

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra obecné antropologie

Bc. Radek Suchý

Schopenhauer a Nietzsche o člověku

Diplomová práce

Vedoucí práce: *Doc. Aleš Novák, Ph.D*

Praha 2011

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 7.5.2011

Radek Suchý

Poděkování

Rád bych poděkoval Panu Alešovi Novákovi, vedoucímu mé práce, za velice vstřícný přístup a za inspiraci pocházející z pravého filosofického zanícení.

Obsah

| | |
|--|-----|
| PŘEDMLUVA..... | 7 |
| VŮLE A SVĚT..... | 9 |
| VŮLE, ŽIVOT A ČLOVĚK..... | 16 |
| OBECNÝ CHARAKTER LIDSKÉHO ŽIVOTA..... | 31 |
| TĚLO..... | 39 |
| VĚDOMÍ A VNÍMÁNÍ..... | 46 |
| MYŠLENÍ..... | 56 |
| Exkurz: Pojem | 59 |
| CHARAKTER..... | 76 |
| SVOBODA..... | 87 |
| MORÁLKA..... | 97 |
| MUŽ A ŽENA..... | 109 |
| SLAST A STRAST..... | 121 |
| SMRT..... | 133 |
| UMĚNÍ..... | 142 |
| SVĚTEC A NADČLOVĚK..... | 151 |
| ZÁVĚR: ČLOVĚK SCHOPENHAUER..... | 165 |
| Exkurz: Paměť | 189 |
| BIBLIOGRAFIE A POZNÁMKY K CITACÍM..... | 213 |

Předmluva

V následující práci bude mým cílem přehledným a srozumitelným způsobem načrtnout to, jakým způsobem dva filosofičtí velikáni 19.století, totiž Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche, uvažovali o problematice člověka, jeho povahy, podstaty a bytí. Budu se snažit vystihnout jak to, jak se v jistých aspektech rozličných otázek jejich náhledy vzájemně doplňují, tak také to, kde a jak jejich stanoviska coby různé myšlenkové odstíny kontrastují či dokonce kde, jak a v jakém ohledu jsou svým zbarvením v křiklavém protikladu.

Friedrich Nietzsche se coby Schopenhauerův posmrtný žák a následovník až přibližně do doby, ve které napsal knihu *Lidské, příliš lidské*, pohyboval v myšlenkových šlépějích svého mistra, resp. jeho filosofické uvažování se drželo základních mezí a obrysů schopenhauerovské metafyziky. Poté se však z této vyšlapané cesty významným způsobem odklonil a jal se razit trasu zcela novou, a to jak vzhledem k Schopenhauerově učení, tak vzhledem k veškeré dosavadní západní filosofické tradici. Jeho myšlenkový vývoj lze chápat jako jisté dovršení a následný pokus o „překonání“ či alespoň o radikální transformaci výchozího náhledu obou zmíněných linií. Jelikož mým hlavním záměrem zde bude vyzdvihnout odlišnosti Schopenhauerova a Nietzscheova myšlení o člověku, tak aby tímto jejich kontrastním srovnáním zároveň vynikla jejich svébytnost a jedinečnost, budu zde využívat převážně Nietzscheovy myšlenky z doby po rozchodu se schopenhauerovskou metafyzikou. Nicméně je nutno nezapomínat, že právě tato metafyzika představuje odrazový můstek Nietzscheova filosofického vývoje. Rovněž budu zpracovávat převážně taková témata, pro něž u obou myslitelů existuje dostatek styčných bodů.

Práci jsem se snažil rozčlenit co nejpřehlednějším a nejrozumnějším způsobem. Budu postupovat víceméně od témat nejzákladnějších a nejpodstatnějších k otázkám speciálnějším a vyhraněnějším. Je mi jasné, že zvolené třídění dozajista není dokonalé a že bude často třeba o jistých otázkách uvažovat i mimo jejich stanovené umístění a mnohdy i dříve než bude hlavní podstata otázky v příslušném tématu vyložena. Domnívám se však, že podobnému překrývání a prolínání témat u tak organických a vnitřně propojených filosofii, jaké představují právě filosofie Schopenhauera a Nietzscheho, zabránit nelze, a že ačkoli je to

možná v neprospěch přísného pořádku práce, nebude to nijak výrazně překážet srozumitelnému a živému podání.

Dále ještě zmíním problematiku odlišnosti přístupu k filosofiím obou autorů a jejich interpretaci. Schopenhauer a Nietzsche se totiž také nehledě na obsah velice liší také stylem a formou své filosofické tvorby. Zatímco Schopenhauer píše převážně objektivním, explicitním a logickým stylem klasické filosofické literatury, Nietzsche coby prvoplánový umělec ve svých aforismech často své myšlenky jen naznačuje, maskuje či si s nimi pohrává, převrací je naruby a často také především své subjektivně laděné úvahy zakončuje otazníkem. Zdá se, jakoby jeho hlavním záměrem nebylo ani tak přesvědčit čtenáře o své pravdě, nýbrž jeho samého pohnout k přemýšlení a promýšlení tématu, jehož samozřejmost předtím Nietzsche veskrze důkladně zpochybnil. Zatímco tedy v Schopenhauerově případě je dost dobře možná venkoncem důkladná logická interpretace jeho myšlení, na Nietzscheovu filosofii v podstatě žádný takovýto objektivní přístup aplikovat nelze. Nemohl jsem se tedy zcela vyvarovat toho, abych z jeho díla vybíral různé části výhradně na základě neověřitelného subjektivního kritéria, resp. mé osobní perspektivy. Budu se proto snažit vždy přesvědčivě prokázat a doložit provázanost a souvislost těchto jednotlivých myšlenek jak mezi sebou tak v rámci širšího kontextu Nietzscheova myšlení.

Vůle a Svět

Nejvlastnějším novem a přínosem Schopenhauerovy filosofie je nepochybně to, že Kantovu věc o sobě, již sám Kant pojímal coby pro nás zcela nepřístupnou a nezbadatelnou, určil jako vůli. Schopenhauer se obecně sám pokládal za přímého následovníka Kantova myšlenkového odkazu. Jeho stěžejní dílo *Svět jako vůle a představa* lze chápat jako rozpracování Kantovy distinkce věci o sobě a jevu coby dvou kontradiktorických, ale rovněž niterně spřízněných a podstatně nerozlučných aspektů všeho jsoucího. Schopenhauer tedy, jak název jeho díla vypovídá, uvažuje svět coby jednotu dvou protilehlých modů, totiž oné vůle a představy.

Svět po způsobu představy významným způsobem prozkoumal již Kant a Schopenhauer jeho výklad dále rozvíjí, domýšlí a obohacuje. Tímto aspektem se však budu zabývat teprve později, neboť je, jak bude dále ukázáno, vzhledem k onomu druhému aspektu, tedy k vůli, určitým způsobem sekundární. Zde se chci hlavně zaměřit na Schopenhauerovu obecnou koncepci podstaty a povahy oné vůle samotné. Proto zde na začátek uvedu jednu její příhodnou definici: „*Tato vůle jako jediná věc o sobě, to jediné opravdu reálné, jediné původní a metafyzické ve světě, kde vše ostatní je jen jevem, tj. pouhou představou, propůjčuje každé věci, ať by byla jakákoli, sílu, díky níž může existovat a působit.*“ (OV 189) Dle Schopenhauera je tedy vůle zcela primární a jediná skutečně existující podstata světa, metafyzický původce a působe všech jevových jednotlivin, z něhož vše jsoucí vyvěrá a čerpá svou sílu být a působit. Rovněž lze říci, že je to jádro světa a jeho jediný skutečný, pravý a podstatný obsah.

Schopenhauer dále o vůli praví: „*Ta se neunaví, nestárne, neučí se, nezdokonaluje se cvičením, v dětství je stejná jako ve stáří, stále jedna a táž a její charakter je v každém nezměnitelný. Rovněž je jako to podstatné i konstantní, a proto se vyskytuje ve zvířeti jako v nás, neboť nezávisí jako intelekt na dokonalosti organizace, nýbrž svou podstatou je ve všech živočiších stejná.*“ (OV 211) Zde shledáváme vůli pojatou coby naprosto monotónní a přes svou vehementní hybnost a působnost rovněž paradoxně neúprosně statický a strnulý mechanismus, jehož podstatný ráz nelze žádným způsobem ovlivnit či modifikovat. Vskutku zde tato koncepce vůle silně evokuje obraz soukolí stroje.

Přestože jsem se v předmluvě vyjádřil k Schopenhauerově filosofii ve smyslu její formální logické koherence, budeme, jak uvidíme, stále znovu v jejím obsahu narážet na různé kostrbaté rozpory a nesrovnalosti, které i přes moji usilovnou snahu nebude vždy jednoduché či vůbec možné urovnat nebo odstranit. Schopenhauer totiž také o vůli uvádí: „*Ovšemže si každý zvířecí druh svou vlastní vůli a podle okolností, za nichž chce žít, určuje svou podobu a organizaci, avšak ne jako něco fyzického v čase, ale metafyzického mimo čas.*“ (OV 223) Zde tedy zcela v rozporu s tvrzením předchozí citace, že vůle je ve všech živočiších stejná, shledáváme, že každý druh má vůli jinou. Tento rozpor stěží zmírníme odvoláním na to, že v první citaci Schopenhauer hovoří o identitě podstaty vůle, neboť je-li vůle podstatou jsoucího, co je pak podstatou podstaty? *Quaeritur* ...¹

Schopenhauer by se zde mohl hájit tím, že v prvním případě uvažuje vůli čistě jako metafyzickou bytnost, tedy tak, jak jsme ji zde dosud pojímali. Řekl by, že této vůli coby věci o sobě je cizí veškerá jevová mnohost, že se vymyká jevovým formám času a prostoru, že je tedy takto chápána vskutku jen jedna jediná a nedělitelná. Dále by třeba řekl, že v druhém případě je nesrovnalost jen zdánlivá, neboť je zaviněná lumpáckým překladem. Nebo by např. sám poctivě uznal, že se zde neobratně vyjádřil, neboť neměl na mysli to, že každý druh má svou vlastní vůli, nýbrž že každý druh představuje jiný stupeň jevového zviditelnění vůle, tedy jeho terminologií jiný stupeň objektivace vůle².

Nicméně přesto by nás tato jeho obhajoba bohužel uspokojit nemohla. Neboť nehledě na to, že i kdybychom uznali, že v onom druhém případě opravdu hovoří o stupních jevového světa, kteréžto však v tomtéž citátu následně rozporuplně spojuje s metafyzickou působností, stačí nám pozorně prozkoumat dvě sousedící strany z prvního svazku Schopenhauerova díla *Svět jako vůle a představa*³, abychom byli nuceni s lítostí uznat, že skloubit jednotlivé části této skládanky tak, aby byly její celkové hrany zarovnané, vskutku nelze. Neboť na str. 115 tvrdí: „*To více a méně se týká jen jevu, tj. viditelnosti, objektivace. Ano, zviditelňování vůle, její objektivace, má tak nekonečně stupňů, jako je mezi nejslabšími červánky a nejjasnějším slunečním světlem.*“ Dobře tedy, jevový svět rozhodně připouští mnohost ba snad i nekonečně stupňů. Proti tomu nemáme nejmenších námitek. Jenže hned na následující straně Schopenhauer píše, že těmi různými stupni objektivace vůle chápe *de facto* téměř totéž, co

¹ Tot' otázka ... - která nemá smysl, resp. je to tautologický nesmysl.

² „*Objektivací rozumím představování se v reálném tělesném světě.*“ (in SJVP2, str.178)

³ Konkrétně strany 115 a 116

Platon označoval jako ideje, přičemž takovouto ideu pojímá konkrétně jako „*každý určitý a pevný stupeň objektivace vůle, pokud je věci o sobě a proto cizí mnohosti, kteréžto stupně se ovšem k jednotlivým věcem chovají tak, jako jejich věčné formy či vzory.*“ Tamtéž rovněž uvádí, že tyto ideje nevstupují do času a prostoru, tedy do základních forem jevového světa, jsou neměnné, stále jsoucí apod. Jestliže je tedy idejí mnoho, pak není možné, aby byly jako věci o sobě mimo čas a prostor, neboť právě tyto formy teprve mnohost umožňují⁴. Pokud ale naopak ideje spadají do druhého aspektu světa, tedy do světa jako představy, pro což svědčí fakt, že Schopenhauer často zdůrazňuje, že ideje jsou „*bytošně něco názorného*“ (SJVP2 299), pak zase není možné, aby byly věčnými a neměnnými pravzory věcí, neboť v tomto světě vše vzniká a zaniká, tedy pomíjí. Povaha a místo idejí v řádu Schopenhauerovy metafyziky tedy vyzívá přinejmenším pochybně, neboť ideje jsou zde podivně zavěšeny mezi vůlí a světem jevů, přičemž ani do jednoho z obou světů je nelze bezesbytku zařadit, aniž bychom se zamotali do nepřeklenutelných rozporů.

Schopenhauer dále o vůli tvrdí, že „*je nejen svobodná, nýbrž všemocná. Z ní je nejen její jednání, ale i její svět; a jako ona, tak se jeví její jednání, tak se jeví její svět. Obojí je jejím sebepoznáním a jinak nic. Určuje sebe a právě tím obojí, neboť mimo ni není nic a jednání a svět je ona sama.*“ (SJVP 221) Problematika „svobody vůle“ bude podrobně pojednána v příslušné kapitole. Zde bych chtěl jen zmínit, že z uvedeného citátu vyplývá, že Schopenhauer vůli v její metafyzické bytnosti považuje za svobodnou, všemocnou a určující pro svět jevů, resp. představy coby její odlesk, v němž se vůle projevuje a skrze své projevy sebe samu poznává. K otázce vtažení poznání a vůle se také dostanu až v příslušné kapitole.

Ačkoli všechny projevy vůle ve světě představy podléhají dle Schopenhauera zákonu o dostatečném důvodu, resp. dějí se naprosto nutně, vůle sama coby věc o sobě je mimo dosah tohoto zákona, takže je zcela bezdůvodná. Schopenhauer píše: „*Neboť v každé věci v přírodě je něco, u čeho nemůže být udán žádný důvod, není možné žádné vysvětlení, nelze dále hledat nějakou příčinu. Je to specifický druh jeho působení, tj. právě druh jeho pobývání, jeho podstata. Sice u každého jednotlivého účinku věci je třeba prokázat nějakou příčinu, z níž vyplývá, že to právě zde a nyní musí způsobit; avšak o tom, že to vůbec a právě tak působí, nikdy.*“ (SJVP 111) Tedy specifický charakter vůle určitého jsoucna, jeho „ideu“ nelze nijak

⁴ Podrobněji o čase a prostoru coby formách intelektuálního názoru pojednám níže v kapitole o vnímání

odůvodnit. Vyplývá ze svrchovaného sebeurčení vůle, u něhož se nelze odvolávat na žádný mimo stojící důvod, neboť mimo vůli a její samopohyb nic není.

Výše jsem na základě jedné charakteristiky připodobnil Schopenhauerovo pojetí vůle ke stroji a Schopenhauer sám ji vskutku přímo takto v některých pasážích tituluje. Zde uvedu jeden příklad, a to hlavně proto, aby bylo obecné charakteristice vůle učiněno zadost, a abych mohl na závěr této úvodní kapitoly ještě připojit pojetí Nietzscheovo. Ten se však dostane výrazněji ke slovu teprve v následující části mé práce v souvislosti s konkrétnějším zkoumáním povahy a projevu oné vůle v lidském životě, neboť jestliže v Schopenhauerově filosofickém systému je ještě hodně prostoru věnováno otázkám mimolidského světa, pak v Nietzscheově filosofování se již vše rozhodným způsobem točí kolem lidské bytosti coby středobodu jeho myšlení, a věnuje-li se Nietzsche i jiným než lidským (-příliš lidským) záležitostem, pak téměř bez výjimky vždy jen se zřetelem k problematice lidského života. Právě z důvodu tohoto myšlenkového zaměření svého díla je Nietzsche považován za jednoho ze stěžejních předchůdců novodobého vědeckého oboru zvaného filosofická antropologie.

Po krátké odbočce tedy uvádím slíbený Schopenhauerův citát: *„Tím strojem je vůle k životu, osvědčující se jako neúnavné pudidlo, nerozumný pud, který nemá svůj dostatečný důvod ve vnějším světě. Drží jednotlivce pevně na tomto jevišti a je primum mobile jeho pohybů...“* (SJVP2 262) Zde jsme se tedy konečně dostali snad k vůbec nejvýznamnější charakteristice oné vůle, totiž že dle Schopenhauera je onou vůlí vůle k životu. Podrobnější rozbor tohoto zaměření a to, jakým způsobem se tato vůle projevuje, bude prozkoumáno v příští kapitole. V pasáži je jinak dále stvrzena ona uvedená bezdůvodnost vůle, její „mechanický“ charakter a také to, že tento stroj je zdrojem hybnosti, tedy síly působit, resp. že je prvním hybatelem pohybů jedince.

Ted' ještě nastíním Nietzscheovu obecnou koncepci světa, neboť ta je dosti zásadní pro další porozumění jeho způsobu myšlení. Zatímco tedy Schopenhauer ve svém náhledu na svět stále ještě zachovává tradiční metafyzickou distinkci mezi jedině reálným světem bytí, jímž je mu vůle ve své původní bytnosti, a světem jevů čili představ, který sám o sobě nemá pravou realitu, nýbrž je pokládán za pouhý zdánlivý odraz onoho pravého bytí, pak Nietzscheův celkový myšlenkový pohyb v jádru spočívá ve snaze překonat či překlenout tento základní rozštěp ve způsobu nahlížení na povahu jsoucího. Tato dichotomie, za jejíhož

ideového praotce bývá považován řecký filosof Platón, přitom vévodila veškerému dosavadnímu filosofickému i náboženskému uvažování. Na jejím základě byl přitom obvykle každodenní lidský svět jakožto prý pouhý zdánlivý svět jevů znehodnocen ve prospěch onoho údajného pravého bytí, kterým byl např. pro Platóna svět idejí a pro křesťanství svět nebeský čili království Boží, o němž Ježíš prohlásil, že „není z tohoto světa“. Zkrátka hlavním motivem Nietzscheova tažení proti této vládnoucí koncepci bytí byla snaha navrátit hodnotu a věrohodnost všednímu světu jevů a dění, který je pro něho tím jediným vpravdě jsoucím: „*Pojem ‚onoho světa‘, ‚pravého světa‘ vynalezen, aby znehodnotil jediný svět, jenž existuje, - aby nezůstal cíl, ani rozumný důvod, ani úkol pro naši pozemskou realitu!*“ (EH s.112)

V průběhu mého výkladu se budeme setkávat s tím, jak se tato Nietzscheova tendence obráží v jednotlivých aspektech jeho myšlení. Nyní zde uvedu krátký úryvek z proslulé Nietzscheovy charakteristiky světa. Tedy Nietzsche vidí svět jakožto: „*obrovitost síly, bez počátku, bez konce, pevná, železná veličina síly, nezvětšující se ani nezmenšující, nespoteřovávající se, nýbrž toliko se proměňující; (...) uzavřený v určitém prostoru jako určitá síla, jako síla všudypřítomná, jako hra sil a vlnění sil současně, jedno i mnohé, jež se hromadí zde a jehož zároveň ubývá jinde, moře sil pro sebe a v sobě proudících a bouřících, věčně se proměňující, věčně se navracející, opěťující, v nesmírnu let se opěťující, s přílivem i odlivem svých tvarů; (...) – chcete jméno pro tento svět? **Rozluštění** všech jeho záhad? Nuže: **Vůle k moci je tento svět a nic mimo to!** A i vy samotni jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!*“ (TPFN s.157) Pro nás zde zcela zásadním sdělením jest, že Nietzsche následuje Schopenhauera v tom, že jádro světa shledává také v jisté vůli, a to vzhledem k Schopenhauerově koncepci v určité její modifikaci, resp. ve vůli k moci. Konkrétnější povaha této vůle vyjde najevo v nadcházející kapitole v souvislosti s detailnějším zkoumáním vztahu vůle a lidské bytosti. Nyní však musíme podotknout, že zatímco u Schopenhauera byla ona vůle vzhledem ke svým projevům ve fenomenálním světě ještě transcendentní, tedy že ve své metafyzické působnosti stála mimo tento svět, tak v Nietzscheově pojetí je vůle již pokládána za zcela imanentní, tedy že není ničím jiným než tímto světem samým a je bytostně identická se svými silovými projevy v tomto světě dění: „*Všechno dění, všechen pohyb, všechno vznikání jako utváření vztahů mezi stupni hodnot a sil, jako **boj** ...*“ (TPFN s.161)

Dle Nietzscheho splývá trvání světa v jedno s jeho neustálou proměnlivostí: „*Svět vzniká, zaniká, ale nikdy nezačal vznikat a nepřestal zanikat – trvá v obojím...žije sám sebou: jeho výměty jsou jeho potravou.*“ (TPFN s.157) Svět je tedy nepřetržitým vývojem. Jeho bytí je obsaženo v jeho dění. „Je“ tím, že „se děje“, a není ničím mimo toto věčné dění.

Upřímně uznávám, že způsob Nietzscheova podání a uchopování problematiky světa je pro mé chápání značně obtížný. Přesto se tu teď pokusím alespoň stručně postihnout, jakým způsobem Nietzsche svou koncepci světa logickou formou odůvodňuje.

Takže představu světa coby věčného dění zakládá Nietzsche na nemožnosti vyvrátit či prokázat rozpor v pojmu „nekonečného času do minulosti“, tedy že jaksí nelze logicky dokázat a obhájit nějaký nutný počáteční bod vzniku. Z tohoto vychází a dále říká: „*Kdyby svět vůbec byl schopen jakéhokoli setrvání, strnutí, jakéhokoli ‚bytí‘, měl-li by v celém svém sledu vznikání i zacházení jen na okamžik tuto schopnost ‚bytí‘, bylo by zase již dávno konec všemu dění, a tedy také všemu myšlení, všemu ‚duchu‘. Fakt, že duch je **děním se**, dokazuje, že svět nemá cíle, že v něm není posledního, konečného stavu a že je neschopen trvání.*“ (TPFN s.159) Tedy když uvažujeme nekonečnost uplynulého a neustále uplývajícího času do tohoto plynoucího okamžiku, je nemožné přitom myslet nějaký cíl světa či možnost jeho ustrnutí, neboť by se jaksí už zákonitě nemohl nadále odvíjet, tudíž bychom se teď ani my nemohli díť.

Tedy svět se odvíjí věčně. Dále ve výše uvedeném úryvku byl svět charakterizován coby pevná veličina síly. Je to tedy stálá jednotka síly, která nepřibývá ani neubývá, nýbrž se jen neustále proměňuje. Sílu je možné kvůli usnadnění pochopení nahradit modernějším slovem energie. Takže svět je stálé moře energie, přičemž v tomto moři existuje stálý počet určitých energetických proudů, na základě jejichž kolotání a souboje dochází k oné věčné změně. Jenomže svět se takto může věčně proměňovat, aniž by přitom *de facto* byl schopen neustálé novosti. Neboť jestliže je počet středisek sil určitý a omezený, znamená to dle Nietzscheho to, že počet všech jejich možných kombinací, tedy počet všech možných změn coby pravých novostí, je také omezený. Dále praví: „*Průběhem nekonečného času by svět prošel každou možnou kombinací a ještě více: prošel by jí nekonečněkrát. A protože by mezi každou kombinací a jejím opětováním musil projít všemi kombinacemi, z nichž každá určuje celý sled kombinací v téže řadě, byl by tím dokázán koloběh absolutně identických řad: svět jako koloběh, který se nesčetněkrát již opětoval a který hraje svoji hru donekonečna.*“

(TPFN s.159) Takže takto Nietzsche matematickou formou obhajuje svou stěžejní myšlenku světa coby věčného návratu téhož, myšlenku, na niž původně nepochybně nepřípadl skrze takovéto krkolomné kombinatorické machinace. Necht' si laskavý čtenář s tímto úryvkem láme hlavu sám, uzná-li, že toho má zapotřebí.

Ještě připojím jeden Nietzscheův „důkaz“ jeho světového náhledu: „*Svět jako síla nesmí být myšlen bez obmezení, neboť tak **nemůže** být myšlen – my si zakazujeme pojem **nekonečné síly, neboť je neslučitelný s pojmem ,síly'**. Tedy – světu chybí i mohutnost být věčně novým.*“ (TPFN s.160) Takže sečteno a podtrženo, celkovou světovou bilancí je:

„*všechno vzniká – zaniká a vrací se věčně – **není možno uniknout!***“ (TPFN s.161)

Vůle, Život a Člověk

V této kapitole podrobněji pojednám souvislost vůle a lidského života, tedy to, jak se u člověka vůle projevuje, co pro jeho bytí znamená apod. Rovněž zde bude vylíčeno to, jakým způsobem Schopenhauer k myšlence této vůle coby věci o sobě a podstaty všeho jsoícího vůbec dospěl. Hodně prostoru zde bude věnováno v závěru předchozí kapitoly ohlášené Nietzscheově koncepci vůle k moci, přičemž se budu snažit poukázat na společné rysy jeho a Schopenhauerova pojetí. Proberu také problematiku teleologie.

Jak bylo výše uvedeno, Kant sám pokládal věc o sobě za pro naše poznání zcela nezbadatelnou, takže zavrhl i možnost metafyzického poznání. Dle Schopenhauera chyboval v tom, že se domníval, že metafyzika coby věda o celku zkušenosti vůbec a o jeho základech a předpokladech nemůže čerpat své pojmy a zásady z obsahu zkušenosti samé, tedy že skrze jev samotný nelze polapit věc o sobě. Schopenhauer však namítá: „*Není spíš přiměřené věci, že se věda o zkušenosti vůbec a jako takové tvoří právě ze zkušenosti?*“ (SJVP2 132) Tedy Schopenhauer se obrátil k přímému průzkumu zkušenosti samé a postupně mu začalo docházet, že vodítkem k pochopení povahy a podstaty zkušenosti světa vůbec může být jediné zkušenost samotného jedince, v jehož niterném vědomí se ona zkušenost zakouší. Tímto Schopenhauer už *de facto* jistým způsobem zahajuje a předznamenává ono v předchozí kapitole zmíněné Nietzscheovo tažení proti metafyzickému náhledu na svět, tedy proti pojímání vezdejšího světa jako nedokonalého odlesku světa pravého, neboť ono metafyzické už takto Schopenhauer nehledá někde zcela mimo běžnou zkušenost, nýbrž právě v srdci této zkušenosti samé. Empirie jedince by tedy měla být tím pravým místem, kde by bylo lze najít možné vysvětlení světa, jelikož onen svět je nám přístupný jediné skrze tuto zkušenost. Schopenhauer proto tvrdí: „*Poslední základní tajemství nese člověk ve svém nitru a to je mu nejbezprostředněji přístupné; proto je třeba jen zde hledat klíč k hádance světa a doufat v to, že na jedné niti uchopíme podstatu všech věcí.*“ (SJVP2 130)

Schopenhauer se tedy domníval, že když odhalí podstatu individuální zkušenosti, odhalí tím zároveň podstatu světa vůbec, jelikož individuum je částí celku světa a přírody, v níž a skrze níž se celek projevuje, a jež takto obráží podstatný charakter celku. Jedinec je tedy chápán jako mikrokosmos: zmenšená verze celku světa čili makrokosmu. Schopenhauer

píše: „*Jen pokud je každý poznávající zároveň individuem, a tím částí přírody, je mu otevřen přístup k nitru přírody v jeho vlastním sebevědomí; toto nitro nám o sobě dává vědět jako o vůli.*“ (SJVP2 267) Tedy onu podstatu či nitro světa odhalujeme v našem vědomí jakožto vůli, kterýmžto pojmem zde Schopenhauer prvotně označuje ono „*nám bezprostředně známé*“ (SJVP2 142) neutuchající puzení k životu, jež se projevuje hlavně coby chtění a usilování o uspokojení různých životních žádostí a potřeb. Je to tedy primárně jistý iracionální, bezdůvodný životní pud, který je však jako takový podmíněn a zprostředkován tím, že člověk je jakožto jedinec tělesnou bytostí, že je svým tělem ve světě zakořeněn. Je to tedy přímý projev tělesnosti člověka. Problematikou lidského těla se ale budu podrobně zabývat až v příslušné kapitole.

Takto odhalená vůle coby podstata lidského bytí má přitom dle Schopenhauerova přesvědčení zároveň poskytovat základní klíč k vysvětlení obecného charakteru všeho jsoucího či veškeré možné zkušenosti: „*Vskutku, naše chtění je jediná příležitost, kterou máme, abychom nějaký vnějškově se podávající proces zároveň pochopili z jeho nitra, tedy to jediné nám bezprostředně známé, a ne, jako všechno ostatní, pouze dané v představě. Proto se musíme učit chápat přírodu ze sebe samých, ne obráceně sebe z přírody.*“ (SJVP2 142) Tedy na základě tohoto subjektivního vodítka Schopenhauer analogickým způsobem vysvětluje podstatu všeho jsoucího, již shledává v oné vůli, jež je vůlí života samého, který vždy primárně usiluje o další žití a trvání, což tak trochu připomíná obraz onoho proslulého hada, který se kouše do vlastního ocasu⁵.

V rámci živočišné existence se poté tato životní vůle projevuje s ohledem na jedince samotného primárně coby pud sebezáchovy a vzhledem k živočišnému druhu, k němuž jedinec patří, jako pud zachování tohoto druhu, který se manifestuje především v pudu pohlavním. Přitom individua dle Schopenhauera slouží přírodě jen jako prostředky k přežití druhu, který je coby jejich „*idea*“ jejich nejniternější podstatou a rovněž účelem. Zároveň však v průběhu světového vývoje dochází postupně ke stále mocnějšímu vymaňování individua z pout druhu a k nárůstu jeho odlišnosti a svébytnosti. U člověka pak dokonce

⁵ „*A jelikož to, co vůle vždy chce, je život, právě proto, že (ten) není nic víc než podání onoho chtění pro představu, tak je to jedno a jenom pleonasmus, místo ‚vůle‘ říkat ‚vůle k životu‘.*“ (SJVP2 223)

dochází k tomu, že každý jedinec již ztělesňuje vlastní „ideu“. Tato myšlenka bude podrobněji vyložena v kapitole o charakteru.

Zde je jen nutno podotknout, že díky již výše vytknuté pochybné povaze idejí ani zde probírané pojetí nevyzírá právě věrohodně a srozumitelně. Neboť Schopenhauerův systém nutně předpokládá vývoj, jak bude ještě ukázáno. Ten se však může týkat jen světa představy či dění, neboť vůle o sobě je mimo čas. Pokud jsou tedy ideje věčné praformy věcí, jak Schopenhauer, zdá se, tvrdí především, pak se zdá být značně podivnou představou, že by existovaly kdesi v „zásvětí“ uskladněné a nachystané na to, aby se poté, až „přijde ten pravý čas“, objektivovaly. A to už jen z toho prostého důvodu, že jsou o sobě mimo možnost času, tedy jaksi nikdy nemohou vědět, že už nastal ten pravý. Nehledě na výše upomínanou principiální nemožnost jejich mnohosti, která by musela být vsutku závratná, kdyby existovaly i coby předobrazy jednotlivých lidských jedinců. Zkrátka Schopenhauerovo vratké pojetí idejí coby základních stavebních kamenů světa způsobuje trhliny v celém jeho metafyzickém systému.

Nyní se obrátím k pojetí Nietzscheovu. Jak se ukázalo v závěru předchozí kapitoly, Nietzsche významově přeměnil onu Schopenhauerovu životní vůli na vůli k moci: „*Vše živé chce především **projevit** svou sílu*“, píše „ – život sám je vůlí k moci: sebezáchova je toho jen jedním z nepřímých a nejobvyklejších důsledků.“ (MDZ 13) Tedy Nietzsche zastává názor, že život nechce primárně zachovat sebe sama, tedy jen jednoduše přežít, nýbrž že jeho hlavní vůlí je ukázat vlastní sílu a co nejvíce rozhojnit vlastní moc: „*A toto tajemství život sám mi projevil: ‚Hled,‘ pravil, ‚jsem tím, co **vždy samo sebe musí přemáhati**. Arci, vy to zvete vůlí k plození nebo pudem k účelu, k vyššímu, vzdálenějšímu, zmnoženému cíli: ale všechno to je totéž, všechno to je tímtež tajemstvím. A raději bych zanikl, než abych se zřekl tohoto jediného; a věru, kde je zánik a listopad, hle, tam se obětuje život – za moc!*“ (TPZ s.95) Takže dle tohoto Nietzscheova pojetí i veškeré usilování o dosažení určitého cíle spočívá v sebezpřekonávání a přemáhání různých vzdorujících či „protivných“ úsilí a tlaků, přičemž veškeré toto usilování v základu tkví, jak plyne z Nietzscheova citátu o povaze světa uvedeného na konci minulé kapitoly, ve vzájemné (sou)hře a ve vzájemném (sou)boji různých sil či různých energetických proudů, z nichž je utvořeno „světové moře“ a jeho nepřetržitý příliv a odliv.

Veškeré úsilí je podmíněno určitou silou a jejím pohybem a všechny možnosti spočívají v určité mohutnosti či moci toho, kdo může. Život coby vůle k moci tedy usiluje především o to, aby mohl stále více, tedy o jisté mocenské stupňování života a stále vyšší uskutečňování svých potenciálních možností: „Život sám se chce budovati do výšky, s pilíři a stupni; do dalekých dálek chce vyzírati a po blažených krásách – **proto** potřebuje výšky! A protože potřebuje výšky, potřebuje stupňů i sváru stupňů a stoupajících! Stoupati chce život a stoupáním se překonávati!“ (TPZ s.83) Při tomto vzhůru tíhoucím úsilí a směřování životního proudu jsou však též nezbytně nižší, vzdorující a slabší formy či síly neustále přemáhány, asimilovány, odvrhovány či obětovány: „Život je **bytostně** prisvojováním, zraňováním, přemáháním cizího a slabšího, potlačováním, tvrdostí, vnucováním vlastních forem, vtělováním a přinejmenším, při nejmírnějším výrazu – vykořisťováním.“ (MDZ 259)

Shledáváme tedy, že Nietzscheova představa života a světa je značně dynamická, přičemž tato dynamičnost spočívá v neustálém boji sil, jenž je podstatou vývoje jakožto nepřetržitě změny. Bylo by lze se však ptát, jestli by takto život či určitá životní forma nutně neustrnula, pokud by dosáhla určitého kvanta moci, které by stačilo na to, aby už její základní mocenský charakter nebyl ohrožen. Lze si představit např. určitou vyspělou civilizaci, která by dosáhla takové mocenské úrovně, že by se stala suverénním hegemonem světového okrsku. Dle Nietzscheho by se však asi takováto společnost zákonitě postupně podlomila vnitřně a následně rozpadla, neboť „všechny velké věci hubí sebe samy, zanikají aktem sebezrušení: tak tomu chce zákon života, zákon **nutného** ‚sebepřekonávání‘ obsažený v podstatě života, ...“ (GM s.133) Případ postupného zániku římské říše je zde příhodným dokladem tohoto pojetí. Bylo by lze se však ptát, na čem závisí ona „maximální mez únosnosti“ moci? To zde ale řešit raději nebudu.

Dále ještě uvedu jednu zajímavou subjektivně laděnou charakteristiku povahy této vůle k moci z Nietzscheovy knihy *Tak pravil Zarathustra*. Tedy: „Ano, cos neporazitelného, nepohrobitelného jest na mně, cosi, co trhá skály: to sluje **má vůle**. Mlčky a beze změny prochází léty. Svou chůzí chce kráčet stará má vůle na nohou mých; její mysl je tvrdého srdce a neporazitelná. Stále ještě žiješ u mě a jsi sobě rovna, ty nejtrpělivější má vůle! Vždycky ses ještě všemi hroby prolomila! Ano, ještě jsi mi drtitelkou všech hrobů: Zdar tobě, má vůle! A jen kde jsou hroby, jsou také zmrtvýchvstání.“ (TPZ s.93) Interpretace tohoto citátu je nepochybně poměrně problematická a nelze ji, jak jsem zmínil v Předmluvě,

provádět dle žádných přísně objektivních kritérií, ačkoli patří dle mého soudu k těm snadněji pochopitelným úsekům této knihy. Tedy dle mého mínění Zarathustra o své vůli soudí především: že je velemocná ne-li všemocná; že ji nelze ranit ani zahubit; nemění se; vládne člověku a hýbe jeho tělem; je vytrvalá, neochvějná, nezdolná a trpělivá; je tím jediným, co v člověku přežije, i když je celé směřování či uzpůsobení jeho dosavadního života zmařeno či zničeno, tedy je „nesmrtelná“; je tím, co ho následně vždy obrodí k novému životu a úsilí. Nutno podotknout, že takto hovoří o své vůli Zarathustra neboli Nietzscheovo ztělesnění jeho představy nadčlověka (tematika nadčlověka bude pojednána v příslušné kapitole). Domnívám se však, že její obecný charakter lze převést i na běžného člověka, třebaže u něho může být její podstata víceméně „zahalena“.

Rovněž záhodno říci, že tento popis obsahuje charakteristiky, které jsou dle mého soudu vzhledem k základní povaze vůle druhotné, resp. „psychické“ (o podružné povaze psychiky bude řeč v příslušném oddílu mé práce), jimiž lze tedy vůli samu charakterizovat jen v značně přeneseném slova smyslu: mám na mysli trpělivost vůle, její mlčenlivost a její „mysl s tvrdým srdcem“. Avšak Zarathustra je spirituálně-uměleckým literárním dílem, jež je zcela prostoupena metaforickými výrazy, takže je zde takovýto popis zcela na místě. Tento citát jsem zvolil hlavně proto, že je v něm vůle zajímavě znázorněna, a proto, že nabízí několik styčných bodů pro možné srovnání s výše probíraným Schopenhauerovým pojetím. Schopenhauer totiž rovněž pojímal vůli jako nezměnitelnou, všemocnou, identickou, udílející pohybové impulsy a sílu apod.

Ačkoli tedy Nietzsche soudí, jak jsem shledali, že v nás působí silnější životní pud nežli onen pud sebezachování, tedy vůle k moci, chci zde pro úplnost uvést jeden úsek z *Radostné vědy*, který naopak vyznívá zcela ve prospěch Schopenhauerova stanoviska. Takže: „*At' se dívám na lidi pohledem dobrým či zlým, vždy shledávám, že se věnují jen jednomu úkolu, všichni dohromady a každý zvlášť: konají to, co je na prospěch zachování lidského rodu. A to vpravdě nikoli z pocitu lásky k tomuto rodu, nýbrž prostě proto, že v nich není nic staršího, silnějšího, neúprosnějšího, nepřekonatelnějšího než tento instinkt, - protože právě tento instinkt je **podstatou** našeho druhu a stáda.*“ (RV 1) Zde tedy Nietzsche v rozporu s výše uvedenými názory soudí, že nejsilnějším popudem lidského usilování je onen pro Schopenhauera klíčový pud zachování lidského rodu. Ať je to však s významem tohoto úseku jakkoli, musíme zdůraznit, že v celku Nietzscheova myšlení zaujímá stěžejní úlohu

jakožto to nejpodstatnější nepochybně jedině vůle k moci: „*Chtít zachovat sebe sama je výrazem nouzového stavu, výrazem omezení nejvlastnějšího a základního životního pudu, který má za cíl rozšíření moci a který při sledování této vůle velice často sebezachování zpochybní a obětuje. Boj o přežití je jen výjimka, dočasná restrikce životní vůle; velký i malý boj se všude točí kolem převahy, kolem růstu a rozšiřování, kolem moci, v souladu s vůlí k moci, která je právě vůlí života.*“ (RV 349)

Nyní ukáži, že Nietzsche dospěl ke své koncepci vůle k moci coby základní podstaty celého světa zcela obdobným metodickým postupem jako jeho učitel Schopenhauer, tedy že onu primárně ve vlastním nitru odhalenou vůli následně použil jakožto interpretační klíč k veškeré možné zkušenosti: „*Vítězný pojem síly,*“ píše, „*s jehož pomocí vytvořili naši fyzikové boha a svět, potřebuje ještě doplnění: musí mu být přiřčena niterná vůle, kterou označuji jako ‚vůle k moci‘, tj. jako neúkojně toužení po projevování síly nebo užívání, uplatňování moci jako tvůrčího pudu atd. Nic naplat: musíme brát všechny pohyby, všechny ‚jevy‘, všechny ‚zákony‘ jen za **symptomy niterného procesu** a používat přitom analogie s člověkem.*“ (TPFN s.162) Podrobněji tento postup rozebírá v aforismu 36 své knihy *Mimo dobro a zlo*, kde chápe naše niterné pudy (více bude o pudech řečeno v kapitole o lidském těle) jako to, co je nám samým dáno nejreálněji, resp. jako naši nejvlastnější realitu. A stejně jako Schopenhauer navrhuje analogickým způsobem přisoudit obdobné základní uzpůsobení a působnost i realitě mimo nás, a to dokonce i realitě námi obvykle chápané jako zcela „materiální“. Podotýká však, že „vnější svět“ a materiální svět nechce chápat v Schopenhauerově smyslu coby pouhou „představu“ (o charakteru světa jako představy bude pojednáno v kapitole o vědomí), ale svět o stejném stupni reality jako mají naše pudy samy, jako primitivnější formu těchto pudů, jako určitou předformu života. A jelikož naše pudy pokládá za výhonky vůle k moci, přisuzuje poté věren principu Occamovy břitvy tuto vůli coby základní „působnost“ veškerému světu: „*‘Vůle‘, tvrdí, „může přirozeně působit jen na ‚vůli‘ – a nikoli na ‚látky‘ (ne na ‚nervy‘ např.): zkrátka, musíme se odvážit hypotézy, zda všude, kde jsou uznávány ‚účinky‘, nepůsobí vůle na vůli – a zda veškeré mechanické dění, je-li v něm činná nějaká síla, není právě silou vůle, účinkem vůle.*“ (MDZ 36) Jenže toto vysvětlení užívající vůli jakožto interpretační klíč kauzálního dění platí jen tehdy, podotýká Nietzsche, uznáme-li vskutku vůli jako něco, co má mohutnost působit. Tento předpoklad je nutným základem zde probíraného způsobu nahlížení na realitu. Nicméně

v určitých oddílech svého díla Nietzsche uvažuje ještě o další perspektivě, kterou bych nazval perspektivou „radikálnější“, a o níž bude ještě řeč.

Nyní bych se rád pokusil pokud možno vyjasnit vztah vůle k moci a síly či sil, neboť Nietzscheovo užívání obou termínů je poměrně nejasné. Někdy totiž, zdá se mi, užívá oba pojmy v identickém smyslu, jindy ale zase užívá pojem síla jako cosi, co vůli sice přísluší, ale není s ní zcela totožné. Jde mi zde také o to pochopit, jak svět, který je „viděný zvnitřku“ vůli k moci, o níž Zarathustra ve výše uvedeném výroku prohlásil, že je neměnná, může přitom být, jak jsme viděli, nepřetržitou změnou. Tuto problematiku bych řešil tak, že bych se držel především výše zmíněného citátu, v němž Nietzsche hovoří o nutnosti rozšířit fyzikální pojem síly o aspekt niterné vůle. Chápal bych takto tedy vůli k moci jako obecnou niternou charakteristiku síly, jako kvalitativní aspekt určité síly coby určité kvantity moci, jako vektor či zaměření a niterné tíhnutí oné síly. Tedy ať je vůle silná nebo slabá, resp. „velká“ či „malá“, stále ještě vždy - usiluje o moc. Takto by byla zachována ona neměnnost základního podstatného charakteru vůle k moci a přitom umožněna neustálá proměnlivost světa, tedy „vývoj“ coby nepřetržité přeskupování kvantitativních poměrů sil.

Tedy se na chvíli vrátím zpět k filosofii Schopenhauerově a ukáži, že i v jeho myšlení lze vystopovat jisté velice výrazné stopy a náznaky Nietzscheova pojetí vůle coby vůle k moci. Tedy Schopenhauer v rámci vymezení svého učení vůči mechanistickému redukcionismu praví, že ačkoli „*v organismu lze sice prokázat stopy působení chemického a fyzikálního druhu, ale nikdy z nich nelze organismus vysvětlit, protože vůbec není sjednoceným působením takových sil, tedy náhodně vzniklým fenoménem, nýbrž vyšší ideou, která si podřídila nižší prostřednictvím přemáhající asimilace; protože ve všech idejích se objektivizuje jedna vůle, přičemž usiluje o stále vyšší možnost objektivace a tedy nižší stupeň svého jevu přenechává konfliktu, aby se projevila výše a tím mocněji. Žádný vítěz bez boje. Vyšší idea či objektivace vůle může vystoupit jen přemožením nižších, musí protrpět jejich odpor, odpor sil, které jsou sice využity ke služebnosti, ale stále ještě usilují o nezávislý a plný projev své podstaty.*“ (SJVP 128) Takto se dle Schopenhauera projevuje rozdvojení či rozpolcení vůle, jež je jí bytostně vlastní. Ačkoli je totiž vůle o sobě jedna jediná, tak ve svém úsilí o stále vyšší uskutečnění v rámci jevového světa, tedy o stále vyšší stupeň objektivace, již mezi sebou bojují různé její výhonky či odnože, resp. ony prazvláštní a obtížně zařaditelné (jak jsme shledali již v předchozí kapitole) ideje. Tato Schopenhauerova

koncepte značně připomíná draka, jehož jednotlivé hlavy se neúprosně rdousí navzájem, či haldu lidí, kteří se jeden přes druhého snaží vylézt výše a přitom nemilosrdně šlapou na ty ostatní. Nicméně nutno říci, a vzhledem k výše zmiňovaným charakteristikám je to více než zřejmé, že tato představa je v jádru významově téměř totožná s Nietzscheovou koncepcí světa coby vůle k moci.

Ačkoli se tedy ve světě představy zjevuje rozpor životní vůle se sebou samou a tato se v něm takto „*musí stravovat, protože mimo ni nic není a ona je vůlí hladovou*“ (SJVP 134), přesto však, tvrdí Schopenhauer, jelikož je celý svět *de facto* jen projevem jí jediné samotné coby jeho základní podstaty, tak jsou zároveň jeho jednotlivé části jak ve svém vnitřním složení a uzpůsobení, tak i ve svém vzájemném vnějším uspořádání a propojení utvořeny účelným způsobem, tedy teleologicky. Tato účelnost přitom však existuje jediné v rámci světa v modu představy, a to díky našemu intelektu (více níže v kapitole o vědomí), neboť sama o sobě je vůle zcela bezúčelná⁶. Dle Schopenhauera tedy sice dochází ve světě k neustálému boji a vzájemnému požívání idejí, zároveň si ale také poněkud paradoxně „*všechny části přírody vycházejí vstříc, protože je to jedna vůle, která se v nich všech zjevuje*.“ (SJVP 139) Niterná souladná účelnost jednotlivých částí určité entity, jež je nejpatrnější na živých organismech, pak dle Schopenhauera vyplývá z toho, že „*v každé věci se vůle jeví právě tak, jak určí sama sobě a mimo čas*“ (SJVP 280), ba dokonce z toho, že „*každé zvíře si zařídilo svou stavbu podle své vůle*.“ (OV 222) Vzhledem k onomu nevyzpytatelnému dvojakému charakteru idejí se těmito myšlenkami s odpuštěním nebudu zaobírat. Věřte mi, že jsem se věru snažil, ale vzhledem k jejich rozpornosti si je zkrátka nedokážu představit, aniž bych si „*vymknul mozek z kloubu*“.

Jelikož tedy ale vcelku vzato, a alespoň pro mě samotného nejpochoptelněji vyjádřeno, je stavba každého organismu, tedy skladba jeho těla (viz více v kapitole o těle), znázorněním jeho niterné vůle čili ideje, pak z toho plyne, říká Schopenhauer, že „*musí všechno v něm a na něm konspirovat ke konečnému cíli, k životu tohoto zvířete. Nemůže totiž na něm být nic neúčelného, nic nadbytečného, nic chybějícího, nic protiúčelného, nic nedokonalého, nýbrž vše musí být nutné, přesně pokud je to nutné, ale ne nic víc. Mistr, látka a dílo jsou zde totiž*

⁶ „*Vskutku absence všech cílů, všech mezi patří k podstatě vůle o sobě, která je nekonečným usilováním*.“ (SJVP 141)

jedno a totéž. Proto je každý organismus nadmíru dokonalý mistrovský kousek.“ (OV 230)
Takto prý je poté např. vůle kousat příčinou vzniku chrupu, vůle zřít příčinou zraku apod.

Tedy dle Schopenhauera v rámci fungování organismu nedochází k žádným zádrhelům ani konfliktům (= vnitřní teleologie), což je zajištěno jednotou ideje coby do určité míry autonomní odnože vůle. Naopak mezi idejemi samými či jejich objektivacemi ve světě již dochází k boji o prosazení v „životním prostoru“. Tento bratrovražedný (resp. sestrovražedný) boj je však do určité nezbytné míry tlumen a vyrovnáván protikladným harmonickým působením „mateřské vůle“ (= vnější teleologie), nebo, lépe řečeno, vzájemně soupeřící entity jsou v rámci celku přírodního koloběhu vzájemně provázány účelným způsobem. Takto můžeme např. říci, že zachování určité entity zajištěné jejím požíváním jiné entity je účelné vzhledem k přežití jiné entity závislé na požívání oné první entity. Schopenhauer píše: *„Ve vnější jakož i ve vnitřní teleologii přírody je to, co my musíme myslet jako prostředek a účel, všude jen pro náš způsob poznávání v prostoru a čase vystupující jev jednoty se sebou sladěné vůle. Zatím však toto vzájemné přizpůsobování a podřizování jevů, vyplývající z této jednoty, nelze zahladit vnitřním sporem jevícím se ve všeobecném boji přírody, který je podstatný vůli. Ona harmonie jde jen tak daleko, že umožňuje setrvání světa a jeho podstaty, který by bez ní nakonec zanikl. Proto se vztahuje jen na setrvání species a všeobecných životních podmínek, ne však na individua.*“ (SJVP 139)

Ono přežití entit v uvedeném příkladě se jich tedy týká primárně jen jakožto příslušníků druhů, neboť z objektivního hlediska je dle Schopenhauera, jak tvrdí na straně 257 druhého dílu *Světa jako vůle a představy*, záměrem přírody jedině zachování všech druhů. Na téže straně jen o pár řádků níže však říká: *„K čemu je tu individuum je tedy zřejmé: k čemu ale druh sám? To je otázka, na kterou příroda, sledována pouze objektivně, dluží odpověď. Neboť při takovém pohledu se marně snažíme odhalit nějaký účel (...)*“ A ještě o pouhých pár řádků níže píše: *„Celá věc nám připadá tak připadá tak čistě objektivní a cizí, vypadá to právě tak, jako by přírodě záleželo pouze na tom, aby neztratila žádnou ze svých (platónských) idejí, tj. permanentních forem.*“ Já se zase s odpuštěním jaksi nemohu zbavit dojmu, že ani ne tak přírodě, jako právě Schopenhauerovi samému záleží jedině na tom, aby neztratil ideje svých idejí, tj. svých utkvělých myšlenek. Neboť já sám nedovedu dost dobře rozlišit pojem účelu a záměru. Ježto zkoumám-li něčí záměr, táži se: „Za čím tím míříš?“, přičemž tato otázka mi významově splývá s otázkou: „K čemu ti to je?“ nebo „O co tím

usiluješ?“ A druh se v uvedených výrocih významem kryje s ideou (jako u Schopenhauera obecně) a příroda zase s vůlí, neboť jen vůle by si mohla nárokovat to, aby „neztratila žádnou ze svých idejí.“ Tedy Schopenhauer poněkud úsměvně a roztržitě nejdříve přesvědčeně pronáší tvrzení, na jehož obsah se následně ptá, a nakonec na něho zase značně rozpačitě jinými slovy, ale ve stejném smyslu, odpovídá. Největší námitkou je zde však prostý fakt, že vůle o sobě je, jak Schopenhauer neúnavně zdůrazňuje, zcela bezúčelná, pročez je jaksi absurdní ptát se na to, co asi tak „zamýšlí“ se všemi těmi svými idejemi. A taky dost dobře nechápu, jak se by se mohlo něco, co je v podstatě zcela bezúčelné, jevit skrze náš intelekt jako nanejvýš účelně zařízené. Dle mého osobního soudu je Schopenhauerovo učení o teleologii jednou z nejrozporuplnějších částí jeho díla ⁷.

Nyní krátce uvedu Nietzscheovu kritiku této údajné účelnosti přírody. Tedy Nietzsche tvrdí: „*Příčina vzniku nějaké věci a její konečná užitečnost, její skutečné využití a zařazení do systému účelů, jsou od sebe vzdáleny toto coelo* ⁸; že to, co existuje, co nějakým způsobem vzniklo, si moc jemu nadřazená pokaždé vykládá s novými záměry, nově si to přisvojuje, přetváří a předurčuje k novému využití; že veškeré dění v organickém světě je **přemáháním, zvládáním** a každé přemožení a ovládnutí je zase novou interpretací, přizpůsobením, v němž se dosavadní ‚smysl‘ a ‚účel‘ nutně zatemňuje nebo vůbec mizí. I když sebelépe pochopíme **užitečnost** nějakého fyziologického orgánu, nepochopili jsme ještě nic ohledně jeho vzniku. *Forma je pohyblivá, ‚smysl‘ však ještě více...*“ (GM s.58) V Nietzscheově pojetí se tedy mezi příčinou vzniku věci a jejím finálním uplatněním rozevírá propast. Již tedy neplatí, že např. oko původně vzniklo právě kvůli tomu, aby umožnilo vidění coby svůj primární účel, resp. aby se v něm ztělesnila vůle vidět. Naopak Nietzsche soudí, že postupný vývoj nějakého orgánu právě tak jako všech dalších životních forem je veskrze náhodný a spočívá stejně jako veškerý ostatní vývoj ve změnách mocenských poměrů sil, jak bylo ukázáno výše. Přitom při každé takovéto změně rozložení sil se nutně pozměňují i dosavadní hlediska, perspektivy a funkce, neboť ty jsou založeny právě na onom uspořádání coby na jejich určujícím kontextu. Dle Nietzscheho z nezaujatého výzkumu vývoje přírody plyne, že

⁷ Schopenhauer je, zdá se mi, ve svém myšlení paradoxně nedůsledný a rozporný právě kvůli tomu, že důsledně a nekriticky trvá na svých předpojatých „idejích“. Toto nutné lpění je ovšem jaksi zřejmé již v tom, že první svazek svého díla *Svět jako vůle a představa* dokončil přibližně ve 30 letech, zatímco druhý v 56 letech, aniž došlo v jeho základních náhledech byt' jen k sebemenší změně.

⁸ Latinsky - na hony, doslova o celé nebe.

„vidění **nebylo** při vzniku oka záměrem, spíše se dostavilo, až když **náhoda** sestavila aparát. Jediný takový příklad: a ‚účely‘ nám spadnou z očí jako šupiny!“ (RC 122)

K odbornému posouzení této problematiky jsem zcela nekompetentní. Jen bych zde chtěl uvést, že již Bergson v rámci popisu své koncepce *elan vitae* uvádí příklad toho, jak je oko schopno regenerovat jednu svou poškozenou část užitím buněk z jiné části (myslím, že se jedná o duhovku a sítnici, ale jistě to nevím). To se mi zdá být vhodným dokladem oné změny interpretace a účelu. Dále mě napadá např. to, že lidská ruka dozajista také původně nevznikla za účelem uchopování ba ani mozek za účelem chápání. Nicméně je pro mě velmi těžké připustit, že by se veškerý kosmos mohl vyvinout, jak se nás snaží přesvědčit i moderní evoluční teorie, jen působením náhodných kombinací.

Nyní ještě pojednám o Nietzscheově kritice Schopenhauerova chápání vůle samotné. Východiskem nám zde bude to, že dle Schopenhauera, jak už víme, je podstatou světa to, „*co v sobě samých nacházíme jako vůli, o níž máme tu nejbezprostřednější a nejintimnější znalost, jaká je vůbec možná.*“ (OV 189) Tedy zkrátka ona vůle, jejímž lidským výrazem je obecně všemožné chtění a toužení, se mu zdá být něčím zcela samo-sebou-zřejmým a bezproblémovým, ba dokonce míní, že je pro nás tím úplně nejsrozumitelnějším.

Nietzsche tento jednoduchý způsob chápání kritizuje především v aforismu 19 své knihy *Mimo dobro a zlo*. Zde nejprve říká, že dle jeho soudu tento Schopenhauerův primitivní přístup vychází z lidového pojetí, resp. předsudku: „*Chtění se mi zdá být především čímsi **komplikovaným**, něčím, co je jednotou jen jakožto slovo – a právě v tom **jednom** slově vězí lidový předsudek, který obelstil opatrnost filosofů, ostatně vždy pramalou.*“ Vezměme zde, prosím, v potaz onu jistou nedostatečnost slov, protože se s ní ještě setkáme v kapitole o myšlení. Tedy chtění je dle Nietzscheho jednoduché a jednotné jen jakožto slovo, ale jinak se mu zdá být něčím dosti složitým. Dále v tomto aforismu se pokouší tuto jeho implikovanou komplikovanost rozebrat. Říká, že chtění je předně směsí pocitů: zahrnuje totiž pocit našeho výchozího či stávajícího stavu, poté pocit stavu, kterého chceme dosáhnout (tedy jakoby jeho jisté toužebně vytušené a vycítěné předznamenání), dále pocit jakoby napjatého mostu mezi oním „tady“ a „tam“ či „nyní“ a „pak“. K tomu je prý nutno přičíst „*doprovodný pocit ve svalech, v nichž, (...), z jakéhosi zvyku, jakmile ‚chceme‘, to začíná hrát.*“ (Na tuto záležitost narazíme ještě v kapitole o těle.) Mimo tento komplex cítění je prý ve chtění zahrnuto též myšlení, resp. určitá vůdčí myšlenka coby jisté motto

chtění. A zatřetí a patrně především je chtění afektem, totiž afektem komanda: „*Člověk, který chce, rozkazuje ,něčemu‘ v sobě, co poslouchá, nebo o čem věří, že poslouchá.*“

Přiznávám, že následujícímu Nietzscheovu výkladu moc nerozumím, pročez Vás tímto předem varuji. Takže ve chtění jsme prý zároveň tím, kdo rozkazuje, i tím, kdo poslouchá, přičemž jako poslouchající známe charakteristické doprovodné pocity tohoto pasivního podléhání, tedy zprvu obvykle určitý počáteční odpor, přitom proti němu stále působící tlak oné rozkazující části, zkrátka jakoby jejich vzájemný boj, který však následuje až po samotném aktu vůle. Tento účinek, tedy vykonávání onoho rozkazu vůle, však není vůlí či chtěním samým, nýbrž jen jeho možným následkem. Nicméně jsme prý navyklí tuto dualitu jakoby zastírat vlivem souhrnného pojmu „já“, takže jaksi věříme, že jakmile chceme, je tím *ipso facto* implikován i účinek chtění, resp. výkon rozkazu čili jednání. Tento klam je prý také jakoby posílen tím, že v naprosté většině případů chceme jen tehdy, když je účinek jakoby již předem očekáván, tedy je jakoby předem daný⁹, čímž se „*vtělilo zdání do pocitu, jako by zde byla nutnost účinku; zkrátka, chtějící věří, se značným stupněm jistoty, že vůle a jednání jsou nějakým způsobem jedno a totéž – přičítá i zdar, provedení chtění ještě vůli samé a vychutnává přitom růst onoho pocitu moci, který s sebou každý zdar přináší.*“¹⁰ „*Svoboda vůle – toť slovo pro onen rozrůzněný stav rozkoše chtějícího, jenž rozkazuje a zároveň se ztotožňuje s vykonávajícím – jenž jako takový spoluprožívá triumf nad odporem, avšak sám u sebe soudí, že to jeho vůle sama vlastně odpor překonává. Chtějící tak ke svému potěšení rozkazujícího přibírá potěšení vykonávajících, úspěšných nástrojů, služebných ,pod-vůlí‘ nebo pod-duší – vždyť naše tělo je společenstvím mnoha duší.*“

Na závěr této kapitoly se pokusím ještě v hrubých obrysech interpretovat onu výše předznamenanou „radikální“ verzi pojmání vůle a jejím prostřednictvím poté *ipso facto* také celého světa. Musím opět předem poctivě přiznat, že tento Nietzscheův způsob chápání je pro mé myšlení také velice obtížně vstřebatelný, jelikož od samého základu „staví na hlavu“ základní struktury a koncepty našeho obvyklého způsobu vidění a pojmání světa. Zkrátka

⁹ Srovnejte zde tento Nietzscheův aforismus: „*Neslouží ,cíl‘ či ,účel‘ až příliš často jako zkrášlující záminka, dodatečně sebezaslepení ješitosti, která si nechce přiznat, že lod‘ sleduje proud, v němž se náhodou octla? Že ,chce‘ tam, protože tam – musí? Že má zajisté směr, ale vůbec nemá – kormidelníka? – Potřebujeme ještě kritiku pojmu ,účel‘.*“ (RV 360)

¹⁰ Srovnejte také tento citát: „*Sebepevnější vědění či věření nemůže dát ani sílu k činu, ani potřebnou obratnost, nemůže nahradit konkrétní výkon oné jemné, komplikované mechaniky, který musí předcházet, aby se něco mohlo z představy proměnit v akci. Především a nejprve díla! To znamená konat, konat, konat! Příslušná ,víra‘ se už dostaví sama, - tím si můžete být jisti!*“ (RČ 22)

lze si velice špatně představit takovouto vizi, ale vynasnažím se Vám pokud možno srozumitelně zprostředkovat alespoň její základní obrysy.

Začnu zde těmito dvěma úryvky: „**Modlářství** spatřuje všude činitele a čin: věří ve vůli jako příčinu vůbec, věří v ‚já‘, v já jako jsoucno, v já jako substanci a **promítá** víru v substanci tohoto já do všech věcí - tvoří teprve tím pojem ‚věci‘ ... Jsoucno je všude vymyšleno jako příčina, **podvrženo**; z pojetí ‚já‘ vyplývá teprve, jako odvozený, pojem ‚jsoucna‘ ... Na počátku jest onen velký osudný blud, že vůle je něco, co **působí**, - že vůle je **mohutnost** ... Dnes víme, že je to pouhé slovo ...“ (SM s.36) A ještě: „Kdysi dávali člověku věnem z vyššího řádu ‚svobodnou vůli‘: dnes jsme mu vzali i vůli v tom smyslu, že se tím už nesmí rozumět žádná **mohutnost**. Staré slovo ‚vůle‘ je pouze k tomu, aby označovalo výslednici, jistý způsob individuální reakce, která následuje nutně na množství popudů částečně protichůdných, částečně souhlasných: - už neplatí, že vůle ‚působí‘, ‚pohybuje‘ (...)“ (AK s.22) Tedy Nietzsche vystupuje proti naprosto základním principům našeho světónázoru, resp. především proti pojetí věcí coby nezávislých entit či jsoucen a proti kauzalitě. Přitom říká, že tento dle jeho soudu mylný způsob vidění světa v posledku vychází ze špatného způsobu pojmání té nám dle Schopenhauera tak „bezprostředně známé“ vůle. Nietzsche předkládaný hlavní a původní důvod této desinterpretace jsme řešili před malým momentem. Ukázal jsem, že dle jeho soudu klamně pojmáme svou vůli jako cosi co má samo o sobě schopnost či **mohutnost** působit bezprostředně účinek. Také bylo naznačeno, že toto „šilhání“ je určitým způsobem fixováno a následně i podstatně implikováno v koncepci „já“ jakožto subjektu, přičemž toto pojetí je základem naší řeči, resp. její gramatiky.

Ve výše uvedených citátech Nietzsche jednou pojímá vůli jako způsob nutné individuální reakce na určité popudy, přičemž podruhé ji už degraduje na pouhé slovo. Tedy ani v jednom případě už patrně vůle nemá onu potenci rozkazovat, kterou měla ve výše uvedeném úryvku. Ony popudy zde jsou patrně různé síly v člověku, resp. ony různé podduše, které se v nás perou. Nicméně jejich boj má zde již jaksi nutný výsledek, takže onen afekt komanda je *de facto* klamný. Vůle tedy už nemá jaksi potenci ani volit, takže takto je to vskutku snad už jen pouhé slovo. Vůle k moci je tedy již jen jakoby označením pro onen nutný vektor či výslednici onoho boje v nás. K problematice svobody vůle se však ještě podrobněji dostaneme v příslušné kapitole.

