného kruhu pozostávajúceho z otca a ďalších štyroch súrodencov. Predčasná smrť matky v Andrésovi zanechala „un gran vacío en el alma y una inclinación por la tristeza.“³⁷ Andrés preto zvyčajne doma trávil čas izolovaný v podkroví, kde čítal romány alebo jednoducho vyzeral z okna. Robil tak často na úkor svojho štúdia medicíny, voči ktorému pociťoval graduálny odpor. Avšak nie pre štúdium samotné, ale pre dlhý rad sprievodných nepríjemností, čo si, ako postupne zisťoval, vyžadovala práca v lekárskom obore. Dezilúziu, ktorá sa mala bytostne premietnuť do Andrésovho filozofického pesimizmu, by bolo možné opísať tak, že si už krátko po začatí štúdií uvedomil, nakoľko nehumánna paradoxne medicína dokáže byť. Napríklad na hodinách autopsie popisuje nasledovné:

Lo que sí le molestaba era el procedimiento de sacar los muertos del carro en donde los traían del depósito del hospital. Los mozos cogían estos cadáveres, uno por los brazos y otro por los pies, los aupaban y los echaban al suelo.

Eran casi siempre cuerpos esqueléticos, amarillos, como momias. Al dar en la piedra, hacían un ruido desagradable, extraño, como de algo sin elasticidad, que se derrama; luego, los mozos iban cogiendo los muertos, uno a uno, por los pies y arrastrándolos por el suelo, y al pasar unas escaleras que había para bajar a un patio donde estaba el depósito de la sala, las cabezas iban dando lúgubrementemente en los escalones de piedra. La impresión era terrible; aquello parecía el final de una batalla prehistórica, o de un combate de circo

³⁵ „Toto je na smiech. Toto je zlý vtíp.“ (SP: s. 35)

³⁶ „Jedna z klasických anomálií Španielska“ (SP: s.33)

³⁷ „Veľkú prázdnotu v duši a sklony k trudnomyselnosti“ (SP: s. 42)

romano, en que los vencedores fueran arrastrando a los vencidos.³⁸

Andrés je tak zakrátko svedkom dvojitého zlyhania medicínskeho odvetvia vo svojich končinách. Na jednej strane nachádza zastaralých pedagógov žijúcich vo vlastných iluzórnych svetoch, neschopných odlíšiť priazeň od posmechu, čo možno chápať a analogicky preniesť na Španielsko, ktoré v dôsledku podobnej „straty súdnosti“ koncom devätnásteho storočia technologicky už výrazne zaostávalo za zvyškom Európy a predsa sa s veľkým nadšením vrhlo do vojenského konfliktu so Spojenými štátmi. A na strane druhej sa Andrés prostredníctvom takýchto zážitkov opakovane utvrdzuje v tom, že medicína, veda, ktorá by mala byť korunou filantropického úsilia človeka, je naopak zaplavená ľuďmi vyznačujúcimi sa nielen apatiou k životu, ale tiež ľuďmi schopnými nepredstaviteľnej krutosti. Počas jednej stáže na infekčnom oddelení v nemocnici *San Juan de Dios*, kde sa v mizerných podmienkach liečili ženy trpiace prevažne pohlavnými chorobami, Andrés stretáva doktora, ktorý bez akejkoľvek zrejmej príčiny zaobchádzal s pacientami s nepochopiteľnou bezcitnosťou:

¿Por qué? Era incomprendible. Aquel petulante idiota mandaba llevar castigadas a las enfermas a las guardillas y tenerlas uno o dos días encerradas por delitos imaginarios. El hablar de una cama a otra durante la visita, el quejarse en la cura, cualquier cosa bastaba para estos severos castigos. Otras veces mandaba ponerlas a pan y agua. Era un macaco cruel este tipo, a quien habían dado una misión tan humana como la de cuidar de pobres enfermas.³⁹

Nechýbalo veľa a v jednom konkrétnom prípade toto nezaslúžené zachádzanie s pacientami takmer prerástlo do fyzickej potýčky medzi Andrésom a doktorom nebyť zásahu Andrésovho spolužiaka a priateľa, Julia Aracila. Andrés zastával k Juliovi veľmi ambivalentný vzťah. Jeho povrchná povaha a materializmus v Andrésovi často vzbudzovali nevôľu. Aracilov neskrývaný oportunizmus patril k dôležitým vnútorným vplyvom, pre ktoré v Andrésovi postupne degradovali sklony k humanitárnemu zmýšľaniu a pre ktoré Andrés napokon zvolil, namiesto altruisticky motivovaného konfliktu s despotickým doktorom, odchod z infekčného oddelenia. Ďalším dôležitým faktorom pracujúcim na pozadí tohto rozhodnutia bolo: „la lectura de *Parerga y Paralipomena*, de Schopenhauer, que le inducía a la no acción.“⁴⁰ V tomto okamihu začína byť badateľné, nakoľko dôležitá sa ukazuje orientácia v Schopenhauerovej filozofii, a to nielen pre

³⁸ Avšak skutočne mu vadil postup, ako vyťahovali mŕtvych z vozíka, keď ich priviezli z nemocničného skladu. Praktikanti brali mŕtvoly, jeden za ruky a druhý za nohy, dvíhali ich a hádzali na zem. Telá boli vždy kostnaté, zožltnuté, podobné múmiám. Pri dopade na kameň sa ozýval odporivý, čudsný zvuk, ako keď sa niečo zatvrdnuté rozsype; praktikanti potom brali mŕtvoly, jednu za druhou, za nohy a ťahali ich po zemi, a ako schádzali po schodoch vedúcich na nádvorie, kde sa nachádzala márnica, hlavy morbidne búchali o kamenné schody. Pôsobilo to príšerne, pripomínalo to záver nejakej prehistorickej bitky, či nejakého boja v rímskom cirkuse, v ktorom víťazi vláčili porazených. (SP: s.53-61)

³⁹ Prečo? Bolo to nepochopiteľné. Ten malomyselný idiot nariadil, aby pacientov odniesli do malých izieb a na jeden či dva dni ich zavreli za vymyslené priestupky. Keď počas vizity prebehla konverzácia z jednej postele k druhej, alebo ak pacientka namietla na liečbu, čokoľvek stačilo, aby udelil tieto prísne tresty. Inokedy im prikázal pôsť sa na chlebe a vode. Tomuto krutému ľudoopovi zverili do rúk tak humánne poslanie, ako je starať sa o choré a úbohé ženy. (SP: s.82-91)

⁴⁰ čítanie Schopenhauerovho spisu *Parerga y Paralipomena*, čo ho viedlo k tomu, aby nekonal. (SP: s. 79)

porozumenie značne pesimistickému pozadia Barojovho románu, ale z dôvodu, že Schopenhauerove myšlienky priamo ovplyvňujú konanie a rozhodovanie samotného protagonistu.

