

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE



MGR. IVANNA DOVHORUK

Hegel, Schopenhauer a Nietzsche v díle

Nacionalismus D. Dontsova

Hegel, Schopenhauer and Nietzsche in the work *Nationalism* by D. Dontsov

Ústav politologie (ÚPOL)

Vedoucí diplomové práce: prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D.

Studijní program: Politologie (N6701)

Studijní obor: PT (6701T024)

Praha 2022

Poděkování

Děkuji váženému panu prof. Baršovi, vedoucímu této diplomové práce, za jeho vlídnou, striktní a velmi inspirativní supervizi.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 27.07.2022

Podpis autora: Dovhoruk v. r.

Název práce: Hegel, Schopenhauer a Nietzsche v díle *Nacionalismus* D. Dontsova

Autor: Mgr. Ivanna Dovhoruk

Katedra/Ústav: Ústav politologie

Vedoucí: prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D.

Abstrakt

Tato diplomová práce představuje politicko-filosofické zkoumání díla „Nacionalismus“ (1926) ideologa ukrajinského nacionalismu Dmytra Dontsova (*Дмитро Донцов*; 1883 - 1973), v němž autor konceptualizuje vlastní teorii aktivního nacionalismu (*чинний націоналізм*). Dontsov tvrdí, že idea národa spočívá v nacionální vůli (*воля нації*). Pojem vůle představuje autor *Nacionalismu* především s ohledem na koncepcce tří německých filosofů - G. W. F. Hegela (*substantieller Wille*), Arthura Schopenhauera (*Wille zum Leben*), a Friedricha Nietzsche (*Wille zur Macht*). Budeme se zabývat otázkou, jak D. Dontsov filosoficky pracoval s různými pojmy vůle dvou odlišných křídel německého myšlení, a jaké plynou závěry pro politickou teorii nacionalismu založené na filosofickém konceptu vůle. První a druhá kapitola jsou pouze vstupní částí. Třetí kapitola se věnuje výkladu *Nacionalismu* na jedné straně, a relevantně souvisejících děl Hegela, Schopenhauera, a Nietzsche na straně druhé. Ve čtvrté kapitole interpretujeme svá zjištění v rámci tázání se po možné (ne)kompatibilitě Dontsovova odkazování k pojmu vůle u německých filosofů. Kapitola 5. „Závěr“ představuje krátké shrnutí práce.

Klíčová slova

vůle, moc, stát, svoboda, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, nacionalismus, Ukrajina, Dontsov

Title: Hegel, Schopenhauer and Nietzsche in the work *Nationalism* by D. Dontsov

Author: Mgr. Ivanna Dovhoruk

Department: The Department of Political Science

Supervisor: prof. Dr. Pavel Barša, M.A., Ph.D.

Abstract

This master thesis provides a political-philosophical inquiry of the treatise called „Nationalism“ (*Націоналізм*; 1926) written by the ideologist of Ukrainian nationalism Dmytro Dontsov (*Дмитро Донцов*; 1883-1973), in which he conceptualizes his own theory of active nationalism (*чинний націоналізм*). Dontsov argues that the idea of a nation consists in the national will (*воля нації*), and introduces the concept of the will primarily with regard to the concepts of three German philosophers - G. W. F. Hegel (*substantieller Wille*), Arthur Schopenhauer (*Wille zum Leben*), and Friedrich Nietzsche (*Wille zur Macht*). In this inquiry we shall address the question of how Dmytro Dontsov worked philosophically with different notions of will of two different wings of German thought, and what conclusions can be drawn from the theory of nationalism, which is based on the philosophical concept. The first and second chapters are merely preparatory. The third chapter represents reading of *Nationalism* on the one hand, and the related works of Hegel, Schopenhauer, and Nietzsche on the other. The fourth chapter shall be dealing with the interpretation of our findings in order to inquire possible (in)compatibilities of Dontsov's reference to the notion of will in German philosophical thought. In the fifth chapter, Conclusion, a short summary of the research shall be presented.

Key words

will, power, state, freedom, Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, nationalism, Ukraine, Dontsov

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Dmytro Dontsov	11
2.1. Ideologické východisko: socialismus vs nacionalismus.....	11
2.2. Od marxismu-socialismu k nacionalismu.....	14
2.3. Věc interpretace: Konceptuální debaty	16
3. Pojem <i>vůle</i>	21
3.1. <i>Nacionalismus</i> D. Dontsova	21
3.1.1. <i>Vůle</i> jako život.....	23
3.1.2. <i>Vůle</i> jako stát.....	24
3.1.3. <i>Vůle</i> jako zápas.....	25
3.1.4. <i>Vůle</i> jako „amorální“ patos	27
3.2. G. W. F. Hegel.....	28
3.3. Schopenhauer.....	34
3.4. F. Nietzsche.....	38
4. Otázka (ne)kompatibility.....	46
4.1. Schopenhauer.....	46
4.2. Hegel	48
4.3. Nietzsche.....	51
4.4. Shrnutí: Výsledky.....	56
5. Závěr.....	60
Reference	61

1. Úvod

David Svoboda nazval Dmytra Dontsova (*Дмитро Донцов*; 1883 - 1973) „evangelistou z Melitopolu“. Ve svém díle *Jablko z oceli* tvrdí, že Dontsovův odkaz nelze pochopit pouze z politicko-filosofického rozboru jeho myšlenek, neboť svému intelektuálnímu vlivu vděčí Dontsov obtížně vyjádřitelnému kouzlu, jímž na své příjemce působil.¹ V této diplomové práci zaujmeme stanovisko opačné, neboť se zaměříme na Dontsova nikoli jako osobnost, ale soustředíme se výlučně na jeho politickou teorii a filosofii. Proto jsou sekce 2.1 - 2.3 toliko úvodní a nepodávají kompletní obraz, což s ohledem na stanovený rozsah práce ani není možné. Pokusíme se však alespoň načrtnout, z jakých východisek - jak obecných, tak individuálních - Dmytro Dontsov dospěl ke svému nejvýznačnějšímu dílu *Nacionalismus* (*Націоналізм*; 1926).²

Předmětem tohoto zkoumání je pojednání *Nacionalismus*, a otázka, jakým způsobem Dmytro Dontsov navázal na Hegela, Schopenhauera, a Nietzsche, na jejichž konceptech zakládá ideologii ukrajinského nacionalismu. *Nacionalismus* se dělí na tři části; první z nich obsahuje kritiku ukrajinského provincialismu (*провансальство*) - Dontsovova termínu pro řadu doktrín, které podle něj měly degenerativní vliv na ukrajinské národní hnutí. V první části se věnuje zevrubné kritice a vymezení se vůči primitivnímu intelektualismu, vědeckému kvietismu, „vesnickému“ (*хуторянський*) univerzalizmu, a anti-tradicionalismu tehdejšího ukrajinoфильství. Odmítá materialismus, kam řadí socialismus, liberalismus, demokratismus, pacifismus, partikularismus a anarchismus. Zavrhuje možnost „symbiózy Ukrajiny a Ruska“. Druhá část popisuje hodnotový systém aktivního (*чинний*) nacionalismu s metafyzickým základem ve voluntarismu, a ustanovuje imperativy romantismu, dogmatismu, iluzionismu, fanatismu, amorálnosti, tvůrčího násilí a

¹ Svoboda, *Jablko z oceli*, s. 418.

² Dílo bylo napsáno v ukrajinském jazyce, překlady v jiných jazycích zatím nejsou k dispozici. Veškeré překlady z ukrajinštiny do češtiny jsou moje. Pro ukrajinský výraz *нація* (výslv. {nacija}); např. anglicky *nation*) v českém jazyce neexistuje ekvivalent, proto překládám jako *národ*. Tudíž, adjektivum *національний* (výslv. {nacional'nyj}) jako *nacionální* nebo *národní*. Ukrajinština má také slovo *народ* (výslv. {narod}), který budu překládat jako *lid*, ačkoli v ukrajinském jazyce najdeme také výraz *люд* (výslv. {ljud}).

iniciativní menšiny. Třetí část nastiňuje obsah ukrajinské ideje, perspektivu nového nacionálního erotu a spojení mystiky (*містика*) s reálným životem.³

Avšak, z expozice, která zkoumané dílo shrnuje terminologií *ismů*, není zcela jasné, o co Dontsovovi vlastně šlo. Pokusíme se proto v této diplomové práci přijít na filosofický základ Dontsovy politické teorie. *Nacionalismus* čítá okolo dvě stě padesáti stran a obsahuje řadu odkazů na západní myšlení, z toho dvanáct přímých odkazů na Hegela, jedenáct na Schopenhauera, a devatenáct na Nietzsche.⁴ Dontsov identifikuje ideu národa (*ідея нації*) jako vůli, tj. národ je nacionální vůle (*воля нації*), přičemž pojem vůle vykládá s ohledem na filosofické koncepte vůle u tří zmiňovaných filosofů. V našem zkoumání nepůjde o stopování konkrétních odkazů, nýbrž budeme hledat konceptuální zdroj vlivu. Kromě přímých odkazů lze totiž v *Nacionalismu* nalézt také mnoho nepřímých tematických odkazů.

K tomuto zkoumání máme dvojí motivaci. Zaprvé, otázka, jakou roli hraje Hegel, Schopenhauer a Nietzsche v díle *Nacionalismus* nebyla dosud (skoro vůbec) prozkoumána.⁵ Dontsovovo

³ Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 245. Srv. Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu*, s. 125-137. Srv. Zaitsev, *Ukrajins'kyj intehral'nyj nacionalizm*, s. 183-184.

⁴ Nové vydání *Nacionalismu*, z kterého v této práci vycházím, publikuje poznámkový aparát Dontsova bez kritické revize, čili v odkazech nacházíme uvedené tituly v originálních názvech s upřesněním maximálně svazku, ke kterému se odkazuje: neuvádí se vydání, oddíl, ani stránka. Právě nedostatečnost takového poznámkového aparátu je vodítkem, jak Dontsovovo navazování na německé filosofy pojmout: tedy nikoli přímým vystopováním odkazů, ale tematickou analýzou textů a konceptuální interpretací pojmů. V poznámkovém aparátu jsou uvedeny tyto tituly: Schopenhauer (*Die Welt als Wille und Vorstellung I, II; Über den Willen in der Natur*); Hegel (*Vorlesungen üb. d. Aesthetik, Philosophie d. Geschichte*), Nietzsche (*Also sprach zarathustra, Wille zur Macht, La gaya scienza, Geburt der Tragödie*).

⁵ Toto téma bylo konzultováno s prof. Oleksandrem Zaitsevym (Profesor moderních a soudobých dějin na Katolické Univerzitě ve Lvově) e-mailem. V této souvislosti lze zmínit kapitolu v knize Trevora Erlachera *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes: An Intellectual Biography of Dmytro Dontsov*. V rámci krátkého 6-ti stránkového zamyšlení nad jeho recepcí Nietzsche (s. 436-442), T. Erlacher uvádí názor, že Dontsov vytvořil právě reaktivní (resentimentální) nacionalismus; že Dontsov Nietzscheho filosofii obdivoval, ale nepochopil, imitoval a vulgarizoval (s. 438). Škoda, že autor toto svoje tvrzení vykládá v hrubých rysech na pouhých šesti stranách; tím neposkytuje detailní filosofický rozbor žádného z obou autorů. Oleksandr Zaitsev zmiňuje filosofické předpoklady *Nacionalismu* v rámci otázky po pochopení sloučení voluntarismu a idealismu u Dontsova, činí tak ale pouze na necelých dvou stránkách (Zaitsev, *Ukrajins'kyj intehral'nyj nacionalizm*, s. 174-175.). Lze také zmínit odborný článek Kolkutina, Viktoria (Вікторія Колкутіна). *Ресерсе філософії Ніцше: Творча практика Володимира Винниченка та Дмитра Донцова*, in: *Наукові Записки*, 92 (2010), s. 99-105. Autorka se ale zabývá pouze jednou literární studií D. Dontsova „Heřman Mazepa v evropské literatuře“. Co shledáváme nedostatečným je, že zmínění autoři předkládají své postřehy ohledně filosofického rozměru *Nacionalismu* v podobě hotových závěrů s minimálním textovým rozbohem *Nacionalismu*, a prakticky bez jakékoli analýzy textů Nietzsche, Hegela, nebo Schopenhauera.

celoživotní dílo je rozsáhlé, komplexní a mnohostranné. Proto i badatelé, kteří se detailně zabývají jeho intelektuálním odkazem, věnují (filosofickému) rozboru *Nacionalismu* ve svých - jinak velmi objemných - zkoumáních jen velmi málo prostoru.⁶ Zadržím, chceme v této práci spojit, jak obor politických teorií, tak i obor filosofie, jelikož *Nacionalismus* představuje splynutí obojího. V rámci oboru filosofie se budeme ptát, jak se Dontsovovi podařilo skloubit dvě odlišná křídla německého myšlení (objektivní idealismus a voluntarismus). Jak se mu podařilo vyvodit jeden pojem *vůle* z tří různých filosofii, když Schopenhauer popíral Hegela, a Nietzsche se vymezoval jak vůči Hegelovi, tak i Schopenhauerovi? V rámci politické teorie nás bude zajímat, jakým způsobem může filosofický pojem *vůle* být nápomocný při porozumění aktivnímu nacionalismu Dmytra Dontsova? Lze založit politickou teorii (v tomto případě nacionalismu) na základě konceptualizací, které čerpají z ryze filosofických zdrojů?

Sféra zkoumání této diplomové práce má úzce vymezený záběr. Nepůjde o dějiny Ukrajiny, nepůjde o hnutí ukrajinského nacionalismu, nepůjde o životní působení, ani o souborné dílo Dmytra Dontsova. Soustředíme se pouze na jeho pojednání *Nacionalismus*. Význam tohoto díla z něj činí relevantní předmět zkoumání. Nedáváme si za cíl Dontsova „apologeticky“ obhajovat, ani „kriticky“ usvědčovat - vědecká práce není soudní síň. Existuje řada propagandistické spekulativní literatury vůči tvorbě Dontsova negativně zaujaté, avšak i takové, která je kritická oprávněně.⁷ Usuzujeme z toho, že ačkoli problematický a kontroverzní, Dontsov je relevantní autor, jímž je třeba se zabývat. Vyčítalo se mu, že svoji teorii aktivního nacionalismu (*чинний націоналізм*) koncipoval spíše negativním vymezováním, proto se pokusíme soustředit na pozitivní pojetí jeho politické teorie.

Pro daný účel představíme nejprve rozbor *Nacionalismu*, abychom se dopátrali, v jakém smyslu Dontsov na Hegela, Schopenhauera a Nietzsche odkazuje. Budeme se zabývat otázkou, jak Dontsov pracuje filosoficky s pojmy *vůle* dvou odlišných křídel německého myšlení, a jaké plynou závěry pro politickou teorii nacionalismu založené na filosofickém konceptu *vůle*. Kapitola 2. „Dmytro Dontsov“ představuje toliko vstupní část: obsahuje náčrt ideového prostředí na ukrajinském území na přelomu 19. a 20. století (sekce 2.1); přiblížení autora *Nacionalismu* a jeho

⁶ Srv. např. Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 244-257; Zaitsev, *Nationalist u dobí fašizmu*, s. 125-137. Srv. Zaitsev, *Ukrajins'kyj intelektual'nyj nacionalizm*, s. 174-175.

⁷ Zaitsev, *Ukrajins'kyj intelektual'nyj nacionalizm*, s. 93.

intelektuálního vývoje (sekce 2.2); nástin interpretační polemiky, která panuje na poli interpretace Dmytra Dontsova v rámci odborné sekundární literatury (sekce 3.3). Samotnému výkladu *Nacionalismu* se budeme věnovat ve 3. kapitole „Pojem vůle“ na jedné straně (sekce 3.1), a relevantně souvisejících děl Hegela (sekce 3.2), Schopenhauera (sekce 3.3), a Nietzsche (sekce 3.4) na straně druhé. Pro splnění nároků předem stanoveného rozsahu diplomové práce, se náš intelektuální zájem o myšlenky německých filosofů omezí na vybrané texty. Výběr se řídí přihlédnutím k přímým odkazům v textu Dontsova, a - sice nepřímými, ale explicitními - tematickými náznaky. Z Nietzscheho budeme číst *Genealogii morálky* (1887) a *Mimo dobro a zlo* (1886), ze Schopenhauera relevantní pasáže *Světa jako vůle a představy* (1818/1819; 1844). U Hegela se soustředíme především na *Úvody z přednášek Filosofie dějin* (1822-1831), *Základů filosofie práva* (1821).⁸ Ve 4. kapitole, která je obsahově ústředním úsekem práce, interpretujeme svá zjištění v rámci tázání se po možné (ne)kompatibilitě Dontsovova odkazování se k pojmu vůle u německých filosofů. V „Závěru“ 5. kapitoly shrneme ve zkratce dané zkoumání jako celek.

⁸ Srv. Reading Hegel The Introductions, s. 4.: Hegelovy Úvody jsou nejpřístupnější, stručně a výstižně představují jeho filosofii; umožňují pochopit celé Hegelovo dílo. Během svého působení na katedře filozofie na berlínské univerzitě Hegel přednesl řadu přednášek o filosofii dějin, dějinách filosofie, estetice a filosofii náboženství.

2. Dmytro Dontsov

2.1. Ideologické východisko: socialismus vs nacionalismus

Tato sekce představuje úvodní rozvržení politicko-teoretické situace v Ukrajině v době, která Dontsovovu intelektuálnímu působení bezprostředně předcházela.

V rámci politického vývoje dvou impérií, Ruské a Rakousko-Uherské na přelomu 19. a 20. století byla v kruzích ukrajinské inteligence pokládána tato politicko-teoretická otázka: má být Ukrajina samostatným nezávislým státem, anebo má usilovat o autonomii v rámci federativního státního uspořádání? Idea federalismu začala být na přelomu 19. a 20. století vnímána jako nutný moment v politické reformě Ruského impéria. Ústředním původcem této myšlenky byl ukrajinský politicky aktivní učenec M. Drahomanov (*М. Драгоманов*). Autonomii Ukrajiny v rámci státní federace (Ruska) zároveň prosazoval také ukrajinský historik a politik M. Hruševský (*М. Грушевський*).⁹ V západní Ukrajině, která byla podřízena tehdejší Rakousko-Uherské monarchii, byla roku 1890 schválena první ukrajinská strana východní Haliče (RURP). V jejím programu byl formulován požadavek krajní autonomie Ukrajiny v rámci Rakouska, které se mělo reformovat do „státní federace, autonomních nacionálních států“.¹⁰

Idea samostatnosti jako nikoli federativní autonomie, nýbrž státní nezávislosti, je tradicí, která se v politicko-teoretické rovině realizuje roku 1895, kdy byla publikována práce J. Bačynského (*Ю. Багинський*) *Ukrajina irredenta* (Україна irredenta). Myšlenka státní nezávislosti nabývá na významu v roce 1900, kdy vychází brožura M. Mikhnovského (*М. Михновський*) jako program Revoluční Ukrajinské Strany *Samostatná Ukrajina* (Самостійна Україна).¹¹ Tato strana však přešla v roce 1902 na pozice socialismu a autonomie, a tak dílo Mikhnovského bylo jejím

⁹ Turchenko F. H., Mychailo Hrushevskyy vs. Mykola Mikhnovskyy, str. 74-94, str. 77.

¹⁰ Tamt., str. 79.

¹¹ Tamt. Práce byla vydána rovněž v Londýně v ukrajinštině roku 1967 a anglický překlad názvu zní *The Independent Ukraine*. V ukrajinském originále je uvedeno *самостійна* – česky *samostatná*. V ukrajinštině je pro *independent* čili *nezávislá* přesný ekvivalent *незалежна*. Uvážím-li tyto skutečnosti, domnívám se, že právě zde lze termínu *samostatnost* užívat zaměnitelně s *nezávislost*.

programem jen krátce; následně bylo vydáváno jako samostatné dílo.¹² V červenci 1917 Mikhnovskyy inicioval snahu donutit Centrální Radu zastavit autonomistickou politiku ústupků ruské Prozatímní vládě a plně se osamostatnit oddělením se od Ruska. Jeho počínání bylo neúspěšné, neboť Centrální Rada tehdy byla orientovaná socialisticky.¹³ Do roku 1917 v ukrajinském politickém prostředí dominovalo autonomisticko-federalistické pojetí politického zřízení.¹⁴ Dříve, v roce 1902 byla v Ukrajině v Ruském impériu založena politická strana Ukrajinská Národní Strana, v jejímž čele stal Mikhnovskyy, a jejímž konečným cílem byla úplná státní nezávislost Ukrajiny.¹⁵ Mikhnovského teoretické teze (a teze D. Dontsova) byly prohlášeny za ideologický základ ukrajinského nacionalismu na Kongresu Ukrajinských nacionalistů roku 1929 ve Vídni.¹⁶ V následujících dvou odstavcích si shrneme klíčové teze dvou ukrajinských politických aktivistů a myslitelů, kteří představují každý jednu stranu ideologického střetu mezi socialismem a nacionalismem.

Zastánce federalismu socialista M. Drahomanov ve své stati *Přední Slovo* (Передне Слово)¹⁷ tvrdil, že Ukrajina má být nikoli jednotnou společností, nýbrž spolkem obcí (*товариствою товариств, спілкою громад*), jinak by si lidé nemohli být rovni. Ústředními principy společenského zřízení podle něj jsou rovná svoboda (*рівна свобода*) a společné hospodářství (*спільне господарство*). Sdružení společenstev (*спілка товариств*), které mezi sebou spolupracují, je jediná forma politického zřízení, v němž jsou lidé svobodni. Každé společenstvo (obec/občina) má představovat sdružení volných osob (*групада мусить бути спілкою вільних осіб*). Cílem je „bez-vládí: vlastní vůle každému a volné občanstvo a společenstvo lidí a společenstev“ (*безначальство: своя воля кожному й вільне громадство й товариство людей і товариств*). Podle Drahomanova lidské občanské společnosti spějí k bez-vládnímu uspořádání za účelem zrušení nesvobody. Dále autor kritizuje současná státní uspořádání jako zřízení, v nichž

¹² Tamt., s. 84. V následující sekci nás bude zajímat právě práce Mikhnovského, neboť se zakládá na historicko-právní argumentaci a je považována za základní kámen ideologie ukrajinského nacionalismu (na rozdíl od práce Bačynského, který pracuje s ekonomickými argumenty a marxistickou sociologií). Tamt., s. 79.