Ono pojetí vůle coby působící mohutnosti bylo tedy dle Nietzscheova soudu primárním pramenem koncepce „já“ či „duše“ jakožto jsoucna, tedy určité trvalé entity. Nietzsche tvrdí, že veškerý náš život je plynulý proces, a ono „já“ je jen jakoby neoprávněným zmrazením tohoto toku: „*Určité kvantum síly je právě také kvantum pudu, vůle, působení – ba dokonce to není vůbec nic jiného než právě toto puzení, chtění, působení samo, a jen jazyk (a v něm zkamenělé základní omyly rozumu) nás svádí k tomu chápat všechno působení mylně jako podmíněné něčím působícím, ‚subjektem‘. Ale žádný takový substrát neexistuje; za aktivitou, působením, děním není žádné ‚jsoucno‘; ‚aktér‘ je k aktivitě jen přibásněn – aktivita je vše.*“ (GM s.32) Jak ještě uvidíme v příslušné kapitole, dle Nietzscheho stejně jako pro Schopenhauera je vědomí, resp. „já“ jen povrchovým fenoménem veškerého našeho psychofyzického života. Toto vědomí však v průběhu vývoje získává relativně stále větší míru autonomie na onom podkladě, přičemž to může dospět až tak daleko, že jakoby svůj podmíněný původ zapomene a začne být neoprávněně hrdé na svou neodvislost. Zapomene tedy jaksi, že je to v posledku jen jistý symptom, určitý povrchový reflex onoho spodního toku. Může tak začít samo sebe vidět tak, jakoby na něm vše v posledku záviselo, tedy jako by byl příčinou dění či aktivity, kterou v sobě či v určité souvislosti se sebou zaznamenává. Takto nějak možná dochází ke vzniku onoho „já“ a jeho víry v sebe samo.

Tato víra v „já“ je přitom poté dle Nietzscheho základem pro projekci obdobných nezávislých autonomních entit do světa kolem nás. Veškeré věci, které se domníváme zcela samozřejmě nacházet ve světě, jsou dle Nietzscheho jen druhotnými odlesky původně klamného „psychologického“ chápání uzpůsobení psychofyzické reality naší bytosti. Veškeré naše navykklé pojmání a vidění světa coby entit propojených řetězcem kauzality je tedy dle Nietzscheho veskrze klamný, je způsobený špatnou životní optikou.

Úplně na závěr této kapitoly zde uvedu dlouhý citát ze *Soumraku model*, v němž Nietzsche hovoří v podstatě o všem, co jsem se tu teď pokusil vyložit: „*‘Vnitřní svět‘ je samý přelud a bludička: vůle je z těchto bludiček. Vůle nehýbe již ničím, nevysvětluje tedy také nic – doprovází jen události, může též chybět. Tak zvaný ‚motiv‘: jiný blud. Pouhý povrchový fenomén vědomí (...) A dokonce já! Stalo se bajkou, fikcí, slovní hříčkou: naprosto přestalo mysliti, cítiti a chtít!... Co z toho plyne? Není vůbec duševních příčin! Celé domnělá empirie proto šla k d'asu! To z toho plyne! A hezky jsme zneužívali oné ‚empirie‘, svět jsme na ní **zbuvovali** jako svět příčin, jako svět vůle, jako svět duchů. Psychologie nejstarší a nejdéle*

*trvající byla tu činna, nedělala nic jiného: veškeré dění bylo jí konáním, všechno konání důsledkem vůle, svět se jí stal mnohostí činitelů, činitel (,subjekt‘) podkládal se všemu dění. Člověk promítl ze sebe tři ,vnitřní skutečnosti‘, to, v co věřil nejpevněji, vůli, ducha, já – vyňal nejprve pojem jsoucna z pojmu já, postavil ,věci‘ jako jsoucí ku svému obrazu, dle svého pojmu já jako příčiny. Jaký div, že později našel jen ve věcech, **co do nich vložil?** Věc sama, ještě jednou řečeno, pojem věci není než odleskem víry v já jako příčinu... I váš atom, (...), kolik bludu, kolik rudimentární psychologie zbylo ještě ve vašem atomu! Nemluvě ani o ,věci o sobě‘, o horrendum pudendum metafyziků! Blud o duchu jako příčině zaměněn se skutečností! A učiněn měřítkem skutečnosti. A nazván **bohem!**“ (SM s.61)*

Obecný charakter lidského života

V této s ohledem na myšlenkovou náročnost poměrně uvolněnější kapitole (což ovšem ale nikterak neznamená, že to bude nějaká procházka růžovým sadem...) předvedu to, jakým způsobem oba mnou v této práci sledovaní a zpytovaní myslitelé hledí na lidský život, na jeho obecnou povahu a hlavní náplň. Dále budu sledovat to, jak jejich perspektivy souvisí s výše zkoumaným charakterem té které příslušné vůle. Ukážu též, v čem dle jejich soudu spočívá nějaký smysl našeho vezdejšího žití, pokud mu tedy vůbec nějaký přikládají.

Jelikož starší mají přednost, tak začnu opět Schopenhauerem, kterýžto na lidské živobytí nahlížel velice pesimisticky svými probodávajícíma očima zlostně vykukujícíma zpod zachmuřeného čela. Doporučuji se pořádně obléknout, rozdýchat se, rozhybat a prohřát údy a hlavně nezapomínat průběžně rozdmychávat oheň životního zápalu v srdci, tak aby nám mohl skrze nadšení v očích svítit na cestu, protože budeme plout tesklivě temnými vodami, nad nimiž se vznáší mrazivé zádumčivé mlhy pod zakaboněným trudnomyslným nebem. Takže - právě vplouváme do „Schopenhauerova života“: *„Chtění a usilování je celou jeho podstatou a lze je přirovnat k neuhasitelné žízni. Základem všeho chtění je potřeba, nedostatek, tudíž bolest, které tedy člověk propadá již původně a svou podstatou. Když mu naopak chybějí objekty chtění, které okamžikem ztrácí příliš snadným uspokojením, přepadá ho strašlivá prázdnota a nuda, tj. jeho podstata a existence se mu stávají neúnosným břemenem. Jeho život tedy kmitá, podoben kyvadlu, sem a tam mezi bolestí a nudou a to jsou vskutku jeho poslední stavební prvky. To se muselo velmi podivně vyjádřit i tím, že poté, co člověk všechno utrpení a soužení přesunul do pekla, nezůstalo pro nebe nic jiného, než právě nuda.“* (SJVP 250)

Brrr... Velice by mě zajímalo, jaké pohádky na dobrou noc by Schopenhauer vyprávěl svým potomkům. Věřím, že i bratřím Grimmům by při jejich poslechu stydla krev v žilách... Shledáváme tedy, že v podstatě je „Schopenhauerův život“ houpačkou, která se neustále kymácí mezi jedinými dvěma polohami, tedy bolestí a nudou. Takto bohužel musíme s lítostí konstatovat, že tento pohled neshledává život dokonce ani černobílým, jak bývá obvyklé, nýbrž přinejlepším ještě tak černošedým. Nicméně na nadcházející temnotu jsem upozorňoval předem, takže mi nemůžete rozhodně vyčítat, že jsem Vás nevaroval.

Tato bolest je přitom dle Schopenhauera rubem jistého zásadního deficitu lidského bytí, resp. přirozených lidských životních potřeb, z nichž plyne ustavičné chtění po uspokojení těchto potřeb. Člověk je takto „*skrz naskrz konkrétním chtěním a potřebováním, je konkrementem tisíce potřeb. S nimi stojí na zemi, přenechán sám sobě, všechno v nejistotě, jen ne jeho potřebnost a bída...*“ (SJVP 250) Bolest tedy z tohoto hlediska představuje přirozený odstín života a veškerá možná slast spočívá pouze ve chvílkovém uspokojení oněch tolik tíživých životních potřeb, a je tedy jen přechodným světlým zábleskem na tomto veskrze pošmourném podkladě (tato problematika bude podrobně prozkoumána v kapitole s názvem Slast a Strast). Nutno uznat, že vzhledem k údajnému vskutku závratnému množství Schopenhauerových potřeb musí být jeho základní životní pocit vskutku velice tíživý. Pan Maslow by se se svou z tohoto hlediska více než skrovnou hierarchií základních lidských potřeb musel cítit ve srovnání s Schopenhauerovým zdrcujícím nákladem buďto zahanbeně, či pokorně, anebo veskrze svobodně. Nicméně zde si nepochybně Schopenhauer přinejmenším trochu nadsadil, aby dodal svému základnímu životnímu pocitu hrozivějšího vzezření.

Uspokojení žádné potřeby, žádného chtění navíc nikdy není a ani nemůže být definitivní a trvalé, neboť člověk není v podstatě a hlavně přitahován zvnějšku různými objekty svého dychtění, nýbrž jej neustále zvnitřku pudí a pohání „vnitřní hodinový stroj“ jeho vůle. Vůle sama o sobě je naprosto bezúčelná, neboť je jen slepým iracionálním tíhnutím a bezmezným, nekonečným usilováním. Tato věčně neuhasitelná žízeň vůle je pak v jádru bolestí samou. Rovněž při své honbě za z tohoto hlediska chimérickým štěstím se člověk nevyhnutelně střetává s ostatními honci, a jelikož se jejich lovecké stezky často srážejí a kříží, tak na sebe lidé vzájemně nevraží a sočí, takže platí, že *homo homini lupus*¹¹.

Jakmile se však člověku podaří zdárně dosáhnout onoho přechodného uspokojení, tedy dočasného štěstí, jeho život se dle Schopenhauera následně nezadržitelně přehoupne do oné druhé polohy, která však také není nikterak záviděníhodná. Neboť vezmeme-li v úvahu, že „*individualita většiny lidí je tak ubohá a nicotná*“ (SJVP2 360), tak jakmile jsou postaveni při dlouhé chvíli tváří v tvář sami sobě, dlouho ten ošklivý pohled nevydrží, pročež nuda „*způsobuje, že bytosti, které se vzájemně tak málo milují jako lidé, se přesto vzájemně velmi vyhledávají, a to se stává zdrojem družnosti.*“ (SJVP 251) Takto „*můžeme družnost pokládat*

¹¹ Lat. – člověk člověku vlkem.

za vzájemné duševní zahřívání lidí, stejně jako tělesné, které se při velké zimě způsobuje třením. Avšak kdo má sám hodně duševního tepla, nepotřebuje takové houfování.“ (ZM 64) Tedy společenský styk je dle Schopenhauera v zásadě jen srovnáním před vlastní prázdnotou a nuzotou prchajících tvorů, z čehož ovšem plyne, že „*na světě je možná volba jenom mezi samotou a sprostotou.“ (ZM 69)* Takže ten, kdo nemá zapotřebí utíkat se před nudou do společnosti, udělá dobře, když se jí oklikou vyhne a bude si v klidu sám svým vlastním teplem přehřívát svou psychickou polívkou: „*Člověku stojícímu duševně vysoko poskytuje samotu dvoji výhodu: předně že je sám se sebou a za druhé, že není s jinými.“ (ZM 69)*

Dále Schopenhauer o ne právě zábavném údělu lidského života obecně praví: „*Je skutečně neuvěřitelné, jak život většiny lidí uplyne v nicneřikání a bez významu, viděn z vnějšku, a jak tupě a nesmyslně, pociťován z nitra. Je to mdlé dychtění a soužení, snové potácení se přes čtyři životní období k smrti, za doprovodu řady triviálních myšlenek. Podobají se hodinovým strojkům, které byly nataženy a jdou, aniž vědí proč; a pokaždé, když je nějaký člověk zplozen a zrozen, se znovu natáhnou hodiny lidského života, aby nyní znovu zopakovaly tu svou nesčetněkrát obehnanou flašinetářskou písničku, větu po větě a takt po taktu, s nevýznamnými variacemi.“ (SJVP 258)* Neboť „*zkušenost v celku a obecnosti nemůže nikdy zaměňovat svůj charakter novým.“ (SJVP2 132)* Ona úmorná strnulá monotónnost života by takto byla podstatně implikována již v samé jeho podstatě, resp. v nezměnitelnosti obecného charakteru životní vůle, a tím celkového rázu zkušenosti vůbec. Navíc dle Schopenhauera je nezměnitelná nejen tato podstata života sama, ale s ní i následně úzce související jedinečná povaha této vůle u každého lidského jedince, resp. jeho individuální charakter. Problematiku charakteru podrobně prozkoumáme až v příslušné kapitole. Zde jen zmíním, že tento charakter je navíc určen svobodným volným aktem jedince, který si takto jaksi zvolil vlastní povahu ještě předtím, než vůbec mohl jako jedinec být. Jakmile však takto určil svou podstatu, už s ní pak dle Schopenhauera v průběhu života vůbec nic nenadělá, nýbrž jí musí jen přijímat takovou, jakou jí u sebe nachází. Takže zkrátka Schopenhauer věří tomu, že když naprostá většina lidí je tak „*ubohá a nicotná“*, je to dáno jejich vlastní vůlí, a navíc přitom mohou být svou povahou otráveni či omrzeni sebevíc, ale už ze sebe zkrátka nic jiného udělat nemohou. A kdyby se to přeci jen někomu jevilo podivné, stačí říct, že „*život tu ovšem není proto, aby byl užit, nýbrž přečkán, odbyt...“ (ZM*

34) Jenomže kdyby alespoň šlo život jen tak ledabyly a v poklidu přečkat a přetrpět a protřpět, ale on se navíc ještě k tomu ten mizerný život „*vůbec nepodává jako dárek k požitku, nýbrž jako úkol, penzum práce.*“ (SJVP 261)

Život nás navíc také balamutí a vodí za nos: „*Život se podává jako neustálý podvod, v malém i ve velkém. Pokud něco slíbil, tak to nedodrží, a když ano, pak jen aby ukázal, jak málo bylo to toužebné hodno přání: tak nás tedy klame hned naděje, hned její vyplnění. Pokud se vyplnila, tak jen proto, abychom ji ztratili. Kouzlo oddálení nám ukazuje ráj, který zmizí jako optická klam, když se k němu přiblížíme.*“ (SJVP2 422) Tady je však dle mého mínění rozhodně dosti nespravedlivé vinit život sám, neboť život *de facto* nic neslibuje, nýbrž my sami si od něho ledasco slibujeme. Bylo by tedy lze se poměrně odůvodněně ptát, jestli to nejsme v posledku my sami, kdo se taháme za nos...? A ona nebohá nevinná naděje nás taky neklame, ale klameme se jenom my sami. Bylo by dle mého soudu opravdu poněkud slušnější nesvalovat všechnu vinu na samotný život.

Ale zkrátka dle Schopenhauera to tu prostě celkově nestojí za zlámanou grešlí, o čemž výmluvně vypovídají kupř. tyto citáty: „*Nejšťastnější okamžik šťastného je přece jeho spánek, jako nejnešťastnější nešťastného jeho probuzení.*“ (SJVP2 426) „*Ničemu jinému se totiž naše bytí tak nepodobá, jako důsledku chybného kroku a trestuhodné rozkoše.*“ (SJVP2 427) A ještě: „*Život sám je moře plné skalisek a virů, jimž se člověk vyhýbá s největší námahou a starostlivostí, ačkoli ví, že i když se mu se vším úsilím a uměním podaří proplout, právě tím se každým krokem přibližuje největším, totálnímu, nevyhnutelnému ztroskotání a dokonce přím k němu přispívá – k smrti: ta je konečný cíl únavné cesty a pro něj horší než všechna úskalí, jimž se vyhnul.*“ (SJVP 251) „*Proti tomu by se dalo zřejmě říct, že život by měl být od jednoho konce k druhému jen jakousi lekcí, na kterou by však každý mohl odpovídat: „Právě proto bych chtěl, abys mě ponechal v klidu všepostačujícího nic, kde nejsou žádné lekce ani nic jiného.“*“ (SJVP2 427) Zkrátka Schopenhauer by raději volil nebytí, jež přitom chápe jako pravý cíl života a snaží se nám k němu svou filosofií v podstatě ukázat cestu a obhájit přitom její oprávněnost a *de facto* i nezbytnost. Tuto cestu však myšlenkově prozkoumáme až v kapitole Světec a Nadčlověk, kde zjistíme, že světec pro Schopenhauera ztělesňuje právě ideál tohoto životního zaměření, které se poněkud paradoxně obrací proti životu samému.

Nyní ještě jakožto takovou celkovou bilanci Schopenhauerovy vize lidského života uvedu tento úryvek: „*Co se dosahuje touto živočišnou existencí, která vyžaduje tolik opatření? – A tady nelze prokázat nic než ukojení hladu a pohlavního pudu a každopádně ještě trochu okamžikového pohodlí, jak je tu a tam dáno každému živočišnému individuu mezi jeho nekonečnou nouzí a usilováním. Když postavíme vedle sebe obojí, nepopsatelnou složitost opatření, nevyslovitelné bohatství prostředků a ubohost tím dosaženého, tak se vnucuje názor, že život je obchod, jehož výnos zdaleka nekryje náklady.*“ (SJVP2 258) Tedy sečteno a podtrženo, dle obchodnického synka Schopenhauera se život zkrátka rozhodně nevyplatí.

Ale aby jste si nemysleli, že Schopenhauer byl jenom takový morous a škarohlíd a nudný patron, který se válel doma v teple a zásadně odmítal jakékoli výzvy a lekce, uvedu zde ještě na závěr citát z jeho prakticky orientované útlé knížečky s názvem *Životní moudrost*, která dle mého soudu patří k tomu nejrozumnějšímu, co vůbec kdy napsal. Domnívám se, že zatímco v jeho hlavním díle *Svět jako vůle a představa* se projevuje jeho teoretický náhled na život, *Životní moudrost* zase vypovídá o tom, jak *de facto* žil a jakými pravidly se řídil v praxi. Tedy: „*Namáhat se a bojovat s odporem je člověku takovou potřebou, jako krtku rytí. Klid, který by byl způsoben přílišnou dostačitelností trvalého prožitku, byl by mu nesnesitelný. Přemáhat překážky, to je plný požitek jeho života, (...); boj s nimi a vítězství činí šťastným.*“ (ZM 89)

Nyní je ale již nejvyšší čas, abych se začal věnovat tomu, jakýma očima pohlížel na jeviště lidského světa pastorský synek Nietzsche. Začnu zde tímto citátem: „*Majuskule našeho pozemského bytí, čtená z nějaké vzdálené hvězdy, by možná sváděla k závěru, že Země je vlastně asketická hvězda, kout zapšklých, nadutých a odpudivých tvorů, kteří jsou neustále hluboce znechuceni sami sebou, Zemí, celým životem a sami sobě co nejvíce ubližují, jen pro požitek z ubližování: - což je pravděpodobně jejich požitek jediný.*“ (GM s.95) Takže Nietzsche svým původem vycvičený ke zpytování vnitřností lidské duše shledává být patrně nejvýraznější charakteristikou lidského života zhnusení člověka sebou samým, což je také patrně hlavním pramenem jeho zhnusení vším dalším. Podobně jako Schopenhauer shledává tedy obecnou lidskou povahu jako dosti ubohou a škaredou. Přitom rubem tohoto sebeošklivění je patrně jistá možná převážně nevědomá sebenenávist a niterné

sebeopovržení, které lidi jaksi nutká k tomu, aby ubližovali jak sobě samým, tak i všem ostatním lidem. Psycholog Nietzsche píše: „*Kdo se sebou není spokojen, je ustavičně připraven se za to mstít: my druzí se staneme jeho oběťmi, třeba jen tím, že budeme muset neustále snášet ošklivý pohled na něj. Neboť pohled na ošklivost činí člověka špatným a nerudným.*“ (RV 290)

Tedy citlivý jazyk Nietzscheův také neshledává být obecný lidský život příliš lahodným soustem. Nicméně je tu prý možnost, jak se nezalknout vlastním hnusem: „*Jakožto estetický fenomén je pro nás bytí stále ještě **snesitelné**, a umění nám dalo oko a ruku a především dobré svědomí k tomu, abychom ze sebe samých takový fenomén **mohli** udělat.*“ (RV 107) Tedy Nietzsche soudí, že aby to tu bylo jakžtakž k vydržení, je nejdříve ze všeho zapotřebí, aby člověk na život jen nežehral a neprskal a nekydal svou vlastní špínu na ostatní, nýbrž aby se snažil ze sebe samého utvořit něco, na co by se dalo koukat, aniž by se člověku podobně jako Zarathustrovi „tajil na rtech hnus“. Tedy máme se snažit učinit ze svého života umělecké dílo a chápat i život sám jako v jádru umělecký proces tvorby. Nietzsche píše: „*Je mi útěchou, když vím, že nad kouřem a špínou lidských nížin je vyšší, jasnější lidství, které bude co do počtu malé (neboť vše, co vyniká, je svou podstatou vzácné).*“ (TPFN s.107) Tedy umělecká duše Nietzsche by patrně těžko snášel pustotu a sprostotu lidského života, kdyby sám pro sebe a v sobě nedokázal uskutečnit něco vyššího a hodnotnějšího. Neboť pokud by to neprožil v sobě, netvrdil by, že „ví“, neboť pro Nietzscheho byla vlastní zkušenost vždy hlavním a nepominutelným zdrojem pravého vědění a poznání¹². Vzhledem k současnému nikterak pohlednému stavu lidského živobytí však ona tvorba něčeho snesitelného zabere rozhodně hodně práce. Proto Nietzsche zcela v protikladu k Schopenhauerově mínění o nudě coby o v podstatě nutné ingredienci života říká: „*Není život stokrát příliš krátký, abychom se v něm – nudili? To by snad člověk musel věřit ve věčný život, aby ...*“ (MDZ 227)

Již v minulé kapitole jsme shledali, že sama vůle k moci jakožto to, co nám vládne, usiluje o sebezpřemáhání a sebezpřekonávání, resp. že chce, jak později ještě zjistíme, neustále tvořiti nad sebe samu. Pročež ono životní umění je podstatnou měrou založeno právě na takovémto úsilí o vlastní povýšení a vzestup a o stvoření něčeho vyššího a hodnotnějšího

¹² Srovnejte např. dialogický aforismus 490 s názvem „Ty malé pravdy!“ z *Ranních červánků*: „*Všechno znáte, ale nikdy jste to nezažili, - vaše svědectví nepřijímám. Tyhle ‚malé pravdy‘! – připadají vám malé, protože jste je nezaplátili vlastní krví! – Ale jsou snad velké proto, že se za ně zaplatilo příliš? A krev je vždy ‚příliš‘! – Myslíte? Jak jen s krví lakotíte!*“

nežli je dosavadní dle Nietzscheho značně bídný obecný typ člověka. Proto Zarathustra volá: *„Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má býti překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán? Všechny bytosti dosud vytvořily něco nad sebe samy: a vy chcete být odlivem tohoto velkého přílivu (...)?“* (TPZ s.9) *„Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je **přechodem a zánikem**.“* (TPZ s.11) *„Chci lidi naučit smyslu jejich živobyti: a tím je nadčlověk, blesk z temného mračna ‚člověk‘.“* (TPZ s.15) Problematiku zde ohlášeného nadčlověka pojednám až v příslušné kapitole. Zde jen chci uvést, že nadčlověk je tedy dle Nietzscheho smyslem lidského života. Pro Schopenhauera bylo tímto smyslem, jak bylo naznačeno výše, v podstatě nebytí, resp. popření vůle k životu jí samou. Nietzsche naopak míní, že aby se nemusel takto dosti zvráceným způsobem stavět život proti sobě samému, musí člověk překonat ony dříve zmíněné „zásvětní“ tendence tím, že sám sebe přetvoří tak, aby měl jeho vezdejší život náplň a smysl v něm samotném: *„Člověk se stane **smyslem a slávou jsoucná**, když se naučí dát smysl a slávu sobě.“* (TPFN s.195)

Zatímco Schopenhauer výše tvrdil, že ani pochopení života jako určité zkušební lekce by ho nepřimělo k tomu, aby upřednostnil bytí před nebytím, Nietzsche naopak soudí, že takováto podobná myšlenka může člověku výrazně napomoci k lepšímu živobyti: *„(...) velká osvoboditelka, ona myšlenka, že život by mohl být experimentem poznávajícího – a nikoli povinností, nikoli sudbou, nikoli klamem! **Život je prostředkem poznání**‘ – s touto zásadou v srdci může člověk žít nejen statečně, nýbrž i radostně, a také se radostně smát! A kdo by vůbec uměl dobře se smát a dobře žít, kdyby nejprve neuměl dobře válčit a vítězit?“* (RV 324) Tedy dle jeho soudu je pro nás přínosnější chápat život ne jako Schopenhauer coby penzum práce, zlou sudbu, podvod anebo nevýnosný obchod, nýbrž jako určitou školu člověka, v níž může ledasco zkoušet a o leccos se pokoušet, čímž sám sebe zkušenostně obohacuje. Zarathustra k tomuto říká: *„Tisíc je stezek, jimiž nikdo ještě nešel, tisíc je zdraví a skrytých ostrovů života. Nevyčerpán a neobjeven je stále ještě člověk i země člověka.“* (TPZ s.63) Tedy prostoru pro experimentování je tu patrně dost a nudit se není přeci potřeba. A bojování za své cíle a myšlenky a následné možné vítězství činí člověka šťastným, což ostatně doznal i Schopenhauer.

A ještě další životní radu nám Nietzsche dává: „*Tajemství, jak sklídit největší plody a největší požitky z bytí, zní: **žít nebezpečně!** Stavte svá města na Vesuvu! Vysílejte své lodě na neprozkoumaná moře! Ved'te válku se sobě rovnými a se sebou samými! Buďte lupiči a dobyvateli, dokud nebudete moci být panovníky a majiteli, vy poznávající!*“ (RV 283) Tedy při svém experimentování a poznávání bychom se zřejmě neměli bát riskovat, nýbrž měli bychom se chrabře pouštět do riskantních a třeba i na první pohled neskutečných a neuskutečnitelných podniků. A pokud bychom měli strach, pak nejlepším lékem na něj je odvaha: „*Odvaha je totiž nejlepší vrah – odvaha, která **útočí**; neboť v každém útoku jest jásos polnice. Člověk však je zvíře nejodvážnější: tím přemohl každé zvíře. Jáсотem polnice přemohl ještě každý bol; lidský bol je však nejhlubší bol. Odvaha však je nejlepší vrah – odvaha, která útočí, usmrtí samu smrt, neb dí tato slova: **To že byl život?** Nuže vzhůru! Ještě jednou!*“ (TPZ s.131) Bojovná odvaha má tedy dle Nietzscheho moc překonat strach, bolest i smrt. (Problematika utrpení a smrti bude vyložena v příslušných kapitolách.) Vypadá to tedy tak, že jestliže dle Nietzscheho není nuda nikterak nutným odstínem života, a pokud je možno i onu druhou temnou barvu „Schopenhauerova života“, tedy utrpení, určitým způsobem vedení života překonat alespoň do té míry, že nebude nějakou rozhodnou námitkou proti němu, pak život nemusí být snad až tak neblahým údělem.

K tomuto náhledu dospěl i Zarathustra, tedy Nietzscheův prototyp onoho nadčlověka. Dospěl tedy k tomu, že není třeba odvracet se od života kvůli jeho domnělé bytostné negativitě a zlovolnosti, nýbrž že náš pozemský život může mít důstojný smysl v sobě samotném. Proto Zarathustra velebí tento náš vezdejší svět: „*Je na světě mnoho dobrých vynálezů; jedny jsou užitečné, druhé příjemné: pro ně nutno milovati zemi. A leccos je tu tak dobře vynalezeno, že to je jako ňadra ženy: užitečné spolu i příjemné.*“ (TPZ s.173) „*Neboť je-li svět jako temná obora a jako libosad všech divokých honců, zdá se mi ještě spíše a raději býti mořem propastně bohatým – mořem plným pestrých ryb a raků, mořem, na něž i bozi mají asi chuť, toužíce stát se tam rybáři a vrhati tam sítě: tak bohat je svět podivnými věcmi, jak velkými, tak malými! A zvláště lidský svět, lidské moře (...)*“ (TPZ s.198)

A ještě úplně poslední citát na závěr: „*Svět je pln krásných věcí, a přece je chudý, velice chudý na krásné okamžiky a na odhalení těchto věcí. Ale možná je právě v tom nejsilnější kouzlo života: spočívá na něm zlatem protkaný závoj krásných možností, mnohoslibný, vzdorný, ostýchavý, výsměšný, soucitný, svůdný. Ano, život je žena!*“ (RV 339)

Tělo

V této kapitole bude podrobněji vyložena problematika lidského těla a jeho vztahu k vůli. Zjistíme, že ve způsobu pojmání otázky těla dochází u obou námi zde sledovaných bojovníků myšlenky ke zcela zásadnímu odklonu vzhledem k trase ražené téměř veškerou předcházející západní filosofickou tradicí, kterýžto se významným způsobem zahajuje a předznamenává již u Schopenhauera, a Nietzsche jej poté svěbytným stylem domýšlí a rozvíjí.

Začnu tedy stručným pojednáním o oné zmíněné změně náhledu na tělo. V dřívějším hlavním proudu filosofického myšlení byla lidská bytost nejčastěji pojímána jako složenina dvou částí, jež byly na sobě téměř naprosto nezávislé a měly i každá zcela jiné funkce: duše a tělo. Přitom ona duše byla chápána jako entita daleko významnější a vznešenější. Svědčila prý o božském původu člověka a byla pojímána jako jeho hlavní podstata, která je o sobě zcela svobodná. Hlavní funkcí této duše přitom bylo myšlení. Byla to tedy duše v základě rozumná. Oproti tomu tělo bylo chápáno jako nečisté vězení oné duše, která v něm musela, jak se myslelo, během pozemského života vězeti za trest, a hlavním cílem pozemské pouti přitom bylo postupné vymaňování a osvobození se z této nečisté schránky, čímž se duše měla přibližovat k její základní božské domovině. Tělo se tedy jaksi neshledávalo být ničím o sobě příliš úctyhodným a vzhledem k hlavnímu cíli lidského života ani ničím důležitým.

Po tomto krátkém exkurzu se vracím k Schopenhauerovi. Ačkoli již někteří myslitelé před ním začali uvažovat o těle jako o podstatnější záležitosti, než se všeobecně soudilo (kupř. Spinoza), přesto teprve Schopenhauer ve svém filosofickém systému spolu se svým průlomovým učením o vůli přisoudil tělu v protikladu k oné předchozí tradici postavení zcela zásadní. Tato změna náhledu v základu spočívá v Schopenhauerem odhalené pravdě, jež je hezky vyjádřena v následujícím citátu: „*Chtěl bych tuto pravdu vyznačit přede všemi jinými a nazvat ji kat exochen*¹³, filosofickou pravdou. Její výraz lze různě obracet a říkat: *mé tělo a má vůle jsou jedno: nebo to, co nazývám jako názornou představu svého těla, nazývám to, co je mi vědomo rozdílným, žádnému jinému se nepodobajícím způsobem, svou vůlí; - nebo, mé*

¹³ Lat. – povýtce.

tělo je objektita mé vůle; - nebo, odhlédnuto od toho, že mé tělo je mou představou, je navíc jen mou vůlí atd.“ (SJVP 95)

Již výše v souvislosti se zkoumáním způsobu, jakým Schopenhauer k představě vůle coby základní podstaty světa vůbec dospěl, jsem zmínil zcela zásadní důležitost těla v rámci tohoto odhalování vůle. Naznačil jsem, že jediné díky tělesné zakořeněnosti člověka ve světě a v přírodě je pro něho vůbec možný vztah s pravým nitrem jsoícího, tedy s vůlí, jež se v těle projevuje primárně jakožto životní pud. Ve zde uvedeném citátu se potvrzuje to, že onu dichotomickou povahu všeho jsoícího Schopenhauer poprvé odhalil právě v souvislosti s problematikou těla. Tělo se mu takto stalo základním interpretačním klíčem k výkladu světa.

Tělo nám tedy prvotně zpřístupňuje svět jak v modu vůle, tak v modu představy. Onen aspekt světa coby představy je tělem podmíněn tím způsobem, že tělo je dle Schopenhauera bezprostředním objektem, tedy že počítky jednotlivých tělesných smyslů se stávají základním materiálem pro nazírání světa jevů coby teprve takto zprostředkovaných objektů. Jelikož však je toto nazírání dle Schopenhauera z podstatné části dílem intelektu, budu se mu věnovat až v příští kapitole s názvem Vědomí a Vnímání. Zde jen předběžně zmíním, že pro Schopenhauera je již veškeré poznání a myšlení fyziologickou funkcí mozku, tedy že je umožněno právě oním fyziologickým substrátem a bez něho je nepředstavitelné. Toto tvrzení je zcela v rozporu právě s oním dosavadním tradičním filosofickým zaměřením na duši, neboť myšlení bylo *de facto* pojímáno jako výkon duše o sobě. Její vlastní povahou bylo mysliti.

Nyní se tedy zaměřím na to, jakým způsobem tělo zjevuje onu druhou tvář světa, tedy vůli samu. Schopenhauer tvrdí: „*Vůle je ve všech svalech celého těla bezprostředně přítomna jako iritabilita, jako neustále usilování k činnosti.*“ (SJVP2 183) Onen životní pud vůle a její nepřetržité usilování o vlastní uspokojení se tedy bezprostředně projevuje v určitém podráždění a napětí svalů těla. A dále: „*Každý opravdový, ryzí, bezprostřední akt vůle je ihned a bezprostředně také zjeveným aktem těla: a příslušně tomu je z druhé strany každé působení na tělo ihned a bezprostředně také působením na vůli. Když se vůli protíví, je to bolest; blaho, slast, je-li v souladu s vůlí.*“ (SJVP 94) V tělesných akcích se tedy dle Schopenhauera vůle projevuje bezprostředním způsobem, neboť tělo je v jádru vůlí samou. Ačkoli jsme v předchozí kapitole viděli, že bolest v Schopenhauerově vizi života náleží k

základní povaze vůle coby neukojitelné touhy, z uvedeného citátu by však naopak vyplývalo, že vůle o sobě je bez pocitového zabarvení, a že bolest a slast představují jen různé afekce vůle v těle. Na tuto záležitost se však důkladněji podívám až v kapitole s názvem Slast a Strast, kde se ukáže, zda se mi podaří nám ji vyjasnit.

Tělo je tedy ztělesněním zaměření chtění vůle. Proto tělo dle Schopenhauera i svou strukturou a formou vyjevuje tuto svou povahu: *„Části těla musejí být proto hlavními žádostivostmi, jimiž se manifestuje vůle, vyjádřeno úplně, musejí být jejími viditelnými výrazy: zuby, jícen a zažívací trubice jsou objektivizovaným hladem; genitálie objektivizovaným pohlavním pudem; uchopující ruce, rychlé nohy odpovídají již více zprostředkovanému úsilí vůle, které podávají.“* (SJVP 100) Dokonce i zcela individuální korporizace člověka, říká dále Schopenhauer, obráží přesně povahu jeho individuální vůle, tedy jeho charakteru. Tato problematika byla pojednána již dříve v rámci výkladu o teleologii. Tady si však neodpustím ještě jednu námitku vůči „idejím“. Z uvedeného citátu mi totiž jaksi připadá, že ony modifikace vůle by měly mít, pokud bychom se chtěli držet důsledně Schopenhauerova učení, také své ideje. Pak by to vypadalo, že musí existovat zvláštní idea pro každou jednotlivou tělesnou funkci každého jednotlivého druhu organismu... Zkrátka nejasnostmi a nesrovnalostmi kolem „idejí“ se to vskutku jen hemží, jakmile se člověk důkladněji zaměří na s nimi související problémy, pročez se toho již napříště budu snažit vyvarovat, neboť by nás to akorát zdržovalo a k ničemu hodnotnému bychom tímto způsobem nedospěli.

Všechny fyziologické funkce těla a rovněž tak veškeré pudové a instinktivní jednání lidí a zvířat je projevem vůle. Vůle k životu tedy jakožto mohutný spodní životní proud obstarává a zabezpečuje všechny základní a k životu nezbytné organické pochody, aniž by potřebovala být řízena a vedena pomocí intelektu. Proto je vůle dle Schopenhauera to vskutku podstatné, zatímco intelekt je pouhý pomocný nástroj v jejích službách, který je navíc, jak bylo výše naznačeno, závislý na mozkových procesech. Této fyziologické podmíněnosti intelektu a jejími důsledky se Schopenhauer krátce věnuje i ve své Životní moudrosti. Proto zde na závěr rozboru vztahu jeho filosofie k tělu uvedu pár jeho moudrých rad: *„Zvykněme si pokládat své duševní síly za fyziologické funkce, zacházejme s nimi tak, šetřme jich atd. a pomysleme si, že každá tělesná bolest, nevolnost a nepravidelnost se dotýká ducha. Právem bylo řečeno: mozek myslí, jak žaludek tráví. Klamný názor o nehmotné,*

jednoduché, stále myslící a tedy neúnavné duši, která v mozku pouze bydlí a nic na světě nepotřebuje, svedla už leckoho k nerozumnému počínání a k otupení svých duševních sil.“ (ZM 96) A ještě: „Nechme jej (= mozek, pozn. autor) tedy při trávení odpočívat, poněvadž právě ta životní síla, která tvoří v mozku myšlenky, pracuje namáhavě v žaludku a střevech; totéž i při námaze svalů nebo po ní.“ (ZM 94) „Vůbec pak má náš zdravotní stav, spánek, potrava, temperatura, počasí, okolí a ještě mnoho vnějších věcí mohutný vliv na naši náladu a ta zas na naše myšlenky.“ (ZM 82)

Nyní již zase přejdu k myšlení Nietzscheově, abych ukázal, jak se s problematikou těla, poté co přebral štafetu od Schopenhauera, potýkal on. Shledáme, že v jádru zcela zachoval Schopenhauerovo pojetí vůle coby primárního pohonu těla, kteréžto bylo ve své době něčím vskutku převratným a bezesporu geniálním, ačkoli jej významově přizpůsobil svému učení o vůli k moci.

Nechme tedy nyní promluvit Zarathustru samého: „*Procitlý, vědoucí praví: Tělo jsem a tělo a pranic více; a duše jest jen slovo pro cosi na mém těle. Tělo jest veliký rozum, mnohost s jediným smyslem, válka i mír, jeden ovčinec a jeden pastýř. Nástrojem svého těla, bratře můj, jest i malý tvůj rozum, jež nazýváš ‚duchem‘; je to malý nástroj, hračka je to tvého velkého rozumu. Říkáš ‚já‘ a jsi hrd na to slovo. Ale větší věci – ač tomu nevěříš – je tvé tělo a veliký jeho rozum: ten jest ‚já‘ ve svých skutcích, ne ve svých slovech. Za tvými myšlenkami a city stojí mohutná vládkyně, neznámá moudrá bytost – ta sluje prapodstata. V tvém těle přebývá, tvým tělem jest. Tvá prapodstata se směje tvému já i pyšným jeho skokům. ‚Čím jsou mi tyto skoky a lety myšlenky?‘ tak promlouvá k sobě. ‚Jsou oklikou k mému účelu. Na provázku vedu si své ‚já‘, našeptávám mu jeho pojmy.‘ Prapodstata praví k já: ‚Zde cít bolest!‘ A tu trpí a přemýšlí, jak by už netrpělo – a právě proto má přemýšleti. Prapodstata praví k já: ‚Zde cít rozkoš!‘ Tu se těší a přemýšlí, jak by se ještě často těšilo – a právě proto má přemýšleti. Tvořivá prapodstata si stvořila uctívání a povrhování, stvořila si slast i strast. Tvořivé tělo si stvořilo ducha jakožto ruku své vůle(...) tvořiti nad sebe samu. To by chtěla nejraději, toť celá její vznícená touha.“ (TPZ s.27)*

V tomto dlouhém úryvku jsou velice příhodným způsobem obsaženy všechny podstatné Nietzscheovy myšlenky o těle. Je z něho patrné, že Nietzsche stejně jako jeho učitel

Schopenhauer spatřoval v těle pravou a původní realitu člověka¹⁴. Tělo je zde identifikováno s jistou tvořivou prapodstatou, která zde nesporně představuje vůli k moci, jež touží stále se překonávat. Dále je patrné, že jak „duše“ tak „duch“, „já“ či rozum zde figurují vzhledem k tělu v naprosto podružných rolích coby pouhé „přívěsky“ těla a jeho nástroje. Ona prapodstata je navíc zvána sama o sobě „moudrou“ a tělo je představováno coby „veliký rozum“, zatímco „duch“ je jen malý rozum. V těle samém je tedy obsažena veliká moudrost, jež takto musí být moudrostí života samého coby vůle k moci, a jež se projevuje „skutky“ těla, což připomíná výše uvedený Schopenhauerův názor, že vůle se projevuje bezprostředně v tělesných akcích, a také onen Nietzscheův dříve zmiňovaný „*doprovodný pocit ve svalech, v nichž, (...) z jakéhosi zvyku, jakmile ‚chceme‘, to začíná hrát.*“. Ony přízviska „mnohost“, „válka“ a „ovčinec“ dle mého názoru odkazují na rozličné vzájemně soupeřící tělesné pudy a afekty („*každý pud je vládychtivý*“; MDZ 6), přičemž jejich boj probíhá zákonitě po způsobu boje sil, kterému jsem se věnoval v kapitole Vůle a Člověk. Onen jediný „smysl“ dle mého soudu tkví právě ve vůli k moci, jelikož skrze válku pudů se projevuje touha života po sebepřekonávání. „Mír“ by mohl spočívat v přechodném a poměrném ustálení či vyvážení silových poměrů na určitém stupni životního vývoje. Pastýřem by snad mohla být také vůle k moci, pokud ji tedy přiznáme právo rozkazovat svému stádu. Dále je zde hezky vyjádřeno, že ačkoli se člověk domnívá, že jeho „já“ a jeho přemýšlení je „svobodné“ (viz později v kapitole Svoboda), v zásadě obojí nevědomě slouží vůli k moci. Také zcela shodně s (jediným) Schopenhauerovým pojetím zde vůle figuruje v roli původce slasti a strasti, tedy jako základna pro pociťování obou modů, přičemž toto pociťování zase představuje bázi a primární pohnutku pro následné přemýšlení. Důležitá je též představa vůle coby tvořitelky, která bude podrobněji prozkoumána v kapitole o umění. Je patrné, že v žádných podstatných ohledech se toto učení o vůli a těle od Schopenhauerovy koncepce neodchyluje.

Tělo je tedy dle Nietzscheho v jádru vůlí k moci samotnou, je jejím ztělesněním: „*Všechny zdravé úkony organismu mají tuto potřebu a celý organismus je takto komplexem systémů, který se rve o růst pocitu moci. To, co zveme výživou, je jen zjevem způsobeným použitím oné původní vůle být silnějším.*“ (TPFN s.164) Z tohoto hlediska je poté stupeň zdraví těla a jeho fyziologické zdatnosti či jeho sil přímým ukazatelem silového stupně jeho základní vůle k moci: „*Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je pokaždé také*

¹⁴ viz: „*Něco, co je tělem, gestem, instinktem, - jedním slovem realitou.*“ (AK 99)

fyziologický pokles, dekadence.“ (AK s.26) Vůle k moci coby „mohutná vládkyně“, jak ji ve výše uvedeném proslovu Zarathustra nazývá, vládne tělu a řídí ho především prostřednictvím různých z největší části nevědomých tělesných pochodů, pudů a instinktů, v nichž se skrze tělo projevuje její „veliký rozum“, tedy životní moudrost sama: „*Instinkt je ze všech druhů inteligence, jež dosud byly odhaleny, nejinteligentnější.*“ (MDZ 218)

Instinktivní moudrost těla neustále přirozeně usiluje o stupňování tělesných sil, tedy tíhne k stále vyšším podobám zdraví těla, přičemž bolest a utrpení dle Nietzscheho fungují, jak plyne i ze Zarathustrový řeči, jako symptomy a signalizátory toho, jak se člověk drží či naopak odkloňuje od tohoto přirozeného životního směřování: „*Jednání, k němuž nutká životní instinkt, má v rozkoši svůj důkaz, že je pravým jednáním.*“ (AK s.19) Zde je však důležité zmínit, že přitom hodně záleží na tom, jak je „já“ či vědomí člověka, které vlastně ony signály přijímá a vyhodnocuje, naladěno na toto podvědomé tělesné zpravodajství. Neboť pokud již existuje velká diskrepance mezi frekvencí vědomí a těla, pak již není „já“ schopno ony pocitové signály správně dešifrovat, pročež se stále více vzdaluje přirozené životní cestě. Vědomí pak může být natolik dezorientované, že se dokonce vzpírá onomu přirozenému směřování. Nietzsche říká: „*Musiti potirati instinkty, to' formule pro dekadenci: pokud život stoupá, štěstí rovná se pudu.*“ (SM s. 29)

Tato primární životní moudrost těla se však, jak plyne rovněž ze Zarathustrový řeči, projevuje ve vědomí také ještě daleko zprostředkovaněji, tedy skrze samotné myšlení a skrze celkové vědomé zaměření člověka: „*Záleží na tvém cíli, tvém obzoru, tvých silách, tvých pohnutkách, tvých omylech a zejména na ideálech a fantasmatech tvé duše, má-li se určit, co už pro tvé tělo může znamenat zdraví.*“ (RV 120) Dle Zarathustry je však toto myšlení vzbuzeno a podníceno teprve oněmi původnějšími pocity, takže nebezpečí zkreslení signálu těla a „interpretačního šumu“ zde nepochybně značně narůstá. Na problematiku myšlení se však zaměřím teprve v příslušné kapitole.

Tady bych chtěl ještě na závěr ukázat, jak dle Nietzscheho souvisí tělo s onou jeho filosofií tolik pranýřovanou vládnoucí metafyzickou koncepcí dvou světů, již jsem zmiňoval v kapitole Vůle a Svět. Řekl jsem tam, že na úkor onoho domnělého pravého světa byl onen náš vezdejší svět znehodnocen. Nyní nechám o této záležitosti promluvit Zarathustru. Tedy tento praví: „*Utrpení to bylo a nemohoucnost – tím stvořena byla všechna záhrobí; a oním krátkým šílenstvím blaha, jehož zakusí jen ten, kdo trpí nejvíce. Věřte mi, bratři moji! Tělo to*

bylo, jež si nad tělem zoufalo – to hmatalo prsty oblouzeného ducha po nejzazších zdech. Choří to byli a odumírající, ti pohrdali tělem i zemí a vynalezli věci nebeské a spasné krůpěje krve: ale i tyto sladké a ponuré jedy brávali z těla a ze země! Ted' si připadali, nevděčníci, povzneseni nad své tělo i nad tuto zemi. Ale komu že děkovati za křeč i rozkoš povznesení? Svému tělu a této zemi. Laskav je Zarathustra k chorým. Věru, nezlobí se na jejich projevy nevděku a útěchy. Necht' se uzdravují, necht' se přemáhají, necht' si vytvářejí vznešenější tělo! Raději mi, bratři moji, naslouchejte hlasu zdravého těla: toť hlas poctivější a čistší. Poctivěji a čistěji hovoří zdravé tělo, dokonalé a pravoúhlé: a hovoří o smyslu země. - “ (TPZ s. 25)

Dle Nietzscheho tedy hlavní a původní příčinou oněch metafyzických koncepcí byla nemoc těla či jeho nemohoucnost, tedy jisté oslabení vůle k moci. Proto bychom se měli v první řadě zaměřit na léčbu a kultivaci těla samého, abychom byli spokojenější s tímto životem vezdejším a nemuseli před ním utíkat do nebeských fantazií. Toto se stalo i hlavním cílem Nietzscheova myšlení: „ (...) - *udělal jsem ze své vůle ke zdraví, k životu svou filosofii...*“ (EH s.17)

Dle Nietzscheho-Zarathustry bychom se tedy měli snažit v první řadě vytvořit si vznešenější tělo: „*Věděním se očišťuje tělo; vědomými pokusy se povyšuje; poznávajícímu se posvěcují všechny pudy; povýšenému se rozradostní duše.*“ (TPZ s. 63)

Vědomí a Vnímání

V následující kapitole se zaměřím na problematiku lidského vědomí a smyslového vnímání a jejich vztahu k vůli. Jak jsem naznačil již v předchozím oddílu své práce, oba naši filosofové považují toto vědomí vzhledem k vůli a tělu za teprve druhotně zprostředkovanou a závislou entitu.

Začnu zde tímto Schopenhauerovým výrokem: „(...) *teprve poté, co se člověk dlouhá tisíciletí zabýval pouze objektivním filosofováním, odhalil, že mezi mnohým, co svět činí tak hádankovitým, je nejbližší a první to, že ačkoli se zdá tak nesmírný a masivní, jeho existence visí na jedné jedině nitce: a tou je každé vědomí, v němž existuje.*“ (SJVP2 6) V dřívějších dobách tedy dle Schopenhauera lidé pokládali realitu vnějšího světa za zcela nezávislou na nich samých a jako takovou za absolutní. Věřili, že věci, které vidí, existují právě tak, jak je vidí, také samy o sobě a ve „skutečnosti“. Teprve až po velmi dlouhé době začala být tato obvyklá samozřejmost každodenního světa zpochybňována a nakonec se objevil slovatný Immanuel Kant a celý svět „postavil na hlavu“, resp. do naší hlavy. Geniálním a značně šokujícím způsobem totiž prokázal, že veškeré vnímání vnější „skutečnosti“ je podmíněno naším intelektem (či mozkiem), tedy že pro nás neexistuje svět o sobě, nýbrž jen svět pro nás, v naší hlavě a skrze ni. Jsme takto tedy v naší hlavě *de facto* uvěznění a pravá a na nás nezávisle existující realita zůstala jako věc o sobě bezprizorně trčet kdesi „tam venku“ a stala se nedosažitelnou.

Schopenhauer poté, jak jsme viděli v předchozích kapitolách, přišel s nápadem, že jestliže věc o sobě nemůžeme takto polapit intelektuální cestou orientovanou směrem ven, že by snad bylo možné ji alespoň nějak „vycítit“ ponorem do vlastní niterné zkušenosti. A vskutku, míní Schopenhauer, jsme takto schopni přiblížit se k tomu, co utváří pravé jádro a pravou podstatu světa, neboť my sami jsme jakožto tělesné bytosti částí světa, a proto tato podstata musí vézt i v nás samotných. V tomto objevu spočívá patrně hlavní přínos Schopenhauerovy filosofie. Tuto záležitost jsme však již řešili, proto se vracím k tématu této kapitoly, tedy k vědomí.

Tady se konečně dostáváme k onomu druhému aspektu Schopenhauerova pojetí světa, tedy ke světu jakožto představě. Ve způsobu chápání tohoto modu světa Schopenhauer

vychází v nejpodstatnějších ohledech z výše uvedeného Kantova průlomového objevu a z jeho nekompromisně důkladně provedené analýzy podstaty tohoto nového „převráceného“ náhledu a jeho důsledků. Schopenhauer tedy píše: „*Co je představa? – Velmi komplikovaný fyziologický proces v mozku živočicha, jehož výsledkem je právě vědomí nějakého obrazu. Vztah takového obrazu k něčemu zcela odlišnému od živočicha, v jehož mozku existuje, může být zjevně jen velmi zprostředkovaný. – To je snad nejjednodušší a nejpochopitelnější způsob, jak odhalit hlubokou propast mezi ideálním a reálným.*“ (SJVP2 138) Tedy celý náš každodenní „svět“ je „pouze“ představou, je produktem smyslového vnímání a jeho vyhodnocování v mozku. Jak dochází k tomuto vnímání světa však ukáží až za malý moment.

Nyní se obrátím k otázce vývojového původu vědomí a jeho vztahu k vůli. Schopenhauer tvrdí: „*Bezvědomost je původní a přirozený stav všech věcí, tedy i základnou, z níž v jednotlivých druzích bytostí povstává vědomí jako nejvyšší eflorescence, a také proto stále ještě tato báze převládá. Většina bytostí nemá vědomí: přesto působí podle zákonů své přirozenosti, tj. své vůle.*“ (SJVP2 103) Shledáváme, že vědomí patří ke značně nadstandartní vybavě v rámci přírody, která je schopna hladce fungovat i bez něho čistě díky tomu, že v ní působí přirozený životní pud neboli vůle k životu. Ačkoli z tohoto citátu plyne, pokud tedy Schopenhauer nechápe rostliny jako bytosti, že mnoho živočichů ještě vědomí postrádá, na straně 203 téže knihy však už je k udílení privilegia vědomí značně ochotnější, neboť zde říká, že vědomí má již i ten nejposlednější živočich¹⁵. To zase ale jaksí nelze skloubit s jeho tamtéž uvedeným tvrzením, že vznik vědomí jde ruku v ruce se vznikem mozku. Nehledě na tyto rozpory je zde však důležité, že dává vznik vědomí do souvislosti s potřebou obstarávat potravu na větší vzdálenosti, tedy s potřebou jejího vyhledávání a pohybu za ní. Do té doby dle jeho soudu „bytosti převážně rostlinného typu“ vegetovaly na místě a živily se na základě reakcí na dráždivé impulsy. Nyní však jim schopnost vědomí zpřístupnila představu vnějšího světa, v němž nacházejí konkrétní motivy pro ukájení své vůle.

Zde však musím vyjasnit základní pojmy a pokusit se uhladit pár nesrovnalostí, které zde tuším. Je tedy zřejmé, že vědomí takto pro Schopenhauera znamená především vnímání vnějšího světa coby představy. Domnívám se však, že ono jeho zřejmé váhání s tím, komu

¹⁵ Hranice mezi rostlinnou a živočišnou říší je nepochybně značně povážlivá a „propustná“, porovnáme-li kupř. takového nezmaru a masožravé rostliny. Rozhodně je ale důležité, že příroda si z tohoto dělení očividně nic moc nedělá, a bezstarostně se požívá napříč všemi dělicími čarami.

všemu vědomí přisoudit, je způsobeno tím, že dostatečně jasně nerozlišuje vědomí jako vnímání vnějšku a vědomí coby sebevědomí či vnitřní vnímání. Na str. 202 např. říká: „*Ale nejen nazírání vnějšího světa nebo vědomí jiných věcí je podmíněno mozkiem a jeho funkcemi, ale i sebevědomí. Vůle sama o sobě je nevědomá (...) Sekundární svět představy musí nastoupit tak, že si je sebe vědoma; jako světlo je viditelné teprve odrážejícím tělesem a jinak se bez efektu ztrácí v temnotě. Rovněž vůle, k účelu zachycení svých vztahů k vnějšímu světu dává vzniknout v živočišném individuu mozku, teprve v němž dochází k vědomí sebe sama, prostřednictvím subjektu poznání, který pojímá věci jako jsoucí, Já jako chtějící.*“ Dále dokonce možnost vědomí a sebevědomí podmiňuje Kantovou syntetickou jednotou apercepce. Na straně 200 přitom však tvrdí: „*Nervový systém, prostřednictvím něhož si je živočišné individuum vědomo sama sebe, je omezen jeho kůží: avšak v mozku roste až k intelektu, překračuje tyto hranice, a tak v něm vzniká názor jako vědomí jiných věcí, (...)*“ Dále uvažuje o nesmírně mnoha odstínech vědomí, ale přitom ani jednou jeho základní „barvu“ kloudně a závazně nedefinuje.

Nyní však musím ještě předtím, než se pokusím o kritický rozbor těchto citátů, udělat krátkou odbočku. Již v předchozí kapitole o těle jsem předznamenal, že ke smyslovému vnímání dochází dle Schopenhauera jedině pomocí intelektu, resp. rozvažování, jak Schopenhauer onu jím slavně objevenou intelektuální schopnost přesně nazývá. Zatímco Kant prokázal, že veškeré možné objekty naší zkušenosti jsou „tvarovány“ skrze apriorní formy naší smyslovosti, tedy skrze prostor a čas, Schopenhauer předvedl, že smyslové vnímání není pouze pasivní receptivní schopností, nýbrž že předpokládá jistou aktivitu. Tato aktivita je přitom v kompetenci onoho intelektuálního rozvažování a spočívá jednoduše řečeno v tom, že smyslové počitky coby surová data smyslů vyhodnocuje jakožto účinky vnějších příčin, a na základě této interpretace potom tuto příčinu projektuje či klade do onoho preformovaného prostoru. Takto prý tedy vzniká ona představa světa.

Teď se vracím zpět k oněm problematickým výrokům. První uvedený citát je značně zašmodrchaný a celkově nesmyslný již sám o sobě, a když k němu připočteme ještě ten druhý, tak nám hrozí vážné nebezpečí zhroucení do bezvědomí. Ale druhý sám v sobě se zdá být vcelku přijatelným. Začněme tedy jím. Živočich si může být určitým způsobem vědom sám sebe, aniž by měl mozek či intelekt. Představa vnějšku je však již podmíněna mozkiem coby sídlem onoho intelektuálního rozvažování. V onom prvním citátu však již Schopenhauer

podmiňuje sebevědomí nejen mozkiem, ale dokonce již i značně problematickým subjektem poznání, kterýžto nejen nazírá (vnější svět), nýbrž i pojímá... Níže v textu (který jsem zde již neocitoval) vychází najevo, že tento subjekt zde nevystupuje čistě jako nezbytný protihráč objektu, jak ho Schopenhauer obvykle chápe, tedy jako nezbytný soudruh světa jako představy, nýbrž dokonce jako myslící či teoretické Já, resp. ona syntetická jednota apercepce. Také se mi zdá, že v prvním citátu podmiňuje nazírání světa sebevědomím vůle, ale to jen uhaduji, neboť se mi celkově ten citát jeví přinejmenším podivně.

No to jsme do toho pěkně zabředli, není-liž pravda? Ani se nemusíme potýkat zrovna s „idejemi“ a přitom stejně ztrácíme pevnou půdu pod nohama a propadáme se tím hlouběji, čím usilovněji se snažíme z toho bláta ¹⁶ vyhrabat... Aby nebylo té podivnosti málo, připojím ještě dva citáty: „*Subjektivní bytí rostlin si musíme myslet jako slabou analogii (vědomí – pozn. autor), pouhý stín vnímání blaha či bolu: a dokonce v tomto extrémně slabém stupni ví rostlina jen o sobě, ne o ničem mimo ni.*“ (SJVP2 203) A dále: „*V rozumovém intelektu se však nadto ještě zpracovávají (představy; pozn. autor) reflexí a úvahou. Takový intelekt tedy musí především všechny dojmy (...) sjednotit v jednom bodě do pouhého názoru nebo pojmu, do bodu, který se stane téměř ohniskem všech paprsků. Tím vzniká ona jednota vědomí, kterou je teoretické já, nositel celého vědomí, v němž se podává jako identické s chtějícím Já, jehož je pouhou poznávací funkcí. Onen jednotící bod vědomí (...) je právě Kantova syntetická jednota apercepce, na níž se jako na perlové šňůře řadí všechny představy a díky níž to ‚já myslím‘ musí ‚doprovázet všechny představy.*“ (SJVP2 183)

První citát potvrzuje to, že může existovat jisté základní sebevědomí bez zprostředkování intelektu, neboť rostlina o sobě „ví“, resp. „pocitňuje se“. V druhém citátu již rozumněji než ve výše kritizovaném Schopenhauer podmiňuje onou syntetickou jednotou možnost nikoli nazírání samotného, ale teprve rozumového myšlení (k problematice myšlení podrobněji v příští kapitole). Tedy jedině díky tomu, že si uchovávám jednotu vědomí napříč tokem svých představ jsem schopen myslet, tedy porovnávat tyto představy, vyhodnocovat je apod. Nicméně ono „já myslím“ „nemusí doprovázet všechny představy“, nýbrž jen „musí moci“. Je to sice detail, ovšem ale podstatný.

Tak a teď zkusíme celé to klubko nějak rozmotat. Především to vypadá tak, že zde Schopenhauer zcela ledabyle směšuje a zaměňuje tři hlavní odrůdy či stupně vědomí,

¹⁶ S odpuštěním...

příčemž ale již na straně 178 sledovaného díla rozlišuje vědomí coby vědomí vnějšího světa a vědomí jakožto sebevědomí či vnitřní smysl. K tomuto na str. 180 poznamenává: „*Poznání vůle v sebevědomí tedy není žádné její nazírání, nýbrž zcela bezprostřední chápání jejich sukcesivních hnutí.*“ Tedy mně samotnému se zdá, že to klubko je z vláken tří barev, resp. rozlišuji zde tři základní stupně vědomí: 1) Sebevědomí jakožto vnitřní smysl, jehož jedinou náplní jsou afekce vůle; „pocit'ování“, které je v primitivní podobě přítomné již u rostlin; 2) Vědomí jakožto vnímání vnějšího světa = intelektuální nazírání, jež je zprostředkováno rozvažováním; jednota okamžitého dojmu či názoru v prostoru; již u zvířat, ježto mají názor vnějšího světa, ale uplývají s přítomností. 3) Sebevědomí jakožto Já; syntetická jednota apercepce; jednotící bod vědomí napříč časem; podmínka a základ rozumu jakožto abstraktního myšlení.

Takto uspořádány se ony tři úrovně vědomí zdají přibližně odpovídat Aristotelově koncepci trojí duše, tedy duše vegetativní, smyslové a rozumné. Dle Aristotela však rostliny ještě vůbec „nevímají“ a nemají tak ještě ani žádný bazální pocit bolesti a slasti, což Aristoteles považuje za nejjednodušší či nejzákladnější typ percepce. Uznávám, že se zde jedná víceméně o pouhé dohady, ale já osobně bych se přiklonil k výše uvedenému rozčlenění a řekl bych, že rostliny mají primitivní „pocit'ování“ sebe samých, přičemž toto pocit'ování je založeno na jisté vývojové základně hmatového smyslu, kterýžto Aristoteles sám považuje za nejpůvodnější smysl a základ všech ostatních. Ono pocit'ování by přitom spočívalo v primitivním vědomí „libosti a nelibosti“¹⁷, přičemž toto pocit'ování by vesměs odpovídalo tomu, co Schopenhauer pojímá jakožto dráždivost.

A nyní uvedu ještě další úryvek: „*(...) každá afekce organismu zároveň a bezprostředně afikuje vůli, tj. je pocit'ována příjemně nebo bolestivě. Avšak vzrůstem senzibility při vyšším rozvoji nervového systému nastupuje možnost, že v ušlechtlejších, tj. objektivních smyslových orgánech (zrak, sluch) jsou pocit'ovány nanejvýš jemné afekce, aniž by samo o sobě a bezprostředně afikovaly vůli, tj. aniž by byly bolestivé či příjemné, že tedy vstupují do vědomí jako o sobě lhostejné, pouze vnímané počítky. V mozku však tento vzrůst senzibility dosahuje tak vysokého stupně, že na přijímané smyslové dojmy vzniká dokonce reakce, jež nevychází bezprostředně z vůle, nýbrž je spontaneitou funkce rozvažování, která*

¹⁷ Geniální duch našeho českého jazyka, zdá se, dosvědčuje tento vývojový původ i u daleko „vyšších citů“. Uvažme např. výrazy: „Tvá zrada se mě dotkla.“; „Ranil jsi mé city.“; „Ublížil jsi mi.“ Zkrátka původně „nám“ asi nikdo nemohl ublížit nijak jinak, nežli tak, že se k nám dostatečně při-blížil...

z bezprostředně vnímaného smyslového počítku činí přechod k jeho příčině, čímž vzniká nazírání nějakého vnějšího objektu, neboť mozek současně vzbudí formu prostoru. Proto lze bod --, z něhož činí rozvažování příčinu počítku na sítnici (...) – nahlížet jako hranice mezi světem jako vůlí a světem jako představou nebo také jako rodiště světa představy.“ (SJVP2 201) Mně se zase zdá, že ona hranice mezi světem jako vůlí a světem jako představou nějakým zvláštním způsobem vězí v přechodu od tří „nízkých smyslů“, tedy hmatu, chuti a čichu (chuť i čich jsou vesměs jen odrůdy hmatu), k oněm zbylým dvěma „ušlechtilým“ či „vznešeným“, tedy ke sluchu a zraku. Neboť skrze všechny tyto smysly „na blízko“ „pocítujeme“ podobným způsobem jako rostlina, je to jakoby vývojové dědictví rostliny v nás ¹⁸. Teprve zrak utváří svět jako představu ve vlastním smyslu a sluch je poté, jak sám Schopenhauer tvrdí, převážně smyslem rozumu. Přitom je velmi důležité, že při tomto stupňování vědomí dochází dle Schopenhauera ve stále větší míře k odloučení intelektu či „vědomí“ od vůle. To se projevuje i na tom, že ony „nízké“ smysly jsou s vůlí spojeny daleko bezprostředněji nežli zrak a sluch, jak plyne z tohoto citátu. Avšak i ono nazírání vnějšího světa slouží primárně coby nástroj vůle, jak jsme viděli výše. Slouží totiž ke zprostředkování motivů pro její uspokojení. Avšak v určitých výjimečných případech může dle Schopenhauera dojít k tomu, že se intelekt zcela osvobodí z područí vůle a nazírá si poté už jen na „vlastní pěst“. O tom však pojednám až v kapitole o umění.