Spomenuté nekonanie, prípadne nezasahovanie, je zjavným dôkazom toho, že Hurtado v tom čase uznáva Schopenhauerovu tézu o vôli ako vnútornej príčine reality a, ešte dôležitejšie, prijíma myšlienku, že vôľa stojí na pozadí všetkého ľudského chcenia, želania si či inej vnútornej pohnútky. Akákoľvek akcia teda v človeku stimuluje, slovami Schopenhauera, vôľu k životu, ktorá ako perpetuálne chcenie implikuje perpetuálny nedostatok, a keďže pocit nedostatku je nezlučiteľný so stavom blaženosti indikujúcim *per se* plnosť, čiže stav bez ďalšej potreby, už samotné chcenie predstavuje utrpenie samo o sebe. Andrés si je týchto dôsledkov Schopenhauerovej filozofie plne vedomý, rovnako ako rozumie tomu, prečo je nekonanie, nepriživovanie tejto nenásytnej sily, jediný spôsob ako dokáže jednotlivec zastaviť cyklus vrhania sa stále do nových výziev končiacich, či už v prípade úspechu alebo neúspechu, stále rovnako: vyčerpaním, krátkou satisfakciou alebo jej opakom a následným vyhľadáním novej túžby, novej akcie, a tak dokola. Schopenhauer bol veľkým filozofom ľudského utrpenia. Preto je pochopiteľné, že vnímavý študent medicíny (akým Andrés Hurtado nepochybne bol) v prostredí presýtenom chorobami, mizériou a krutosťou pocítil silnú náklonnosť k tomuto Danzigskému mysliteľovi.

Andrés sa začína zaujímať o filozofiu, identicky ako tomu bolo v prípade Baroju, vôbec po prvý raz pod vplyvom prednášky od dona Letamendiho. Len čo Andrés prenikol hlbšie do jeho myšlienok, tak Letamendiho označil za sofistu (slušne povedané) a následne si zakúpil niektoré spisy od Fitcha, Kanta a Schopenhauera, pričom spomedzi všetkých troch napokon: „siguió leyendo a Schopenhauer, que tenía para él el atractivo de ser un consejero chusco y divertido.“⁴¹ Odhliadnuc od nevšedných prívlastkov, akými Hurtado práve obdaroval Schopenhauera, je naopak slovo „consejero“ to, ktoré si zaslúži zvýšenú pozornosť. Inými slovami sa v tomto okamihu evidentným spôsobom potvrdzuje idea Shawa⁴², a síce, že to, čo priťahuje románové *alter ego* Pía Baroju do sveta filozofie nie je len určitá povrchná zvedavosť, ale naopak praktická snaha nájsť „radcu“ schopného vyviesť človeka z labyrintu moderného sveta a pravdivo mu ho osvetliť.

⁴¹ Pokračoval v čítaní Schopenhauera, ktorý mal to kúzlo, že bol vtipným a zábavným radcom. (SP: s. 70)

⁴²Cf. kap. 1.2

3.2 Strom poznania a Strom života

Štvrtá zo siedmich častí, do ktorých je Barojov román rozdelený, vyjavuje ústredný filozofický konflikt románu. Prakticky celá sa odohráva vo forme sokratického dialógu medzi Adrésom a jeho strýkom, taktiež lekárom z povolania, Iturriozom. Ten stelesňuje akéhosi Andrésovho „duchovného otca“, ktorému sa Andrés zveruje s vnútornými znepokojeniami. Na Iturriozovu otázku, ako postupuje so svojím filozofickým plánom, Andrés odpovedá, že sa momentálne snaží nájsť takú filozofiu, čo by spĺňala kvality kosmogénie, teda filozofie schopnej postihnúť Vesmír a ľudskú skúsenosť vo svojej totalite (SP: s. 159). Napriek Iturriozovej pochybnosti o existencii takej filozofie, ho Andrés informuje, že ho toto bádanie pre zatiaľ dovedlo ku Kantovi a Schopenhauerovi, pričom Iturrioz vyjadrí jasný nesúhlas s takýmto smerovaním, keď o na úkor týchto nemeckých metafyzikov poznamená, že ich filozofia je ako „alcohol que emborracha y no alimenta“⁴³ a že by sa mal dať prednosť omnoho praktickejšej filozofii Angličanov, napríklad Hobbesovi. V tomto okamihu na seba narážajú Andrésov intelektualizmus a Iturriozov pragmatizmus v otázke, aké možnosti má človek v snahe vysporiadať sa vlastnou existenciou v tomto svete.

Andrés, napriek všetkej vnútornej frustrácii a životnej neistote, na začiatku dialógu vystupuje ako presvedčený gnostik podopierajúci sa o argumenty Kantovej transcendentálnej estetiky. Kant na jednej strane „prueba que son indemostrables los dos postulados más trascendentales de las religiones y de los sistemas filosóficos: Dios y la libertad“⁴⁴ a na strane druhej poskytol svetu aspoň určitú útechu, keď našiel spôsob, ako prostredníctvom apriórneho poznania kvantifikovať ľudskú skúsenosť, keďže ľudská inteligencia „lleva como necesidades inherentes a ella las nociones de causa, de espacio y de tiempo, como un cuerpo lleva tres dimensiones.“⁴⁵ Keď Andrés Hurtado prehlasuje, že veľkolepou zásluhou Kanta je, že „vio que todas las maravillas descritas por los filósofos eran fantasías, espejismos“, vlastne tak parafrázuje stanovisko, aké ku Kantovi zastával Schopenhauer. V Andrésovom ponímaní veda predstavovala jediné útočisko proti chaosu sveta, pretože po Kantovom kriticizme „el mundo es ciego; ya no puede haber ni libertad ni justicia, sino fuerzas que obran por un principio de causalidad en los dominios del espacio y del tiempo.“ Inými slovami Kant (a Schopenhauer) teda neeliminovali iba „škodlivý“ náboženský či filozofický dogmatizmus, ale spoločne tým pripravili svet o jeho „romantickú“ stránku, čo zaznieva ako Iturriozov protiargument: „Ya es imposible encontrar rincones poéticos al final de un pasadizo