¹³ Vyzdryk, V. S. Rol' M. Mikhnovskoho u formuvanni ideolohiji ukrajinskoho orhanizovanoho natsionalizmu, s. 34.

¹⁴ Turchenko F. H., Mychailo Hrushevskyy vs. Mykola Mikhnovskyy, s. 93.

¹⁵ Tamt., s. 87.

¹⁶ Vyzdryk, V. S. Rol' M. Mikhnovskoho u formuvanni ideolohiji ukrajinskoho orhanizovanoho natsionalizmu, s. 35.

¹⁷ Drahomanov, M. Perednje Slovo (do Hromady). (Text není v elektronickém zdroji stránkovan.)

panují chaos, zločinnost a korupce. Pro ukrajinskou inteligenci a venkovské obyvatelstvo není jiné možnosti než se ztotožnit s myšlenkami evropských a amerických socialistů, uzavírá Drahomanov.

Východiskem Mikhnovského v *Samostatné Ukrajině*¹⁸ je právo každého národa na sebeurčení. Pouze v nacionálním/národním státě (*національна держава*) se může jedinec všestranně rozvíjet. Mikhnovskyy tvrdí, že státní nezávislost je nutnou podmínkou existence každého národa, a představuje ideál mezinárodních vztahů. Ukrajina jako nezávislý stát je možná, ale pouze skrze národní osvobození (*національне визволення*). Svou odpověď Mikhnovskyy odůvodňuje z historicko-právního hlediska.¹⁹ Zjevným vrcholem útisku, který zakoušel ukrajinský národ od moskevského impéria, byl pro něj zákon ze dne 17. května 1867, zakazující užívání ukrajinského jazyka na úřadech, ve veřejné sféře, a zákaz publikovat cokoli v ukrajinštině na ukrajinském i ruském území. Roku 1900 napsal Mikhnovskyy ruskému ministru vnitra Sipjaginovi otevřený dopis, který byl publikován v časopise „Mladá Ukrajina“ (Lviv), v němž odsuzoval zvláštní nařízení zakazující nadepsat pomník ukrajinskému básníkovi Kotlarevskému (Poltava) v ukrajinštině.²⁰

Ukazuje se tak zřetelně, že požadavek ukrajinské autonomie v rámci internacionálního federalismu u M. Drahomanova vyplývá z ideologie socialismu. Stanovisko M. Mikhnovského je naopak jednoznačně nacionalistické, neboť mu šlo o samostatnost Ukrajiny jakožto nezávislého státu v rámci vyřešení národnostní otázky. Poněkud zjednodušeně – ale opodstatněně - lze konstatovat, že v rozhodování Ukrajiny ve formování politického směřování na začátku 20. století došlo ke střetu ideologií: nacionalismu a socialismu. V následující sekci uvidíme, že autorovi *Nacionalismu*, byly blízké obě ideologie.

¹⁸ Mikhnovskyy, M. *Samostijna Ukrajina*.

¹⁹ Tamt. s. 16-17. Mikhnovskyy připomíná Perejaslavskou ústavu (*Переяславська Конституція*), právní dokument z roku 1654: Ukrajinská Republika se sloučila s ruskou monarchistickou politickou unií na základě podepsání právního dokumentu, který měl Ukrajině zajistit veškerá práva nezávislého a samosprávného orgánu.

²⁰ Mikhnovskyy, M. *Vidkrytyj lyst do rosijskoho ministra vnutrišnych sprav Sipjagina* [Міхновський, М., Відкритий лист до російського міністра внутрішніх справ Сіпягіна], in: *Молода Україна*, 9-10 (1900). Uvedeno v *Samostatné Ukrajině* jako fragment, str. 30-31.

2.2. Od marxismu-socialismu k nacionalismu

O životě Dmytra Dontsova (1883-1973) a jeho intelektuálním vývoji byla napsána řada odborných knih; některé z nich se považují za nejvýznamnější.²¹ Život a tvorba Dontsova byly významně zpřístupněny také díky anglickojazyčné monografii Trevora Erlachera *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes: An Intellectual Biography of Dmytro Dontsov* (2021). Povahu Dmytra Dontsova lze charakterizovat jako kosmopolitní, a jeho dílo jako kontroverzní. Že byl kosmopolita, dosvědčuje jak jeho vzdělání, tak i lokalizace. V místě svého narození na jihu Ukrajiny (Melytopil) prožil pouze dětství a rané mládí. Dále následoval Petěrburg, Vídeň, Lviv, Kyjiv, opět Lviv, Berlín, Bukurešť, Praha, Montreal. Získal univerzitní titul doktora práv; studoval přerušovaně na univerzitách v Petěrburgu (1900-1907), Vídni (1909-1911) a Lvově, kde roku 1917 obdržel titul. Jako právník však nepůsobil; osvědčil se jako politický aktivista, publicista, redaktor, literární kritik, a v neposlední řadě jako filosof a teoretik ukrajinského nacionalismu. V *Nacionalismu* cituje z německých, anglických, francouzských, polských a ruských originálů. Až na několik statí v jiných jazycích, psal v ukrajinštině.

Na kontroverznost Dontsovova díla poukazuje teoretik fašismu a nacionalismu, doktor dějin a profesor na Katolické univerzitě ve Lvově Oleksandr Zaitsev (*Олександр Зайцев*). Zaitsev zpracoval Dontsovovo myšlení dvakrát: (1) v monografii *Український інтегральний націоналізм* (Ukrajinský integrální nacionalismus), kde činí rozlišení mezi fašismem, integrálním nacionalismem a aktivním nacionalismem D. Dontsova; (2) v intelektuální biografii Dontsova s názvem *Націоналіст у добі фашизму* (Nacionalista v době fašismu). Dontsovova vydaná díla byla aktivně prozkoumávána, kritizována a obdivována ještě za jeho života. Vášnivé debaty započaly ve 20. - 30. letech a trvají dodnes.²² Jeho dílo je různorodé; čítá kolem čtyřiceti politicko-teoretických monografií, přes sto padesát článků, esejů a recenzí týkajících se politické filosofie, sociální teorie a literatury.

²¹ Ukrajinská sekundární literatura k životu a dílu dle doporučení O. Zaitseva: Ростислав Єндик, Дмитро Донцов - ідеолог українського націоналізму (1955); Михайло Сосновський, Дмитро Донцов: політичний портрет (1974); Сергій Квіт, Дмитро Донцов: ідеологічний портрет (2013 - druhé opravené vydání); Ігор Загребельний, Націоналізм versus модерн (2014).

²² Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašizmu*, s. 15.

V předchozí sekci 2.1 jsme mohli pozorovat, že filosoficko-ideologické formování myšlení Dontsova probíhalo v rámci střetu dvou protikladných ideologií, které byly významným politickým tématem v ukrajinském prostředí. Než se stal nejvýznamnějším teoretikem ukrajinského nacionálního myšlení, prodělal Dontsov do roku 1922 světonázorovou evoluci: k nacionalismu přešel od marxismu a socialismu. Dokud se věnoval marxismu, vstoupil roku 1905 do politické strany (Ukrajinská sociálně-demokratická dělnická strana). Přibližně kolem 1913 z ní vystoupil (nebo ho vyloučili), jelikož jeho nové názory protirečily internacionalismu a rusofilství této strany.²³ Poslední pokus Dontsovova politického angažmá v praktické rovině se datuje na začátek 20. let. 20. století. Jako prominentní ideolog ukrajinského nacionalismu nepatřil k organizovanému nacionalistickému hnutí.²⁴ V rámci nacionalismu působil jako teoretik a myslitel; nepatřil do žádného režimu, ani k žádnému určitému politickému hnutí.²⁵

Trevor Erlacher datuje proměnu myšlení Dontsova do období první světové války.²⁶ Charakterizuje Dontsova jako ateistu s náklonností k západu a kosmopolitismu.²⁷ Do roku 1913 se Dontsov držel výlučně federalistických postojů a orientace na modernitu Západu, který považoval za civilizovaný a pokrokový, oproti orientálnímu despotismu Moskvy, již pokládal za zpátečnickou a chaotickou.²⁸ David Svoboda rovněž poukazuje na orientaci Dontsova na Německo, a v rámci soukromé korespondence nachází „náznaky jisté citové vazby“ [Dontsova] na americký kontinent.²⁹ Ještě v červenci 1913 obhajoval Dmytro Dontsov ukrajinský separatismus; Ukrajina se měla stát protektorátem v rámci Rakouska-Uherska.³⁰ V průběhu první světové války ale Dontsov dospěl k závěru, že svět řídí nikoli třídní solidarita a revoluční boj za socialismus, nýbrž nacionalistický egoismus a zápas národů mezi sebou.³¹ Od roku 1921 začal vypracovávat ideje

²³ Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu* s. 38-43.

²⁴ Dontsov se nestal členem UVO nebo OUN. Zahrebelnyj, *Natsionalizm versus Modern*, s. 21-22. Srv. Svoboda, *Jablko z oceli*, s. 420.

²⁵ Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu*, s. 24.

²⁶ Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 153.

²⁷ *Tamt.*, s. 79.

²⁸ *Tamt.*, s. 71-72; 80.

²⁹ Svoboda, *Jablko z oceli*, s. 428-429.

³⁰ Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 82

³¹ Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu* s. 45.

nového nacionalismu.³² Oleksandr Zaitsev tvrdí, že ačkoli v detailech různé, nacionalistické myšlení Dmytra Dontsova zůstalo v průběhu mnohaleté tvorby konzistentní.³³

Nacionalismus byl napsaný v období, které je v Dontsovově tvorbě označováno jako Lvovské období (*львівський період*) v letech 1922-1939. Šlo o nejvýznamnější etapu jak v tvorbě Dontsova, tak i v intelektuálních dějinách ukrajinského integrálního nacionalismu.³⁴ Právě v rámci Lvovského období vypracoval Dontsov svoje nejznámější dílo. V rámci celoživotního díla Dmytra Dontsova pouze *Nacionalismus* si zakládá na západní filosofii v takovém rozsahu.³⁵ Postupem času toto dílo vstoupilo do „kánonu“ ukrajinské nacionalistické ideologie, kam se mj. řadí *Kobzar* Tarase Ševčenka a *Samostatná Ukrajina* Mykoly Mikhnovského.³⁶

2.3.Věc interpretace: Konceptuální debaty

Předmět zkoumání této práce nezahrnuje otázku, zda měly Dontsovy názory tendenci k fašistické ideologii - tudíž k tomu nezaujmeme žádné výkladové stanovisko. V rámci uvedení, kterým tato 2. kapitola je, však považujeme za žádoucí alespoň zmínit některé momenty, které se daného tématu týkají. Lze rozlišit dvě otázky: První je empiricko-politická a ptá se po tom, jaký měl Dmytro Dontsov názor na ideologii fašismu. Druhá je konceptuální, zabývá se tázáním po tom, zda lze politickou teorii nacionalismu Dontsova označit jako fašistickou.

Ohledně Dontsovova teoretického odkazu se vedly a stále vedou debaty, jak v ukrajinském, tak i zahraničním intelektuálním prostředí. Zaitsev uvádí, že v interpretacích s odborným zaměřením se v rámci Ukrajiny píše spíše „apologetické“ práce. V zahraničí se zase píše spíše dezinterpretující „kritické“ práce, v nichž je Dontsov zobrazován jako fašistický ideolog.³⁷ Naproti tomu zaujímá Oleksandr Zaitsev ve svých pracích vyváženější postoj; Dontsova nelze klasifikovat jako ideologa fašismu, avšak nelze ani tvrdit, že by mu byl v určitých etapách tvorby fašismus a nacionální socialismus zcela lhostejný.³⁸ V roce 1933 Dontsov měl ta to, že hitlerismus představuje sílu, která

³² Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu* s. 59.

³³ Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu* s. 11.

³⁴ Zaitsev, *Ukrajins'kyj intehral'nyj nacionalizm*, s. 11.

³⁵ Tuto otázku jsem konzultovala s panem profesorem O. Zaitsevym přes E-mail.

³⁶ Zahrebelnyj, *Natsionalizm versus Modern*, s. 6.

³⁷ Převážně polští a ruští autoři. Zaitsev, *Nacionalist u dobi fašyzmu*, s. 29-30.

³⁸ Srv. *Nacionalist u dobi fašyzmu*, 26; 203.

dokáže zakročit proti bolševikům bolševickým způsobem³⁹, protože marxismus-sovětiismus byl podle něj „gangrénou“⁴⁰. Vnímal fašismus jako vzpuru evropských národů proti světovému internacionalismu bolševismu.⁴¹ Považoval se Dontsov za fašistu? Nikdy to explicitně netvrdil, ale ani nepopíral.⁴² Uznával příbuznost svých vlastních idejí s fašistickými, ale jak v roce 1935 v soukromé korespondenci uvedl, ukrajinská verze tohoto hnutí by měla mít vlastní název a vlastní obsah: „I kdybych se byl někdy odhodlal k založení nějaké strany nebo spolku - nikdy bych je nenazval ani fašistickou, ani hitlerovskou, pouze vlastním zvláštním názvem.“⁴³ Jak uvádí Zaitsev, Dontsov váhal mezi různými existujícími modely od americké prezidentské demokracie po „napoleonismus“; od konce třicátých let volal po návratu k tradičnímu systému knížecí a kozácké Ukrajiny.⁴⁴ Obrátíme-li pozornost k předmětu našeho zkoumání, první vydání *Nacionalismu* spadá do roku 1926, kdy nacisté neměli ještě žádný ideologický vliv na politické myšlení v Evropě: ve volbách roku 1928 získali teprve pouhých 2,6 procent hlasů.⁴⁵

Zaitsev má za to, že Dontsovovo rozumění fašismu odpovídá pozdějším klasickým pojetím fašismu u Ernsta Nolte (fašismus jako anti-marxismus, který ničí nepřítel jeho vlastní metodou) a Rogera Griffina (fašismus jako úsilí mobilizovat zdravou sociální a politickou energii na překonání úpadku a obnovení národní nebo etnické společnosti).⁴⁶ Interpretace Oleksandra Zaitseva je význačná v té míře, že činil rozlišení, že Dontsov je představitelem integrálního nacionalismu národa postrádajícího nezávislou státnost (*недержавна нація*), na rozdíl od nacionalismu státního národa (*державна нація*). Podle něj platí, že při aplikaci různých klasifikačních kritérií lze v rámci integrálního nacionalismu rozlišit několik variant (státní a nestátní, konzervativní a revoluční), které mezi sebou tvoří různé kombinace. Fašismus je formou revolučního integrálního nacionalismu státních národů. Přímá aplikace teoretického modelu fašismu na studium integrálního

³⁹ Nacionalist u dobí fašyzmu, s. 203.

⁴⁰ Tamt., s. 204.

⁴¹ Tamt.

⁴² Tamt., s. 208.

⁴³ Tamt., s. 209; Originální dopisy viz online archiv Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge.

⁴⁴ Nacionalist u dobí fašyzmu, s. 220.

⁴⁵ Snyder, Krvavé země: Evropa mezi Hitlerem a Stalinem, s. 18-19. Otázka, jaký konkrétně byl postoj Dmytra Dontsova k německému národnímu socialismu, přesahuje záběr této diplomové práce. Toliko pod čarou lze odkázat na zevrubná zkoumání a závěry Oleksandra Zaitseva: Dontsov psal hodně o fašismu a hitlerismu, zajímal se především o filosofické předpoklady fašistického hnutí; nikdy se explicitně nevyjádřil k represivní politice nacistického Německa. Nacionalist u dobí fašyzmu, s. 211.

⁴⁶ Tamt., s. 204.

nacionalismu nestátního národa by proto byla nekorektní.⁴⁷ Z toho plyne, že koncept fašismu má omezenou heuristickou hodnotu pro výzkum nacionalismů národů, které teprve usilují o vlastní nezávislý stát.⁴⁸ V tomto smyslu zaujímá také obsáhlá (zmiňovaná výše) monografie Trevora Erlachera, neboť autor se v ní pokouší, jak sám říká, jít pryč od sterilních debat o tom, jaká nálepka (*label*) nejlépe sedí na ideologii Dontsova, směrem k více odlišujícímu přístupu, který pokládá otázku proč Dontsov myslel a cítil právě to, co myslel a cítil.⁴⁹

V této souvislosti si nemůžeme nevšimnout jisté paralely právě s Hegelem, Schopenhauerem a Nietzsche, kterou zde krátce nastíníme. U všech tří filosofů lze doložit odbornou interpretační polemiku, ohledně konceptuální otázky, zda jejich filosofie jsou či nejsou ideovým základem nacionalismu, fašismu a totalitarismu. Na rozdíl od Dontsovových názorů, tato otázka je v případě německých filosofů anachronická.⁵⁰ V této sekci dáváme stranou historickou otázku po kauzálním spojení mezi ideologií fašismu a myšlením Dontsova na jedné straně, a Hegela, Schopenhauera a Nietzsche na straně druhé. Níže proto načrtneme některé momenty v rámci konceptuálního rozměru této otázky.

Že Hegelova teorie státu je nacionalistická a totalitární, je názor, který byl nekriticky přejímán, a dokonce se stal součástí obecných knih o politické filosofii.⁵¹ Paul Franco sleduje rozvětvení interpretací Hegelovy filosofie, která se rozdělila do dvou proudů. První proud Hegela negativně vykresloval jako (reakcionářského) předchůdce moderního totalitarismu, druhý zavedl subtilnější debatu o Hegelově kritice liberalismu.⁵² Nejznámějším autorem, který Hegela nařkl z filosofického přispění fašismu, byl Karl Popper v díle *The Open Society and Its Enemies* (1945). Podle něj Hegel

⁴⁷ Zaitsev, *Ukrajins'kyj intehral'nyj nacionalizm*, s. 107.

⁴⁸ Tamt., s. 93; 107.

⁴⁹ Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 433-4.

⁵⁰ Více k tomu viz sekce 4.4. Shrnutí: Výsledky.

⁵¹ Avineri, *The Problem of War in Hegel's Thought*, s. 131; 348; Pozn. 1. Badatelů, kteří propojili Hegelovu filosofii, německý nacionalismus, a rasistický nacismus je celá řada (E. F. Caritt, W. M. McGovern, A. Hacker); na toto téma se utvořila vědecká debata, neboť vůči tomuto negativnímu náhledu vznikla oponentura (G. Lukács, H. Marcuse, W. Kaufmann, F. Meinecke). Avineri, *Hegel and Nationalism*, s. 111; pozn. 15.

⁵² Franco, *Hegel and Liberalism*, s. 831-860. Že Hegela lze souvztažnit s nacionalismem, potažmo nacismem, je nová myšlenka. Ještě v 19. století byl Hegel německým novokantovcem Rudolfem Haymem v *Hegel und seine Zeit* (1857) nazván nepřítelem jak liberalismu, tak i německého nacionalismu. Avineri, *Hegel and Nationalism*, s. 111. Rudolf Haym obvinil Hegela z nedostatečné přináleživosti k národním aspiracím Německa k jednotě. Avineri, *The Problem of War in Hegel's Thought*, s. 131.

zadává válku mezi národy jako Marx válku mezi třídami, a jako rasisté válku mezi rasami.⁵³ Tuto interpretaci významně zkritizoval Walter A. Kaufmann; Popperův výklad je podle něj nepřesný, instrumentální, dokonce manipulativní.⁵⁴ Jak vysvětluje Avineri, Hegel začal být teprve později vykládán v duchu nacionalistické teorie jako jakési nedorozumění.⁵⁵ Německé národní hnutí si chtělo na konci 19. století přisvojit Hegelovo duchovní dědictví, a zároveň anglosaské výklady prezentovaly Hegelovy myšlenky jako extrémně nacionalistické na základě na jeho anti-liberalismu.⁵⁶

The Oxford Handbook of Fascism prezentuje Friedricha Nietzsche jako myslitele minimálně ambivalentního - s ohledem na dvojaký obsah jeho prací.⁵⁷ Znamé jsou nacistické interpretace od Alfreda Bäumlera a Alfreda Rosenberga.⁵⁸ Změnu v pojetí Nietzsche přinesl rok 1950 díky knize Waltera Kaufmanna *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Interpretační debata pokračovala také na začátku 21. století. Nietzsche bývá badateli ospravedlňován rovněž s ohledem na obvinění z rasismu⁵⁹: Pokud jde o jádro nacistické ideologie - biologický rasismus - ten není ve

⁵³ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, s. 345.

⁵⁴ Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method*, s. 82-103. Kaufmann ukazuje, že Hegel nebyl autorem, na kterého by se nacističtí teoretici opírali, a i když ho (velmi zřídka) zmiňují, tak zamítavě. Tamt., s. 86. Kaufmann tvrdí, že Hegel nebyl užít nacisty pro vytvoření rasistických teorií, a nebyl rasista. Tamt., s. 102. S obdobnou kritikou Poppera se setkáváme i u jiných autorů. Franz Grégoire například tvrdí, že obvinít Hegela z totalitarismu je příliš jednostranné. Grégoire, *Is Hegelian State Totalitarian?*, s. 107. Schlomo Avineri uvádí, že Hegel pronikavě kritizoval první známky árijské rasistické doktríny. Avineri, *Hegel and Nationalism*, s. 109-128. Avineri tuto interpretační diskrepanci vysvětluje tak, že německé národní hnutí si chtělo na konci 19. století přisvojit Hegelovo duchovní dědictví, a zároveň anglosaské výklady prezentovaly Hegelovy myšlenky jako extrémně nacionalistické na základě na jeho anti-liberalismu. Tamt., s. 113.

⁵⁵ S ohledem na desetiletí práce s fragmentárně vydaným Hegelovým dílem *Die Verfassung Deutschlands* (napsán 1801-2), který ve své ucelené podobě byl vydán teprve v roce 1893 (Avineri, *Hegel and Nationalism*, s. 112-113). Autor zároveň poukazuje na pasáž v *Die Verfassung Deutschlands*, kde Hegel tvrdí, že moderní stát se vyznačuje tím, že jeho integrita vychází z ducha a jednoty společného politického vědomí, nikoli ze zvyků, tradic, kultury nebo jazyka.

⁵⁶ Tamt., s. 113.

⁵⁷ Passmore, *The Ideological Origins of Fascism Before 1914*, s. 13.