Nyní uvedu ještě poslední úryvky ze Schopenhauera a pak už se obrátím k Nietzscheovi. Takže: *„Srovnáme-li naše vědomí s vodou o nějaké hloubce, tak naše zřetelně vědomé myšlenky jsou pouze hladinou: masa je naproti tomu nezřetelná, pocity, vjemy názorného a zakoušeného vůbec se přemísťují podle vlastního naladění naší vůle, která je jádrem naší bytosti. Tato masa celého vědomí je nyní, více či méně, podle míry intelektuální živosti, ve stálém pohybu, a to, co v důsledku toho vystoupá na hladinu, jsou jasně obrazy fantazie, nebo zřetelné, vědomé, ve slovech vyjádřené myšlenky a závěry vůle. Vědomí je pouhá hladina našeho ducha, z něhož známe, jako ze zeměkoule, jen její slupku, ne*

¹⁸ Některé moderní výzkumy prokázaly, že ono pocíťování rostlin zdaleka nebude tak primitivní, jak by se mohlo zdát. Např. bylo dokázáno, že když se rostlinám věnuje „citová“ péče, hovoří se k nim apod., zkrátka určitým způsobem se jim věnuje pozornost, tak prosperují podstatně lépe. Dokonce jsem četl o experimentu, který už zní naprosto neuvěřitelně. Někakými přístroji se při něm „odposlouchávaly“ stromy, resp. snímaly se elektrické impulsy jejich biologických pochodů. Poté se k nim přiblížil člověk se sekerou a ten buď měl v úmyslu strom pokácet nebo neměl. Stromy přitom byly schopny vycítit jeho záměr, neboť když neměl v úmyslu kácet, nebyla detekována žádná změna. Pokud ano, stromy se „začaly bát“ a to nejen ten, který měl „jít na porážku“, nýbrž i stromy okolní.

nitro.“ (SJVP2 98) A dále: „Proč je naše vědomí jasnější a zřetelnější, čím více jdeme ven – největší jasnost leží ve smyslovém nazírání, které již napolovic patří věcem mimo nás – a naopak je temnější, jdeme-li dovnitř a v jeho nejniternějším jádru nastává tma, v níž končí veškeré poznání? – Protože, říkám já, vědomí předpokládá individualitu, která však již patří pouhému jevu (...) Naše nitro má naproti tomu kořeny (...) (ve vůli; pozn. autor).“ (SJVP2 237)

Ono vědomí zmíněné v druhém citátu je zde nutno chápat jako ono sebevědomí či vědomí Já, tedy onu třetí nejvyšší odrůdu vědomí. Neboť u zvířat nelze ještě hovořit o individualitě. Tyto úryvky jsem uvedl hlavně proto, abych ukázal, že již Schopenhauer v 1. polovině 19. století ve velikém předstihu před svou dobou uvažoval o koncepci podvědomí či nevědomí. Vhodné je přitom neuvažovat v dichotomii vědomí/nevědomí, neboť žádný ostrý předěl zde patrně neexistuje. Schopenhauer sám vhodně hovoří o odstínech. Temné jádro „vědomí“ přitom tvoří vůle. Nad ní se převalují masy vod pocitů, nezřetelných vjemů, dojmů a prožitků apod. Přitom směrem k povrchu světlo či intenzita vědomí narůstá. Hladina vědomí je poté již plně osvětlená, avšak důležité je, že v tom, co na ni vypluje, tedy různé zřetelné myšlenky, jasné obrazy aj., je odkázána na onen pohyb temných vod pod ní.

Na úplný závěr ještě zmíním, že Schopenhauer ve svém myšlení významným způsobem navrátil důstojnost smyslům a smyslovému vnímání, které byly v předchozí tradici spolu s tělem značným způsobem opomíjeny a odsouvány do pozadí. Veškerá „pravdivost“ byla totiž spatřována v myšlení samotném, jež bylo chápáno jako o sobě nezávislé, tedy tak, že nepotřebuje žádnou pomoc zvenčí, nýbrž mu stačí žonglovat svými pojmy, aby dospělo k pravdě. Schopenhauer se však proti tomuto názoru důrazně postavil svým tvrzením, že veškerá skutečná pravda, tedy taková, jež není jen bezobsažným tlacháním, musí v posledku kořenit v názoru vnějšího světa. K problematice vztahu myšlení k názoru se však dostanu až v příští kapitole.

Nyní se již konečně obrátím k tomu, jak problematiku vědomí a vnímání řeší Nietzsche. Je záhodno hned zkráj podotknout, že Nietzsche věrně následuje Schopenhauera ve výše zmíněné rehabilitaci smyslovosti, přičemž ji ještě poměrně radikalizuje. Také je u něho, jak shledáme, problém vědomí řešen v souladu s celkovým zaměřením jeho filosofie již výhradně s ohledem na problematiku člověka.

Dle Nietzscheho je schopnost vědomí sice (zde již ve smyslu lidského uvědomování si sebe sama) tím posledním a nejvyšším vývojovým výdobytkem přírody, ale ze stejného důvodu také tím nejméně vyvrážděným, prověřeným a bezpečným. Zatímco dosud se příroda řídila spolehlivými a neochvějnými svazky organických pudů a instinktů, vědomí člověku umožňuje vymknout se z područí této instinktivní nutnosti a stát se tak do značné míry nezávislým na přirozeném koloběhu, což však nemusí být často právě prospěšné a záviděníhodné: „*Uvědomování, ‚duch‘, je nám právě symptomem relativní nedokonalosti organismu, je nám pokusem, tápáním, omylem, je nám plahočením, jímž se spotřebuje zbytečně mnoho nervové síly,- popíráme, že cokoli může být uděláno dokonale, pokud se to dělá ještě vědomě.*“ (AK s.23) Tedy zatímco dle Nietzscheho instinkt, jak bylo uvedeno v kapitole o těle, je dosud nejinteligentnější známou formou inteligence, vědomí a v něm spočívající uvědomování a myšlení je zatím jen zkušebním a zkoušeným orgánem, který nás často spíše zavádí na scestí, ačkoli se v dřívějších dobách lidé domnívali, že v něm (či „duši“) tkví ta pravá podstata člověka.

Nietzsche píše: „*Sám pro sebe jsem odhalil, že ve mně nadále básní, nadále miluje, nadále nenávidí, nadále soudí staré lidstvo i zvířectvo, ba veškerá pradávna minulost všeho pociťujícího bytí – a náhle jsem se vprostřed snu probudil, ale jen k vědomí, že právě sním a že musím snít dál, nemám-li zahynout: jako musí snít náměsíčník, aby se nezřítíl dolů. Čím je mi teď ‚zdání‘! Věru nikoli protikladem jakési substance, - co dokážu vypovědět o substanci než právě predikáty jejího zdání! A není věru ani neživou maskou, kterou bychom nějakému neznámému X mohli nasadit a zase snadno sejmout! Zdání je pro mě to, co vskutku působí a žije (...)*“ (RV 54) V tomto citátu Nietzsche příhodně k námi výše probírané problematice stupňů vědomí doznává, že v něm a skrze něho stále „pociťuje“ a žije veškerá minulost životních forem na této planetě, tedy že člověk je jakoby vyvrcholením života, který v sobě všechny předešlé formy zahrnuje a také je přesahuje. Velice zajímavé však je, že zde Nietzsche veškeré toto své pociťující dědictví přirovnává ke snu, z kterého prý na moment procitl k vědomí, resp. uvědomil si právě ten fakt, že sní. Skrze toto procitnutí pak údajně dospěl k názoru, že vše, co v životě vpravdě působí a existuje, je jen sen či „zdání“. Staví se zde tedy proti onomu metafyzickému zdvojování světa na jev či představu a věc o sobě, resp. na svět pravý a zdánlivý. Žádná pravá realita kdesi ukrytá tedy dle jeho soudu není.

Tady připojím další příhodný citát: „*Stačí milovat, nenávidět, toužit, vůbec cítit, - a okamžitě se nás zmocní duch a síla snu, a my stoupáme s otevřenýma očima nevyšímajíce si nebezpečí po nejnebezpečnějších stezkách na střechy a věže fantazie(...)* My umělci! My skrývači přirozenosti! My němi neúnavní poutníci po výšinách, v nichž nevidíme výšiny, nýbrž své roviny, své jistoty!“ (RV 59) Zkrátka Nietzsche zde stejně jako výše říká, že veškeré pocíťování nás jaksi připravuje o pravé vědomí, tedy že skrze něj upadáme do fantazijního stavu veskrze podobného snu, přičemž tento sen je jistým způsobem snem veškerého minulého vývoje této planety, který se dále sní skrze nás. A tímto snem je dle Nietzscheho život sám.

Zde bych chtěl ještě zmínit, že život jako sen vnímají i mnohé východní filosofické systémy, přičemž však jejich cílem je obecně právě to, aby člověk přišel k vědomí. „Buddha“ např. znamená „probuzený“. Toto vědomí však dalece přesahuje naše běžné vědomí (onen náš třetí stupeň), které se z jeho hlediska jeví jako pouhý sen. Zdá se, že Nietzsche měl určité zážitky vyššího vědomí, ačkoli zřejmě ne onoho definitivního probuzení, neboť pak by jaksi již nemohl pokračovat ve snění...

Teď se však zase obrátím k poněkud přízemnější záležitosti pozemského původu vědomí. V aforismu 354 s názvem O „génii druhu“ ve své *Radostné vědě* si Nietzsche klade otázku, k čemu je nám vůbec vědomí dobré: „*Mohli bychom totiž myslet, cítit, chtít, vzpomínat, mohli bychom rovněž ‚jednat‘ v každém smyslu toho slova: a přesto by nám to všechno nemuselo ‚vstoupit do vědomí‘. Celý život by byl možný, aniž by se viděl jakoby v zrcadle: vždyť se ještě i nyní převažující část života u nás odehrává bez takového zrcadlení -, a to i našeho myslícího, cítícího, chtějícího života (...)*“ A dále říká, že vědomí se vyvinulo kvůli potřebě vzájemné komunikace mezi lidmi, tedy kvůli potřebě dorozumění se o vlastních potřebách apod. Z citátu rovněž plyne, že zde myšlením míní jiný druh intelektu nežli ono operování s abstraktními pojmy, neboť pojmy, jak uvidíme v příští kapitole, předpokládají porovnání představ, a tedy také schopnost uchovat jednotu vědomí napříč těmito představami, resp. onen třetí stupeň vědomí. Nietzsche tamtéž dále tvrdí: „*Člověk, jako každý živoucí tvor, myslí neustále, ale neví to; uvědomované myšlení je pouze jeho nejmenší částí, řekněme: nejpovrchnější, nejhorší částí: - neboť jedině toto vědomé myšlení se odbývá ve slovech, tj. ve sdělovacích znacích, čímž se původ vědomí sám odkrývá. Stručně řečeno, vývoj jazyka a vývoj vědomí (nikoli rozumu, nýbrž pouze jeho uvědomování si sebe*

sama) jdou ruku v ruce.“ Zdá se mi, že zde Nietzsche oním „podvědomým“ myšlením míní onen nepřetržitý spodní proud obrazů, dojmů a pocitů, tedy ono „nevědomí“ v podobném smyslu jako výše Schopenhauer, který mimo jiné také tvrdí, že „*všechno původní myšlení se děje v obrazech.*“ (SJVP2 53) Jeho tvrzení, že nějak takto myslí každý živoucí tvor, se zdá být poměrně přehnané, ačkoli, jak jsme viděli, každý živoucí tvor určitým způsobem pociťuje a účastní se tak onoho „snu planety“.

Podstatné však je to, že zde Nietzsche podmiňuje sebeuvědomění jedince jeho schopností vyjádřit své niterné rozpoložení pomocí znaků, a to především slov: „*člověk vynalézající znaky je zároveň člověkem stále přesněji si vědomým sebe sama.*“ Když si přitom uvědomíme, že slova jsou jen zvukovými znaky pro pojmy, tak není nepravděpodobné, že sebeuvědomění jedince je podmíněno jeho schopností pojmut či uchopit určité své aktuální prožitky sebe sama, dokázat je zadržet, „zpřítomnit“ a nenechat je uplynout v onom podvědomém proudu. Onen náš třetí stupeň vědomí tedy dle mého soudu *de facto* odpovídá nezbytné základě pro toto uchopování sebe sama. Člověk se prý takovýmto sebe-jímajícím způsobem musel postupně naučit „aktualizovat“ sebe sama, aby „věděl“, jak se cítí, co potřebuje, co si myslí, a mohl se teprve díky tomu sdělit druhým: „*uvědomování si našich vlastních smyslových dojmů, síla fixovat je a postavit jakoby mimo sebe, vzrůstala takovou měrou, jak rostla potřeba zprostředkovat je druhým pomocí znaků.*“

Jelikož je však lidské sebevědomí při své činnosti takto podstatně odkázáno na ony obecné znaky coby jeho prostředníky, pak z toho dle Nietzscheho plyne, že veškeré naše vědomí je od základu neosobní, resp. je jakoby ozvukem společnosti v nás. Jakmile svůj niterný prožitek aktualizujeme ve vědomí, ztrácí tím *ipso facto* svůj ryzí individuální charakter a také se stává jaksi plošším, povrchnějším a tenčím, neboť „*je totiž velmi úzká, tato komůrka lidského vědomí!*“ (GM s.111)

Myšlení

V této kapitole se již podíváme na to, jakým způsobem Schopenhauer a za ním poté v těsném myšlenkovém závěsu Nietzsche pohlíželi na onu specifickou schopnost člověka coby tvora myslícího, tedy na myšlení.

Začnu jako obvykle Schopenhauerem, který nám nejprve v rozkošné prozaické formě předvede onen výdobytek člověka v rámci celkové vývojové souvislosti přírody. Tedy: „*Z klidného pohledu zvířete mluví ještě moudrost přírody*“, praví literárně talentovaný Schopenhauer, „*protože v něm se ještě vůle a intelekt dostatečně nerozestoupily, aby se při jejich opětném střetu* ¹⁹ *mohly sobě podívat. Tak zde ještě celý jev pevně visí na kmeni přírody, z něhož vypučel, a účastní se nevědomé vševedoucnosti velké matky. Teprve poté, co vnitřní podstata přírody (...) konečně dospěla, při vzniku rozumu, tedy v člověku, poprvé k přemýšlení, poté se podívuje nad svými vlastními díly a ptá se, co vlastně sama je.*“ (SJVP2 116) Jak je to s tím vědomím a nevědomím už zde raději řešit nebudu. Poněkud úsměvným paradoxem tady je to, že Schopenhauer nejprve velebí moudrost, ba vševedoucnost přírody coby velké matky, která však přitom má zapotřebí, jak vyjde najevo v překvapivém závěru, aby se skrze člověka poučila o sobě samé či o své vlastní podstatě, nebo dokonce aby ji člověk poučil o ní samé ... Nebudeme však chytat Schopenhauera za slovo, neboť je zřejmé, že nám chtěl hlavně sdělit to, že zvíře nemusí na rozdíl od člověka nic řešit, protože veškeré jeho záležitosti za něj skrze něj vyřizuje životní vůle sama. Teprve člověk byl obdařen onou svéhlavou inovací, díky níž se začal zajímat o to, co se to vůbec s ním, v něm a kolem něho děje, a o co tady vlastně jde.

Schopenhauer dále praví: „*Bytost člověka, tak komplikovaná, mnohostranná, tvárná, nanejvýš potřebná a vystavená nesčetným poraněním, se musela, aby obstála, osvitit dvojitým poznáním, musela k názornému poznání přidat vyšší potenci, jeho reflexi: rozum jako schopnost abstraktních pojmů. S ním tu byla uvážlivost, obsahující přehled budoucnosti a minulosti, a v důsledku toho úvahy, starosti, schopnost předem uváženého jednání,*

¹⁹ Cituji, jak je zvykem a ze slušnosti, doslovně, ačkoli bych zde osobně volil místo zájmena „jejich“ zájmeno „svém“. Chtěl bych zde ještě podotknout, že vlastně ani nevím, zda zde kritizuji „Schopenhauera o sobě“ nebo jen špatně přeloženého Schopenhauera, neboť originálního Schopenhauera z důvodu mé nedostatečné jazykové kompetence bohužel neznám. Každopádně vzhledem k mé úctě k velikým postavám historie bych byl klidnější, kdyby pravou příčinou mé kritiky byl jen „lumpácký překlad“, jak to krásně zve „Schopenhauer“.

nezávislého na přítomnosti, a konečně i plně zřetelného vědomí vlastního volního rozhodování jako takového.“ (SJVP 132) Tedy dle Schopenhauera si vznik rozumu u člověka vyžádala jistá specifická povaha jeho bytosti, kterážto začne být pozdější vědou o člověku chápána jako určitá instinktivní „nedovybavenost“ a „nehotovost“, resp. že člověk na rozdíl od zvířete nemá svou životní kariéru pevně před-programovanou v instinktivním kódu, nýbrž že má vesměs na výběr mezi různými možnými životními alternativami. Tuto z určitého hlediska značnou nevýhodu mu tedy příroda kompenzuje oním počítačem v hlavě, který mu na rozdíl od zvířete umožňuje rozhodovat se nezávisle na tlaku přítomnosti, tedy nepodléhat aktuálnímu dojmu a „přepínat programy“.

Tato schopnost uvážlivého jednání, jak ji Schopenhauer nazývá, přitom dle jeho soudu cele vyvěrá ze základní schopnosti rozumu, která spočívá v tvoření pojmů, o nichž hezky praví: *„Jako z bezprostředního slunečního světla do vypůjčené záře měsíční přecházíme od názorné, bezprostřední, sebe samu podávající a zaručující představy k reflexi, k abstraktním, diskurzivním pojmům rozumu, které mají veškerý svůj obsah jen z onoho názorného poznání a ve vztahu k němu.*“ (SJVP 44) Zde je zásadní věcí to, že pojmy vznikají teprve druhotnou reflexí onoho intelektuálního názoru, vycházejí z názoru a čerpají svůj pravý smysl jedině z něho a vzhledem k němu. Tuto záležitost jsme naznačili již v předchozí kapitole, když jsme se značně vyčerpaně loučili s Schopenhauerovým pojetím vědomí. Veškerá pravá realita tkví jedině v názoru: *„Skutečné, tj. bezprostřední poznání je (...) jedině nazírání, nové svěží percipování samo. Skutečně, veškerá pravda a moudrost leží v konečné instanci v názoru.*“ (SJVP2 54) Naopak myšlení coby teprve druhotný reflex či odraz paprsků onoho světa představy ve zcela jiném médiu se již z důvodu této větší dráhy přenosu signálu a z důvodu jeho přechodu skrze značně nesouvislá prostředí může značně vzdálit od reality a stát se již jen pouhou volně se vznášející smyšlenkou. Proto Schopenhauer říká: *„Zvíře nemůže sejít z cesty přírody: neboť jeho motivy leží jedině v názorném světě, kde má prostor jen možné, dokonce pouze skutečné: naopak v abstraktních pojmech, v myšlenkách a slovech je všechno jen vymyšlené, tedy je zde i falešné, nemožné, nesmyslné.*“ (SJVP2 51)

Nyní bych se chtěl podívat podrobně na ony tolik důležité pojmy samotné, neboť mi Schopenhauerovo učení o nich stále nějak nechce vlézt do hlavy. Tedy Schopenhauer píše: *„Musíme řeč jako každý jiný jev, který připisujeme rozumu, a jako vše, čím se člověk liší od zvířete, vysvětlovat jedině tou jednoduchou věcí jakožto jejím pramenem, totiž pojmy,*

abstraktními, nenázornými, obecnými představami, neindividualizovanými ani časem ani prostorem. Jen v jednotlivých případech přecházíme od pojmu k názoru, tvoříce si fantasmata jako názorné reprezentanty pojmů, s nimiž však nikdy nejsou adekvátní.“ (SJVP 48) Panečku, jsem asi opravdu značně vyčerpaný, neboť nenázorná představa se mi nezdá být ani zdaleka tak jednoduchou věcí, nýbrž věcí pro mou chabou představivost naprosto nepředstavitelnou! A co teprve takové fantasma takovéto fantastické představy! Moment! - to mi ale něco připomíná... Aha už vím! - onen proslulý Kantův schematismus čistých rozvažovacích pojmů, o němž sám Schopenhauer ve své kritice Kanta říká, že *„je proslaven jako nejtemnější, protože žádný člověk z něj nemůže být chytrý.“* (SJVP 354) Ony čisté pojmy rozvažování jsou pro mě coby pojmy nejzákladnější a nejobecnější, a tudíž také nejprázdnější, každopádně stejně nepředstavitelné jako ony Schopenhauerovy „nenázorné představy“. Tak takto se mi to tedy asociovalo... Fantasmata bych tedy zařadil pod stejný pojem jako ona schemata, tedy pod pojem „pomocných podpůrných představ pro představení si něčeho naprosto nepředstavitelného“...

Takže tudy cesta nevede. Zkusíme jinou Schopenhauerovu „definici“: *„představa představy“* (SJVP 48) – tak to nám rozhodně nepomůže... Dále: *„Přesto je pojem představa, jejíž zřetelné vědomí a uchování je spojeno se slovem. Přesto je však pojem zcela odlišný jak od slova, na něž je vázán, tak od názoru, z něhož vznikl. Je naprosto jiné povahy než tyto smyslové dojmy, přesto je však schopen do sebe pojmut všechny výsledky nazírání, aby je i po nejdelším čase znovu podal nezměněně a nezmenšeně: teprve tím vzniká zkušenost. Pojem však neuchovává ani názorné, ani přítom pocíťované, nýbrž to na něm podstatné, esenciální, ve zcela změněném tvaru a přece jako jeho dostatečného zástupce. Tak nelze uchovat květiny, ale jejich éterický olej, jejich esenci, se stejnou vůní a stejnými silami.*“ (SJVP2 47) Tedy pojem coby představa je naprosto něco jiného než smyslový názor i než dojem či pocit. Umožňuje vlastní zkušenost tím, že z představ uchovává jejich třešť či podstatu. Nepředstavitelné, nemožné, nejsoucí ... Proč ale stále takové zamlžené a neurčité a *de facto* nic konkrétního neříkající vyjadřování? Schopenhauer, zdá se mi, pořád chodí kolem horké kaše, abych tak řekl. A ta kaše nelibě zapáchá „idejemi“...

Tak to věru vypadá, že mi nezbývá nic jiného, než se ještě jednou, a doufejme že už opravdu naposledy, „podívat“ na ony zatrolené „ideje“. V jedné poznámce v kapitole *Vůle a Člověk* jsem uvedl: *„Schopenhauer je, zdá se mi, ve svém myšlení paradoxně nedůsledný a*

rozporný právě kvůli tomu, že důsledně a nekriticky trvá na svých předpojatých „idejích“. “ A tuším, že právě toto bude také zde hlavní příčinou oněch nejasností. Schopenhauer např. o ideji mimo jiné také tvrdí: *„Platónská idea, která je možná spojením fantazie a rozumu, (...)“* (SJVP 48) Možná?! Chápete?! Vždyť on se tu *de facto* zcela bezelstně a nevinně přiznává k tomu, že základní stavební jednotka jeho metafyzického systému je „možná spojením fantazie a rozumu.“ Takže možná je tedy celá ta budova pouhým - vzdušným zámekem...!!! A nevypadají ty výše zkoumané pojmy coby „nenázorné představy“ taky tak trochu jako „spojení fantazie a rozumu“? Připojím ještě Schopenhauerovo vlastní doznání k příčině oněch zmatků s pojmy, jakož i v podstatě možná všech ostatních nesrovnalostí jeho díla: *„Tane mu na mysli ne pojem, nýbrž idea, proto nemůže o svém konání vydat počet. Pracuje, jak se vyjadřují lidé, z pouhého pocitu a nevědomě, dokonce instinktivně.“* (SJVP 193)

Exkurz: **Pojem**

Teď však udělám malou odbočku, protože abych se přiznal, tak já taky jaksi zhola netuším, co pojem vlastně je. A něco mi říká, že nebude rozhodně „jednoduchou věcí“, jak to „ideálně“ nazývá Schopenhauer, chtít utvořit si pojem pojmu, tedy pojmut pojem do určitého pojmu. Hmm, tak to se nám to tedy pěkně zauzlilo, není-liž pravda? „Pojem pojmu“: vždyť já jsem nedospěl skoro k ničemu jinému než k oné výše zmíněné Schopenhauerově „představě představy“, hlavně že kritizuju...! Taky mi to nebezpečně připomíná onu „podstatu podstaty“, k níž jsem v kapitole Vůle a svět poznamenal, že je to tautologický nesmysl. Zatím ještě nevím dost dobře proč, ale asociuje mi to známý zenový kóan ²⁰, který se táže: *„Jak zní tlesknutí jedné ruky?“* Tak jak to tedy s tím pojmem je? Dá se vůbec nějak pojmut?

V předchozí kapitole jsem značně sebejistě tvrdil, že pojmy předpokládají možnost srovnání představ. Myslil jsem tím to, že např. pojem koně vzniká tak, že skrze srovnání více konkrétních názorů reálných koňů zjistím, že určité vlastnosti a rysy tyto tvorové vespolek sdílejí a jinými se liší, pročež ony společné rysy přisoudím coby podstatné onomu pojmu

²⁰ Kóany jsou zvláštní nesmyslné hádanky, které udílí mistři zenového buddhismu svým žákům. Podrobněji o nich pohovořím v závěru tohoto exkurzu.

koně, zatímco od těch nepodstatných odhlédnu, tedy abstrahuji od nich. Tohle poměrně srozumitelným způsobem říká i Schopenhauer: „*Při vlastním myšlení je abstrakce odvržením neúčelného břemene za účelem snadnějšího zpracování srovnaných poznatků, jimiž lze hýbat tam i sem. Přitom totiž odpadá mnohé nepodstatné, tedy jen matoucí reálných věcí a operuje se s malým množstvím, zato podstatných, in abstracto myšlených určení.*“ (SJVP2 47)

Dále bych byl patrně schopen utvořit si pojem věci, kterou bych zažil jen v jedné jediné zkušenosti o kapacitě pouhého okamžitého názoru. Např. kdyby se přede mnou na moment objevilo zcela neznámé zvíře či určitý tvor, byl bych schopen utvořit si jeho „pojem“ na základě podobnosti onoho názoru s mými dřívějšími zkušenostmi. Řekl bych si třeba, že vypadal jako „prasopes“: důležité je zde to „jako“ - tedy srovnání na základě podobnosti rysů. Když však budu mít zkušenost s naprosto neznámou entitou, již nebudu moci s ničím srovnat, na základě čeho bych si chtěl utvořit její pojem? Jak bych ji pojímal? Jen jako naprosto neznámé X. Tedy zařadil bych ji pod pojem něčeho zcela nepojatelného a zařadil právě takto do systému poznatků. Takže bych ji vlastně určitým způsobem pojal, i když pod zcela neurčitý a naprosto negativní pojem: jen jako velké Ne vzhledem ke všem stávajícím zkušenostem. Onen systém poznatků či celková stavba zkušenosti je přitom hierarchií pojmů. Každou známou věc lze takto v určitém ohledu srovnat s jinou (tedy alespoň v rámci našeho časoprostoru). Není zcela samostatný pojem a nezávislý pojem. Všechny pojmy jsou vzájemně propojené.

Teď se ještě poradíme s wikipedií: „*Pojem (od pojímat) nebo také koncept je souhrnná myšlenková představa pro celou třídu obdobných jevů a skutečností, předmětů i abstraktních témat. Pojem je určen definicí, jež udává jeho podstatné vlastnosti a odlišuje jej od jiných. Pojmy se označují slovy nebo symboly.*“²¹ No tak to snad musel psát Schopenhauerův překladatel nebo nevím... Proč pořád ta myšlenková představa? Vždyť je to jasné *contradictio in adiecto*²²... Určitý mentální obsah je buď myšlenka nebo představa anebo pojem, ale pojem přitom nikdy nemůže být „aktuálním“ obsahem jako „celek“. Pojem je

²¹ In: <<http://cs.wikipedia.org/wiki/Pojem>>

²² Lat. – doslova „rozpor v přívlastku“ = logicky vadný slovní obrat, v němž se předmětu výpovědi připisuje charakteristika, která je s ním pojmově neslučitelná, čili logická chyba, která vznikne spojením dvou pojmů, které si navzájem odporují; vzniká tak protimluv, např. dřevěný kámen, živá mrtvola, kulatý čtverec. (In: <<http://leccos.com/index.php/clanky/contradictio-in-adiecto>>)

určen definicí, tedy výčtem podstatných znaků, nicméně pojem v podstatě není ani svou definicí. Označuje se slovy nebo symboly, ale není „o sobě“ totožný ani jedním z obou.

Tak mrkneme ještě do anglické WIKi: „*A concept (abstract term: conception) is a cognitive unit of meaning—an abstract idea or a mental symbol sometimes defined as a unit of knowledge, ‘built from other units which act as a concept’s characteristics. A concept is typically associated with a corresponding representation in a language or symbology such as a single meaning of a term.*“²³ Což přibližně znamená: „Pojem je kognitivní jednotkou významu – abstraktní myšlenka nebo mentální symbol někdy definovaný jako ‚jednotka vědění,‘ sestavený (složený) z jiných jednotek, které fungují jako charakteristiky pojmu. Pojem je typicky spojován s odpovídající reprezentací v jazyku nebo v symbologii jako je jednotlivý význam termínu.“

Pojem o sobě ale není totožný ani s abstraktní myšlenkou ani s mentálním symbolem či znakem. Pojem je základní stavební jednotka zkušenosti. Celek zkušenosti je hierarchií vzájemně propojených a překrývajících se pojmů. Pojem je jednotkou významu: každý pojem „v sobě nese“ určitý význam, ale pojem v podstatě není ani svým významem.

Tedy dle mého předběžného přesvědčení je pojem podivný mentální „tlumok“ zabalený a svinutý sám v sobě. Když ho rozbališ, sypou se z něj představy a myšlenky, ale on je všechny přesahuje, neboť je objímá. Pojem je tedy zvláštní psychický „obsah“, který v sobě obsahuje a pojímá v neaktualizované svinuté formě všechny možná myšlenková určení a všechny možné představy pokrývající celkový význam určité věci či jevu, aniž by však sám o sobě byl buď myšlenkou nebo představou nebo významem. Jak se však dá obsáhnout to, co obsahuje? Pojem je nepolapitelný. Když se ho snažíš polapit, sypou se z něj piliny myšlenek a představ. Rovněž to není psychický útvar, protože nemá žádný tvar...

Běžně užívaná slovní spojení jsou např.: „pojmout myšlenku“, „pojmout ideu“, „pojmout představu“, „pojmout tušení“, „pojmout nápad“, „pojmout záměr“ (možná lépe či obvykleji znějí minulé časy tedy „pojal tušení“, „pojal nápad“ apod.). Co všechny tyto jednotlivé psychické „obsahy“ sdílejí, je to, že jsou to převážně takové, které obvykle spojujeme s abstraktní myslí či rozumem. Vypadá to tedy tak, že „pojem“ jistým způsobem přesahuje všechny tyto možné psychické „obsahy“, stejně jako ono „pojímání“ je takto jaksi podstatnější funkcí mysli nežli myšlení či představování. Domnívám se, že v onom

²³ In: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Concept>>

„pojímání“ spočívá základní funkce myslí, že je to podstata jejího celkového procesu. Ono „pojímání“ nezbytně předchází vzniku „pojmu“, neboť nejdříve musíme něco pojmut, abychom si takto teprve následně utvořili pojem oné věci. Mysl takto základně funguje jako jisté „pojímání“. Obvyklé je spojení „pojmová mysl“. Takto se však zdá, že by bylo přesnější vůči jejímu původnímu charakteru zvatí ji „mysl pojímající“, neboť mysl ve své podstatě není žádná věc, nýbrž je to proces.

Mysl tedy pojímá či „jímá“. Český jazyk ji tedy v zásadě chápe jako jistou nádržku (= jímku), která se plní představami a myšlenkami a nápady apod., resp. pojímá je. Mysl však také u-chop-uje a cháp-e, aby po-chop-ila. Lze ji tedy zobrazit i jako jisté chap-adlo, které se neustále snaží všeho chápat a všechno chápat. V tomto chápání a pochopení spočívá její s-chop-nost. Mysl se přitom snaží pochopit smysl věcí, které uchopuje či pojímá, resp. snaží se je *de facto* pochopit či pojmut. Jakmile je tedy pochopí či pojme, *ipso facto* tím pro ni ona pojatá entita nabývá smyslu. Skrze pojem si tedy utvoří určité pojetí věci jako věci s určitým smyslem, jímž ho přitom sama obdařila. Když něco mysl nemůže pojmut, tak o tom nemá žádné ponětí...

Dále ono pojímání i chápání evokuje představu hmatového smyslu, přičemž tento smysl, jak jsme viděli v kapitole o vědomí, je naším původním smyslem. Mysl tedy patrně především zprostředkovává určitý smysl. Tento smysl však spočívá jen v tom, že mysl určitý jev pojme či zařadí do oné celkové pojmové hierarchické struktury zkušenosti, a to na základě určitého srovnání. Velice zvláštní také je, že myslí pojímáme myšlenky, ale přitom myslíme prostřednictvím pojmů... Tento věru zapeklitý problém se zde však raději nebudu pokoušet řešit. Nechám příležitost případnému čtenáři, ať si také může s něčím řádně „lázat hlavu“.

Nyní zde uvedu dlouhý úryvek z Nietzscheova aforismu 355 s názvem „Původ našeho pojmu ‚poznání‘“ z *Radostné vědy*. Tedy Nietzsche zde říká: „*A my filosofové – rozuměli jsem poznáním vlastně něco víc? Znamé, to znamená: to, nač jsme zvyklí, takže se tomu už nedivíme, náš všední den, nějaké pravidlo, v němž vezíme, vůbec vše, v čem se cítíme doma: - jakže? Není naše potřeba poznání právě touto potřebou známého, vůlí objevit za vším cizím, neobvyklým, problematickým něco, co už nás nezneklidňuje? Není to snad instinkt strachu, jenž nám káže poznávat? Není snad jástot poznávajícího právě jásáním znovu nabytého pocitu jistoty? ... Tento filosof měl za to, že svět ‚poznal‘, když jej převedl na ‚ideu‘: ach, nebylo to*

snad proto, že pro něho ‚idea‘ byla tak známá, tak obvyklá? Protože se ‚ideje‘ o tolik méně bál? – Ach, ta spokojenost poznávajících! Pohleďte jen z tohoto hlediska na jejich principy a na jejich řešení hádanek světa! Neboť ‚co je známé, je poznané‘: v tom se shodují. I ti nejobezřetnější z nich míní, že známé je alespoň snadněji poznatelné než cizí; je například metodickou zásadou vycházet z ‚niterného světa‘, z ‚faktů vědomí‘, protože tento svět je nám prý známější! Omyl nad omyly! Znamé je obvyklé; a obvyklé se dá nejhůře ‚poznat‘, to znamená spatřit jako problém, to znamená jako něco cizího, vzdáleného, ‚něco mimo nás‘... Velká jistota přírodních věd v poměru k psychologii a kritice elementů vědomí – k vědám nadpřirozeným, dalo by se téměř říct – spočívá právě v tom, že jako objekt chápou to cizí: zatímco je rozporuplné a téměř protismyslné chtít vůbec ne-cizí chápat jako objekt...“

V tomto citátu je dle mého mínění velice vhodné nahradit ony „ideje“ „pojmy“. V německém originále tohoto textu stojí slovo „die Idee“, které znamená: myšlenka, idea, nápad, pojem, ponětí, představa, úmysl, záměr, plán, tušení. V anglické verzi je slovo „idea“, které má téměř zcela identické významy. Velice zajímavé je, že všechny tyto jednotlivé významy jsou takové, které můžeme v podstatě českému slovu „pojem“ podřadit, resp. všechny se dají „pojmovat“: můžeme pojmovat myšlenku, představu, tušení, plán apod. Zkrátka potvrzuje se zde takto, že onen „pojem“ je jistým způsobem pro fungování mysli základnější a podstatnější, resp. že v onom procesuálně chápaném „pojímání“ tkví sama holá podstata operativního procesu mysli.

Český výraz „nemám ponětí“ *de facto* znamená, že jsem narazil na „cosi“, co nelze tímto procesem zpracovat, tedy nelze to nikterak pojmovat či takřikajíc „pobrat“. Nemůžu si tedy utvořit žádnou myšlenku adekvátní oné entitě, ani představu o ní. Nic mě nenapadá. Nemůžu ji nijak zaměřit, protože nemám absolutně tušení, co by mohla být... Je to tedy zcela neznámé X. Nicméně již na začátku tohoto exkurzu se při mém pokusu o rozbor způsobu tvoření pojmů ukázalo, že každá „entita“, v níž se v rámci naší zkušenosti vůbec můžeme setkat, je jistým způsobem pro nás vždy „známá“, resp. vždy si o ní můžeme utvořit určitý byť třeba téměř zcela „bezobsažný“ pojem tím, že ji zkrátka z určitého úhlu pohledu vztáhneme k onomu celku naší zkušenosti, který je v zásadě založen na hierarchii vzájemně významově propojených pojmů. Tato zkušenost přitom vychází z naší minulosti. Je to v určitém smyslu naše „pojatá“ a „obsáhnutá“ minulost. Mysl dovede ob-sáhnout jen to, na co si může „sáhnout“, resp. čeho se dokáže „chopit“ či to pojmovat. A ona dokáže určitým

způsobem pojmout naprosto vše, dokonce i takové UFO, které *de facto* nejspíše vůbec nikdy nespatriila...

Z čehož plyne... Nu, já z toho vyvozuji především to, že chceme-li vskutku „zakusit“ v naší zkušenosti něco naprosto a zhola „neznámého“, musíme k tomu přistupovat úplně jiným způsobem nežli skrze obvyklé uchopování a pojímání myslí. Musíme to zkrátka „prožít“, aniž bychom se snažili chápat se toho naší myslí, což je však velice obtížné, neboť v naší myslí je tato tendence v mžiku vše, s čím se střetne, chápat a pojímat, hluboce zakořeněná, neboť je to, jak jsme seznali, *de facto* její podstata. Je-li však takto ono pojímání samotnou podstatou myslí, pak jestliže se snažíme neuchopovat, znamená to pro mysl zcela zásadní ohrožení její existence, neboť přerušíme-li onu tendenci vše pojímat, *ipso facto* tím zahubíme mysl, neboť mysl a ono pojímání jsou tímtéž. Proto lze v jistém smyslu onen strach, který nás dle Nietzscheho nutká poznávat, resp. „převádět věci na pojmy“, chápat jako strach myslí z její smrti ²⁴.

Z tohoto důvodu se také nad pojem v rámci myslí dostat nedá. Nemůžeme spatřit celkový pojem samotný, nemůžeme tedy „pojmout pojem“, dokud setrváváme na běžné úrovni myslí. Je to podobné, jako kdybychom chtěli spatřit trojrozměrný objekt z dvourozměrné úrovně. Takto bychom např. vždy zachytili jen určité stopy pohybu onoho objektu v naší rovině, resp. jeho průřezy, což by byly kupř. různé myšlenky, představy a nápady, nicméně ale onen objekt sám by pro nás byl zcela nepolapitelným. Tedy dle mého názoru je snaha pojmout pojem obdobná snaze ruky uchopit sebe samu, případně snaze „chapadla“ myslí chopit se sebe samého, což dost dobře připomíná onen na začátku exkurzu uvedený kóan, který mi tehdy „instinktivně vytanul v myslí“. Takže stejně jako na úrovni běžné racionální myslí nelze rozřešit kóan: „*Jak zní tlesknutí jedné ruky?*“, právě tak nelze z její úrovně „pojmout pojem.“ Jak říká Nietzsche v závěru uvedeného úryvku, „*je rozporuplné a téměř protismyslné chtít vůbec ne-cizí chápat jako objekt...*“

Tedy domnívám se, že onen „pojem pojmu“ funguje podobným způsobem jako zmíněné zenové kóany, jejichž cílem je právě to, aby skrze svou nepojatelnost a nepochopitelnost běžnou racionální myslí dovedli tuto skrze její neustálé marné pokusy o to „nějak to pobrat“ do stavu zoufalé bezmocné nepřičetnosti, v němž nakonec uznaje marnost svého boje na svou snahu rezignuje, načež prý dojde k tomu, že se uvolní psychická síla

²⁴ S tímto „strachem“ se ještě střetneme v závěrečné kapitole.

dosud blokována onou myslí a dojde k jistému průlomů úrovně a k překvapivému „intuitivnímu“ vhledu do podstaty onoho problému. Ne že by se takto dospělo k logickému rozřešení problému, což ani není z jeho samotné podstaty možné, nýbrž se jaksi přijde na to, že „problém“ vězel někde jinde, resp. že možná vlastně ani žádný nebyl...

Zkrátka cílem zenu je zastavení pohybu mysli (= její „chápavé tendence“) a dospění do stavu, kde mizí všechny otázky, protože existuje bezprostřední pochopení vlastní bytostné situace. A tato situace je „tady a teď“, zatímco myšlení mysli nikdy není v přítomnosti, neboť jaksi, jak jsme také seznali výše, vždy vychází z minulé zkušenosti. Zen se Vás takto snaží sjednotit s existencí. Veliký východní mystik-filosof OSHO rozvinul Nietzscheův proslulý výrok takto: „*Bůh je mrtvý, nyní je jediná žijící pravda pouze zen.*“

Vraťme se ale nyní už zase zpět k Schopenhauerovi a podívejme se ještě na to, co si myslí o myšlení, přičemž když spatříme ideu či pojem, okamžitě přimhouříme obě oči. Vezměme např. tento opravdu nádherný citát: „*Vlastní život myšlenky trvá jen tak dlouho, než dorazí na pomezí slova: tu myšlenka zkamení, je od té chvíle mrtva, ale nezničitelná, podobna zkamenělým pravěkým zvířatům a rostlinám. Také můžeme přirovnat její okamžitý život ke krystalu v okamžiku krystalizace. Jakmile totiž našlo naše myšlení slova, není už vnitřní ani ve svém nejhlubším základě opravdové. V nás přestává žít tam, kde pro ostatní začíná, tak jako se odpoutává dítě od matky, když začíná žít.*“ (SC 17) Jak patrně, myšlením zde míní dozajista zase zcela jinou intelektuální činnost nežli ono výše probírané operování s abstraktními pojmy. Tento úryvek je dalším dokladem Schopenhauerova odhalování onoho již v minulé kapitole pojednaného podvědomého „pocitového“ proudu, v němž se „*všechno původní myšlení děje v obrazech.*“ (SJVP2 53) Tedy onen obrazový proud je dle Schopenhauera živoucí, dokud ho nezmrazíme, nefixujeme slovy. Takto ho sice polapíme a uchováme, nicméně ale také „zabijeme“. Dále zde Schopenhauer zcela shodně jako Nietzsche, jak jsme viděli v závěru předchozí kapitoly, soudí, že jakmile pojmem myšlenky skrze pojmy do vědomí, ztrácí *ipso facto* svou původní autentičnost a opravdovost, tedy že přestávají být naší bytostnou součástí, a stávají se součástí toho, co je v nás obecného a stádního. Tedy vědomí je takto již dle Schopenhauera, a to je věru značně překvapivé, tím v nás, co je povahy neosobní či společenské.

Dále však je velice podstatné, že racionální myšlení je stejně tak jako jeho organický substrát neboli mozek původně jen nástrojem vůle. Člověk zkrátka vždy původně a v naprosté většině případů stále přemýšlí jen z popudu své vůle a v jejím zájmu. Proto se také nezajímá o to, co jsou věci samy o sobě, tedy nezávisle na jeho vůli, nýbrž uvažuje o nich jen jako o možných motivech pro uspokojení své vůle. Jak jsem však uvedl již v předchozí kapitole v souvislosti s odstíny vědomí, může dle Schopenhauera u člověka dojít také výjimečně k tomu, že se rozum z této služebnosti vůli vymaní a poznává pak již nezávisle na jejím „tlaku“. Takto osvobozený člověk prý pak nazírá „ideje“, k čemuž se ještě dostanu v kapitole o umění. Podstatné však je, že díky tomuto volnému výhledu člověka na objektivní podstatu věcí (= „ideje“) je poté schopn tuto podstatu, ono „co jsou o sobě“, zachytit i v oné vyšší potenci vědomí, tedy v rozumu, a vyjádřit ji skrze pojmy. Toto je pak dle Schopenhauera původním pramenem veškeré pravé filosofie, která vždy musí v poslední instanci vycházet z názoru a ze zkušenosti, aby se nestala pouhým „slovním krámem“, jak to výstižně nazývá. *„Člověk se tedy má pokoušet pochopit, co tu je, skutečně je, dnes a vždy – tj. poznat ideje.“* (SJVP2 325)

Ještě zde uvedu dva vzájemně rozporné Schopenhauerovy citáty, v nichž se projevuje jeho povážlivé kolísání ohledně otázky tělesné podmíněnosti myšlení. Již v kapitole o těle jsem v závěru uvedl pár jeho moudrých rad v této záležitosti, z nichž zcela jasně plyne, že Schopenhauer chápal myšlení v základu coby fyziologickou činnost. To se potvrzuje i zde: *„S myšlenkami je to totiž jako s lidmi, nemůžeme je vždycky podle libosti zavolat, ale musíme čekat, až přijdou. Myšlení o nějaké věci musí se samo dostavit šťastným, harmonickým setkáním vnějšího podnětu s vnitřní náladou a napětím.“* I nálada se musí dostavit jaksi sama od sebe, praví dále Schopenhauer, a *„každá rozdílná nálada v jiné době vrhá jiné světlo na věc.“* (SC 72) Náladu přitom nepochybně nutno chápat coby „psychický“ výraz rozpoložení tělesnosti samé. Důležité tu je také to, že myšlenky dle Schopenhauera nezávisí hlavně a primárně na našem rozmaru, ale že „vykrytalizují“ z oněch hlubších úrovní vědomí tehdy, když se jakoby naše vhodné celkové rozpoložení protne s příhodnou dobou (*kairos*) či příhodnou konfigurací vnějších událostí. Nicméně nedovedu pochopit, jak přitom všem může napsat: *„V říši skutečnosti (...) pohybujeme se přece stále jen pod vlivem tíže, kterou musíme neustále překonávat: naproti tomu jsme v říši myšlenek netělesnými duchy bez tíže a bez bídy. Proto není žádné štěstí na zemi rovno tomu, které nalézá krásnější a plodnější duch*

v šťastné hodině v sobě samém.“ (SC 77) Schopenhauer přitom sám stále připomíná, že je zapotřebí vyjadřovat se jasně a zřetelně, nicméně způsob užívání většiny jeho základních pojmů svědčí o oné zmiňované hrubé nedůslednosti. Možná, že se zde v tomto citátu pokusil jen o více vzletný způsob vyjádření, nicméně osobně bych spíše uvítal, kdyby se držel více při zemi a nemátl zbytečně své čtenáře. Toto jeho tvrzení nelze nikterak obhájit ani odvoláním na jeho výše zmíněné pojetí o možném odpoutání intelektu, neboť ono odpoutání je dle Schopenhauera možné jen na přechodné okamžiky a spočívá původně a bytostně v nazírání, nikoli v myšlení. Trvalého osvobození dosahuje dle Schopenhauera jen světec umrtvením své vůle, jak shledáme v kapitole Světec a Nadčlověk, nicméně protagonisty tohoto úryvku nepochybně nejsou přemýšliví světci. Vůbec v rámci celého komplexu Schopenhauerovy filosofie se onen výrok vyjímá naprosto nepatříčně. Jeví se být spíše jeho chvilkovým sebezapomenutím a uklouznutím do způsobu myšlení dřívějších dob.

Na úplný závěr ještě uvedu jeden hezký Schopenhauerův citát: *„Pravda není děvka, která se věší na krk těm, kdo po ní netouží; spíše je to nepřístupná kráska, jejíž přízní si nemůže být jist ani ten, kdo jí všechno obětoval.*“ (SJVP 11)

A nyní se již zase budu věnovat Nietzscheovi. Začnu tím, že připomenu, že dle Schopenhauera je cílem poznání zachytit skutečnou podstatu věcí a světa, tedy zachytit to, co jsou o sobě, jejich věčnou, neměnnou a jedinou pravou esenci. Toto bylo také cílem veškerého dosavadního metafyzického směřování filosofie, tedy v zásadě se usilovalo o to prorazit si myšlením cestu do onoho „pravého světa“. Nietzsche však k tomuto říká: *„Dialektika je jediná cesta, jak dospět k božským bytostem a za závoje zjevu,‘ to tvrdí Platón stejně slavnostně a vášnivě, jako to Schopenhauer tvrdí o protikladu dialektiky, - a oba neprávem. Neboť to, k čemu nám chtějí ukázat cestu, vůbec **neexistuje.**“* (RC 474) Protikladem dialektiky coby racionálního argumentačního myšlení založeného na dialogické bázi je zde míněno ono Schopenhauerovo nazírání, které, pokud se intelekt zřekne služby vůli, zří „ideje“ coby ono podstatné. Nietzsche však tvrdí, jak jsem také již vícekrát naznačil, že ona pravá a neměnná podstata jsoucího neexistuje. Říká, že náš každodenní svět je tím jediným vpravdě reálným a že ony domnělé vyšší či pravé světy jsou pouhými lidskými smyšlenkami: *„Realita byla stejnou měrou připravena o svoji hodnotu, svůj smysl, svou pravdivost, jako byl ideální svět **vylhán**... ,Svět pravdivý‘ a ,svět zdánlivý‘ – rozumějte: svět*

vyľhaný a realita...“ (EH s.9) Tato lež je však umožněna jedině oním v dřívějším myšlení tolik velebeným lidským rozumem, neboť jedině skrze něho může vzniknout něco podstatně nereálného. Tedy ačkoli je rozum dozajista v mnoha ohledech užitečný, přeci jen bychom se měli rozhodnout k jisté základní „nedůvěře k myšlení samému: copak nám dosud neprovádělo jen nanejvýš šibalské kousky?“ (MDZ 34)

Dle Nietzscheho je ona snaha dobrati se pravého a na nás nezávisle o sobě či v sobě spočívajícího světa znemožněna již základním uzpůsobením našich smyslů coby prvotních pramenů poznání: „*Návyky smyslů nás zapředly do klamu a mamu počítků: a ty jsou zase základem všech našich soudů a ‚poznatků‘, - není naprosto žádného úniku, žádných postranních a pokoutních cestiček do skutečného světa! Jsme ve své síti, my pavouci, a ať do ní chytíme cokoli, nemůžeme chytit zhora nic jiného, než co zkrátka do naší sítě chytit lze.*“ (RC 117) Tedy náš život má takto již od základu podstatně perspektivistický charakter. Neexistuje žádný „pohled o sobě“ do „světa o sobě“, nýbrž vždy jen naším stávajícím rozpoložením zbarvená perspektiva světa. Proto Nietzsche varuje: „*Mějme se od nynějška, páni filosofové, lépe na pozoru před starým ošidným vymyšlením pojmů, které zavedlo ‚čistý, nečasový subjekt poznání bez vůle a bolesti‘, střežme se chapadel takových kontradiktorních pojmů jako ‚čistý rozum‘, ‚absolutní duchovnost‘, ‚poznání o sobě‘: zde se po nás vždy žádá, abychom mysleli oko, které vůbec nemůže být myšleno, oko, které nemá mít naprosto žádný směr, u něhož mají být vyřazeny, mají chybět aktivní a interpretující síly, díky nimž je teprve vidění viděním něčeho, je zde tedy vždy požadován nesmysl a nemožný pojem oka. Existuje jen perspektivní vidění, jen perspektivní ‚poznání‘; a čím více afektů pustíme ke slovu, čím větším množstvím očí, různých očí se na tutéž věc dokážeme podívat, tím úplnější bude náš ‚pojem‘ té věci, naše ‚objektivnost‘. Avšak eliminovat vůli jako takovou, vyřadit veškeré afekty – i kdybychom to nakrásně dokázali: což by to neznamenal intelekt vykastrovat?...“ (GM s.97)*

Každá interpretace přitom, jak jsme viděli již v kapitole o vůli a člověku, v posledku vychází z aktuálního rozložení silových poměrů v rámci určité vůle k moci. Lze si to tedy představit tak, že tyto síly pojmem jako jednotlivé pudy a afekty coby prvotní tělesné projevy vůle k moci v rámci naší bytosti, přičemž jejich boj je základem onoho podvědomého myšlení. Tedy různé „snové“ obrazy, které ho tvoří, v podstatě tlumočí onen boj, resp. poskytují určité jeho zobrazení a interpretaci, ale veskrze volně a v úplně jiném

jazyce. Přitom dle Nietzscheho tyto pudy představují jakoby víceméně samostatné „malé duše“ v nás, neboť dle jeho soudu je vhodné chápat „duši“ jako „mnohost subjektů“ a „společenství pudů a afektů“ (MDZ 12) a tělo jakožto „společenství mnoha duší“ (MDZ 19). Každá tato pudová duše, která je v posledku založena na fyziologických pochodech a vzruchách, je přitom jakoby zabarvena jiným charakteristickým doprovodným pocitovým nátěrem, který představuje lůno, z něhož se vynořují do našeho vědomí různé navyklé asociované obrazy a představy, které teprve následně naše myšlení zpracovává či interpretuje. Každý náhled na určitou záležitost tedy v základu vychází ze subjektivního rozpoložení či naladění našeho těla a naší vůle: „*I v poznávání cítím jen své vůle ploditelskou slast, své vůle slastné rození; a je-li nevinnost v mém poznávání, to proto, že jest v něm vůle k plození.*“ (TPZ s.71). „*Věru, má vůle k moci kráčí též nohama tvé vůle k pravdě!*“ (TPZ s.75) „Pohled o sobě“ by byl pohledem impotentním, tedy neschopným a nemožným, a čím více jednotlivých aspektů či „duší“ naší bytosti necháme dle Nietzscheho určitý jev „okusit“, tím více bude nakonec toho, do čeho se zakousnout.

Znovu tedy shledáváme, že „*všchno naše takzvané vědomí je více či méně fantazijní komentář k nevědomému, možná nepoznatelnému, avšak cítěnému textu.*“ (RC 119) Ještě jednou bych zde chtěl projít onu jakoby interpretační škálu, kterou v hrubých obrysech spatřuji v Nietzscheově učení. Tedy: 1) fyziologické pochody a vzruchy těla; 2) instinkty, pudy; 3) afekty, pocity, dojmy, počítky; 4) obrazy, představy, vjemy, názory ; 5) myšlenky. Přitom od 1 ke 5 paralelně narůstá intenzita vědomí, ačkoli dozajista ne nikterak lineárně či přímo úměrně. Rovněž se nadá tvrdit, že by mezi těmito stupni existovala vždy souvislost ve smyslu obyčejné hrubě chápané kauzality. Spíše si myslím, že se jedná o různé vzájemně propojené hierarchické úrovně sil či energií. Tedy to, co se na jedné úrovni jeví být fyziologickým vzruchem, vystupuje v jiné kupř. jako obraz apod.

Dle Nietzscheho tedy neexistuje žádné „poznání o sobě“, žádné na vůli nezávisle si nazírající či myslící „duch o sobě“. Naše poznávání se nemůže nikdy zcela vymanit z náručí naší subjektivnosti, která je v posledku zakotvena v našem těle. Říká také: „*Nepatří snad k tomu, aby se určité myšlenkové věci zajistila **spravedlnost, teplo a horoucnost?** – **a právě to znamená vidět!** Jako byste se s věcmi myšlení vůbec **mohli** stykat jinak než s lidmi! V tomto styku panuje stejná moralita, stejná počestnost, stejná vedlejší myšlenka, stejná malátnost, stejná bázlivost, - celé to vaše lásky i nenávisti hodné já! Vaše tělesná zemdenost propůjčí*

věcem mdlé barvy, vaše horečky z nich učiní netvory! Nesvíí vaše ráno na věci jinak než večer? Neobáváte se, že v jeskyni každého poznání naleznete zase jen svůj vlastní přízrak, přízračné předivo, do kterého se před vámi pravda převlékla? Není to hrůzostrašná komedie, ve které tak neuváženě chcete hrát?“ (RC 539) Nelze tedy jaksi překročit vlastní stín, který takto vždy na věci nezbytně vrháme.

Tedy uvedu pár ukázek oné zmiňované rehabilitace smyslů v Nietzscheově učení. Nietzsche se zkrátka snaží nás všemi možnými způsoby vrátit z našich dřívějších metafyzických „úletů do zázsvětí“ zpět na zem a říká, že právě smysly stejně tak jako tělo vůbec představují tu pravou cestu zpět, neboť jsou našimi hlavními spoji se zemí a s realitou. Nechce tedy, aby se naše myšlení zbytečně ukájelo a vyčerpávalo neplodným sněním a fantazírováním: *„Bůh je domněnka; já však chci, aby vaše domnívání nesahalo dále než vaše tvůrčí vůle. Dovedli byste si boha **mysliti**? – Ale to necht' vám znamená vůli k pravdě, aby vše bylo proměněno v lidsky myslitelné, lidsky viditelné, lidsky hmatatelné! Svě vlastní smysly domyslete až do konce! A co jste světem zvali, budiž vámi teprve stvořeno: váš rozum sám, váš obraz, vaše vůle, vaše láska necht' se stane světem! A věru, k vašemu blaženství, vy poznávající!“ (TPZ s.69) Tedy máme především svým myšlením stvořiti takový svět, který se člověka týká, svět, jehož je člověk se svým tělem a svými smysly centrem, z něhož vše vychází a čerpá svůj smysl a hodnotu, a k němuž také vše v posledku odkazuje. V zásadě se tedy jedná o jistou tvořivou interpretaci světa z perspektivy stále zdravějšího těla, neboť, jak jsem ukázal v kapitole o těle, příčinou oněch metafyzických myšlenkových úskoků byla dle Nietzscheho dekadence, resp. úbytek sil vůle k moci.*

Přiložím ještě jeden citát týkající se smyslů: *„Pokud smysly ukazují vznikání, zanikání, proměnu, nelžou... Co **uděláme** z jejich svědectví, to teprve vloží do nich lež, například lež jednoty, lež skutečnosti, substance, trvání... ‚Rozum‘ je příčinou, že paděláme svědectví smyslů.“ (SM s.33) Tedy stejně jako Schopenhauer, jak jsme viděli výše, spatřuje Nietzsche ve smyslech brány do pravé reality, zatímco omyly dle jeho soudu pramení právě z našeho rozumu. Soudí však, že tyto omyly byly zatím nezbytné proto, aby lidé coby živočichové, kteří se jaksi zvrhli z přirozené cesty, byli vůbec schopni v životě nějak obstát, tedy byly nezbytné v zájmu zachování našeho druhu. Neboť jest pravdou, že v přírodě kupř. *de facto* neexistují žádné dvě zcela totožné věci, přesto je tak však musíme pojímat, abychom byli vůbec nějakým způsobem schopni se mezi sebou dorozumět. Musíme zkrátka chápat*

všechny možné obdobné smyslové dojmy jakožto pouhé variace v zásadě „o sobě“ vnitřně totožné věci coby podstaty (= substance) oněch variací, přičemž tato podstata je pak v zásadě tím, co chápeme skrze pojem oné věci. Řeč pak spočívá v určitém zacházení s těmito pojmy skrze jejich zvukové znaky neboli slova. Už tedy jen tím, že abstraktní myšlení a řeč v základě spočívají v operování s pouhými pojmy, resp. slovy, musíme takto nezbytně chápat pravou realitu smyslového světa přinejmenším zkresleně či „pokřiveně.“

Tedy ony životně nezbytné omyly jsou takto také určitým způsobem zafixovány v naší řeči. Nietzsche píše: „*Ted' je člověk při každém poznání nucen zakopávat o zvěčnělá, jako kámen tvrdá slova, a spíše si přitom zláme nohu, než aby se zlomilo slovo.*“ (RC 47) Už jen z toho důvodu, že se dle Nietzscheho svět neustále mění a vyvíjí, stojí slova tomuto přirozenému směřování podstatně v cestě, neboť je v nich jakoby usazen sediment významu, který značnou měrou odolává plynoucímu proudu zkušenosti, takže ji pak už nezachycuje adekvátně, pokud ji ovšem vůbec kdy náležitě zachycoval. Přesto však je naše abstraktní myšlení na ona „zkamenělá“ slova nezbytně v posledku vždy odkázáno: „*V každém momentu mámě právě jen tu myšlenku, pro niž máme po ruce slova, která ji dovedou alespoň přibližně vyjádřit.*“ (RC 257)

Ony zakořeněné omyly se však v rámci řeči netýkají jen slov, nýbrž jsou podstatnou měrou zafixovány již v samotné gramatické výstavbě jazyka, na niž přitom naše myšlení v základu spočívá. Takto např. gramatická forma věty „já myslím“ je v podstatě vzhledem k tomu, že, jak jsme již vícekrát viděli, naše abstraktní myšlení vyvěrá z oněch hlubších úrovní vědomí a je na nich takto *de facto* závislé, falšováním skutečné povahy onoho procesu. Neboť ono obrazové „podvědomé“ myšlení je původnější nežli myšlení abstraktní i než „já“. Myslí tedy v první řadě „ono“, zatímco „já“ poté „přežvykuje“ již určitým způsobem zpracovanou potravu. Sice je tedy schopnost uchovat jednotu vědomí či „já“ dle mého soudu nezbytným základem vzniku právě pojmové myšlenky, samo o sobě za svých sil nezmůže nic.

Rovněž dle Nietzscheho gramatika určitého jazyka a uspořádání jeho pojmové skladby rozhodujícím způsobem ovlivňuje a předznamenává možné myšlenkové přístupy ke světu: „*Právě tam, kde existuje jazyková spřízněnost, se vůbec nelze vyhnout tomu, aby díky společné filosofii gramatiky – myslím díky nevědomé vládě a vůdčí roli stejných gramatických funkcí – nebylo už vše předem připraveno pro obdobný vývoj a sled*

filosofických systémů: a právě tak se zdá cesta kurčitým jiným možnostem výkladu světa jakoby uzavřena.“ Přičemž „pouto určitých gramatických funkcí je vposled poutem fyziologických hodnotových soudů a podmínek rasy.“ (MDZ 20) Tedy myšlení je neúprosně sevřeno v jazykových mezích, přičemž tyto meze dle Nietzscheho v posledku odkazují rovněž až k naší tělesnosti coby primárnímu základu našeho života.