⁴³ „Alcohol, čo opíja, ale neposkytuje obživu.“ (SP: s.157-162)

⁴⁴ „dokazuje, že dva najtrancendentálnejšie postuláty náboženských a filozofických systémov - Boh a sloboda - sú nedokazateľné.“

⁴⁵ „nesie v sebe ako nevyhnutnosť pojmy príčiny, priestoru a času, rovnako ako telo nesie tri rozmery.“ (SP: s. 162-166.)

tortuoso; ya no hay sorpresas.“⁴⁶ A takýto svet, bez prekvapení, bez ideálov, sa bezpodmienečne musí riadiť čisto darwinovskými princípmi.

Na axiómy nemeckých idealistov Iturrioz reaguje slovami, že sa jedná o fantázie, pričom ďalšie Adrésove postrehy relativizuje, prípadne ich bagatelizuje. Je však potrebné mať na pamäti, že Iturriozovým stanoviskom nie je ani tak agnosticizmus a definitívny skepticizmus k vedeckému bádaniu ako jeho praktická potreba pridržiavania sa myšlienok, ktoré „no te alejan de la vida.“⁴⁷ No ešte zásadnejším Iturriozovým postrehom je, že „la ciencia para vosotros [...] no es una institución con un fin humano, ya es algo más, la habéis convertido en ídolo.“⁴⁸ Inými slovami, Iturriozovu vyčíta Andrésovi, že jeho obhajoba vedy začína sklzávať, takpovediac, do „naivného pozitivizmu“, pričom úplne ignoruje fakt, že človek nemôže, ani nedokáže, existovať výhradne na vedeckých ideách, ktorých kompletnosť je navyše v nedohľadne. Slovmi Iturrioz: „Esa anomalía de la naturaleza que se llama la vida necesita estar basada en el capricho, quizá en la mentira.“⁴⁹ Andrés v tomto prípade nenamieta. Avšak táto zhoda na svojom pozadí necháva vyniknúť konflikt omnoho väčších rozmerov, a to ten medzi Stromom poznania a Stromom života.

V úvode tejto metafory Andrés zhrňuje charakteristiky Schopenhauerovej vôle k životu a jej rovnakej intenzite v človeku i zvieratách. Rozdiel ale spočíva v tom, že:

En el hombre es mayor la comprensión. A más comprender corresponde menos desear. Esto es lógico, y además se comprueba en la realidad. La apetencia por conocer se despierta en los individuos que aparecen al final de una evolución, cuando el instinto de vivir languidece. [...] El individuo sano, vivo, fuerte, no ve las cosas como son, porque no le conviene. Está dentro de una alucinación. Don Quijote, a quien Cervantes quiso dar un sentido negativo, es un símbolo de la afirmación de la vida. Don Quijote vive más que todas las personas cuerdas que le rodean, vive más y con más intensidad que los otros. [...] El instinto vital necesita de la ficción para afirmarse.⁵⁰

Vplyv Schopenhauerovej filozofie v tejto pasáži už nemôže byť zjavnejší, pričom konflikt medzi Stromom života a Stromom poznania odráža mnohovýrovňový boj vzájomne sa vylučujúcich ideológií. Môže sa naň nazerať ako na filozofický stret medzi Schopenhauerovým pesimizmom a Nietzscheho vitalizmom; zároveň je to metafora symbolickej voľby medzi utrpením plynúcim z poznania a iluzórnou radosťou pramenicou z nevedomosti. Táto voľba sa následne bytostne premieta do fenotypu jej subjektov, a tak vznikajú jednotlivci aktívny, vitálny a zdravý v protiklade

⁴⁶ „Na konci klúkatej cesty nenachádzame ďalej čarovné zákutia, už niet prekvapení.“ (SP. s.178-183)

⁴⁷ „človeku neodoberú život“ (SP. s.152-162)

⁴⁸ „Veda pre vás [...] nie je inštitúcia s ľudským cieľom, je to už niečo iné, urobili ste z nej modlu.“ (SP. s.166)

⁴⁹ „Tá anomália prírody zvaná život musí byť založená na rozmaru, možno na lži.“ (SP. s.162 - 166)

⁵⁰ „U človeka je schopnosť rozumieť vyvinutejšia. Čím viac chápeme, tým menej túžime. Je to logické a zároveň to možno odpozorovať v realite. Chuť po poznaní sa prebúda v jedincoch, ktorí sa ocitnú na konci istého stupňa evolúcie, keď inštinkt života ochabuje. [...] Zdravý, aktívny, silný jedinec nevidí veci také, aké sú, pretože mu to nevyhovuje. Je v halucinácii. Don Quijote, ktorého chcel Cervantes zobrazit' v negatívnom svetle, je symbolom dôkazu potvrdenia života. Don Quijote žije viac ako všetci rozumní ľudia okolo neho, žije viac a intenzívnejšie ako ostatní. [...] Životný inštinkt potrebuje fikciu, aby sa potvrdil.“ (SP. s. (SP. s.162 - 166))