⁵⁸ Alfred Bäumler - nacistická autorita na dílo F. Nietzsche - nekriticky podporoval vydání Nietzscheho knihy *Nachlass* podle Elisabeth Förster-Nietzsche a odkazoval na vůli k moci jako na výlučně politický pojem. Jeho nejvýznamnějším dílem je *Nietzsche der Philosoph und Politiker* (Lipsko: Reclam, 1931). Oficiální projev Alfreda Rosenberga *Reichsleiter* byl pronesen u příležitosti stého výročí Nietzscheho narození ve Výmru. Viz Golomb, *How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology*, s. 44. Srv. Friedrich Nietzsche: *Ansprache bei der Gedenkstunde anlässlich des 100. Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. October 1944 in Weimar* (Mnichov, Zentralverlag NSDAP, Franz Eher Nachfolger, 1944). První, kdo interpretoval vůli k moci ve smyslu militarismu, byl Max Nordau. Golomb, *How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology*, s. 27.

⁵⁹ Srv. *Genealogie morálky*, p. 10. Nietzsche zde užívá zavádějících výrazů: „rasa lidí resentmentu“, „vznešená rasa“.

filosofii Nietzsche přítomný.⁶⁰ Nietzsche není rasista, jak někteří tvrdí, ale občas přebírá některé myšlenky o rase, které byly v jeho době běžné.⁶¹ Nietzscheova typologie je mimo eugeniku a rasové rozlišování, a vymyká se naturalistické (rasové) interpretaci; vůle k moci pro něj není něco přirozeně daného, ale něco vytvářeného a svobodně zhotovovaného.⁶²

Oficiální ideolog nacistů, Alfred Rosenberg, ve svém díle *Der Mythos des Zwanzigsten Jahrhunderts* obdivuje Schopenhauera a věnuje mu celou kapitolu.⁶³ Kaufmann tvrdí, že nacisté našli v Schopenhauerovi pro svůj rasismus určitou oporu.⁶⁴ Pokud jde o otázku nacionalismu v návaznosti na nacistické Německo, Karl Popper v *The Open Society* tvrdí, že Schopenhauer byl anti-nacionalista (*anti-nationalist*).⁶⁵ To však nesouhlasí s interpretací Bertranda Russella, který v *History of Western Philosophy* (1946) tvrdí, že Schopenhauer položil základy nacionalismu a fašismu.⁶⁶ Avšak, nejen Schopenhauer, ale i Hegel a Nietzsche, byli Russellem vykládáni jako filosofové proto-fašismu a nacismu.⁶⁷

Z této sekce plynou dva závěry. Zaprvé, ani Dontsov, ani Hegel, Schopenhauer a Nietzsche, nejsou bez rizika, neboť existuje evidence - podle některých konceptuálních interpretací - že tyto autoři se provinili nacionálně-totalitárním a fašistickým smýšlením. Zadruhé, jiné interpretace primárních textů dokládají, že právě takový výklad je dezinterpretací. Závěrem, ačkoli jsme si vědomi kontroverze díla Dontsova (potažmo německých filosofů) a existence výše uvedené konceptuální polarity v odborných interpretacích, tento problém není výzkumní otázkou této diplomové práce.

⁶⁰ Weikart, *Hitler's Religion: The Twisted Beliefs that Drove the Third Reich*, s. 44.

⁶¹ Winchester, *Nietzsche's Racial Profiling*, s. 255.

⁶² Golomb, *How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology*, s. 41.

⁶³ Kaufmann, *The Hegel Myth and Its Method*, s. 86.

⁶⁴ Tamt., s. 102. Srv. Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays, Volume II, Section 92. Schopenhauer zde přisuzuje civilizační prvenství bílé rase, která získala citlivost a inteligenci díky zjemnění způsobenému životem v přísném severském klimatu.

⁶⁵ Popper, *The Open Society and Its Enemies*, s. 289.

⁶⁶ Russell, *History of Western Philosophy*, s. 769; 774-5. Srv. tamt., s. 810.

⁶⁷ Jak uvádí Thomas Akehurst, „mnoho britských filozofů se domnívalo, že příčiny první světové války vidí v německých nacionalistických filozofiích 19. století, zejména v Hegelovi. Dalším oblíbeným cílem byl Friedrich Nietzsche. Ačkoli během první světové války existovali v zásadě dva padouši, Hegel a Nietzsche, Russellovi se podařilo najít celý rodokmen předků nacismu“, kam zařadil také Arthura Schopenhauera. Vznik nacionálně socialistického hnutí právě v Německu, a nikoli jinde, byl tedy pro Russella zcela předvídatelný, protože Němci měli podle něj pro tento druh filozofie psychologickou slabost. Akehurst, *Bertrand Russell Stalks The Nazis*, [elektronický článek bez číslování stránek].

V následujících kapitolách se budeme zabývat obsahy filosofických a politicko-teoretických pojmů, ke kterým se propracujeme vlastním rozbohem vybraných primárních textů.

3. Pojem *vůle*

Tato kapitola představuje referování o pojmu vůle u D. Dontsova, G. W. F. Hegela, A. Schopenhauera a F. Nietzsche. Nejprve budeme číst dílo *Nacionalismus* Dmytra Dontsova, abychom ukázali hlavní motivy a teze, ve kterých autor konceptualizuje politicko-filosofickou teorii ukrajinského nacionalismu, které dal název „aktivní nacionalismus“ (*чинний націоналізм*). Uvidíme, že tato teorie nacionalismu spočívá na pojmu vůle (*воля*), která je představena s ohledem na koncepty vůle (*der Wille*) u německých filosofů - G. W. F. Hegela (*substantieller Wille*), Arthura Schopenhauera (*Wille zum Leben*), a Friedricha Nietzsche (*Wille zur Macht*). Dontsovův výklad pojmu vůle lze rozlišit do čtyř podtémat, dle kterých je sekce 3.1 rozčleněná: 3.1.1 Vůle jako život, 3.1.2 Vůle jako stát, 3.1.3 Vůle jako zápas, 3.1.4 Vůle jako „amorální“ patos. Po rozboru *Nacionalismu* bude následovat čtení německých filosofů (sekce 3.2 - 3.4). Sekce 3.2 představuje rozbor ústředních témat a pojmů v Hegelových *Úvodech* jeho přednášek *Filosofie dějin, Základů filosofie práva*. V sekci 3.3 se budeme zabývat hlavními motivy Schopenhauerova pojmu vůle k životu v pojednání *Svět jako vůle a představa*. Sekce 3.4 je věnována vůli k moci u F. Nietzsche se zaměřením na jeho pozdější dílo *Genealogie morálky a Mimo dobro a zlo*. Zjištění třetí kapitoly bude interpretovat následující 4. kapitola „Otázka (ne)kompatibility“.

3.1. *Nacionalismus* D. Dontsova

Pojem národa (*нація*) v rámci aktivního nacionalismu Dontsova je koncipován jako nacionální vůle s ideou státnosti. Nejpřehlednějším úvodem do této sekce bude uvedení citátu z *Nacionalismu*:

[...] vždy a všude schopenhauerovská vůle k životu (*Wille zum Leben*) je totožná s nietzscheovskou vůlí k moci (*Wille zur Macht*), se zápasem, s ničením překážek. Tato nejasná nezadržitelnost je, jak říká Hegel, usilováním vůle „konkretizovat se“ [...]. Vůle, která dosud žije ve formě subjektu, se snaží tuto svoji „jednostrannost“, která je pro ni překážkou, zničit. Zničit tuto překážku ji pohání její vlastní vnitřní „neklid“. [...] Jednou

z nejdůležitějších forem projevu tohoto hegelovského „neklidu“ je požitek z rizika, nebezpečí, pohybu, tvoření.⁶⁸

V *Nacionalismu* se zodpovídá otázka, co je národ (*нація*). Ucelené čtení *Nacionalismu* dává jednoznačnou odpověď: národ je obecnou vůlí překračující každou jednotlivou vůlí individua. Dontsov explicitně odmítá intelektualismus⁶⁹: Národ je emanací vůle k zápasu a zápasu za svobodu (*нація, як одна з найгарніших еманаций волі до боротьби і боротьби за волю*).⁷⁰ Rozlišuje mezi lidem-*provincií* a lidem-*národem* (народ-провінція, народ-нація), tj. ne každý lid se může nazývat národem. Aktivní nacionalismus má být světonázorem, nikoli politickým „programem“, a je to názor na svět, v němž panuje vůle.⁷¹ Je to názor na svět, v němž nepřátelství mezi národy je přirozené, a představuje východisko politického života.⁷² Právě tím se diskvalifikuje představa „bratrství národů“ socialistického internacionalismu. Dontsov staví „živou vůlí“ proti „zákonům“ socialismu (především kritikou M. Drahomanova), a proti materialismu obecně, kam řadí socialismus, liberalismus, demokratismus (s ohledem na význam jedince a mas ve společnosti). Nacionální vůle má sociální a politický význam: je hybatelem lidského jednání, nikoli (přeracionalizovaný) rozum.⁷³ Nacionální vůle je obecně, které přesahuje individuální jednotlivost: tváří v tvář vůli národa, život jedince postrádá nejvyšší hodnotu.⁷⁴ Vůle národa je tím, co stojí výš než život jedince, je tím, pro co je třeba individuální život nasadit. Faktor vůle sehrává úlohu také v dějinách - vůle národa k životu znamená odhodlání nasadit „přítomnost“ pro budoucnost.⁷⁵ Dá se předpokládat, že „přítomným“ se míní to, co je pomíjivé (předmětné) a budoucím se míní trvalé,

⁶⁸ Dontsov, *Nacionalismus*, s. 164.: „[...] скрізь-завжди шопенгаверівська воля до життя (Wille zum Leben) однозначна з ніцшівською волею до влади (Wille zur Macht), з боротьбою, знищенням перепон. Цей неясний гін є, як каже Гегель, стремління волі <конкретизувати себе>, [...] Воля, що живе поки що в формі суб'єкта, прагне знищити цю <односторонність>, яка є для неї <перегородою>. Знищити цю перегородку жене її внутрішній <неспокій> [...] Одною з найважливіших форм вияву цього гегелівського <неспокою> є насолода ризиком, небезпекою, рухом, творчістю.“

⁶⁹ Dontsov, *Nacionalismus*, s. 175.

⁷⁰ Tamt., s. 23. Вůle (*воля*) v ukrajinštině je výrazem, který označuje jak vůli, tak i svobodu (ekvivalent výrazu *свобода*).

⁷¹ Tamt., s. 23; 25. Srv. Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes: An Intellectual Biography of Dmytro Dontsov*, s. 244. *Nacionalismus* měl být něčím víc než jen politickým programem nebo orientací; měl zprostředkovávat ucelený světonázor, který měl připravit novou generaci nacionalistů na boj za nezávislost.

⁷² Tamt., s. 29.

⁷³ Tamt., s. 160.

⁷⁴ Tamt., s. 48.

⁷⁵ Tamt., s. 53.

nepomíjející. To jistě nabádá k otázce, co je v aktivním nacionalismu základem vší skutečnosti, jednotlivé nebo obecné? Odpověď je nasnadě, neboť Dmytro Dontsov je zde explicitní: materialismus *-ismů*, jak byly uvedeny výše (zvláště socialismus a liberalismus) odmítá, a prezentuje je jako neschopnost nahlédnout Platónovy ideje a Hegelova světového ducha.⁷⁶ Ideové je obecné; materiální je partikulární.⁷⁷ Tyto kategorie stojí u Dontsova proti sobě v zřetelné opozici. Cíle obecného jsou výše než život jednotlivce.⁷⁸ Vůle národa se řídí pouze těmi principy, které jsou v zájmu *species* - druhu - obecného proti jednotlivému.⁷⁹ Zde vidíme, že národ je pro Dontsova přirozenou jednotou lidí, která není nepodobná biologickému druhu.⁸⁰

3.1.1. Vůle jako život

Dontsov vychází z toho, že národ (*нація*) je nejvyšší emanací (*випає*) vůle k životu.⁸¹ Vůle k životu je slepá činnost, která koná sama ze sebe, pouze v doprovodu s rozumem, nikoli pod jeho vedením.⁸² Podstatou života ve světě přírody, stejně jako ve světě lidských činů, je pohyb vůle, nikoli (racionální) příčiny a motivy (intelekt je sekundární). Vůle k životu je něčím, co se už dál nedá ničím vysvětlit, je naopak základem všech odůvodnění. Není důsledkem poznání života, něčím pozdějším, ale prvním a nepodmíněným. To platí i pro lidská jednání, která nejsou výsledkem nějaké dalekosáhlé obezřetnosti a vědomého rozvažování, nýbrž dílem puzení vůle.⁸³

Dontsov užívá Schopenhauerovy terminologie, aby přenesl význam, který jí náleží, do nadindividuální roviny. Vůle národa, která usiluje o státní nezávislost, představuje v aktivním nacionalismu nejvyšší stupeň objektivace vůle k životu (*об'єктивација волі нації*).⁸⁴ Jinými slovy, nacionální vůle k životu se objektivuje v nezávislém státě. Stát je „čistým potvrzením

⁷⁶ Tamt.

⁷⁷ Tamt. s. 132.

⁷⁸ Tamt. s. 80.

⁷⁹ Tamt.

⁸⁰ Ukrajins'kyj intehral'nyj nacionalizm, s. 175.

⁸¹ Dontsov, Nacionalismus, s. 83.

⁸² Tamt., s. 160-161.

⁸³ Tamt., s. 162.

⁸⁴ Tamt., s. 54. Konkrétně se v textu píše: „[...] náš provincialismus začal popírat [...] myšlenku státnosti, tedy nacionální vůle, [...] která je, vyjádřil bych to [slovy] Schopenhauera, <nejvyšším stupněm objektivace vůle>.“ „[...] наше провансальство прийшло до заперечення [...] ідеї державности, себто національної волі, [...] що є, сказав би я за Шопенгавером, <вищим шаблем обективації волі>.“ Srv. tamt., s. 80.

(*утвердження*) vůle k životu“, nevyhnutelnost „popření té samé vůle v jiných jedincích“. ⁸⁵ Přírodní síly v organickém i neorganickém světě jsou totiž v ustavičném zápase, všude je jen „boj ne na život, ale na smrt“ mezi jednotkami druhu. Různé vůle zápasí mezi sebou o látku (*матерія*), stejně jak i o čas a prostor; lze obsadit jen to, co se odejmulo druhému. Nepřátelství je proto nevyhnutelné, protože každá vůle existuje pro sebe jako jedinečná a protikladná těm druhým. ⁸⁶ Nejvyšší objektivace vůle v uskutečnění nezávislého státu znamená podle Dontsova agresi a aktivní obranu sebe sama proti jiné národní individualitě, a stojí proti „primitivní“ objektivaci vůle národa (což je „láskou k rodnému kraji“). ⁸⁷

3.1.2. Vůle jako stát

Idea státu čili idea státnosti (*ідея державности*) je podle Dmytra Dontsova formou nacionální vůle. Pouze ten národ, který má vlastní stát, je národ svobodný. ⁸⁸ Národní vůlí je uskutečnit se právě jakožto státní národ (*нація*), a panovat ve vlastním státě. ⁸⁹ Národ (*нація*) se nerovná jedinec (*одиниця*), ani „lid“ (<*народ*>). „Lid“ nepředstavuje nic obecného, ale pouze soubor jedinců jakožto jednotlivin. „Lid“ je podle Dontsova konceptem v rovině jednotlivého. Stát naproti tomu není prostředkem k nasycení potřeb „lidu“ jakožto zajištění jedinců. ⁹⁰ Ideál národní samostatnosti je reflektován z hlediska opozice materialismu (liberalismu) a idealismu (nacionalismu). ⁹¹ Samostatnost a suverenita, nezávislost - to znamená „panství“, pro které je možné obětovat „ekonomický rozkvět“, tvrdí Dontsov. ⁹² Není to „abstraktní ideál“ ve smyslu předmětné bezobsažnosti; bezobsažným se jeví právě z pozic materialistů, kteří neuznávají existenci idejí. Národ není „mechanická suma jedinců“ ⁹³, neboť národ má potřebu vlastního státu; „lid“ nikoli. Stát pro liberalismus, socialismus a demokratismus představuje něco, od čeho je třeba se osvobodit; zájmy státnosti jsou pro materialismus irelevantní. ⁹⁴

⁸⁵ Tamt., s. 137.

⁸⁶ Tamt., s. 171.

⁸⁷ Tamt., s. 145.

⁸⁸ Srv. tamt., s. 60.

⁸⁹ Tamt., s. 54. Srv. tamt., s. 176.

⁹⁰ Tamt., s. 54.

⁹¹ Tamt., s. 61.

⁹² Tamt., s. 61. Uvozovky v originále.

⁹³ Tamt., s. 68. Srv. výše „lid“.

⁹⁴ Tamt., s. 68-9.

Idea státnosti v sobě obsahuje element nároku na „panství“.⁹⁵ Národu *panujícímu* jde o jeho vlastní státní samostatnost (*державна самостійність*); žádný národ nemůže být *panující* čili *nezávislý od jiných* bez státní suverenity.⁹⁶ Dontsov zde útočí na socialistický internacionalismus a proti myšlence, že by Ukrajina měla být autonomní ve federaci národů, tj. být pouhou částí celku. Podle aktivního nacionalismu Dontsova by Ukrajina měla být sama celkem, tj. suverénním a nezávislým národním státem. Idea národa je axióm, není to teorém, který by bylo třeba dokazovat z jiného.⁹⁷ Bojovat za svoji samostatnost - důvod k tomu má národ sám v sobě, nikde jinde.⁹⁸ Národ je *causa sui*.⁹⁹ Hlavním cílem národů, co „tvoří dějiny“, je panovat (*панувати*) a pořádat vlastní život podle vlastních představ.¹⁰⁰ Termín *panování* chápe Dontsov jako otázku po tom, který národ je politickým subjektem v tom či onom státě; *panování* národa označuje jeho státní suverenitu a nezávislost.¹⁰¹ Tato vůle k panování je vlastní pouze národu: komu jde pouze o uchování bezpečí míru a života - není národem, ale pouhou veřejností, společností (*суспільність*).¹⁰²

3.1.3. Vůle jako zápas

V návaznosti na pojem *panování* se Dontsov zabývá také otázkou toho, jak se máme vztahovat k jevu násilí. Násilí je podle něj neodstranitelnou součástí života. Násilí je přirozené; je chybné popírat existenci násilníků, neboť tím se popře násilí samotné (bude-li se pojímat jako škodlivý faktor pro život a jeho rozvoj). Tím by se konceptuálně vymýtila agrese z pudu života, a tím i samotná schopnost obrany.¹⁰³ Násilí je naopak faktorem vývoje, neboť je činem, v němž dochází k překonávání, překračování, zpracovávání reality.¹⁰⁴ Násilí souvisí s konceptem puzení k zápasu: usilování o tvůrčí zpracovávání předmětnosti látky (*матерія*) podle vůle je činem a prací jako „agrese“ a „násilí“.¹⁰⁵

⁹⁵ Tamt., s. 77.

⁹⁶ Tamt., s. 76.

⁹⁷ Tamt., s. 87.

⁹⁸ Tamt., s. 100.

⁹⁹ Tamt., s. 111.

¹⁰⁰ Tamt., s. 54.

¹⁰¹ Tamt., s. 61.

¹⁰² Tamt., s. 77.

¹⁰³ Tamt., s. 139.

¹⁰⁴ Srv. tamt., s. 143.

¹⁰⁵ Srv. tamt., s. 141.

Expanzi národní vůle charakterizuje moment ustavení obecného nad předmětným. Vůle národa usiluje ustanovit se nad předmětným, nad světem jevů, jako „obecné“ nad „jednotlivým“.¹⁰⁶ Další charakteristikou je to, že tato expanze vůle je nutná a nevyhnutelná. Na to Dontsov poukazuje koncepcí zápasu (*боротьба*).¹⁰⁷ Zápas je podle něj vždy zápasem o panování, o moc (*боротьба за панування, за владу*). Zápas je přirozený stav mezi národy v univerzálním boji o existenci.¹⁰⁸ Vůle národů se střetávají v přirozeném zápasu, a to je východisko mezinárodní politické situace.¹⁰⁹ Regulátorem (mezinárodních) vztahů je síla - mravní (*моральна*) a fyzická (*фізична*).¹¹⁰ Zápas, expanze národa mají se stát cílem jednotlivců proto, že je to potřeba pro celek.¹¹¹ Národ, který je agresivní v odporu (je expanzivní), je pouze ten národ, který má vůli.¹¹² V tomto bodě Dontsov opět popírá koncepci federalismu (socialismu): s ohledem na přirozenost zápasu o moc jako východisko mezinárodní situace, je tato koncepce utopická¹¹³, ale i zhoubná. Propaguje internacionální hodnotu „lidství“ materialistického světonázoru a popírá nacionalistické východisko, že lidstvo se nutně dělí na odlišné národy, které mezi sebou soupeří.¹¹⁴

Pojem expanze je tak Dontsovovým klíčovým pojmem, v jehož názorné interpretaci dochází ke sloučení tří německých filosofii. Dontsov tvrdí, že Hegel toto (co Dontsov nazývá *vůlí k moci* - nietzscheovské „musíme být dobyvateli“) formuluje tak, že nekonečné množství lidských vůlí, zájmů a činů jsou pouze nástrojem a způsoby světového ducha (*Weltgeistes*) pro dosažení svého cíle.¹¹⁵ Schopenhauer, tvrdí Dontsov (s vědomím, že je tento nepřitelem Hegela), opakuje po Hegelovi totéž, když tvrdí, že příroda dosahuje svého cíle pouze tím způsobem, že vštěpuje jednotlivci iluzorní přelud (*der Wahn*), podle kterého se jednotlivci zdá, že je pro něj dobré to, co je ve skutečnosti dobré pro druh.¹¹⁶

¹⁰⁶ Srv. tamt., 207.

¹⁰⁷ Tamt., s. 86.

¹⁰⁸ Tamt., s. 88.

¹⁰⁹ Tamt., s. 102.

¹¹⁰ Tamt., s. 104.

¹¹¹ Tamt., s. 118.

¹¹² Tamt., s. 121.

¹¹³ Tamt., s. 127.

¹¹⁴ Srv. tamt., s. 154.

¹¹⁵ Tamt., s. 175.

¹¹⁶ Tamt., s. 196. Srv. tamt., s. 175.