Těsně před naším pojmovým exkurzem nám Schopenhauer prozradil, že člověku mohou tanout na mysli všelijaké ideje, a přitom se tak může dít zcela instinktivně, tedy že za ně *de facto* není v posledku zodpovědné jeho vědomé já, a nemůže si je tedy jaksi ani přičítat. Nietzsche k této záležitosti říká, že poznávání je „**určité chování pudů k sobě navzájem**. Nesmírně dlouhou dobu bylo vědomé myšlení pokládáno za myšlení vůbec: teprve nyní nám vysvítá pravda, že největší část našeho duchovního působení probíhá bez našeho vědomí a citění; (...) **Vědomé myšlení, a zejména myšlení filosofa, je tím nejméně silným, a tudíž i relativně nejmírnějším a nejkliďnějším způsobem myšlení: a tak se může právě filosof nejsnáze mýlit o povaze poznání.**“ (RV 333) A dále o filosofech přísně praví: „*Tváří se do jednoho, jako by jejich vlastní mínění byla odkryta a dosažena samovolným vývojem chladné, ryzí, božsky neúčastné dialektiky: zatímco v podstatě jen dodatečně hledanými důvody hájí nějakou předem pojatou větu, nápad, ‚vnuknutí‘, většinou abstraktněnou a přecezenou tužbu svého srdce: jsou všichni advokáty, kteří se tak nechtějí nazývat, a většinou dokonce prohnánými přímluvčími svých předsudků, jež křtí na ‚pravdy‘ – a jsou velice vzdáleni statečnosti svědomí, jež si toto, právě toto přiznává, velice vzdáleni dobrému vkusu statečnosti, která toto vše také dává najevo, ať už kvůli varování nepřítele či přítele, ať už z nevázanosti a výsměchu sobě samé.*“ (MDZ 5)

Jak jsme viděli v jednom z výše uvedených citátů, směřuje dle Nietzscheho i takové čisté nazírání od vůle oproštěným intelektem v jádru za stejným nereálným cílem jako dialektika, tedy za oněmi „idejemi“. Na základě těchto úryvků a s pomocí Schopenhauerova osobního svědectví to vypadá tak, že ony „ideje“, které mu instinktivně tanou na mysli, nejsou ničím jiným než oněmi „vnuknutími“, o nichž zde hovoří Nietzsche, resp. jsou to „abstraktněné a přecezené tužby srdce“. Nejsou to tedy patrně nějaké pravé věčné pravzory jsoucího, nýbrž jen osobní předsudky, které v posledku vycházejí z osobní vůle filosofa, jelikož, jak tvrdí sám Schopenhauer, odpovídá vůli v lidském organismu srdce, zatímco intelektu mozek. Mozek tedy takřka jen cedí krev, kterou však pumpuje srdce.

Schopenhauer tedy klame sám sebe, když se domnívá, že zří pravou realitu, což plyne z toho, že vědomé myšlení filosofa, jak říká Nietzsche v onom prvním citátu, je tím nejméně silným, což se projevuje také v tom, že je Schopenhauer schopen naprosto rozporným způsobem tvrdit, že ideje se v mysli rodí instinktivně. Neboť jak jsme již vícekrát viděli, instinkt je v kompetenci vůle. Takže když Schopenhauer tvrdí, že ideje tanou v mysli díky instinktu, neuvědomuje si, co říká, resp. že tím zcela vyvrací základ svého učení, což plyne z toho, že jeho vědomé myšlení je tak slabé a neukotvené, takže je schopné každou chvíli odporovat samo sobě... ☺

V krásné Předmluvě ke své *Radostné vědě* Nietzsche tvrdí: „*Nevědomé zastírání fyziologických potřeb hávem objektivna, ideálna, čistého duchovna jde strašlivě daleko, - a často jsem se ptal sám sebe, zda filosofie, vzato v celku, nebyla dodnes jen výkladem těla a nepochopením těla. Za nejvyššími hodnotovými soudy, jimiž byla doposud vedena historie myšlenky, se skrývá neporozumění tělesnosti (...)* Všechna ta smělá bláznovství metafyziky, zvláště její odpovědi na otázku po **hodnotě** bytí, je vždy možné nahlížet nejprve jako symptomy určitých těl (...)“ Tedy i ono tíhnutí za čistými „idejemi“ vychází v posledku z těla, je to v základě výraz určité vůle k moci. Jestliže přitom tyto „ideje“ jsou, jak soudí Nietzsche, a jak jsem, doufám, již vícekrát ukázal, podstatně něco nereálného, je to dle Nietzscheho způsobeno tím, že vůle k moci jaksi nemá dost sil, aby dokázala držet krok s realitou, pročež utíká do „ideálu“. Je to tedy v zásadě symptom dekadence, resp. nemocného těla.

Jak jsem již uvedl výše, náš rozum dosud plodil převážně omyly, jelikož byly nezbytné pro jeho fungování. Rozum již ze samé své podstaty falšuje realitu. To se projevuje také tím, že je ve svém logickém fungování založen na párech pojmových protikladů, resp. že je schopen uvažovat jediné v protikladných relacích. Tedy pojímá určitý jev buď jako „+“ a nebo jako „-“, přičemž pro něho platí, že *tertium non datur*²⁵. Této povaze našeho myšlení však opět nic reálného neodpovídá. Realita je dle Nietzscheho daleko spíše kontinuální škálou odstínů, z níž náš rozum jen jakoby vykrajuje určité části, přičemž pak ale tento jejich původ zapomíná a vydává je nadále za realitu samu. Je možné, že v posledku toto strohé podvojně vidění světa vychází z koncepce „my“ a „oni“, jelikož toto rozlišení tvoří základ primitivního uvažování. Možná patrně nejdůležitějším poznatkem pro lidského živočicha

²⁵ Logický zákon o vyloučení třetího = třetí možnost neexistuje.

bylo od počátku to, vědět kdo je „přítel“ a kdo „nepřítel“, tedy před kým je třeba se mít na pozoru.

Přítom se v nás takovéto klamné chápání v průběhu velice dlouhého vývoje, jehož počátek lze možná velice přibližně hledat kdesi v období počátku vývoje lidské řeči a myšlení, zakořenilo a stalo se součástí našeho života i našeho těla. Nesmírnou silou dlouhodobého zvyku se tedy určité „vidění“ stalo *de facto* instinktivním. Postupně se však dle Nietzscheho vynořovaly i různé jiné způsoby náhledu na svět, které sice v různé míře odporovaly oněm základním omylům, ale jejichž důsledky či jejich uplatnění nijak výrazně či bezprostředně neohrožovalo život. Těchto poznatků poté přibývalo, přičemž docházelo k jejich vzájemnému boji, při němž tyto poznatky *de facto* sloužily různým lidským pudům, tedy byl to v podstatě boj různých interpretací. V tomto boji se pak prý dle Nietzscheho zrodil pud k pravdě a začalo docházet k nárůstu poznatků: *„Poznání se tudíž stalo částí života samého a jakožto život pak mocností, jež neustále roste: až na sebe konečně narazily poznatky a ony prastaré základní omyly, obojí jako život, obojí jako moc, obojí v témž člověku. Myslitel: to je nyní bytost, v níž pud k pravdě a ony prastaré život uchovávací omyly bojují svůj první boj, poté, co i pud k pravdě dokázal, že je mocí život uchovávací. Vzhledem k důležitosti tohoto boje je vše ostatní lhostejné: zde je postavena poslední otázka po podmínce života a podniknut první pokus odpovědět na tuto otázku experimentem. Nakolik snese pravda, abychom si ji přivtělili? – to je ta otázka, to je ten experiment.“* (RV 110) Já bych se osobně ani tolik nebál o to, jestli to snese pravda, ale spíše o to, jestli to sneseme my... Dle Nietzscheho tedy nyní máme **„úkol - přivtělit si vědění a učinit je instinktivním; úkol, který vidí jen ti, kdo pochopili, že doposud jsme si přivtělili jen své omyly a že veškeré naše vědomí se vztahuje k omylům!“** (RV 11)

Na závěr této kapitoly ještě připojím úryvek, v němž Nietzsche hovoří o svém „ideálu“ filosofa: *„Nikoli tuk, nýbrž nejvyšší pružnost a sílu chce od své výživy dobrý tanečník, - a nevěděl bych, co by si měl filosofův duch přát víc, než být dobrým tanečníkem. Tanec je totiž jeho ideál, též jeho umění, a nakonec i jeho jediná zbožnost, jeho ‚bohoslužba‘...“* (RV 381)

A ještě jeho představu cesty k pravdě: *„Odvážná odvážlivost, dlouhá nedůvěra, ukrutný zápor, omrzlost, řez do živého masa – jen zřídka vše **toto** se spojuje vespolek! Z takového semene však – plodí se pravda!“* (TPZ s.168) Myslitel by tedy patrně měl dle jeho názoru

podstatným způsobem pochybovat až na morek kostí pochybností, krutě nedůvěřovat ani vlastnímu myšlení, jež nám dosud provádělo samé šibalské kousky, a ani vlastním „přirozeným“ sklonům, tedy měl by *de facto* určitým způsobem znásilňovat sám sebe. Totéž by si však rozhodně neměl dovolit vůči pravdě samé: „*Koneckonců je to žena: člověk by jí neměl činit násilí.*“ (MDZ 220)

Charakter

V této kapitole bude námětem našeho zkoumání lidský charakter, tedy v podstatě určité individuální uzpůsobení či „ustrojení“ lidské osobnosti a její „psychiky“. Bude nás zajímat hlavně to, jestli je tento charakter neměnný, či zda a případně do jaké míry ho je možno modifikovat. V souvislosti s tím se střetneme i s otázkami dědičnosti a výcviku.

Na Schopenhauerovo pojetí této záležitosti jsme narazili již v souvislosti s jeho koncepcí vývoje coby postupného vymaňování jedince z osidel druhu. Naznačil jsem, že dle jeho soudu je nakonec každý lidský živočich již natolik svérázný a jedinečný, že si zaslouží být obdařen vlastní, specifickou „ideou“. Jelikož jsou tu základem Schopenhauerova způsobu uchopování této problematiky opět tyto nepolapitelné fantasmagorie rozumu a fantazie, vynasnažím se pokud možno nezabředávat do sice dozajista šprýmovných a rozpustilých, leč bohužel zcela neplodných polemik s jeho koncepcí, nýbrž se ji budu snažit postihnout jen v jejím podstatném a pokud možno neideálním charakteru. Budu zde tedy dbát následující vlastní Schopenhauerovy moudré rady, které se však bohužel sám příliš ve svém myšlení nedrží: *„Fantazii ponechme stranou, neboť neumí usuzovat, přivádí před oči pouhé obrazy, které hýbají myslí často zbytečně a trapně.“* (ZM 80)

Takže Schopenhauer, který zde v podstatných ohledech vychází opět z učení svého mistra Kanta, rozlišuje dva základní charakterové mody: inteligibilní a empirický charakter, přičemž tato distinkce v jádru odpovídá rozdílu mezi věcí o sobě a jevem, resp. mezi světem vůle a světem představy. Inteligibilní charakter *„spadá v jedno s ideou, nebo ještě lépe s původním volným aktem, který se v ní ukazuje.“* (SJVP 135) Přičemž *„v každé věci se vůle jeví právě tak, jak určí sama sobě a mimo čas. Plným právem tudíž každá bytost snáší existování vůbec, pak existování svého druhu a své zvláštní individuality zcela tak, jak je, a za okolností, jaké jsou, ve světě, jaký je, ovládána náhodou a omylem, časná, pomíjivá, stále trpící: a ve všem, co se jí přihodí, dokonce i v tom, co se jí vůbec přihodit může, se jí děje vždy po právu. Neboť její je vůle: a jaká je vůle, takový je svět.“* (SJVP 280) Podle všeho je tedy Schopenhauer zřejmě opravdu schopen věřit tomu, že každý si svou ideu svobodně určil kdesi „na věčnosti“, ačkoli tehdy ještě nemohl vůbec být ani ideálně ani nijak jinak. Každý je

tedy dle tohoto přinejmenším značně za vlasy přitaženého názoru *causa sui*²⁶, tedy jak to výstižně interpretuje Nietzsche, každý podobně jako baron Prášil vytáhnul sebe sama za vlasy z bažin nicoty do bytí (tedy alespoň do toho „ideálního“). Schopenhauer podle všeho užívá ono pochybné rozpětí idejí mezi světem vůle a světem představy zcela svévole, resp. tak, jak se mu to zrovna hodí do krámu²⁷, a jednou nahlíží ideu ideálně a jindy zase reálně, resp. někdy poměrně rozumně a jindy zase zcela fantazijně.

Takže to, že jsou na světě všemožní „trpaslíci bez jakýchkoli zásluh, tovární zboží přírody, řádní účastníci lidského oslovství“ (SJVP2 313), vychází dle Schopenhauera jedinečně z jejich vlastní o sobě a mimo čas všemocné vůle a za všechno utrpení si tedy můžeme jedinečně my sami: „Co každý v nitru chce, to musí být: a co každý je, to právě chce.“ (SJVP 291)²⁸ Přitom však, tvrdí Schopenhauer, jakmile jsme se již jednou z vlastní vůle ocitli na tomto veskrze bídném světě, tak už se svým ještě před vstupem do dělohy svobodným charakterem vůbec nic nenaděláme, neboť jakmile jsme poté skrze onu temnou vstupní bránu poprvé neuváženě a s velikým křikem nakoukli do světa představy²⁹, náš charakter se *ipso facto* mění z inteligibilního na empirický, kterýžto poté bude již po celý zbytek života, tedy až po náš odchod z něho onou ještě temnější branou, neúnavně a monotónně rozvíjet onen náš svobodně zvolený životní program, tedy *de facto* náš osud. Aby však nebyla naše životní pouť úplná nuda, tak po narození rázem zapomeneme, co jsme si „onehdy mimo čas“ svobodně zvolili, tedy zapomeneme to, čím v podstatě jsme, resp. svou „ideu“, a po celý život nám pak bude životní zkušenost sloužit k anamnéze po Platónově způsobu, tedy budeme se skrze ni rozpomínat na to, co jsme si uvolili být. Budeme takto tedy skrze zakoušení empirického charakteru odhalovat onen inteligibilní. Že to však na světě vypadá tak, jak to vypadá, tedy že „musí býti na světě i taková ptáčková“ (ZM 98), lze jakžtakž pochopit a ospravedlnit jedinečně tím, že si uvědomíme, že jsme si svou ideu musili volit zcela neuváženě, neboť intelektem jsme byli obdařeni až na „světlo“ tohoto světa. A kdyby to

²⁶ lat. – příčina sebe sama.

²⁷ Vliv obchodnického původu je v Schopenhauerově myšlení velice zřetelný.

²⁸ Viz tento vskutku extrémní názor: „Člověk má své bytí a bytnost buď se svou vůlí, tj. se svým souhlasem, nebo bez něho: v posledním případě by byla existence, zhořklá mnohonásobným a nevyhnutelným utrpením, křiklavou nespravedlností.“ (SJVP2 444)

²⁹ Uznávám nesrovnalosti v této mé větě a jsem si jich plně vědom, ale je to způsobeno tím, že z Schopenhauerovy koncepce jasně nevyplývá to, jaký okamžik chápe coby rozhodující pro náš zrod v reálném světě, tedy pro vznik našeho empirického charakteru. Proto jsem onen potenciální okamžik jaksi rozepjal mezi zachycení oplodněného vajíčka v děloze a samotný porod, přičemž bych se asi sám přiklonil k okamžiku onoho prvotního poporodního šokujícího záblesku světa představy. V děloze jsme nejspíše ještě neviděli...

nešlo obhájit ani takto, může Schopenhauer přijít s tím, že „*individuální charakter je vrozený. Není to žádné dílo umění nebo náhodných okolností, ale dílo přírody samé.*“ (OV 377)

Schopenhauer dále tvrdí: „*Každá nově narozená bytost sice nastupuje čile a radostně do nového bytí a zažívá je jako dar, ale je dána a nemůže nic darovaného dát. Její svěží bytí je zapláceno stářím a smrtí vyžilé bytosti, která zanikla, ale obsahovala nezničitelný zárodek, z něhož vzešla tato nová bytost: jsou jednou bytostí. Prokázat mezi nimi most by ovšem bylo řešením velké hádanky.*“ (SJVP2 369) Ačkoli by se dle tohoto úryvku mohlo na první pohled zdát, že Schopenhauer patrně nikdy neviděl přicházet novorozence na svět, spíše se domnívám, že oněmi veselými zrozenci patrně myslí až poněkud pokročilejší dorostence, tedy alespoň takové, kteří se již vzpamatovali z onoho prvotního poporodního šoku a začínají nyní svět zvědavě ohledávat. Rovněž zde, zdá se, míní, že dar bytí nám byl dán nějakým zcela neznámým dobrodincem, který byl tak laskavý, že zemřel přibližně v době, kdy jsme se my drali na svět. Zde je velice důležité zmínit, že dle Schopenhauera je individualita v podstatě iluzorní a pomíjivá záležitost, neboť oním jediným pravým bytím je vůle. Tuto záležitost jsem naznačil již dříve v souvislosti s problematikou vědomí, kde bylo řečeno, že naše individuálně vědomá existence je jen povrchový fenomén, který koření ve vůli. Tyto kořeny jsou přitom všemu existujícímu společné, neboť je to jádro bytí, jeho pravá podstata. V citátu Schopenhauer hovoří o „nezničitelném zárodku“, který jako by musel být postoupen jedné bytosti druhé. Také říká, že jsou „jednou bytostí“, což však dle jeho koncepce platí pro všechny existující bytosti, čímž odkazuje právě na ony společně sdílené kořeny. Ono zprostředkování mezi nimi coby jednou bytostí je však hloupost, neboť co se týče vůle o sobě nelze hovořit o zprostředkování mezi nějakými oddělenými částmi. Je to však tak, že Schopenhauer oním „nezničitelným zárodkem“ míní nejspíš opět onu ideu s janusovskou tváří, neboť ona je jakoby věčnou částí jedince, ale přitom v ní je obsažen i individuální charakter, který tu však musí nechat při onom přechodu jakoby neznatelně setřít a opět nabarvit, aby mu takto ještě jakžtakž mohla posloužit coby značně pochroumaná zprostředkovatelka mezi světem vůle a světem představy. Vskutku: „*Prokázat (bezrozporně; pozn. autor) mezi nimi (= světem vůle a představy; pozn. autor) most by ovšem bylo řešením velké hádanky.*“

Přítom je Schopenhauer také schopen tvrdit: „*Ovšem v tom smyslu, v němž člověk při plození vzniká z ničeho, se stává smrtí ničím. Poznat však úplně toto nic by bylo velmi zajímavé, jelikož je třeba jen prostředního ostrovtipu k pochopení, že toto empirické nic není vůbec žádné absolutní, tj. takové, které by bylo ničím v každém smyslu. K tomuto náhledu vede již empirická poznámka, že všechny vlastnosti rodičů se opakují v jejich potomcích, tedy překonávají smrt.*“ (SJVP2 353) Takže vůle, či dokonce sama nebohá idea je zde chápána jako „nic“, resp. nebytí, neboť člověk smrtí ztrácí individualitu (tedy možná...) a jakoby se zpět rozpouští do vůle, nebo možná i do inteligibilního charakteru, přičemž však nutno podotknout, že toto „nic“ však obvykle u Schopenhauera figuruje jakožto pravý cíl života, jímž je mu právě popření vůle k životu, jak uvidíme v kapitole Světec a Nadčlověk. Tedy ono nic zde zcela paradoxně zastupuje dva protiklady, tedy jakoby bytí i nebytí, přičemž tento úryvek budí značný dojem, že Schopenhauer mezi oběma mody existence vlastně ani příliš nerozlišuje. Nepochopitelné také je, že zatímco nám nějaký cizinec poskytl „nezničitelný zárodek“, tak naopak vlastnosti, které jsme si přitom svobodně zvolili, jsme ještě k tomu všemu zdědili po rodičích. Uznávám, že jak to vpravdě je, věru netuším. Asi se mi nedostává potřebného „prostředního ostrovtipu k pochopení.“

Nyní uvedu další zajímavé a výmluvné citáty: „*Nazývá se to, být pánem sám nad sebou: zjevně je zde pánem vůle, služebníkem intelekt; neboť vůle má v poslední instanci vždy moc, jíž vytváří vlastní jádro, podstatu o sobě člověka.*“ (SJVP2 150) A dále: „*Neboť to, co je pro bujného koně oprat' a udidlo, to je pro vůli v člověku intelekt: touto opratí musí být řízena, prostřednictvím poučování, napomínání, vzdělávání atd.; neboť sama o sobě je divokou, nevázanou bouří...*“ (SJVP2 154) Přičemž Schopenhauer neustále sverepě prohlašuje: „*velle non discitur!*“³⁰ Zdá se, že Schopenhauer podivným schizofrenním způsobem jednou svěřuje vládu nad svým osudem vůli a jindy zase cítí, že ji dokáže zvládnout intelektem, jenomže „*obyčejně však brzy přichází osud, uchopí nás nepřítis jemně a poučí nás, že nic není naše, nýbrž všechno jeho, (...)*“ (ZM 38) V zásadě však lze říci, že naši vůli, resp. náš niterný charakter, nelze dle jeho soudu změnit, o čemž svědčí i následující úryvky: „*Žádná povaha není taková, aby mohla být ponechána sama sobě, nýbrž každá vyžaduje řízení pojmy a zásadami. Chceme-li v tom dospět daleko, totiž až k povaze vzniklé ne z naší přirozenosti, nýbrž z rozumové úvahy, k povaze získané a umělé, pak se brzy*

³⁰ Lat. – Chtění se nelze učít.

přesvědčíme o správnosti Horácova verše: „I kdybys přirozenost vyhnal, přece se vrátí.““ (ZM 116) Schopenhauer podle všeho vedl marný boj se svými charakterovými sklony: „Všechno, všechno může člověk zapomenout, jenom sebe ne, svou vlastní bytost.“ (ZM 114)

A na úplný závěr připojím ještě jeden dlouhý citát: *„Již strnulá neměnnost a bytostné omezení každé individuality jako takové by při jejím nekonečném trvání muselo plodit svou monotónností tak velké znechucení, že by člověk, jen aby se jí zbavil, raději nebyl ničím. Vyžadovat nesmrtelnost individuality znamená vlastně chtít donekonečna perpetuovat jeden omyl. Neboť v zásadě je přece každá individualita jen speciálním omylem, chybným krokem, něčím, co by bylo lepší, kdyby nebylo, dokonce něco, od čeho nás vést zpět je vlastní účel života. To nachází své potvrzení v tom, že většina, vlastně všichni lidé, jsou utvořeni tak, že by nemohli být šťastní, i kdyby byli přesazeni do světa, jakého by chtěli. Totiž v té míře, jak by se zbavili nouze a těžkostí, by upadli do nudy, a v té míře, jak by jí chtěli předejít, by upadli do nouze, soužení a trápení. Šťastný stav člověka by vůbec nebyl dosažitelný jen přesazením do nějakého ‚lepšího světa‘, ale bylo by k tomu ještě třeba, aby se s ním udála základní změna, tedy aby už nebyl tím, co je a naopak byl tím, co není. K tomu však musí přestat být tím, čím je: tento požadavek předem vyplňuje smrt, jejíž morální nutnost lze tedy nahlédnout již z tohoto hlediska. Být přesazen do jiného světa a změnit celou svou bytost je v zásadě jedno a totéž.“ (SJVP2 360) Tento úryvek už s odpuštěním komentovat nebudu. Nechť si ho laskavý čtenář, uzná-li to za vhodné, ráčí interpretovat ve světle posud uvedeného již sám.*

Nyní tedy bude naším tématem Nietzscheův náhled na problematiku charakteru. Zaměřím se přitom převážně na takové úryvky, které jsou zajímavé s ohledem na předcházející Schopenhauerovo pojetí. Především je nutno říci, že dle Nietzscheho již člověk není svázán neúprosnými pouty osudového charakteru, nýbrž že v souladu se svou celkovou koncepcí života míní, že člověk se nepřetržitě mění a má také možnost značnou měrou změnit „založení“ své povahy. Takto kupř. říká: *„Jsi neustále jiný. To mínění zabil tvůj nový život, nikoli tvůj rozum: už je nepotřebuješ, a tak se hroutí samo od sebe a nerozum z něho vylézá na světlo jako červ. Popíráme a musíme popírat, protože v nás něco chce žít a přitakat si, něco, co možná ještě neznáme, ještě nevidíme!“ (RV 307) Tady je vhodné zmínit, že dle Schopenhauera je možné modifikovat či poučít jen intelekt, ačkoli vzhledem k vůli (resp. k „tvrdohlavosti“ Schopenhauerových idejí) je nám to málo platné. Nietzsche zde, zdá se,*

naopak tvrdí, že sám náš život při svém růstu, tedy v základu vůle k moci sama svým vývojem mění náš náhled na věc. To je zcela pochopitelné s ohledem na to, co jsem již dříve řekl o interpretaci a změnách perspektiv.

Nietzsche ovšem ale také praví: „*Učení nás proměňuje, působí stejně jako výživa – ta také nejenom ,udržuje‘, jak vědí fyziologové. Ale v našem základě, docela ,vespod‘, existuje ovšem cosi nepoučitelného, žula duchovního fata, žula předem určených rozhodnutí a odpovědí na předem předurčené, vybrané otázky. U každého kardinálního problému promlouvá neměnné ,to jsem já‘; o muži a ženě se například myslitel nemůže nic od základu přeučit, nýbrž jen doučit – jen doobjevit, co je u něho ,pevně dáno‘. Občas nacházíme jistá řešení problémů, která právě v nás probouzejí pevnou víru; nejspíš je pak člověk nazývá svými ,přesvědčeními‘. Později v nich spatřuje jen stopy k sebezpoznání, ukazatele k problému, jímž **jsme** – správněji k velké hlouposti, již jsme, k našemu duchovnímu fatu, k onomu **nepoučitelnému** tam docela ,vespod‘.“ (MDZ 231) Zdá se tedy, že ačkoli se dle Nietzscheho člověk nepřetržitě mění a vyvíjí, určité jádro jeho bytosti je přitom trvalé a neochvějné. Nietzsche také občas zmiňuje „věčné ženství“ a jednou také „věčné mužství“, takže ono „nepoučitelné tam vespod“, které lze jen doobjevit, resp. vynést na světlo, lze chápat podobně jako určité archetypální založení lidské bytosti, přičemž toto založení by v souladu s celkem Nietzscheovy filosofie odkazovalo v posledku až k tělu, tedy v zásadě k pohlavnímu dimorfismu lidského živočicha. Zajímavé ale je, že ačkoli z tohoto citátu lze vyvodit, že Nietzsche nepochybně míní cosi jako „věčné mužství“ v muži a „věčné ženství“ v ženě, v jednom aforismu jakoby naznačuje cosi jako jungovské archetypy *animus* a *anima* (tuto záležitost podrobněji pojednám níže v kapitole Muž a Žena).*

Nicméně možnosti změny charakteru jsou dle Nietzscheho značné. Píše kupř.: „*Můžeme se svými pudy zacházet jako zahradníci s výhonky a vypěstovat, což vědí jen nemnozí, zárodky zla, soucitu, výčitek, ješitnosti k takové plodnosti a prospěšnosti jako krásné ovoce v kordonech; (...) To vše závisí jen na nás: ale kolik z nás ví, že to na nás závisí? Nevěří o sobě lidé většinou, že jsou **sami** ukončenými, **vzrostlými fakty**? A nezapčetili snad velcí filosofové tento předpoklad učením o nezměnitelnosti charakteru?“ (RC 560) Nietzsche tedy, zdá se, tvrdí, že když se člověk vskutku změnit chce a přitom ví či alespoň věří, že je to možné, a nepodléhá Schopenhauerovým předpokladům ani se nenechá odradit*

tvrdostí vlastního charakteru, pak je vskutku schopen se „prokopat“ dosti hluboko do „hlíny“ své bytosti a značně to tam „přeorat“.

Podobně vyznívají následující úryvky: „*Z trvalého pěstování přetvářky vzniká nakonec přirozenost: přetvářka zruší nakonec sebe samu a neočekávanými plody v zahradě pokrytectví se stanou orgány a instinkty.*“ (RC 248) Zkrátka to vypadá tak, že budeme-li opravdu dobrými herci, tak nakonec natolik uvěříme ve svou roli, že její původ zapomeneme, a ona se v nás vtělí ³¹. Dále: „*Tady byl přidán velký díl druhé přirozenosti, jinde zas odstraněn kus přirozenosti první: v obou případech dlouhým cvikem a každodenní prací.*“ (RV 290) Dle Nietzscheho je však náš charakter z počátku tak zatvrzelý a neoblomný, že pokud chceme opravdu provést jeho důkladnou modifikaci a ne jen lehkou kosmetickou úpravu, musíme na sobě vskutku značně zapracovat. Ale ne zase tak, že bychom to zpočátku „přepálili“ a pak to kvůli prvním známkám neúspěchu rozmrzele a vztekle vzdali, nýbrž musíme prý vytrvale homeopatickým způsobem očkovat viry onoho kýženého nového stavu dokud vzdorující stávající charakterová imunita nepodlehne. Tedy, radí Nietzsche průběžně ve svém díle, podstatné jsou malé dávky, ale dlouhodobě: „*Pomalé a puntičkářské jsou všechny tyto kůry; i ten, kdo chce uzdravit svou duši, nechť přemýšlí o změně nejmenších navyklostí.*“ (RC 462)

Nicméně s tou výše citovanou první a druhou přirozeností to asi také nebude až tak úplně jednoduché. Srovnajme totiž tento citát: „*Tak jak nás nyní vychovávají, nabýváme nejprve druhé přirozenosti: a dosáhneme jí, když se světu zdáme zralí, svéprávní, upotřebitelní. Někteří z nás jsou natolik hady, aby tuto kůži jednoho dne odvrhli: tehdy, když pod jejím obalem dozrála jejich první přirozenost. U většiny její zárodek zaschne.*“ (RC 455) Je poměrně matoucí nazývat druhou přirozeností něco podstatně nepřirozeného, ale budiž. Ve výše uvedeném citátu Nietzsche říkal, že *de facto* můžeme modifikovat jak onu kůži, navlečenou nám, jak se nyní ukázalo, výchovou, tak i ono podstatnější vnitřní uzpůsobení. Zde naopak hovoří jakoby ve smyslu kontrastního srovnání společenské pokožky a pod ní teprve postupně dozrávající autentické části nás samých, kterou však sami nemůžeme ani tak přímými zásahy měnit, jako ji spíše jen nechat dozrát a poté odhalit. Je poměrně zvláštní, že tato naše přirozená část má přitom zapotřebí dozrávat, nicméně je to v zásadě v souladu

³¹ Salvador Dalí, zdá se, svědčí o podobné možnosti, neboť ve své knize *Deník génia* říká přibližně cosi v tomto smyslu: „*Už znáš to tajemství, Salvadore? Chceš-li být géniem, hraj si na něj, hraj!*“

s Nietzscheovou vývojovou koncepcí světa. Jak se však tato přirozenost má k oné dříve pojednané zatvrdlé osudové duchovní žule mi není zcela jasné. Tento zkamenělý nános se jeví v rámci onoho vývojového proudu poměrně nepřirozeně. Žula zřejmě nemůže dozrávat...

Jelikož však jsme v podstatě svými těly, nebylo by samozřejmě nikterak lze ničeho výraznějšího se dobrati, pokud bychom je do svého transmutačního úsilí také nezapojili: „*Pouhá kázeň pocitů a myšlenek je téměř ničím: nejprve třeba přemluvití **tělo**. (...) za dvě tři pokolení je již všechno **zvnitřněno**. Rozhodujet' o osudu národa a lidstva, začne-li se s kulturou na **pravém místě** – **ne** na ‚duši‘: pravé místo je tělo, chování, dieta, fyziologie, **ostatek** vyplývá z toho...*“ (SM s.164) Je-li tedy naším cílem podstatná změna, musíme se také zabývatí záležitostmi podstatnými. Ještě uvedu jeden úryvek, který nás příhodně souvisle popostrčí do další související problematiky: „*Všechna ctnost a zdatnost těla i ducha byla získána pracně a v malém, velkou pílí, sebeovládáním, omezením na málo potřeb, houževnatým a věčným opakováním týchž prací, téhož odříkání. Jsou však lidé, kteří jsou dědici a pány tohoto zvolna získaného četného bohatství ctností a zdatností (...)*“ (TPFN s.107)

Takže nyní se dostáváme k otázce dědičnosti, tedy toho, co je nám vrozeno. Nietzsche píše: „*Jednotlivec, ‚individuum‘, jak je dosud lid a filosof chápali, jest omylem: není ničím o sobě, ani atomem, ani ‚článkem řetězu‘, ani pouhým odkazem minulosti, - je celou jedinou linií člověka až k němu samotnému ještě ...*“ (SM s.133) Vzhledem k tomu, co bylo uvedeno v kapitole o vědomí, resp. že se Nietzsche domníval uvědomit si v sobě samém jakousi snovou přítomnost veškerého dosavadního pocitujícího bytí, by bylo určitě lze onu linii ještě značně prodloužit. Důležité však je, že Nietzsche chápe člověka jako neustále se vyvíjející proces, přičemž onen vývoj dle jeho soudu může být aktuálně vzestupný či upadající, resp. dekadentní. Na základě oné křivky vývoje a jejího sklonu pak Nietzsche odvažuje relativní hodnotu člověka.

Dále Nietzsche soudí: „*Za to, čím kdo je, zaplatili jeho předkové.*“ (TPFN s.100) „*Není vůbec možné, aby člověk **neměl** v těle vlastnosti a záliby svých rodičů a dávných předků: ať si proti tomu zdání říká cokoli. Právě toto je problém rasy.*“ (MDZ 264) A ještě: „*Pro každý vysoký svět musí být člověk zrozen; jasněji řečeno, člověk pro něj musí být **pěstován** (...); předkové, ‚výkvět‘, rozhoduje i zde.*“ (MDZ 213) Shledáváme tedy, že ačkoli toho dle

Nietzscheho člověk sám se sebou může, pokud se ovšem rozmůže, zmocí dost, přesto je ale v posledku značnou měrou odkázán na to, jak se rozmáhali jeho předkové, resp. jestli se snažili drápat nahoru nebo jestli se jen nechávali volně upadat. Rovněž zde Nietzsche, zdá se, hovoří ve prospěch Lamarckovy koncepce evoluce, tedy že dle jeho soudu se patrně dědí i během života nabyté adaptační charakterové vlastnosti. Dokonce v aforismu 30 z *Ranních červánků* soudí, že se dědí i zvyky a city, ale myšlenky už (naštěstí) ne. Tady už ale dle mého mínění poměrně směšuje dědičnost s mezigeneračním přenosem pomocí učení, výchovy, „opičení“ apod., nicméně výchovu v tomto aforismu zmiňuje přímo jako protiklad k onomu „dědicímu“ pohybu. Ale kdo ví, jak to je, že? ... Každopádně však má štěstí ten, kdo byl působením předchozích generací řádně vypěstěn a vyšlechtěn: „*Vše dobré je dědictvím: co není zděděno, je nedokonalé, je začátkem...*“ (SM s.163)

Na základě zmíněné upadající či vzrůstající vývojové tendence poté Nietzsche také odvažuje hodnotu egoismu čili sobectví. Otázku vztahu egoismu a morálky budeme zkoumat až v příslušné kapitole. Zde k tomu jen nadhodím, že Nietzsche svým pojetím „zdravé“ sobeckosti vystupuje proti dosavadnímu morálnímu trendu, který spatřuje v sebezapření a v obětování pro druhé nejvyšší hodnotu. Nietzsche zkrátka soudí, že pokud člověk nedosáhne určité svobodné, autonomní a se sebou samou spokojené individuality, nemůže být ani jeho jednání opravdu „morální“ či hodnotné pro druhé. Nechme teď promluvit dlouze Zarathustru, protože v této citlivé záležitosti je zapotřebí rozlišovat a odvažovat velice jemnými váhami a nenechat se strhnout předsudečnou hrubostí slov. Tedy: „*Kdo lehkým chce se stát a kdo ptákem chce se stát, nechť miluje sám sebe. Ne ovšem láskou chorých a chtivých: neb u těch i sebeláska zapáchá! Třeba se učit – tak učím já – sám sebe milovati láskou neporušenou a zdravou: kdo takto miluje, sám u sebe to snese a nebude těkati sem a tam. Těkati sem a tam: tomu se říká ‚láska k bližnímu‘ (...) Věřu to není přikázání pro dnešek a zítřek, **učiti** se sebe milovat. Nýbrž ze všech umění toto je nejjemnější, nejlstivější, nejzazší a nejtrpělivější. Svému vlastnímu totiž vše vlastní je dobře skryto; a ze všech zlatých dolů vlastní důl vyhrabe se nejpozději – toť dílo ducha tíže.*“ (TPZ s.161) „Ideální“ sobectví pak prý vypadá takto: „**Sobectví**, zdravé, kypící sobectví, jež vyvěrá z mohutné duše: - z mohutné duše, k níž náleží vznešené tělo, krásné, vítězí, osvěžující tělo, kol něhož se každá věc stává zrcadlem: - pružné přemlouvající tělo, onen tanečník, jehož podobenstvím a zkratkou je duše, ze sebe se radující. Sobecká rozkoš takových těl a takových duší sama si říká ‚ctnost‘.“ (TPZ s.159) A

ještě: „Nutíte všechny věci, aby přišly k vám a vstoupily do vás, aby se pak z vašeho zdroje rozproudily nazpět jakožto dary vaší lásky. Věru, lupičem všech hodnot se stane taková láska, jež obdarovává; zdravou a svatou však jmenuji tuto sobeckou lásku. – Je jiné sobectví, příliš chudé a lačnější, jež stále chce krásti, sobectví nemocných, nemocně sobecká láska. Okem zloděje pohlíží na vše, co se leskne; hltavostí hladu měří toho, kdo má hodně jídla; a vždy se plíží kolem stolu dárců. Nemoc hovoří z takové chtivosti a neviditelná zrůdnost; o chorém těle hovoří zlodějská hltavost této sobecké lásky.“ (TPZ s.61)

Z těchto úryvků je patrně, že dle Nietzscheho ono „zdravé“ sobectví v posledku odkazuje ke zdravému a silnému tělu, jehož podobenstvím a příznakem je radostná duše. Takováto rozradostněná duše pak obdarovává vlastní láskou, neboť jedině ona takto má co darovat, neboť se jaksí naučila sebe samu milovat. Proto před sebou také nemusí utíkat k bližnímu, neboť je v sobě samé úplně spokojená. Z této zdravé sebelásky pak prý vyvěrá jediná pravá „ctnost“. Dále Nietzsche praví, že je to však také to nejtěžší a *de facto* celoživotní umění a úsilí učit se takto sebe milovat. Základní součástí tohoto úsilí pak nepochybně musí být i různá psychofyzická cvičení, která byla zmíněna výše.

Nietzsche dále praví: „Zač pykáme nejhůře? Za svou skromnost; že jsme svým nejvlastnějším potřebám nepopřáli sluchu; že se zaměňujeme; že se hodnotíme nízko; že jsme ztratili jemný sluch pro své instinkty; tento nedostatek úcty k sobě se mstí každým způsobem újmy: na zdraví, přátelství, pocitu blaha, na pýše, veselosti, svobodě, pevnosti, odvaze. Tento nedostatek pravého egoismu si později neodpouštíme: bereme jej jako námitku, jako pochybnost na skutečném Já! Chtěl bych, abychom začali ctít sami sebe.“ (TPFN s.148) Ona zdravá sobeckost tedy určitým způsobem souvisí s tím, že je člověk adekvátně naladěn na niterné instinkty a potřeby svého těla, resp. že je ve svém těle dobře „zabydlen“ a „souzní“ s ním. Na základě této pravé harmonie se sebou samým pak zdravě a v souladu se svou niternou vůlí vede celý svůj život: „Silný člověk, mocný v instinktech silného zdraví, zažívá své činy jako zažívá svůj pokrm; neporušený a přísný instinkt ho vede, že nečiní nic, co je mu odporé, tak jako nejí nic, co mu nechutná.“ (TPFN s.144)

Dále Nietzsche o významu sobeckosti praví: „‘Nesobeckost‘ nemá cenu v nebi ani na zemi; všechny velké problémy vyžadují **velkou lásku**, a té jsou schopni jen silní, celiství, jistí duchové, kteří pevně spočívají sami v sobě. Je obrovský rozdíl, staví-li se myslitel k problémům osobně, spatřuje-li v nich svůj osud, svou potřebu a své nejvyšší štěstí, nebo

naopak ‚neosobně‘: to znamená umí-li je jen ohledávat a uchopovat tykadly chladné, zvědavé myšlenky. V druhém případě z toho nic nevzejde, to lze zaručit: neboť velké problémy, za předpokladu, že se vůbec dají uchopit, se nenechávají žábami a slabochy **udržet**, takový je odjakživa jejich vkus, - ostatně vkus, jež sdílejí se všemi pořádnými ženami.“ (RV 345) Opět se zde tedy stejně jako v Zarathustrově promluvě ukazuje, že jen v sobě ukotvený člověk je vůbec schopen pořádně milovat a „brát věci vážně“, a že jen skrze takovýto veskrze „osobní“ přístup může vůbec něčeho kloudného dosáhnout. Zcela základní věcí však je to, abychom se naučili být spokojeni sami v sobě a se sebou, jelikož „kdo se sebou není spokojen, je ustavičně připraven se za to mstít: my druzí se staneme jeho oběťmi, třeba jen tím, že budeme muset neustále snášet ošklivý pohled na něj. Neboť pohled na ošklivost činí člověka špatným a nerudným.“ (RV 290) A naučit se být spokojeni a postupně se i opravdově a cele se vším všudy milovat můžeme dlouhodobým úsilím jedině my sami. A pokud se nám to podaří, budeme už jen svou přítomností prospívat i svým bližním: „Lékaři, sám si pomoz: tak pomůžeš i svému nemocnému. To budiž jeho nejlepší pomoc, aby na své oči zřel toho, kdo vyhojí se sám.“ (TPZ s.63)

Nyní ještě na závěr krátce zmíním problematiku vědomí a nevědomí v souvislosti s charakterem. V této záležitosti je důležité to, že podobně jako jsme shledali již v dřívějších kapitolách, i zde náš jazyk vystupuje coby určitá překážka pravého poznání. Nietzsche píše: „**My všichni nejsme to, čím se jevíme dle stavů, pro které jedině máme vědomí a slova; mýlíme se o sobě kvůli těmto hrubším erupcím, které jedině nám jsou známy, činíme závěry na základě materiálu, v němž výjimky převažují nad pravidlem, čteme nesprávně toto zdánlivě nejzřetelnější písmo našeho vlastního já. Leč naše mínění o sobě samých, jež jsme našli na této chybné cestě, takzvané ‚já‘, se od té doby podílí na tvorbě našeho charakteru a osudu.**“ (RC 115) Tedy náš vědomý charakter lze chápat jako jistou vyvřelinu z oněch hlubších nevědomých úrovní, která v nás však postupně sedimentuje, a čím dál více nám tak zaclání ve výhledu na nás samé, resp. na ony jemnější hlubší úrovně, které jsou však základnější. Tato sedimentace je přitom značnou měrou založena na slovech a jazykovém vyjadřování.

Svoboda

V této kapitole se podíváme na to, jakým způsobem Schopenhauer s Nietzsem řeší otázku lidské svobody, a uvidíme přitom také, jak tato otázka souvisí s vůlí.

Schopenhauerův způsob pojmání problematiky svobody je těsně spjatý s jeho učením o charakteru, které jsme rozebírali v minulé kapitole. Viděli jsme, že dle jeho soudu je inteligibilní charakter člověka určen jeho vlastním svobodným volným aktem. Povahu tohoto aktu zde už raději řešit nebudu. Důležité je, že dle Schopenhauera je tento původní volní a *de facto* pravou vůlí určující a stvrzující akt tím jediným svobodným, neboť, jak sám říká, člověk „*je svým dílem před vším poznáním. To k němu pouze přistupuje, aby ho osvítilo. Proto se nemůže rozhodnout být takový či onaký ani se nemůže stát jiným, nýbrž jen jednou provždy a postupně poznává, co je.*“ (SJVP 236) „*Jak lze snadno odhadnout, vede nás tato cesta k tomu, že dílo naší svobody už nebudeme hledat v našich jednotlivých jednáních, ale v celém bytí a podstatě člověka. Toto bytí musíme myslet jako jeho svobodný čin (...)*“ (OV 413) Takže jsme sami svým dílem, ale dál už se sebou zkrátka vůbec nic nepořídíme, neboť lhůta naší svobody již prostě vypršela. Člověk se přitom poznává skrze své jednání ve zkušenosti, tedy skrze svůj empirický charakter, jelikož jeho způsob reakce na různé motivy coby pohnutky chtění, tedy jeho volba mezi nimi, je neúprosně předznamenána oním niterným založením jeho bytosti. Jeho zdánlivá svoboda volby je tedy takto klamná, neboť ať zvolí cokoli, vždy zvolil nutně to, co musel, protože to chtěl, ač to třeba ještě nevěděl: „*Jedním slovem: Člověk dělá vždy jen to, co chce, a koná to nutně. To však spočívá na tom, že už je, co chce. Neboť z toho, co je, nutně vyplývá vše, co pokaždé koná.*“ (OV 413)

Nebudu zde rozbor Schopenhauerovy koncepce svobody nějak protahovat. Uvedu jen pár úryvků jako doklad toho, že by to opravdu nemělo cenu. Uznávám, že otázka svobody vůle je opravdu nanejvýš povážlivá, a osobně se domnívám, že ji nelze rozřešit běžnými metodami filosofického uvažování. Rozhodně se to tedy dosud ještě nikomu uspokojivě nepodařilo. Řekl bych, že svoboda je bytostný prožitek, jehož povahu nelze bezesbytku vykázat pomocí obvyklých myšlenkových postupů. Také zde předznamenám, že dle Schopenhauera nicméně ale existují ještě další dva možné způsoby svobody či svobodné akty. Prvním z nich je popření životní vůle sebou samou, kteréžto podrobně pojednám

v kapitole Světec a Nadčlověk. Druhým způsobem svobody je *de facto* návrat do naší svobody původní, tedy té, kterou jsme dle Schopenhauera měli před narozením, a díky níž jsme se jaksi svobodně určili. Toto pojetí zde v průběhu svého výkladu doložím a ještě se s ním setkáme v kapitole Smrt.

Začnu nyní tedy onou přehlídkou Schopenhauerových roztodivných výroků. Takže: *„Vždy je to tedy jen naše chtění, co sledujeme jako na nás závislé, tj. jako projev naší vlastní podstaty, a co nás proto činí odpovědnými. Právě proto je absurdní a nespravedlivé, když je v řeči stavíme za naši víru, tedy za naše poznání: neboť potom jsme nuceni nahlížet chtění, ačkoli nám vládne, jako něco, co je tak málo v naší moci, jako procesy vnějšího světa.“* (SJVP2 167) Tedy ačkoli je naše vůle dána naším vlastním svobodným aktem, v průběhu života se již stává naší vládkyní, tedy naší podstatou či naším charakterem, který nám vládne tím, že nás dle Schopenhauera *de facto* nutí jednat určitým způsobem. Toto jsem ještě schopen připustit. Ale proboha, jak můžeme mít v moci něco, co nám vládne?! Sluha že ovládá svého pána? Ledaže snad nějakými pokoutnými intrikami! Nepochybně se zde zase projevuje ono Schopenhauerovo povážlivé kolísání mezi tím, komu „připsat“ vládu nad svou bytostí, na něž jsme narazili již v minulé kapitole, tedy jestli vůli či intelektu.

Dále: *„Mohu dělat, co chci: mohu, když chci, vše mám v rukách a tím se stávám někým – když chci! – ale nejsem schopen to chtít, protože protikladné motivy nade mnou mají příliš velkou moc, než abych mohl. Kdybych měl naproti tomu jiný charakter a to v míře, že bych byl světcem, pak bych to mohl chtít, ale také bych se nemohl vyhnout tomu, abych to nechtěl, takže bych to musel udělat. Tak je to tedy s výrokem sebevědomí ‚mohu dělat, co chci‘. Přesto v něm však dnes někteří mudrlanti vidí svobodu vůle a uplatňují ji jako daný fakt sebevědomí.“* (OV 369) Toto je vskutku jedinečný exemplář šroubovaného nesmyslu, proti jemuž podobným Schopenhauer sám vehementně brojí. Takže „nejsem schopen to chtít“ – kvůli motivům... Nesmysl! Vůle předchází motivům, jelikož ty jsou zprostředkovány teprve intelektem. Vůle nemůže záviset ve svém samotném chtění, tedy ve své pravé podstatě, na svém nástroji. Že by se zde zase projevoval onen boj mezi vůlí a intelektem? Ona druhá věta je prostě nehorázná absurdita. Světec, jak uvidíme, *de facto* žádný charakter, alespoň tedy v Schopenhauerově „ideální“ podobě, mít prostě nemůže, protože světec je ten, kdo svou vůli k životu usmrtil. Kde není vůle, není chtění, a tudíž ani charakter. A od života odpoutaný

světec že by se nemohl vyhnout tomu, aby něco nechtěl!?! Komu tedy dle Schopenhauera toto nestačí k vysvětlení pravé podstaty výroku „mohu dělat, co chci“, tak je asi onen mudrlant.

Další zajímavé úryvky: „*Kdo jednou něco udělal, udělá to v nastalém případě znovu, v dobrém i ve zlém.*“ (OV 374) A ještě: „*Podle toho, zda se v jednom případě ukáže uvážlivost, odvaha, poctivost, mlčenlivost (...), nebo vyjde najevo nedostatek takových schopností, jsme v důsledku tohoto sebepoznání se sebou spokojeni či nikoli. Teprve přesná znalost vlastního empirického charakteru dává člověku to, co se nazývá získaným charakterem. Má ho ten, který přesně zná své vlastnosti, dobré i špatné, a tím bezpečně ví, v čem si může důvěřovat, čeho se smí odvážit a čeho ne. Hraje svou vlastní roli, kterou předtím díky svému empirickému charakteru jen naturalizoval, nyní ji však provádí umělecky a metodicky, s pevností a vytrvalostí, aniž by někdy, jak se říká, z charakteru či role vypadl. Takové vypadnutí vždy dokazuje, že někdo se v jednotlivém případě o sobě mýlil.*“ (OV 374) Tohle už bohužel není až taková sranda, ale přesto je to velice podivné. Neboť sama ona první citovaná věta jaksi dokládá to, že člověk nikdy nemůže „vypadnout z role“, resp. že nikdy nemůže jednat jinak než dle svého nezměnitelného charakteru. Je proto nesmysl tvrdit, jako to dělá Schopenhauer na téže stránce jen o malý kousek dále, že díky nedostatku sebepoznání či onoho „získaného charakteru“ může člověk jednat jinak nežli pevně a vytrvale nutně dle svého niterného charakteru. Tím by zase (jako obvykle) zcela protičečil své celkové koncepci. Zkrátka ačkoli můžu být bez dostatečného sebepoznání špatným hercem sebe sama, z role prostě vypadnout nemůžu...

Nyní uvedu jeden úryvek týkající se oné zmíněné svobody „ve smrti“: „*Přesto všechno je však smrt velkou příležitostí už nebýt Já: pro toho, kdo ji využije. Během života je vůle člověka bez svobody: jeho jednání probíhá na základě jeho nezměnitelného charakteru nutně, v řetězci motivů. Každý však ve své vzpomínce nese mnoho toho, co učinil a s čím není spokojen. Stále jen žil a díky neměnnosti charakteru také stále jednal stejným způsobem. Proto musí přestat být, co je, aby mohl vyjít z jádra své bytosti jako něco nového a jiného. Proto smrt rozvazuje ono pouto: vůle je opět svobodná.*“ (SJVP2 373) Toto zde nebudu zatím moc komentovat. Podrobně se na tuto problematiku podíváme až v kapitole o smrti. Zde bych chtěl jen upozornit na to, že dle Schopenhauera smrtí ztrácíme svou individualitu, tedy i onen inteligibilní charakter, a „rozpouštíme“ se zpět do vůle, jež je naší niternou podstatou. Vůle je poté opět svobodná, ale my sami už jaksi neexistujeme. Případá mi však, a

svědčí o tom tento úryvek i onen Schopenhauerův způsob chápání idejí coby *causa sui*, že jaksi není schopen nebo nechce pochopit či si připustit, že už bychom po smrti nějakým způsobem vůbec nebyli. Zdá se mi zkrátka, že si stále ponechává otevřená jakási zadní vrátka k tomu, aby případně přežil i svou smrt, byť jen jako „idea“ (jako by filosofie idejí byla tak trochu filosofií zadních vrátek). Je to opravdu zvláštní a značně zamotané. Uvidíme, jestli se ještě v dalším průběhu mého výkladu dobereme nějakého rozuzlení.

Tedy uvedu dva doplňkové citáty k charakteru onoho vrozeného charakteru: „*Vrozeným charakterem člověka jsou již v podstatě určeny cíle vůbec, o něž člověk neměně usiluje.*“ (OV 380) „*Člověku jsou vrozeny ctnosti i neřesti.*“ (OV 377) Je tedy patrné, že dle Schopenhauera jsou nám vrozeny naprosto všechny podstatné charakteristiky, tedy jak všemožné povahové vlastnosti, tak různé sklony, zaměření a cíle. Hází tedy takřikajíc všechno do jednoho pytle. Osobně se domnívám, že je nesmysl, aby člověk nemohl podstatným způsobem změnit určité vlastnosti své duše, nebo že by nemohl, jak také tvrdí Schopenhauer, jednat odlišně než v podobném předchozím případě, tedy že „*kdo jednou něco udělal, udělá to v nastalém případě znovu, v dobrém i ve zlém.*“ (OV 374) Zde je nutné si uvědomit, že zde Schopenhauer oním nastalým případem nejspíš míní případ, který je v podstatě, tedy o sobě, zcela totožný s oním předchozím. Pro Schopenhauera totiž neplatí, že *panta rhei*³², neboť podstata světa je setrvalá a neměnná. Rovněž tak charakter člověka je stále stejný. Jestliže chápe obě takto staticky a mechanicky, není divu, že mu v posledku vychází neúprosná nutnost vyplývání účinku z příčiny, tedy jednání z působení motivu na vůli. Z osobní zkušenosti vím, že člověk má opravdu moc změnit své vlastnosti a nemusí stále jednat jako stroj, ale ony cíle, o nichž Schopenhauer hovoří, jsou vesměs jaksi trvalejší. Dozajista existují určité niterné sklony duše, které měnit je opravdu těžké, ne-li nemožné a protipřirozené. Připomíná to poněkud onu Nietzscheovu „žulu duchovního fata“.

Na závěr zde uvedu Schopenhauerovo poněkud zvrácené pojetí morální svobody, které nás vhodně připraví na téma příští kapitoly. Tedy Schopenhauer říká, že jsme právě „*dospěli k bodu, z něhož budeme moci pochopit opravdovou morální svobodu, která je vyššího druhu. Je totiž ještě jeden fakt vědomí, od něhož jsem dosud zcela odhlížel (...) Je to naprosto zřetelný pocit odpovědnosti za to, co děláme, přičetnosti v našem jednání, spočívající na neotřesitelné jistotě, že my sami jsme pachatelé svých činů. Díky tomuto vědomí nikomu – ani*

³² lat. – vše plyne.

tomu, kdo byl plně přesvědčen o nutnosti, s níž podle dosavadního výkladu dochází k našemu jednání – ani nenapadne, aby nějaký zločin omlouval touto nutností a svaloval svou vinu na motivy, protože při jejich nástupu byl čin nevyhnutelný. Každý totiž velmi dobře chápe, že tato nutnost má jednu subjektivní podmínku a že objektivně, tj. za daných okolností, tedy za působení motivů, které určily nástup jednání, by přece mohlo dojít i k jednání zcela jinému, ba přímo protikladnému, jen kdyby dotyčný člověk byl někým jiným. Jedině na tom záleží. Ovšem pro něj, protože je tím a ničím jiným, protože má takový a takový charakter, nebylo možné žádné jiné jednání, ale samo o sobě, tedy objektivně, možné bylo. Odpovědnost, jíž si je vědom, proto pouze nejbliže a zjevně postihuje čin, v zásadě však jeho charakter.“ (OV 409) Takže každý je v posledku morálně zodpovědný za to, kým je, tedy kým se „ideálně“ určil, a tento pocit odpovědnosti přitom svědčí o jeho morální svobodě. To by se dalo ještě připustit, byť by se to někomu mohlo jevit poněkud zvláštní. Jenže tak jednoduché to rozhodně nebude, neboť jen o pár stran dále nám Schopenhauer praví, že „zákony vycházejí ze správného předpokladu, že vůle není morálně svobodná, neboť jinak by se nedala vést, nýbrž že nucení podléhá motivům.“ (OV 416) Tady opět shledáváme projev onoho stále nerozhodného boje mezi intelektem a vůlí. Protože dle „hlavního“ Schopenhauerova učení se vůle rozhodně nenechává vést, ale ona je tou, která vede. Rozhodně tedy nepodléhá motivům, nýbrž motivy v posledku podléhají jí, neboť na ní závisejí, protože aby motiv byl pro nás motivem vskutku působivým, musíme nejprve určitým způsobem chtít. Zdá se, že ono Schopenhauerovo kolísání mezi intelektem a vůlí bude nějakým způsobem souviset i s tím, zda přičítá člověku (resp. sobě, chápejte...) morální odpovědnost. Zde jen vidíme, že v jednom případě je vůle morálně svobodná a odpovědná, a přitom tu vystupuje patrně v roli velitelky. V onom druhém případě však již jaksi zase morálně svobodná není, a přitom podléhá intelektu. O výstřednosti Schopenhauerova uvažování výmluvně hovoří i tento úryvek: „Jelikož tam, kde je vina, musí ležet i odpovědnost, a jelikož ta je jediným datem, jež opravňuje usuzovat na mravní svobodu, musí i svoboda ležet právě tam, tedy v charakteru člověka. Jak jsme však ukázali, charakter je vrozený a neměnný.“ (OV 410) Zodpovídat by se člověk měl každopádně jen za to, co má možnost ovlivnit, a to v rámci vezdejšího světa.

Na rozloučení s Schopenhauerovým pojetím ještě přiložím poslední citát: „Mým výkladem tedy svoboda není zrušena, ale pouze posunuta, totiž z oblasti jednotlivých jednání, kde ji prokazatelně nenajdeme, do oblasti vyšší, našemu poznání však ne tak snadno

*přístupné. Je totiž transcendentální. A to je také smysl, v němž bych chtěl chápat Malebranchův výrok la liberté est un mystère.*³³ (OV 414) Ano, opravdu, svoboda v Schopenhauerově pojetí je běžnému způsobu poznání naprosto nepřístupnou. Svoboda je věru tajemstvím a zřejmě jím i nadále zůstane.

Nyní se obrátím k Nietzscheovi a ukáži, jaké řešení oné tajuplné hádanky navrhuje on. Bude však značně obtížné se v jeho učení zorientovat, protože užívá pojem „svoboda“ v několikerém smyslu. Musím zde předeslat, že tato problematika patří opravdu k těm zcela nejproblematictějším, a že i Nietzscheův způsob jejího pojmání mi není moc srozumitelný, takže buďte ve svém vlastním zájmu obezřetní. Začnu zde aforismem 21 z knihy *Mimo dobro a zlo*. Rovněž bych Vás chtěl odkázat na konec kapitoly *Vůle, život a člověk*, kde jsem řešil onu „radikální“ verzi Nietzscheova pohledu na svět. Tamní výklad je totiž ve velice úzké souvislosti s nadcházejícím.

Tedy v onom aforismu Nietzsche nejdříve kritizuje koncepci „absolutně“ svobodné vůle, tedy vůle, která je stejně jako v probraném Schopenhauerově metafyzickém pojetí onou *causa sui*, resp. vůle, která se zcela svobodně a nezávisle na čemkoli jiném sama určuje. Tvrdí, že tato koncepce je absurdní, a že je to cosi jako „*znásilnění a nepřirozenost v logice*“: tedy patrně že je důsledkem zvráceného rozumového postupu. Dále však říká, že právě tak klamně je pojetí „nesvobodné vůle“, tedy *de facto* ono Schopenhauerovo „reálné“ pojetí vůle, resp. jejího projevu v empirickém světě coby naprosto mechanického stroje. Tvrdí, že toto pojetí vychází z klamného pojmání kauzality: „**My sami jsme si vybásnili příčiny, následnost, vzájemnost, relativitu, nutnost, číslo, zákon, svobodu, důvod, účel; a pokud tento znakový svět vbásňujeme, vměšujeme do věcí jako nějaké ‚o sobě‘, pak postupujeme znovu tak jako už vždy, totiž – mytologicky. ‚Nesvobodná vůle‘ je mytologie: ve skutečném životě jde jen o silnou a slabou vůli.**“ Tedy kauzalita je jen naším způsobem popisu jevů, ne jejich vysvětlením. V pravé realitě „o sobě“ nic takového neexistuje. Jinde Nietzsche hovoří o pesimismu „*‚nesvobodné vůle‘ (jinými slovy: nedostatek zábranných sil proti popudům)*.“ (TPFN s.114) A ještě zde přidám úryvek, který jsem použil již při rozboru oné „radikální“ verze: „*Kdysi dávali člověku věnem z vyššího řádu ‚svobodnou vůli‘: dnes jsme mu vzali i vůli v tom smyslu, že se tím už nesmí rozumět žádná mohutnost. Staré slovo*

³³ Franc. – svoboda je mystérium.

„vůle“ je pouze k tomu, aby označovalo výslednici, jistý způsob individuální reakce, která následuje nutně na množství popudů částečně protichůdných, částečně souhlasných: - už neplatí, že vůle „působí“, „pohybuje“(...)“ (AK s.22) Zdá se tedy, že v první řadě o naší „svobodě“ či o její „míře“ rozhoduje síla naší vůle, resp. to, jak moc jsme při svém jednání, prožívání a rozhodování determinováni oním „spodním podvědomým proudem“, tedy do jaké míry jsme schopni určitým způsobem čelit popudům a pohnutkám našich niterných pudů a sklónů. „Nesvobodná“ vůle je pak taková, která nemá sílu na to, aby přemohla a zkrotila síly oněch pod-duší, nýbrž je jimi *de facto* ovládána. Tedy „nesvobodná“ vůle je slabá vůle, přičemž tato slabost je dle Nietzscheho symptomem dekadence: „*Slabost vůle, určitěji řečeno neschopnost nereagovati na nějaký popud, je sama jen jinou formou degenerescence.*“ (SM s.47)³⁴

Nicméně přesto není dle Nietzscheho naše vůle v posledku svobodná, neboť, jak jsme již viděli vícekrát, vědomí je jen povrchový fenomén naší bytosti, který je ve svých projevech odkázaný na ono temnější jádro. V *Soumraku model* Nietzsche říká, že svoboda vůle byla vynalezena v dřívějších dobách knězi kvůli tomu, aby takto učinili lidi odpovědnými a závislými na nich: „*Lidé byli pokládáni za „svobodné“, aby mohli být souzeni, trestáni – aby mohli být vinni: musilo tedy každé konání být pokládáno za chtěné, původ každého konání za tkvící ve vědomí (- čímž nejzásadnější penězokazectví in psychologicitis učiněno principem psychologie samé...).*“ (SM s.69) Tedy nemůžeme být zcela svobodni už jen díky tomu, že onen niterný boj pudů je zcela mimo kompetenci vědomí, které ho sice určitým způsobem reflektuje, ale nikterak neurčuje jeho základní povahu: „*Jsi činěn! Každým okamžikem! Lidstvo po všechny časy zaměňovalo aktivum a pasivum, je to jeho věčná gramatická hrubka.*“ (RC 120)

Nicméně určité svobody je přesto člověk schopen dosáhnout. Nyní zde ocituji dlouhý úryvek z aforismu s názvem „Můj pojem svobody“ ze *Soumraku model*: „*Boj vychovává ke svobodě. Neboť co je svoboda? Že máme vůli ke vlastní zodpovědnosti. Že udržujeme distanci, jež nás dělí. Že staneme se lhostejnějšími k útrapě, tvrdosti, strádání, ba i k životu. Svoboda znamená, že mužské, bojovné a vítězné pudy vládnou nad jinými pudy, např. nad*

³⁴ Srovnejte následující úryvek: „*Slepá poddajnost afektu, lhostejno zdali ušlechtilému, soucitnému, či nepřátelskému, je příčinou největšího zla. Velikost charakteru není v tom, že tyto afekty nemáme – naopak, máme je v nejstrašnější míře, ale že je udržíme na uzdě. Souhrn: vláda nad vášněmi, nikoliv jejich vyhubení nebo oslabení! Čím větší je vladařská síla vůle, tím více svobody se smí poskytnouti vášním.*“ (TPFN s.151)

pudy ‚štěstí‘. Svobodný člověk je **bojovník**. Čím se měří svoboda (...) ? Odporem, jež třeba překonati, námahou, kterou stojí udržeti se **nahoře**. Nejvyššího typu svobodných lidí bylo by hledati tam, kde se neustále překonává největší odpor: pět kroků od tyranie, na samém prahu hrozícího zotročení. To je psychologicky pravdivo, vyrozumíváme-li zde ‚tyrany‘ neúprosné a hrozné pudy, jež vyvolávají proti sobě maximum autority a kázně (...) **Velké nebezpečí** vytvořilo z nich něco, co zasluhuje úcty, nebezpečí, jež nás teprve učí znáti naše prostředky, naše ctnosti, naši výzbroj, našeho **ducha** – jež nás **nutí**, abychom byli silni ... První zásada: je nezbytno, abychom měli potřebí býti silnými; jinak nebudeme silnými nikdy. (...) v tom smyslu, v jakém svobodu chápu já: jako něco, co máme a **nemáme**, co chceme, čeho **dobýváme**...“ Tedy zdá se, že svoboda je zde chápána jako jistá proměnlivá výslednice neustálého boje s oním vojskem uvnitř nás, nicméně však to, čím mu čelíme, zde není ani tak vůle sama, jako jiné pudy, a to pudy mužské, tedy aktivní, směřující k dobývání, ovládnání a přemáhání. Tedy svobodný může být ten, kdo dokáže jakoby svou mužskou částí ovládat ono nezřízené podvědomé vojsko. Dále zde Nietzsche praví, že ona svoboda „narůstá“ spolu s tím, jak moc silná a nebezpečná ona armáda pudů je. Čím silnější je tento náš vlastní niterný nepřítel, tím více musíme být i „my“ silni, přičemž v maximálně vyhrocených krizových situacích našich vzájemných střetů dochází k tomu, že se jakoby překlopí onen pocit tlaku a neúprosné nutnosti čelit oné niterné vřavě do pocitu naprosté svobody, kdy konečně cítíme, že jsme volni, byť jen dočasně.