k pasívnym, zádumčivým typom náchylným k chatrnému fyzickému zdraviu. Andrés následne túto myšlienku premieňa na zjednodušenú kultúrnu teóriu, kde vzájomne odlišuje grécko-semitské (južanské kultúry) stelesňujúce, so svojimi bohatými mytológiami a zaostávajúcou vedou, Strom života a následne ich dáva do kontrastu so Severanmi (Nemcami a Angličanmi) stelesňujúcimi Strom poznania, a to z dôvodu, že neváhali usporiadať svoj svetonázor v súlade prírodnými zákonmi (SP: s. 169-172). Andrésovo životné presvedčenie sa zdá byť filozoficky hlboko zakorenené do Schopenhauerovho pesimizmu. V skutočnosti, celý tento „biblický argument“ sa zakladá na Schopenhauerovej myšlienke, že vzťah medzi výškou intelektu a mierou šťastia sa u jednotlivca pohybuje v inverznom vzťahu – Andrés (Baroja) ho len reinterpretuje v pôsobivej metafore a následne k nemu pripája vlastné myšlienky a postrehy. Zároveň by ale nebolo správne predpokladať, že Andrésove abulické sklony sú priamym dôsledkom ovplyvnenia Schopenhauerovou filozofiou, keďže Andrés, odkedy je čitateľovi známe, nikdy nevykazoval znaky vitalizmu a energického charakteru. Schopenhauerova filozofia teda skôr než by Andrésa od základu filozoficky transformovala, mu pravdepodobnejšie len poskytla argumenty, ktoré mu pomohli ospravedlniť vlastnú neschopnosť plnohodnotne sa zapojiť do života a adekvátne reagovať na jeho výzvy.

Pri spätnom pohľade na Andrésov a Iturriozov diálog možno konštatovať, že napriek množstvu zhodných (podobných) názorov, je práve otázka vedy to, čo ich od seba výrazným spôsobom odlišuje. Andrés sa opiera o Kantovu a Schopenhauerovu metafyziku a jej apriórne poznanie, aby tým obhájil pravdivosť vedeckej metódy: „el metro en sí, medida arbitraria; los trescientos sesenta grados de un círculo, medida también arbitraria; las relaciones obtenidas con el metro o con el arco, exactas.“⁵¹ Lenže s postupom románu je čím ďalej zreteľnejšie, že Andrés sa nesnaží o racionalistickú obhajobu, „vedy pre vedu“, ale jeho pravým zámerom (pre ktorý sa v prvom rade zoznamuje so svetom vedy a filozofie), je potreba nájsť: „una verdad espiritual y práctica al mismo tiempo.“⁵² O tejto myšlienke svedčí skutočnosť, že Andrésov skepticizmus k vedeckému poznaniu sa neustále pod vplyvom rôznych životných udalostí prehĺbuje a veda (a napokon aj filozofia) namiesto toho, aby v zásadných okamihoch poskytla Andrésovi riešenia, ho naopak zanecháva, ak nie hlbšom, tak prinajmenšom v rovnakom chaose existencie ako predtým. Medicína spoločne so všetkým časom, ktorý jej obetoval, nakoniec neposkytne potrebnú pomoc ani jeho mladšiemu súrodencovi, Luisitovi, ani partnerke Lulú a ich dieťaťu. Rovnako filozofia, aj v podaní Schopenhauera, nevnáša do Andrésovho života svetlo pochopenia, po akom Andrés tak bytostne túži, ale iba ďalej exemplifikuje neuchopiteľnosť a mizériu ľudskej existencie, o ktorých

⁵¹ „samotný meter je ľubovoľná miera; tristo šesťdesiat stupňov kruhu predstavuje tiež ľubovoľnú mieru; no pomery získané pomocou metra alebo oblúka sú presné“ (SP: s. 171-172).

⁵² „pravdu, ktorá je duchovná aj praktická zároveň.“ (SP: s.67-73)

má Andrés „bezprostredné poznanie“ aj bez vedeckého či filozofického komentára.

3.3 Asketizmus: Andrés Hurtado medzi apatiou a *ataraxiou*

Ak bolo v predošlej časti poukázané na to, že Schopenhauerova filozofia (aj filozofia obecne) sa napokon mína s primárnym účelom, pre ktorý sa Andrés Hurtado púšťa do jej štúdia. V časti nasledujúcej bude priblížené, nakoľko hodnoverne Andrésova neschopnosť dosiahnutia stavu *ataraxie*, nasledovaná opakovaným upadnutím do apatie, odráža Schopenhauerove myšlienky o nemožnosti dosiahnutia „večnej blaženosti“ prostredníctvom pritakania vôle k životu.

Hneď na úvod je príhodné zdôrazniť, že Andrésov vnútorný „struggle for life“ takmer dokonale kopíruje tú doktrínu Schopenhauerovej filozofie, ktorú Young (Cf. kap. 2.5) pomenuje ako „stress-or-boredom“ princíp, ktorý sleduje opakované vzplanutie vôle. Pri transformácii do „Barojovho jazyka“ by tento princíp znel ako „aburrimento-o-experiencia“⁵³. Pomenovanie „aburrimento“ nesie štvrtá kapitola tretej časti románu, kde sa týmto spôsobom opisujú pocity Andrésa nachádzajúceho sa v tom čase na valencijskom vidieku, kam sa presťahoval aj so svojou sestrou, Margaritou, kvôli Luisitovému zdravotnému stavu. Inými slovami, po dočasnom zažehnaní krízy a dosiahnutí cieľa v podobe vytvorenia vhodného prostredia pre svojho mladšieho brata, Andrés zakrátko pocíti „znudenie“. Príhodnejšie by ale možno bolo hovoriť až o pocitoch „chronickej apatie“, pretože sa tento stav u Andrésa opakuje hneď niekoľko krát, prakticky s rovnakým priebehom. Akonáhle sa situácia v Andrésovom okolí stabilizuje, prichádza krátka etapa „znudenia“, čo následne podnieti potrebu zmeny. Andrés Luisita a Valenciu (natrvalo) opúšťa, krátko po tom, ako usúdil, že: „andar por las calles le fastidiaba, y el campo de los alrededores de Valencia, a pesar de su fertilidad, no le gustaba.“⁵⁴ Rovnaký priebeh má jeho pobyt v dedine, Alcolea del Campo, ktorú, po množstve zakúsených problémom, paradoxne opúšťa krátko po tom, ako „al cabo de un mes del nuevo régimen [...] estaba mejor“⁵⁵ a tiež „se sentía como divinizado por su ascetismo, libre; comenzaba a vislumbrar ese estado de *ataraxia*“⁵⁶. Toto neustále, Schopenhauerovými slovami, „pritakanie vôle k životu“ v každom jednotlivom prípade spôsobuje Andrésovi zakaždým dvojité utrpenie: jedno v prítomnosti a druhé pri pohľade do minulosti. Z Valencie odchádza do Madridu, kam ho nespokojnosť zas vyženie na vidiek v okolí Burgosu, kde

⁵³ Princíp „nudenie-alebo-skúsenosť“.