3.1.4. Vůle jako „amorální“ patos

Nacionální vůle k státní nezávislosti je podle Dontsova „amorální“ („аморальна“).¹¹⁷ V tomto smyslu se pojem nacionální vůle aktivního nacionalismu zakládá na Nietzscheově filosofickém principu vůle k moci (*Wille zur Macht*).¹¹⁸ Aktivní nacionalismus se podle Dontsova liší od „vesnického“ nacionalismu - provincialismu - právě tím, že uznává vůli k moci a zavrhuje „otrockou morálku“ plebejského smýšlení.¹¹⁹ Národní vůle je vůle politické vlády nad sebou samým: být celkem, a nikoli pouze částí jiného národa, který je celkem.¹²⁰ Tímto se proklamuje nezávislost na jiných jako podmínka vlastní existence. Panující národ je sám vyšším celkem, a ne pouze částí jiného vyššího celku.¹²¹ Dontsov kritizuje ideální hodnoty otrocké morálky jako skromnost a mírnost, kterými se člověk - podle Nietzsche - z divokého zvířete vlka přeměňuje v ochočené domácí zvíře psa.¹²² Vůle národa je vůlí k moci a řídí se morálkou vznešených, silných a aktivních proti mírným a pasivním.¹²³ Člověk nenávidí vznešenost, hrdost a sílu panství - protože jediné panství, které poznal, je to, které panovalo nad ním jako nad podřízeným.¹²⁴ Dontsov dokládá své pojetí nacionální vůle několika momenty s odkazem na nietzscheovské motivy:¹²⁵ Společnost, která odmítá dobývání, se nachází ve stavu úpadku. Obranný egoismus není věcí rozhodnutí, anebo „svobodné vůle“, pouze „fatalismem“ samotného života. Život určuje, že, co chce zůstat naživu, musí růst, tedy vůle k rozšiřování své moci je vůlí k životu. Svobodným má národ být nejen od něčeho, ale i k něčemu - k moci. Obrana a útok, afirmace svého a negace cizího - je tímtež.¹²⁶ Dontsov navazuje explicitně na Nietzscheův koncept tvůrčího násilí v *Radostné vědě*: Tvořit nové znamená bořit staré; v tomto smyslu vytvářet předpokládá agresi a násilí.¹²⁷

Nacionální vůli náleží afekt, vášně, emocionalita - tj. to, co je pejorativně označováno jako „fanatismus“.¹²⁸ S přímým odkazem na Hegela se v *Nacionalismu* uvádí, že vše veliké v dějinách

¹¹⁷ Výraz *amorální* užívá Dontsov v závorkách.

¹¹⁸ Tamt., s. 159.

¹¹⁹ Tamt., s. 133.

¹²⁰ Tamt., s. 136; srv. tamt., s. 120.

¹²¹ Tamt., s. 137.

¹²² Tamt., s. 139. Srv. Nietzsche, *Genealogie morálky I*, p. 12.

¹²³ Dontsov, *Nacionalismus*, s. 140.

¹²⁴ Tamt., s. 142.

¹²⁵ Tamt., s. 171.

¹²⁶ Tamt., s. 172.

¹²⁷ Tamt., s. 201. Srv. Nietzsche, *Radostná věda*, p. 58.

¹²⁸ Tamt., s. 186. Uvozovky v originále.

bylo vykonáno skrze lidské vášně.¹²⁹ Afekty nacionálního „fanatismu“ jsou podle Dontsova tím, co Hegel nazval „patosem“ („*namoc*“; *Pathos*) a „vášni“ (*npucmpacmb*; *Leidenschaft*). Dontov uvádí, že pro Hegela je patos (*Pathos*) totožný s vášní (*Leidenschaft*), s níž se odebere vše nízké a samolibé.¹³⁰ Afekty jsou obecné síly, které vystupují nejenom pro sebe ve své samostatnosti, ale žijí stejně tak i v lidském srdci.¹³¹ Tento patos hýbe masami.¹³² Dontsov rozlišuje, že aktivní moment národní vůle je věcí iniciativní menšiny, elity národa (*нация*), která má neiniciativní většinu národa (*народ*) učinit ideu národa přístupnou a mobilizovat ji pro zápas za tuto ideu.¹³³

3.2.G. W. F. Hegel

Pohybujeme-li se na půdě filosofie idealismu, první, na co obrátíme pozornost, jsou východiska Hegelovy filosofie: základem vši skutečnosti je obecné (pojmem, duch). Vše ostatní, co je opakem - jednotlivé, předmětné, partikulární - nemá samo o sobě žádnou nutnost (je nahodilé), a tudíž ani pravdivost (skutečnosti). Bytností, čili podstatou ducha, je svoboda.¹³⁴ Svoboda svou podstatou náleží do obecného, nikoli partikulárního. Hegel zdůrazňuje, že svoboda, jejímž principem je pouze a jedině subjektivita, nahodilost a libovůle, je nepravdivá, neskutečná a nerozumná.¹³⁵ Svoboda, se však podle Hegela rovná vůli, neboť nic není svobodné – kromě vůle.¹³⁶ Vůle, která je praktická (v jednání), je zvláštním způsobem myšlení (*der Wille ist eine besondere Weise des Denkens*), tj. vychází z obecného pojmu svobody a tento pojem uskutečňuje. Vůle představuje puzení pojmu myšlení (ducha) dát si jsoučno v předmětnosti.¹³⁷ Člověk ale může chtít, technicky vzato, cokoli,

¹²⁹ Tamt., s. 185.

¹³⁰ Tamt., s. 186. Výraz *Pathos* užívá Hegel v *Estetice I*, výraz *Leidenschaft* ve *Filosofii dějin*. Srv. Pahl, „Pathos“, s. 50.: „Hegel sometimes distinguishes Pathos (pathos) from Leidenschaft (passion) and at other times he uses them as synonyms. When one term stands in for the other, Hegel usually wants to confer the ethical prestige of tragic „pathos“ upon „passion“ in order to argue against the rational-ist (Kantian and Socratic) tendency to view passions as by definition ir-rational and immoral. When the two terms are differentiated, Leidenschaft refers to an intense but temporally circumscribed and ultimately selfish motivation to act, whereas Pathos is described as a temporally unlimited or categorical identification with an ethical cause.“

¹³¹ Tamt., s. 186.

¹³² Tamt., s. 188.

¹³³ Tamt., s. 201-202.

¹³⁴ Základy filosofie práva, p. 4., Dodatek, s. 44.: „Svoboda je totiž základním určením vůle, stejně jako je tíže základním určením tělesa.“ Německy, s. 46.: „Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist.“

¹³⁵ Srv. tamt. s. 37.

¹³⁶ Viz německy, s. 48.: „Daß der Wille frei und was Wille und Freiheit ist - [...] wie schon bemerkt ist (§ 2),“

¹³⁷ Tamt., s. 44.

co není svobodou: jenže to podle Hegela není svoboda vůle (*Willensfreiheit*), nýbrž svévole (*Willkür*).¹³⁸

Člověk se liší od zvířete nejen tím, že myslí, ale i tím, že má vůli, což je podle Hegela jedno a totéž.¹³⁹ Neboť, to, co jako lidi chceme, máme i v myslí, před-stavujeme si to. Tím je ilustrována obecná část lidské podstaty jako bytosti myslící, oproti zvířeti, který nemá žádnou schopnost myslet; zvíře, které chce, chce instinktem, nikoli vůlí - nikoli svobodou chtít. Zároveň se člověk odlišuje od zvířete vůlí tím způsobem, že má absolutní možnost abstrahovat se od veškerých určení, např. vzít si život, což zvíře nemůže.¹⁴⁰ Hegel ale upozorňuje, že tato absolutní moc abstrahovat se od danosti světa je pouze jednou stránkou vůle, a to negativní. Tato stránka je žádoucí (jako nutný stupeň v procesu uskutečňování), ale je zcela chybné mít abstraktní negativitu vůle za samotný princip veškeré svobody¹⁴¹. Tomuto, pro nás velmi význačnému tématu, se Hegel věnuje v 5-7 paragrafu (a odpovídajících Poznámkách a Dodatcích) Úvodu *Základů filosofie práva*. Chápat svobodu (vůle) jako abstraktní negativitu je podle něj omyl, protože svoboda je v konečném důsledku skutečností - idejí - ale abstraktní negativita nikdy není skutečná, je jenom stupněm ve vývoji ke svobodě a skutečnosti. Co je tedy ona abstraktní negativita svobody?

Abstraktně negativní vůle se považuje za svobodnou vůli, ale vůlí není; neboť je to

[...] útěk od všeho obsahu jako nějakého omezení [...] Jen tím, že něco ničí, má tato negativní vůle pocit svého jsoucna; domnívá se snad, že chce nějaký pozitivní stav, např. stav všeobecné rovnosti nebo všeobecného náboženského života, ale ve skutečnosti nechce jeho pozitivní skutečnost, neboť ta hned přináší nějaký řád, ozvláštňení, jak institucí, tak individuí; sebevědomí negativní svobody pramení ze zničení právě tohoto ozvláštňení a objektivního určení. Tak může být to, o čem se domnívá, že o to usiluje, o sobě už jen abstraktní představou a její uskutečňování jen furíí ničení.¹⁴²

[..] doba francouzské revoluce, ve které měl být zrušen veškerý rozdíl talentů, authority. Tato doba byla [...] nesnášenlivostí vůči všemu zvláštnímu; neboť fanatismus chce něco

¹³⁸ Filosofie dějin, s. 32.

¹³⁹ Základy filosofie práva, s. 45.

¹⁴⁰ Tamt., p. 5, Poznámka, s. 47.

¹⁴¹ Tamt.

¹⁴² Základy filosofie práva, p. 5., Poznámka, s. 46. (Kurzíva: ID). Německy, s. 50.

abstraktního, žádné členění: kde se objevují rozdíly, považuje to za odporující své neurčenosti a ruší je. Proto také lid v revoluci opět zničil instituce, které sám vytvořil, poněvadž každá instituce odporuje abstraktnímu sebevědomí rovnosti.¹⁴³

Pozitivní skutečnost životní činnosti, účelů a představ¹⁴⁴ je tedy něčím, co vyžaduje pozitivní vytváření v uskutečňování, především rozlišení v určenosti ozvláštňení (*Besonderung*) ve jsoucnu (*Dasein*).¹⁴⁵ Vůle, která chce skrze absolutní negativitu, nechce ve skutečnosti nic, a tudíž není vůlí.¹⁴⁶ Svobodný však má překročit vlastní jednotlivost, která spočívá v jeho předmětnosti a vrátit se ve vědomí ke své duchovní bytnosti. Být obecným a obecnou protikladným zvláštním, které je v sobě s obecnem smířeno.¹⁴⁷ Smíření s obecnem se děje v aktu dialektické negace vlastní jednotlivé předmětnosti - povznesením se k obecnému nad jednotlivé, ale zároveň uchováním této jednotlivosti. Pouze taková vůle je svobodná a jedinečná. Neboť předmětná stránka lidské existence, jakkoli nutná, je Hegelem označena jako „kladení sebe sama jako něco jiného“ (*setzt sich als ein Anderes*), „je v jiném“ (*in Anderen sei*).¹⁴⁸ Člověk je jednota duše a těla, pojmu a předmětu - a pouze jako takový je skutečný.¹⁴⁹

Pouze stát je sférou skutečné svobody.

Hegel svým výkladem konceptuálně propojuje pojmy svobody a vůle (svobodné vůle), která spadá do sféry obecná, s idejí státu. O jaký stát tu jde? Zaprvé, Hegel považoval národy a státy za individua ve světových dějinách.¹⁵⁰ Zadruhé, rozlišoval ideu státu, a od této idey státy odlišné, tj. ty existující, které označil jako *špatné*: „Špatný stát (*ein schlechter Staat*) je takový, který pouze existuje; nemocné tělo také existuje, ale nemá pravou realitu. Ruka, která je useknutá, vypadá také ještě jako ruka a existuje, ale aniž by byla skutečnou; pravá skutečnost je nutnost: co je skutečné,

¹⁴³ Základy filosofie práva, p. 5, Dodatek, s. 47. (Kurzíva: ID). V originále, s. 50.

¹⁴⁴ Srv. Základy filosofie práva, p. 5, Dodatek, s. 47.

¹⁴⁵ V rámci konání svobodné vůle musí dojít k rozlišení určování a kladení určenosti jako obsahu a předmětu (*Übergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands*). Základy filosofie práva, p. 6., s. 47.

¹⁴⁶ Tamt., p. 6., Dodatek, s. 48.

¹⁴⁷ Tamt., p. 7., Poznámka, s. 49.

¹⁴⁸ Tamt., p. 7., Dodatek, s. 50.

¹⁴⁹ Tamt., p. 1., Dodatek, s. 35-36.

¹⁵⁰ Filosofie dějin, s. 17., V originále, s. 26.: „Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu tun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind;“

je v sobě nutné.¹⁵¹ V sobě nutné je právě obecné, které Hegel staví proti partikularitě, proti subjektivnímu přesvědčení a citu - v tom smyslu, že svoboda, která je nacházená jedině v partikulární subjektivitě, není ve skutečnosti svobodou.¹⁵² Stát spočívající v právu a mravnosti (*Recht und Sittlichkeit*) není věcí mínění (*Meinungen*) a subjektivního přesvědčení (*subjektive Überzeugung*), ale obecného (*Allgemein-Anerkannten und Gültigen*), a rozumnosti (*Vernünftigkeit*); toho, co je všeobecné a zároveň určité. Právě je to, v čem je povinnost a zákon, který je rozumem věci (*das Gesetz die Vernunft der Sache ist*).¹⁵³ Partikulární objekty jsou ubohé a materie jsou prázdné (*noch so kahlen und partikularen Objekte und noch so strohernen Materien*).¹⁵⁴ To, co je pouze partikulární a předmětné, je irelevantní, protože není a nikdy nebude skutečností, a tedy ani pravdou. Na rozdíl od zákona mravnosti, jehož jádro je v obecnosti rozumné ideje, která je jedině skutečná.¹⁵⁵

Ve státě člověk dosahuje pravého osvobození, osvobození v pojmu (*zum Begriffe befreit ist*), jelikož se smířil se skutečností, přijal omezení (vymezení) mravního zákona. Zákon právě tím, že je obecný (rozumný), přesahuje partikularitu a předmětnost¹⁵⁶. Uskutečněním obecného ducha v předmětném jsoucnu (skrže omezení, ohraničení, určení, rozlišení) je stát, protože stát je ztělesněním (mravní) svobody (*die sittliche Freiheit*).¹⁵⁷ Člověk jakožto předmětná jednotlivina může být svobodný pouze ve státě, protože pouze tam chce obecné ducha.¹⁵⁸

Jednotlivost je prostředkem ke státu, nikoli naopak.

Že jednotlivost individua je tím, co je nutné, ale zároveň nutně překračováno, je také momentem té části Hegelova pojmu vůle, která vystupuje - vyjádřeno poněkud anachronicky - proti liberálnímu pojetí státu. Hegel uznává Rousseauův filosofický přínos v tom, že ten stanovil

¹⁵¹ Základy filosofie práva, p. 270, Dodatek, s. 299; V originále, s. 429. Srv. Vincent, *The Hegelian State and International Politics*, s. 194.

¹⁵² Srv. *Filosofie dějin*, s. 23.

¹⁵³ Tamt., s. 26-27.

¹⁵⁴ Tamt., s. 29.

¹⁵⁵ Tamt., s. 30. Německy, s. 25.

¹⁵⁶ Tamt., s. 31.

¹⁵⁷ Tamt., s. 23.

¹⁵⁸ Tamt., s. 32. V originále, s. 55. Ke svobodě je totiž třeba dospět omezením přirozeného v člověku, to je bezpráví, násilí, nespoutaných přírodních pudů, nelidských činů a pocitů, tupých citů a surových pudů a zároveň omezením vědomé záliby ve svévoli a vášni. Tamt., s. 34.

obecnou vůli jako princip státu¹⁵⁹; ačkoli se společenská smlouva podle Hegela zakládá pouze na libovůli, neboť zájem obecné vůle je konečným účelem, nikoli prostředkem - jak je tomu v společenské smlouvě. Předmětem kritiky je zde záměna občanské společnosti s jeho účelem bezpečnosti a ochrany vlastnictví a osobní svobody. Ve státě podle společenské smlouvy poslední účelem je zájem jednotlivců (zachování života, vlastnictví a svobody), kvůli němuž se jednotlivci sjednotili. Tj. být členem státu podle společenské smlouvy je něco libovolného - instrumentálního, a nikoli objektivně nutného, kdy je členství v státě nejvyšší povinností.¹⁶⁰ Ústřední rozdíl je tudíž v tom, že stát jakožto mravnost (*Sittlichkeit*) je konečným účelem obecné vůle, která ho uskutečňuje, tj. obecná vůle není prostředkem k nějakému konečnému účelu, který by s ní nebyl totožný. Přesah ze sféry instrumentality státu společenské smlouvy do sféry mravnosti je patrný v Hegelově pojetí státu jako povinnosti představující substanciální právo, neboť mravnost je „druhou přirozeností“ člověka.¹⁶¹

Otázka po hodnotě individuality je v Hegelově filosofii poněkud ambivalentní. Na jednu stranu platí, že obecno má nad partikularitou zřejmou převahu: „Právo světového ducha stojí nad všemi zvláštními oprávněními.“¹⁶² Hodnota partikulární osoby v tomto případě spočívá v tom, že její individuální subjektivní vůle je totožná s obecnou vůlí. Lidská hodnota jako duchovní bytnosti spočívá v tom, že člověk uznává objektivitu ducha (jeho obecnou vůli) a následuje objektivní vůli jako substanci své vlastní podstaty.¹⁶³ Právě takto se na druhou stranu ukazuje, jakou nepopiratelnou hodnotu člověk v rámci Hegelovy filosofie má. Neboť, člověk je víc než jen pomíjivá a zdánlivě partikulární jsoučno, (svobodný) člověk je v jednotě s nepomíjivým celkem

¹⁵⁹ Základy filosofie práva, p. 258, s. 257. Srv. Základy filosofie práva, p. 260., s. 281-282. Pokud jde o Hegelovu kritiku obecné vůle u Rousseaua, můžeme poukázat na následující: Rousseau vysvětluje obecnou vůli jako součet společných částí jednotlivých vůlí, které zůstávají po eliminaci jejich rozdílových diferencí. Zároveň však tvrdí, že rozdíly patrné v individuálních vůlích lidu nevyklučují obecnou vůli, nýbrž ji dokonce potvrzují. Diferencí je potřeba, aby byl *společný* zájem zřejmý. Právě společný zájem je tím, co odlišuje *vůli všech* od *obecné vůle*, jinak by tyto dvě byly shodné a společný zájem by se stal nepostřehnutelným. Čili obecná vůle není souhrnem individuálních zájmů, ale je společným zájmem všech vůlí. J. J. Rousseau, Discourse on Political Economy and The Social Contract, trans. by C. Betts, Oxford–New York 1994, p. 66. Srv. Caparioni, Rousseau's General Will, str. 76.

¹⁶⁰ Základy filosofie práva, Poznámka k p. 258., s. 274.

¹⁶¹ Filosofie dějin, s. 33. V originále, s. 57.: „Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, die zweite Natur, wie man sie mit Recht genannt hat, denn die erste Natur des Men schen ist sein unmittelbares, tierisches Sein.“ První přirozeností člověka je jeho bezprostřední, živočišné bytí.

¹⁶² Filosofie dějin, s. 33.

¹⁶³ Filosofie dějin, s. 33.

objektivního ducha.¹⁶⁴ Ve svobodném státě je jednotlivost pozvedána k obecné pravdě.¹⁶⁵ Tudíž, lidé, nejsou jenom jednotliviny (předmětnosti), ale - vyjádřeno spekulativně - jejich posledním účelem je být jedním s obecnem (duchem). Bytností (podstatou) lidské bytosti je svobodná vůle uskutečňující se ve státě, nikoli předmětnost života, kterou naopak musí nasadit v boji za svoje sebevědomí a nezávislost vlastního státu.¹⁶⁶

Stát se musí uskutečnit: Substanciální život subjektivní vůle.

Význam nutnosti uskutečnění svobody ve státě skrze konání (praktickou vůli) jednotlivců vyplývá u Hegela z následujícího. Pojem ducha je něco obecného a abstraktního. „Pro skutečnost musí přistoupit druhý moment, a tím je činné uplatnění, uskutečnění. Jeho principem je vůle, činnost člověka vůbec.“¹⁶⁷ Poukazuje se tu tedy na to, že pojem svobody se musí uskutečnit, a uskutečňuje se skrze lidskou vůli, která je - jak víme - vždy vůlí svobody (je-li vůlí, a nikoli svévolí). Hegel tvrdí, že pokud člověk má o něco usilovat, musí v tom nacházet sebeuspokojení. Nic substanciálního (stát) se neuskuteční bez zvláštních potřeb, pudů a zájmů partikulárních lidí (*partikuläre Menschen*), tj. bez individuálních vášní (*Leidenschaften*)¹⁶⁸: „Bez vášně se neuskutečnilo nic velkého.“¹⁶⁹ Stát je tak rozlišenou jednotou obecného (pojmu svobody) a partikulární předmětnosti (lidských vášní). Toto však není samozřejmé: stát vede dlouhý boj a těžkou disciplínu, aby individua přivedla k vědomí toho, že obecné je v jejich vlastním individuálním zájmu.¹⁷⁰ Hegel tvrdí, že člověk může být svobodný pouze ve státě, protože pouze ve státě chce obecno.¹⁷¹ Pouze to je pravdou, kde je obecné tvoří jedno s jednotlivým a subjektivním.¹⁷² Tohoto sjednocení je dosahováno lidskou činností vůle. Člověk svou vůlí svobody ve státě „přesazuje“ obecné, „jež spočívá v nitru ducha“, do objektivity předmětné matérie, „do

¹⁶⁴ Srv. Filosofie dějin, s. 33.

¹⁶⁵ Srv. Filosofie dějin, s. 26.

¹⁶⁶ Viz Hegel, Fenomenologie ducha, kap. „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“, s. 154-161. Srv. Hegel, Základy filosofie práva, sekce II. Suverenita obrácená navenek §321-329, s. 352-358. U Hegela „nezávislost a suverenita státu“ představuje „substanciální individualitu“ státu. (Tamt., §324, s. 353.)