Tento opravdu zvláštní „psychologický“ fenomén dokládají i následující pasáže: „Podivuhodným faktem je, že vše, co na Zemi je či bylo svobodného, jemného, smělého, tanečního a mistrně jistého, ať už v myšlení samém nebo ve vládnutí (...), v umění právě tak jako v mravech, se rozvinulo teprve díky ‚tyranii takových svévolných zákonů‘; a ve vší vážnosti řečeno, není nepravděpodobné, že ‚příroda‘ a ‚přirozené‘ je právě toto – a **nikoli ono laisser aller!**“ (MDZ 188) A ještě: „(...) umělci: oni, kteří až moc dobře vědí, že právě tehdy, když nedělají nic ‚svévolně‘, nýbrž vše nutně, dospívá jejich pocit svobody, lehkosti, moci, tvůrčího určování, disponování, formování ke svému vrcholu, - zkrátka, že nutnost a ‚svoboda vůle‘ jsou u nich tehdy jedním.“ (MDZ 213) Je to věru podivné, ale pravá svoboda zřejmě opravdu nespočívá v nějaké možnosti dělat si absolutně vše, co je nám libo, ačkoli v jistém smyslu by se to tak chápat dalo, pokud ovšem ona libost je vyvolána jakoby rezonancí všech součástí naší bytosti. Jakmile vše v nás je vyladěno nutným způsobem ve

vzájemné harmonii a všechny složky naší bytosti společně přispívají k určitému konání apod., pak onou zákonitou vyváženou harmonií jednotlivých tónů vzniká jakýsi „aliquotní tón“, kterým je onen výsledný pocit svobody. Přitom je však pochopitelně nezbytnou podmínkou to, aby měl člověk jednotlivé části své bytosti pod kontrolou a ovládal je, tedy aby to byl „*svobodný duch*“: *duch, který se osvobodil, který se zase ujal vlády nad sebou.*“ (EH s.68)

O podobné zkušenosti hovoří i Zarathustra v následujícím úryvku: „*Kde všechen čas mi připadal blaženým smíchem nad okamžiky; kde nutnost byla svoboda sama, jež si blaženě hrála s ostnem svobody: - Kde jsem se opět shledal se svým starým d'áblem a arcinepřítelem, s duchem tíže, i se vším, co stvořil: s povinností, předpisem, nouzí a následkem a účelem i vůlí a dobrem a zlem: - Neboť zda není třeba, aby bylo něco, přes co by se tančilo, přes co by se tančilo svobodně v dál? Není třeba, aby v zájmu lehkých a nejlehčích – byli krtkové a těžcí trpaslíci?*“ (TPZ s.166) Tedy dle Zarathustry je, zdá se, také nutno, aby člověk měl nejdříve pocit určitého odporu, který musí překonávat, aby mohl mít následně i pocit svobody. Jako bychom bez onoho počátečního odporu našich těžších a stísněnějších pod-duší nikdy nemohli zakusit a vychutnat onen blahý pocit nespoutanosti. Jako by to byly nezbytné odrazové můstky a příčky, po nichž se dostáváme stále výš do volnějšího ovzduší...

Nyní ještě představím Zarathustrovo pojetí svobody, které se od dosavadního výkladu svým smyslem dosti liší. Tedy Zarathustra praví: „*Věru, stem duší vedla má pouť i stem kolébek a bolestí porodních. Mnohokrát jsem se již loučil, znám srdcervoucí hodiny poslední. Tak tomu chce však má tvořící vůle, můj osud. Anebo, abych vám to řekl poctivěji: takového osudu právě – se zachtělo mé vůli. Vše, co cítí ve mně, trpí a úpí v žalářích: má vůle mi však přichází vždy jakožto má osvoboditelka, jež přináší radost. Chtění to jest, jež osvobozuje: toť pravá nauka o vůli a svobodě – tak vám ji hlásá Zarathustra.*“ (TPZ s.70) Vypadá to tedy, že vůle je takto pro Zarathustru tím, co ho navzdory utrpení a navzdory bolestivým duševním přerodům, jež přitom způsobuje v základu ona sama svou touhou po sebepřekonávání, vždy obrodí a přiměje k dalšímu žití, přičemž ať vnitřně trpí sebevíce, jeho vůle je schopná tyto pocity překonat a vždy znovu mu svým chtěním dát okusit radostného a svobodného žití. Tedy ve svém chtění samotném se Zarathustra zřejmě cítí být svobodným a šťastným.

Dále však praví, že existuje ještě jedna veliká překážka pro osvobození vůle: „*Chtění to jest, jež osvobozuje: ale jak sluje to, co i osvobozovatele uková v poutech? ‚Bylo‘: toť proti čemu skřípějí zuby vůle, toť její nejosamější smutek. Bez moci jsouc proti tomu, co je vykonáno, dívá se vůle zle na všechnu minulost.*“ (TPZ s.116) Zdá se tedy, že i když se vůli podařilo jaksi osvobodit své chtění v poměru k budoucnu, zůstává stále ještě uvězněna tím, co udělala dříve, kdy ještě asi nebylo její chtění zcela jejím vlastním svobodným aktem. Zarathustra však nabízí toto řešení: „*‚Vůle je tvůrčí.‘ Vše ‚Bylo‘ je zlomkem, hádankou, hrůznou náhodou – do té doby, až tvůrčí vůle k tomu přisvědčí: ‚Ale tak jsem já tomu chtěla!‘ Až tvůrčí vůle přisvědčí: ‚Ale tak tomu chci! Tak tomu budu chtít!‘*“ (TPZ s.117) Tedy tvůrčí vůle má patrně moc interpretovat minulost takovým způsobem, resp. může jaksi změnit svůj náhled na ni tak, aby ve všem minulém spatřovala již jen stopy toho, co opravdu chtěla. Vrcholem tohoto jejího sebevykoupení by poté bylo, kdyby byla schopna toto své chtění stvrdit takovým způsobem, že by mohla opravdově chtítí jeho věčný návrat.

Na závěr této kapitoly ještě připojím zkrácený Nietzscheův portrét „svobodného člověka“: „***Suverénní individuum**, individuum rovné jen sobě samému, mravnosti mravů se opět vymanivší, autonomní a mravnost převyšující (neboť autonomní a mravní se vylučují), zkrátka člověk vlastní nezávislé dlouhé vůle, který **smí** slibovat – a v něm hrdé, všemi svaly prochvívající vědomí toho, **co** zde bylo konečně vydobyto a jím ztělesněno, opravdové vědomí moci a svobody, pocit vyvrcholení člověka vůbec. Tento osvobozený, který skutečně slibovat **smí**, tento pán **svobodné** vůle, tento suverén (...)* Hrdé vědění o mimořádném privilegii **zodpovědnosti**, vědomí této vzácné svobody, této moci nad sebou a nad osudem proniklo u něho až do nejspodnějších hlubin a stalo se instinktem, dominantním instinktem: - jak jej nazve, (...)? *Není o tom pochyb: tento suverénní člověk ho nazývá svým **svědomím** ...Moci za sebe ručit – s hrdostí, a proto si také moci přitakat (...)*“ (GM s.42) Problematiku morálky pojednám v následující kapitole. Z citátu je jinak opět patrné, že podmínkou oné svobody je silná vůle, která může jaksi překlenout rozsáhlý časoprostor, v jehož rámci může za sebe samu zodpovídat a ručit. Jedině na základě tohoto širého nezávislého volního rozpětí může poté člověk vůbec něco slibovat. A jedině díky tomu, že má člověk sám sebe v moci, že tedy jaksi ví, co od sebe vůbec může očekávat, si také může ve všem všudy přitakat, stvrdit svou vlastní vůli, a může za ni zodpovídat.

Morálka

V této kapitole se zaměřím na způsob, jakým se mnou zde sledovaní myslitelé potýkají s odvěkým filosofickým drakem morálky. Budu zde tedy sledovat především to, zda přikládají lidskému životu nějakou etickou významnost a hodnotu, a jestliže ano, pak na čem tuto jeho hodnotu zakládají či jak ji odůvodňují.

Schopenhauerovo učení o morálce je nepřekvapivě opět plné rozporů, které jsou úzce spjaté s jejich předchůdci, které jsem odhalil především v předešlých dvou kapitolách. Zde nejprve předestřu jeho obecné pojetí morálního charakteru života. Tedy Schopenhauer praví: *„Chceme-li vědět, zač stojí lidé, vidění morálně, vcelku a obecně, pak pozorujme jejich osud, v celku a obecně. Je to nedostatek, bída, utrpení, muka a smrt. Věčná spravedlnost vládne: kdyby, nahlíženo celkově, nebyli ničemní, nebyl by jejich osud, nahlížen celkově, tak smutný. V tomto smyslu můžeme říci: svět sám je soudcem světa. Kdybychom mohli všechnu bídu světa položit na jednu misku vah a všechnu vinu světa na druhou, zajisté by byl jazýček v rovnováze.“* (SJVP 280) Z tohoto úryvku je patrné, že dle Schopenhauera existuje jistý imanentní mravní řád světa, tedy že je jakoby v jeho niterné podstatě zabudován „program“, který jaksi předem určuje to, co je morálně „vyhovující“, tedy „dobré“, či nikoli, tedy je „zlé“. Na základě tohoto programu pak funguje další „software“, kterým je ona „věčná spravedlnost“, která jaksi „odměňuje“ lidi za to, jak ve svém jednání dbají na zásady onoho imanentního programu. Dále zde Schopenhauer tvrdí, že jestliže někdo nejedná v souladu s oním morálním programem, vyhodnotí to ona věčná spravedlnost jakožto „vinu“, a na základě tohoto posouzení pak pozmění „zdrojový osudový kód“ dotyčného jedince tak, aby se v jeho životě odehrálo něco nepříjemného či bolestivého, což pak znamená „trest“. Schopenhauer zde však říká také to, že veškerá bolest a utrpení světa, tedy vše v něm „negativní“, je důsledkem lidských vin.

V jiném citátu však říká: *„Když tedy pohlédneme na člověka jako na bytost, jejímž bytím je trest a pykání, tak ho již zahlédneme ve správném světle. Ničemu jinému se totiž naše bytí tak nepodobá, jako důsledku chybného kroku a trestuhodné rozkoše.“* (SJVP2 427) Ač by se mohl tento citát na první pohled jevit stejně bezútěšným jako onen první, tak se to vskutku jen zdá, neboť zde se ona lidská vina ještě jaksi časově roztahuje přinejmenším do

předchozí generace. Neboť z tohoto úryvku plyne, že jaksi nejen člověk, který se vskutku provinil, je trestán, nýbrž že život všech bez výjimky je již sám o sobě trestem, přičemž viníky jsou zde patrně ti, kdo je nerozumně zplodili, tedy přivedli na svět. Sám onen akt je zde jaksi Schopenhauerem činěn zodpovědným. Problematiku plození však prozkoumám až v příští kapitole. Zde uvedu ještě další citát: „*S dědičným hříchem zároveň nastupuje morální zodpovědnost. Tímto hříchem je ve skutečnosti přitakání vůli k životu; její popření v důsledku lepšího poznání je naopak spása. Mezi tímto obojím tedy leží morální: doprovází člověka jako světlo na jeho cestě od přitakání vůli k jejímu popření (...)*“ (SJVP2 448) Z tohoto úryvku plyne, že onen morální program není věčný, nýbrž že byl světu implantován až po dědičném hříchu. Schopenhauer ve svém pojetí dědičného hříchu však jaksi zaměnil ony dva stěžejní stromy z rajské zahrady. Neboť dle jeho soudu jaksi nejsme trestáni za nerozvážně ochutnání zapovězeného ovoce ze stromu Poznání, nýbrž z onoho druhého stromu, totiž ze stromu Života. Tedy Schopenhauer jaksi popírá a považuje za hřích to, co nám sám Hospodin původně povolil. To zde však raději nebudu rozebírat. Podstatné je, že zde Schopenhauer shledává morální fenomén významně figurovat mezi přitakáním vůli k životu a jejím finálním popřením (tuto problematiku podrobně proberu v kapitole Světec a Nadčlověk). Jelikož náš život je tedy dle jeho soudu důsledkem nerozvážného přitakání vůli k životu, pak ono světlo morálky bude patrně sloužit k tomu, abychom si svoji „trestuhodnou chybu“ uvědomili a svoji životní vůli popřeli. Abychom si však nemohli jako obvykle utvořit jednoznačný názor, přiloží Schopenhauer další polínko do již tak dost rozpáleného ohně naší mozkovny a prohlásí, že „*ne ve chtění, nýbrž ve chtění s poznáním leží vina.*“ (SJVP 136) Tedy nakonec se dostalo i na onen strom Poznání. Takže vůle k životu patrně není sama o sobě vinna, dokud se sama jako vinná nepozná...

Předěme však raději dále. Schopenhauer praví: „*Chceme-li vyměřit stupeň dluhu, kterým je naše bytí zatíženo, pak pohleďme na utrpení, jež je s ním spojeno. Každá velká bolest, ať tělesná či duševní, říká, co si zasloužíme: neboť by na nás nemohla dolehnout, kdybychom si ji nezasloužili.*“ (SJVP2 428) Veškeré utrpení je tedy důsledkem viny. Nicméně naštěstí ani Schopenhauer nebyl o tomto svém soudu nijak utvrzený, o čemž svědčí tento citát: „*Není naprosto a ve všech případech správný onen výrok, přičítaný jednomu papeži, že u každého neštěstí, jež nás potká, máme sami vinu, aspoň částečně. V některých*

případech ovšem ano.“ (ZM 78) Schopenhauer zkrátka opět ve svých tvrzeních značně kolísá, což nepůsobí právě přesvědčivě.

Na závěr tohoto obecného úvodu přiložím Schopenhauerovo finální zúčtování mravního rozpočtu světa: „*V podstatě je zbytečné se hádat, zda je na světě více dobra či zla: neboť již pouhá existence zla věc rozhoduje, neboť tu nikdy nemůže zahladit vedle ní existující či po ní nastupující dobro, tedy ani se zlu vyrovnat.*“ (SJVP2 424) Tento úryvek komentovat nebudu, neboť se necítím být oprávněn tuto záležitost posuzovat.

Nyní přejdu k morální problematice lidského jedince a jeho jednání, kterážto těsně souvisí s Schopenhauerovým pojetím charakteru a svobody. Jeho způsob řešení je opět značně rozporuplný. Na jednu stranu totiž tvrdí, jak jsme již viděli, že „*člověku jsou vrozeny ctnosti i neřesti.*“ (OV 377) Takto je jeho morální osud *de facto* zakódován v jeho neměnném charakteru, z čehož nevyhnutelně plyne, že „*vlastní morální polepšení není vůbec možné.*“ (SJVP2 440) Přitom je však schopen tvrdit, že „*osud jednotlivce se rozhoduje morálně.*“ (SJVP2 435) Jelikož změnit se nemůžeme, je náš osud již rozhodnut či nezvratně předznamenán. Přičemž je ještě k tomu předurčen naším údajným svobodným aktem, o němž jsem již vícekrát hovořil. Dle Schopenhauerova mínění je tedy „*dobrá vůle v morálce vším*“ (SJVP2 281), pročez asi záleží jedině na tom, jestli jsme měli dobrou vůli obdařit se dobrou vůlí... „*Příslušně tomu slibuji všechna náboženství po smrti odměnu za přednosti vůle nebo srdce na věčnosti;(…) Ctnost očekává svou odměnu na onom světě...*“ (SJVP2 168) Takže zkrátka po smrti nás čeká odměna za náš svobodný akt před naším narozením. Nemá smysl zde toto pojetí rozvádět. Jenom ještě přiložím Schopenhauerovo přesvědčení o správnosti jeho uchopení tohoto problému: „*Má filosofie je však jediná, která vyhrazuje morálce její plné právo: neboť jen když podstatou člověka je jeho vlastní vůle, tedy v nejužším smyslu je jeho vlastním dílem, jsou jeho skutky skutečně zcela jeho a je třeba je přičítat jemu.*“ (SJVP2 434) Také nemám co dodat.

Nicméně naštěstí ve svém učení Schopenhauer operuje ještě s jedním pojetím morálky, které je podstatně smysluplnější, ačkoli obě pojetí nikdy nijak nerozeznává. Základní kámen tohoto pojetí jsme našli již v souvislosti s problematikou lidské individuality. Řekl jsem tam, že dle Schopenhauera je individualita *de facto* klamný fenomén světa představy, přičemž tou jedinou vskutku pravou a existující částí naší bytosti je její jádro, tedy vůle. Tato vůle je přitom sdílena vším existujícím, pročez všichni lidé jsou takto ve své podstatě jednou

jedinou bytostí. Bytostnému uvědomění si tohoto základu však dle Schopenhauera brání jistý přirozený lidský sklon, který výstižně popisuje v následující pasáži: *„Hlavní a základní pružinou v člověku i ve zvířeti je egoismus, tj. puzení k existenci a blahobytu. Tento egoismus je co nejtěsněji spjat s jejich nejniternějším jádrem, ba vlastně je s nimi identický. Proto zpravidla veškeré jednání pramení z egoismu (...) Egoismus je svou povahou bezmezný (...) Všechno, co se staví proti jeho úsilí vzbuzuje jeho nevoli, hněv, nenávisť a jako svého nepřítel se to pokouší zničit. Chce co možná všechno požívat, všechno mít. Jelikož je to však nemožné, alespoň chce vše ovládat: ‚Všechno pro mě a nic pro druhé‘, to je jeho volební heslo. Egoismus je kolosální: převyšuje celý svět.“* (OV 494) Tedy dle Schopenhauera je tento egoismus *de facto* totožný s naší niternou vůlí k životu a s jejím hlavním směřováním. Nicméně jeho obvyklé užití slůvka „vlastně“ dle mého soudu nesvědčí o kdovíjaké sebejistotě. Rovněž je třeba si uvědomit, že ony „neřesti“, které zde z egoismu plynou, když narazí při svém úsilí na odpor, takto patrně mohou činit jen u těch jedinců, kterým byly vrozeny. Také by se bylo lze patrně dlouho a bezvýsledně dohadovat o tom, zda je naše vůle k životu opravdu bytostně takto kolosálně egoistická. Každopádně egoismus dle Schopenhauera hraje stěžejní roli v každodenním lidském živobytí, *„kde navzdory zdvořilosti, kterou se zakrývá jako fíkovým listem, vyčuhuje z každého kouta.“* (OV 496) A přitom vystupuje v roli opravdového zloducha: *„Nejeden člověk by byl schopen zabít druhého jen proto, aby si jeho sádlem namazal holínky. I při tom jsem však na rozpacích, zda je to skutečně nadsázka.“* (OV 496) S takovýmto pohledem na svět mezilidských vztahů věru není divu, že Schopenhauer upřednostňoval samotu.

Tedy tento egoismus vůle je hlavní překážkou uvědomění si oné niterné jednoty všeho jsoucího. Nicméně dle Schopenhauera ho lze překonat pomocí intelektuálního poznání a prohlédnout takto skrze klamný povrchový individuální fenomén ono společné a podstatné: *„Z bezprostředního a intuitivního poznání metafyzické identity všech bytostí vyplývají všechny pravé ctnosti.“* (OV 443) *„Absence jakékoli egoistické motivace je tedy kritériem morálně hodnotného jednání.“* (OV 501) Jenomže *„čekat, že někdo bude dělat něco, k čemu ho nevede vůbec žádný zájem, je jako čekat, že pohnu kusem dřeva bez provazu, za který bych táhl.“* (OV 374) Tedy jakmile již není pohnutkou našeho jednání naše vlastní vůle či její sobeckost, může teprve být naše jednání opravdu ctnostné. Ale jak sám Schopenhauer uznává, naše jednání však vždy motivuje určitý zájem. Tento zájem by tedy musel být

bezprostředním a zcela čistým zájmem o blaho druhého, aby ono jednání bylo vskutku morální. Uvidíme dále, jestli je to vůbec možné.

Schopenhauer tedy píše, že při opravdu ctnostném činu „*musí být mým motivem bezprostředně jeho blaho a bol. To však nutně předpokládá, že při jeho bolu budu trpět s ním, že budu jeho bol cítit jako svůj vlastní, a proto budu chtít jeho blaho tak bezprostředně jako vlastní. To však vyžaduje, abych se s ním nějak ztotožnil, tj. abych alespoň do jisté míry zrušil rozdíl mezi mnou a každým druhým, na němž právě spočívá můj egoismus. Jelikož však přece nevěším v kůži druhého, může to být zprostředkováno jedině poznáním, jež o něm mám, tj. představou o něm v mé hlavě. Tou se s ním tak dalece ztotožním, že můj čin oznámí zrušení onoho rozdílu. Zde analyzovaný postup však vůbec není vysněný nebo chycený ze vzduchu, ale je naprosto skutečný, ba vůbec ne vzácný. Je to všední fenomén soucitu, tj. bezprostřední, na všech jiných ohledech nezávislé účasti na utrpení někoho jiného, a tím na zabránění či zrušení tohoto utrpení, v čemž nakonec spočívá veškeré uspokojení, blaho a štěstí. Tento proces je samozřejmě hoden úžasu, je mysteriózní. Je to doopravdy velké mystérium etiky.* (OV 504) Jakmile se tedy takto mysteriózně ztotožním s druhým, že budu trpět jeho bolestí jako svou vlastní, pak by bylo lze se ptát, jestli mým motivem tedy v posledku není jen úleva od mého vlastního utrpení, „v čemž nakonec spočívá veškeré uspokojení, blaho a štěstí.“ Rovněž je velice pochybné to, že by skrze pouhé intelektuální poznání mohlo dojít k takovéto bytostné identifikaci, neboť intelekt je původně právě to, co jednotlivé lidi rozděluje, neboť z něho vychází svět jako představa, v němž jsou věci podány jako jednotlivé a vzájemně nezávislé fenomény. Překonat jevový charakter světa pomocí vymanění intelektu z jeho služebnosti sobecké vůli dokáží dle Schopenhauera na přechodné okamžiky umělci či géniové (o umění podrobně pojednám v příslušné kapitole), ale to, jak uznává sám Schopenhauer, nebývají vždy právě ctnostní lidé: „*Morálně ušlechtilý člověk, pokud mu tolik neschází intelektuální výstižnost, projevuje svým jednáním nejhlubší poznání, nejvyšší moudrost a zahanbuje i člověka geniálního, pokud jeho chování prozrazuje, že ona velká pravda zůstala jeho srdci cizí.*“ (OV 556) Umělec občas prohlédne jevový závoj světa a zří to podstatné. Co tedy poznává onen mravní člověk? Rovněž srdce ztělesňuje pro Schopenhauera vůli, a ta je, jak jsme již viděli, na intelektuálním poučení nezávislá. Nemůže ji tedy ono poznání proměnit.

Že je onen identifikační proces vskutku mysteriózní a nadále zřejmě i zůstane navzdory Schopenhauerovým vehementním pokusům vydat z něho počet, dokazují následující vskutku úsměvné citáty: „*Každý okamžik si právě jasně uvědomujeme, že trpícím je on, ne my. A právě v jeho osobě, ne v naší, cítíme k našemu zármutku utrpení. Trpíme s ním, ne v něm, cítíme jeho bolest jako jeho a nepředstavujeme si, že je naše.*“ (OV 508) Tak tedy trpíme v něm nebo s ním nebo jím v nás samých? A když to takhle patrně opravdu uchopit nepůjde, tak urputný Schopenhauer prohlásí, že „*v něm budu trpět s ním, navzdory tomu, že jeho kůže do sebe nevpustí mé nervy.*“ (OV 523) To, co by zde misantrop Schopenhauer takto rád vydával za „všední fenomén soucitu“, jsou rozumem naprosto neuchopitelné a tajuplné niterné prožitky nejrůznější mystiky. Je zvláštní, že v tomto svém pojetí morálního jednání ani nezkouší zřetelně a výslovně uplatnit své učení o popření vůle, které je dle jeho soudu právě pramenem veškeré takovéto mystiky, jak uvidíme v kapitole Světec a nadčlověk.

Schopenhauer dále kupř. také tvrdí, že „*neštěstí je totiž podmínkou soucitu a soucit je zdrojem lidské lásky.*“ (OV 530) Z čehož ovšem plyne, že bez toho, aby lidé trpěli, by se nemohli mít opravdu rádi, což je vskutku značně extrémní názor na podstatu lásky, z něhož by dle mého názoru musela být i sama láska nešťastná. To, že právě probraná koncepce pramenu soucitného či morálního jednání byla asi pouhým prázdným „slovním krámem“ bez jakékoli reálné podstaty či reálného efektu, naznačují tyto úryvky: „*Je etika se svou odhalenou základní morální pružinou schopna uplatnit se také v činnosti? Může člověka s tvrdým srdcem přeměnit na soucitného (...)? - Určitě ne: rozdíl charakterů je vrozený a nesmazatelný. Zlomyslnost je zlomyslnému vrozena jako hadům jedové váčky.*“ (OV 540) „*To zásadní, rozhodující v oblasti morální, intelektuální i fyzické je to vrozené.*“ (OV 545) Vskutku, stále více mi dochází, že s Schopenhauerovými argumenty nemá cenu se přít, neboť on vesměs *de facto* tahá za oba konce provazu... Tedy etická stránka života je takto prostě osudová a nezvratná. Přitom „*konečným vrcholem, do něhož vůbec vybíhá význam existence, je spolehlivě to etické.*“ (OV 549) Zkrátka konečný význam je nezměnitelně dán již od samotného prvopočátku, pročez veškeré naše usilování je marnou snahou.

Tedy ani mystérium morálky Schopenhauer očividně pravdivě neodhalil, neboť, jak sám říká, „*jen pravda může ladit se sebou i s přírodou, naproti tomu všechny falešné názory (...) jsou vnitřně rozporné a vnějšně nesouhlasí se zkušeností, která vůči nim na každém kroku tiše protestuje.*“ (OV 547) „*Proto musím dát etikům paradoxní radu, aby se nejdříve*

trochu ohlédli v životě lidí“ (OV 468), říká jeden z nejvěhlasnějších samotářů filosofické historie Arthur Schopenhauer.

Nyní se zase podíváme na to, jak se s morálkou potýkal věhlasný immoralista Friedrich Nietzsche, který je známý svým tažením proti morálce nesobeckosti, sebezapření a soucitu, tedy právě proti morálce takového typu, jaký hlásal Schopenhauer. Jeho pojetí ctnostného jednání je spjato s jeho koncepcí zdravé sobeckosti, již jsem předvedl už v kapitole o charakteru. Řekl jsem tam, že dle Nietzscheho nemá žádné jednání, při němž člověk jen sám sebe zapře, žádnou pravou hodnotu, a že jedině člověk, který je plně a ve všem sám sebou, může jednat „oprávdově ctnostně“. Toto pojetí rozvedu ale až později.

Nietzscheovo tažení proti vládnoucí evropské morálce je těsně spjaté s jím, resp. se Zarathustrou vyhlášenou tezí, že „Bůh je mrtev.“ Tímto tvrzením Nietzsche v podstatě hlásá především to, že víra v křesťanského Boha již není nadále věrohodnou, což je však „událost“ zcela rozhodujícího významu, neboť tento Bůh *de facto* fungoval coby metafyzický svorník všech „věčných“ hodnot, tedy i hodnot morálních. Nietzsche píše: „*Ta událost sama je příliš velká, příliš odlehlá, příliš vzdálená chápavosti mnohých, než abychom mohli prohlásit, že třeba jen zpráva o ní už dorazila; natož pak, že by již mnozí věděli, co se tu vlastně událo – a co všechno, když je tato víra podlomena, se nyní musí zhroutit, protože to na ní stálo, opíralo se o ni, bylo do ní vrostlé: například celá naše evropská morálka.*“ (RV 343) Nietzsche ve svém učení o morálce v podstatě domýšlí a vyvozuje důsledky této události. Říká, že „*je zapotřebí kritiky morálních hodnot, musí být teď prozkoumána hodnota těchto hodnot samých.*“ (GM s.12) Jelikož tedy již hodnota těchto hodnot nemůže být pojímána coby založená v nějakém rozumem neproniknutelné transcendentní říši či v Bohu, je tedy nutno jejich dosud nekriticky přijímanou hodnotu zproblematizovat.

V předmluvě k *Ranním červánkům*, ke knize, v níž toto své tažení proti dosavadní morálce započal, Nietzsche praví, že v této jeho knize je „*morálce vypovězena důvěra – a proč? Z morálnosti! Neboť jak máme nazvat to, co se v ní – v nás – odehrává? V nás se završuje – pokud na to chcete formulí – sebezrušení morálky.*“ Zkrátka důvěra morálce musí být nutně vypovězena proto, že křesťanská víra již v moderní době nemůže sloužit jako její nezpochybnitelná záštita. A z morálnosti, neboť dle Nietzscheho křesťanstvím

propagované ctnosti v posledku vedou k tomu, že se tato morálka obrátí proti sobě samé³⁵. Takto např. poctivost, pravdivost apod. nás teď nutí k tomu, abychom tuto morálku vzali v potaz. Proto Nietzsche říká: „*Popírám mravnost, stejně jako popírám alchymii, to znamená, že popírám její předpoklady: nikoli však, že existovali alchymisté, kteří v tyto předpoklady věřili a podle nich jednali. – Popírám rovněž nemravnost: nikoli to, že bezpočet lidí cítí svou nemravnost, nýbrž že by v pravdě existoval důvod se tak cítit. Nepopírám, jak se rozumí samo sebou – pokud nejsem blázen - , že leckterému jednání, které se nazývá nemravným, je třeba se vyhýbat a čelit; ani fakt, že leckteré, které se nazývá mravným, je třeba konat a podporovat, - jsem však přesvědčen, že jedno i druhé z jiných důvodů než dosud.*“ (RC 103) Jelikož dosavadní morálka byla vytržena ze svých kořenů, takže ztratila své základní předpoklady a odůvodnění, je zapotřebí přehodnotit hodnotu těchto hodnot samých.

Ačkoli Schopenhauer byl také ateista, jeho způsob uchopení morálního fenoménu byl dle Nietzscheho jen určitou modifikací křesťanského pojetí, neboť, jak jsme viděli na začátku této kapitoly, stále ještě přisuzoval světu imanentní mravní význam, resp. „mravní řád.“ Proti této dle jeho soudu bludné koncepci vystupuje Nietzsche velice ostře: „*Neexistuje vůbec žádná věčná nutnost, která by požadovala, aby každý dluh byl splacen a každá vina vyrovnána, - byl to strašný, jen mizivě užitečný blud, že taková nutnost existovala -; stejně jako blud, že je vinou vše, co je jako vina pocítováno.*“³⁶ *Ne věci, nýbrž mínění o věcech, které vůbec neexistují, lidi tolik zmátly.*“ (RC 563) Nietzsche zkrátka tvrdí, že onen domnělý věčný mravní řád světa, který určuje, co je „dobré“ a co „zlé“, nikterak nenáleží k bytostné povaze bytí, nýbrž že je založen jedině na proměnlivém lidském mínění: „*Neexistují žádné morální fenomény, nýbrž jen morální výklad fenoménů.*“ (MDZ 108) Svět sám o sobě žádný morální význam nemá. Naopak svět i příroda jsou vzhledem k našim lidským měřítkům podstatně „nemorální“. Člověk je takto tvůrce mravních hodnot, kterýžto jimi obdařuje či na jejich základě interpretuje určité jevy a děje.

Nietzsche praví: „*Formuluji princip. Každý naturalismus v morálce, tj. každá zdravá morálka jest ovládána nějakým pudem života – nějaký příkaz života plní se určitým kánonem*

³⁵ Viz citát z kapitoly Vůle, Život a Člověk: „*všechny velké věci hubí sebe samy, zanikají aktem sebezrušení: tak tomu chce zákon života, zákon nutného ‚sebepřekonávání‘ obsažený v podstatě života (...)*“ (GM s.133)

³⁶ Srovnejte: „*Ačkoli byli o vině čarodějnictví přesvědčeni i nejbystřejší soudci čarodějnic, a dokonce čarodějnice samy, přesto žádná vina neexistovala. Tak se to má s veškerou vinou.*“ (RV 250)

rozkazů a zákazů, nějaká překážka nebo nepřátelství na cestě života se tím odstraňuje. Nepřirozená morálka, to je téměř každá, jež byla dosud hlásána (...), obrací se naopak právě **proti** pudům života – je hned skrytým, hned hlasitým a drzým **odsouzením** těchto instinktů.“ (SM s.51) A ještě: „Morálka, jak se jí až dosud rozumělo – jak byla naposledy ještě formulována Schopenhauerem jako ‚popření vůle k životu‘ – je **dekadentním pudem**, činícím ze sebe imperativ: praví ‚**zhyň!**‘ – je soudem odsouzených...“ (SM s.53) Nietzsche tedy soudí, že každá „zdravá“ morálka má především sloužit životu a jeho stupňování a rozvoji. Ačkoli se mi u Schopenhauerova pojetí nepodařilo přímo doložit ono „popření vůle k životu“, plyne však jaksi přirozeně z jeho koncepce neegoistického jednání coby jediného morálního, neboť takto jedině člověk, který nejedná v souladu se svou niternou životní vůlí, může být pokládán za morálního. Nietzsche soudí, že takovýto postoj v posledku ukazuje na ochoření oné vůle, které je těsně spjaté, jak jsme již dříve viděli, s fyziologickou dekadencí. Jestliže se morální hodnoty obrací proti životu, je to jen symptom tohoto úpadku, neboť „mluvíme-li o hodnotách, mluvíme v inspiraci, v optice života: život sám nás nutí, abychom stanovili hodnoty; život sám hodnotí námi, když stanovíme hodnoty.“ (SM s.52) Život, který se obrací sám proti sobě, je životem nemajícím dost sil k tomu, aby žít chtěl.

Dále Nietzsche tvrdí, že chválení nezištného, nesobeckého a obětavého chování vychází v posledku z toho, že takovéto chování slouží společnosti, ačkoli jedinci samotnému škodí: „Chvála ctností je chválou něčeho, co je soukromě škodlivé – je chválou pudů, které člověka zbavují jeho nejušlechtlejšího egoismu a síly k nejvyšší péči o sebe sama. Chvála nezištného, obětavého, ctnostného – tato chvála rozhodně nevytryskla z ducha nezištnosti! Náš ‚bližní‘ chválí nezištnost, protože **skrze ni získává výhody!** Zde je naznačen základní rozpor morálky, které se právě nyní dostává velkého uznání: **motivy** této morálky jsou v rozporu s jejím **principem**.“ (RV 21) Tedy morálka „nezištnosti“ chválí rozporně nezištné chování ze zcela zjištných důvodů. Člověku takto jaksi zabraňuje sledovat jedinečnou cestu svého individuálního rozvoje, jen skrze níž by mohl dojít pravého naplnění a štěstí: „Žádnému jednotlivci, **pokud** chce štěstí, nechť nikdo nedává předpisy, jak ho dosáhnout: neboť individuální štěstí prýští z vlastních, nikomu neznámých zákonů, předpisy zvenčí je mohou nanejvýš překazit, potlačit.“ (RC 108) Zkrátka obecné předpisy nikdy nemohou vyhovovat rozdílným individualitám, a pokud se jich člověk nekriticky drží, ztrácí tím sám sebe i možnost svého rozvíjení.

Nyní uvedu Nietzscheovu kritiku Schopenhauerovy koncepce soucitu coby pramenu veškeré morality. Tedy Nietzsche praví: „*Je matoucí nazývat pocit utrpení, které při takovém pohledu vzniká a může být velmi rozličného druhu, sou-citem, neboť za všech okolností je to utrpení, jímž ten, na jehož utrpení hledíme, netrpí: ten pocit je vlastní nám, stejně jako jemu je vlastní jeho utrpení. Zbavujeme se však jen svého vlastního utrpení, když jednáme ze soucitu. Že by naproti tomu byl soucit stejnorodý s utrpením, při pohledu na něj vzniká, nebo že by pro ně měl zvláště jemné, pronikavé porozumění, to obojí odporuje zkušenosti, a kdo jej právě v těchto obou ohledech vychvaloval, tomu zrovna v této oblasti morálky chyběla dostatečná zkušenost. To je má pochybnost nad všemi těmi neuvěřitelnými věcmi, které nám o soucitu sděluje Schopenhauer: on, který by nás chtěl přivést k víře, ve svou velkou novinu, že soucit, - právě ten soucit, který tak mezerovitě pozoroval a tak špatně popsal – je zdrojem veškerého a každého bývalého a budoucího morálního jednání – a to právě kvůli těm schopnostem, které mu nejdříve přibásnil.*“ (RC 133) Ano, Schopenhauer zřejmě neměl v tomto ohledu mnoho vlastních zkušeností, pročež musel tento pro něj tak tajemný úkaz obestřít rozumově neproniknutelným mystickým hávem: „*Uvažme, zda má dobrou vůli k poznání morálních věcí někdo, koho už předem blaží víra v jejich nepochopitelnost!*“ (RC 142)

Nietzscheova hlavní námitka proti soucitu je však následující: „*Soucít, soustrast, nakolik opravu vyvolává strast – a to zde budiž naším jediným hlediskem -, je slabost, jako každé propadnutí škodlivému afektu. Rozmnožuje strádání ve světě. Dejme tomu, že by soucit vládl byt' i jen jediný den: lidstvo by na něj okamžitě zahynulo.*“ (RC 134) Nietzsche zkrátka tvrdí, že utrpení je v životě již tak dost, a že kdybychom všichni museli trpět nejen svými bolestmi, ale i sou-trpět s utrpením ostatních lidí, naprosto by nás to vyčerpalo, a podlomilo tak naši vůli žít: „*Schopenhauer tím byl v právu: soustrastí se život popírá, činí zavrženíhodnějším – soustrast, toť praxe nihilismu. Schopenhauer byl nepřítelem života: proto se mu soustrast stala ctností...*“ (AK s.14) Hlavně by se však takovýmto pasivním útrpným přístupem vůbec nedosáhlo žádného zlepšení stavu, tedy kupř. zmírnění utrpení či jeho transformace do snesitelnější či plodnější podoby (k otázce utrpení se podrobněji dostanu v kapitole Slast a Strast). Proto Zarathustra říká: „*Válka s odvahou dovedly více velkých věcí než láska k bližnímu. Ne váš soucit, leč vaše statečnost až dosud zachraňovala*

ty, kdož přišli k úrazu.“ (TPZ s.38) Tedy trpícímu patrně spíše pomůžeme tím, že mu ukážeme, jak je možné utrpení překonat či jak mu lze důstojně čelit.

Nietzsche dále praví: „Právě v tom, co na jednání **není úmyslné**, tkví jeho rozhodující hodnota, a veškerá jeho úmyslnost, vše, co z něho lze vidět, vědět, ‚uvědomit si‘, patří ještě k povrchu a kůži, - která, jako každá kůže, něco prozrazuje, ale mnohem více **skrývá**. Zkrátka věříme, že úmysl je jen znakem a symptomem, který teprve vyžaduje výklad (...), – že morálka v dosavadním smyslu, tedy morálka úmyslů, byla předsudkem, zbrklostí, jakousi předběžností (...), avšak rozhodně něčím, co musí být překonáno.“ (MDZ 32) Toto pojetí úzce souvisí s Nietzscheovou koncepcí vědomí coby povrchového fenoménu či symptomu onoho našeho niterného života. Viděli jsme již, že vědomí interpretuje jistě v posledku fyziologické vzruchy těla, přičemž tato interpretace bývá často klamná či svévolná. Takto např. úmysl, který se vědomí prezentuje jako „nesobecký“, může být, a také téměř vždy je jen příznakem určitého veskrze sobeckého puzení. Proto Zarathustra říká: „Utíkáte se k bližnímu sami před sebou a rádi byste si z toho učinili ctnost: ale prohlédám vaše ‚nesobecké jednání‘.“ (TPZ s.49) Zkrátka zřejmě máme tendenci klamat se o pravých pohnutkách svého jednání, a to často proto, abychom sami sobě připadali „lepší“.

Nyní zde ještě krátce představím Zarathustrovo učení o morálce. Tedy Zarathustra káže: „Věru, pravím vám: dobro a zlo, jež by bylo nepomíjející – toho není! Samo ze sebe se vždy bude znova přemáhati.“ (TPZ s.95) A ještě: „Z toho spáčství jsem je vyrušil, hlásaje: co je dobré a zlé, **nikdo ještě neví**: - leda ten, kdo tvoří! – To pak je ten, kdo vytváří cíl člověka a zemi dává její smysl a její budoucnost: ten teprve **stvoří**, že něco jest dobré a zlé.“ (TPZ s.165) Jak jsme viděli výše, dle Nietzscheho jsou hodnoty *de facto* symptomem určitého života či životních sil. Každý silový stupeň pak jakoby předkládá jinou hodnotovou perspektivu. A život coby v jádru vůle k moci touží stále se překonávat a tvořit nad sebe sama, pročež i ony různé náhledy se také stále mění a vyvíjejí. Dle Zarathustry je poté opravdová ctnost jen odleskem určitého niterného naladění, pročež nám domlouvá: „Abyste se nabažili říkati: ‚Že nějaký skutek je dobrý, to proto, že je nesobecký‘. Ach, přátelé moji! Aby **vaše** bytost, aby to, co v sobě máte, bylo v onom skutku, tak jako matka v dítěti: to mi budiž **vaše** slovo o ctnosti!“ (TPZ s.78) Tedy ctnostný člověk může být jen takový, který je pevně ukotvený sám v sobě a je plně sám sebou. Takto veškeré jeho jednání je neklamným odznakem jeho pravého charakteru a má hodnotu samo v sobě. Jinak je každá ctnost jen

pouhou škraboškou, kterou se člověk vyšňořuje. „*Tedy mluv a zajíkej se: ,To jest **moje** dobro, to miluji já, tak se mně to docela líbí, jedině tak chci **já** míti dobro.*“ (TPZ s.29) Naše dobro by tedy mělo vyvěrat z nejhlubších propastí našeho srdce.

Na úplný závěr této kapitoly připojím ještě dva citáty, které však již komentovat nebudu, abych ponechal také nějaký prostor případnému čtenáři. Tedy: „*Ale lidem mi zůstáváte i ve svých ctnostech ještě, lidem s tupýma očima – lidem, jenž neví, co je **duch!** Duch je život, jenž sám řeže do života: vlastní svou trýzní množí své vlastní vědění – věděli jste to již? A blaho ducha jest: býti pomazánu a slzami posvěcenu za obětní zvíře – věděli jste to již?*“ (TPZ s.85) A poslední: „*Tři čtvrtiny všeho zla, jež se ve světě napáchá, pochází z ustrašenosti: a ta je dějem především fyziologickým!*“ (RC 538)

Muž a Žena

V této kapitole budeme sledovat to, jakým způsobem pojmají Schopenhauer s Nietzsche problematiku lidského pohlaví. Předestřu zde obecný charakter, který každému pohlaví přisuzují, a také ukáži, jak chápou vztahy mezi pohlavími a otázku pohlavního pudu a plození.

Schopenhauerovo pojetí vztahů mezi pohlavími je velice proslulé a nutno zdůraznit, že je to první vskutku ucelené a podrobně rozpracované filosofické pojetí pohlavní „lásky“ vůbec. Vzhledem k tomu, že Schopenhauer značně nelítostným způsobem redukoval podstatu lásky na její čistě biologický a pudový základ, varuji tímto případné jemnocitné čtenáře s romantickou duší, že následující obnažení základní podstaty pohlavních vztahů by se jim nemuselo příliš zamlouvat. Také se předem omlouvám, že v této kapitole nebudu většinu úryvků příliš komentovat, neboť dostatečně hovoří samy za sebe.

Začnu zde těmito dvěma citáty: „*Příroda, jejíž vnitřní podstatou je vůle k životu, pudí vsí silou člověka - stejně jako zvíře - k plození.*“ (SJVP 264) A druhý: „*Pohlavní pud je jádrem vůle k životu, tedy koncentrací veškerého chtění; právě proto jsem v textu nazval genitálie ohniskem vůle. Ano, lze říci, že člověk je konkrétní pohlavní pud; neboť vzniká kopulací a ta je přáním všech jeho přání a jedině tento pud perpetuuje a udržuje jeho celý jev.*“ (SJVP2 376) Tedy dle Schopenhauera je pohlavní pud nejmohutnějším výronem vůle k životu, která jeho prostřednictvím, tedy skrze plození a pohlavní rozmnožování, usiluje o věčné stvrzování vlastního žití a trvání. Člověk je tedy v podstatě ztělesněný pohlavní pud. Genitálie jsou pak přímou objektivací tohoto primárního přírodního puzení, a jsou takto protikladným pólem mozku, který přísluší onomu druhému modu světa, tedy světu jako představě. Takto lze říci, že celé lidské tělo je v zásadě jen přepravním prostředkem a jistou ochrannou archou pro reprodukční ústrojí.

Nyní zde ocituji jeden moc hezký dlouhý úryvek, v němž Schopenhauer barvitě vykresluje téměř „démonické“ projevy pohlavní lásky v životě, aby je poté v závěru všechny „vedl na pravou míru“. Tedy pohlavní láska v životě „*kde se vedle lásky k životu projevuje jako nejsilnější a nejúčinnější ze všech pružin, neustále si nárokuje polovinu sil a myšlenek mladé části lidstva, je posledním cílem téměř každého lidského snažení, nabývá nepříznivého*

*vlivu na nejdůležitější záležitosti, každou hodinu přerušuje nejvážnější zaměstnání, občas přivádí na chvíli do zmatku i ty největší hlavy, nestydí se se svými pletkami rušivě vstupovat do vyjednávání státníků a bádání učenců, umí strkat svá milostná psaníčky či pramínky vlasů i do ministerských portfejí a filosofických rukopisů, denně působí nejzmatenější a nejhorší intriky, rozbíjí nejhodnotnější vztahy, trhá nejpevnější pouta, občas si bere za oběť život či zdraví, bohatství, hodnost a štěstí, jinak poctivého činí nesvědomitým, z dosud věrného dělá zrádce, tedy v celku vystupuje jako nepřátelský démon, který se snaží všechno zvrátit, zmást a převrátit. Mám pak příčinu zvolat: K čemu ten křik? K čemu to honění, zmatek, úzkost a bída? Vždyť se jedná pouze o to, aby každý Jeník dostal svou Mařenku: proč by měla taková maličkost hrát tak důležitou roli a neustále rušit a vnášet zmatek do dobře řízeného lidského života? – Avšak serióznímu badateli duch pravdy postupně odhaluje odpověď: To, o co se zde jedná, není žádná maličkost; důležitost věci je naprosto přiměřená vážnosti a horlivosti puzení. Totiž to, o čem se tu rozhoduje, není nic menšího než složení příští generace (...) Jako je bytí, existentia, oněch budoucích osob vůbec podmíněno naším pohlavním pudem, tak je i jejich podstata, essentia, podmíněna individuálním výběrem při uspokojování tohoto pudu, tj. pohlavní láskou. Neboť všechna zamilovanost, ať se tváří jakkoli étericky, má kořeny jedině v pohlavním pudu, dokonce vůbec je jen blíže určeným, specializovaným, v přísném smyslu individualizovaným pohlavním pudem.“ (SJVP2 391) Tedy v posledku veškerá láska vychází z pohlavní touhy, přičemž tato touha je *de facto* něčím, co jedince samého přesahuje, neboť se skrze ni projevuje „génies druhu“, který takto rozhoduje o vhodných kandidátech na obsazení míst v nadcházejícím pokolení: „Jenom duch druhu může jedním pohledem spatřit, jakou cenu má ona pro něho. Velké vášně také zpravidla vznikají na první pohled.“ (SJVP2 405) Jedinec je takto přírodou značnou měrou klamán, neboť ačkoli věří, že dělá to, co je jen jemu samému vhod, v podstatě slouží základnímu přírodnímu zákonu zachování druhu: „Tedy jako u každého instinktu i zde bere na sebe pravda podobu klamu, aby působila na vůli.“ (SJVP2 396)*

„Charakteru vykládané věci je úměrné, že po konečně dosaženém požitku zažije každý zamilovaný podivné zklamání a užasne nad tím, že to, po čem tak horoucně toužil, neposkytuje nic víc než každé jiné pohlavní ukojení, takže vidí, že mu to příliš neprospělo. Proto se tedy každý zamilovaný cítí po konečném uskutečnění velkého díla ošizeným: neboť zmizel klam, jehož prostřednictvím bylo individuum podvedeno druhem. Proto velmi výstižně

říká Platón: „*Slast je totiž největší chvástka na světě*.“ (SJVP2 397) Tedy jakmile splníme svůj „úkol“, říká Schopenhauer, náhle vystřízlivíme, neboť přestane působit ono nutné původní oblouzení a očarování smyslů, které v nás působila příroda skrze naši individualizovanou touhu, resp. skrze pohlavní pud.

Hlavním účelem všech milostných dostaveníček a hrátek je tedy zplození určitého konkrétního individua: „*Vzrůstající náklonnost dvou milenců je vlastně už životní vůlí nového individua, které mohou a chtěli by zplodit; ano, už v setkání jejich toužebných pohledů se vzněcuje nový život a projevuje se jako budoucí harmonická, dobře složená individualita. Pociťují touhu po skutečném sjednocení a splynutí v jednu jedinou bytost, jen v níž by potom dál žili; a ta se naplňuje v bytosti jimi zplozené, v níž splývají, sjednocují se a dále žijí zděděné vlastnosti obou. A obráceně: vzájemný rozhodný a trvalý odpor mezi mužem a dívkou je náznakem, že to, co by mohli zplodit, by bylo bytostí špatně organizovanou, v sobě disharmonickou a nešťastnou.*“ (SJVP2 393) Tedy pohlavní výběr jedinců je založen na harmonické a vyvážené souhře jejich vlastností vzhledem k jejich potenciálnímu zplození: „*Na tom zjevně záleží mnohem víc než na harmonii jejich duší – která se často nedlouho po svatbě rozpouští v křiklavé disharmonii.*“ (SJVP2 401). Dále Schopenhauer tvrdí, že mužství a ženství připouští nesčíslné stupně a odstíny, pročež ona harmonie vychází z vzájemného adekvátního „vytónování“ těchto odstínů či z vzájemné neutralizace oněch stupňů.

Takže předvedl jsem Schopenhauerovo vsutku cenné objektivní zachycení podstaty lásky a pohlavní touhy. Nyní přijdou na řadu jeho subjektivní „zlé“ pohledy na tuto choulostivou záležitost. Tedy Schopenhauer soudí: „*Uprostřed této vřavy (světa; pozn. autor) vidíme, jak se toužebně setkávají pohledy dvou zamilovaných. Proč však tak tajně, bojácně a v skrytu? Protože tito milenci jsou zrádci, kteří tajně touží po tom, jak by zvěčnili celou tuto bídu a utrpení, které by jinak dosáhlo svého brzkého konce, čemuž chtějí zabránit, jako tomu již dříve zabránili jim podobní.*“ (SJVP2 412) Tedy láska je zradou proto, že směřuje k přitakání životu, neboť dle Schopenhauera vůle k životu v posledku směřuje k tomu, aby se obrátila proti sobě samé a sebe samu popřela. Tuto záležitost pojednám podrobněji až v kapitole Světec a Nadčlověk. Přitom však Schopenhauer či spíš možné jakési jeho *alter ego*, které se ujalo vlády nad jeho vědomím, když na sebe pozapomněl, jinde tvrdí: „*Přitom mi zůstává nepochopitelné, jak ti, kteří jsou si jistí vzájemnou láskou a doufají v ní*

najít nejvyšší blaho, nenasadí vše, aby se vymkli poměrům a strpěli raději všechno příkoří, než aby se i s životem vzdali štěstí, nad něž si nepředstavují lepší.“ (SJVP2 390) Ano, vzhledem k celému Schopenhauerovu učení je to věru nepochopitelné...

Další Schopenhauerův názor: *„Kdyby měl pravdu optimismus a naše bytí by bylo vděčně přijímaným darem nejvyššího, moudrostí vedeného dobra, a tedy samo sebou hodnotné (...), tak by asi akt, kterým se zvětňuje, měl nést zcela jinou fyziognomii. Je-li naopak toto bytí druhem chybného výstupu nebo mylnou cestou, je-li to dílo původně slepé vůle, jejímž nejšťastnějším vývojem je, když přijde k sobě, aby sama sebe zrušila, pak musí akt zvětňující toto bytí vypadat právě tak, jak vypadá. Je to jednání, na něž při chladné úvaze člověk myslí většinou s nevolí, v hlubší meditaci s odporem.“* (SJVP2 419) S tímto argumentem se nemá cenu přít, neboť tuto záležitost nezaujatě posoudit zřejmě vskutku nelze. Inu, jak se říká, „proti gustu žádnéj dišputát“... Dále: *„Tímto přitakáním za vlastní tělo až k vytvoření těla nového se nanovo přitakává i utrpení a smrti jako jevům patřícím k životu, a možnost spásy, dosažitelná nejdokonalejší schopností poznání, se pro tentokrát vysvětluje jako neplodná. Zde leží hluboký důvod studu nad aktem plození. Tento názor je mýtický podán v dogmatu křesťanské věrouky, že my všichni jsme vinni hříchem Adamovým (který je zřejmě jen ukojením pohlavní slasti), a takto že jsme propadli utrpení a smrti.“* (SJVP 263) Schopenhauer věru vystupuje jako „Hospodin na ruby“, neboť tento nás jaksi v rajské zahradě nabádal: „Milujte se a množte se!“, přičemž nám zakázal právě to poznání, které Schopenhauer chápe coby protijed proti životu.

Celkově tedy Schopenhauer míní, že pohlavní pud je „*zkázonosný*“ (SJVP2 290), neboť slouží k perpetuaci toho nevykořenitelného omylu, kterým je dle jeho soudu samotný život. Osvobození z tohoto omylu je možné poznáním, tedy asi v podstatě rozpoznáním tohoto omylu coby omylu, čímž dojde prý k tomu, že se tento omyl sám neguje, tedy zruší. Co soudí Schopenhauer o tom, co se stane pak, se dozvíme až v příslušné kapitole. Tady ještě jen zmíním, že odpírání pohlavního uspokojení je dle Schopenhauera vhodným a zásadním prostředkem k postupnému usmrcování vůle.

Nyní uvedu pár Schopenhauerových názorů na povahu pohlaví, a to především žen. Nesmírně moudrým poznatkem je dozajista jeho rozpoznání biologické podmíněnosti stálosti ženské lásky a mužského sklonu k nevěře: *„Mužova láska očividně klesá od okamžiku, kdo dosáhla ukojení: téměř každá žena ho dráždí víc než ta, kterou už má: touží po změně.“*

Naproti tomu láska ženy od onoho okamžiku stoupá. To je následek účelu přírody, směřovaného k zachování a co nejsilnějšímu rozmnožení druhu.“ (SJVP2 398) Tedy muž touží a díky svému geniálnímu genitálnímu uzpůsobení také může rozsévat zárodky budoucího života velice bohabojně, ale žena je naopak nucena do ní zaseté zárodky nadále vyživovat vlastním mlékem a vlastní krví a také je následně všemožně opečovávat a ošetřovat, což jí značně ubírá sil k dalšímu nezbytnému obstarávání živobytí, pročež se snaží dotyčného inseminátora k sobě připoutat, aby jí v tomto obtížném „obtěžkaném“ období vypomohl v domácnosti.

Dále: *„Plná ženská hrud' působí na mužské pohlaví neobyčejným kouzlem, protože v přímé souvislosti s propagačními funkcemi ženy slibuje novorozeněti bohatou výživu.*“ (SJVP2 399) Ano, jinak by opravdu nebylo dost dobře možné vysvětlit mužskou posedlost těmito esteticky nepříliš komplikovanými vzdouvajícími se vypouklinami... Ženy *„nesplácí svůj dluh životu činěním, nýbrž trpěním, porodními bolestmi, péčí o dítě a poddanstvím muži, kterému má být družkou trpělivou a potěšující. Údělem ženy nejsou nejprudší strasti a slasti a projevy síly, její život má plynout tišeji, klidněji a méně významně než život muže, aniž je přitom podstatně šťastnější nebo nešťastnější.*“ (OZ 5) Tedy muž je aktivní, působící a oplodňující princip, žena naopak princip pasivní, přijímající a plodící. Muž činí a žena to musí trpělivě strpět. Žena je citlivější, tišší a zdánlivě slabší, nicméně ale nezapomínejme, že *„tichá voda břehy mele.*“

Teď už sem jen přiložím pár vybraných a mnohdy velice výstižných citátů z Schopenhauerovy knížečky *O ženách*, jež komentovat nebudu, protože bych jejich efekt akorát tak zhatil. Neznamená to ovšem, že všechny tyto názory také sdílím. Takže ženy *„své jediné vážné povolání vidí v lásce, v dobývání a v tom, co k tomu náleží, šatech, tanci atd.*“ (OZ 8) *„Ženy si v duchu myslívají, že úkol mužů je peníze vydělávat, avšak jejich, žen, peníze utrácet.*“ (OZ 10) *„Ženy jsou jistě střízlivější než my. Proto nevidí ve věcech nic víc, než co tam skutečně je, kdežto my, zvláště jsou-li naše vášně rozbouřeny, snadno skutečnost zveličujeme nebo k ní přiměšujeme své vidiny.*“ (OZ 11) *„Mezi muži panuje od přírody lhostejnost, ale mezi ženami nepřátelství. Vždyť ženy mají všechny jen jedno řemeslo.*“ (OZ 16) *„Nevyrostlé ženské pohlaví s úzkými zády, širokými boky a krátkýma nohama mohl nazývat krásným jen mužský rozum zamlžený pohlavním pudem. V tomto pudu totiž vězí všecka jejich krása.*“ (OZ 18) *„Ženy jsou pohlaví horší jakosti, které v každém případě stojí*

teprve na druhém místě; je tedy sice třeba dbát jejich slabosti, prokazovat jim však nadměrnou úctu je směšné a nás muže to jen ponižuje a připravuje o ženskou vážnost k nám.“ (OZ 22) „Pravá evropská ‚dáma‘ je bytost, která vůbec neměla být. Zato by měly být hospodyně a dívky, které se jimi chtějí stát, a proto nejsou vychovávány k domýšlivosti, nýbrž k domáckosti a pokorné podřízenosti.“ (OZ 24) „Oženit se v našem monogamickém světadílu není než rozpúlit svá práva a zdvojnásobit povinnosti. Ale když zákony přiřkly ženám stejná práva s muži, byly by jim měly udělit též mužský rozum.“ (OZ 25) „Ješitnost žen, i kdyby nebyla větší než ješitnost mužů, je špatná v tom, že se vrhá na zcela hmotné věci, totiž tělesnou krásu, pak na cetky, šaty a nádheru. Z téhož důvodu je žena ve společnosti ve svém živlu; tam je jí dobře. Proto je i při skromném rozumu náchylná k utrácení.“ (OZ 33) „Že je žena dle své přirozenosti určena poslouchat, je patrné z toho, že každá žena, která se dostane do stavu odporujícího její přirozenosti, totiž stavu naprosté nezávislosti, hned se připojí k některému muži, od něhož se dá vést i ovládat, neboť potřebuje pána. Je-li mladá, je to milenec, je-li stará, zpovědník.“ (OZ 34)

Tak a po tomto dozajista veselém a poučném rozloučení s Schopenhauerem se zase zaměřím na to, jak tuto problematiku řeší relativně větší příznivce žen Nietzsche. Jelikož jeho jednotlivé názory o vztazích mezi pohlavími a o jejich charakteristikách jsou vskutku nádherné, budu zde zase převážně citovat, neboť zde chci poskytnout co nejvíce prostoru originálním úryvkům. Začnu zde od té spodnější úrovně citů a budu postupně stoupat výše. Poté se budu zase věnovat jednotlivým pohlavím, převážně však ženám.

Takže začínáme: *„Kázati cudnost je veřejné popuzování k protipřirodnosti. Každé pohrdání pohlavním životem, každé jeho znečišťování pojmem ‚nečistý‘ je přímý zločin na životě – je vlastní hřích proti svatému duchu života.“ (EH s.56) A dále: „O sobě je pohlavním pocitům, stejně jako soucitným a uctívajícím, společné, že tu jeden člověk činí svým potěšením dobře druhému, - takových laskavých dějů věru není v přírodě nazbyt! A právě jeden z nich obtížit hříchem a zkazit špatným svědomím! Svázat plození člověka se špatným svědomím!“ (RC 76) Tedy Nietzsche zřejmě vystupuje proti křesťansko-asketické tendenci spatřovat v nezbytné součásti našeho života něco hříšného a nečistého: „Neboť mezi cudností a smyslností neexistuje nutný rozpor; každé dobré manželství, každá skutečná zamilovanost srdce se odbyvá mimo tento rozpor.“ (GM s.78); „Láska promíjí milenci*

dokonce i žádost.“ (RV 62) A ještě: „*Produševnění smyslnosti zove se láskou.*“ (SM s.48) „*Stupeň a druh pohlavnosti člověka dosahuje až do posledního vrcholku jeho ducha.*“ (MDZ 75) Tedy každý květ vyššího citu nezbytně vyrůstá z kořenů smyslnosti. Každý květ je transformací základních živin hlíny země. Pohlavní pud je základní životní pud jedince, který nelze potírat jako nepřítele, nýbrž je spíše třeba se ho snažit pozvednout, očistit a sublimovat.

Nyní uvedu úryvek z Nietzscheovy autobiografie *Ecce Homo*, v němž se nás snaží přesvědčit, že je kompetentním znalcem jak žen, tak nanejvýš ošemetných vztahů s nimi: „*Je třeba být sám v sobě pevný, je třeba statečně stát na obou nohou, jinak ani nelze milovat. Vědí to na konec ženy až příliš dobře: čerta si dělají z nesobeckých, z pouze objektivních mužů... Smím se při tom odvážit domněnky, že ženy znám? Patří to k mému dionýsovskému věnu. Kdož ví? Snad jsem první psycholog věčně-ženského. Miluji mě všechny – stará historie. Měl někdo uši pro moji definici lásky? Je to jediná, která je důstojna filosofa. Láska – v prostředcích válka, v základě vzájemná nenávist pohlaví na smrt. – Byla slyšena moje odpověď na otázku, jak ženu vyléčit – ‚spasit‘? Udělat jí dítě.*“ (EH s.55) Tedy zase dostáváme radu, že musíme být nejprve pevně ukotveni sami v sobě, abychom byli vůbec schopni nějakého vřelejšího citu. Jinak střed tohoto citátu je pro mě dosti tajemný. Nietzsche se obecně považoval za učedníka boha Dionýsa, kterýžto měl v řeckém panteonu poněkud zvláštní postavení, neboť ačkoli byl pojímán jako mužný válečný hrdina a lovec, zároveň se v něm snoubily všechny vlastnosti, které byly vzhledem k obecnému maskulinnímu zaměření řecké civilizace považovány za ženské: byl to bůh nezrocené přírodní síly, bůh plodnosti, bůh tanečník, pán zvířat, bůh cizinec (dle mýtů přišel do Řecka „odněkud“ z východu), bůh iracionality, vášně a šílenství, proměnlivý bůh zjevující se pod myriádou masek, nelogický bůh podvědomí a neznáma. A byl to také velký miláček žen. Tedy snad z důvodu nějaké takovéto jeho charakteristiky ho zde Nietzsche užívá v souvislosti s ženami a věčně-ženským. Ono filosofické pojetí lásky nebudu komentovat. Ještě pár poněkud odlišných pojetí postupně předvedu.