⁵⁴ „chodenie po uliciach ho rozčuľovalo a krajina v okolí Valencie sa mu napriek svojej úrodnosti nepáčila.“ (SP: s.148-151)

⁵⁵ „po mesiaci nového režimu [...] bol na tom lepšie“ (SP: s.218-223)

⁵⁶ „cítill sa akoby požehnaný vlastným asketizmom, slobodný; začínal nahliadať do stavu *ataraxie*“ (SP: s.2180-223)

ho napokon dostihne správa o smrti a zmeškanom pohrebe Luisita – udalosť, čo Andrés do konca života ľutuje, pretože ak by bol býval zotrval v Madride, správa by ho dostihla včas (nehovoriac o tom, že ak by prekonal pocity apatie a potrebu nového stimulu ešte vo Valencii, pravdepodobne by s Luisitom strávil jeho posledné okamihy).

Identický scenár sa udeje v závere Andrésovho pobytu v Alcolee, kde jeho milostný úlet s Doroteou iba deň na to sám označí za absurdný a preňho atypický, v dôsledku čoho „su estado nervioso empeoró.“⁵⁷ V tomto ohľade by Andrés Hurtado mohol slúžiť až ako prototyp „schopenhauerskej“ postavy, ktorú jej túžby zákonite a vždy vháňajú do nových situácií naplnených utrpením, pretože, ako tvrdí Schopenhauer, už samotná túžba implikuje nedostatok a teda utrpenie. Navyše, Iturrioz sa zdá byť tejto Andrésovej vlastnosti plne vedomý, keďže sa ho po návrate z Alcolei do Madridu, kde má Andrés v pláne začať odznova, tak trochu ironicky pýta: „¿Otra experiencia?“⁵⁸, na čo mu Andrés odpovedá: „Eso es, otra experiencia.“⁵⁹ Tento opakujúci sa cyklus „aburrimiento-o-experiencia“ sa v Andrésovom prípade napokon vyruší až s tou poslednou „skúsenosťou“ zachytenou v poslednej zo siedmych častí *Stromu poznania*, nesúcej pomenovanie: „La experiencia del hijo“⁶⁰, v závere ktorej Andrés Hurtado spácha samovraždu.

Ak bol predtým poznamenané, že Andrés Hurtado vykazuje predpoklady na to, aby o ňom bolo možné uvažovať ako o „prototypicky schopenhauerovskej“ postave, toto tvrdenie je obhájiteľné asi len potiaľ, pokiaľ siaha Schopenhauerova epistemológia a ontológia primárne sa sústreďujúca na vôľu vo všetkých jej manifestáciách. Naopak, čo sa týka otázok formálne začleniteľných k etike, rozchod medzi Andrésom (teda Barojom) a Schopenhauerom je omnoho signifikantnejší. Už len samotná skutočnosť, že román končí samovraždou hlavnej postavy, indikuje, že Barojovým zámerom ani zďaleka nebolo, aby Andrésove postoje dokonale odrážali tie Schopenhauerove. Schopenhauerova filozofia zavŕšená plnohodnotným asketizmom a odmietnutím vôle k životu, čoho potreba vyvstáva z praktického rozumu a rozpoznaní identickej vôle v druhých, stojí v priamom rozpore k samovražde, kde podľa Schopenhauera zaniká individuum len vo fenomenologickom svete, ale „jemu vlastná“ vôľa ako vec o sebe ostáva nedotknutá týmto aktom a existuje aj naďalej. V konečnom dôsledku, celý Andrésov „asketizmus“ sa obmedzuje len na sklony ku príležitostnému kontemplovaniu či k jeho filozofii nekonania. Lenže, ako už bolo ukázané v predošlých častiach, toto správanie nie je „dobrovoľnou voľbou“ v snahe priblížiť sa asketickým mudrcom, ale je len dôsledkom Andrésovho inhibicionizmu. Pri jednej príležitosti sa čítateľ prostredníctvom rozprávača dozvedá, že: „Andrés no era de estos hombres que consideran

⁵⁷ „jeho nervový stav sa zhoršil.“ (SP: s.229)

⁵⁸ „nová skúsenosť?“ (SP: s.235-241)

⁵⁹ „Presne tak, nová skúsenosť.“ (SP: s. 235-241)

⁶⁰ „Skúsenosť so synom“ (SP: s. 277-289)

el leer como un sucedáneo de vivir; él leía porque no podía vivir.“⁶¹ Táto informácia je zdôrazňuje tragickú náтуру človeka neschopného viesť plnohodnotný život. Napokon samého Andrésa zarmucovalo, keď Luisito raz prejavil, oproti zvyčajne hravej povahe, záujem o čítanie. Výsledný Andrésov zarmútok pochádzal z neblahého tušenia, že by u Luisita mohla vykryštalizovala rovnaká povaha ako u neho (SP: s. 141).

V tomto ohľade sa výrazným spôsobom líši Iturriozova filozofia, keď vraví, že: „ante la vida no hay más que dos soluciones prácticas para el hombre sereno: o la abstención y la contemplación indiferente de todo o la acción limitándose a un círculo pequeño.“⁶² Andrés však napokon nie je schopný pristúpiť a uspokojiť sa ani na jednu z daných možností. V jeho slovníku zastávalo slovo *ataraxia* výsadnú pozíciu, pričom najbližšie k tomuto stavu má po svadbe s Lulú, kedy: „Su bienestar físico le preparaba para ese estado de perfección y de equilibrio intelectual que los epicúreos y los estoicos griegos llamaron *ataraxia*, el paraíso del que no cree.“ Aj v tomto ohľade sa teda terminologicky, a teda aj konceptuálne, Andrés (Baroja) rozchádza s Schopenhauerom, pretože hoci si tento výraz Schopenhauer z času na čas vypožičal, plne ho neimplementoval do svojej filozofie z dôvodu, že ho považoval za „málo metafyzický“ (Cf. kap. 2.5). Podľa všetkého ale táto „nedostatočná metafyzickosť“ Barojovy naopak vyhovovala, keďže namiesto slova *ataraxia* neuprednostnil termín „nirvány“, ktorý sa v Schopenhauerovej filozofii objavuje frekventovanejšie a s väčším rešpektom. S trochou nadhľadu možno dať za pravdu Ganivetovi (Cf. kap. 1.1), ktorému možno ešte dávno predtým postrehol tento prirodzený magnetizmus hispánskeho a stoických ducha.