¹⁶⁷ Filosofie dějin, s. 22.

¹⁶⁸ Srv. tamt.

¹⁶⁹ Filosofie dějin, s. 23. V originále s. 38.: „nichts Großes in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist.“

¹⁷⁰ Filosofie dějin, s. 23. V originále, s. 39. Srv. Filosofie dějin, s. 26.: Když Hegel mluví o vášních, vylučuje z toho „čirou žádostivost, divokost a surovost chtění“.

¹⁷¹ Filosofie dějin, s. 32. V originále, s. 55.

¹⁷² Filosofie dějin, s. 24.

vnějšnosti vůbec“.¹⁷³ Usilováním o uskutečnění svobody, což je podle Hegela identické usilování o stát, se jednotlivec pozvedá do obecné pravdy, kam v rámci duchovní skutečnosti patří, neboť bytností člověka je duch (obecno).¹⁷⁴ Právě hrdinové (*Heroen*) jsou ti, jejichž vlastní vášeň a partikulární zájem je totožný se substanciální vůlí (obecna).¹⁷⁵ Obecno užívá lsti (*List der Vernunft*), aby nechalo individua pracovat na substanciální zájem obecna.¹⁷⁶

Opětovně, je třeba zdůraznit, že obojí, jak mravní život, který je životem svobodného, tak i individuální smíření s obecnem v sobě a překračování vlastní partikularity (předmětnosti) je možné pouze a jedině ve státě. V žádném případě nelze přehlédnout význam, který Hegel pojmu svobodného státu přikládal. Stát je *mravním celkem*, protože představuje sjednocení objektivní-obecné a subjektivní-individuální vůle:

Účelem státu je, aby ve skutečném lidském konání a smýšlení platilo to substanciální [...]. Existování tohoto mravního celku [státu] je absolutním zájmem rozumu. A v tom je právo a zásluha hrdinů, kteří zakládali státy, ať byly jakkoli nevyvinuté. Ve světových dějinách může být řeč jen o národech, které tvořily stát.¹⁷⁷

Objektivní a subjektivní vůle jsou potom smířeny a tvoří jeden a týž nezkalený celek.¹⁷⁸

3.3.Schopenhauer

Podle Schopenhauerova pojmu vůle v *Charakteristice vůle k životu* představuje vůle nejniternější „podstatu všech věcí světa“ (*das innerste Wesen an sich aller Dinge der Welt*): vše je totiž puzeno

¹⁷³ Filosofie dějin, s. 25. Srv. v originále, s. 42.: „Die Tätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im inneren Schacht des Geistes ruht, das andere ist die Äußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie. Die Tätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere übersetzt in die Objektivität.“

¹⁷⁴ Srv. Filosofie dějin, s. 26.

¹⁷⁵ Filosofie dějin, s. 27.

¹⁷⁶ Hegel, Filosofie dějin, s. 29.: „Že rozum [obecno] nechává vášně, aby působily pro něho, přičemž pyká a trpí újmou to, prostřednictvím čeho vstupuje do existence, to je třeba nazvat lstí rozumu. Neboť je to jev, jehož jedna část je nicotná [jednotlivost] a jedna afirmativní [obecno].“ V originále, s. 49.: „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, durch was sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet.“

¹⁷⁷ Filosofie dějin, s. 32. (Kurzíva: ID.) V originále, s. 56.

¹⁷⁸ Filosofie dějin, s. 33. (Kurzíva: ID.) V originále, s. 57.: „Die Sittlichkeit aber ist die Pflicht, das substantielle Recht, [...]“

k existování a růstu.¹⁷⁹ Je to univerzální, slepý a bezdůvodný, pud života (*universeller Lebensdrang*; *blinder Drang, ein völlig grundloser unmotivierter Trieb*), který si přivlastňuje každou životaschopnou látku.¹⁸⁰ V Schopenhauerovi je zřejmé vymezení se vůči Hegelovi, neboť „tato vůle je daleka toho být jako absolutno, nekonečné, idea, a podobné výrazy, prázdným slovním hávem, a že je tím nejreálnějším, co známe, ba jádrem reality samé.“¹⁸¹ Vůle k životu je principem přírody organického života, jehož cílem je zachování všech druhů (*Erhaltung aller Gattungen*), proto individuum má jen „nepřímou hodnotu“ (*inderechter Werth*): je prostředkem k prosazení obecné (druhové) vůle.¹⁸²

Vůle k životu je přírodní síla, která nemá žádnou příčinu¹⁸³; je základem vši skutečnosti: „Všude je vůle, jako to metafyzické, hraničním kamenem každého pozorování, za který se nikdy nelze dostat.“¹⁸⁴ Vůle k životu není svobodná ve smyslu svobodné volby, nýbrž je puzením (obecného v partikulárním). Svět je důsledkem vůle k životu, nikoli naopak.¹⁸⁵ Vnitřní podstatu světa podle Schopenhauera nejzřetelněji vyjadřuje lidská reprodukce.¹⁸⁶ Obsahuje dva významné momenty: (1) expanzi obecné vůle, která pudí individuum k její objektivaci (*Objektivation*), tj. k uskutečnění, (2) vášně jakožto vábení individua, aby nahlédl, že je to v jeho vlastním zájmu. Neboť člověk má alternativu přitakání nebo popření vůle k životu.¹⁸⁷ Vůle k životu je přírodní obecnou silou, která táhne individuum. Její puzení k uskutečnění (objektivaci) nahlížel Schopenhauer pesimisticky: život je utrpení.¹⁸⁸ Proto jeho filosofie vůle vyúsťuje v ideál popření vůle k životu (*Verneinung des Willens*).¹⁸⁹

¹⁷⁹ Svět jako vůle a představa II, kap. 28. s. 256. Svět jako vůle a představa I, p. 22, s. 102. Vysvětlivka: zde a níže „p.“ jako „paragraf; „s.“ jako „strana“.

¹⁸⁰ Tamt. ; Tamt., s. 261. V originále s. 455.

¹⁸¹ Svět jako vůle a představa II, kap. 28., s. 257. V originále, s. 448.: „dieser [Wille zum Leben], weit entfernt, wie das Absolutum, das Unendliche, die Idee und ähnliche Ausdrücke mehr, ein leerer Wortschall zu seyn, das Allerrealste ist, was wir kennen, ja, der Kern der Realität selbst.“

¹⁸² Tamt.

¹⁸³ Tamt., kap. 28., 262.

¹⁸⁴ Tamt.

¹⁸⁵ Tamt., s. kap. 28., 263.

¹⁸⁶ Svět jako vůle a představa II, kap. 45. s. 420.

¹⁸⁷ Tamt. , s. 421.

¹⁸⁸ Srv. Svět jako vůle a představa II, kap. 46. „O nicotnosti a utrpení života“.

¹⁸⁹ Srv. tamt., kap. 47.-48.

Objektivace vůle jako zápas o život.

Co je přesněji objektivace vůle? Objektivizovaná vůle (*objektiverter Wille*) je projev vůle (*Erscheinung des Willens*) ve světě. Jakékoli jednání a čin (akce těla) je objektivizovaný akt vůle.¹⁹⁰ Jak to Schopenhauer míní, se ukazuje na tom, že samotné lidské tělo charakterizuje jako objektivizovanou vůli, vůli k životu, která se uskutečňuje v řadě předmětně existujících jevů (představy pro nazírání). Vůle je ta obecná pravda, která stojí za partikularitou představy.¹⁹¹ Jednotlivina je pouhý jev, vůle je podstatou obecné pravdy, která je podstatou všeho:

[vůle] [...] ona to je, od čeho pochází každá představa, každý objekt, jev, viditelnost, objektita. Ona je tím nejvnitřnějším, jádrem každého jednotlivce a právě tak celku. Projevuje se v každé slepě působící přírodní síle, i v uvážlivém jednání člověka, přičemž obě velké odlišnosti jsou jen stupněm projevu, ne podstatou jevícího se.¹⁹²

Vůle je objektivována do nekonečné odlišnosti a rozmanitosti jevů, nejrůznějších živočichů, neživé přírody i přírodních zákonů proto, aby mohla být vytvořena hierarchie, kde ti výše postavení těží z objektivací na nižších stupních; jednota vůle k životu předpokládám, že její jednotlivé objektivace se navzájem požírají¹⁹³: „[...] vůle o sobě se musí stravovat, protože mimo ni nic není a ona je vůlí hladovou. Odsud, lov, strach a utrpení.“¹⁹⁴ Vůle k životu se objektivuje skrze „vzájemný nekonečný a nesmiřitelný boj“ mezi jevy.¹⁹⁵ Utrpení, neustálý boj a válka všech proti všem v přírodě je způsob, jakým se objektivizuje vůle k životu; v lidské společnosti je tomu taktéž: jde o „neustálou námahu a nutkání, nekonečný boj, nucenou činnost s krajním vypětím všech tělesných a duchovních sil“.¹⁹⁶ Každá síla (*Kraft*) v přírodě - ve všem existujícím - je vůle k životu.¹⁹⁷ Sféra přitakání vůli (*Willenbejahung*) je jevišťem boje.¹⁹⁸

Z povahy vůle, která se přirozeně rozpíná a roste, za sebezpitakáním individualizovaných vůlí nastupuje egoismus, kdy se individualizované vůle snaží objektivizovat skrze popření vůle

¹⁹⁰ Svět jako vůle a představa I, p. 18, s. 94.

¹⁹¹ Tamt., p. 21, s. 101.

¹⁹² Svět jako vůle a představa I, p. 21, s. 101. V originále, s. 155.

¹⁹³ Srv. Kubica, Vůle u Arthura Schopenhauera. Praha, s. 53.

¹⁹⁴ Svět jako vůle a představa I, p. 28., s. 134.

¹⁹⁵ Tamt., s. 133.

¹⁹⁶ Tamt., kap. 28., s. 261.

¹⁹⁷ Tamt.

¹⁹⁸ Tamt., p. 62., s. 271.

projevující se v jiných individuích.¹⁹⁹ Když je vůle popíráním bezpráví (*Unrecht*) v protipůsobení jiné vůli, která se jí snaží popřít, člověk provádí afirmaci vlastní vůle, jelikož neguje negaci skrze donucovací právo. Jelikož bezprávím je negovat cizí vůli (*Verneinung oder Aufhebung des Willens zum Leben*):

Mohu, aniž bych se dopouštěl bezpráví, cizí vůli popírající vůli mou, jak se jeví v mém těle a v použití jeho sil k jeho zachování, nutit, aby přestala s tímto popíráním, bez jakéhokoli popírání stejných mezí udržujících cizí vůli: potud mám donucovací právo.²⁰⁰

Individuální jednání vyplývá nutně z chtění obecné vůle, aniž si je toho vědomo²⁰¹: „V takovém případě může tedy příroda dosáhnout svého cíle tím, že individuu implantuje jistý klam (*Wahn*), díky němuž se mu zdá být dobrem pro něho to, co je ve skutečnosti pouze dobrem pro druh. Tedy zatímco se domnívá, že slouží sobě, slouží druhu.“²⁰² Individuální rozum často jedná proti vůli k životu, poukazuje Schopenhauer; kde je ale puzení lidské vášně, tam zasahuje vůle prosazující obecně.²⁰³ Tato vášně jako nutkání k nějakému jednání i je oním klamem obecné vůle k životu, která naplňuje svůj zájem skrze individuální jednání a chtění tak, že individuum koná v rámci svého vlastního chtění pro obecně (aniž si je toho vědom).²⁰⁴

Hierarchie vůlí.

Vůle se objektivuje stupňovitě. Nejnižší stupně objektivace vůle představují nejobecnější přírodní síly (např. tíže). Fyzikální přírodní síly jsou bezdůvodné, tj. nemají žádnou příčinu. Vyšší stupně objektivace vůle se nacházejí v člověku jako individualizované vůli, oproti zvířatům, která postrádají specifickou individualitu, jež je vlastní lidem, a rostliny ji postrádají zcela.²⁰⁵ Schopenhauer zároveň tvrdí, že přírodní síla, jako např. tíže, je o sobě bezprostřední projev vůle, stejně jako konání člověka.²⁰⁶ Vůle je „věc o sobě“ mimo kauzalitu²⁰⁷, čas a prostor, hmota (*Materie*) je naproti

¹⁹⁹ Tamt., , p. 62., s. 267.

²⁰⁰ Svět jako vůle a představa I, p. 62., s. 271. V originále, s. 423-4. Srv. tamt.: pojem práva jako negace bezpráví (*der Begriff des Rechts, als der Negation des Unrechts*).

²⁰¹ Tamt., p. 23, s. 103.

²⁰² Svět jako vůle a představa II, Kap. 44., s. 395.:

²⁰³ Tamt., Kap. 44., s. 400.

²⁰⁴ Srv. Tamt., s. 404.

²⁰⁵ Svět jako vůle a představa I, p. 26., s. 116-118.

²⁰⁶ Tamt., p. 26., s. 116

²⁰⁷ Tamt., p. 26., s. 119.

tomu „skrz naskrz kauzalitou“, „sjednocením času a prostoru“ - předmětnost hmoty je tedy substancí jevu, kterému - podle Kanta, na něhož Schopenhauer přímo odkazuje - právě čas, prostor a kauzalita přísluší. Vůle k moci je za veškerou předmětností a je kvalitativně odlišná od předmětnosti jevů. Vztah mezi jednotlivcem a obecnou vůlí k životu se u Schopenhauera nejlépe nahlédne na jeho metafyzice pohlavní lásky.²⁰⁸ Lidská (milostná) vášeň je indikátorem, že vůle k životu prosazuje své vlastní zájmy, neboť vášeň je oním iluzorním klamem, který má individuum přesvědčit ke konání ve jménu vůle k životu v tom smyslu, že v takovém jednání bude vidět naplnění vlastních ryze individuálních potřeb. Vášeň totiž spočívá na přeludu (*Wahn*), který předstírá, že to, co má cenu pro druh, je cenné i pro individuum. Člověk se tomu může postavit z pozic individuálního rozumu, avšak takové jednání bude poškozovat vůli k životu, a bude určitým způsobem proti životu. Z perspektiv života a vůle k němu, podstata člověka o sobě spočívá v druhu, nikoli v individuu. Člověk, který se ve svém životě řídí nikoli svou vášní a instinktivní náklonností, ale rozumem, žije více v individuu, než v druhu - tímto jeho život přímo odporuje pravdě, a „vypadá jako proti přírodě“.²⁰⁹

3.4. F. Nietzsche

V *Genealogii morálky* Nietzsche přehodnocuje morálku, jak ji známe. Ta je podle Nietzsche, souborem „morálních předsudků“ (*moralische Vorurteile*).²¹⁰ Nietzsche se obrací na to, „co bylo dosud na Zemi jako morálka oslovováno“. Pokládá otázku po původu morálky, po původu kritéria, na základě kterého dochází k rozlišování mezi dobrým a zlým. Problém spočívá v tom, že hodnotou je soucit, morálka soucítění, a „moderní změkčilost citů“.²¹¹ Proč by „dobré“ mělo být výše než „zlo“?²¹² Nietzsche se pozvedá nad stávající morálku, která podle něj v jeho době převládla: jedná se o morálku (psychotypně) resentimentu, lidu, „otroků“, (dle náboženství) křesťanů. Tvrdí, že sama morálka má mít nějakou hodnotu pozitivně formulovanou, tedy být morálkou *k něčemu*.

²⁰⁸ Svět jako vůle a představa II, p. 44., s. 389-412.

²⁰⁹ Tamt., p. 44., s. 410-411.

²¹⁰ Genealogie morálky, Předmluva, p. 2.

²¹¹ Tamt., Předmluva, p. 6.

²¹² Tamt., Předmluva, p. 7.

Tvrdí, že blaho většiny není samo o sobě relevantní, ani zavazující, že hodnotou může být i blaho menšiny.²¹³

Bezmoc reaktivity plodí zlo.

Ačkoli nás zde nebude zajímat Nietzscheho kritika křesťanství, je třeba poukázat, že právě Židé a křesťané stojí podle něj za „morální vzpourou“, po níž se morální hodnoty začaly tvořit s ohledem na resentment (*Ressentiment*) mimořádně bezmocných (*ohnmächtigsten*), místo s ohledem na sílu (*Stärke*).²¹⁴ Vznešená morálka byla přemožená re-sentimentální a re-aktivní morálkou, kdy smyslem veškeré kultury se stalo to, aby z dravce jménem člověk bylo vypěstováno zvíře domácí.²¹⁵ Morálka resentimentu dostává další jména, jako lidová morálka (*Volks-Moral*), a otrocká morálka (*Sklavenmoral*). Člověk resentimentu (*Mensch des Ressentiment*) se vyznačuje tím, že je vždy reakční, jeho tvůrčím momentem je negace toho, co není jím samotným, postrádá přitakání sobě, postrádá reakci ve smyslu činu. Vznešený naproti tomu vyhledává svůj protiklad, jen aby mohl sobě přitakat stále víc. Morálka resentimentu ztrácuje „smělost“ (*Kühnheit*) vznešených, kterou Nietzsche charakterizuje jako absurdnost, šílenost, prudkost, ve spojení se lhosejností vůči tělu, životu, pohodlí (*Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Sicherheit, Leib, Leben, Behagen*).²¹⁶

Hodnotu toho, co se považuje obvykle za „dobro“, vymyslel člověk resentimentální.²¹⁷ V rámci resentimentálního nahlédnutí, nepředstavuje síla „dobro“, nýbrž naopak „zlo“. Pro Nietzsche ale platí, že síla vůle je mimo dobro a zlo (*jenseits von Gut und Böse*). Za silou je přirozená nutnost; síla se zvnějšňuje nutně, vyjevuje se sama ze sebe, není možné, a především: není morální jí v tom bránit (resentimentální morálka ale právě toto žádá). Tato síla je puzením vůle, a je něčím co přesahuje „subjekt“, je to vůle puzení, nikoli vůle racionálního rozvažování. Síla je svým vlastním projevem, stáváním se, činem. Silný (vznešený) (*der Starke*) nemá na vybranou být slabým (člověk

²¹³ Genealogie morálky I, p. 17.: „Das Wohl der Meisten und das Wohl der Wenigsten sind entgegengesetzte Wert-Gesichtspunkte: [...]“. Hodnota *několika málo*, v češtině je překlad hodnota *výjimek*.

²¹⁴ Tamt. I, p. 10: Srv. Mimo dobro a zlo, p. 195.: „jejich proroci ztavili slova bohatý, bezbožný, zlý, násilný, smyslný v jedno a slovu svět dali poprvé charakter nadávky. V tomto obrácení hodnot (k němuž patří, že chudý se používá synonymně k svatý a přítel) spočívá význam židovského národa : jím počíná vzpoura otroků v morálce.“ Srv. Genealogie morálky I, 2,5,7-9. Srv. Genealogie morálky I, 13.

²¹⁵ Tamt. I, p.12.

²¹⁶ Tamt. I, p. 11. Srv.

²¹⁷ Tamt. I, p. 13.

resentimentu) (*der Schwache*). Síla je silou svým projevováním (*äußern*) jako chtění přemáhat, porážet, panovat, žízni po nepřátelích, odporu (*Überwältigen-Wollen, ein Niederwerfen- Wollen, ein Herrwerden-Wollen, ein Durst nach Feinden und Widerständen*).²¹⁸ Puzení vůle a působení (*Trieb, Wille, Wirken*) ve vnějším prostředí nelze od sebe oddělovat; je to jedno a totéž.²¹⁹

Pud a afekt vůle k moci. Vůle je aktivní a agresivní síla.

Nietzsche se staví negativně vůči intelektualismu a zpětnému myšlení (*Nachdenken*), vůči tomu, co nazývá „rozum, vážnost, vláda nad afekty, přemýšlení, <dospět k rozumu>“. ²²⁰ Jak v *Genealogii morálky*, tak i v *Mimo dobro a zlo* předkládá před nás obranu pudovosti vůle.²²¹ Chorobná přecitlivělost a moralizace „na cestě k andělu“ způsobila, že člověk byl naučen stydět se za všechny své instinkty (*Instinkte*).²²² Nietzsche se staví kriticky k tomu pojetí spravedlnosti (*Gerechtigkeit*), již se dovolávají resentimentální lidé otrocké morálky. Dovolávat se spravedlnosti je aktem reaktivním, oproti afektům aktivním (*aktive Affekte*), kam Nietzsche řadí panovačnost a chtivost (*Herrschaft, Habsucht*).²²³ Agresivita tak představuje opak reaktivity jakožto aktivita proti pasivitě. Agresivní jsou „vznešení, silnější, spontánní, odvážnější“. ²²⁴ Právo (*Recht*) je boj proti reaktivním pocitům; potřeba práva vzniká u agresivních, kteří si vynucují vyrovnání (*Ausgleich*).²²⁵ Vůle života je vůle k moci, právní řád je prostředkem boje komplexů moci; uvažovat opak, že právo je prostředkem proti boji (*Kampf*) vůbec je zásada, která je nepřátelská vůči samotnému životu, která rozkládá člověka, je cestou k nicotě (*zum Nichts*): vůle k životu je vůle k moci, která užívá částečných restrikcí práva pro zisk větší moci.²²⁶ Vůle k moci představuje aktivní, agresivní, útočné, přesahující, nově vykládající, soudící, tvořivé síly (*gestaltenden Kräfte*).²²⁷ Tvořivé síly

²¹⁸ Tamt. I, p. 13.

²¹⁹ Tamt. I, p. 13.: „[...] so trennt die Volks-Moral auch die Stärke von den Äußerungen der Stärke ab, wie als ob es hinter dem Starken ein indifferentes Substrat gäbe, dem es freistünde, Stärke zu äußern oder auch nicht. Aber es gibt kein solches Substrat; es gibt kein ‚Sein‘ hinter dem Tun, Wirken, Werden; ‚der Täter‘ ist zum Tun bloß hinzugedichtet – das Tun ist alles.“ *Genealogie morálky I*, p. 13, s. 798.

²²⁰ Tamt. II, p.3.

²²¹ Srv. zvl. *Mimo dobro a zlo*, p. 198.

²²² *Genealogie morálky, II*, p.7.

²²³ Tamt. II, p.11.

²²⁴ Tamt. II, p.11.

²²⁵ Srv. Tamt. II, p. 8.

²²⁶ Tamt. II, p.11.