A postupujeme dále: „*Nejzřetelněji se projevuje jako touha po vlastnictví láska mezi pohlavími: milující člověk chce vytouženou bytost vlastnit bezpodmínečně a výlučně, chce mít stejně bezvýhradnou moc nad její duší i nad jejím tělem, chce být milován jediný a přebývat a panovat v druhé duši jako to vůbec nejvyšší a nejžádoucnější(...): musíme se opravdu divit, že tato divoká chtivost a nespravedlivost lásky mezi pohlavími byla po všechny věky tak*

opěvávána a uctívána, ba že byl z této lásky dokonce odvozen pojem lásky jako protiklad egoismu, zatímco ona je snad tím nejnepokrytějším výrazem egoismu.“ (RV 14) Tedy běžná láska je jen poněkud maskovanějším výrazem onoho nenasytného egoismu člověka. Je tedy zřejmé, že *„i lásce se člověk musí učit.*“ (RV 334) Tedy stejně jako jsme v kapitole o charakteru zjistili, že se musíme učit milovat sami sebe, nyní se ukazuje, že aby z onoho majetnického sklonu ovládat druhou bytost mohl vzejít vznešenější cit, je rovněž zapotřebí učit se ho tříbit a kultivovat. Zarathustra k tomuto říká: *„Mnoho krátkých pošetilostí – to sluje u vás láskou. A vaše manželství udělá konec mnoha krátkým pošetilostem, neboť je to jediná dlouhá hloupost. Ale i nejlepší vaše láska je pouze vzníceným podobenstvím a bolestným žárem. Je pochodní, jež vám má svítiti na vyšší cesty. Nad sebe samy máte jednu milovat! Tak se učte teprve milovat! A proto vám bylo dáno, abyste pili hořký kalich své lásky. I nejlepší láska má ve svém kalichu hořkost: Tak vyvolá touhu po nadčlověku, tak vyvolá žízeň v tobě, jenž tvoříš!“* (TPZ s.58) Tedy dle jeho soudu je utrpení coby ingredience nezbytně obsažená v každé lásce potřebné k tomu, abychom se skrze jeho žár naučili lásku očišťovat a pozvedat, neboť vskutku *„občas se na zemi přece jen objeví jakési pokračování lásky, při němž ona chtivá tužba dvou osob navzájem ustoupí nové žádosti a chtivosti, totiž společnému vyššímu prahnutí po ideálu, který stojí nad nimi: ale kdo tuto lásku zná? Kdo ji zažil? Její pravé jméno je přátelství.*“ (RV 14)

Nyní uvedu velice pěknou pasáž o „pravé“ povaze lásky. Takže: *„Zde není rozdílu mezi člověkem a zvířetem a tím méně duchem, dobrotou, počestností. Uhlazený člověk se poblázní uhlazeně, hrubý hrubě; ale láska, dokonce i láska k bohu, světecká láska ‚vykoupených duší‘, zůstává v základě týmž: horečkou, mající důvody k přeměňování se, opojením, kterému dělá dobře lháti o sobě samém... A když se miluje, vždy se lže dobře, sobě i o sobě: člověk si připadá proměněným, silnějším, bohatším, dokonalejším, člověk je dokonalejším. Zde patříme na umění jako na úkon ústrojný: zřime je vklíněno v nejandělštější pud ‚lásky‘: vidíme je jako největší vzpruhu života – a tím jako vznešeně účelné i v tom, že lže...A nejenže přesunuje pocit hodnot: milující je hodnotnější, je silnější. Celkově jeho hospodářství je bohatší než kdy jindy, mocnější, celistvější než u nemilujícího. Milující je marnotratník, plýtvá; je dost bohat na to. Nyní se odvažuje, stává se dobrodruhem, oslem velikomyslnosti a nevinou, věří zase v boha, věří v ctnost, protože věří v lásku: a na druhé straně rostou křídla a nové schopnosti tomuto idiotu štěstí a dokonce dveře k umění se mu otevírají.*“ (TPFN s.188)

Z citátu je patrné, že láska má značně komunistický charakter. Souvislost lásky, opojení a umění podrobně pojednám v kapitole o umění. Zde jen podotknu, že Nietzsche shledává být opojení pohlavní láskou jedním z předpokladů umělecké tvorby. Ono rozdílení vášně v zásadě totiž již uměním je. Jednak proto, že samotného milujícího člověka pozvedá, obohacuje a zdokonaluje, ale také z toho důvodu, že milující svým pohledem zkrášluje a zdokonaluje milovaného: „*Jako muž zří ženu, obmýšleje ji vším, co povyšuje, tak umělcova smyslnost vkládá do předmětu vše, co i jinak uctívá a vysoce cení – tím **dotváří** tento předmět (,idealizuje‘ jej). Žena, ve vědomí toho, co muž k ženě pociťuje, **vychází jeho úsilí o idealizaci vstříc tím**, že se kráslí, dává si záležet na sobě, tančí, pronáší půvabné myšlenky a zrovna tak i proto se s pudovou povědomostí, že tím **roste** mužova schopnost idealizovat, **stydí**, je zdrženlivá, nepřístupná.*“ (TPFN s.187) Zkrátka dle Nietzscheho je láska vysoce účelnou lží ve smyslu klamného zdání.

Na to můžeme navázat těmito Nietzscheovými postřehy: „*Obě pohlaví mají o sobě navzájem klamné představy: to způsobuje, že v podstatě ctí a milují jen sebe sama (nebo svůj vlastní ideál, abychom se vyjádřili vlídněji). Tak si muž přeje, aby žena byla mírná – ale žena právě **bytostně není** mírná, podobně jako kočka, třeba se dobře naučila zdání mírumilovnosti.*“ (MDZ 131) „*Ano, ženy blednou při představě, že by jich jejich milovaný mohl nebyť hoden; a muži blednou při představě, že by mohli nebyť hodni své milenky.*“ (RC 403) „*Láska vyzvedá na světlo vysoké a skryté vlastnosti milujícího – to vzácné, výjimečné: proto snadno klame o tom, co je u něho pravidlem.*“ (MDZ 163) A ještě: „*Když milujeme, chceme, aby naše nedostatky zůstaly skryty, - nikoli z marnivosti, nýbrž proto, aby milovaná **bytost** netrpěla. Ano, milující by se chtěl zdát bohem, - a ani tohle nepramení z ješitnosti.*“ (RV 263) Tedy všemožné klamy v lásce zřejmě nelze pokládat za nějaké zlovolné prohřešky. Jsou nezbytnou životodárnou a vyživující součástí oné láskyplné iluze.

Teď přejdu k tomu, jak dle Nietzscheho různě chápou lásku jednotlivá pohlaví. Tedy: „*Co rozumí láskou žena, je jasné: dokonalou oddanost těla i duše, bez jakéhokoli ohledu, jakékoli výhrady (...)* Muž, miluje-li ženu, **chce** od ní právě tuto lásku, a je proto sám za svou osobu nanejvýš vzdálen základnímu předpokladu ženské lásky; pokud však existují i muži, jimž touha dokonale se oddat není cizí, nuže, pak to právě nejsou – muži. Muž, který miluje jako žena, se stává otrokem; avšak žena, jež miluje jako žena, se stává **dokonalejší** ženou. Žena se odevzdává, muž dostává – myslím, že tento přírodní protiklad žádnými sociálními

smlouvami, ani tou nejlepší vůlí ke spravedlivosti nepřekonáme.“ (RV 363) „Mužovým rysem je vůle, ženiným rysem povolnost – takový je zákon pohlaví, vskutku! Tvrdý zákon pro ženu! Lidé nenesou vinu za své bytí, a žena dvojnásob ne: pro ženu nikdy není dost oleje a vlídnosti.“ (RV 68). A Zarathustra to pojímá takto: „Všechno na ženě jest hádanka a všechno na ženě má jediné rozluštění: jeho jméno – těhotenství. Muž je ženě prostředkem k cíli: účelem vždy je dítě. Čím však je žena pro muže? Dvojitá věc chce pravý muž: nebezpečí a hru. Proto chce ženu: nejnebezpečnější hračku. Muž má býti vychováván k válce a žena k zotavení válečnickovu: vše ostatní je bláznovství. Lépe než muž rozumí dětem žena, ale muž je více dítětem nežli žena. V pravém muži se skrývá dítě: to si chce hrát. Vzhůru, vy ženy, jen mi odkryjte dítě v muži. Mužovo blaho sluje: já chci. Ženinovo blaho sluje: on chce. ‚Hle, teď právě svět se stal dokonalým!‘ – tak myslí každá žena, je-li poslušna celou svou láskou.“ (TPZ s.53) Tedy již přírodním zákonem je dána jistá komplementární protikladnost muže a ženy, kterou jsme postřehli již u Schopenhauera, přičemž je marnou pošetilostí snažit se tento základní antagonismus nějak překlenout. Muž je ohnivý, akční a průbojný činitel, zatímco žena je vodní, vstřebávající a přijímající živel. Jinak dle Zarathustry je tedy patrně hlavní klíč k pochopení „ženskosti ženy“ v jejím přírodním vybavení roditelky. Více tyto citáty komentovat nebudu. Jen ještě podotknu, že zatímco v onom druhém citátu Nietzsche coby muž a především mužskému čtenáři říká, že žena je jakoby odrazem mužovy vůle, pročez ji nemůžeme zazlívát, jaká je, a měli bychom na ni být tedy mírní, tak přitom stará příslušnice ženského pokolení samého Zarathustrovy svěruje tuto „malou pravdu“: „Jdeš k ženám? Nezapomeň na bič!“ (TPZ s.55)

Dále Nietzsche píše: „*To, co se Dante a Goethe domnívali o ženě – první, když pěl, do výše pohlížela a na ni já, druhý, když to přeložil jako, za věčným ženstvím jsme nesení výš*“: *nepochybuji, že každá ušlechtlejší žena se bude této víře bránit, neboť právě to se domnívá o věčně-mužském...*“ (MDZ 236) Tento citát dle mého soudu lze vyložit jako jistý doklad psychoanalytického pojetí *animy* a *anima*, resp. ženského nevědomí v muži a *vice versa*. Neboť integrace těchto archetypů je součástí individuálního procesu, který nám prý v posledku umožní transcendovat či překlenout duální charakter běžného vědomí, a tedy dostat se určitým způsobem „výš“. Další citát: „*Skoro nikdo tu není mužem: proto mužatí jejich ženy. Neboť jen, kdo je sdostatek mužem, v ženě – vykoupí ženu.*“ (TPZ s.141) Toto může souviset s oním jakoby ženiným zrcadlením muže či její povolností a jeho vůlí. Čím

více je kdo mužem, tím více odkryje ono věčně-ženské v ženě. Ale již výše jsme v jiné Zarathustrově radě viděli, že to zřejmě platí i opačně, neboť „v pravém muži se skrývá dítě: to si chce hrát. Vzhůru, vy ženy, jen mi odkryjte dítě v muži.“

Nyní uvedu pár citátů, které se týkají přednostně mužského pokolení: „Co je vznešené? – Záliba v ženách jakožto bytostech snad menších, ale jemnějších a lehčích. Jaké štěstí, setkávati se s bytostmi, které mají v hlavě stále tanec a pošetilosti a ozdoby! Byly potěšením všech napjatých mužských duší, jejichž život je zatížen velkou odpovědností.“ (TPFN s.92) „Od samého počátku není ženě nic cizejšího, protivnějšího, nepřátelštějšího než pravda – jejím velikým uměním je lež, její nejvyšší záležitostí je zdání a krása. Přiznejme si to, my muži: ctíme a milujeme právě **toto** umění a **tento** instinkt u ženy: my, kteří to máme těžké a rádi se pro ulehčení svého údělu družíme k bytostem, pod jejichž rukama, pohledy a něžnými pošetilostmi se nám naše vážnost, naše tíže a hloubka jeví bezmála jako pošetilost.“ (MDZ 232) A dále: „Muži dosud se ženami zacházeli jako s ptáky, kteří k nim dolů zabloudili z nějakých výšin: jako s něčím jemnějším, zranitelnějším, divočejším, podivuhodnějším, sladším, duševnějším – ale jako s něčím, co se musí dát pod zámek, aby to neuletělo.“ (MDZ 237) „Žena je náš nepřítel“ – když takto mluví muž k mužům promlouvá z něho nespoutaný pud, který nenávidí nejen sám sebe, nýbrž i své prostředky.“ (RC 346): V této souvislosti patrně není úplně od věci odkázat na Schopenhauera. A ještě poslední citát: „Co je cudnost u muže? Že jeho pohlavní vkus zůstal vznešený; že in eroticis nechce ani nic brutálního, ani chorobného, ani chytrého.“ (TPFN s.93)

A teď ještě přidám pár citátů, které se týkají převážně žen: „Vyslechněme si jen lékaře, kteří ženy hypnotizovali; a nakonec, milujme je – nechme se jimi ‚hypnotizovat‘! Co přitom vždy vyjde najevo? Že se přetvářky nevzdávají, dokonce ani když se – vzdávají... Žena je tak artistní...“ (RV 361) Ano, je velice artistní, ovšem ale jen když je „poslušna jediného uměleckého vznětu, který má, - že se chce líbit...“ (TPFN s.193) A ještě: „Kouzlo a nejmocnější působení žen tkví, abychom mluvili s filozofy, v působení na dálku, actio in distans. K tomu však patří, nejprve a především – **distance!**“ (RV 60) „Žena by chtěla věřit, že láska zmůže **všecko**, - to je její vlastní **víra**. Ach, znalec srdce uhodne, jak ubohá, hloupá, bezbranná, namyšlená, chybující, spíše zhoubná než spásná je i ta nejlepší, nejhlubší láska!“ (MDZ 269)

Dále Nietzsche praví: „Neznám knihy, v níž by se říkalo ženě tolik něžných a

dobrotivých věcí jako v zákoníku Manuově; tito staří šedivci a světci mají způsob zdvořilosti k ženám, jež snad není předstižen. ‚Ústa ženy‘ – praví se tu jednou, - ‚ňadra dívky, modlitba dítěte, kouř oběti jsou vždy čisté.‘ Jiné místo: ‚Není vůbec nic čistšího nad světlo slunce, stín krásy, nad vzduch, vodu, oheň a nad dívčí dech.‘ A ještě nakonec jedno místo – snad také posvátná lež -: ‚Všechny otvory těla nad pupkem jsou čisté, všechny pod ním jsou nečisté. Jen u dívky je čisto tělo celé.‘ (AK s.90)

Ještě připojím Zarathustrovo pojetí manželství: *„Manželství: tak jmenuji vůli ve dvou, aby stvořeno bylo jedno, jež je více než ti, kdož je stvořili. Manželstvím jmenuji obapolnou úctu, již manželé k sobě chovají proto, že mají onu vůli ve dvou. Žízni tomu, jež tvoří, šípem a touhou po nadčlověku: mluv, bratře můj, je tím tvá vůle k manželství? Svatými zvou se mi taková vůle a takové manželství.“* Nicméně je nás dle Zarathustry zapotřebí varovat, že *„svou ženu však i nejlstivější kupuje v pytli.“* (TPZ s.57)

A na úplný závěr této kapitoly vsadím tento citát:

„Co je činěno z lásky, děje se vždy mimo dobro a zlo.“ (MDZ 153)

Slast a Strast

V této kapitole budeme sledovat to, jakým způsobem se naši filosofičtí přeborníci vypořádávali se dvěma základními pocitovými odstíny života, tedy se slastí a strastí. Na Schopenhauerovo pojetí této problematiky jsme narazili již v kapitolách o těle a o obecném charakteru lidského života. Jednou jsme zjistili, že utrpení je bytostnou součástí života, neboť tvoří podstatný aspekt vůle coby neukojitelného usilování. Jelikož pořád něco potřebujeme či po něčem toužíme, trpíme takto stále, neboť sám onen stav nedostatku je pocíťován jakožto bolest. Nicméně Schopenhauer operuje ještě s jedním pojetím, ačkoli tyto dvě koncepce opět nijak výrazně nerozlišuje, takže jsou u něho značně k nerozeznání a dosti nebezpečně se překrývají. Toto druhé pojetí říká, že slast a strast jsou jakoby jen reflexy pohybu vůle. Jakmile se vůli daří dosahovati toho, po čem touží, pocíťujeme slast, ale pokud naopak naráží na nějaký odpor svého úsilí, cítíme strast.

Je tedy vidět, že v jednom případě je bolest bytostným aspektem vůle samé, ale v druhém je již jakoby jen jejím možným následkem, nikoli však podstatným znakem, což Schopenhauer vyjadřuje kupř. takto: *„Co hýbá vůlí je jediné blaho a bol vůbec, brané v nejširším smyslu slova, jako obráceně blaho a bol znamenají ‚po vůli nebo proti vůli‘.“* (OV 502) Zdá se mi ale, že obě pojetí jaksi schválně nechává splývat, aby jeho celkové zavrhování a odsuzování světa vypadalo oprávněnější. Posuďme např. tento citát: *„Její brždění překážkou, která se staví mezi ni a její dočasný cíl, nazýváme utrpením; naproti tomu dosažení jejího cíle uspokojením, blažeností, štěstím. Usilování všude vidíme mnohonásobně bržděno, všude v boji a potud tedy vždy jako utrpení; neexistuje žádný konečný cíl usilování, tedy žádná míra a cíl utrpení.“* (SJVP 248) Tady je dobře patrné to, jak se Schopenhauer onou bolestí coby ozvěnou překážky vůle snaží následně ozvučit veškerý život. Další úryvek: *„Neustálé snahy odehnat utrpení nedělají nic víc, než že mění jeho tvar. Tím je původně nedostatek, bída, starost o zachování života. Poštěstí-li se, což se má za velmi těžké, bolest v tomto tvaru potlačit, tak se ihned ustavuje v tisíci jiných formách (...) Nemůže-li konečně vstoupit do žádného jiného tvaru, tak přichází v smutném šedém rouchu omrzlosti a nudy, proti níž se podnikají všemožné pokusy. Podaří-li se ji konečně zahnat, tak se to stane jen těžko bez toho, že by bolest opět pronikla do jednoho z předchozích tvarů a tanec začal*

znova; neboť mezi bolestí a nudou se potácí každý lidský život.“ (SJVP 253) Tady se zase snaží onou černotou bolesti přetřít i onu šed' nudy, ačkoli v závěru se ukazuje, že je takto jednoduše barevně sladit úplně nejde. Nuda je možná venkoncem útrpný stav, ale ne zase kdovíjak bolestivý. Tedy zde se mu zřejmě také nepovedlo zcela věrohodně naočkovat ono utrpení do pozitivní podstaty věcí. Dále: „Většinou se však uzavíráme hořkému léku poznání, že utrpení je životu bytostné, tedy na nás neproudí z vnějšku, nýbrž každý nese jeho nevyčerpatelný pramen ve svém vlastním nitru. Spíše hledáme k bolesti, již se nikdy nemůžeme vyhnout, stále jednotlivé vnější příčiny, téměř výmluvy; jako si svobodný pán tvoří nějakou modlu, aby měl nějakého pána.“ (SJVP 255) Bolesti zřejmě opravdu uniknout nemůžeme, ale nezdá se mi, že by nutně bylo veškeré trvání naší existence až tak bolestivé, jak by nás Schopenhauer chtěl přesvědčit. Dle mého mínění spíše Schopenhauer tak trochu hledá ke svému útrpnému a trpitelskému stavu stále nějaké výmluvy či omluvy.

Podívejme se totiž např. na následující pasáže: „Přistoupí-li k mému bezbolestnému stavu ještě nepřítomnost nudy, pak je v podstatě dosaženo pozemského štěstí. Všechno ostatní je chiméra. Z toho plyne, že nemáme požitky vykupovat bolestmi, ani nebezpečím bolesti, poněvadž bychom něco negativního a chimérického platili něčím pozitivním a reálným. Získáváme však, obětujeme-li požitky, abychom se vyhnuli bolestem. V obou případech je lhostejné, zdali jsou bolesti před požitky nebo po nich. Je opravdu velká pozornost chtít přeměnit toto jeviště žalu v místo rozkoší a učinit si cílem požitky a radosti místo bezbolestivosti, jak to činí tak mnozí. Mnohem méně bloudí, kdo zachmuřeně vidí tento svět jako jakési peklo a proto neustále přemýšlí, jak by si v něm zbudoval ohnivzdornou světnici. Blázen běží za požitky světa a vidí, že je oklamán, mudrc se vyhýbá zlu.“ (ZM 35) A ještě: „Zatím co jsme zbaveni bolestí, kouzlí nám nepokojná přání chiméry štěstí, které vůbec neexistuje, a svádějí nás, abychom je následovali. Tím si přivádíme bolest, která je nesporně reálná. Pak bědujeme, že jsme ztratili onen bezbolestný stav, který je za námi jako ztracený ráj, a přejeme si marně vše napravit. Zdá se, jako by nás nějaký zlý démon ustavičně lákal ze stavu bez bolesti, jenž je skutečným nejvyšším štěstím.“ (ZM 36) Tady už i Schopenhauer očividně připouští, že může existovat poměrně setrvalý stav, který není-li třeba „pozitivně“ šťastným, tak je alespoň bezbolestný, přičemž ale sám Schopenhauer ho zde nazývá štěstím. Jelikož tento stav je i mimo onu druhou fazónu života, tedy mimo nudu, tak se jaksí zcela vymyká onomu Schopenhauerovu základnímu černošedému pohledu. A tento stav je

nesporně reálný a jako takový také pozitivní, ačkoli vzhledem k jeho pocitovému zabarvení ho zde budeme chápat jako neutrální. Nutno podotknout, že tyto úryvky jsou z knihy *Životní moudrost*, v níž, jak jsem již zmiňoval, se dle mého soudu projevuje Schopenhauerův skutečný praktický život, zatímco v jeho hlavním díle jeho životní teorie. Tedy zdá se mi, že Schopenhauerův vlastní život a jeho prožitek jaksi venkoncem protirečí jeho vlastnímu životnímu náhledu, což trochu připomíná onen stálý nerozhodný boj mezi intelektem a vůlí, který jsme již vícekrát zaznamenali. Tuto záležitost však ještě prozkoumám později. Dále se v těchto citátech projevuje Schopenhauerův příklon ke stoické etice, dle níž se v zájmu bezbolestného života máme vyvarovat požitků. Strast je pojímána jako odvrácená tvář a nutný doprovodný následek každé slasti. Abychom tedy netrpěli, máme si odřeknout i potěšení, „*neboť nejlepší prostředek, jak se nestát příliš nešťastným, je nežádat být příliš šťastným. Každé omezení, dokonce i duševní, prospívá našemu štěstí. Čím méně vzruchu vůle, tím méně utrpení, a víme přece, že bolest je pozitivní, kdežto štěstí jenom negativní. Omezený okruh působnosti ubírá vůli vnější popudy ke vzruchu, omezený duch vnitřní. Jenže má tento nevýhodu, že otvírá dveře nudě, (...)*“ (ZM 30) Zkrátka Schopenhauer soudí, že životním ideálem je žít omezený zachmuřený život v bolestivzdorné světnici a hlavně se ničím moc nevzrušovat.

Tedy dle Schopenhauera je štěstí či blaho vždy jen klamně a negativní, neboť je vždy podmíněno nějakým předchozím stavem nelibosti či bolesti: „*Nejde o štěstí, které přichází původně a samo sebou, ale nutně vždy o uspokojení nějakého přání. Neboť přání, tj. nedostatek, jako podmínka předchází každému požitku. Uspokojením však končí přání a tudíž i požitek. Bezprostředně je nám vždy dán jen nedostatek, to znamená bolest. Uspokojení a požitek však můžeme poznat vždy jen zprostředkovaně, vzpomínkou na předchozí utrpení a odříkání, které zmizelo, když jsme dosáhli splnění přání. Z toho plyne, že si ani pořádně nevšimneme hodnot a výhod, které skutečně máme, ani je neocenujeme, nýbrž myslíme, že jinak tomu být nemůže: obšťastňují totiž vždy jen negativně tím, že zadržují utrpení. Teprve když jsme je ztratili, pocítujeme jejich cenu, neboť nedostatek, utrpení, odříkání jsou pozitivní a ohlašují se bezprostředně.*“ (SJVP 256) Takto by rovnice byla $-1+1=0$. Štěstí by tedy bylo jen neutrálním stavem uspokojení potřeby, ale dle Schopenhauera ještě k tomu negativním, neboť je negací původní pozitivní bolesti. Nicméně výše jsme viděli, že může existovat i určitý původní stav bezbolestnosti, tedy jakoby 0. Pokud v tomto stavu dojde být i

náhodně k něčemu, co je nám po vůli, cítíme blaho, které je veskrze bezprostřední a pozitivní = 1. Není tomu tedy patrně tak, že každá slast je podmíněna předchozí strastí. Rovněž mi přijde dosti zvláštní, že by každé usilování vycházející z onoho neutrálního stavu muselo být podmíněno nějakou bolestivou potřebou, nýbrž z mé vlastní zkušenosti vím, že aniž bych cítil jakýkoli nátlak chtění, přesto rád podnikám různé věci, které mě naplňují a činí bezprostředně šťastným. To se však Schopenhauera zřejmě netýká, neboť píše: „*Dokonce i v nás samých vzbudí naši činnost jen naše utrpení, k němuž lze počítat i každý nedostatek, potřebu, přání ba i nudu, zatímco stav spokojenosti a štěstí nás nechá v nečinnosti a lenivém poklidu.*“ (OV 507) Schopenhauer vůbec nebezpečně rád zevšeobecňuje i v případech, kdy k tomu nemá žádné oprávnění. Jestliže tedy jeho samého k úsilí pohne jediné nějaká „mučivá potřeba“, jak to nazývá, pak není divu, že chápe slast jen jako negaci „strastiplného“ úsilí, protože na tomto světě vskutku pečení holubi sami do huby nelétají. Navíc zde zcela bez ostychu uznává, že i on jaksi zná stavy spokojenosti a dokonce štěstí, v nichž si rád lebedí a lenoší.

Ale dle Schopenhauera zkrátka: „*Pravdou je: máme být bídní a jsme.*“ (SJVP2 425) „*Existuje jen jeden vrozený omyl, a to ten, že tu jsme, abychom byli šťastní. Vrozen je nám proto, že spadá v jedno s naším bytím samotným a naše celá bytost je právě jen jeho parafrází, naše tělo dokonce jeho monogramem: jsme přece jenom vůlí k životu; sukcesivní uspokojování všeho našeho chtění je však to, co se myslí pojmem štěstí.*“ (SJVP2 468) Tedy jsme bídní jaksi proto, že vrozeným údělem našeho bytí a bytostí je to, abychom byli šťastní, což je ale dle Schopenhauera omyl, neboť dle jeho soudu prostě být bídní máme. Tak kdo se tu tedy mýlí? Schopenhauer anebo samotný život? „*Ano, sledován zblízka a nezaujatě podává se život spíše jako zcela zaměřený na to, abychom se v něm necítili šťastní, neboť celou svou povahou má charakter něčeho, co nám bere chuť, co nás má trápit a z čeho, jako z omylu, máme vyjít, aby naše srdce bylo spaseno od touhy požívat, ba žít a odvrátilo se od tohoto světa. V tomto smyslu by bylo správnější vidět účel života v naší bolesti než v našem blahu. Neboť úvahy v závěru předešlé kapitoly ukázaly, že čím více člověk trpí, tím spíše dosahuje pravého účelu života, a čím žije šťastněji, tím dál se od něho odsouvá.*“ (SJVP2 469) Tak je naše bytí v podstatě zaměřeno na štěstí, anebo na odvrácení od něho? A není snad podmínkou každého nezaujatého či objektivního pohledu na určitou záležitost odstup či distance od ní? Může takto spravedlivě soudit ten, kdo takto zblízka zakouší hořkost kalichu

utrpení? Nietzsche kdesi říká, že „nejvíce lze ten, kdo je rozhořčen.“ Zkrátka zdá se mi, že Schopenhauer svůj subjektivní stav neprávem zevšeobecňuje a vkládá do podstaty světa. Ostatně totéž již odhalil Nietzsche, o čemž svědčí tento úryvek: „*Vůle zvětňovat vyžaduje také dvojí interpretaci. Může pocházet jednak z vděku a lásky (...) Může však být také tyranskou vůlí člověka těžce zkoušeného, bojujícího, mučeného, který by chtěl to zcela osobní, jedinečné, těsné, tedy vlastní idiosynkrasii svého utrpení učinit závazným zákonem a nutností a který se na všech věcech jakoby mstí tím, že jim vtiskuje, vnucuje, vpaluje svůj obraz, obraz svých muk.*“ (RV 370)

Schopenhauer vyzpovídá: „*U mne (...) je vůle cosi jako ukřižovaný spasitel nebo také křižující zlosyn, podle toho, jak se rozhodne:...*“ (SJVP2 476) Tedy přesněji a poctivěji řečeno, jednou tváří Schopenhauerovy vůle je křižující zlosyn a druhou ukřižovaný spasitel, resp. Schopenhauer sám se jednou cítí být křižujícím zlosynem a jindy zase ukřižovaným spasitelem. Křižující zlosyn Schopenhauer je ta jeho tvář, která se mstí světu tím, že ho nechává ukřižovat vlastním utrpením. A toto ukřižování světa je podmínkou pro to, aby se poté cítil být oprávněn spasit od něho sám sebe tím, že svou křižující vůlí ukřižuje: „*Jelikož všechno utrpení vychází z vůle, která vytváří vlastní osobu (Selbst), tak je s potlačením této stránky vědomí zároveň zrušena veškerá možnost utrpení.*“ (SJVP2 269) Ono ukřižování vůle je přitom dle Schopenhauera cílem života, neboť jen takto je dle jeho soudu možné osvobodit se od utrpení. O tom však pojednám až v kapitole Světec a Nadčlověk.

Chtěl bych zde ještě podotknout, že stejně jako Nietzsche uznávám Schopenhauerovu zásluhu v tom, že coby filosof vzal utrpení lidstva konečně jednou vážně, ale nedomnívám se, že jeho pojetí je zcela oprávněné, a rozhodně si nemyslím, že by řešením lidských strastí a starostí bylo totální popření světa a vůle k životu. Především by však Schopenhauerův teoretický postoj opravňovalo jedině to, kdyby se ho držel i ve svém praktickém životě, což, jak známo, rozhodně nečinil, o čemž svědčí i toto pravé životní moudro, vzešlé nepochybně z jeho vlastní zkušenosti: „*Vůbec však se nám v životě vede jako poutníkovi, před nímž, když kráčí dopředu, nabývají věci jiných podob než měly z dálky a pomalu se mění, když se blíží. Tak je to zejména s našimi přáními. Často nalézáme něco jiného, ba lepšího, než jsme hledali, často i na jiné cestě, než na kterou jsme nadarmo vykročili. Často, kde jsme hledali požitky, štěstí, radost, dostane se nám místo toho poučení, moudrosti, poznání – statku skutečného a trvalého místo pomíjějícího a zdánlivého. Znamenití a ušlechtilí lidé si brzy*

uvědomují onu výchovu osudu a přizpůsobují se ohebně a vděčně; vidí, že v světě se najde sice poučení, ale ne štěstí, zvyknou si a spokojí se vyměnit naděje za moudrost a řeknou si konečně s Petrarcou: ‚Neuznávám jiný požitek, než učit se.‘ To může docela dospět tak daleko, že svým přáním a snahám vyhovují jaksí jen pro zdání a hravě, ale uvnitř očekávají jenom poučení – to jim dodává náteru geniálnosti, vznešenosti. V tomto smyslu můžeme také říci, že se nám vede jako alchymistům, kteří hledali jenom zlato, ale objevili při tom střelný prach, porculán, léky, dokonce přírodní zákony.“ (ZM 44)

A nyní již zase přejdu k Nietzscheovi a podívám se, zda je u něho utrpení také takovouto rozhodnou námitkou proti životu, či zda nám kupř. poskytne nějaký jiný recept, jak moci přese všechnu bolest nutně v životě obsaženou žít dál statečně, či třeba dokonce i šťastně. Nutno ještě zmínit, že stejně jako Schopenhauer byl i Nietzsche nepochybně velkým znalcem utrpení, které bylo jeho důvěrným společníkem. Proto zde začnu tímto hezkým aforismem: *„Dal jsem své bolesti jméno a říkám jí ‚pes‘, - je právě tak věrná, právě tak vlezlá a nestydatá, právě tak zábavná, právě tak chytrá jako každý jiný pes – a mohu se na ni osopovat a vylévat si na ni zlost: jako to druzí dělají se svými psy, služkami a ženami.“* (RV 312) Tedy Nietzsche patrně symbolizoval svou bolest psem, na kterémžto imaginárním „příteli“ se poté odškodňoval za své trápení, které mu takto na základě symbolického připodobnění přičítal. Ač to ovšem třeba přímo takto Nietzsche nepraktikoval, rozhodně by to byl lepší způsob, nežli se za své utrpení odškodňovat na celém světě...

Nyní uvedu dlouhý úryvek z aforismu 326 z *Radostné vědy*. Původně jsem chtěl ocitovat jen kratší pasáž, ale snažit se nějak parafrázovat Nietzscheova vlastní slova je téměř vždy jen na škodu, neboť u něho každé slovo je na svém místě a je tam také nutně. Rovněž se zde již nejedná o nějaké filosofické poučky, ale spíše o určité vyprávění o životě. Pročež mi budiž prominuto, že zde nechávám ležet ladem vlastní invenci, ale aby se jako neřeklo, tak se budu snažit Nietzscheovi alespoň přizvukovat. Tedy: *„Všichni kazatelé morálky, jakož i všichni teologové, mají jeden společný nešvar: všichni se lidem snaží namluvit, že je to s nimi velmi špatné a že mají zapotřebí tvrdé, definitivní, radikální kůry. A jelikož takovým naukám lidé vždy až příliš horlivě a po celá staletí dopřávali sluchu, nakonec v nich skutečně něco z té pověry, že se jim vede velmi špatně, zůstalo: takže jsou teď opět velice ochotni vzdychat a vyměňovat si zachmuřené pohledy, jako by to sotva bylo k vydržení. Ve skutečnosti jsou si se*

svým životem nespoutaně jistí, zamilovaní do něj a překypují nepředstavitelnými lstmi a obmysly, jak vše nepříjemné zlomit a bolesti a neštěstí ulomit hrot. Skoro se mi zdá, že o bolesti a neštěstí se vždy mluví **přehnaně**, jako by přehánění v tomto ohledu bylo věcí správného způsobu života: pilně se však zamlčuje, že proti bolesti existuje nespočet tišivých prostředků (...): zatímco při nejvyšších stupních bolesti nastupuje samo od sebe bezvědomí. Docela obstojně umíme své hořkosti skrápět sladkými kapkami, zejména hořkosti duše (...) Ztráta zůstane ztrátou sotva hodinu: jaksi nám zároveň s ní spadl z nebe i dar – nová síla například: byt' to byla jenom nová příležitost k síle! Co všechno kazatelé morálky vyfantazirovali o vnitřní ‚bídě‘ zlých lidí! Co nám jen **nalhali** o neštěstí vášnivých lidí! – ano, lhaní je tu tím pravým slovem: velmi dobře věděli o překypujícím štěstí takových lidí, ale zcela je zamlčeli, protože bylo popřením jejich teorie, podle níž veškeré štěstí vzniká teprve zničením vášně a zmlknutím vůle! A co se nakonec týče receptu všech těchto lékařů duše a jejich vychvalování tvrdé radikální kůry, tu je dovoleno se ptát: je tento náš život vskutku tak bolestivý a obtížný, abychom jej s výhodou vyměnili za stoický způsob života a zkamenění? Nedaří se nám přece **natolik špatně**, aby se nám muselo dařit špatně stoickým způsobem!“ Tedy dle Nietzscheho pravá realita našeho života není až tak nesnesitelně bolestivá, jak se nám snaží kupř. Schopenhauer namluvit. Také říká, že ač lidé nařikají a vypadají, že je jejich stav neúnosný, obvykle je pravá realita jejich života v porovnání s jejich útrpnými obličejí značně pohodová. Prý až moc dobře víme, jak si hořkou pachut' určitých prožitků osladit, kupř. sladkými kapkami soptění, zloby a msty, jako to měl ve zvyku Schopenhauer. Nietzsche zkrátka tvrdí, že daleko horší nežli pravý stav věcí je lidské přehánění a zveličování vlastní bídy a bolesti, ať už kvůli naší slabosti či lenosti, neboť tyto hořkokyselé fantazie se pak rapidně rychle rozšíří a zamoří čistý vzduch pravé reality. Ke konci citátu pak říká, že život může být šťastný, i když nebudeme popírat vlastní vůli, k čemuž nás chce přimět Schopenhauer, a také že vzhledem k tomu, že každá bolest se dá snést, není potřeba se snad zcela po stoickém způsobu znecitlivět.

V podobném smyslu vyznívá i následující úryvek: „*Vynoří-li se pesimistické filosofie, rozhodně to není příznak velkých a strašlivých stavů nouze; tyto otazníky nad hodnotou veškerého života vznikají v dobách, kdy velmi zjemnělé a usnadněné bytí pokládá už i nevyhnutelné komáří štípance na duši i na těle za příliš krvavé a zhoubné a z nedostatku skutečných zkušeností s bolestí by rádo, kdyby už **mučivé obecné představy** platily za utrpení*

nejvyššího řádu. – Jistěže existuje recept proti pesimistickým filosofiím a velké přecitlivělosti, která se mi zdá být tou nejvlastnější ‚nouzí přítomnosti‘: - ale možná zní ten recept příliš krutě a byl by počítán mezi příznaky, na jejich základe se teď soudí: ‚Bytí je něco zlého.‘ Nuže! Recept proti ‚nouzi‘ zní: **nouze**.“ (RV 48) Tedy jestliže někdo neumí nic jiného než svět z povzdálí odsuzovat jako Schopenhauer, tak patrně nezná opravdovou nouzi. Takovéto posudky svědčí o hypersenzitivní nervové soustavě, kterou dokážou značně vydráždit i vesměs malichernosti. Kdyby někdo dle Nietzscheho trpěl opravdovou nouzí, pak by už věděl, že z nouze vyrůstá ctnost, nebo také že „nouze naučila Dalibora housti“, tedy by jaksi sám na sobě prožil, že skrze nouzi samu se člověk vyléčí z nouze.

Lékař Nietzsche dále obdobně radí: „*Proti každému druhu zasmušilosti a duševních útrap by měl každý nejprve zkusit: změnu diety a hrubou tělesnou práci.*“ (RC 269) Přičemž tento univerzální recept je založený na tomto pojetí: „*‚Duševní bolest‘ samu vůbec nepovažuji za fakt, nýbrž jen za výklad (kauzální výklad) faktů, jež dosud nebylo možné exaktně formulovat: tedy za něco, co se ještě zcela vznáší ve vzduchu a co je vědecky nezávazné, - vlastně jen tučné slovo na místě otazníku, hubeného jako tříška. Pokud se někdo nevypořádá s ‚duševní bolestí‘, pak to, hrubě řečeno, nijak **nesouvisí** s jeho ‚duší‘; daleko pravděpodobněji však s jeho břichem. Silný a vydařený člověk tráví své zážitky jako tráví své jídlo, i když musí polykat tuhá sousta. Pokud se s nějakým zážitkem ‚nevypořádá‘, je tento duh indigesce stejně fyziologický jako onen druhý – a ve skutečnosti mnohdy jen jedním z jeho důsledků.*“ (GM s.106) Tato koncepce vychází z Nietzscheova přesvědčení, že člověk je především svým tělem, jak jsme již vícekrát viděli. „Duševní bolest“, tedy patrně určitá spíše vědomá bolest je jen interpretací nějakých hlubších a v posledku fyziologických dějů. Pročež změním-li onen tělesný základ, podaří se nám daleko spíše odstranit onu bolest duševní, neboť ta je spíše jen jeho povrchovějším symptomem.

Dále Nietzsche praví: „*Jestliže nechcete na sobě nechat své vlastní utrpení ani hodinu a všemu možnému neštěstí se už zdálky vyhýbáte, jestliže utrpení a strast vůbec pociťujete jako zlé, nenáviděnihodné, ke zničení určené: nuže, pak máte v srdci (...) **náboženství pohodlí**. Ach, jak málo víte o štěstí člověka, vy pohodlní a dobromyslní! – neboť štěstí a neštěstí jsou sourozenci a dvojčata, jež společně rostou, nebo, jako u vás, společně – **zakrní!** Stezka k vlastním nebesům vede vždy rozkoší vlastních pekel.*“ (RV 338) Zkrátka my moderní lidé jsme dle Nietzscheho venkoncem rozcitlivělí, zlenivělí a z pohodlní. Kdo si již svoje

protřpěl a je ochoten odvážně čelit dalším bolestem, zná už hodnotu bolesti, neboť ví, že teprve skrze ony temné, tísnivé a mučivé stavy duše je člověk schopen vytříbeněji rozeznávat jejich opak a také si ho více vážit a vychutnat: „*kdo chce poznat ‚nebeský jásoť‘, musí být připraven i na ‚sklíčenost k smrti‘.*“ (RV 12) Tedy jestliže nechceme jen živořit po stoickém způsobu, nesmíme se také vyhýbat strastiplným zkušenostem.

Bolest také nebolí jen tak zbyhndarma, nýbrž má důležitou funkci: „*V bolesti je stejně moudrosti jako v rozkoši: a podobně jako rozkoš patří k prvořadým záchovným silám druhu. Kdyby takovou silou nebyla, už dávno by zanikla; že působí utrpení není argumentem proti ní, je to její podstata. V bolesti slyším povel lodního kapitána: ‚Stáhněte plachty!‘ Smělý lodník ‚člověk‘ se musel naučit vztyčovat plachty tisícerým způsobem, jinak by po něm bylo záhy veta, příliš brzy by ho pohltil oceán. Musíme umět žít i s menším množstvím energie: jakmile bolest zapne svůj poplašný signál, je na čase energii snížit.*“ (RV 318) Bolest tedy funguje jako jistý varovný signál, aby se člověk nepřepálil, ať už o plotnu, nebo aby ho nepostihl *burn-out syndrom* v důsledku nadměrného psychofyzického přepjetí.

Nyní uvedu Nietzscheův výklad o pravé povaze bolesti a slasti. Tedy: „*Člověk **nehledá rozkoše a **nevyhýbá se** strasti (...)*** Rozkoš i strast jsou jen následky, jen průvodními zjevy: co člověk chce, o co usiluje každý sebemenší díl živoucího organismu, toť **růst moci**. Úsilí o něj je provázáno rozkoší i strastí; z vůle k moci pátrá člověk po odporu, má potřebu něčeho, co se vzpírá... Každé vítězství, každý pocit rozkoše, každý proces dění předpokládá přemožený odpor. Překážka je stimulem vůle k moci. „(...) Lidé zaměňovali strast s jedním **druhem** jejím, totiž s vyčerpaností, jež vskutku je hlubokým umenšením a rozvrácením vůle k moci, měřitelným úbytkem síly. Tím chci říci, že je strast dvojí: jednak jako dráždidlo ke stupňování moci a pak jako nevole po jejím vyplývání; v prvním případě stimulus, v druhém následek přepjatého vydráždění... Neschopnost odpírati je tomuto druhu nelibosti až příliš vlastní: k prvnímu náleží vyzývavost... Jediná rozkoš, jež je ještě pociťována ve stavu vyčerpanosti, je rozkoš ze spánku, usnutí; rozkoší ve druhém případě je vítězství...“ (TPFN s.163) Tedy slast i strast jsou takto jisté symptomy pohybu vůle k moci, přičemž tato neusiluje v prvé řadě o štěstí či požitek, nýbrž o růst moci. Pokud se jí daří při svém strastiplném úsilí překonávat bolestivé náporů a odpory různých protivných sil, blaží ji to. Dále Nietzsche rozlišuje dva druhy strasti, přičemž rozhodujícím kritériem jejich rozlišení je síla vůle k moci. Pokud je silná dostatek, aby dovedla protivným náporům čelit a odpor překonat, v posledku ji to

posiluje. Pokud však již nemá dost sil, každý vzdorující protipohyb ji dále vyčerpává a oslabuje. S tím je poté spjato, že pokud vůle nemá dost sil, aby byla schopna bojovat o vítězství a vítězit, tak půjde raději spát, byť třeba jen proto, aby opět nabrala sil k dalšímu dobývání.

Tedy strast může být dle Nietzscheho velice prospěšná, ale hlavně je nezbytnou součástí života coby neustálého sebepřekonávání: „*Život sám, jeho věčná plodnost a návrat podmiňuje trýzeň, zánik, vůli k zničení.*“ (TPFN s.125) O užitečnosti bolesti dále Nietzsche říká: „*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 je 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, zhaveno, čištěno, - tomu co nutně **trpět** musí a **trpět má?**“ (MDZ 225) Tedy zdá se, že utrpení dokáže v člověku vyburcovat veškeré dosud v poklidu dřímající schopnosti a síly, teprve s jejichž pomocí pak může člověk ze sebe utvořit něco pořádného. Bolest probudí člověka z letargie a podnítlí ho k tomu, aby se vůbec snažil se sebou něco udělat. Už jen tím, že člověk musí čelit neštěstí a nepřízni osudu, se s nimi postupně naučí vypořádávat. Pokud nemá podlehnout, je nucen zformovat sám sebe tak, aby jeho výsledný tvar byl schopen odolávat nepříznivým vlivům. Zarathustra k tomuto říká: „*Tvořiti – toť veliké osvobození od strasti, toť života lehký vzlet. Ale aby tvůrce tvořil, k tomu již třeba strasti a mnoha proměn. Ano, mnoho hořkého umírání budiž ve vašem životě, vy tvořící! Tak budete přímluvci a obhájci vši pomíjejícínosti. Aby tvořící sám byl děckem, jež se znovu rodí, k tomu nutno, aby chtěl býti též rodičkou a bolem rodičkým.*“ (TPZ s.70) Tedy patrně je ona bolest jaksi zvláštním způsobem nutnou podmínkou tvorby, přičemž tato tvorba pak člověku zase umožňuje onu bolest překonávat. Však už výše jsme se dozvěděli, že receptem proti nouzi je nouze. A často jsou veliká muka jen „porodními bolestmi ducha“. Má-li se zrodit a stvořit něco zcela nového, musí nezbytně ono staré odumřít, což je obvykle bolestivé.*

Nyní zde přiložím úryvek o tom, jak se patrně Nietzsche vypořádával s utrpením: „*Naše hrdost se vzpíná jako ještě nikdy: je pro ni neodolatelně lákavé, aby proti takovému tyranovi, jakým je bolest, a proti všemu jeho našeptávání svědčit proti životu – zastupovala právě život! V tom stavu se rozhořčeně bráníme každému pesimismu, aby se nejevil jako následek našeho stavu a nepokořoval nás jako poražené.*“ (RC 114) Tedy Nietzsche se oproti Schopenhauerovi snažil navzdory velikým bolestem, kterými nepochybně trpěl stejně jako Schopenhauer, zachovat takové psychické rozpoložení, které by dokázalo přese všechno protivenství zachovat životu přízeň: „*Nejduševnější lidé, jsou-li nejzmužilejší, prožívají též daleko nejbolestnější tragedie: ale právě proto váží si života, že staví proti nim své největší nepřátelství.*“ (SM s.116) A ve své filosofii se nám snaží ukázat cestu k tomu, abychom takto hrdě dovedli čelit ranám osudu také.

Na závěr této kapitoly připojím ještě nějaké příhodné Zarathustrovsky myšlenky. Takže: „*Život jest jen utrpením – tak říkají jiní a nelžou: jen se starejte, aby vás již nebylo! Jen se postarejte, aby nebylo již života, který je jen utrpením! Potká je chorý nebo kmet nebo nebožtík; a hned říkají: ‚Život je vyvrácen!‘ Ale vyvráceni jsou jen oni a jejich oko, jež na bytí nezří než jedinou tu tvář.*“ (TPZ s.36) Tedy dle Zarathustry je v naší moci to, abychom mohli nezbytné životní utrpení snášet hrději nežli jen nařikáním a odsuzováním. Pokud chápeme utrpení jako rozhodnou námitku proti životu, je to jen naše chyba. Dále Zarathustra říká: „*Ano, to či ono jsem trpícím prokazoval: ale vždy se mi zdálo, že prokazuji cosi lepšího, kdykoli jsem se naučil lépe se radovati. Od té doby, co lidé jsou lidmi, příliš málo se radovali: To jediné, bratři moji, je dědičný náš hřích. A naučíme-li se lepší radosti, odučíme se nejlépe působiti jiným bolest a vymýšleti bolestné věci.*“ (TPZ s.72) Tento úryvek snad není potřeba komentovat. A ten další již taky nebudu, abych nevnucoval případnému čtenáři své dohady a odhady. Tedy: „*Odvaha je totiž nejlepší vrah – odvaha, která útočí: neboť v každém útoku jest jáсот polnice. Člověk však je zvíře nejodvážnější: tím přemohl každé zvíře. Jáсотem polnice přemohl ještě každý bol; lidský bol je však nejhlubší bol. Odvaha zavraždí též závrat nad propastmi: a kde by člověk nestál nad propastmi! Zdaž vidět samo není – vidět propasti? Odvaha je nejlepší vrah: odvaha zavraždí i soucit. Soucit je však nejhlubší propast: jak hluboko člověk do života zírá, tak hluboko i do utrpení. Odvaha, která útočí: usmrtí samu smrt, neb dí tato slova: ‚**To že byl život?** Nuže vzhůru! Ještě jednou!’“ (TPZ s.131)*

A ještě přiložím zkrácenou verzi jedné Zarathustrový písně (TPZ s.191):

Hluboký svět -!
Je hlubší, než jak den jej znal
V něm propast běd -
Slast - hlubší nad všech srdcí žal:
Žal: zahyň! dí.
Než každá slast: chci věčnost! dí -
- chci věčnost, věčnost nejhlubší!

„Zvíře, které trpí na světě nejvíce, vymyslílo si – smích.“

(TPFN s.107)

Smrt

V této části pojednám o tom, jak naši chrabří rytíři myšlenky čelili děsivému přízraku smrti. Budu sledovat především to, jak vůbec smrt pojímali, a jestli jí přiřkládali nějaký význam.

Jak by bylo patrně lze očekávat, je Schopenhauerovo učení o této temné výstupní bráně života jednou z nejtemnějších částí jeho již tak dost temné filosofie. Nicméně oné potměšlosti jsme již nepochybně postupně přivykli, protože nemusíme mít strach, že by naše zraky čekal nějaký extrémní inverzní světelný šok z nedostatku světla. Pokud jsme tedy vytrvali a přežili až doposud, máme poměrně velikou šanci, že přežijeme i „Schopenhauerovu smrt“. Ostatně mám takové podezření, že v případě Schopenhauerova pojetí této záležitosti by uvedená věta nemusela být úplná nadsázka, neboť jeho pojetí smrti a jejího dopadu na osud člověka je zase nepřekvapivě nejednoznačné, přičemž se domnívám, že to značnou měrou souvisí opět s oněmi „dvojitvárnými“ idejemi, které, jak jsme viděli, jsou jakoby věčnou částí jedince, ale přitom je v nich i „zakódován“ jeho individuální charakter. Velice podivné však je, že v rámci svého uvažování o smrti Schopenhauer s idejemi stejně tak jako se svým pojetím charakteru nikdy výslovně neoperuje, ačkoli by vzhledem k jejich velice důležité roli v jeho systému rozhodně měly být náležitě zasazeny do celkové souvislosti této problematiky. Jak to ale opravdu je, doufejme, teprve zjistíme.

Tedy Schopenhauer chápe smrt coby podstatný aspekt života samého, jako jeho odvrácenou, nicméně však vždy také hrozivě všudypřítomnou tvář, což velice působivě vyjadřuje v následující pasáži, kde hovoří o bytí člověka: *„Tak se jeho existence, sledována jedině z formální stránky, neustále řítí z přítomnosti do mrtvé minulosti, neustále umírá. Nahlížíme-li to však nyní také z fyzické stránky, pak je zřejmé, že jako je naše chůze jen neustále zadržovaným pádem, je život našeho těla jen trvale zpomalovaným umíráním, stále odkládanou smrtí: konečně je právě tak i čilost našeho ducha vždy jen odsunovanou nudou. Každý nádech odvrací stále pronikající smrt, s níž takto v každé vteřině bojujeme, (...) Smrt nakonec musí zvítězit, neboť jsme jí propadli už zrozením a ona si se svou kořistí jen chvíli pohrává, než ji pohltí. Zatím však přece pokračujeme s velkým zaujetím a s velkou péčí ve svém životě co nejdéle, tak jako nafukujeme mýdlovou bublinu, pokud to jde, ačkoli víme, že*

praskne.“ (SJVP 250) Tedy zdá se, že Schopenhauer chápe smrt určitým způsobem jako nutný a trvalý aspekt života samého. Pokud život má žít a růst, nezbytně musí také něco neustále zanikat a umírat. Smrt je takto také chápána jako jistá přitažlivá síla nepřetržitě na nás působící z oné černé díry zející na konci života, jež nás nakonec neúprosně pohltí.

Nyní zde použiji tento citát: *„Smrt je specifický, inspirující génius či vůdce múz filosofie (...) Bez smrti by vůbec bylo těžké filosofovat. U člověka, s rozumem, nutně nastupuje strašlivá jistota smrti. Jelikož však obecně je v přírodě každému zlu dán spásný prostředek nebo alespoň nějaká náhrada, tak stejná reflexe, která přináší poznání smrti, vede k metafyzickým náhledům, jež utěšují a jež zvíře ani nepotřebuje ani jich není schopno. Hlavně na tento účel jsou zaměřena všechna náboženství a filosofické systémy. Jsou tedy především protijedem, vyrobených z vlastních prostředků reflektujícího rozumu, proti jistotě smrti.*“ (SJVP2 339) Tedy zatímco Platón považoval za počátek veškeré filosofie údiv člověka nad bytím, Schopenhauer, zdá se, spatřuje hlavní pohnutku filosofického mudrování v lidském vědomí vlastní pomíjejícínosti a konečnosti. Dále zde jaksi bez okolků přiznává, že hlavním účelem různých metafyzických filosofických soustav je poskytnout člověku zkormoučenému z vědomí vlastní smrtelnosti určitou útěchu, či dokonce protijed. Toto, prosím, uchovejme v paměti při tom, co bude v této kapitole následovat.

V dalším úryvku Schopenhauer v podstatě říká, že děsivý charakter smrti venkoncem dobře odpovídá chmurné a bezútěšné povaze našeho života: *„Kdyby život sám o sobě byl cenným statkem a rozhodně by se mu dávala přednost před nebytím, tak by u východové brány nepotřeboval mít tak strašné strážce jako smrt s jejími děsy. Ale kdo by setrval v životě, kdyby byla smrt méně strašná? – A kdo by mohl i jen snést myšlenku na smrt, kdyby byl život radostí! Tak však vždy před sebou přece jen vidíme dobro, konec života a nad utrpením života se utěšujeme smrtí a nad smrtí utrpením života. Pravdou je, že obojí k sobě nerozlučně patří, neboť vytváří šílenost světa, z níž vystoupit je tak těžké, jako žádoucí.*“ (SJVP2 426) Z tohoto citátu lze především vyčíst, že Schopenhauera smrt zřejmě značně děsila a že, zdá se, kolísal v tom, zda je horší tento bídný život nebo ona hrozivá smrt. Nicméně ale jakmile má člověk již jednou smrt za sebou, tak dle Schopenhauera jaksi už ví, že je lepší nežít, neboť, jak znalecky říká, *„kdyby člověk klepal na hroby a ptal se mrtvých, zda by chtěli opět vstát, zavrtěli by hlavami.*“ (SJVP2 341)

Většinu v této kapitole uvedených názorů je dle mého mínění velice vhodné chápat jen jako čiré dohady a jako výrazy či symptomy určitého psychofyzického rozpoložení. Ani celek života ani smrt nemůžeme nijak spravedlivě posoudit, což tvrdí i Nietzsche: „*Cena života nemůže být oceňována. Žijícím ne, poněvadž je stranou, ano dokonce sporným předmětem, a ne soudcem; mrtvým ne z jiného důvodu.*“ (SM s.21) Z podobného důvodu jako nemůže ocenit život mrtvý, nemůže ani živý ocenit smrt, protože ji jaksi nikdy neprožije. O smrti zkrátka nevíme bezmála nic. Kupř. ony děsy, které zde Schopenhauer smrti připisuje, rozhodně nejsou její vlastní, ale jen naše, zde tedy konkrétně Schopenhauerovy.

Nyní však pokračujme dále v „utěšujících“ spekulacích, v nichž se jedná především o to, jak moc nás smrt postihne, resp. jestli z „nás“ něco přežije či zda poté budeme vším nebo naopak ničím apod. Tedy: „*Ovšem v tom smyslu, v němž člověk při plození vzniká z ničeho, se stává smrtí ničím. Poznat však úplně toto nic by bylo velmi zajímavé, jelikož je třeba jen prostředního ostrovtipu k pochopení, že toto empirické nic není vůbec žádné absolutní, tj. takové, které by bylo ničím v každém smyslu. K tomuto náhledu vede již empirická poznámka, že všechny vlastnosti rodičů se opakují v jejich potomcích, tedy překonávají smrt.*“ (SJVP2 353) Tento úryvek jsem použil již v kapitole o charakteru. Tam jsem si také postěžoval, že Schopenhauerovo pojetí této problematiky je zcela absurdní, což zde už nebudu rozebírat. Také toto „nic“, do které zde smrt vyústí, u Schopenhauera jinak figuruje coby důsledek popření vůle, nikoli pouhé běžné smrti, jak ukazuje tento úryvek: „*Klidná a mírná je zpravidla smrt každého dobrého člověka: avšak umírat dobrovolně, rád, radostně, je výsadou rezignujícího, toho, který se vzdal vůle k životu a popřel ji. Neboť jen on chce zemřít skutečně a ne pouze zdánlivě, tedy nepotřebuje a nevyžaduje žádné přetrvávání své osoby. Bytí, které známe, se dobrovolně vzdává: co mu nastupuje místo něho, je v našich očích nic; protože naše bytí, vztažené k onomu, je nic. Buddhistická víra to nazývá nirvánou, tj. vyhasnutím.*“ (SJVP2 373) Toto „nic“ coby důsledek popření však podrobněji prozkoumáme až v kapitole Světec a Nadčlověk. Z těchto úryvků je však potřeba vzít v potaz hlavně to, že, jak plyne z prvního, nepovažuje Schopenhauer zřejmě normální smrt za totální anihilaci, a dále to, že v druhém nápadně podivným a podezřelým způsobem tvrdí, že pokud nepopřeme vůli, zemřeme jen „zdánlivě“, jelikož budeme potřebovat a vyžadovat jakési další přetrvávání své osoby. Dále zkusíme vypátrat to, o jaké přetrvání může takto Schopenhauerovi jít.

Takže další pasáž: „Že v nás vůle přesto vzbuzuje strach ze smrti, vychází z toho, že poznání předkládá vůli její podstatu pouze v individuálním jevu, z čehož vzniká klam, že vůle zaniká s ním, třeba jako můj obraz v zrcadle se zdá být zničen jeho rozbitím. Toto tedy, jako to, co je proti původní podstatě vůle, která je slepým puzením po bytí, ji naplňuje odporem. Z toho vyplývá, že to v nás, co jediné je schopné strachu ze smrti a co se jí bojí, vůle, je smrtí zcela nedotčeno; a že naopak to, co je smrtí dotčeno a skutečně zaniká, je to, co podle své povahy není schopno žádného strachu, jako vůbec žádného chtění nebo afektu, čemu je tedy bytí a nebytí lhostejné, totiž pouhý subjekt poznání, intelekt (...)“ (SJVP2 365) Tedy dle Schopenhauera vzniká strach ze smrti tím, že se vůle klamně identifikuje se svým individuálním jevem, který je zprostředkován poznáním. Poznání je zde tedy spojeno s individualitou a obě smrtí zaniká. Naopak vůle jediná přetrvává a přitom má v důsledku své iluzivní identifikace zcela paradoxní strach. Tento citát je vůbec venkoncem rozporuplný. Stačí si jen uvědomit, že zcela slepé puzení vůle spolu s intelektem, kterému je prý bytí a nebytí lhostejné, může dohromady vytvořit někoho takového jako je Schopenhauer, kterému rozhodně bytí lhostejné není... Ve stejném smyslu vypovídá i tento úryvek: „Vědomí je život subjektu poznání nebo mozku a smrt je jeho konec. Proto je vědomí konečné, stále znovu začínající. Jedině vůle setrvává; avšak také jediné jí záleží na setrvání, neboť je vůlí k životu. Poznávajícímu subjektu pro sebe na ničem nezáleží. V Já je však obojí spojeno.“ (SJVP2 367) Zkrátka důležité je, že vědomí zaniká, zatímco vůle trvá. Jak však dochází k onomu alchymickému zázraku, díky němuž sloučením vůle, která chce jediné trvání života, a intelektu, kterému je samo o sobě všecko „šum a fuk“, vzejde zcela roztodivné „Já“, jež může svéhlavě popírat život, je mi věru velikým tajemstvím. Nebudeme zde však zbytečně otálet s marnými dohady a raději pokročíme dále.

Tedy: „Smrt se rovná západu slunce, které se jen zdánlivě noří do noci, avšak skutečně, samo zdroj všeho světla, pálí bez oddechu, přináší nové dny novým světům, stále vychází a stále zapadá. Proto nedává sebevražda žádnou záchranu: co každý v nitru chce, to musí být: a co každý je, to právě chce.“ (SJVP 291) Tady už to začíná být zajímavější a také povážlivější. Slunce zde nepochybně zastupuje vůli, (Schopenhauer občas také přirovnává vůli k teplu a intelekt ke světlu) která, jak jsme právě seznali, jediná přetrvává. Jenomže z té druhé zcela pochybné věty dále plyne, že přetrvává i ono individuální zbarvení vůle, tedy ona „idea“, ač ji zde Schopenhauer podezřele nejmenuje. Tedy ani smrtí bychom takto

neunikli svému osobnímu charakteru. Přejděme však zase dále, neboť kupodivu ještě přijdou jiné verze.

Kupř.: „*Věřím, že v okamžiku smrti si uvědomíme, že omezení našeho bytí na naši osobu byl pouhý klam.*“ (SJVP2 444) Tento citát vyzírá na první pohled vcelku nevinně, dokud si však neuvědomíme, že vědomí má dle v zásadě nejrozumnější Schopenhauerovy verze oné tajemné události přesně v okamžiku smrti zaniknout, protože si již poté jaksi nemůže zhola nic uvědomit...