3.4 *Strom poznania* a antinatalistická otázka

V predošlej časti bolo priblížené, ako sled tragických udalostí a frustrácia z neschopnosti dosiahnutia stavu *ataraxie* napokon dohnala Andrésa Hurtada k samovražde, v dôsledku čoho možno konštatovať, že Barojov román *Strom poznania* má ešte pesimistickejšie rozuzlenie než je tomu v prípade záverov plynúcich z Schopenhauerovej metafyziky. Zatiaľ čo Schopenhauer menuje hneď niekoľko spôsobov (kontemplácia umenia, súcit, asketizmus), ako dokáže človek čiastočne, ale aj permanentne, vystúpiť voči chaotickému pôsobeniu vôle vo vlastnom vnútri; Baroja, až na stručný Iturriozov návrh, zdanlivo neponúka svojim postavám žiadne východisko ani nádej na vykúpenie. Enigmatický záver „había en él algo de precursor“, prenesený nad mŕtvym Andrésom je svojou povahou orientovaný smerom do budúcnosti a možno skutočne nesie isté posolstvo

⁶¹ „Andrés nepatril k ľuďom, ktorí považujú čítanie za náhradu života; čítal, pretože nevedel žiť.“ (SP: s.216-218)

⁶² „Zoči-voči životu existujú pre vyrovnaného človeka len dve praktické riešenia: buď zdržanlivosť a ľahostajná kontemplácia všetkého, alebo činnosť obmedzená na malý okruh.“ (SP: s.124-133)

nádeje, avšak, v každom prípade ostáva postavám románu táto budúcnosť neprístupná. Fox (1988, s. 174) argumentuje, že Andrésove nevyhnutné stroskotanie sa explicitne nevyklučuje s možnosťou riešenia životných otázok prostredníctvom Schopenhauerových poznatkov či intelektuálnej introspekcie, a teda by mala byť záverečná veta románu chápaná ako vyjadrenie nádeje, že sa Andrésov odkaz nestratí a snáď jedného dňa bude životu, skrze poznanie a vedu, možné porozumieť. Ortega y Gasset (1987, s.) priznáva Andrésovi „priekopníctvo“ v tom zmysle, že Andrés cíti nové ideologické prostredie a zmysľanie rodiace sa v Španielsku, no keďže ho nedokáže definitívne popísať, tak ho len matne nestiesňuje. V každom prípade ani jeden z týchto prístupom neodporuje skutočnosti, že realita vo vnútri románu ostáva dominantne pesimistická.

Celý Barojov román vlastne predstavuje výstavnú skriňu ľudskej mizérie: od prostitútok nedobrovoľne vykonávajúcich svoje povolanie a riskujúcich tak nakazenie sa nevyliciteľnou pohlavnou chorobou, cez neľudských lekárov konajúcich v rozpore s etikou vlastného oboru, až po ignorantských a skorumpovaných štátnikov konštantne prehľbujúcich krízu vlastného národa – a uprostred toho všetkého Andrés stelesňujúci tragédiu vnímavého jednotlivca, čo nedokáže objaviť smerovanie v tomto svete. Notorická Barojova dôslednosť v kladení otázok nevyhľadáva, no ani sa nevyhýba kontroverzii, v dôsledku čoho v závere románu jasne vystupuje na povrch antinatalistická dilema – predovšetkým v podaní Andrésa a Iturriosa.

Pre pripomenutie, ako bolo už ukázané, podľa súdobých antinatalistov sa myšlienky zaraditeľné do tejto kategórie objavujú sporadicky naprieč rôznymi kultúrami a v rozličnom období, pričom antinatalizmus ako ucelenejší myšlienkový prúd sa začína formovať počiatkom dvadsiateho storočia. V naväznosti na definíciu zostavenú Mariokom (Cf. kap. 2.3) „plnohodnotný“ antinatalizmus by mal spĺňať dve kritériá. Po prvé, musí zastávať myšlienku, že akt narodenia sa a života v tomto svete je z etického hľadiska negatívnym a nežiadaným stavom, plodiacim pre akéhokolvek jednotlivca viac utrpenia než dobra. A po druhé, predpokladá, že akt privádzania detí do tohto sveta predstavuje *per se* amorálny čin, čo je myšlienka najčastejšie označovaná ako „anti-prokreacionizmus“.

Čo sa týka prvého kritéria o „negatívnej hodnote života“, to sa v románe *Strom poznania* jasne manifestuje už v popísanom pesimistickom svetonázore Andrésa, ktorý je hlboko ovplyvneným darwinizmom a Schopenhauerovou filozofiou. Dodatočným príkladom by mohla byť nasledujúca analýza Andrésových vnútorných pochodov, ktorú čitateľovi sprostredkováva rozprávač:

Fuera de aquellos momentos, en los demás, el estudio, las discusiones, la casa, los amigos, sus correrías, todo esto, mezclado con sus pensamientos, le daba una impresión de dolor, de amargura en el espíritu. La vida en

general, y sobre todo la suya, le parecía una cosa fea, turbia, dolorosa e indomable.⁶³

Z tejto pasáže sa jasne ukazuje, že v Andrésovom ponímaní negatívne aspekty života (a teda existencie) jasne prevládajú na stránkami pozitívnymi. Všetko doposiaľ spomenuté, v konečnom dôsledku, hovorí v prospech potvrdenia prvého kritéria značiaceho prítomnosť antinatalistických myšlienok v *Strome poznania*. Pre diskusiu o prítomnosti druhého kritéria antinatalistickej definície týkajúceho sa anti-prokreacionizmu ako najlepšieho vstupného pod poslúži Iturriozove prehlásenie:

yo pienso en el hijo; yo no creo, como Calderón, que el delito mayor del hombre sea el haber nacido. Esto me parece una tontería poética. El delito mayor del hombre es hacer nacer.⁶⁴

Tento výrok pre *Strom poznania* sa ukazuje ako absolútne fundamentálnym pre účely pojednania o prítomnosti antinatalistických myšlienok Barojovom románe. Nielenže sa týmto spôsobom Baroja prihlasuje, identicky ako Schopenhauer (čoho si bol nepochybne vedomý), k jednému z najznámejších výrokov Calderóna lamentujúcim nad tragickosťou existencie, avšak Baroja, prostredníctvom Iturrioz, dokonca v tomto ohľade Schopenhauera prekračuje, keďže vlastnými slovami stručne formuluje a potvrdzuje anti-prokreacionistický argument. Ak by bolo nateraz prihliadnuté iba k obsahu predošlej ukážky ponúkajú sa dva zásadné závery.