²²⁷ Tamt. II, p.12.

tvůrčího ducha, „ježž jeho naléhající síla stále znovu vyhání z každého ústraní a zásvětí“.²²⁸ Veškeré dění prostupuje vůle k moci - ta se nachází v rovině původní aktivity, která se staví proti reaktivitě „přizpůsobování“ vnějším podmínkám ve vývoji (reaktivita). Skutečný vývoj znamená získávání stále větší moci, a v tomto zisku náleží smrt „k podmínkám skutečného progresu“: ten se vždy ukazuje v podobě vůle a cesty k větší moci a prosazuje se vždy na úkor bezpočtu menších mocí“.²²⁹

Proč je pudovost a afekty podstatným momentem pro vůli k moci se ukazuje na tom, že právě tyto pudy a afekty síly vycházejí z člověka ven a působí na jiné vůle a své prostředí. Když se vybíjení afektu a ukájení pudu zakáže, obrátí se pudy dovnitř, což způsobí zniternění člověka (*Verinnerlichung des Menschen*). Slabost jakožto bezmoc resentimentálního člověka spočívá v tomto zniternění,²³⁰ a život podle otrocké morálky se tak ukazuje být - řečeno freudovsky - morální masochismem. Ten, kdo je od přírody „pán“ (*wer von Natur ‚Herr‘ ist*), ten vystupuje a jedná násilnicky (*gewalttätig*), nezatlačuje do sebe svůj instinkt svobody (*Instinkt der Freiheit*), ale vybíjí ho navenek.²³¹

Pojem síly (*Kraft*) – je však v Nietzscheově myšlení ambivalentní: na jednu stranu tvrdí, že vznešenost silných nespočívá především v síle fyzické (*physische*), ale v duševní (*seelische*).²³² Na druhou stranu, rovnost vůlí jako základní princip společnosti přináší podle autora *Mimo dobro a zlo* rozklad a úpadek. Neklást vlastní vůli na roveň vůle druhého ale znamená nezdržovat se vzájemného zraňování, násilí, a vykořisťování (*Verletzung, Gewalt, Ausbeutung*).²³³

Klid jako nicota, život jako zápas.

Klid je pouze v nicotě (obdoba náboženského klidu „v bohu“)²³⁴, - ale člověk budoucnosti (nadčlověk) je Antinihilista - Antikrist proti klidu v bohu a klidu v nicotě.²³⁵ Nicota je proti životu,

²²⁸ Tamt. II, p.24, s. 847.: „[...] der schöpferische Geist, den seine *drängende* Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt [...]“ (Kurzíva: ID.)

²²⁹ Tamt. II, p.12.

²³⁰ Tamt. II, p.16.

²³¹ Tamt. II, p.17.

²³² *Mimo dobro a zlo*, p. 257.

²³³ Tamt., p. 259.

²³⁴ *Genealogie morálky III*, p.1.

²³⁵ Tamt. III, p. 24, č.2.

je rozkladem a zničením budoucnosti.²³⁶ Nietzsche kritizuje asketický ideál (křesťanství), ale to, co kritizuje, přesahuje označení křesťanství, neboť v podstatě jde o to, že se člověku upírá sám život, důvěra v afekt, vyjevování sebe sama: „žádné chtění, žádné přání, vyhnout se všemu, co působí afekt, co dělá <krev>“, - to je pro člověka „zimní spánek“.²³⁷ Klid nejhlubšího spánku, hypnotický pocit nicoty jako nepřítomnost utrpení - to je „nejvyšší dobro, hodnota hodnot“ pro resentimentálního člověka.²³⁸ Vůle ke klidu, touha vymýtit násilí a agresi, vymýtit utrpení a samotnou žádost vůle - je potřebou slabého, který stojí v opozici vůči puzení k životu.²³⁹ Dovolíme si zde uvést dva citáty z *Mimo dobro a zlo*, které budou díky geniální vyjadřovací schopnosti Nietzsche užitečné. Člověk je „tvůrce, formovatel, tvrdost kladiva“. Aktivní princip v člověku, který z něj dělá dění formujícího tvůrce, a zároveň agresivního bořítele („tvrdost kladiva“), expandující tvůrce stojí v protikladu proti ideálům resentimentálního otrockého smýšlení a jeho morálky, že má být mír a klid, a pokoj v blahu všeobecného spoluzítí:

Blaho, jak vy mu rozumíte — to přece není žádný cíl, to nám připadá jako konec ! Stav, který okamžitě učiní člověka směšným a opovržením hodným, který činí žádoucím jeho zánik ! Kázeň utrpení, velkého utrpení — copak nevíte, že jen tato kázeň vedla dosud člověka k jeho výším ? Ono napětí duše v neštěstí, které v ní pěstuje sílu, její mrazení při pohledu na velké zániky, její vynalézavost a udatnost, když snáší, vykládá, překonává, využívá neštěstí a čeho všeho se jí kdy dostalo jako daru hloubky, tajemství, masky, ducha, lsti, velikosti : nedostalo se jí toho díky utrpení, díky kázni velkého utrpení ? Člověk je jednotou tvořeného a tvůrce : v člověku je látka, zlomek, nadbytek, kal, výkal, nesmysl, chaos ; ale v člověku je rovněž tvůrce, formovatel, tvrdost kladiva, božství diváka a sedmý den : — rozumíte tomuto protikladu ? A že váš soucit platí stvoření v člověku, tomu, co je tvořeno, co musí být formováno, lámáno, kováno, trháno, páleno, žhaveno, čištěno — tomu, co nutně trpět musí a trpět má ?²⁴⁰

²³⁶ Tamt. III, p. 11, č.2.

²³⁷ Srv: Radostná věda: „Ať jej ... žene, přitahuje, láká, pohání cokoli, zevnitř či zvenčí - vždy se tomuto podrážděnému zdá, že jeho sebeovládání hrozí nebezpečí: nesmí se již svěřit žádnému instinktu, žádnému svobodnému rozletu, nýbrž stojí tu stále s odmítavým gestem, vyzbrojen sám proti sobě, s ostrým a nedůvěřivým pohledem, věčný strážce hradu, v nějž sám sebe proměnil. Ano, může tak být velký! Ale jak nesnesitelný je nyní pro druhé, jak těžký sám pro sebe, jak ochuzený a oddělený od nejkrásnějších nahodilostí duše!“

²³⁸ Genealogie morálky III, p.17.

²³⁹ Tamt. III, p. 28.

²⁴⁰ *Mimo dobro a zlo*, p. 225.

Vidíme, že expanzivní charakter vůle k moci vyplývá z života samého, který chce růst. Povaha vůle k moci je určována povahou života. Rovnost jako politický ideál v podobě „klást svou vůli na roveň vůli druhého“, pokud by se měl stát základním principem společnosti, je ukázáním, že je proti životu:

Zdržovat se vzájemného zraňování, násilí, vykořisťování, klást svou vůli na roveň vůli druhého [...] Pokud by se však měl tento princip rozšířit, a to dokonce snad na základní princip společnosti, pak by se okamžitě ukázal jako to, čím jest : jako vůle k popření života, jako princip rozkladu a úpadku. Zde je třeba myslet důkladně až k základům a ubránit se veškeré přecitlivělé slabosti : život je bytostně prisvojováním, zraňováním, přemáháním cizího a slabšího, potlačováním, tvrdostí, vnucováním vlastních forem, vtělováním a přinejmenším, při nejmírnějším výrazu — vykořisťováním ; [...] musí samo, pokud je to tělo živoucí, a nikoli odumírající, konat proti jiným tělesům všechno to, čeho se jednotlivci v něm vůči sobě navzájem zřikají : bude muset být ztělesněnou vůlí k moci, bude růst, rozpřahovat se kolem sebe, přitahovat k sobě, chtít získávat převahu — ne z nějaké morálnosti nebo amorálnosti, nýbrž proto, že žije, a protože život jest právě vůlí k moci.²⁴¹

Podle panské morálky „dobrý“ je vznešený²⁴², „zlý“, tj. opovržením hodným (slabým, otrokem) je mj. ten, „který se nechá týrat“. Vznešený je ten, „kdo má moc sám nad sebou“, kdo „v sobě ctí mocného“.²⁴³ „Spravedlnost“ vznešených je netolerance.²⁴⁴ Nakolik tomu rozumíme, vychází to z představy o povaze života, která je vůlí k moci, tedy, že se za univerzální východisko považuje situace, že se silný a vznešený rozpíná a zabírá místo pro sebe, a bere tento životní prostor (reálně nebo pomyslně) těm, kteří se „nechají týrat“, těm, kteří nemají „moc sami nad sebou“, neboť rovnost mezi silnými Nietzsche nepopírá.²⁴⁵

²⁴¹ Mimo dobro a zlo, p. 259.

²⁴² (jejímž principem je vůle k moci jako vůle k životu (vůle si uvědomit povahu života, jehož principem je vůle k moci)

²⁴³ Mimo dobro a zlo, p. 260.

²⁴⁴ Tamt., p. 262.

²⁴⁵ Tamt., p. 259.: „Zdržovat se vzájemného zraňování, násilí, vykořisťování, klást svou vůli na roveň vůli druhého : to se může v jistém hrubém smyslu stát mezi individui dobrým mravem, jsou-li k tomu dány podmínky (totiž jejich skutečná srovnatelnost ohledně množství sil a míry hodnot a jejich soudržnost uvnitř jednoho tělesa).“

Vůle k moci jako boj za nezávislost.

Nezávislost je výsadou silných.²⁴⁶ Nietzsche staví do opozice nezávislost, kterou dává silným vůle k moci, a obecné blaho jako „všeobecné štěstí stáda“; vlastní nezávislost je pro silné, všeobecné štěstí a obecné dobro je pro slabé, kteří zastávají otrockou morálku, právě proto, že postrádají vůli k moci, která je jedinou možností dosažení nezávislosti: „co může být obecné, je vždy nízké, nemá velkou hodnotu“.²⁴⁷ „Jistota, bezpečí, pohoda a snadný život pro každého“ jakožto „všeobecné štěstí“ je hodnotnou pro závislého člověka, nikoli nezávislého.²⁴⁸ „Obecný prospěch“ je cílovou hodnotou resentmentálního člověka a indikuje podle Nietzsche závislost a slabost. Proti tomu stojí vůle k moci jako princip morálky vznešených, který tvrdí, že nezávislosti lze dosáhnout pouze silou, která se nachází mimo dobro a zlo, tj. vymyká se zásadám a ideálům morálky resentimentu. Člověk resentimentu není nezávislý, neboť pro něj panství a moc znamenají „zlo“; nezávislý je pouze silný, který káže (přikazuje) dění, který vládne, neboť poslušnost a podřízení není ctnost.²⁴⁹

Zařadit se mezi všechny, a být si rovným se všemi - je resentmentálním ideálem otrocké morálky. Východiskem Nietzscheovy filosofie je, že si lidé nejsou rovni, neboť „co je pro jednoho správné, naprosto tím nemůže být správné pro jiného, že požadavek jedné morálky pro všechny je poškozením právě vyššího člověka, zkrátka že existuje hierarchie mezi člověkem a člověkem, tudíž i mezi morálkou a morálkou.“²⁵⁰ Na základě jakého kritéria si tedy lidé nejsou rovni? Tím kritériem je kritérium absolutní, univerzální, je jím *vůle k moci*. Jde o moc vůle, tedy nakolik je naše vůle naše vlastní a nezávislá, nakolik je silná, že zvládá a zakládá si na afektech a pudech, neboť je dokáže opanovat. Nepotřebuje asketickou morálku odsuzující pudovost a vášně, aby mezi nimi a sebou vystavila hráz, neboť je nedokáže ovládnout. Ten, kdo má vůli k moci, je „mimo dobro a zlo“, neboť *je pánem svých ctností*.²⁵¹ Rovnost před bohem (křesťanství), rovnost „bratrství“ v socialismu, rovnost nároků a práv v demokratismu²⁵² - to vše se podle Nietzsche zakládá na

²⁴⁶ Tamt., p.29.: „Es ist die Sache der Wenigsten, unabhängig zu sein - es ist ein Vorrecht der Starken.“

²⁴⁷ Tamt., p. 43.

²⁴⁸ Tamt., p. 44.

²⁴⁹ Tamt., p. 61. Srv. Genealogie morálky.

²⁵⁰ Mimo dobro a zlo, p. 228.

²⁵¹ Tamt., p. 212. Srv. Soumrak model, „Incipit Zarathustra“, p. 2, s. 47.: „Téhož prostředku: okleštění vyhlazení užívají instinktivně v boji s chtíčem ti, kdož jsou příliš slabé vůle, příliš degenerovaní, aby si v něm mohli uložit míru: ony povahy, které potřebují [...] definitivního prohlášení nepřátelství, propasti mezi sebou a vášní [...]“

²⁵² Mimo dobro a zlo, p. 201-203.

resentimentu odporujícím vůli k moci, kterou můžeme chápat jako princip hierarchie vůlí. Jak bylo řečeno, součástí vůle k moci jsou afekty, síla pudů. Pudová životní síla a antiintelektuální afekt je to, co leží v základu lidské přirozenosti. Nezávislý nezná stádní instinkt; je divoké zvíře (nezkrotné, neposlušné). Závislý člověk je naopak podle Nietzsche zvíře stádní.²⁵³ Nietzsche explicitně vystoupil proti rovnosti jako morální hodnotě. Rovnost je ideálem pro závislé, slabé, resentimentální, pro lidi se „stádním instinktem“ pro obecný prospěch. Na principu rovnosti se zakládá pouze „autonomní stádo“. Rovnost práv je potlačením všeho „zvláštního, cizího, privilegovaného, každého vyššího člověka, každé vyšší duše, vyšší povinnosti, vyšší zodpovědnosti, tvůrčí plnosti moci a panství“²⁵⁴:

[...] demokratické hnutí přejímá dědictví hnutí křesťanského. Že se však těm méně trpělivým, chorobným a na uvedeném instinktu závislým zdá jeho tempo ještě příliš pomalé a ospalé, to dosvědčuje stále divočejší vytí, stále výhrůžněji vyceněné tlamy anarchistických psů, kteří se teď potulují uličkami evropské kultury : jakoby v protikladu k mírumilovně pracovitým demokratům a revolučním ideologům, ještě více k přihlouplým pseudofilosofům a horlitelům pro bratrství, kteří si říkají socialisté a chtějí svobodnou společnost, ve skutečnosti však zcela s nimi všemi zajedno v základním a instinktivním nepřátelství vůči každé jiné formě společnosti, než je forma autonomního stáda [...]; zajedno v urputném odporu vůči každému zvláštnímu nároku, každému zvláštnímu právu a každé výsadě (to znamená vposled vůči každému právu : neboť jsou-li si všichni rovni, nepotřebuje už nikdo právo) [...] ²⁵⁵

²⁵³ Tamt., p. 206.

²⁵⁴ Tamt., p. 212.

²⁵⁵ Mimo dobro a zlo, p. 202.

4. Otázka (ne)kompatibility

V této kapitole shrneme zjištění z předcházející 3. kapitoly proto, abychom mohli sledovat, v čem je Dontsovovo navázání na koncepce vůle u Hegela, Schopenhauera a Nietzsche oprávněné. Zároveň proanalyzujeme, kde je Dontsovův výklad nacionální vůle problematický, a s pojmy německých myslitelů nekompatibilní.

4.1.Schopenhauer

Optimistické pojetí vůle k životu.

Z *Nacionalismu* plyne, že si je Dontsov vědom toho, že Schopenhauer pojímal vůli k životu pesimisticky; německý filosof byl pro něj zavrhovatelem vůle k životu, ale zároveň byl jejím „nevědomým apologetou“.²⁵⁶ Dontsov pojal Schopenhauerův pojem vůle k životu a život sám optimisticky. V tom navazuje na Nietzsche, neboť podle morálky silných klid nicoty je zlem, a zápas života je dobrem (s. 41. této práce²⁵⁷). Na rozdíl od Schopenhauerova pesimistického náhledu, podle něhož životní zápas je utrpením a nemá smysl (s. 35). To dovolilo autorovi *Nacionalismu* tvrdit, že nacionální vůle je schopenhauerovským přirozeným puzením žít, a zároveň, že je aktivně chtěným bojem o nezávislost.

Národní stát jako nejvyšší stupeň objektivace vůle.

Dontsov nazval suverénní národní stát nejvyšším stupněm objektivace vůle k životu. Tj. použil Schopenhauerovy terminologie pro to, aby vyložil pojem národa jako nacionální vůli k životu, která se objektivuje (stává skutečnou) úsilím o nezávislou státnost. Je odůvodněné tvrdit v rámci Schopenhauerovy filosofie, že národ představuje nejvyšší stupeň objektivace vůle k životu? Schopenhauer věnuje tématům politické filozofie pouhé dva oddíly prvního dílu *Světa jako vůle a*

²⁵⁶ Nacionalismus, s. 25.

²⁵⁷ V rámci celé 4. kapitoly (sekce 4.1 – 4.4) odkazy na stránky v závorkách v hlavním textu označují stránkování této diplomové práce.

představy.²⁵⁸ Ty jej prezentují jako zastánce státu společenské smlouvy. Jak uvádí David Woods, přes některé jemné rozdíly, Schopenhauer celkově poměrně přesně zapadá do linie Hobbesa a Locka jako teoretik přirozeného práva a zastánce společenské smlouvy.²⁵⁹ Stát podle Schopenhauera není mravně významný fenomén, a nepředstavuje nejvyšší cíl lidské existence.²⁶⁰

V *Nacionalismu* pojímá Dontsov národ jako přirozenou jednotu, podobnou biologickému druhu; užíval pro národ termínu *species* (s. 23). Právě to mu umožnilo přiblížit se výkladově k Schopenhauerově pojmu vůle k životu druhu, protože Schopenhauer sám svoji filosofii vůle na koncept národa nevztahuje. Tento moment ukazuje, že Dontsov zacházel s pojetím vůle u Schopenhauera eklekticky, mimo celkový kontext jeho filosofie.

Obecnost vůle k životu a jednotlivost člověka.

Je však potřeba se také ptát po tom, v čem lze spatřovat kompatibilitu? Viděli jsme, že Dontsov eklekticky a mimo celkový kontext Schopenhauerovy filosofie určil národ jako *species* vůle k životu, a národní stát jako nejvyšší stupeň objektivace vůle. Lze tudíž předpokládat, že co Schopenhauer pesimisticky tvrdí o vůli k životu druhu, Dontsov optimisticky přejímá vůli k životu národa (jakožto *species*).

Esenciálním momentem nacionální vůle je její obecnost. Schopenhauer tvrdí, že vůle k životu je pravou podstatou všech věcí, a jelikož je tato vůle jakožto druhová obecná, hodnota individua je druhořadá. Vůle je puzením (*Drang, Trieb*) bez rozvažování. Prosazuje se v obecné rovině druhu jako základ vši skutečnosti (s. 34-35.). Vůle se uskutečňuje objektivací mj. v individuích jako v jevech, v jejich činech a jednáních. Je přírodní obecnou silou, která pudí individuum k objektivaci obecné vůle skrze přelud individuálního zájmu (tamt.). Jednotlivé je sníženo u Schopenhauera na pouhý jev, toliko vůle k životu je podstatou pravdy, která je základem všeho. Lidské pudy a vášně spočívají na klamu, který předstírá, že to, co má cenu pro druh, je cenné i pro individuum (s. 37). Takto je individuum puzeno participovat co nejvíce na druhové vůli - a pravdě její obecné podstaty.

²⁵⁸ Svět jako vůle a představa I, paragrafy 61-62.

²⁵⁹ Woods, Schopenhauer on the State and Morality, s. 300.

²⁶⁰ Tamt., s. 312. V kapitole 48. „K etice“ čteme u Schopenhauera tyto řádky: „[...] v každém jednotlivci (*in einem Einzelnen*) se projevuje celá nedílná vůle k životu, podstata o sobě (*Wesen an sich*), a mikrokosmos je rovný makrokosmu. Masy (*Massen*) nemají více obsahu než každý jednatel. [...] Národy (*Völker*) jsou vlastně pouhé abstrakce: skutečně existují jen individua.“ (Svět jako vůle a představa II, kap. 48., s. 435. V originále, s. 759.)

Moment síly v hierarchii vůlí.

Vůle se objektivuje v řádu hierarchie, a samotný proces objektivace je zápasem. Svět je místem, kde se různé vůle mezi sebou utkávají v boji o látku předmětnosti. Neboť se objektivace jedné vůle děje vždy na úkor jiné vůle. Vůle se popírají navzájem (s. 36). Obzvláště tam, kde je puzení lidské vášně, tam zasahuje vůle prosazující obecno. Podle Schopenhauera platí, že život spočívá v neustálém boji; válka všech proti všem v přírodě je způsob, jakým se objektivizuje vůle k životu; v lidské společnosti je tomu taktéž: jde o „neustálou námahu a nutkání, nekonečný boj“. Každá vůle má donucovací právo negovat jinou vůli, která ji neguje: v tomto smyslu neguje negaci, a tím afirmuje sebe samu (s. 35-6). Toto Dontsov přejímá, aby mohl zasadit nacionální vůli do světa, ve kterém se různé národní vůle nevyhnutelně střetávají v rámci svého uskutečnění. Podle něj totiž platí, že přírodní síly v organickém i neorganickém světě jsou v ustavičném zápase, všude vládne „boj ne na život, ale na smrt“ (s. 24).

4.2. Hegel

Stát národního ducha vs. národní stát.

Dontsovův aktivní nacionalismus pracuje s Hegelovým vysvětlením uskutečnění státu, který je substanciální vůlí jakožto sjednocení objektivní (obecné) a subjektivní (individuální) vůle. Ze sekcí 3.1.2 a 3.2 víme, že Dontsov v rámci formulace aktivního nacionalismu tvrdí, že nacionální vůle je hegelovská substanciální vůle (stát). Pro Dontsova totiž národní usilování o státní nezávislost znamená uskutečňování objektivní vůle tím způsobem, že stát je jediným místem, kde může být národ svobodný. Nacionální vůle u Dontsova je určena právě nejen jako vůle k životu (*species* národa), nejen jako vůle k moci (vůle k nezávislosti panování), ale i jako vůle ke svobodě ve státě. Pouze ve státě dochází k jednotě mezi subjektivními vůlemi jednotlivců a obecným zájmem objektivní vůle. Tato jednota pak představuje uskutečnění svobody jakožto státu. Hegel však mluvil o státu a mluvil o národním duchu (*Volksgeist*), ale nemluvil o národu v nacionalistickém pojetí. Jak totiž bylo ukázáno v sekci 2.3, ptát se po tom, zda byl Hegel nacionalista (jak to činí např. Popper) je otázka anachronická. Podle Avineri u Hegela platí to, že sice každý národní duch musí vytvořit stát, ale v žádném případě to není jeden, národní (*national*) stát; protože dosáhnout

státu znamená dosáhnout sebeuvědomění: kdykoli existuje skupina lidí, kteří v nějakém obecném politickém uspořádání vidí ztělesnění své podstatné vůle, tam máte stát.²⁶¹

Stát jako celek.