Nyní uvedu jeden dlouhý a také věru zvláštní úryvek: „*Smrt je velkou výtkou, kterou dostává vůle k životu a jí bytostný egoismus, od běhu přírody; a může být brána jako trest za naše bytí. Je to bolestné rozvázání uzlu, který s rozkoší svázalo plození, je to z vnějšíku přicházející násilné odstranění základního omylu naší bytosti: velké zklamání. V podstatě jsme něco, co jsme neměli být: proto také přestaneme být. – Egoismus spočívá vlastně v tom, že člověk omezuje veškerou realitu na svou vlastní osobu, neboť se domnívá, že existuje jedině v ní, ne v jiných. Smrt ho poučuje o něčem lepším, když tuto osobu zruší, že podstata člověka, kterou je jeho vůle, přežívá jen v jiném individuu, avšak jeho intelekt, který patřil jen jevu, tj. světu jako představě a byl pouze formou vnějšího světa, přetrvává právě také v představovém bytí, tj. v objektivním bytí věci jako takovém, tedy právě jen v existenci dosavadního vnějšího světa. Jeho celé Já žije tedy od nynějška jen v tom, co dosud nahlížel jako ne-Já: neboť rozdíl mezi vnitřním a vnějším končí. Připomeňme si, že lepší člověk je ten, který činí mezi sebou a druhými nejmenší rozdíl (...) Tomuto rozdílu je pak úměrný stupeň, v němž může být smrt nahlížena jako zničení člověka. Vyjdeme-li však z toho, že rozdíl toho, co je mimo mne, a toho, co je ve mně, jako prostorový, je zakotven jen v jevu, ne ve věci o sobě, tedy není žádnou absolutní realitou; pak budeme ve ztrátě vlastní individuality vidět jen ztrátu jednoho jevu, tedy jen zdánlivou ztrátu. Tolik reality má onen rozdíl také v empirickém vědomí, takže z metafyzického hlediska vlastně v zásadě nejsou odlišné věty: ‚Já zanikám, ale svět trvá‘ a ‚Svět zaniká, já však trvám‘.*“ (SJVP2 372) Tedy dle první části tohoto citátu smrt zničí pramen egoismu, kterým je klam individuality. To je ještě v pořádku. Ale v druhé části již se hemží spousta nepochopitelných absurdit. Každopádně nutno hned zkraje vytknout, že smrt nepoučuje o ničem, nýbrž jen Schopenhauer nás poučuje svými dohady, přičemž se je jako obvykle snaží narafořit tak, aby se zdálo, že samovolně plynou z povahy věcí. A po tomto Schopenhauerově nemístném prohlášení už vypukne hotový karneval

pošetilostí. Náš intelekt se patrně jakoby osvobodí od vůle a rozplizne se sám o sobě do světa představy, což je úplný nesmysl, ale nutno podotknout, že takto nějak podobně Schopenhauer obvykle chápe cíl popření vůle (nebo také nazírání idejí). To je dobré mít na paměti. Stejně tak ono „Já“, jež, jak jsme shledali výše, je sloučeninou vůle a intelektu, dá zde vůli jaksi sbohem, kterážto pak patrně coby onen „nezničitelný zárodek“ putuje za nějakým jiným rodičím se vědomím (viz kapitola Charakter), zatímco zbylá půlka Já, resp. onen intelekt jaksi zůstane a na vlastní pěst se rozpustí do ne-Já. Dále přitom zcela bez rozpaků hovoří o zániku individuality, kterážto je, jak tvrdil ve výše uvedených citacích, nedílně spjata s intelektem. Věru hotová filosofická pohádka, sice absurdní, ale zato s vyloženě dobrým koncem. Jakými to veskrze zchytralými myšlenkovými úskoky je nakonec Schopenhauer schopn dospět k tomu, aby mohl prohlásit to, co měl celou dobu na srdci, resp. to, co mu „instinktivně tane na mysli“ (viz kapitola Myšlení), tedy že „z metafyzického hlediska vlastně v zásadě nejsou odlišné věty: ‚Já zanikám, ale svět trvá‘ a ‚Svět zaniká, já však trvám‘.“ Nad vskutku nehoráznou vítězoslavností těchto vět mi věru zůstává rozum stát... Přejděme však už zase raději dále, protože tohle ještě není konec.

Nyní uvedu dva citáty, v nichž se už zcela nepokrytě projevuje patrně pravá touha Schopenhauerova srdce: „*Přesto všechno je však smrt velkou příležitostí už nebýt Já: pro toho, kdo ji využije. Během života je vůle člověka bez svobody (...) Každý však ve své vzpomínce nese mnoho toho, co učinil a s čím není spokojen. Stále jen žil a díky neměnnosti charakteru také stále jednal stejným způsobem. Proto musí přestat být, co je, aby mohl vyjít z jádra své bytosti jako něco nového a jiného.*“ (SJVP2 373) A další: „*Tak je stárím a smrtí, k nimž každý život nutně spěje, ústy samotné přírody vysloven rozsudek nad vůlí k životu, který říká, že tato vůle je úsilí, které musí zmařit samo sebe. ‚Co jsi chtěl,‘ říká, ‚takto končí: chtěj něco lepšího.*““ (SJVP2 422) Neskutečné... Probůh, jaká příležitost nebýt Já pro toho, kdo ji využije?! Cožpak si budeme moci vybrat, zda individualitu smrti laskavě odevzdáme nebo zda si ji ještě na další život ponecháme? A když se jí vzdáme, jak pak „my“ můžeme být obdařeni nějakou novou či dokonce lépe vyhovující, když už jaksi nebudeme? Což je naše individualita pouhý oblek? A kde zůstaly vězet ony dříve téměř všudypřítomné „ideje“? Proč Schopenhauer neřekne, že si prostě zvolíme jinou ideji? Na základě těchto zhola nevěřitelných tvrzení lze soudit, že Schopenhauer zkrátka snad ani venkoncem netouží po nějakém popření vůle, nýbrž jen po tom, aby mohl být někým jiným, ale přitom vlastně

zůstat stejným... A jaksi doufá, že ve smrti mu bude dána možnost sebe sama znovu svobodně stvořit, tedy být opět onou absurdní *causa sui*. Věřu velice zvláštní...

Dále zde ještě uvedu dva úryvky, které již s odpuštěním komentovat nebudu, neboť to jaksi dost dobře ani nelze. Tedy: „*Smrt říká: ,Ty jsi produkt aktu, který by neměl být: proto musíš zemřít, aby byl vymazán.*““ (SJVP2 372) A ještě: „*Umírajícímu by se však mohlo říci: ,Přestaneš být něco, čím bys raději nikdy neměl být.*““ (SJVP2 367)

Abychom se však s Schopenhauerem nerozloučili v takovéto děsivě chmurné tónině, přidám na závěr ještě jeden úryvek, snad jediný, který mě z oněch dosavadních alespoň trochu utěšuje. Takže: „*To, co činí smrt tak obávanou, není tak konec života, neboť to jako upadání nemůže mít pro nikoho zvláštní cenu, spíše však zničení organismu: vlastně proto, že ten je jako tělo projevující se vůlí samou. Toto ničení však skutečně cítíme jen ve zlu nemoci nebo stáří: naopak smrt sama spočívá pro subjekt pouze v okamžiku, kdy zmizí vědomí, jelikož se zastaví činnost mozku. Ani násilná smrt nemůže být bolestná, protože těžká zranění zpravidla nejsou cítit. Člověk si jich všimne chvíli poté, zpravidla podle vnějších znaků (...)* *Také všichni ti, kdo ztratili vědomí ve vodě nebo v kouři nebo pověšením, říkají, že to bylo bez bolesti. A konečně i přirozená smrt (...)* *je postupným mizením a odsouváním z bytí, neznatelným způsobem.*“ (SJVP2 343)

Tak a nyní se již podíváme na to, co nám k ožehavé problematice smrti poradí Nietzsche. V jeho knihách jsem toho však k této záležitosti mnoho nevypátral, což zřejmě souvisí s jeho postojem, který vyjadřuje v tomto úryvku: „*Každý chce být v této budoucnosti první, - a přitom jedinou a všem společnou jistotou této budoucnosti je smrt a ticho smrti. Jak zvláštní, že tato jediná jistá a společná skutečnost nemá nad lidmi téměř žádnou moc a že lidem je nanejvýš vzdálené cítit se bratrstvem smrti! Působí mi štěstí, když vidím, že se lidé naprosto nechtějí zabývat myšlenkou na smrt! Rád bych pomohl k tomu, aby se pro ně myšlenka na život stala ještě stokrát **hodnotnější**.*“ (RV 278) Zkrátka Nietzsche se především snaží naučit lidi žít, pročez smrt poněkud opomíjí, ačkoli rozhodně ne zcela, neboť v pár úryvcích se snaží naučit lidi i umírat.

Takto například v *Soumraku model* píše: „*Hrdě zemřítí, není-li již možno hrdě žítí. Smrt dobrovolně zvolená, smrt v pravý čas, s jasem a radostí, uprostřed dětí a svědků: takže skutečné loučení je ještě možné, kdy **je zde ještě ten, jenž se loučí, rovněž skutečné ocenění***

*dosaženého a chtěného, přehled života (...) Člověk nehýne nikdy nikým jiným než sebou. Jenomže to je smrt za nejopovrhlivějších podmínek, smrt nesvobodná, smrt nečas, smrt zbabělá. Měli bychom z lásky k životu – bažiti po jiné smrti, svobodné, vědomé, bez náhody a přikvačení... Nakonec radu pro pány pesimisty a jiné dekadenty. Není v naší moci, abychom se nenarodili: můžeme však tuto chybu – neboť někdy je to chyba – opět napravit. **Odstraníme-li se**, vykonáme nejúctyhodnější čin, jenž existuje: Skoro si tím zasloužíme, abychom žili... Společnost, co dím!, život sám z toho má větší prospěch než z nějakého ‚života‘ v odříkání, bledniče a jiné ctnosti, - zprostili jsme ostatní pohledu na sebe, zprostili jsme život **námítky**... Pesimismus, pur, vert, **dokazuje se teprve** sebevyvrácením pánů pesimistů: dlužno jíti o krok dále v jeho logice, popřítí život nejen ‚vůli a představou‘, jak popíral Schopenhauer – dlužno **popřítí nejprve Schopenhauera**...“ (SM s.139)*

Tedy Nietzsche patrně soudí, že lepší než abychom na sklonku života již jen živořili a téměř bezvědomě čekali na to, až postupně samovolně vyhasne náš niterný plamen, měli bychom být jaksí schopni odvážně rozpoznat, kdy přišel ten pravý čas pro to, abychom se ještě dokázali náležitě a hrdě rozloučit s pozůstalými, a poté zkrátka jít... Jenom dost dobře nerozumím tomu, jak si Nietzsche představuje to, že my sami máme přivolat svou smrt, protože sebevraždu podle všeho takto nedoporučuje. Možná je ale opravdu možné jaksí přimět zubatou, aby si nás už vzala, jsme-li nachystáni a očekáváme ji. Asi prostě musíme odejít kamsi na odlehlé místo a tam vzývat smrt a čekat a čekat a čekat ...

Dále zde Nietzsche, zdá se mi, tvrdí, že pesimisté, kteří podobně jako Schopenhauer popírají život a venkoncem všechno, by měli dovést tento svůj postoj do důsledků, tedy že by měli popřít také sebe sama, resp. vzít si život, který je jim tolik proti srsti. Jak jsme však shledali výše u Schopenhauerova učení, tak on zřejmě nepovažoval sebevraždu za reálnou únikovou cestu před sebou samým či před svým chtěním. Kdo ví, zda se tak ale jen neutěšoval?...

Nyní ještě připojím úryvek z kapitoly *O svobodné smrti* ze Zarathustry, v němž nám ještě tento dá svou radu. Tedy: „*Zemři v pravý čas: tak učí Zarathustra. Ovšem, kdo nikdy v pravý čas nežije, jak by ten kdy v pravý čas umíral? Za důležitou věc mají umírání všichni: ještě však smrt není slavností. Ještě se lidé nenaučili, jak svítit nejkrásnější slavností. Ukáží vám dovršující smrt, která žijícím se stává ostnem a příslibem. Kdo dovršuje své dílo, ten umírá svou smrtí, vítězně, obklopen doufajícími a příslibujícími. Takto umírati jest nejlepší;*

druhé pak nejlepší jest: zemřít v boji a promarniti velkou duši. Ale bojující stejně jako vítěz má v nenávisti vaši rozšklebenou smrt, která se plíží jako zloděj – a přece přichází velitelsky. Svou smrt vám velebím, smrt svobodnou, jež mi přijde, protože tak chci já. A kdy budu chtít? – Kdo má cíl a dědice, chce smrti v pravý čas pro cíl a dědice. A z úcty k cíli a dědici nebude již v svatyni života zavěšovati vetších věnců. A každý, kdo chce mít slávu, nechť se v pravý čas rozloučí se svými poctami, nechť pěstuje těžké umění, aby v pravý čas – šel. Když někdo nejlépe chutná, tehdy ať přestane býti pokrmem: toho jsou si vědomi, kdož dlouho chtějí býti milováni. V muži jest více dítěte než v mladíkovi, a méně zádušnosti: lépe zná umírat i žít. Svoboden k smrti a svoboden v smrti, posvátný hlasatel svého Ne, když není už kdy hlásat Ano: tak zná umírat i žít. Aby vaše umírání nebylo rouháním proti člověku a zemi, přátelé moji: toho se doprošuji na medu vaší duše. Ve vašem umírání nechť hoří ještě váš duch a vaše ctnost, tak jako večerní červánek plane kolem země: jinak se vám špatně vydařilo umírání.“ Tedy dle Zarathustry pokud člověk nikdy opravdově či autenticky nežije, nemůže jaksí ani opravdově zemřít. Dále říká, že smrt bychom měli chápat jako vyvrcholení života, jako jeho nejvyšší výkvět, a jako takovou ji náležitě slavit. Smrt by měla být oslavou celoživotního úsilí a vydobytého díla. Kdo takto završuje život, vzbuzuje ve svých bližních naději v žití a motivuje je k tomu, aby se odvážili žít a tvořit ještě více. A dále Zarathustra radí podobně jako ve výše uvedeném citátu, že bychom jaksí měli být schopni a ochotni poznat onen pravý čas naší svobodné a vědomé smrti.

Nakonec této pochmurné kapitoly vsadím ještě tuto Zarathustrovu „uklidňující“ větu:
„Svou ctí se ti zaručuji, příteli, (...) není toho všeho: není d'ábla, není pekel. Tvá duše bude ještě dříve mrtva než tvé tělo: neboj se již ničeho!“ (TPZ s.15)

Umění

V této kapitole se již konečně také dostáváme k dozajista příjemnějšímu aspektu světa, k takovému, díky němuž přese všechnu možnou bídu a bolest v něm obsaženou si pro nás vždy ještě uchovává zvláštní půvab a přitažlivé kouzlo. Touto vábivou tváří světa je umění. Zde budu sledovat především to, jak Schopenhauer s Nietzschem pojímají uměleckou tvorbu a poté také výsledné působení uměleckých děl.

Na Schopenhauerův názor na podstatu umění jsme narazili již v souvislosti s jeho pojetím „idejí“. Uvedl jsem, že dle jeho soudu se může náš intelekt, který je obvykle činný jen z popudů naší egoistické vůle, z této své původní služebnosti vymanit a fungovat poté, ač jen přechodně, „samovolně“. Takto osvobozený intelekt pak dle Schopenhauera zří ve světě to obecné jednotlivin, tedy ony ideje coby věčné pravé pravzory jsoucího. Nicméně naprostá většina lidstva tohoto výkonu dle Schopenhauera schopna není, což dokládá následující úryvek, který zde na začátek uvedu hlavně proto, abych Vás rozveselil po té tolik pochmurné předešlé etapě: *„Největší části lidí nejsou čistě intelektuální požitky přístupné; radosti, spočívající v čistém poznání, jsou téměř zcela neschopni.(...) Když má cokoli získat jejich účast, být pro ně zajímavá, musí to nějak podnítit jejich vůli (...) akce a reakce je jejich jediným živlem. Naivní projevy této povahy lze vybrat z maličkostí a všedních jevů: tak např. na pozoruhodná místa, která navštívili, píšou svá jména, aby donutili k reakci a působili na místo, neboť ono na ně zapůsobilo; dále nemohou snadno pozorovat cizí vzácné zvíře, ale musejí ho dráždit, škádlit, hrát si s ním, jen aby pocítili akci a reakci; zcela zvláště se však ona potřeba podráždění vůle projevuje ve vynalezení a uchování karetní hry, která je vlastně výrazem žalostné stránky lidstva.“* (SJVP 252)

Nyní však již musím přejít k poněkud vážnějšímu podání podstaty umění. Takže Schopenhauer píše: *„To o sobě života, vůle, samotná existence je stále utrpení, dílem ubohé, dílem hrozné; totéž však nazíráno jedině a čistě jako představa nebo opakováno uměním, zbaveno trýzně, poskytuje významnou podívanou.“* (SJVP 217) Shledáváme tedy, že dle Schopenhauera je velkým přínosem umění, ať už jeho tvorby či jeho výsledného efektu, právě to, že umožňuje vymknout se vůli, čímž prý alespoň dočasně unikneme veškeré možnosti bolesti, neboť ta pramení jedině z vůle: *„Je to stav bez bolesti, který Epikúros*

oceňoval jako nejvyšší dobro a jako stav bohů, neboť pro tento okamžik jsme se zbavili ohavného tlaku chtění, slavíme svátek uvolnění, Ixiónovo kolo klidně stojí.“ (SJVP 164)

Dosud se ještě vše zdá být podivuhodně v pořádku, ale nyní již nicméně musím opět začít poukazovat na rozpory Schopenhauerovy koncepce. Vezměme tedy kupř. tento citát: *„Právě díky své abnormální převaze děkuje intelekt za naprostou svou převahu, za své odpoutání se od vůle, aby nyní, zapomínaje svého původu, byl z vlastní síly a mužnosti svobodně činný; odtud vyvěrají výtvořivé génia.*“ (SJVP2 284) Zde se také jeví být vše vcelku v pořádku, dokud si však nepřipomeneme, že již při výkladu obecného charakteru vůle jsem ukázal, že vůle je základním pohonem všech věcí, že tedy každá jevová jednotlivina z ní čerpá sílu být a působit. Pročež je jaksi nemožné, aby takto geniální intelekt, který se dle Schopenhauera *„zpronevěřil svému poslání“* (SJVP2 283), byl nadále činný sám ze své síly, či dokonce „mužnosti“. Zkrátka bez volního motoru by neměl žádnou energii.

Pokročíme však dále: *„K tomu nutná změna v subjektu nemůže vycházet od vůle právě proto, že spočívá v eliminaci veškeré vůle, tedy nemůže být žádným aktem svévole, tj. nemůže spočívat v našem určení. Vyvěrá spíše jen z dočasné převahy intelektu nad vůlí, nebo, bráno fyziologicky, ze silného nabuzení nazíravé mozkové činnosti, bez jakéhokoli podnícení sklonů nebo afektů.*“ (SJVP2 268) A ještě: *„Co však výjimečně tento stav navozuje, musí být vnitřní fyziologický pochod, který očišťuje a zvyšuje činnost mozku do té míry, že učiníme takový náhlý skok.*“ (SJVP2 273) Tady je jen problém to, že ačkoli třeba onen stav nevychází z naší libovůle, přesto v posledku vyvěrá z naší vůle, neboť jeho podmínkou je určitá fyziologická změna těla, přičemž tělo, jak již víme, je přímým ztělesněním vůle samé. A silné nabuzení mozkové činnosti je možné také jedině tím, že vůle coby hlavní pohon těla dodá mozku potřebnou energii.

Takže přiložme další polínka do ohně: *„Názorné chápání je vždy plodivým procesem, v němž každé pravé umělecké dílo, každá nesmrtelná myšlenka získá životní jiskru.*“ (SJVP2 277) *„Příroda vůbec znamená to, co působí, pudí a tvoří bez zprostředkování intelektu. Právě toto je identické s tím, co v sobě nacházíme jako vůli.*“ (SJVP 2 197) *„Jak estetická je přece příroda!“* (SJVP2 296) A již v kapitole o muži a ženě jsem uvedl, že *„příroda, jejíž vnitřní podstatou je vůle k životu, pudí vsí silou člověka - stejně jako zvíře - k plození.*“ (SJVP 264) Tedy z těchto úryvků úhrnem samo sebou plyne, že Schopenhauer samotnému plodivému principu přírody, tedy vůli, přiznává schopnost tvořit „samovolně“ krásu. Také je

zde patrné, že vůle je tím, co vše pudí k plození, pročez jestliže, jak říká sám Schopenhauer, je každé názorné chápání plodivým procesem, musí tento proces vycházet v posledku z vůle, a nikoli z autonomního „svobodně energicky činného intelektu“. Proč však Schopenhauer u člověka takto poněkud perverzním způsobem zcela převrací přirozený průběh této tvorby, je mi posud záhadou.

Nyní uvedu ještě jeden související výrok, který náležitě korunuje dosavadní rozpory: *„Totéž, co zůstane-li neodloučeno od vůle, dává pohlavní pud s jeho vylučujícím výběrem, tj. pohlavní lásku, právě toto, je-li pomocí abnormálně převažujícího intelektu odloučeno od vůle a přece zůstane činným, se stává objektivním smyslem pro krásu lidských tvarů, který se projevuje především jako posuzující umělecký smysl (...)“* (SJVP2 308) Jak patrné, Schopenhauerovi možná občas něco našeptávalo, že jeho koncepce umělecké tvorby je poměrně neukotvená, pročez se snažil vymyslet nějaké východisko. Nicméně takovéto zoufalé pokusy obvykle nekončí dobře, což dokládá i tento věru libový blud. Neboť zde vychází najevo, že oním hlavním zodpovědným pohonem umělecké tvorby jaksi není ani onen vehementně protěžovaný intelekt, ba ani ona obvykle povrhovaná vůle, ale nějaké absolutně neznámé X. Přičemž toto X je zde již činěno odpovědným i za onen „neblahý pud“, který jinak Schopenhauer zcela bez debat a okolků připisuje všim vinné vůli. Pokročme však zase raději dále nebo zde utoneme.

Posuďme nyní tyto poněkud delší úryvky, v nichž Schopenhauer hovoří o „svém“ géniu: *„Podle smysluplného vyjádření se zcela v tomto předmětu ztratí, tj. právě zapomene své individuum, svou vůli a zůstane jen čistým subjektem, jasným zrcadlem objektu, tak, jako by byl jedině ten předmět, bez něhoho, kdo ho vnímá a nelze už tedy oddělovat nazírajícího od názoru, nýbrž oba se stali jedním, přičemž celé vědomí je vyplněno a zaujato jedním jediným nazíraným obrazem. Vystoupil-li tedy objekt ze všech relací k něčemu mimo něj, vystoupil-li subjekt ze všech relací k vůli, pak tedy to, co poznává, není už jednotlivá věc jako taková, nýbrž idea, věčná forma, bezprostřední objektiva vůle na tomto stupni. A zároveň právě tím chápajícím v nazírání není individuum, neboť individuum se právě v takovém nazírání ztratilo, nýbrž čistý subjekt poznání, mimo vůli, bolest, čas.“* (SJVP 151) *„Genialita tedy není nic jiného než nejdokonalejší objektivita (...) Podle toho je genialita schopnost chovat se čistě nazíravě, ztrácet se v nazírání a vyjmout poznání ze služby vůli, k níž je původně určeno, (...), na nějaký čas se plně zřící své osobnosti, aby zůstal jen čistě*

poznávající subjekt, jasně oko světa.“ (SJVP 156) A ještě: „(...) *fantazie, která je géniovi nepostradatelným nástrojem. Neboť jen díky ní si může génius podle požadavků souvislosti svého tvoření, básnění nebo myšlení zpřítomnit každý předmět nebo událost v živém obraze a tak z prazdroje všeho poznání, z názorného, čerpat stále čerstvou potravu. Člověk obdařený fantazií jakoby citoval duchy, který mu v pravý čas zjevují pravdy, jež holá skutečnost věci podává jen slabě, jen zřídka a většinou v nevhodný čas. Člověk bez fantazie se proto k němu má jako k volně pohyblivému, ba okřídlenému zvířeti mušle přichycená na svých skalách, která musí čekat, co jí přinese náhoda. Neboť takový člověk nezná žádné jiné než skutečné smyslové nazírání, až trpně dojde k pojmům a abstrakcím, které jsou jen slupkami a výpomocí, ne však jádrem poznání.*“ (SJVP2 277) A poslední: „*Proto tedy chybí géniovi střízlivost, která právě spočívá v tom, že ve věcech nevidí nic víc, než co jim, zvláště v ohledu na naše možné účely, skutečně přísluší: proto žádný střízlivý člověk nemůže být geniální.*“ (SJVP2 285) Tedy dle prvních dvou úryvků je genialita nejdokonalejší objektivitou smyslového nazírání. Takto génius nutně nazírá jen to, co je, resp. ony „ideje“. Jeho schopnost cele spočívá v čistém nazírání, do něhož je zcela pohroužen. Jenomže v oněch dalších dvou úryvcích již genialita netkví v názoru samém, ale v podivné fantazii, přičemž ta je zde výslovně postavena jako něco odlišného od samotného názoru, který jde zde dokonce pojímán jako jakási chabá schopnost v porovnání s onou okřídlenou fantazií. V posledním úryvku potom Schopenhauer zcela nepokrytě vypovídá, že „genius“ se od obyčejných lidí liší právě tím, že nevidí na věcech jen to, „co jsou“, resp. že není střízlivý a má dosti bujnou a nepochybně značně afektovanou fantazii. Přihodím zde ještě jeden citát: „*Před obrazem se má každý postavit tak, jako před knížetem, v očekávání, zda a co k němu bude mluvit; a jako ke knížeti, tak k obrazu sám nemluví: neboť by vnímal jen sama sebe.*“ (SJVP2 298) Zcela stejný postup však platí coby podmínka umělecké tvorby, tedy alespoň dle oněch dvou prvních výše uvedených úryvků³⁷. Je dobré si zde povšimnout toho, že zde Schopenhauer říká, že jakmile člověk začne vměšovat do smyslového názoru své dojmy a fantazie, které mu prý dokonce možná zjevují duchové (ale jeho vlastní duchové, chápejte, tedy různé pod-duše jeho „duše“), pak už v něm vlastně *de facto* vnímá hlavně sám sebe.

³⁷ Viz také: „*To, že z uměleckého díla k nám vystupuje idea snadněji než bezprostředně z přírody a skutečnosti, se děje jedině proto, že umělec, který na skutečnosti poznal jen ideu, nic víc, ji ve svém díle zopakuje čistě, vyjmutou ze skutečnosti, s vynecháním všech rušivých nahodilostí. Umělec nás nechá dívat se na svět svýma očima. Že tyto oči má, (...) je právě vrozený dar génia.*“ (SJVP 163)

Tedy jako jsme již v kapitole o myšlení shledali, že idea je zvláštní směsicí „fantazie a rozumu“, tak zde zase vystupuje coby venkoncem zcela podivná směs smyslového názoru a fantazie. A stejně jako jsme také již tam seznali, že ačkoli se myslitel domnívá, že jeho ideje, jež se mu vynořují v mysli, jsou zcela na jeho vůli nezávislémi výrony či ozvěny „útrobu“ pravého jsoucna, ačkoli mu je tam vpravdě podsunuje jeho vlastní instinkt (tedy vůle), tak zde se patrně odehrává něco zcela obdobného, o čemž svědčí tento úryvek: *„Z toho, že způsob poznání génia je bytostně očištěný od všeho chtění a jeho vztahů, plyne také to, že jeho díla nevycházejí ze záměru nebo svévole, nýbrž že je vede instinktivní nutnost.“* (SJVP2 278) Nechme to však raději být a podívejme se ještě krátce na to, jak Schopenhauer pojímá působení uměleckých děl na jejich „poživatele“.

Zde je také zcela základní podmínkou správného efektu umlčení vůle, neboť jen takto je dle Schopenhauera člověk schopen zakoušet krásné: *„Neboť jen pak chápeme svět čistě objektivně, když už nevíme, že k němu patříme; a všechny věci se podávají o to krásnější, čím více jsme si vědomi pouze jich a čím méně sami sebe.“* (SJVP2 269) *„Všechno je krásné jen potud, pokud se nás netýká. (Zde není řeč o milostné vášni nýbrž o estetickém požitku.) Život není nikdy krásný, takové jsou jen obrazy života.“* (SJVP2 274) Tedy zkrátka vychutnávat si něco krásného můžeme jen tak, když to nijak jinak nedráždí naši vůli. Je zvláštní, jak v onom druhém citátu Schopenhauer ostře odlišuje „čistý“ estetický prožitek od požitku z ženské krásy, jenž je dle jeho soudu způsoben jen poblouzením smyslů pohlavním pudem. Již v kapitole Muž a Žena jsem uvedl tento úryvek: *„Nevyrostlé ženské pohlaví s úzkými zády, širokými boky a krátkýma nohama mohl nazývat krásným jen mužský rozum zamlžený pohlavním pudem. V tomto pudu totiž vězí všechna jejich krása.“* (OŽ 18) Tedy krása ženy plyne jen z vůle. Zdá se mi, že Schopenhauer ženami zřejmě dosti pohrdal, protože jaksí nechtěl připustit, že by to, jak nás ženy nesmírně vábí a svádí, tedy venkoncem naše pohledy připoutávají a „znevolňují“, mohlo jakkoli souviset s oním zakoušením „vznešeného“ umění, kde dle jeho soudu jsme zcela svobodni od veškerého chtění a nazíráme takto zcela „bez zájmu“. Kdo ví, zda-li rubem jeho ostentativního pohrdání ženami nebyl pocit bezmocnosti tváří v tvář jejich půvabu?... Ještě uvedu jeden citát: *„Pomocí uměleckého díla se nejjistěji dosahuje umlčení vůle, neboť nazíraný objekt vůbec neleží v oblasti věcí, které jsou schopné nějakého vztahu kvůli, neboť to není nic skutečného, nýbrž pouhý obraz.“* (SJVP2 271)

Zajímalo by mě, jestli by Schopenhauer pokládal erotický akt za krásné umění nebo za pouhou pornografii...

Zcela na závěr zde ještě zmíním to, že dle Schopenhauera spočívá hlavní cíl tragického dramatu v tom, že tím, že předvádí kruté a hrozné osudy lidí, vybízí k popření vůle k životu. Tento poznatek se nám bude hodit v souvislosti s Nietzscheovým pojetím účinku tragédie.

A nyní již zase přejdu k umělecky nesporně obdařenějšímu Nietzscheovi, který, jak jsme již seznali v kapitole Obecný charakter lidského života, považoval umění za to, pro co jediné možná stojí za to vůbec žít: „*Bez hudby život by byl omylem.*“ (SM s.15) Na Nietzscheovo pojetí umění jsme již narazili v kapitole Muž a Žena v souvislosti s působením pohlavní lásky. Zde tuto koncepci pojednám podrobněji. Předem upozorňuji, že v této části budu opět spíše citovat a méně komentovat, protože Nietzscheovy myšlenky o této problematice jsou vskutku velice hezké, zajímavé, poučné a také povětšinou srozumitelné.

Tedy zatímco Schopenhauer viděl předpoklad veškerého umění ve vymanění intelektu z područí vůle, Nietzsche bude samozřejmě zcela opačně spatřovat právě v oné tvořící životní vůli jeho základní a nezbytný pramen. Jelikož tato vůle k moci, jež touží stále tvořit nad sebe samu, je podstatou světa, pak tento sám je takto „*samo ze sebe se rodící dílo umělecké.*“ (TPFN s.181) Dále zatímco u Schopenhauera intelekt coby „*andělská hlava bez trupu*“, jak jej zve, nazíral ideje zcela nezávisle na svém tělesném substrátu, Nietzsche naopak spatřuje v těle coby bezprostředním projevu vůle to zcela podstatné: „*Aby bylo umění, aby bylo nějaké estetické konání a zření, k tomu je nezbytnou jedna předchozí fyziologická podmínka: **opojení**. Opojení musí nejprve zvýšiti vznětlivost celého stroje. Všechny druhy opojení, ať seberůzněji podmíněné, mají k tomu sílu: jmenovitě opojení pohlavního roznicení, tato nejstarší a nejpůvodnější forma opojení. Podstatným při opojení je pocit zvýšení síly a nadbytku. Z tohoto pocitu předáváme věcem, **nutíme** je, aby od nás braly, znásilňujeme je – tento postup zve se *idealizováním*.*“ (SM s.105) Tedy zamilovaný člověk je takto v podstatě umělcem, jak jsme již viděli, neboť oběť své náklonnosti obestírá ilusivními odlesky svého vzrušeného stavu: „*Není možno zůstat **objektivním**, resp. vypnout sílu, která vykládá, přidává, vyplňuje, zbásňuje. Pohled na hezkou ženu...*“ (TPFN s.186) Prostě nelze patřiti nezaujatě či bez zájmu, což právě možná Schopenhauera rozčilovalo, neboť cítil, že byl takto vlastně zajatý...

Opojení je tedy určitý stav stupňování tělesných sil, intenzifikace pocitu moci. Jelikož pohlavní pud je nejsilnějším projevem vůle v nás, pak jím indukovaná síla je základním pohonem veškerého plození a tvoření: „*Jeť to jedna a táž síla, již vydáváme při uměleckém početí i při pohlavním aktu: je jen jeden druh síly.*“ (TPFN s.193) „*Bez jistého přetopení pohlavního systému není myslitelný žádný Rafael...Dělat hudbu znamená ještě i svého druhu dělání dětí; cudnost je jenom hospodárností umělcovou – a v každém případě přechází i u umělců plodnost s plodností pohlavní...*“ (TPFN s.184) (*Fyziologicky: tvůrčí pud umělce a rozložení semene v krvi...*) **Žádostivost umění a krásy je nepřímou žádostivostí vytržení pohlavního pudu, který je sděluje mozku. Svět, jenž se stal dokonalým působením ,lásky’.**“ (TPFN s.186) Toto jsou věru hodnotná ponaučení. Tedy zkrátka v zásadě jsme pohlavní bytosti a toto naše základní založení proniká až do nejvyšších možných vrcholů našeho života, ač třebaš v značně „sublimované“ podobě, což upomíná na Freudovu koncepci, která je ještě zřetelněji předznamenána zde: „*Smyslnost, jakmile se dostaví estetický stav, není zrušena, jak se domníval Schopenhauer, nýbrž se jen transfiguruje a nevstupuje už do vědomí jako hlavní podnět.*“ (GM s.90)

Dále Nietzsche tvrdí, že účinek uměleckých děl je rovněž podmíněn dostatkem oné základní tělesné síly, neboť bez ní umění na člověka nemůže vskutku hodnotně působit. Pokud však již v jistém nezbytném stavu opojení je, umění ho poté ještě více „nabudí“: „*Vystoupí-li před námi věci, které zrcadlí tento smysl a obsah, odpovídá naše živočišná přirozenost vzrušením oněch sfér, kde vyvěrají tyto stavy rozkoše: - a směr těchto velice jemných odstínů živočišných blahocitů a žádostí je estetickým stavem. Tento se objevuje jen u takových povah, které samy oplývají onou rozdávací a překypující plností tělesné síly (vigor). Kdo nemůže ničeho dát, nic nedostane.*“ (TPFN s.183) Tedy zkrátka asi musíme mít předem určitou náladu, abychom si mohli náležitě vychutnat umělecký prožitek. Zcela stejně popisuje účinek umění již Platón ve svém *Symposiu*, z něhož nyní uvedu velice hezký úryvek: „*(...) kdykoli se obtěžkaná bytost přiblíží ke krásnému, rozjasňuje se a rozkoší se rozplývá a rodí a plodí (...)* Proto se tedy bytost těhotná a již plná dostává před krásnem do velikého vzrušení, protože krásno zbavuje toho, kdo ho dosáhne, velikých bolestí.“³⁸ Tedy člověk zřejmě musí být již předem jakoby „oplozený“ vlastní pohlavní silou, aby v něm poté styk s nějakou krásnou věcí mohl vzbudit kýžený efekt, kterýžto dle Platóna spočívá

³⁸ In: Platon: *Symposion*, 206 de; OIKOYMENH 1993

mimo jiné v tom, že pomáhá ulevit od utrpení. Onen nutný průběh je takto v základu obdobný průběhu „normálního“ pohlavního styku, neboť zde jaksí také bez potřebné tělesné síly není možné dosíci vzrušení z krásného objektu zájmu, a bez onoho vzrušení zase není možné dosáhnouti žádného plození...

Tedy Platonova koncepce umění je patrně zcela v souladu s Nietzscheovou, o čemž svědčí také následující úryvek, v němž Nietzsche naopak tepe Schopenhauera za jeho mylné pojetí působení krásy: „*Ona je mu osvobozením od ‚vůle‘ na okamžiky – láká k vykoupení navždy ... Zvláště velebí ji jako vykupitelku od ‚ohniska vůle‘, od pohlavnosti – v kráse vidí popření plodivého pudu ... Podivíne! Kdosi ti odporuje, obávám se, že je to příroda. K čemu je vůbec krása ... v přírodě? Co vyhání krásu? – Naštěstí odporuje mu i jistý filosof. Ne menší autorita než Plato hájí jiné věty: že každá krása dráždí k plození, - že to je právě proprium jejího účinku, od nejsmyslnějšího až nahoru do nejduchovnějšího...“ (SM s.122) Tedy zřejmě místo toho, aby nás umění lákalo k popření vůle a odvrácení od života, v nás naopak vzbuzuje chuť žít intenzivněji a plodněji ve všech úrovních našeho bytí: „*Umění je zvýšením pocitu žití, vzpruhou života.*“ (TPFN s.184)*

Nyní zde na závěr této kapitoly krátce proberu Nietzscheovo pojetí kýženého působení tragického dramatu. Jak jsme shledali výše, dle Schopenhauera je účelem tragédie přimět diváka k rezignaci, resp. k odvrácení od života a k popření vůle. Nietzsche naopak soudí, že tragédie může takto podlomit jediné již zesláblou vůli: „*Touha po ‚ničem‘ je popření tragické moudrosti, její opak! Plná a mocná duše se vypořádá nejen s bolestnými ztrátami, odříkáním, oloupením, pohrdáním: z takových pekel vyjde s větší hojností a mocí; abychom řekli to hlavní, s novým růstem v blaženosti lásky.*“ (TPFN s.118) „*Tragický člověk se staví kladně i k nejdrsnějšímu životu: je k tomu dosti silný, plný.*“ (TPFN s.125) Tedy tragický umělec ospravedlňuje a oslavuje život navzdory jeho strastiplným a krutým aspektům. Jeho psychofyzické rozpoložení je natolik silné a bohaté, že je takového celkového přitakání schopen. A toto své naladění sděluje ve svých dílech coby jejich základní „podtón“: „*Co sděluje o sobě tragický umělec? Není to právě nebojácnost před strašným a pochybným, již ukazuje? – Tento stav sám je svrchovaně žádoucí; kdo ho zná, uctívá ho nejvyššími počtami. Statečnost a svoboda cítění před mocným nepřítelem, před vznešeným zlem, před problémem budícím děs – je to tento vítězný stav, jež volí si tragický umělec, jež oslavuje.*“ (SM s.126) A tento svůj stav chce následně zprostředkovat těm, kdo jsou již pro jeho přijetí dostatečně

houževnatí a silní. Tyto je pak schopen svými díly ještě více posílnit a povznést, a to v nejlepším případě i nad sebe samé, neboť tragéd, praví Nietzsche, stejně jako „každý umělec dosáhne nejvyššího vrcholu své velikosti tehdy, když sebe a své umění dokáže vidět **pod** sebou, - když se dokáže sám sobě **smát**.“ (GM s.79)

Světec a Nadčlověk

V této určitým způsobem závěrečné kapitole se konečně dostaneme podrobněji k otázce smyslu, který Schopenhauer s Nietzsche životu přikládají. Tak jako je tato kapitola jistým vyústěním základní linie mé práce, tak také jejím námětem bude to, co oba filosofové považují za kýžené vyústění a završení života.

Jako úvod nám zde poslouží následující Schopenhauerův citát psaný v jeho obvyklém obchodnickém žargonu, v němž ukazuje, na jakém základě kalkuluje celkovou bilanci smyslu bytí. Tedy Schopenhauer poté, co přednesl, jakým způsobem příroda původně slepě tápala ve svém evolučním vývoji, píše, že *„nakonec v bytosti vyzbrojené rozumem, v člověku, došla k osmyslení. Zde člověk začíná uvažovat nad věcí, vnucuje se mu otázka, proč a k čemu to všechno je, a hlavně, zda námaha a bída jeho života a usilování bude odměněna nějakým ziskem? Zde je tedy bod, kde se člověk při světle zřetelného poznání rozhoduje k přitakání či popření vůle k životu.“* (SJVP2 421) Věru nepokrytým způsobem zde máme vyjádřený Schopenhauerův opravdu velice nezištný přístup k této záležitosti. Tedy zdá se, že zcela rozhodující položku v jeho způsobu účtování smyslu světa představuje to, zda-li lze ze světa něco vytěžit či nikoli. Jelikož, jak jsem shledali již v kapitole Obecný charakter lidského života, dle Schopenhauerova přesvědčení *„život je obchod, jehož výnos zdaleka nekryje náklady.“* (SJVP2 258), pak sečteno a podtrženo svět venkoncem prostě žádný kloudný smysl nemá, resp. jeho jediným možným smyslem je odvrát od něho coby od nevýdělečného podniku: *„Jako účel našeho bytí vskutku nelze udat nic jiného než poznání, že by bylo lepší, kdybychom nebyli. To je nejdůležitější ze všech pravd; (...).“* (SJVP2 446) Zkrátka dle Schopenhauera se život nevyplatí, nestojí tedy za to, aby byl žit, nýbrž je to *„něco, co by raději nemělo být, a největší moudrostí je popírat a odmítat jej.“* (ZM 39)

Tady ale musím tuto vskutku velice ožehavou problematiku poněkud vyjasnit a částečně obhájit Schopenhauera před tímto mým útokem vedeným na něho byť v základu jeho vlastními slovy. Jeho způsob pojmání světa a jeho celkového smyslu totiž rozhodně nebyl takto nehorázně laciný. Ačkoli se občas vyjadřuje sám sobě na škodu takovýmto nízkým obchodnickým stylem, způsob jeho myšlení rozhodně nikterak nízkým nebyl, nýbrž jeho pohled se neohroženě provrtával nebezpečně hluboko do povahy bytí. A jelikož, jak

nám sdělil mudřec Zarathustra v kapitole Slast a Strast, „*jak hluboko člověk do života zírá, tak hluboko i do utrpení*“, Schopenhauer takto toho utrpení v bytí patrně odhalil tolik, že se začal domnívat, že celý svět je jím zaplaven, že je to jeden veliký oceán utrpení. A jelikož vůle mu byla v podstatě pramenem, z něhož tento celý oceán původně vyvěrá, spatřoval takto též ve vůli zdroj veškerého utrpení. Otázku utrpení jsem však již řešil v příslušné kapitole, na niž zde případně čtenáře odkazuji. Zde je důležité říci, že dle Schopenhauera bolest obsaženou v životě nelze nikterak zkrátit různými možnými klady života tak, aby celkový výsledek byl pozitivní v jeho prospěch. Zkrátka sama existence utrpení je mu rozhodnou námitkou proti životu a proti vůli, jež je jeho základem, pročez takto pravým účelem či smyslem života je dle jeho soudu poněkud paradoxně jeho obrácení proti jemu samému, účelem vůle je její (sebe)popření, účelem bytí je ne-bytí.

Nutno zde ještě zmínit, že Schopenhauer obecně rozlišuje dvě možné cesty vedoucí k onomu popření, přičemž obě souvisí s utrpením. Jednou z nich, a to tou obvyklejší, je cesta samotného zakoušení utrpení „na vlastní kůži“. Jedině takto je dle jeho soudu většina lidí vůbec potenciálně schopna dospět k onomu účelu³⁹. Naopak jen pár vyvolených jedinců je schopno popřít vůli skrze samotné rozpoznání bytostnosti utrpení života: „*Utrpení je vskutku proces očišťování, jedině jehož prostřednictvím se ve většině případů člověk spasí, tj. sejde z bludné cesty vůle k životu.*“ (SJVP2 470) „*Utrpení je cestou hříšníků, jakými jsme my všichni. Jiná cesta, prostřednictvím pouhého poznání a pak přisvojení si utrpení celého světa, je úzká cesta vyvolených, světců, kterou lze tedy považovat za vzácnou výjimku. Bez vlastního utrpení by tedy většina lidí nemohla doufat ve spásu.*“ (SJVP2 472) Ačkoli zde Schopenhauer patrně míní, že světci jsou od počátku jacísi až poněkud nepřirození tvorové, kteří nehřeší ani netrpí, nýbrž jen čistě poznávají, pravdou je, že mnoho světců bylo před svým „obrácením“ k asketickému popírání vůle také značně hříšnými a trpícími lidmi, pročez je poněkud bezpředmětné vyhrazovat jim zvláštní cestu, která je veskrze „svatá“ již od samého počátku. Nebudeme zde však otálet a přejdeme dále.

³⁹ Schopenhauer je nicméně schopen zcela libovolně zaměňovat příčinu a následek a napsat tak také věru značně extrémní věty, jako např. tuto: „*Utrpení je účelem osudu, zřetelně zaměřeného na zničení našeho štěstí a tím na umrtvení naší vůle a zrušení klamu, který nás držel v poutech tohoto světa.*“ (SJVP2 472) Zkrátka naším účelem je tedy trpět, neboť, jak již víme (viz kapitola Slast a Strast), „*máme být bídní a jsme.*“ (SJVP2 425)

Nyní se zaměřím podrobněji na ono popření vůle, neboť Schopenhauerova koncepce tohoto aktu je opět značně rozporuplná. Rozpory se zde rojí především kolem onoho agenta popření. Ačkoli tedy, jak jsme právě viděli, považuje Schopenhauer i utrpení samotné za možnou cestu k popření, v jeho celkové koncepci tohoto aktu však obvykle vystupuje poznání jako jeho nezbytný předstupeň: „*Poznání, když zpětně působí na vůli, ji může dovést k sebezrušení, tj. k rezignaci, která je posledním cílem, dokonce nejnítěrnější podstatou vší ctnosti a svatosti a spasením od světa.*“ (SJVP 133) Tedy poznání coby původně služebný nástroj vůle nakonec shledává svou vládkyni a její dílo nejen podstatně neblahé, nýbrž dokonce zcela odporné⁴⁰, pročez ji poté patrně o tomto jejím veskrze bídném stavu přesvědčí, a ona nebohá vůle takto zhnusená svým obrazem v zrcadle poznání se rozhodne sebe samu popřít, zrušit či usmrtit: „*Již tato inteligence (= lidská; pozn. autor) stačí k tomu, aby poskytla vůli poznání, v důsledku něhož se sama popře a zruší, čímž odpadne individualita a tedy inteligence, jako pouhý nástroj individuální, tedy animální přírody.*“ (SJVP2 450)

Tedy takto je oním agentem popření vůle sama, která se poněkud zvráceně obrací proti sobě samé. Jenže jinde Schopenhauer píše, že člověk poučený o bídě života, resp. zárodek světece se „*postí, ano sahá k sebetřýznění, aby stálým strádáním a utrpením víc a víc lámal a zabíjel vůli, kterou poznal jako zdroj vlastní trpící existence a trpící existence světa a která je mu odporná.*“ (SJVP 303) Takto již oním agentem zřejmě důsledně vzato není ani tak vůle sama, jako konkrétní individuum, resp. možná jeho idea coby zvrhlá odnož mateřské vůle. Schopenhauer jinde také tvrdí: „*Poznání s ní bojuje (= s vůlí; pozn. autor) a náš soud se přiklání k vítězství poznání nad vůlí.*“ (SJVP2 341) Zdá se tedy, že člověk coby rozhodčí jaksi sleduje boj mezi vlastní vůlí a intelektem, ačkoli nestranný sudí to rozhodně není, neboť nadřazuje poznání. Na tohoto zde figurujícího „člověka“ jsme narazili již v kapitole o smrti, kde jsem citoval tuto pasáž: „*Jedině vůle setrvává; avšak také jediné jí záleží na setrvání, neboť je vůlí k životu. Poznávajícímu subjektu pro sebe na ničem nezáleží. V Já je však obojí spojeno.*“ (SJVP2 367) Již tam jsem si postěžoval nad svou neschopností pochopit takto možnost vzniku jakéhosi „Já“ popírajícího život, pročez ani zde již toto pojetí nebudu řešit, protože žádné rozumné řešení bohužel nemá.

⁴⁰ Viz „*(...) vůli, vůči níž má sebezpoznání odpor.*“ (SJVP 303)

Ještě těmto rozporům nasadíme korunu, neboť Schopenhauer píše: „*Osvobodit je od toho (= strastiplného, resp. odporného života; pozn. autor), to je vyhrazeno popření vůle k životu, jímž se individuální vůle odtrhává od kmene druhu a vzdává se bytí v něm. Pro to, čím je potom, nám chybí pojmy, ba všechna data k nim. Můžeme to označit jen jako to, co má svobodu být vůlí k životu, či nikoli.*“ (SJVP2 412) Ačkoli z první věty by bylo lze vyvodit, že oním agentem popření, resp. sebe-popření, je opět individuální vůle člověka, ve větě následující však vychází nečekaně najevo, že onou vrchní zodpovědnou instancí je jakási pro nás dosud zcela neznámá entita, která jaksí svou kompetencí převyšuje i samotnou životní vůli coby podstatu světa. Tato entita pak může volit, zda se vůlí stane či nestane... Tuto záležitost také nemá cenu rozebírat, pročez pokročme dále.

„*Klíč k sjednocení těchto rozporů leží však v tom, že stav, v němž se charakter vymaní moci motivů, nevychází bezprostředně od vůle, nýbrž ze změněného způsobu poznání.*“ (SJVP 319) Tedy Schopenhauerovi samotnému patrně jeho pojetí tohoto pro jeho filosofii zcela zásadního aktu připadalo rozporné, pročez hledal východisko, jež spatřoval určitým způsobem v poznání: „*Protože tedy ono sebezrušení vůle vychází z poznání, veškeré poznání a nahlédnutí je však jako takové nezávislé na svévoli; tak ono popření vůle chtění, onen vstup do svobody nelze vynutit záměrem, nýbrž vychází z nejnítěrnějšího poměru poznání k chtění v člověku, přichází proto náhle, jako by přilétlo z vnějšku. Právě proto je církev nazvala působením milosti: avšak jako je ona nechala ještě závislé na přijetí milosti, tak je i působení kvietivu v posledku svobodným aktem vůle.*“ (SJVP 320) Tento odstavec je vskutku beznadějně absurdní. Tedy sice se vůle popře sama, ale bez onoho poznání to však zřejmě nelze. Je však nesmysl tvrdit, že veškeré poznání je nezávislé na svévoli, neboť poznání původně vychází výhradně z vlastní vůle, a je tedy svévolné. Nicméně zde Schopenhauer zřejmě míní, ač to podává zcela neobratně, určitý zvláštní druh poznání, resp. ono „spásné“ poznání, které dle jeho soudu nelze získat vlastním uráčením.

Důvod této jeho neohrabanosti je dle mého soudu v tom, že se urputně snaží zachovat svébytnost svého pojetí vůči pojetí náboženskému, ačkoli se mu to nedaří, neboť jediné, co je *de facto* schop sám za sebe o povaze onoho poznání říci, je, že „*vychází z nejnítěrnějšího poměru poznání k chtění v člověku*“, což venkoncem nesděljuje vůbec nic, neboť je to bezobsažná tautologie. Jelikož tedy jaksí nedokáže vykázat onen akt čistě filosofickým způsobem a zařadit ho jednoznačně do rámce vlastní metafyziky, je nucen ho neustále

přibližovat jen skrze analogie s pojetím náboženským: „*Vykoupení získáme jen vírou, tj. změněným způsobem poznání, a tato víra sama k nám může přijít jen prostřednictvím milosti, jak z vnějšku: to znamená, že spása je naší osobě zcela cizí, a že k spáse je nutné popření a zřeknutí se právě této osoby.*“ (SJVP 322) Vidíme tedy, že ač byl Schopenhauer „*jako filosof první vědomý a nezlomný ateista, jež jsme my Němci měli*“, jak píše Nietzsche (RV 357), přesto byla jeho filosofie v základu veskrze religiózní⁴¹.

Zde ještě přiložím jeden související citát: „*Toto zrušení (charakteru; pozn. autor) je to, co Asmus (...) označil ‚katolickou, transcendentální změnou‘: právě ona je to, co se v křesťanské církvi velmi výstižně nazývá znovuzrozením; a poznání, z něhož to vychází, se nazývá působením milosti. (...) Toto je pro nás jediným bezprostředním projevem svobody vůle. (...) Nutnost je říší přírody; svoboda je říší milosti.*“ (SJVP 319) Tedy v souhrnu tři poslední uvedené citáty říkají, že „spásné“ poznání, resp. „víra“ je jakýsi milodar či „milost“, kterou člověk v podstatě nezíská sám od sebe svým vlastním přičiněním, nýbrž „zvnějšku“. Jediným bezprostředním svobodným činem vůle pak je patrně to, že toto poznání přijme a na jeho základě samu sebe popře, čímž je zcela zrušen individuální charakter a člověk je takto „znovuzrozen“ či „spasen“ sám od sebe, tedy přestává existovat jako individuum či osoba. Nicméně když se takto zruší vůle coby podstata života, co je pak to, co přetrvává a je osvobozeno? To nyní zkusím vypátrat.

Schopenhauer píše, že umře-li světec, který usmrtil svou vůli, pak pro něho „*nekončí jako u jiných, pouze jev, nýbrž je zrušena sama podstata, která zde byla jen v jevu a prostřednictvím slabé existence; takže tím bylo přetrženo poslední pouto. Pro toho, kdo tak končí, zároveň skončil svět.*“ (SJVP 303) Nemá cenu namítat, že pokud světec zrušil svoji vůli čili podstatu již za života, pak už ho o ni nemůže smrt připravit. Důležité je, že z uvedeného plyne, že dotyčný unikl nejen sám sobě (svému charakteru), ale i světu vůbec a dokonce všem možným světům, neboť „*žádná vůle: žádná představa, žádný svět.*“ (SJVP 325) Toto je jedna Schopenhauerova verze, jež spatřuje vyústění oné sebevraždy vůle v totálním ne-bytí, resp. v „Nicotě“. Pojetí tohoto Nic proberu za malou chvíli.

⁴¹ Viz Nietzsche: „*Jakmile takto odvrhneme křesťanskou interpretaci a odsoudíme její ‚smysl‘ jako falšování, ihned na nás strašlivě dolehne schopenhauerovská otázka: má bytí vůbec smysl? Co odpověděl na tuto otázku Schopenhauer sám, bylo – budiž mi prominuto – cosi ukvapeného, nezralého, jen rezignace, uvíznutí právě v těch křesťansko-asketických perspektivách morálky, jimž byla, spolu s vírou v boha víra vypovězena...*“ (RV 357)

Zde ještě hned přiložím další verzi. Tedy Schopenhauer praví: „*Takový člověk, který ji (= vůli; pozn. autor) po mnoha trpkých bojích konečně zcela přemohl, existuje již jen jako bytost čistě poznávající, jako nezkalený obraz světa.*“ (SJVP 309) Takže takto „*zůstalo jen poznání, vůle zmizela.*“ (SJVP 325) Jenomže jak sám Schopenhauer jinde uznává, „*v této oblasti už neexistuje žádný subjekt a objekt, tedy žádný způsob poznání právě proto, že již neexistuje žádná vůle, již sloužit je jedině určení poznání.*“ (SJVP2 451) Zkrátka celkově zcela „děravé“ pojetí záplatované samými rozpornostmi, jež rozřešit prostě nelze, jak jsme opět nuceni s lítostí uznat.

Než se obrátíme k onomu Nic, ještě zde připomenu Schopenhauerovu vítězoslavnou proklamaci, jež zazněla již v kapitole o smrti, tedy že „*z metafyzického hlediska vlastně v zásadě nejsou odlišné věty: ‚Já zanikám, ale svět trvá‘ a ‚Svět zaniká, já však trvám‘.*“ (SJVP2 372) Toto věru značně neomalené pojetí je zcela nepokrytě vyjádřeno zde: „*Poznání poskytuje možnost zrušit chtění, spasit se svobodou, překonat a zničit svět.*“ (SJVP 264) Vše tedy nasvědčuje tomu, že Schopenhauer věří, že když popře sám sebe či svou vůli, tak nezanikne on, nýbrž jen ten bídný svět, kterýžto tedy takto překoná a spasí se od něho a svobodně hupsne kam jinam než do onoho Nic: „*Za naší existencí totiž trčí něco jiného, které se nám stane přístupným teprve tím, že setřeseme svět.*“ (SJVP 320) Ono Nic tedy dle Schopenhauera rozhodně není a ani nemůže být totálním ne-bytím, nýbrž je to zřejmě nějaké jiné bytí⁴², ač v Schopenhauerově metafyzickém systému pro žádné takovéto jiné bytí mimo vůli jaksi neexistuje „místo popisné“: „*Tomu odpovídá, že mé učení, když dospělo k svému vrcholnému bodu, přijímá negativní charakter, tedy končí negací. Může zde totiž mluvit jen o tom, co popírá, čeho se vzdává: to, co získá, je nuceno označit jako nic a může k tomu pouze připojit útěchu, že to je jen relativní, nikoli absolutní nic. Neboť když je něco nic ze všeho, co známe, tak je ovšem pro nás vůbec ničím. Z toho však nevyplývá, že je absolutním nic, totiž že i z každého možného stanoviska a v každém smyslu je ničím; nýbrž jen, že jsme omezeni na jeho zcela negativní poznání, což však může spočívat v omezení našeho stanoviska. Právě zde je bod, kdy mystik postupuje pozitivně a kde proto nezbyvá nic jiného než mystika.*“ (SJVP2 451) Tedy Schopenhauerova filosofie ústí do nezbadatelného mystického Nic coby do smyslu bytí. Pokud by někomu bylo z představy skoku do této Nicoty úzko, „utěší“ ho

⁴² Viz: „*(...) poznání nicotnosti pozemského štěstí, úplné pohrdání jím a obrat ke zcela jinému, protikladnému bytí: To je, říkám já, duch a účel křesťanství, pravá ‚šťáva věcí‘.*“ (SJVP2 326)

Schopenhauer touto finální větou prvního svazku svého životního díla: „*Takto musíme zažehnat ponurý dojem onoho nic (...): co zůstane po celkovém zrušení vůle, je ovšem pro všechny ty, kteří jsou ještě plni vůle, nic. Ale také opačně, pro všechny ty, v nichž se vůle obrátila a popřela, je tento náš tak reálný svět se všemi svými slunci a mléčnými drahami – Nic.*“ (SJVP 325) K otázce tohoto nepochybně velkolepého Nic se nebudu vyjadřovat, neboť, jak známo, jeho povaha je slovy zcela nevyjádřitelná.

Nyní připojím ještě pár souvisejících a velice výmluvných citátů. Tedy: „*Křesťanství je učení o hlubokém provinění lidského pokolení samotným jeho bytím a o touze srdce po spasení z něj. To je však možné jen nejtěžší obětí a popřením sebe sama, tedy úplným zvrácením lidské přirozenosti.*“ (SJVP2 462) „*Neboť jelikož je celý člověk jen projevem své vůle, pak nemůže být nic zvrácenějšího, než vyjde-li z reflexe a chce být něco jiného, než je: neboť je to bezprostřední rozpor vůle se sebou samou.*“ (SJVP 246) Tedy zde Schopenhauer zcela bez obalu vyznává, že v souladu s křesťanskou vírou je jádrem jeho filosofie v podstatě touha srdce po spasení od světa či od vůle. Jelikož ono srdce zastupuje u Schopenhauera vůli, pak vlastně vůle touží sama sebe se zbýt, což, jak sám uznává, je „úplné zvrácení lidské přirozenosti“. Tedy *de facto* zde Schopenhauer říká, že „nemůže být nic zvrácenějšího“ než základní smysl jeho vlastní filosofie. Věřu velice odvážné „vyznání“, není-liž pravda? ...

Ačkoli by se mohlo zdát, že toto asketické popření vůle je velice podobné postupné sebevraždě, Schopenhauer se takovémuto připodobnění vehementně brání, ježto praví: „*Tento fenomén je daleko vzdálen popření vůle, je to naopak silné přitakání vůli. Neboť popření má svou podstatu v tom, že se neopovrhne utrpením, nýbrž požitky života. Sebevrah chce život a je pouze nespokojen s podmínkami, za nichž mu byl dán. Proto se vůbec nevzdává vůle k životu, nýbrž pouze života tím, že ničí jednotlivý jev. Chce život, chce bytí nezbraňující tělu a přitakání; ale okolnosti mu to nedovolují a jemu nastává velké trápení. Vůle k životu sama se shledává v tomto jednotlivém jevu tak bržděnou, že nemůže rozvinout své úsilí. Neboť stejná pevná vnitřní jistota, která činí, že žijeme bez neustálého vidění smrti, totiž jistota, že vůli nikdy nemůže chybět její jev, podporuje čin i při sebevraždě.*“ (SJVP 315) Jenomže, jak jsme viděli výše, asketa také v zásadě nepovrhne požitky, nýbrž si oškliví utrpení světa a jeho primární zdroj, tedy vůli. Proto postupně umrtvuje sám sebe, proto se „*postí, ano sahá k sebetřýznění, aby stálým strádáním a utrpením víc a víc lámal a zabíjel vůli, kterou poznal jako zdroj vlastní trpící existence a trpící existence světa a která je mu*

odporná.“ (SJVP 303) A ač třeba asketové povrhují požitky světa, jejich jednání rozhodně není nezištné a nesobecké, neboť *„si svůj život záměrně činí co možná chudým a neradostným, protože mají na očích jeho pravé a poslední blaho.“* (SJVP2 472) *„Proto konečně, že již znají hodnotu vykoupení, úzkostlivě pečují a udržení nabyté spásy, mají výčitky svědomí při každém nevinném požitku neb při sebemenším hnutí ješitnosti, která i zde umírá naposled, neboť je ze všech lidských sklonů nejnezničitelnější, nejaktivnější a nejpošetilejší.“* (SJVP 310) Asketa tedy patrně také není primárně nespokojen s životem samotným, nýbrž s jeho životními podmínkami. Proto touží po životě jiném, kde by již netrpěl, po „statku nejcenějším“, tedy doufá, že svým zvráceným protipřirozeným zaměřením bude *„spasen a dospěje k věčnému životu.“* (SJVP2 464) Tedy z tohoto pohledu se asketismus také nejvíce jeví být žádným totálním popřením vůle, nýbrž jen jejích stávajících podmínek. Je to tedy v podstatě také „silné přitakání vůli“. A stejná niterná jistota, že „vůli nikdy nemůže chybět její jev“, podporuje i asketovo zdánlivě zcela proti-životní tíhnutí. *„Individuum si samo sobě vyhláší válku, a prudkost, s níž chce život a doráží na jeho překážku, utrpení, vede k sebezničení, takže individuální vůle ruší volným aktem tělo, které je jen jejím vlastním zviditelněním, spíše než aby utrpení zlomilo vůli. Právě proto, že sebevrah nemůže přestat chtít, přestává žít a vůle si přitakává právě tímto zrušením svého jevu, jelikož si už jinak přitakat nemůže.“* (SJVP 316) Vskutku ač se zde hovoří o sebevrahovi, od askety je ho dle mého soudu přes veškerou Schopenhauerovu urputnou snahu téměř nemožné rozlišit.

Nyní se ale již opět zaměřím na myšlení Nietzscheovo a na jeho pojetí této zásadní životní záležitosti. Na jeho koncepci jsme narazili již v kapitole Obecný charakter lidského života, kde nám Zarathustra zvěstoval: *„Chci lidi naučit smyslu jejich živobytí: a tím je nadčlověk, blesk z temného mračna ‚člověk‘.“* (TPZ s.15) Než se však pokusím alespoň v hrubých obrysech načrtnout to, jak si Nietzsche takového nadčlověka představuje, uvedu zde ještě krátce jeho pojetí onoho asketického zásvětního směřování, proti němuž svou filosofií brojí. Na toto pojetí jsme již vícekrát narazili. Viděli jsme, že se Nietzsche především snaží ospravedlnit a zhodnotit tento náš vezdejší svět tak, abychom před ním nemuseli prchat do „jiného světa“ či do onoho „Nic“, nýbrž abychom byli schopni snášet statečně, hrdě, a ba snad i radostně náš vezdejší úděl. V kapitole o těle nám také Zarathustra

sděлил svou diagnózu této „zásvětní choroby“: „*Utrpení to bylo a nemohoucnost – tím stvořena byla všechna záhrobní; a oním krátkým šílenstvím blaha, jehož zakusí jen ten, kdo trpí nejvíce. Věřte mi, bratři moji! Tělo to bylo, jež si nad tělem zoufalo (...)*“ (TPZ s. 25) Tedy dle jeho soudu pravou příčinou onoho zásvětního tíhnutí bylo ochořelé tělo, ne-mocné tělo: „*Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je pokaždé také fyziologický pokles, dekadence.*“ (AK s.26) Tedy nemocné tělo je symptomem nemohoucí vůle, vůle, která již nemá dost sil k tomu, aby mohla moci chtít žít, protože se od života odvrací do „Nicoty“.