Po prvé, analogicky k porovnaniu miery pesimizmu, kde Baroja v tomto ohľade prekonal Schopenhauera, by bolo možné identický záver formulovať aj vo sfére antinatalizmu, kde, na rozdiel od Schopenhauera, Baroja explicitne vyjadruje anti-prokreacionistický postoj, a teda sa zdá byť, pri výhradnom zohľadnení románu *Stromu poznania*, „viac antinatalistickým“ mysliteľom, než je tomu v prípade Schopenhauera. Po druhé, ak popri Mariokovi dodatočne zohľadníme ešte jednu významnú autoritu na poli antinatalizmu, K. Akermu, ktorý za vôbec prvé a konštitutívne dielo moderného antinatalizmu považuje esejistický spis „Der Neo-Nihilismus. Anti-Militarismus – Sexualeben (Ende der Menschheit)“, dnes prakticky zabudnutého nemeckého autora vystupujúceho pod pseudonymom Kurnig, publikovaný v roku 1903, pričom danú pozíciu si toto dielo vyslúžilo práve svojím anti-prokreacionistickým postojom (Akerma, 2020, s. 125-145); potom by mohol byť Baroja a jeho román *Strom poznania* publikovaný v roku 1911, jednou z vôbec najrannejších literárnych prác, kde sa (nezávisle na Kurnigovi) objavujú myšlienky interpretovateľné v duchu antinatalizmu.

Tieto dva závery plynúce z Iturriozovho prehlásenia však mierne relativizuje spôsob, akým sa ďalej dialóg medzi ním a Andrésom odvíja. Na jednej strane Iturrioz podopiera svoj anti-

⁶³ „Okrem týchto chvíľ, jeho štúdium, rozhovory, dom, priatelia aj vlastné potulky, to všetko, zmiešané s jeho myšlienkami, v ňom vyvolávalo dojem bolesti a trpkosti ducha. Život vo všeobecnosti, a najmä ten jeho, sa mu zdal škaredý, bezútešný, bolestivý a nezmieriteľný. (SP: s.53-61)

⁶⁴ „Myslím na deti; neverím ako Calderón, že najväčším zločinom človeka je narodiť sa. Zdá sa mi to ako poetický nezmysel. Najväčším zločinom človeka je stvoriť nový život.“ (SP: s.277-280)

kreacionizmus ďalšími výrokmí, no strane druhej zaznieva:

Para mí el criterio es éste: se tienen hijos sanos a quienes se les da un hogar, protección, educación, cuidados.... podemos otorgar la absolución a los padres; se tienen hijos enfermos, tuberculosos, sífilíticos, neurasténicos, consideramos criminales a los padres.⁶⁵

Alebo aj:

La fecundidad no puede ser un ideal social. No se necesita cantidad, sino calidad. Que los patriotas y los revolucionarios canten al bruto prolífico, para mí siempre será un animal odioso.⁶⁶

Celý tento rozhovor je výsledkom Andrésovej hypotetickej otázky, v ktorej skryto predkladá pred Iturriozu vlastnú dilemu toho, či pri v prípade neho a Lulú, a stave ich psychosomatickej konštelácie je rozumné, aby spoločne splodili potomka. Iturrioz neznalý tejto skutočnosti chladne zakončuje rozhovor slovami: „cásese usted si quiere, pero no tenga usted hijos. Esterilice usted su matrimonio.“

Ako bolo povedané, s postupom dialógu sa spočiatku radikálny antinatalizmus v podaní Iturriozu umierňuje a transformuje do filozofie, tak trochu „zaváňajúcej“ eugenikou, kde kombinácia potenciálne dobrej genetickej výbavy rodičov v kombinácii s adekvátnym ekonomickým zázemím, v Iturriozovom ponímaní, „ospravedlňuje“ počatie potomka. Neistota však vždy vidí vo vzduchu, keďže dobrá genetika rodičov a momentálne ekonomické blaho, prirodzene, nie sú definitívnym a trvalým prísľubom ničoho. Andrés sa napokon rozhodne vyhovieť žiadosti Lulú o splodení potomka, no od danej chvíle, Andrés „vivía en una angustia continua“⁶⁷

⁶⁵ „Pre mňa je kritérium nasledujúce: ak sú deti zdravé a majú zabezpečený domov, ochranu, vzdelanie, starostlivosť...., môžeme rodičom udeliť rozhrešenie; ak sú však choré, s tuberkulózou, syfilisom, neurasténiou, odsudzujeme rodičov za zločin.“ (SP: s.277-280)

⁶⁶ „Plodnosť nemôže byť spoločenským ideálom. Nie je potrebná kvantita, ale kvalita. Nech si vlastenci a revolucionári spievajú o tomto plodnom zvieratú, pre mňa to vždy bude nenávistná zver.“ (SP: s.269-277)

⁶⁷ „žil v neustálom utrpení.“ (SP: s.285-289)

ZÁVER

Učelom tejto práce bolo pokukázať na to, ako sa premieta Schopenhauerova filozofia do románu *Strom poznania*. Zvoleným kritériom boli tri špecifické okruhy a to: pesimizmus, asketizmus a antinatalizmus.

V časti venovanej pesimizmu bolo ukázané, ako Andrés Hurtado prevzal myšlienky Kanta a Schopenhauera pochádzajúce z ich ontológie a epistemológie, aby tým podoprel spoľahlivosť vedy v procese ľudského poznávania. Zároveň bolo poukázané na to, že tento Andrésov „naivný pozitivizmus“ tvárou v tvár životným tragédiám a neschopnosti vymanenia sa z pasivity vlastnej povahy uňho nakoniec vyústi do definitívneho skepticizmu k vedeckému poznaniu.