Tento moment je spíše ambivalentní. Dontsov tvrdí, že státní nezávislost se má stát zájmem individuí proto, že je to potřeba pro celek (s. 26). Pro Dontsova pojem svobodného státu jako celku měl velký význam, protože to mu dovolilo odmítnout socialistický internacionalismus: myšlenku že by Ukrajina měla mít federální autonomii, tj. být pouhou částí v celku. Podle aktivního nacionalismu Dontsova by Ukrajina měla být sama celkem, tj. suverénním a nezávislým národním státem (s. 27). Z Hegelovy koncepce substanciální vůle plyne, že stát je celek, kterému náleží hodnota celkovosti dialektického vývoje. Podle Hegela, stát je mravním celkem, protože představuje sjednocení objektivní-obecné a subjektivní-individuální vůle (s. 34). Což koresponduje s tím, co je zmíněno výše, že zájem celku se má stát zájmem individuí. Toto je založeno na předpokladu Hegelova idealismu, že lidská hodnota jako duchovní bytnosti spočívá v tom, že člověk uznává objektivitu ducha (obecno) a následuje objektivní vůli jako substanci své vlastní podstaty (s. 32). Stát jako celek znamená, že je objektivně nutný: je substanciálním právem a nejvyšší povinností (s. 31).

Je tu ale jistá odlišnost, kterou nelze opomenout. Hegelův národ ve státě je jedním celkem, a zároveň je uvnitř dialekticky diferencovaný, jak lze poznat ze *Základů filosofie práv*. V rámci sféry mravnosti jsou vývojové stupně rodiny (*Familie*) a občanské společnosti (*bürgerliche Gesellschaft*) na cestě ke státu dialekticky překročeny, avšak zároveň i uchovány. U Dontsova je diferenciacie národa spíše nietzscheovská: iniciativní aktivní menšina národních elit vede pasivní masy lidu (s. 28).

Mezinárodní situace.

Hegel v *Základech filosofie práva* píše o suverenitě obrácené navenek jako povinnosti každého svobodného státu bránit svoji svobodu tím, že individua shledají v obraně státu vlastní zájem a nasadí za něj život (srv. s. 33) - to je moment, který je aktivnímu nacionalismu velmi blízký. Pojetí mezinárodní situace je však téma, které u Dontsova není s Hegelem kompatibilní. Představa zápasu

²⁶¹ Avineri, Hegel and Nationalism, s. 124.

nacionálních vůlí u Dontsova je zobrazena spíše s ohledem na Schopenhauera, kdy se vůle objektivují jedna na úkor druhé ve vzájemném egoistickém popírání v rámci boje o životní prostor. Jak tvrdí Schopenhauer, vůle k životu se objektivuje skrze „vzájemný nekonečný a nesmiřitelný boj“ mezi jevy (s. 36). Přirozenost zápasu o moc představuje pro Dontsova východisko mezinárodní situace: lidstvo se nutně dělí na odlišné národy (různě silné nacionální vůle), které mezi sebou soupeří (s. 26). Hegelovo nahlížení na vztahy mezi státy ale bylo poněkud odlišné. Jak poukazuje Andrew Vincent, Hegelova filosofická metoda je v podstatě popisem událostí jeho doby, a nepředepisuje tedy, že by tyto události měly být takové, jaké jsou, nebo že by válka měla být vždy přítomna v interakci států. Válka je spíše projevem nedokonalosti států. Vezmeme-li v úvahu základní pozitivní dialektiku, pak rozporuplný a negativní popis světa, který podává, nutně naznačuje z logického hlediska pozitivní stav věcí přesahující střet národních států.²⁶²

Odmítnutí materialismu.

Pro aktivní nacionalismus přejímá Dontsov několik krucióálních momentů Hegelova výkladu státu, které jsou neproblematické. Pro Dontsova platí, že vůle národa se uskutečňuje pouze a jedině ve státě: národ nelze nazvat svobodným, dokud nemá vlastní stát. Národ ve státě představuje entitu, která se od entity individua odlišuje kvalitativně, a nikoli pouze kvantitativně, neboť stát je organickým celkem, který je obecnem. Obecnem je princip protikladný principu předmětnosti, jež je vlastní všemu partikulárnímu (individuálnímu). Zá státní suverenitu musí individuum nasadit svůj biologický život. Přičemž státní suverenita manifestuje zájem duchovního obecnem, individuální život manifestuje zájem předmětné partikularity. Hegelově pojetí vůle je vlastní určitý náhled na úlohu individuí v dějinách: jednotlivci jsou „obětováni“ obecnem a „vydáváni všanc“.²⁶³ Nemíní se tím ale anti-individualistická filosofie, která by neviděla v člověku žádnou hodnotu, naopak: dokazuje se tím, že pravdivost a skutečnost člověka je duchovní. Proto to, co je na člověku jednotlivé a partikulární (předmětnost biologického života) má být překračováno. To je shodné s ústřední tezí *Nacionalismu*, že tváří v tvář vůli národa, život jedince postrádá nejvyšší hodnotu (s. 23).

²⁶² Vincent, *The Hegelian State and International Politics*, s. 202-3.

²⁶³ *Filosofie dějin*, s. 29.

Svoboda proti rovnosti.

Viděli jsme, že požadavek „všeobecné rovnosti“ je věcí abstraktní negativity svobody, není to celek svobody, ani celek skutečnosti (s. 26-7.). Princip rovnosti ruší veškerý rozdíl, veškerou zvláštnost, veškerou jedinečnost. Je zároveň „odskutečňováním“, neboť podle Hegela, reálně skutečné je to, co se ozvláštnilo v jsoucnu. Aby něco bylo skutečným, musí se tomu dát pozitivní obsah, a ten není možný bez rozlišování mezi zvláštními jsoucnými a jejich určeností - tedy uchopením jejich obsahu, jako toho, co je jejich skutečností, a tedy uskutečněním jejich svobody. Výsledkem abstraktní negativity je nerozlišená neurčenost, která ale nemůže být skutečná, protože něco se stává skutečným určením v ozvláštnění. V pasážích o abstraktní negativě svobody Hegel vypovídá o Já a jeho uskutečnění, avšak ve *Filosofii dějin* tvrdí, že státy a národy představují individua lidstva, jak jsme poukázali na s. 29. této práce. Z toho usuzujeme, že tuto část jeho výkladu lze přenést na národy, což Dontsov i dělá, když namítá proti principu rovnosti národů. Tím zavrhuje internacionalismus socialismu a rovnost autonomních národů federalismu na úrovni principu.

4.3.Nietzsche

Stát, národ, nacionalismus.

Ze zde čtených primárních textů lze doložit několik odkazů, z kterých lze usuzovat na to, že Nietzsche se stavěl k nacionalismu jako politickému vyjádření vůle negativně.²⁶⁴ Přinejmenším v rámci druhé poloviny Nietzscheovy tvorby (1883-1888) lze jeho postoj ke koncepcím státu a

²⁶⁴ Negativní pojetí národa jako „stáda“ viz Mimo dobro a zlo, p. 199.: „Jestliže po celou dobu existence lidstva existovala i lidská stáda (rodové svazy, obce, kmeny, národy, státy, církve) [...]“. Viz také Mimo dobro a zlo 241: „Ano, dovedl bych si představit tupé, váhavé rasy, které by i v naší rychlé Evropě měly zapotřebí celá půlstaletí, aby překonaly takové atavistické záchvaty vlastenčení a lpění na hroudě a přišly opět k rozumu, chci říci k dobrému evropanství.“ Srv. Mimo dobro a zlo, p. 208., kde Nietzsche zatracuje „dynastické a demokratické mnohochtění (*Vielwollerei*)“ Evropského kontinentu. Srv. tamt.: „Neříkám to jako někdo, kdo by si to přál : mně by vyhovoval spíše pravý opak — mám na mysli takový vzrůst hrozivosti Ruska, že by se Evropa musela odhodlat stát se stejně hroživou, totiž nabýt jedné vůle (*einen Willen zu bekommen*), a to prostřednictvím nové, nad Evropou vládoucí kasty, nabýt dlouhé, strašlivé vlastní vůle (*einen langen, furchtbaren eignen Willen*), která by si uměla klást cíle na tisíciletí : aby tím konečně skoncovala s rozbředle protahovanou komedií své rozdrobenosti a právě tak se svým dynastickým a demokratickým mnohochtěním. Doba malé politiky minula : již příští století přinese boj (*Kampf*) o vládu nad Zemí — nutnost velké politiky (*den Zwang zur großen Politik*).“

nacionalismu charakterizovat jako explicitně odmítavý a pesimistický.²⁶⁵ Vidíme tudíž, že Dmytro Dontsov postupoval eklekticky: vyjmul konceptuální momenty vůle k moci z filosofického kontextu Nietzscheova myšlení. Na první pohled by se zdálo, že Dontsov nemůže v jeho filosofii najít žádný podklad pro vlastní teorii aktivního nacionalismu. Je to pravděpodobné v rámci takového čtení Nietzsche, kdy platí, že vůle k moci je principem výlučně individuálním, že „co může být obecné, je vždy nízké, nemá velkou hodnotu“, a že národ je psycho-morálním typem „stáda“. Podívejme se však na daný problém blíže. Podle Nietzsche je „stádu“ vlastní potřeba poslouchat, „máš“ dané vnitřně: „to vše souvisí s tím, že stádní instinkt poslušnosti je děděn nejlépe a na úkor umění poroučet.“²⁶⁶ Jak víme, „stádo“ smýšlí resentmentálně, kdy usiluje o vlastní ideál obecného dobra v rámci rovnosti všech.

Aniž bychom se vzdali předpokladu, že vůle k moci je principem výlučně individualistickým, lze nahlédnout, jakým způsobem přece jen je Dontsovův koncept nacionální vůle shodný s určitými momenty Nietzscheho filosofie. Stádní prospěšnost můžeme číst jako prospěšnost souboru autonomních národů v rámci federace, v jednom celku, kde národy tvoří „stádo“, a „mají“ poslouchat bez nároku na vůli k moci, nezávislost, a vlastní panování. Dontsov přenesl individuální princip vůle k moci na národ způsobem, kdy v tomto přenosu je národ pojímán jako velké individuum lidstva.²⁶⁷ Když tedy Nietzsche říká, že stádní prospěšnost znamená, že je „pohled zaměřen jedině na udržení obce, a že amorálnost je hledána výhradně v tom, co se zdá příslušníkům obce nebezpečné, vidíme, že za „obec“ tu lze dosadit „federaci“, za „příslušníky obce“ - autonomní národy, a to, co je „nebezpečné“ je usilování o vlastní nezávislost, projevení síly, expanzivní agrese. „Amorálním“ „zlem“ v „obci“ socialistické federace národů (států) je odlišnost a samostatnost, právo národa na sebeurčení jako vyvýšení se nad ostatní „rovné“ národy, tj. nacionalismus. Tudíž, pro aktivní nacionalismus platí, že kdyby národ neusiloval o svoje vyjmutí se z internacionální rovnosti, byl by oním resentmentálním „plebsem“, nesnášenlivým vůči každé výjimečnosti a vyššímu nároku. Silný a vznešený národ usiluje o nezávislost, aby mohl panovat - nad sebou samým, tj. nenechat nikoho, aby panoval nad ním. Tomu odpovídá také to, že Dontsov

²⁶⁵ Srv. Carol Diethel, Nietzsche and nationalism, in: *History of European Ideas*, Volume 14, Issue 2, March 1992, Pages 227,231. Srv. také Emden, Christian J. Political Realism Naturalized: Nietzsche on the State, Morality, and Human Nature in: *Nietzsche as Political Philosopher*, (ed. Knoll, Manuel and Stocker, Barry), Berlin, Boston: De Gruyter, 2014, s. 317.

²⁶⁶ Mimo dobro a zlo, p. 199.

²⁶⁷ Což není metoda ojedinelá; že národy jsou velká individua lidstva, předpokládá také Hegel, ale také např. S. Freud.

ztotožnil provinciální „nacionalismy“, které se spokojily s federální autonomií Ukrajiny, s otrockou morálkou tolerance a obecného blaha.

Obecnost a univerzalita.

Významnou charakteristikou nacionální vůle v *Nacionalismu*, je její obecnost. Dontsov pojímá nacionální vůli jako *obecno* s ohledem jak na Hegela (obecná vůle pojmu), tak i na Schopenhauera (obecná vůle druhu). Podle Nietzsche však „obecný prospěch“ je cílovou hodnotou resentimentálního člověka a indikuje závislost a slabost. Co je obecné, je vůbec u něj pojímáno pejorativně, v opozici k nezávislosti, která je vždy mimo „obec“ - výjimečná a zvláštní. V tomto smyslu opět narážíme na esenciálně individualistické pojetí vůle k moci. Avšak, vůli k moci jako principu je vlastní obecnost univerzality. Nietzsche sice mluví o pluralitě morálek, jeho morální pluralismus však neoznačuje relativismus všech hodnot.²⁶⁸ Neboť morálek může být sice více, ale jsou řazeny hierarchicky, přičemž kritériem této hierarchie je princip vůle k moci. Vůli k moci vznáší Nietzsche nárok na univerzální platnost daného kritéria.

Slabost v klidu, moc v zápase.

„Všeobecné blaho“, je u Nietzscheho zatracováno dvojitým způsobem: (1) jako blaho klidu (*nicoty*), (2) jako všeobecné, kde je ideálem rovnost všech. Klid a pokoj, pokojný stav bez konfliktu a boje, vymýcení násilí a agrese, je podle Nietzsche nejen slabostí, ale i utopií - neboť to není život, to je *nicota*. Chceme-li žít, jsme puzeni pustit se do zápasu (s. 40-1). Expanzivní charakter vůle k moci vyplývá z života samého, který chce růst (s. 42). To Dontsov přejímá pro tvrzení, že nacionální vůle se uskutečňuje skrze zápas, neboť zápas je neodstranitelnou součástí života (s. 25). Podle Nietzsche, *nicota* je absencí uskutečňování v tvoření, neboť síly tvoření v sobě zahrnují negativní moment boření (s. 42). Tudíž, Dontsov pojímá násilí jako usilování o tvůrčí zpracovávání předmětnosti látky (s. 25) zcela ve shodě s Nietzsche. Musíme zde ale učinit ještě jedno rozlišení. Na straně 41. jsme uvedli, že Nietzscheovo pojetí síly je ambivalentní. V *Mimo dobro a zlo* lze narazit na taková místa v textu, kde Nietzsche mluví o slabosti a o síle v souvislosti s výrazem

²⁶⁸ Srv. Fowler, Nietzschean Perspectivism: “How Could Such a Philosophy—Dominate?”, s. 145.: „Nietzsche [...] still ultimately dismisses what today is often regarded as moral pluralism on the basis of a Stoic (or absolutist) argument for aristocratic values alone being natural.“ Tamt., s. 143.: „some Nietzsche commentators portray him, not as Stoically arguing for hierarchical aristocratic values, but as advocating a brand of moral pluralism and thus something more palatable to modern moral sensibilities.“

„fyziologie“.²⁶⁹ Ačkoli jsme se v této práci nezabývali Nietzscheovým spisem *Antikrist* (1888), lze zmínit, že pojem fyziologie nám přibližuje, jaký je vztah síly a moci: „Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je pokaždé také fyziologický pokles [...]“.²⁷⁰ U Nietzsche by tedy platilo, že jeho vyvyšování stupňování moci a afektů odkazuje k rovině (vnitřní) fyziologie: „Obě fyziologická fakta [...] jsou: předně nadměrná dráždivost senzibility, která se projevuje rafinovanou schopností bolesti, zadruhé pak předuchovnělost, příliš dlouhé žití v pojmech a logických procedurách, kterým doznal újmy osobní instinkt [...]“.²⁷¹

Na jednu stranu vidíme v tomto citátu to, co je Dontsovovým pojetím vůle shodné: nacionální vůli totiž náleží afekt, vášně, emocionalita (s. 27). Podstatný rozdíl však lze nahlédnout v tom, že Dontsov, zdá se, nerozlišuje explicitně mezi fyzickou a fyziologickou rovinou síly. Pro něj je silnější ten, kdo je silnější fyzicky, *ale i mravně* (srv. s. 26) - neboť hlavním mravním imperativem dontsovské etiky je podřízení jednotlivce obecným zájmům a ideálům národa, posílení jeho síly a vůle k životu.²⁷²

Nezávislost proti rovnosti.

S ohledem na to, čím je vůle k moci, stává se princip rovnosti vůči ní nepřátelským protikladem: usiluje o rovnost vůlí, popírá jejich expanzi, propaguje všeobecné blaho v podobě nekonfliktního soužití. Toto odporuje vůli k moci, která je principem veškerého dění (života). Pravda skutečnosti je podle něj na straně vůle k moci. Z toho také plyne, že „spravedlností“ vznešených je netolerance (s. 43.). Tolerance by podle principu vůle k moci znamenala protipřirozené *srovnání* všech vůlí, které ale jsou *různě silné*. Vznešený je ten, „kdo má moc sám nad sebou“, kdo „v sobě cítí mocného“. To je významný moment: kdo má moc nad sebou, kdo má vůli k moci, ten požaduje nezávislost, aby nad ním nepanoval jiný. Panství je něčím pozitivním, panování a nezávislost jsou dány do konceptuální souvislosti. Nezávislost je „dobrem“ vznešené morálky silných, rovnost je „zlo“. Formulováno ještě jinak: podle principu vůle k moci se nezávislost nachází mimo dobro a zlo, nezávislost je nutností vyjevující se síly. Nezávislý je ten aktivní, ten agresivní, ten panovačný. Zařadit se mezi všechny, a být si rovný se všemi, je resentmentálním ideálem otrocké morálky,

²⁶⁹ Mimo dobro a zlo, např. p. 13. „*Physiologen*“, např. p. 208.: „*physiologische Beschaffenheit*“.

²⁷⁰ *Antikrist*, p. 17.

²⁷¹ *Antikrist*, p. 20.

²⁷² Ukrajinskýj intehral'nyj nacionalizm, s. 180.

příznakem postrádání jakékoli zvláštní výjimečnosti a odlišnosti. Vůle je principem hierarchickým: svět, který spočívá na principu vůle k moci, nemůže spočívat na principu rovnosti, tj. na principu protikladném (s. 44-5).

Nietzsche činí ještě jedno názorné rozlišení, že závislý je zvíře stádní, nezávislý je zvíře divoké (s. 44). Nietzscheho filosofii je vlastní elitismus, který je postaven na konceptuálně radikálním protikladu nezávislosti a rovnosti. Tento protiklad spočívá v tom, že v rámci všeobecné rovnosti jednoho s druhým není možná žádná nezávislá výjimečnost. Jak uvádíme na s. 44., rovnost před bohem (křesťanství), rovnost „bratrství“ v socialismu, rovnost nároků a práv v demokraticismu - to vše se podle Nietzsche zakládá na otrocké morálce odporující vůli k moci, kterou můžeme chápat jako princip hierarchie vůlí.

Nezávislost proti uchování života.

Vůle k moci jako princip je zároveň neslučitelná s liberálním pojetím státu jako především prostředku k uchování života a vlastnictví v tom smyslu, že silný a vznešený je lhotejný vůči vlastnímu tělu, životu, a pohodlí (s. 39). Nietzsche dále tvrdí, že smrt náleží „k podmínkám skutečného progresu“ (s. 40). V tomto smyslu se Nietzsche staví proti (darwinisticky) pojaté vůli k životu jako sebe-uchování. Zápas o moc je něčím víc než zápasem o přežití. Zároveň, Nietzsche nahlíží život optimisticky. Trevor Erlacher v Dontsovově koncepci národa vidí rys „sociálně darwinovské pojetí“, který dává do opozice vůči Nietzscheově kosmopolitnímu transnacionalismu.²⁷³ K Darwinovi Dontsov v *Nacionalismu* skutečně odkazuje - s ohledem na svoje východisko, že neodstranitelnou součástí života je dravý a bezohledný zápas o přežití.²⁷⁴ Avšak, zároveň se (zcela v Nietzscheově duchu) staví odmítavě k takovým darwinistickým koncepcím, jakými jsou evoluce, přizpůsobování se, adaptace.²⁷⁵

²⁷³ Erlacher, *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes*, s. 440.

²⁷⁴ *Nacionalismus*, s. 130.

²⁷⁵ K aktivnímu nacionalismu patří předpoklad, že uskutečňování vůle se děje v rámci revoluce vývoje, nikoli evoluce. Srv. *Nacionalismus*, s. 175. Avšak, samotná Nietzscheova explicitní pozice proti Darwinovi je, zdá se poněkud složitější. Nietzscheho doslovný výklad darwinovských termínů ironicky předznamenává podobný chybný výklad, jakého se často dostává jeho vlastnímu termínu moc; Nietzsche Darwinův zápas (*struggle*) nesprávně chápe jako fyzický zápas (*physical combat*) a zdatnost (*fitness*) jako svalovou sílu (*muscular strength*). Viz Richardson, *Nietzsche Contra Darwin*, s. 541.

4.4. Shrnutí: Výsledky

V sekci 2. 3. jsme poukázali, že německé filosofy, kterými jsme se v této práci zabývali, nelze neproblematicky usouvztažnit s politickou teorií nacionalismu. Ve 4. kapitole výše jsme mohli mj. názorně vidět, že v rámci konceptuálně obsahového hlediska existují zásadní nekompatibility, které to znemožňují. Chceme nyní poukázat na několik závěrů, které ze 4. kapitoly vyplývají.