V časti zaoberajúcej sa asktizmom sa poukázalo na skutočnosť, že Andrés nedokázal zabrániť tomu, aby opakovane neupadal do stavov apatie. Následný cyklus, ktorý bol pomenovaný „aburrimiento-o-relajación“ dokonale zodpovedal Schopenhauerovej myšlienke o nemožnosti utíšenia vôle prostredníctvom získania predmetu túžby. V Andrésom prípade sa táto skutočnosť prejavovala spôsobom, že vyhľadával zakaždým „nové skúsenosti“, čo v Schopenhauerovom slovníku znamená „nové utrpenie“ a tento jeho nenapraviteľný sklon nakoniec vyústil do poslednej „skúsenosti“ a to „skúsenosti syna“, ktorá sa končí Andrésovou samovraždou. Andrés nikdy nebol schopný stotožniť sa s Iturriozovou praktickou filozofiou, ani nedokázal nikdy dosiahnuť vytúžený stav *ataraxie*. Z tohto hľadiska sa rozuzlenie Barojovho románu javí ešte pesimistickejšie, než je tomu v prípade Schopenhauerovej metafyziky.

Záverečná časť patrila diskusii, či *Strome poznania* možno nájsť prvky antinatalizmu. V tomto ohľade sa vychádzalo z dvojitého kritéria. Aby v diele bolo možné vypátrať „plnohodnotný“ antinatalizmus, musel mať vo svojej naratíve zakorenenú jak „negatívnu hodnotu života“, tak anti-prokreacionistický argument. Andrésov negatívny postoj k životu sa manifestoval nespočetnekrát v priebehu románu. Naopak z pôvodne jasného anti-prokreacionistického stanoviska Iturrioz napokon čiastočne ustúpi a formuluje miernejšie stanovisko, ktoré ale definitívne nevyvracia anti-prokreacionimus v románe *Strom poznania*. Naopak boli uvedené súvislosti, na základe ktorých sa otvára diskusia o tom, že *Strom poznania* je možno jedným z prvých literárnych diel s antinatalistickými tendenciami, ktorý sa objavuje počiatkom dvadsiateho storočia.

Resumé

Bakalárska práca sa zaoberala analýzou diela Pía Baroju, ktorého tvorba bola v značnej miere ovplyvnená filozofmi Schopenhauer a Kant. V diele „El árbol de la ciencia“ sa autor práce snaží vysvetliť podstatu filozofických pojmov pesimizmus, asketizmus a antinatalizmus podľa Arthura Schopenhauera, následne na nich poukazuje v konkrétnych častiach literárneho diela. Práca je rozčlenená na kapitoly popisujúce uvedené filozofické smery a jadro, ktoré je zacielené na podrobnú analýzu jednotlivých statí diela, kde sa vplyv filozofie prejavuje

Resumen

This bachelor's thesis dealt with the analysis of the work of Pío Baroja, whose work was largely influenced by the philosophers Schopenhauer and Kant. In the work "El árbol de la ciencia", the author of the work aims to explain the essence of the philosophical concepts of Arthur Schopenhauer's pessimism, asceticism and antinatalism, then points to them in specific parts of the literary work. The work is divided into chapters describing the mentioned philosophical directions and the core, which is aimed at a detailed analysis of individual sections of the work where the influence of philosophy is manifested.

BIBLIOGRAFIA

ARROYUELO, F. F. J. (1973). Pío Baroja (Temas españoles). Madrid: Publicaciones Españolas. ISBN 8450057817

BAROJA, (1946–1951)Obras completas. Madrid : Biblioteca nueva,.
Granjel, L. S. (1959). Panorama de la generacion del 98. Madri: Ediciones Guadarrama.

BENATAR, D. Better never to have been: The harm of coming into existence. New York: OUP Oxford, 2006.

CHALUPA, J. (2017) Dějiny Španělska. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

DARWIN, CH. (2004). The origin of species. London: Collector's library.

GANIVET, A. (1897) *Idearium español*. Granada: Viuda e Hijos de Sabater.

GANIVET, A. (1905) Granada la bella. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez. (str.146)

GIRAUD, T. (2006.) L'art de guillotiner les procréateurs : Manifeste anti-nataliste. Nancy: Le Mort-Qui-Trompe.

GRANJEL, L. S. (1959). Panorama de la generación del 98 (Colección "PANORAMAS" VII). Madrid: Ediciones Guadarrama.

FORBELSKÝ, J., & Sánchez, J. A. (2017). Španělská moderní literatura 1898-2015. Praha: Karolinum

FOX, I. E. (1988). Ideología y política en las letras de fin de siglo (1898) Madrid: Espasa-Calpe.

JACQUETTE, D. (2005). The philosophy of Schopenhauer. London: Routledge.

MORIOKA, M. (2021). What Is Antinatalism?: Definition, History, and Categories. The Review of Life Studies 12: 1-39.

PATZIG, G. (2003) Jak jsou možné syntetické soudy a priori? Prel. Kuneš, J. Praha: Filosofie – nakladatelství filosofického ústavu AV ČR.

RÖD, W., (2015). Německá klasická filosofie. I, Od Kanta k Schopenhauerovi. Prel. Karásek, J. Praha: OIKOYMENH.

SÁNCHEZ FERNÁNDEZ, Juan Antonio.(2016) Španělsko 1900: Renaissance modernity. In Pokusy o renesanci Západu: Literární a duchovní východiska na přelomu 19. a 20. století. Praha:Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta,

SHAW, Donald Leslie.(1989) La Generación del 98. 2^a. ed. Madrid: Cátedra.

SCHOPENHAUER, A. (2010). Svet ako vôľa a predstava I. Bratislava: KALLIGRAM.

SCHOPENHAUER, A. (2010). Svet ako vôľa a predstava II. Bratislava: KALLIGRAM

UBIERTO ARTETA, Antonio. (2007) Dějiny Španělska. 3. dopl. Vyd. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

UNAMUNO, A. (1966) Obras completas. Tomo siete. Madrid: Esceliber

YOUNG, J. (2005). Schopenhauer. Lodon: Routledge, ISBN 0-203-02210-6