Pojem vůle v aktivním nacionalismu Dontsova je výsledkem konceptuálního spojení německého idealismu a voluntarismu. Podle aktivního nacionalismu, národ je vůlí, kterou se uskutečňuje idea státu. Vůli národa vyložil skrze substanciální vůli, vůli k moci a vůli k životu. V této kapitole jsme se pokusili poukázat na nejvýznamnější momenty kompatibility a nekompatibility v Dontsovově práci s pojmy vůle u tří německých filosofů. Schopenhauer v rámci vůle k životu mluví o druhu, nikoli národu, a jeho názor na nacionalismus, jak jsme viděli, je záporný. Nietzsche, když koncipuje vůli k moci, činí tak se zřetelem k nadlidem - nadnárodní elitě, bez jakéhokoli zřetele, jak k národu, tak i druhu. Doložili jsme, že Nietzscheův postoj k státu, národu a nacionalismu je pejorativně odmítavý. Hegel v rámci vypracování pojmu substanciální vůle mluví o státu, ale nikoli o (etnickém) národu. Tyto nekompatibility byly probrány výše (sekce 4.1 - 4.3).

Položme si nyní otázku, co stojí na pozadí Dontsovova propojení Hegelova, Schopenhauerova a Nietzscheova výkladů pojmu vůle. Že tato pojetí tří odlišných filosofických směrů propojil, je obzvláště patrné v tom, že nacionální vůli představuje jako ideu státu (Hegelova objektivního idealismu), a zároveň jako vůli (Schopenhauerova a Nietzscheova voluntarismu). Vykládá vůli národa skrze Schopenhauerovu (objektivace vůle), i Hegelovu (objektivní vůle) terminologii. Jak bylo poukázáno na s. 29. této práce, člověk se podle Hegela liší od zvířete nejen tím, že myslí, ale i tím, že má vůli; zvíře nemá žádnou vůli ani svobodu, neboť chce instinktem, nikoli vůlí. Protože nemůže chtít svobodu, jelikož nemá myšlení, na rozdíl od člověka (nemá pojem svobody). Na tom vidíme, že hegelovská svobodná vůle ducha (vlastní pouze člověku) a schopenhauerovská vůle přírody (zahrnující zvířecí instinkty a říši rostlin) jsou zcela odlišná, neslučitelná pojetí vůle. Vůle ducha má účel uskutečňování (v sebeuvědomování), vůle přírody má za účel životní růst, ale život sám - podle Schopenhauerova pesimismu - nemá žádný pozitivní smysl. Tento rozpor je zřejmý, a je na něm patrná Dontsovova metoda: eklektická dekontextualizace a nové propojení prvků převzatých z heterogenních systémů. Tato metoda se potvrzuje také v tom, jakým způsobem byl ke koncepcím Hegela a Schopenhauera připojen Nietzsche. Dontsov totiž ztotožnil vůli k životu

s vůlí k moci, a to přenesením Nietzscheova optimismu na chápání života jako neutuchajícího zápasu vůlí u Schopenhauera - se vším, co k tomuto optimismu patří.

Nelze však přehlédnout ani kompatibilní momenty. Ty, jak jsme zjistili, se staly možnými díky Dontsovově radikálnímu eklekticismu a dekontextuální práci s filosofickou terminologií. Tento postup mu umožnil konceptualizovat vůli národa na základě tří různých filosofí, které mají navzájem heterogenní pojetí vůle. Jako názorný příklad Dontsovovy metody slouží sloučení koncepcí Hegela a Nietzsche v rámci Dontsova pojetí „fanatismu“. Jedním z požadavků aktivního nacionalismu je individuální afekt, vášně, emocionalita. Podle Dontsova se takový postoj v politické teorii obvykle zatracuje pod pejorativním označením „fanatismu“ (s. 25). „Fanatismus“ podle Dontsova však není ve skutečnosti ničím jiným než hegelovsky pojatými lidskými vášněmi (patosem): stát se nemůže uskutečnit bez zvláštních zájmů partikulárních lidí, tj. bez individuálních vášní (s. 33). Tyto vášně jsou pro Dontsova shodné s nietzscheovskými aktivními afekty, které jsou vlastní vůli k moci – jsou tudíž „amorální“, neboť jsou mimo dobro a zlo (s. 40).

Vyvozujeme, že Dontsov na základě substanciální vůle, vůle k životu, a vůle k moci svůj koncept vůle národa nikoli pouze ilustruje, ale na daných filosofích zakládá. Zaprvé, stalo se to možným s ohledem na již zmíněnou metodu radikálního eklekticismu a dekontextuálního čtení. Zadruhé, pojem vůle národa aktivního nacionalismu je koncipován skrze *významy* filosofických termínů německého myšlení, se kterými Dontsov pracuje.

Aktivní nacionalismus usiluje o vytvoření substanciálního spojení mezi ideou nezávislého národního státu a individuem jako předmětnou jednotlivinou. Jedním z nejcharakternějších rysů nacionální vůle totiž je, že je nepředmětným obecnem. Obecnem je základem vši skutečnosti, je za jevem, je „věcí o sobě“, je celkem, je pravdou. V tomto se Dontsov opírá o Schopenhauera a Hegela, které slučuje. Z filosofického hlediska, obecnem zastupuje nutnost, předmětné naopak zastupuje nahodilost. Nutnost obecnem se projevuje v tom, že se uskutečňuje nevyhnutelně. Uskutečnění se ale děje skrze předmětnost a partikularitu: k tomu obecná vůle (vy)užívá jednotlivců. Jde o sloučení subjektivního a objektivního pro vytvoření skutečnosti, jde o uskutečnění v hmotě skrze individuaci jevů. V obou případech se tak neděje bez zápasu. Zápas se promítá v přemáhání jednostrannosti svobody, kdy se obecná vůle musí ozvláštnit a vymezit ve jsoucnu. Zápas se promítá v nesmiřitelném a nekonečném boji jevů, které soupeří o hmotu, v níž se mají objektivizovat. Toto se děje skrze sílu, kdy každá síla v existujícím světě je manifestací

vůle k životu. Hierarchie vůlí nedovoluje odmyslet mocenský rozměr vůle k životu: vůle jsou různě silné. Tatáž hierarchie různě silných vůlí je přítomna v univerzu, které je založeno na jediném principu – vůle k moci – síle zvláštních a výjimečných. Zvláštnost a výjimečnost je identická s nezávislostí, tj. s nerovností a netolerancí. Zvláštní a výjimečný v nároku na pozitivní obsah v přemožení jednostranné pravdy absolutní negativity svobody je skutečný stát jakožto substanciální vůle. Stát je sjednocením jednotlivého a obecného zájmu, a tím se výkladový kruh uzavírá, neboť obecná vůle národa jednotlivce nezneužívá, nýbrž naopak: v osvědčení se smrtí v zápase o nezávislost vlastního státu se individuum uskutečňuje jako duchovní bytost – stává se svobodným. Stát je nutností vyjevující se síly vůle národa.

Popřením rovnosti národů však Dontsov nepopírá právo národů na sebeurčení: uznává mnohost a různost národů, což také odpovídá jeho schopenhauersky pojatému životnímu prostředí. Život je manifestací hierarchické rozmanitosti vůlí, kdy každá usiluje o vlastní uskutečnění v soupeření s ostatními. Co Dontsov kategoricky odmítá, je princip rovnosti implikující absenci zápasu. Východiskem aktivního nacionalismu je to, že pro národy neexistuje žádná záruka tolerance, všeobecného blaha a spravedlnosti - neboť to neodpovídá skutečnosti vůle. Dontsov zavrhuje princip rovnosti, která nastoluje klid, který Nietzsche vykládá jako nicotu, opak aktivního života nezávislých. V *Nacionalismu* Dontsov uvádí: „Právo národa na sebeurčení? Jistě, ale ne každý národ, který ‚má‘ toto právo, ho má!“²⁷⁶ Právo národa na sebeurčení se nedává s ohledem na princip rovnosti, tedy že každému národu „spravedlivě“ náleží jeho právo na sebeurčení. Právo se totiž národu nedává, ale národ si toto právo bere – podle vůle k moci, podle síly vůle, která je mu vlastní. V této souvislosti můžeme citovat Nietzsche:

„[...] „rovnost práv“ [by se] mohla příliš snadno změnit v rovnost v nepravdu : chci říci ve společné potlačování všeho zvláštního, [...] tvůrčí plnosti moci a panství — dnes k pojmu "velikost" patří schopnost být vznešený, chtít být pro sebe, umět být jiný, stát v ústraní a muset žít na vlastní pěst [...].“²⁷⁷

Síla nacionální vůle se pro Dontsova vyjevuje nutně jako úsilí národa o státní nezávislost. Národní vůle je vůlí panovat, tj. vůlí dosáhnout státní suverenity obrácené navenek. Moment síly Dontsov

²⁷⁶ Nacionalismus, s. 197.

²⁷⁷ Mimo dobro a zlo, p. 212.

chápe nejen jako vyjevení zvláštnosti vůle v jejím puzení, které není žádnou volbou v rámci rozvažování, ale i jako nutný moment samotného uskutečnění. V návaznosti na Hegela pro Dontsova platí, že aby se vůle mohla uskutečnit, musí mít určení pozitivního obsahu. To je možné, pouze pokud je zvláštní, vymezená, určitá. Proto je nacionální vůle u Dontsova svobodná pouze jako celek – jako stát, a nikoli jako federální autonomie, jednostranně svobodná (a neskutečná) v rovnosti abstraktní negativity.

Uznávaný životopisec a interpret Dmytra Dontsova M. Sosnovskyy ve své biografii uvádí:

„Na základě rozboru Dontsovových spisů by se dalo usoudit, že vlastně patří do kategorie ‚myšlitelů-propagátorů‘ s reformátorskými tendencemi. Dontsov nevytvořil žádné nové poznatky v rámci politické filozofie, ale poté, co asimiloval určité výdobytky světového politického a filozofického myšlení, a máje před sebou úkol řídit podle toho vývoj světového názoru ukrajinského člověka, rozšířil tyto výdobytky mezi širší kruhy ukrajinské společnosti.“²⁷⁸

Na základě našich zjištění je možné se domnívat, že Dontsov před nás v *Nacionalismu* předkládá pokus o něco většího. Vytváří filosofické jádro politické teorie nacionalismu. Prohlubuje ideologii aktivního nacionalismu tím, že když ve svém výkladu užívá termínů německé filosofie, vkládá do aktivního nacionalismu odpovídající významy pojetí vůle, které si nárokují vysvětlit základy vši skutečnosti. Čerpání ze zdrojů filosofického myšlení propůjčují aktivnímu nacionalismu rysy filosofie vykládající svět. Neboť právě s ohledem na pojem vůle u Hegela, Nietzsche, a Schopenhauera, se ztrácuje princip rovnosti a princip jednotlivé předmětnosti (s jistými subtilními vymezeními v pojetí). To dovolilo Dontsovu postavit teorii aktivního nacionalismu proti dvěma světovým internacionálním ideologiím (marxismu-socialismu a liberalismu), z nichž každá má své vlastní pevné filosofické jádro.

Díky pojmu vůle k životu, vůle k moci a substanciální vůle, se Dontsovova teorie sama stává světovou. Ačkoli Dontsov teorii aktivního nacionalismu často vymezuje negativně vůči ukrajinským politicko-teoretickým „reáliím“ provincialismu, v rámci pozitivních určení by se aktivní nacionalismus mohl stát základem nacionalismů jiných národů.

278 Sosnovskyy, Dmytro Dontsov: politychnyy portret, s. 13.

5. Závěr

Tato diplomová práce se zaměřila na zkoumání díla *Nacionalismus* Dmytra Dontsova, v němž autor konceptualizuje vlastní teorii aktivního nacionalismu mj. s ohledem na filosofická pojetí vůle u německých filosofů G. W. F. Hegela, A. Schopenhauera a F. Nietzsche. V první kapitole jsme v rámci uvedení referovali o ideologickém východisku Dontsova, o jeho intelektuálním vývoji, a o polemické debatě v rámci konceptuální interpretace jeho politicko-teoretických názorů. V *Nacionalismu* Dontsov tvrdí, že národ představuje nacionální vůli (vůli národa), která se uskutečňuje v nezávislém státě. Vyložil toto pojetí skrze význam, který v sobě nese pojem substanciální vůle (Hegel), vůle k životu (Schopenhauer), a vůle k moci (Nietzsche). Jako účel našeho zkoumání jsme určili otázku po legitimitě tohoto Dontsovova výkladu. Cílem bylo zjistit, jakým způsobem se autorovi *Nacionalismu* povedlo sjednotit nejen dva odlišné směry německé filosofie idealismu a voluntarismu, ale i významově rozdílné koncepce filosofů, jejichž myšlení je vzájemně heterogenní. Část práce byla proto věnována referování relevantních primárních textů (3. kapitola); část byla věnována interpretaci získaných poznatků (4. kapitola). Splnění stanovených cílů práce bylo předloženo ve výsledcích zkoumání, které byly shrnuty v sekci 4.4 výše.

Pro zajímavost, si dovolíme si tuto práci uzavřít slovy George Orwella:

„člověk nemůže svět vidět takový, jaký je, aniž uzná ohromnou sílu vlastenectví, věrnosti národu. [...] jakožto *pozitivní* síla nemá sobě rovnou. Křesťanství a internacionální socialismus jsou proti vlastenectví slabé jako stéblo ve větru“.²⁷⁹

²⁷⁹ Orwell, Lev a jednorožec: socialismus a génius Anglie, s. 147. Kurzíva v originále.

Reference

1. Avineri, Schlomo. Hegel and Nationalism, in: *The Hegel Myths and Legends*, (ed. Jon Stewart), Northwestern University Press, 1996, pp. 109-128.
2. Avineri, Schlomo. The Problem of War in Hegel's Thought, in: *The Hegel Myths and Legends*, (ed. Jon Stewart), Northwestern University Press, 1996.
3. Caporioni, G. *Rousseaus's General Will*, in *Mysl Polityczna, Poliarchia* 2, (5/2015), pp. 59-92.
4. Diethef, Carol. Nietzsche and nationalism, in: *History of European Ideas* 14, 2 (1992).
5. Dontsov, Dmytro. *Nacionalizm*, Kyjiv: FOP Stebljak, 2015. (Донцов, Дмитро. Націоналізм, Київ: ФОП Стебляк О. М., 2015.)
6. Drahomanov, M. *Perednjě Slovo (do Hromady)* [Драгоманов, М., Передне Слово (до Громади)], poprvé publikováno v prvním neperiodickém sborníku „Громада“ vydaném v Ženevě roku 1878 jako program sborníku. Text dostupný na elektronickém portálu *ІЗборник*. Dostupné online, URL: <http://litopys.org.ua/drag/drag11.htm>. Text není stránkovaný.
7. Emden, Christian J. Political Realism Naturalized: Nietzsche on the State, Morality, and Human Nature, in: *Nietzsche as Political Philosopher*, (ed. Knoll, Manuel and Stocker, Barry), Berlin, Boston: De Gruyter, 2014.
8. Erlacher, Trevor. *Ukrainian Nationalism in the Age of Extremes: An Intellectual Biography of Dmytro Dontsov*, Cambridge: Harvard University Press, 2021.
9. Fowler, M. Nietzschean Perspectivism: “How Could Such a Philosophy—Dominate?”, in: *Social Theory and Practice* 16, 2 (1990), pp. 119–162.
10. Franco, Paul. Hegel and Liberalism, in: *The Review of Politics* *The Review of Politics* 59, 4 (1997), pp. 831-860.
11. Golomb, Jacob. How to De-Nazify Nietzsche's Philosophical Anthropology?, in: *Nietzsche, Godfather of Fascism?: On the Uses and Abuses of a Philosophy*, (ed. Jacob Golomb and Robert S. Wistrich), Princeton University Press, 2002, pp. 19–46.
12. Grégoire, Franz. Is Hegelian State Totalitarian?, in: *The Hegel Myths and Legends*, (ed. Jon Stewart), Northwestern University Press, 1996.
13. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Základy filosofie práva*, (z něm. orig. přel. Vladimír Špalek), Praha: Academia, 1992. Německý originál podle vydání *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke, Bd. 7, eds. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
14. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Filosofie dějin*, (přel. M. Váňa), Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2004. Německý originál podle vydání *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, as Werke, Bd. 12, eds. Eva Moldenhauer and Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
15. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologie ducha*, (z něm. orig. přel. J. Kuneš, M. Sobotka), Kap. „Samostatnost a nesamostatnost sebevědomí; panství a rabství“, Praha: Filosofia, 2019, s. 154-161.

16. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (ed. Aakash. Singh a Rimina Mohapatra), *Reading Hegel The Introductions*, Melbourne: re.press, 2008.
17. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, (ed. Georg Lasson), *Hegel's Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*. Leipzig: Felix Meiner, 1913.
18. Kaufmann Walter A. The Hegel Myth and Its Method, in: *The Hegel Myths and Legends*, (ed. Jon Stewart), Northwestern University Press, 1996, pp. 82-103.
19. Kaufmann, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton University Press, 1974.
20. Kubica, František. *Vůle u Arthura Schopenhauera*. Praha, 2020. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Oddělení pro vědeckou činnost. Vedoucí práce Hogenová, Anna.
21. Mikhnovsky, M. *Samostijna Ukrajina*, [Міхновський, М., Самостійна Україна], London: Wolverhampton Branch of the Association of Ukrainian in Great Britain, 1967.
22. Nehamas, Alexander. Předmluva, in: *Kaufmann, Walter. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton University Press, 1974.
23. Nietzsche, Friedrich. *Genealogie morálky: polemika*, (přel. V. Koubová), Praha: Aurora, 2002. Německý originál podle vydání (epub) Friedrich Nietzsche: *Gesammelte Werke*, Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.
24. Nietzsche, Friedrich. *Mimo dobro a zlo: předehra k filosofii budoucnosti*, (přel. V. Koubová), Praha: OIKOYMENH, 2021.
25. Nietzsche, Friedrich. *Soumrak model*, (přel. A. Breska), Olomouc: Votobia, 1995.
26. Nietzsche, Friedrich. *Antikrist*, in: (epub) Friedrich Nietzsche: *Gesammelte Werke*, Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.
27. Orwell, George. *Lev a jednorozec: socialismus a génius Anglie*, in: *Uvnitř velryby a jiné eseje* (přel. K. Hílská), Brno: Atlantis, 1997.
28. Pahl, Katrin. „Pathos.“ In *Tropes of Transport: Hegel and Emotion*, Northwestern University Press, 2012, pp. 50–80.
29. Passmore, Kevin. The Ideological Origins of Fascism before 1914, in: *The Oxford Handbook of Fascism*, (ed. R. J. B. Bosworth), 2012.
30. Popper, Karl. *The Open Society and Its Enemies*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 2013.
31. Richardson, John. Nietzsche Contra Darwin, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 65, 3 (2002), pp. 537–75.
32. Rousseau, J. J. *Discourse on Political Economy and The Social Contract*, (trans. by C. Betts), Oxford–New York, 1994.
33. Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*, (1st edition Routledge Classics, 1946), Taylor & Francis e-Library, 2004.
34. Schopenhauer, Arthur. *Svět jako vůle a představa I-II*, (přel. M. Váňa), Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1997. Německý originál podle vydání Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und*

Vorstellung I, in: Zürcher Ausgabe, Werke in Zehn Bänden, Zürich: Diogenes Verlag AG, 1997; a Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Hg. Ludwig Berndl, München bei Georg Müller, 1913.

35. Schopenhauer, Parerga and Paralipomena: Short Philosophical Essays II, sekce 92, Oxford: Clarendon Press, 1974 (2000).
36. Snyder, Timothy. Krvavé země: Evropa mezi Hitlerem a Stalinem, (přel. Petruška Šustrová), Praha: Paseka, 2013.
37. Sosnovskyy, M. Dmytro Dontsov: politychnyy portret, New-York, 1974. [Сосновський М. Дмитро Донцов: політичний портрет, Нью-Йорк, 1974.]
38. Turchenko F. H., Mychailo Hrushevskyy vs. Mykola Mikhnovskyy (Dyskusija suchasnykiv: pohľad cherez stolittja) [Михайло Грушевський vs. Микола Міхновський (Дискусія сучасників: погляд через сторіччя)], in: *Український історичний журнал*, 2 (2013).
39. Vincent, Andrew. The Hegelian State and International Politics, in: *Review of International Studies* 9, 3 (1983), pp. 191–205.
40. Vyzdryk, V. S. Rol' Mykoly Mikhnovskoho u formuvanni ideolohiji ukrajinskoho orhanizovanoho natsionalizmu [Виздрік, В.С., Роль Миколи Міхновського у формуванні ідеології українського організованого націоналізму], in: *УДК*, (2008).
41. Weikart, Richard. Hitler's Religion: The Twisted Beliefs that Drove the Third Reich, Washington, D.C.: Regnery History, 2016.
42. Winchester, James. Nietzsche's Racial Profiling, in: *Race and Racism in Modern Philosophy*, (ed. Valls, Andrew), Cornell University Press, 2005.
43. Woods, David B. Schopenhauer on the State and Morality, in: *The Palgrave Schopenhauer Handbook*, (ed. Sandra Shapshay), Palgrave Macmillan, 2017, pp. 299-322.
44. Zaitsev, Oleksandr. Ukraïns'kyj intehral'nyj nacionalizm (1920 - 1930-ti) roky : narysy intelektual'noji istoriji (Ukrainian integral nationalism of the 1920s and 1930s : essays in Intellectual history), Kyjiv: Krytyka, 2013.
45. Zaitsev, Oleksandr. Nacionalist u dobi fašyzmu : l'viv's'kyj period Dmytra Dontsova 1922-1939 roky: načerk intelektual'noji biohrafiji (A Nationalist in the Age of Fascism: Dmytro Dontsov's Lviv period 1922-1939 : an Intellectual biography), Kyjiv: Krytyka, 2019.

Internetové zdroje:

1. Ukrainian Research Institute, Harvard University, Cambridge, Mass. Tokarzewski-Karaszewicz, Jan. Papers, 1895-1955. Correspondence; D 1920-1954 [Box 1, Folder 9], seq. 82. Dostupné online, URL: [https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:51304312\\$82i](https://iif.harvard.edu/manifests/view/drs:51304312$82i).
2. Akehurst, Thomas. Bertrand Russell Stalks The Nazis, in: *Philosophy Now* 97, Dostupné online: URL: https://philosophynow.org/issues/97/Bertrand_Russell_Stalks_The_Nazis.