Nietzsche píše: „*Že však mohl mít asketický ideál pro člověka takový význam, v tom se projevuje jeden základní prvek lidské vůle, její horror vacui: **vůle potřebuje cíl**, - a raději bude chtít **nic**, než aby vůbec **nechtěla**.*“ (GM s.77) Nietzsche tedy soudí, že ačkoli se asketa domnívá, že svým protiživotním zaměřením zcela popírá svou vůli, tak klame sám sebe o svém stavu, neboť je to stále ještě jen projev oné vůle, i když třeba projev, jak jsme viděli, poněkud „zvrácený“. Je to tedy stále vůle, která takto touží po „ničem“: „*‘Vůle k moci’ to byla, jež je přiměla stanout před světcem.*“ (MDZ 51) Jak jsme viděli, tak v Schopenhauerově podání vskutku světci rozhodně nebyli ztvárněni jako nějakí nesobečtí tvorové, kteří se zcela oprostili od tlaku vůle, když tak „*úzkostlivě pečují a udržení nabyté spásy*“, v níž spatřují své „*pravé a poslední blaho*“. A také jsem se dozvěděli, že „*právě proto, že sebevrah nemůže přestat chtít, přestává žít a vůle si přitakává právě tímto zrušením svého jevu, jelikož si už jinak přitakat nemůže.*“ Nahradíme-li zde hlavního protagonistu tedy sebevraha asketou, pak je zde takto věru krásně doložena Nietzscheova myšlenka, že „**vůle potřebuje cíl, - a raději bude chtít nic, než aby vůbec nechtěla.**“

Zarathustra nám však také po stanovení příčiny oněch asketických „úniků“ sdělil toto: „*Laskav je Zarathustra k chorým. Věru, nezlobí se na jejich projevy nevděku a útěchy. Necht’ se uzdravují, necht’ se přemáhají, necht’ si vytvářejí vznešenější tělo! Raději mi, bratři moji, naslouchejte hlasu zdravého těla: toť hlas poctivější a čistší. Poctivěji a čistěji hovoří zdravé tělo, dokonalé a pravoúhlé: a hovoří o smyslu země.*“ (TPZ s. 26) Tedy Zarathustra, který je, což je zde záhodno připomenout, právě Nietzscheovým ztělesněním jeho představy nadčlověka, nám radí, že abychom byli se svým živobytím spokojenější, měli bychom se snažit aktivním způsobem překonávat své ú-trpné pocity a měli bychom uzdravití svá nemocná těla. Ne-mocné tělo je totiž neschopno účinně transformovat ony pocity vlastními aktivními (činnými) silami, protože je stále jen trpí a jimi trpí. Je tedy jakoby vydáno zcela na

pospas onomu niternému souboji pudů, jemuž nedokáže čelit vlastními „skutky“, tedy svou vlastní vůlí. Jeho pocity jsou pak strastné. Jak bylo uvedeno již v kapitole Slast a Strast, „*neschopnost odpírati je tomuto druhu nelibosti až příliš vlastní.*“ (TPFN s.164) Naopak pokud tělo silou své vůle tento boj zvládá a určitým způsobem koriguje či vyvažuje, blaží ho to, neboť „*každé vítězství, každý pocit rozkoše, každý proces dění předpokládá přemožený odpor.*“ (tamtéž) Aby však tělo dokázalo takto vítězit „samo nad sebou“, musí to být „*prvotní pohyb, kolo ze sebe se roztáčející*“ (TPZ s.57), což vyjadřuje právě onu převahu aktivních sil nad trpnými reakcemi.

„*Neboť zda není třeba, aby bylo něco, přes co by se tančilo, přes co by se tančilo svobodně v dál? Není třeba, aby v zájmu lehkých a nejlehčích – byli krtkové a těžcí trpaslíci?*“ (TPZ s.166) Tento citát zazněl již v kapitole o svobodě a zde jeho prostřednictvím příhodně navážeme další téma. Neboť Nietzsche soudí, že „optimální“ způsob pře-konání odporu oněch různých stísněných pod-duší je tanec ve všech jeho možných významových podobách. V kapitole Obecný charakter lidského života jsem také již uvedl toto Nietzscheovo „smířlivé“ prohlášení: „*Jakožto estetický fenomén je pro nás bytí stále ještě **snesitelné**, a umění nám dalo oko a ruku a především dobré svědomí k tomu, abychom ze sebe samých takový fenomén **mohli** udělat.*“ (RV 107) Tedy Zarathustra radí, že se máme přemáhat a vytvářet si „vznešenější tělo“, a Nietzsche zase říká, že se máme snažit ze sebe utvořit umělecké dílo. A přičteme-li k umění tělo, vyjde nám z této jednoduché rovnice **tanec**. Tento tanec je zde přitom vhodné chápat právě jako jistý „ideální“ způsob harmonického „zvládnání“ či překonávání onoho psychofyziologického nesouladného boje, jímž každý jedinec ve svém základním uzpůsobení jest. Jak jsem viděli v kapitole o svobodě, onen pocit svobodného konání či žití je dle Nietzscheho způsoben určitým nutným či „zákonitým“ „vyladěním“ všech niterných „tónů“ naší bytosti. Pročež onen tanec coby dokonalá harmonizace tělesných pohybů lze chápati jako předobraz tohoto celkového „vyladování“.

Tento přístup či postoj k životu tedy Nietzsche navrhuje a spatřuje v něm pramen svobody, přičemž tato svoboda také v určitém smyslu spočívá ve vymanění se z protikladnosti bytí, jelikož onen niterný nesoulad je dán právě tím, že jednotlivé pudy si navzájem „protiřečí“. Pokud je tedy zvládneme sladit, vzejde z nich harmonický souzvuk, který bude protikladnost přesahovat. Proto Nietzsche o svém Zarathustrovi tvrdí, že „*v něm*

jsou všechny protiklady svázány v novou jednotu.“ (EH s.86) Zde je však nutno si uvědomit, že si *de facto* neprotiřečí pudy samy, nýbrž jen naše interpretace těchto hnutí. Jak jsme totiž zaznamenali již dříve, pudy samy o sobě nemají ani racionální ani morální charakter. Naše kritéria pravdy/nepravdy a dobra/zla se tedy jejich pravé podstaty nedotýkají. Také z tohoto důvodu Zarathustra hlásá, že „*veškeré věci jsou křtěny u zdroje věčnosti a mimo dobro a zlo; i dobro a zlo však jsou jen přechodnými stíny a vlhkými chmurami a vleklými mračny. Ó nebe nade mnou, ty čisté! vysoké! Hle, to je mi tvá čistota, že není věčného pavouka rozumu ani pavučin rozumu.*“ (TPZ s.138) „*Je zapotřebí uvádět, že bůh se umí s oblibou udržovat mimo vše boдрé a rozumové? A mezi námi řečeno, i mimo dobro a zlo? Má svobodný výhled.*“ (TPFN s.119)

„*Nikoli tuk, nýbrž nejvyšší pružnost a sílu chce od své výživy dobrý tanečník, - a nevěděl bych, co by si měl filosofův duch přát víc, než být dobrým tanečníkem. Tanec je totiž jeho ideál (...)*“ (RV 381) Ve své autobiografii *Ecce Homo* Nietzsche, popisující dobu, v níž psal Zarathustru, zmiňuje: „*Mé svaly byly vždy nejpružnější, když tvůrčí síla plynula nejbohatším proudem. Tělo je nadšeno: ‚duši‘ nechme stranou. Často mě mohli vidět, jak tančím (...)*“ (EH s.84)⁴³ Tedy tanec je Nietzschemu i ideálem veškerého myslitelského hnutí, což je pochopitelné vzhledem k tomu, že tělo je, jak jsme seznali, „velký rozum“, zatímco „duše“ je jen „malý rozum“ a přitom nástroj těla. Tedy aby „duše“ myslila opravdu „rozumně“, musí být náležitě „vyladěno“ tělo. Toto vyladění pak patrně spočívá v jistém volném a vyváženém proudění „tvůrčí síly“, přičemž, jak již víme z kapitoly o umění, „*jeť to jedna a táž síla, již vydáváme při uměleckém početí i při pohlavním aktu: je jen jeden druh síly.*“ (TPFN s.193) Tedy tanec představuje také jistý způsob transformace či sublimace oné základní životní síly, již je pohlavní pud. Nezbytným základem tohoto tělesného „vyladění“ je však také to, aby byl člověk či jeho „vědomí“ na tělo adekvátně naladěno, tedy aby s ním harmonicky souznělo. Proto musí mít člověk „*odvahu hlásit se ke své fysis a naslouchat i nejjemnějším tónům jejích požadavků.*“ (RV 39) Připomeneme-li si ještě, že tělo je naše pravá realita⁴⁴, pak pochopíme, že jedině takto pak člověk stejně jako sám Zarathustra skutečně „*koncipuje realitu jaká jest: silný je k tomu dost – není jí odcizen, oddálen, je realita sama.*“ (EH s.109) O hodnotě této bytostné reálnosti pak Nietzsche hovoří v tomto

⁴³ Srovnejte následující citát: „*Myšlení jest se učiti jako tanci, jako jistému druhu tance... Kdo z Němců zná ještě ono jemné chvění, které lehké nohy duchovní šíří do všech svalů!*“ (SM s.94)

⁴⁴ Viz také: „*Něco, co je tělem, gestem, instinktem, - jedním slovem realitou.*“ (AK s.99)

úryvku: „*Co ospravedlňuje člověka, jest jeho skutečnost, - bude jej věčně ospravedlňovati. Oč mnohem cennější je člověk skutečný proti nějakému jen žádanému, vysněnému, vysmrádanému a vylhanému člověku? Proti nějakému ideálnímu člověku? ... A jen ideální člověk přičí se filosofovi.*“ (SM s.132)

Zde je vhodné podotknout, že bůh Dionýsos, za jehož učedníka se Nietzsche považoval, a v němž také spatřoval určitý „prototyp“ nadčlověka, byl především bohem plodnosti přírody, patronem opojného vinného moku a byl to také bůh extatického tance. Takto se v jeho symbolice velice hezky názorně spojuje ona tvůrčí životní síla s tanečním uměním a také s extatickým opojením, které, jak jsme též seznali v kapitole Umění, pokládal Nietzsche za nezbytný předpoklad každé pravé umělecké tvorby. Toto opojení, pro něž je základní „*pocit zvýšení síly a nadbytku*“ (SM s.105) se poté projevuje jako „*pocit nadvlády ve svalech, jako pružnost a rozkoš z pohybu, jako tanec, jako lehkonožost a presto; síla jako rozkoš z jejího projevování, jako bravurní výkon, jako dobrodružství, jako nebojácnost, lhostejnost k životu i ke smrti.*“ (TPFN s.184) Tedy opojení je důsledkem a příznakem bohatého volného proudění životní síly tělem, které za tímto účelem musí být patřičně pružné. Projevuje se pak jako pocit zvládnutí vlastního těla, tedy patrně tak, že cítíme, že naše tělo je zcela v naší aktivní moci, a my nejsme jen reaktivními trpiteli z něho vycházejících popudů. Jen takto poté dokážeme být lehkonožými tanečnicemi stejně jako Zarathustra, který tento prožitek líčí takto: „*Ted' jsem lehký, ted' letím, ted' sebe zřím pod sebou, ted' bůh mým nitrem tančí.*“ (TPZ s.33) Zde je vyjádřena i určitá forma transcendence vlastního „já“, tedy překonání sebe sama, což je, jak víme, niternou touhou životní vůle. A díky tomuto sebe-přesahu poté člověk dovede brát i mizérie a pošetilosti vlastního života s nadhledem. Proto Zarathustra říká: „*Vyšší vy lidé, vaše nejhorší zlo jest, že se nikdo z vás nenaučil tančit, jak tančit se má – tančit přes sebe samého! Co na tom, že jste se nezdařili! Co všechno je ještě možné! Naučte se tedy smát se smíchem, jenž se přežene přes vás samy! Smích jsem vyhlásil svatým; vyšší vy lidé, naučte se mi – smát se!*“ (TPZ s.246)

A díky tomuto niternému prožitku je pak dle Nietzscheho člověk schopen přitakat celku bytí i s jeho veškerými hrůzostrašnými tvářemi a dovede je jistým způsobem ospravedlnit. A dokáže přitakat i jeho věčnému návratu. O moci a působnosti takového celkového přitakání Nietzsche působivě hovoří v následujícím úryvku: „*Dejme tomu, že řekneme Ano jednotlivému okamžiku, pak jsme řekli Ano nejen sami k sobě, nýbrž k veškerému bytí. Neboť*

není nic samo v sobě, ani v nás, ani ve věcech. A když se jednou jedinkrát zachvěla a zazněla naše duše jako struna štěstím, pak bylo zapotřebí všech věčností, aby tuto událost způsobily – a všechny věčnosti byly v tomto jediném okamžiku našeho přitakání schváleny, spaseny, ospravedlněny a přitakány.“⁴⁵ (TPFN s.118) Tedy patrně pokud opravdu z celého našeho srdce „nehlasně“ zazní vděčné „Ano“ jedinému bytostnému prožitku coby určitá forma díkuvzdání, pak dle Nietzscheho skrze toto jediné přitakání zároveň jedním rázem stvrdíme a přijmeme věčný návrat našeho bytí, v němž je zřejmě všecko vzájemně propojeno „neviditelnými strunami“, které se tak současně souhlasně rozezní věčnou tóninou blaženého bytí.

Na závěr této kapitoly ještě uvedu dlouhý úryvek, v němž Nietzsche krásným jazykem popisuje působení „génia srdce“, jehož symbolem je mu také bůh Dionýsos. Je to génius srdce patrně proto, že si našel ke svému vlastnímu srdci cestu a dokázal jej odemknout. Tedy naučil se milovat sebe samého, což je, jak jsme se dozvěděli v kapitole o charakteru, snad to nejtěžší životní umění. Takto pak může opravdově milovat a otvírat tak srdce i ostatním lidem. Citát již komentovat nebudu, aby mohl náležitě nerušeně působit. Tedy: *„Génius srdce, tak jak dlí v onom velkém skrytém bohu-pokušiteli a rozeném krysaři svědomí, jehož hlas dokáže sestoupit až do podsvětí každé duše, jenž nevysloví slovo, nepohlédne pohledem, ve kterém by se nezračil ohled a ohyb lákání, k jehož mistrovství patří, že umí zářit a zdát se – a to nikoli tím, čím jest, nýbrž čím je pro ty, kdo ho následují, pohnutkou navíc, aby se k němu přimykali blíž a blíž, aby ho následovali stále niterněji a důkladněji: génius srdce, který umlčí vše hlasité a samolibé a učí naslouchat, který uhladí drsné duše a dá jim okusit novou žádost – ležet tiše jako zrcadlo, aby se v nich zrcadlilo hluboké nebe; génius srdce, který učí neohrabanou a zbrklou ruku váhat a uchopovat jemněji; který uhodne skrytý a zapomenutý poklad, krůpěj dobroty a sladké duchovnosti pod kalným tlustým ledem, který je virgulí každému zrnku zlata, jež leželo dlouho pohřbeno v žaláři těžkého bahna a písku; génius srdce, jehož dotykem odchází každý obohacen, nikoli obdařen milostí a překvapen,*

⁴⁵ Srovnejte toto Zarathustrovo vyprávění o věčném návratu, jež pronáší k „duchu tíže“: *„Pohled' na tento okamžik! Od této cesty branou, od tohoto okamžiku běží dlouhá věčná ulice dozadu: za námi leží věčnost. Zda všechny věci, jež mohou běžeti, nutně již jednou neběžely touto ulicí? Zda všechno, co se státi může, nutně se již jednou nestalo, neuskutečnilo, již neběželo mimo? A bylo-li tu již všechno: co, trpaslíku, míníš o tomto okamžiku? Zdaž není nutné, aby tu jednou již i tato cesta branou – byla bývala? A zdaž nejsou tímto způsobem všechny věci pevně spolu zauzleny, tak, že tento okamžik za sebou vleče všechny věci, jež přijdou? Tedy – také sebe sám? Neboť všechno, co může běžeti: také touto dlouhou cestou dopředu – nutně jednou poběží!“* (TPZ s.132)

nikoli obšťastněn a obtěžkán jako cizím darem, nýbrž bohatší sám sebou, novější si než předtím, rozevřen, ovanut a vyslechnut vánkem táni, možná nejistější, něžnější, křehčí a nalomenější, ale pln nadějí, jež ještě nemají jméno, pln nové vůle a přílivu, pln nové nevěle a odlivu...“ (MDZ 295)

Závěr: Člověk Schopenhauer

Následující finální část mé práce stojí určitým způsobem mimo její hlavní linii, ač na ni navazuje, vychází z ní a také ji v jistém smyslu završuje. Dosud jsem se zde tedy snažil v hlavních obrysech obkreslit dva různé portréty lidského života, dva portréty, jejichž původními autory jsou dva filosofové, tedy Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche. Jsou to tedy v zásadě pohledy dvou různých lidí na člověka, dva rozličné postoje k otázce jeho bytí. Oba tyto pohledy jsem se přitom snažil ukázat tak, aby pokud možno co nejzřetelněji vyvstala jejich případná propojenost, souvztažnost či návaznost, přičemž jsem také užíval příslušné Nietzscheovy názory coby kritické reflexe jednotlivých Schopenhauerových postojů. Nietzsche sám vždy postupoval tak, že coby bytostný psycholog a „člověk podzemní“ odkrýval psychofyziologické základy všemožných myšlenkových názorů a přesvědčení, v nichž v zásadě tkví jejich hlavní důvod a z nichž také čerpají svůj pravý význam. Snažil se tedy vlastně odhalit to, proč určitý člověk myslí právě tak, jak myslí, o čemž dobře vypovídá tento citát: „(...) můj pohled se stále více bystril pro nejtěžší a nejzákladnější formu **zpětného úsudku**, v níž se nejčastěji chybuje – pro úsudek z díla na původce, z činu na toho, kdo jej koná, z ideálu na toho, kdo jej má **zapotřebí**, z každého způsobu myšlení a hodnocení na **potřebu**, jež jej skrytě určuje.“ (RV 370)

Jako jisté motto této závěrečné stati mi poslouží následující Nietzscheovo prohlášení: „Postupně se mi odhalovalo, čím byla dosud každá velká filosofie: totiž vyznáním svého původce, jakýmsi druhem nechtěných a bezděčných memoárů; a dále, že v každé filosofii to byly morální (či nemorální) záměry, které tvořily ten vlastní klíček, z něhož pokaždé vyrašila celá rostlina. A vskutku – chceme-li pochopit, jak vlastně vznikla nejodtažitější metafyzická tvrzení určitého filosofa, učiníme dobře (a moudře), když se nejprve vždy otážeme: o jakou morálku tu (**mu**) jde?“ (MDZ 6) Nietzsche tedy soudí, že v každé filosofii, byť se třeba snaží vystupovat kdovíjak objektivně a nezaujatě, je „lidský faktor“, resp. vliv uzpůsobení osobnosti jejího autora, vždy naprosto rozhodujícím činidlem. V průběhu mé práce jsem byl vlivem neustálé souběžné četby Schopenhauera a Nietzscheho *de facto* chtě nechtě veden či ponoukán k tomu, abych různé Schopenhauerovy teze chápal či se je snažil chápat právě především jakožto symptomy určitého psychofyziologického rozpoložení či „založení“ jejich

autora. Věřte, že jsem neměl nikterak velkou radost z takového „pitvání vnitřností“ Pana filosofa, ale věřím, že konkrétně v Schopenhauerově případě stojí za to snažit se poukázat na možné důvody jeho ustavičného protiživotního soptění. Také jsem našel v jeho spisech, jak v mé práci, doufám, vyšlo najevo, s odpuštěním tak nehorázné a donebevolající intelektuální výstřelky a podivnosti, které si určité vysvětlení prostě takřka vynucovaly...

Zvláště v případě myšlení o člověku je přítom onen aspekt uzpůsobení autorovy osobnosti vskutku neodmyslitelný a stěžejní, neboť zde musí každý důsledný a uvědomělý myslitel nutně vycházet především z palety barev vlastní individuální zkušenosti, neboť v první řadě on sám je v podstatě právě oním člověkem, o němž se snaží uvažovat, takže ač se třeba snaží nepodléhat vlastním osobním předsudkům či idiosynkrasiím, tedy myslet nezaujatě či neosobně, vždy nutně zůstává základním výchozím zdrojem jeho poznatků jedině jeho vlastní osoba. Jak praví Nietzsche: „*Konec konců, nikdo nemůže vyslyšet z věcí, knihy v to čítaje, více, nežli už ví. K čemu nemáme přístupu od něčeho prožitého, pro to nemáme sluchu.*“ (EH s.49) A zvláště skutečně plnohodnotné filosofické porozumění člověku je bez vlastní zkušenosti coby interpretační bázi naprosto nemyslitelné: „*I velcí duchové mají jen svou vlastní, na pět prstů širokou zkušenost, - hned vedle ní jejich přemýšlení ustává: a začíná jejich nekonečný prázdný prostor a jejich hloupost.*“ (RC 564)

Zde se tedy budu opět s Nietzscheovou pomocí snažit odhalit v Schopenhauerově filosofii potenciální „biografické“ příčiny jeho vskutku značně svérázného stylu pojmání lidského živobytí, určité stopy jeho vlastní osobnosti, případné pohnutky či popudy jeho výstředního způsobu uvažování. Bude to nepochybně zajímavá výprava, neboť jak píše Nietzsche, Schopenhauer „*je pro psychologa případem prvního řádu: totiž jako zlomyslně geniální pokus vésti do pole ve prospěch nihilistického, celkového ohodnocení života právě proti-instance, velká sebepotvrzení, ‚vůle k životu‘, exuberantní formy života.*“ (SM s.121) Přitom však neočekávám, že bych dospěl k nějakému celkovému osvětlení této záležitosti, neboť jak uznává sám Schopenhauer, „*lidská mysl má hloubky, temnoty a zákruty, které lze vyjasnit a rozvinout jen s největší těžkostí.*“ (SJVP 318)

Ve výše uvedeném citátu Nietzsche radí, že chceme-li pochopit filosofii určitého jedince, je zcela zásadním kritériem jeho morálka, neboť z ní dle jeho soudu vyvěrá a spočívá na ní. Přitom také tvrdí: „*Jak je možné popření vůle? Jak je možný světec? – To byla zřejmě vskutku otázka, již se Schopenhauer stal filosofem a svou filosofii zahájil.*“ (MDZ 47) Dále

píše: „Na filosofovi není neosobního naprosto nic; a zejména jeho morálka svědčí rozhodným a rozhodujícím způsobem o tom, **kým** je – to znamená, do jaké hierarchie jsou seřazeny nejniaternější pudy jeho přirozenosti.“ (MDZ 6) Zde bych rád odkázal zpět na kapitulu o morálce, v níž bylo uvedeno, že Schopenhauerova morálka je právě především morálkou onoho sebezapření, resp. popření vůle k životu⁴⁶, jehož ideálem je, jak jsme viděli v minulé kapitole, onen světec. Je tedy morálkou od základu nevráživě zaměřenou proti životu, je „**dekadentním pudem, činícím ze sebe imperativ: praví ‚zhyň!‘ – je soudem odsouzených...**“ (SM s.53) O hodnotách této morálky, tedy o „nesobeckosti“, „sebezapření“ apod., Nietzsche praví, že je Schopenhauer „*tak dlouho vychvaloval, zbožšťoval a stavěl mimo svět, až mu nakonec zbyly jako ‚hodnoty o sobě‘, na jejichž základě život i sebe sama zavrhl.*“ (GM s.11) Domnívám se však, že se zde Nietzsche dopouští stejné chyby v úsudku, proti které jinak sám důrazně varuje a vystupuje, a jež spočívá v záměně příčiny s účinkem. Řekl bych totiž, že Schopenhauer musel již předem určitým způsobem zavrhnout či odmítnout sám sebe, aby vůbec mohl začít chtít tyto hodnoty takto velebit. Jinde se ještě Nietzsche k Schopenhauerově případu vyjadřuje takto: „*A přesto, ať stupňujeme úctu sebevíc: kdo by nebyl rád jiného mínění než Schopenhauer, celkově a ve velkém! (...) nové a mimořádné postavení, které zvolil Schopenhauer: totiž ani **nad** věcmi, ani na kolenou před věcmi, nýbrž **proti** věcem! Neuvěřitelné! A nepříjemné! Postavit se do jedné řady s věcmi, a přece jako jejich protivník, ze všeho nakonec snad i jako protivník sebe sama!*“ (RC 167) Opět bych se nebál lehce poupravit onu poslední větu, a to takto: „Ze všeho nejdříve snad i jako protivník sebe sama!“ Zkrátka věřím, že Schopenhauerův věru „nepříjemný“ postoj „proti věcem“, resp. proti-životní postoj, je v zárodku způsoben jeho negativním zaměřením (byť třebaš víceméně „nevědomým“) proti jeho vlastní bytosti či alespoň proti určitým jejím aspektům. Nietzsche dále o Schopenhauerovi tvrdí: „*(...) síla jeho intelektuálního svědomí, jež **vydrželo** celoživotní rozpor mezi bytím a chtěním a nutilo Schopenhauera k tomu, aby si i ve svých spisech neustále a téměř v každém bodu odporoval.*“ (RV 99) Tedy řekl bych, že ona veškerý jeho život a dílo pronikající vskutku křiklavá a přitom dost těžko pochopitelná

⁴⁶ Viz také následující citát z kapitoly o morálce: „*S dědičným hříchem zároveň nastupuje morální zodpovědnost. Tímto hříchem je ve skutečnosti přitakání vůli k životu; její popření v důsledku lepšího poznání je naopak spása. Mezi tímto obojím tedy leží morální: doprovází člověka jako světlo na jeho cestě od přitakání vůli k jejímu popření, (...)*“ (SJVP2 448)

rozpornost je v základu způsobena tím, že Schopenhauer „cítil“, že „je“ jaksí někým jiným, než by „chtěl být“.

Co se týče ještě onoho příklonu k hodnotám „sebezapření“, jeho pravou příčinu Nietzsche považuje také za venkoncem osobní a zaujatou: „*Nehledati svého prospěchu* – to je pouze morální fíkový list pro skutečnost zcela jinou, totiž fyziologickou: *nedovedu již naléztí svého prospěchu*‘... *Disgregace pudů!* Místo aby se naivně přiznal *‘Já už za nic nestojím*‘, *dí morální lež v ústech dekadentových*: *‘Nic za nic nestojí, - život za nic nestojí*‘...“ (SM s.136) Připomeňme si tato Schopenhauerova vlastní značně skličená slova, která zazněla již v závěru mého rozboru jeho koncepce charakteru: „*Šťastný stav člověka by vůbec nebyl dosažitelný jen přesazením do nějakého ,lepšího světa*‘, *ale bylo by k tomu ještě třeba, aby se s ním udála základní změna, tedy aby už nebyl tím, co je a naopak byl tím, co není. K tomu však musí přestat být tím, čím je: tento požadavek předem vyplňuje smrt, jejíž morální nutnost lze tedy nahlédnout již z tohoto hlediska. Být přesazen do jiného světa a změnit celou svou bytost je v zásadě jedno a totéž.*“ (SJVP2 360) Smrt je tedy dle jeho soudu morální nutností proto, abychom mohli být konečně osvobozeni od sebe samých. Schopenhauer cítil, že šťastný by vůbec mohl být jen tehdy, kdyby byl někým jiným, resp. kdyby měl jiný charakter. A přitom, jak již víme, považoval tento lidský charakter za nezměnitelný, tedy *de facto* za naše osudové pouto.

Nietzsche praví: „*Je téměř vždy symptomem nedostatku u myslitele samého, když vycitíuje ze vši ,kauzální spojitosti*‘ a *,psychologické nutnosti*‘ cosi jako nucení, nouzi, nezbytí následovat, tlak, nesvobodu: je zrádné cítit právě takto – osoba se tak prozrazuje. A vůbec je, pozoroval-li jsem správně, *‘nesvoboda vůle*‘ chápána jako problém ze dvou zcela protikladných stran, avšak vždy hluboce **osobním** způsobem: *jedni se nechtějí za žádnou cenu zřici své ,odpovědnosti*‘, *víry v sebe, osobního práva na svou zásluhu; druzí naopak nechtějí být odpovědni za nic, nechtějí být ničím vinni a touží, z niterného sebepohrdání, aby se mohli sami sebe nějak zbýt.*“ (MDZ 21) Jak jsme shledali v kapitole o svobodě, tak Schopenhauer věřil tomu, že člověk si svůj charakter (= „ideu“) původně svobodně zvolil, ale při svém jednání v životě samém je již tímto charakterem *de facto* nucen jednat zcela nutným, a tedy nesvobodným způsobem. Přitom tvrdí: „*Vše, co se děje, od největšího po nejmenší, se děje nutně. Kdo se při těchto větách zděsí, má se ještě co učit a co odnaučit. Potom však pozná, že je to nejvydatnější pramen útěchy a uklidnění.*“ (SJVP2 383) Shledává

tedy navíc ve svém vlastním pojetí této osudové nezbytnosti „nejvydatnější pramen útěchy a uklidnění.“ Jako by ona útěcha zkrátka spočívala v úlevné myšlence, že ať už jsem, kým jsem, nemám na vybranou. Ať tedy dělám, co dělám, nic s tím nenadělám... Takto nemůžu být *de facto* ani za žádné své jednání zodpovědný. Nietzsche říká: „*Ve skutečnosti je tomu jen tak, že ten, kdo si na tyto představy zvykl, si nepřeje život bez nich: že to tedy mohou být pro něj a pro jeho uchování představy nutné; avšak jaká je domyšlivost dekretovat, že vše, co je nutné pro mé uchování, tu také vskutku musí být! Jako by moje uchování bylo něco nutného!*“ (RC 90) Ono pojetí psychologické nutnosti či nesvobody vůle by tedy docela dobře mohlo být pro Schopenhauerův niterný klid pojetí nutné.

Nietzsche dále o Schopenhauerovi zmiňuje, že jeho „*myšlenky nevytvářejí vášnivý příběh duše, nelze tu odhalovat žádný román, žádné krize, katastrofy a hodiny smrti, jeho myšlení není zároveň bezděčnou biografií duše, nýbrž popisem a zrcadlením **charakteru** (neměnného) a radostí ze ‚zrcadla‘ samého, to znamená z výtečného intelektu. (...) jistá **prudká ošklivost** povahy, v nenávisti, žádosti, ješitnosti, nedůvěřivosti (...) Ale chyběl mu ‚vývoj‘: jako chyběl v jeho myšlenkovém okruhu; neměl žádné ‚dějiny‘.*“ (RC 481) V jedné poznámce v kapitole Vůle, život a člověk jsem uvedl: „*Schopenhauer je, zdá se mi, ve svém myšlení paradoxně nedůsledný a rozporný právě kvůli tomu, že důsledně a nekriticky trvá na svých předpokládaných ‚idejích‘. Toto nutné lpění je ovšem jaksi zřejmé již v tom, že první svazek svého díla Svět jako vůle a představa dokončil přibližně ve 30 letech, zatímco druhý v 56 letech, aniž došlo v jeho základních náhledech byt' jen k sebemenší změně.*“ Tedy jeho myšlení se nevyvíjelo, nýbrž celý život značně nekriticky lpělo na svých „idejích“ i na „neměnném“ charakteru, který se dle Nietzscheho v jeho díle odráží. Toto lpění tedy muselo být patrně podstatně zaujaté. Uvažme dále toto Schopenhauerovo vskutku velice „skromné“ prohlášení: „*Ještě jednou se však pravdy odvážím, neboť co potká mě, potká ji.*“ (OV 425) Zkrátka Schopenhauer prostě „pravdu“ mít **musel** za každou cenu⁴⁷. Jako by tato pravda pro něho představovala obrovskou „investici“. Jako by na ni měl něco moc cenného vsazeno... Vezmeme-li v potaz jeho nepochybně nepříjemné postavení *de facto* proti celému světu, pak lze pochopit, že jeho „přesvědčení“ o tom, že alespoň onu vznešenou „*nepřístupnou krásku, jejíž přízní si nemůže být jist ani ten, kdo jí všechno obětoval*“ (SJVP 11), má na své straně,

⁴⁷ Jeden z jeho útlých spisů, který jsem však bohužel nečetl, nese v tomto smyslu velice výmluvný název *Eristická dialektika čili umění jak dostat v každé debatě za pravdu*.

mu dozajista muselo poskytovat velikou podporu a útěchu. Jako by to byla určitá jeho záštita...(možná nakonec a zároveň i nejdříve před ním samotným) ⁴⁸ Nietzsche o charakteru dřívějšího filosofování říká: „*‘Je třeba vyřešit hádanku’: tak vstupoval před filosofův zrak životní cíl (...) Myslitelovy sny plnila bezbřehá ctižádost a radost, že se stane tím, kdo ‚rozluští svět‘ (...) Tak byla filosofie jakýmsi nejvyšším zápasem o tyranskou nadvládu ducha, - že je připravena pro nějakého velkého šťastlivce, rafinovaného vyvolence, vynálezce, smělce, obra, - jednoho jediného! – o tom nepochyboval nikdo, a leckdo blouznil, naposledy ještě Schopenhauer, že tímto jediným je on.*“ (RC 547) Přitom Schopenhauer přiznává, že ješitnost „*je ze všech lidských sklonů nejneznitelnější, nejaktivnější a nejpošetilejší.*“ (SJVP 310)

Tedy dosud jsem víceméně zjistil, že Schopenhauer byl v jádru značně nespokojený se svým charakterem, že morálka sebepopření pak byla pramenem jeho filosofie, že jeho koncepce neměnného charakteru pro něho přitom byla vydatnou útěchou, a že byl naprosto nekriticky přesvědčený o tom, že jeho filosofie je ta jediná pravdivá. Přitom také tvrdí: „*Pozorování světa z fyzické stránky (...) pro nás ve svých výsledcích zůstává bezútesné: jediné v morální stránce lze najít útěchu, neboť zde je předmětem pozorování hloubka našeho vlastního nitra.*“ (SJVP2 434) Tedy i ona morálka, resp. právě ono sebepopření či alespoň vidina jeho možnosti, mu byla útěšným prostředkem. Přitom je zde ještě vhodné připomenout následující úryvek, který jsem použil již v kapitole o smrti: „*Bez smrti by vůbec bylo těžké filosofovat (...) stejná reflexe, která přináší poznání smrti, vede k metafyzickým náhledům, jež*

⁴⁸ Následující poznámku berte, prosím, s rezervou coby moji čirou spekulací založenou na životopisných zkazkách. V tomto Schopenhauerově svěhlavém přesvědčení hrál dle mého soudu nepochybně roli jeho vztah k otci. Otec totiž velice trval na tom, aby Arthur pokračoval v tradičním rodinném obchodnickém povolání. Jeho však obchod nelákal, nýbrž ho přitahovala klasická studia a vědy. Ale když mu bylo 15 let, dal mu otec značně vypočítavě (jak jinak ...) na vybranou, že buď se podvolí otcově přání, slíbí mu, že se bude věnovat obchodu, a „za odměnu“ pojede s mamkou a taťkou na nepochybně velkolepý dlouhý výlet po Evropě, nebo ne a nepojede nikam... Není divu, že mladý Arthur podlehl. Nicméně otec za pár let zemřel (patrně dokonce spáchal sebevraždu). Schopenhauer pak věren slibu ještě dva roky „trpěl“ kdesi v „úctárně“, ale pak svůj slib porušil, tedy *de facto* otce zradil. Přitom vezměme v potaz následující zprávy z Schopenhauerovy biografie od jisté Helem Zimmern s názvem *Arthur Schopenhauer – His life and his philosophy* (Viz: <http://en.wikisource.org/wiki/Arthur_Schopenhauer,_his_Life_and_Philosophy>) Zde jest psáno: „*The collected edition of his work was intended to be prefaced by a splendid memorial of his filial gratitude.*“ Tedy: „Předmluvou k sebrané edici jeho díla mělo být okázalé memorandum jeho synovské vděčnosti.“ A v onom memorandu pak mělo stát toto: „*Noble, beneficent spirit, to whom I owe everything I am! (...) to thee I dedicate my work and hail thee in thy grave with a cry of gratitude, which I owe to thee solely and to no other.*“ Takže: „Vznešený, dobročinný duchu, kterému dlužím za všechno, co jsem! (...) tobě já věnuji své dílo a zdravím tě ve tvém hrobě provoláním vděku, které dlužím jedině tobě a nikomu jinému.“ Tedy zkrátka zdá se mi, že ona víra v „pravdivost“ jeho díla mu také pomáhala ospravedlnit jeho rozhodnutí věnovat se filosofii.

utěšují a jež zvíře ani nepotřebuje ani jich není schopno. Hlavně na tento účel jsou zaměřena všechna náboženství a filosofické systémy. Jsou tedy především protijedem, vyrobených z vlastních prostředků reflektujícího rozumu, proti jistotě smrti.“ (SJVP2 339) Tedy patrně venkoncem celá jeho filosofie mu poskytovala útěchu, a to v první řadě proti obavám z přízraku smrti.

Pokročme však dále. Nietzsche v jednom z výše uvedených citátů popisuje Schopenhauerovu povahu dokonce jako „prudce ošklivou“. Nyní zde uvedu jeden příhodný Wittgensteinův posudek, který jsem objevil na internetu. Tedy tento tvrdí: „*Schopenhauer is quite a crude mind, one might say, ie though he has refinement, this suddenly becomes exhausted at a certain level and then he is as crude as the crudest. Where real depth starts, his comes to an end. One could say of Schopenhauer: he never searches his conscience.*“⁴⁹ („Lze říci, že Schopenhauer je celkem vzato hrubá mysl, tj. ačkoli má jemnost (či uhlazenost, vytříbenost...), tak ta se náhle na určité úrovni vyčerpá, a pak je to největší hrubián. Kde začíná skutečná hloubka, tam ta jeho končí. Dalo by se o něm říci, že nikdy nezpytuje svědomí.“) Ještě v jiné verzi ona poslední věta zní takto: „*One might say of Schopenhauer: he never takes stock of himself.*“⁵⁰ („Mohlo by se o Schopenhauerovi říci, že nikdy sám sebe nehodnotí, nevyhodnocuje.“) Tedy Schopenhauerovi patrně v určitých vypjatějších chvílích „utekly nervy“, načež ho popadl záchvat hrubosti či vzteku. Z jeho životopisů je známo, že patrně v jedné z takovýchto svých „znevorněných“ chvil dokonce fyzicky napadl jistou ženu, která prý neprozíravě obtěžovala Mistra filosofa, když se tento snažil „*odevdat své genialitě a nerušeně hýřit v jejím požívání*“ (SJVP2 286). To, že zde Wittgenstein tvrdí, že Schopenhauer „nikdy nezpytuje svědomí“ či že „sám sebe nehodnotí“, by mohlo docela dobře souviset s onou výše probranou nadevše uklidňující a utěšující koncepcí „nezměnitelné nutnosti“...

Nechme však o tomto svém výbušném charakterovém sklonu ještě vypovědět samotného Schopenhauera, který nám ve své filosofii bezděčně zanechal, jak víme od Nietzscheho, víceméně skrytý portrét své povahy. Tedy: „*Když však takový stav skutečně nastane (běsnění bez pomatenosti), lze to vysvětlit tím, že zde se vůle periodicky zcela vzdává nadvlády a řízení intelektu, a tím motivů, čímž potom vystupuje jako slepá, prudká, ničivá*

⁴⁹ <http://www.kirjasto.sci.fi/arthursc.htm>

⁵⁰ Viz: <<http://www.reading.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/sjs/Schopenhauer%20and%20Wittgenstein.doc>>

přírodní síla a projevuje se jako touha zničit všechno, co se jí staví do cesty. Takto utržená vůle se podobá proudu, který prorazil hráz, koni, který shodil jezdce, hodinám, z nichž vyskakují pružiny. Zuřivec spíše vnímá objekty, neboť je na ně zaměřen; má také vědomí svého přítomného konání a potom vzpomínání na ně. Ale nemá žádnou reflexi, žádné vedení rozumem, tedy není schopen uvážení a ohledu na nepřítomné, na minulost a budoucnost. Když záchvat skončí a rozum se opět ujme vlády, je jeho funkce správná, neboť zde nebyla zmatena jeho vlastní činnost, nýbrž jen vůle našla prostředek, jak se mu na chvíli vymanit.“ (SJVP2 295) Tedy při onom záchvatu mu zkrátka „krev stoupne do hlavy“, resp. jeho vůle „znevolní“ jeho rozum. Z tohoto citátu nám velice hezky vyvstává možné a poměrně překvapivé rozuzlení onoho Schopenhauerova rozporného kolísání mezi tím, jaké instanci připsat vládu nad svou bytostí, tedy jestli vůli či intelektu, kteréžto jsme zaznamenali v kapitole o charakteru ⁵¹. Dle mého soudu to tedy vypadá tak, že Schopenhauer „znal“ sebe sama ze zkušenosti dvojznačně, resp. někdy coby rozumného a jindy zase afektovaného, přičemž dle jeho znaleckého posudku *„afekt je neodolatelné, avšak jen přechodné podráždění vůle motivem, který (...) při svém náhlém objevení na okamžik vyloučí protipůsobení všech jiných motivů, neboť sestává v představě, která svou nadměrnou živostí plně zastíní představu jiné nebo je svou přílišnou blízkostí překryje, takže nevstupují do vědomí a nemohou působit na vůli, což tedy v jistém smyslu ruší schopnost úvahy a tím intelektuální svobodu.“* (SJVP2 437) *„Vášnivosti protikladná rozumnost charakteru spočívá vlastně v tom, že vůle nikdy nemůže přemoci intelekt do té míry, aby mu zabránila správně vykonávat svou funkci.“* (SJVP2 438) Vypadá to tedy tak, jako by v některých Schopenhauerových pasážích triumfoval rozum a v jiných zase afekt...

Přítom však Schopenhauer soudí, že takovéto „nezkrotné“ charakterové sklony jsou v podstatě znakem pravé geniality: *„Je také známo, že velká genialita je zřídka spárována s převládající rozumovostí, spíše opačně, geniální individua často podléhají prudkým afektům a nerozumným vášním. Důvodem toho však není slabost rozumu, nýbrž dílem nezvyklá energie celého projevu vůle – kterou je geniální individuum a která se zvnějšňuje prudkostí jeho volních aktů. (...) Podle toho je dojem přítomnosti na ně velmi mocný, a*

⁵¹ Viz: *„Nazývá se to ‚být pánem sám nad sebou‘: zjevně je zde pánem vůle, služebníkem intelekt; neboť vůle má v poslední instanci vždy moc, jíž vytváří vlastní jádro, podstatu o sobě člověka.“* (SJVP2 150) Versus: *„Neboť to, co je pro bujného koně oprat' a udidlo, to je pro vůli v člověku intelekt: touto opratí musí být řízena, prostřednictvím poučování, napominání, vzdělávání atd.; neboť sama o sobě je divokou, nevázanou bouří...“* (SJVP2 154)

podněcuje je k neuváženostem, k afektu, k vášni. Proto mají konečně sklon k monologům a mohou vůbec vykazovat mnohé slabosti, které se skutečně blíží šílenství. Genialita a šílenství mají jednu stránku, kde vzájemně hraničí, dokonce vzájemně přecházejí. Podle toho by se mohlo zdát, že každý vzrůst intelektu nad obvyklou míru je jako abnormálnost už disponován k šílenství.“ (SJVP 159) Na zde zmiňovanou „společnou stránku“ génia se šilencem ještě narazíme později. Jinak z citátu plyne, že Schopenhauerův génius má tak energickou vůli, že ji zkrátka občas rozumem zvládat nedokáže. Nicméně tato neschopnost rozumu prý rozhodně není způsobená tím, že by byl jeho rozum v nějakém smyslu slabý, neboť, jak již také víme, genialita *„vyvěrá spíše jen z dočasné převahy intelektu nad vůlí (...) bez jakéhokoli podněcení sklonů nebo afektů.“* (SJVP2 268) *„Právě díky své abnormální převaze děkuje intelekt za naprostou svou převahu, za své odpoutání se od vůle, aby nyní, zapomínaje svého původu, byl z vlastní síly a mužnosti svobodně činný; odtud vyvěrají výtvoř génia.“* (SJVP2 284)⁵² Jenomže tato abnormalita může být právě také v neprospěch geniálního individua, jak ukazuje tento úryvek: *„Když však opět příležitostně celá tato abnormálně zvýšená poznávací síla se veškerou svou energií zaměří na záležitosti a bédnosti vůle⁵³, snadno se stane, že je bude chápat příliš živě, v příliš jasném světle a že je uvidí v nesmírném zvětšení, takže individuum bude upadat do samých extrémů⁵⁴. Z toho vyplývá, že vysoce nadaná individua upadají mnohdy kvůli maličkostem do prudkých afektů nejrůznějšího druhu (...) Proto tedy chybí géniovi střízlivost (...)“* (SJVP2 285) Tedy ony afektivní výbuchy jsou dle Schopenhauera zapříčiněny jak abnormální energií vůle génia, tak jeho abnormálně energickým intelektem. Vskutku takovýto génius se jeví býti stále více dosti abnormálním individuem...

Tato abnormalita je věru venkonce velice podivná, neboť je třeba vzít v potaz to, že dle Schopenhauera je onen geniální způsob poznání způsoben právě jedině tím, že se intelekt zcela osvobodí od tlaku vůle, pročež je jaksí nemožné, aby se pak zaměřil na „záležitosti a bédnosti vůle“: *„Z toho, že způsob poznání génia je bytostně očištěný od všeho chtění a jeho vztahů, plyne také to, že jeho díla nevycházejí ze záměru nebo svévole, nýbrž že je vede*

⁵² Oba citáty jsem užil již v kapitole o umění.

⁵³ Viz také: *„Melancholie přikládána géniu však v celku a obecně spočívá na tom, že čím jasnějším intelektem je vůle k životu osvětlena, tím zřetelněji vnímá ubohost vlastního stavu.“* (SJVP2 281)

⁵⁴ A bude zřejmě také zastávat dosti extrémní názory, jako třeba tento následující, který jsem uvedl již v kapitole o morálce: *„Nejeden člověk by byl schopen zabít druhého jen proto, aby si jeho sádlem namazal holínky. I při tom jsem však na rozpacích, zda je to skutečně nadsázka.“* (OV 496)

instinktivní nutnost. – Co se nazývá čilostí génia, chvílí vzpomínek, okamžikem nadšení, není nic jiného než uvolnění intelektu (...) Potom má největší ryzost a stává se jasným zrcadlem světa: neboť úplně odloučený od svého původu, vůle, je nyní sám v jednom vědomí soustředěným světem jako představou. V takových okamžicích plodí duše nesmrtelná díla.“ (SJVP2 278) Tedy takto „*zůstalo jen poznání, vůle zmizela.*“ (SJVP 325) Zde opět narážíme na ono v rámci Schopenhauerovy filosofie zcela nesmyslné spojení „instinktivní nutnosti“ s geniální tvorbou, neboť ona instinktivní nutnost plyne nutně, jak již víme, z vůle. Na tento paradox jsme narazili již v kapitole o myšlení a ještě se jím budu zabývat později. Geniální duše takto tedy dle Schopenhauera plodí nesmrtelná díla, resp. ony „ideje“, tedy to, „*co tu je, skutečně je, dnes a vždy.*“ (SJVP2 325) Tyto ideje jsou tedy v podstatě také onou pravdou coby „nepřístupnou kráskou“, která se takto oddává onomu abnormálně inteligentnímu a výbušnému individuu, a také jsou v podstatě oním výše zmíněným filosofickým „*protijedem, vyrobených z vlastních prostředků reflektujícího rozumu, proti jistotě smrti.*“

Podívejme se dále, co Schopenhauer o geniálním individuu ještě říká. Jak již jsme se dozvěděli v kapitole o umění, „*genius je intelektem, který se zpronevěřil svému poslání*“ (SJVP2 283), resp. své prvotní služebnosti vůli. Přitom musíme vzít v potaz, že dle Schopenhauera se „*intelekt snáže vymkne vůli, uplatňující nad ním svou původní nadvládu, za nepříznivých osobních poměrů, protože se rád odvrátí od nepříjemných okolností, aby se do jisté míry rozptýlil, a s tím větší energií pak směřuje k cizímu vnějšímu světu, tedy snadněji se stává čistě objektivní.*“ (SJVP2 281) Tedy primárně vskutku asi vládne ona vůle, ale pokud s ní, resp. s jejím charakterem, je intelekt nespokojený, poněvadž je mu určitým způsobem nepříjemný, pak se jaksi rád zvrhne a vymaní se od něho, čímž se prý stává „čistě objektivním“⁵⁵. Přičemž „*při všem jde v podstatě o to, čeho si na sobě člověk opravdu váží.*“ (SJVP2 281) „*Neboť taková vážnost individua, ležící mimo ně a spadající do objektivního, je něčím, co je lidské povaze cizí, nepřírozené, vlastně nadpřírozené, avšak jedině tím se člověk stává velkým a jeho tvorba bývá přitom připisována genialitě, která je od něj odlišná a sestupuje na něj. On své osobní blaho obětuje objektivnímu účelu: nemůže jinak, protože tam leží jeho vážnost. Oni se řídí pravým opakem: proto jsou malí, on však veliký. To že nehledá sebe a svou věc, ho činí velkým za všech okolností. (...) kdo je velký, poznává se ve všem a*

⁵⁵ Což značně připomíná toto výše uvedené Nietzscheovo posouzení: „*druzí naopak nechtějí být odpovědni za nic, nechtějí být ničím vinni a touží, z niterného sebezohrdání, aby se mohli sami sebe nějak zbýt.*“ (MDZ 21)

proto v celku.“ (SJVP2 282) Toto jsou věru velice výmluvná (a, nutno podotknout, že také nehorázně nestydatě a zaslepeně ješitná) slova. Rozhodujícím faktorem je tedy zřejmě to, čeho si člověk váží či cení. Pokud si neváží sám sebe, pak „své osobní blaho obětuje objektivnímu účelu: nemůže jinak, protože tam leží jeho vážnost.“ Takovýto sebou samým povrhující postoj a postup je přitom dle Schopenhauera nejen poněkud nepřirozený, ale dokonce i „vlastně nadpřirozený“⁵⁶. Neboť jen skrze takovýto od sebe samého odhlížející a sebe popírající postoj může člověka následně posednout „*génius přicházející zvenčí, tj. vlastnímu Já cizí.*“ (SJVP2 276) A jen takto, tedy že „nehledá sebe a svou věc“, se člověk stává „velikým“. A jak jsme se dozvěděli výše, člověk spíše nehledá sebe tehdy, když je sám se sebou nespokojený. „Velikán“ může být takto patrně tedy jen ten, kdo si sám sebe neváží. Věru zajímavé pojetí... Přičemž je dobré si ještě povšimnout, že onen génius je vskutku asi „nadpřirozený“, neboť on přichází nejen zvenku, nýbrž on dokonce - „sestupuje“ shůry!

Ale na takovýto zvláštní tajuplný „příchod zvenčí“ jsme přeci již narazili. Vzpomeňme jen na minulou kapitolu, kde při rozboru Schopenhauerova pojetí světce coby jeho životního ideálu zazněla mimo jiné tato jeho slova: „*Vykoupení získáme jen vírou, tj. změněným způsobem poznání, a tato víra sama k nám může přijít jen prostřednictvím milosti, jak z vnějšku: to znamená že spása je naší osobě zcela cizí a že k spáse je nutné popření a zřeknutí se právě této osoby.*“ (SJVP 322) Vypadá to tedy venkoncem tak, že Schopenhauer chápe svého génia jako své „vykoupení“ od sebe samého, jako „nadpřirozenou milost“ seslanou shůry.

Doufám, že nikdo nebude pochybovat o tom, že tento Schopenhauerem rozebíraný „génius“ je v první řadě jeho vlastní. Schopenhauer byl naprosto neochvějně (tedy alespoň „vědomě“) přesvědčený o tom, že je geniální, úplně stejně jako byl zcela nekriticky utvrzený v tom, že jedině on má pravdu. K této záležitosti Nietzsche podotýká: „*(...) nejživěji hovořili o svém ‚génieu‘ právě ti, kteří se od svého temperamentu nikdy neodpoutali a dokázali mu vtisknout nejduchovnější, největší, nejobecnější, ba za určitých okolností kosmický výraz (jako např. Schopenhauer). Tito géniové nemohli vzlétnout nad sebe, ale domnívali se, že*

⁵⁶ Jak už jsem jednou zmiňoval, Schopenhauerův způsob užívání slůvka „vlastně“ nikdy nesvědčí o kdovíjaké niterné jistotě sdělení. Nebo by tedy alespoň podle všeho rozhodně nemělo, ale přitom se zase na druhou stranu občas zdá, že Schopenhauer právě svá takto uvedená tvrzení chápe naprosto nekriticky či „mysticky“. Nietzsche kdesi zmiňuje „*(...) Schopenhauerovy mystické rozpaky a úniky, na místech, kde se myslitel faktů nechá svádět a kazit ješitným pužením stát se tím, kdo prohlédl tajemství světa.*“ Nevypadá zde ono „vlastně nadpřirozené“ také docela jako takovýto „mystický rozpak a únik“?

stále znovu nalézají **sebe** všude, kam jen zaléti, - to je **jejich** ‚velikost‘, a **může** to být velikost!“ (RC 497) Tedy dle jeho soudu se Schopenhauer nikdy nedokázal z moci charakterového založení své bytosti zcela vymanit, byť si to, jak jsme viděli, tak vehementně přál. Nicméně dovedl prý tento svůj charakter „nalíčit“ (a to v první řadě zřejmě sám před sebou) tak, aby to tak vypadalo.

Zde bych rád uvedl velice příhodné a poučné myšlenky také jednoho takového „velikána“, totiž indického mystika-filosofa OSHA. Tedy tento říká: „Protože máte hlavu plnou myšlenek, vidíte jen to, co chcete vidět, vidíte věci, které neexistují, vytváříte si svou vlastní realitu. Neztrácejte se ve svých myšlenkách. Jestliže máte nějakou myšlenku, pak je pravděpodobné, že ji najdete v realitě – neboť mysl je velice tvůrčí.“^{57 58} „Pamatujte si, že má-li vás podvědomí ve své moci, nedokážete vidět věci tak, jak jsou.“⁵⁹ A ještě: „Realita je velmi jemná. Nejste-li inteligentní, vaše vnitřní zlost, vaše reakce vám všechno zamlží ještě víc.“⁶⁰

Postupme však již zase dále. Tedy víme již, že Schopenhauer byl v jádru veliký nespokojenec se sebou samým, což bylo zřejmě hlavním důvodem jak jeho příklonu k asketickému zavrhování a popírání světa, tak současně také jeho neochvějně, a lze říci že i pro jeho „zachování“ nutné víry ve vlastní genialitu. Nyní předvedu Nietzscheovo pojetí toho, co to znamená, vyznává-li filosof asketický ideál, kteréžto podrobně rozebírá ve své knize *Genealogie morálky*. Přitom nutno zmínit, že předobrazem takového asketického filosofa mu byl právě jeho učitel Schopenhauer. Ještě připomenu, že dle Schopenhauera „jelikož všechno utrpení vychází z vůle, která vytváří vlastní osobu, tak je s potlačením této stránky vědomí zároveň zrušena veškerá možnost utrpení.“ (SJVP2 269) A Nietzsche praví: „Co to **znamená**, vyznává-li filosof asketický ideál?“. Nalézáme tu přinejmenším první pokyn: chce **uniknout nějakým mukám**.“ (GM s.85) Víme již, že Schopenhauer by se cítil šťastný jen tehdy, kdyby byl někým jiným⁶¹. Nietzsche k tomuto říká: „‘Kéž bych byl někým jiným!’ tak vzdychá ten pohled: ‚avšak není naděje. Jsem, kdo jsem: jak bych mohl sobě samému uniknout? A přece - **jsem sám sebe syt!**‘“ (GM s.100) V kapitole o charakteru jsem již uvedl toto Schopenhauerovo prohlášení: „Všechno, všechno může člověk zapomenout,

⁵⁷ In OSO: O zenu; str. 20

⁵⁸ Viz výše Schopenhauer: „(...) kdo je velký, poznává se ve všem a proto v celku.“

⁵⁹ In OSO: Nic není nemožné; str. 116

⁶⁰ In tamtéž; str. 96

⁶¹ Viz také: „Asketický kněz je ztělesněním přání být jinak, být jinde (...)“ (GM s.98)

jenom sebe ne, svou vlastní bytost.“ (ZM 114) Také jsem tam řekl, že Schopenhauer podle všeho vedl marný boj se svými charakterovými sklony.

Nietzsche dále o pesimistických filosofech Schopenhauerova ražení praví, že „*tito nejmoudřejší, někde v něčem se fyziologicky shodovali, a proto stejným způsobem stáli záporně k životu – stáli musili.*“ (SM s.20) Zmíněné charakterové sklony lze chápat v podstatě jako jednotlivé pudy lidské bytosti coby primární projevy fyziologických pochodů jejího těla. Přitom Nietzsche říká: „*Tyto pudy si odporují, ruší se, ničí navzájem; definoval jsem již **moderní** jako fyziologické odporování sobě samému.*“ (SM s.153) V jednom z výše uvedených citátů Nietzsche nazval Schopenhauerovu povahu „prudece ošklivou“, přičemž dle jeho soudu „*ohyzdnost znamená **úpadek typu**, rozpornost a nedostatek souřazenosti vnitřních žádostí, - ohyzdnost značí upadání **řídící a řadící** síly, psychologicky mluveno: ‚vůle‘.*“ (TPFN s.186) Tedy v zásadě je patrně hlavní příčinou oné ošklivosti „*slabost vůle, určitěji řečeno neschopnost **nereagovati na nějaký popud.***“⁶² (SM s.47) Tedy onu ošklivost Nietzscheovo primárně umělecké oko spatřuje v jisté niterné disharmonii pudů, jež je způsobena tím, že vůle nemá dost sil k tomu, aby je zvládla vzájemně sladit. Nedokáže je takto ovládat, a proto jejich niterným rozporným bojem trpí: „*neschopnost odpírati je tomuto druhu nelibosti až příliš vlastní.*“ (TPFN s.163) Tedy v posledku je to opět projev nemocného těla, přičemž „*nemocí je třeba rozumět stav, kdy se v nepravý čas přiblíží stáří, ošklivost a pesimistické soudy: to vše patří k sobě.*“ (RC 409)

Zatím tedy vše nasvědčuje tomu, že Schopenhauer byl sám se sebou nespokojený především proto, že nedokázal ovládat či krotit určité své niterné pudy a afekty, kupř. ony zmíněné afekty hrubosti a zlosti, takže byl těmito sklony zmítán a trpěl jimi, a chtěl proto před sebou samým uniknout, tedy jako by zkrátka občas nejraději „vyletěl z kůže“. Nietzsche dále o asketickém filosofovi říká: „*Jeho ‚mateřský‘ instinkt, tajná láska k tomu, co v něm roste, ho vede do situací, jež z něho snímají nutnost myslet **na sebe.***“ (GM s.89) Tímto „mateřským“ instinktem Nietzsche míní „instinkt duchovního těhotenství“, přičemž Schopenhauer byl takto patrně těhotný svým „géníem“. Takto by bylo lze význam onoho souvětí chápat tak, že Schopenhauerova ochranná láska k jeho „géníu“ ho vede do

⁶² Viz také: „*Ochrnutí vůle: kde by se dnes tento mrzák nevyskytoval! A často ještě jak vyšňořen! Pro tuto nemoc existují ty nejkrásnější slavnosti a lživé převleky; (...) například většina toho, co se dnes vystavuje na odiv jako ‚objektivita‘ (...), ‚ryzí nezainteresované poznání‘, je jen vyšňořená skepse a ochrnutá vůle – za tuto diagnózu evropské choroby chci ručit.*“ (MDZ 208)

situací, v nichž nemusí myslet na sebe či na své charakterové sklony, resp. se s nimi střetávat, protože při nich jaksi tyto osobní charakteristiky vůbec nevyvstávají, tedy také doslova nikterak „nepřicházejí v úvahu“. Co když je to ale opět spíše tak, že jeho instinktivní „nevědomá“ nenávisť k vlastnímu charakteru mu velí vyhýbat se situacím, v nichž by mohl připadnout sám na sebe, a dále v něm „instinktivně“ žít „tajnou“ lásku k jeho vlastní domnělé genialitě? A vskutku se zdá, že by to tak býti mohlo, neboť Nietzsche také tvrdí: *„Instinktivní nenávisť k realitě: následek to výstřední schopnosti utrpení a dráždivosti, která už vůbec nechce být ‚dotýkána‘, protože příliš hluboce cítí každý dotyk.“* (AK s.45) Tedy patrně původní příčinou onoho „instinktivního“ asketického pohrdání světem by mohlo být utrpení, přičemž toto utrpení je nutně určitým ozvukem zakoušení či prožívání sebe samého. Člověk nenávidí realitu tehdy, trpí-li jí při osobním kontaktu s ní, pročez usiluje státi se co nejvíce „neosobním“. Nietzsche dále podotýká: *„Oni vidí v asketickém ideálu venkoncem radostnou askezi zbožštělého a vzletem obdařeného zvířete, které se nad životem spíše vznáší, než aby v něm dlelo.“* (GM s.87) Připomínám zde ještě jednu větu, kterou jsem napsal výše: *„Schopenhauer chápe svého génia jako jeho ‚vykoupení‘ od sebe samého, jako ‚nadpřirozenou milost‘ seslanou shůry.“* Zkrátka díky své genialitě, resp. vehementní víře v to, že jí byl obdařen, může Schopenhauer radostně vzlétnout nad sebe samého, nad své zvířecí sklony i nad životní proud sám, k čemuž Nietzsche podotýká: *„Vypovědět víru svému já, negovat sám sobě svou ‚realitu‘ – jaký triumf!“* (GM s.97)

Nietzsche dále praví: *„Každé zvíře, a tudíž i la bête philosophe⁶³, usiluje instinktivně o optimum příznivých podmínek, za nichž může plně uplatnit svou sílu a docílit maxima pocitu moci; právě tak instinktivně a s citem, jenž je ‚nad veškerý rozum‘, odvrhuje každé zvíře všechny rušitele a překážky, které se mu kladou nebo by se mohly klást do cesty k tomuto optimu.“* (GM s.86) A ještě k záležitosti příklonu filosofů k asketickému ideálu říká: *„Filosof v takovém ideálu s úsměvem vítá optimum podmínek pro nejvyšší a nejsmělejší duchovnost, - on jím nepopírá ‚bytí‘, naopak jím přitaká svému bytí a pouze svému bytí, a to možná do té míry, že není dalek zavrženíhodného přání: pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, **fiam!**...“*⁶⁴ (GM s.86) Zde je nepochybně vhodné připomenout toto Schopenhauerovo „nadějně“ prohlášení z minulé kapitoly: *„(...) poznání poskytuje možnost*

⁶³ Franc. – zvíře filosof.

⁶⁴ Lat. – „Ať zhyne svět, ať žije filosofie, ať žije filosof, ať žiji já!“

zrušit chtění, spasit se svobodou, překonat a zničit svět.“ (SJVP 264) Zdá se tedy, že asketický filosof se „zříká“ reálného světa, jímž trpí, odvrhuje jej a buduje si určitý svůj „svět“, který je veskrze založen jedině v jeho „duchu“ či v jeho intelektu. Přitom tento nový svět coby jeho subjektivní „ideální“ výtvar představuje optimální klima pro rozkvět jeho pocitu moci či „svobody“. Nietzsche podotýká: *„Jak vidno, nejsou to žádní neúplatní svědci a soudci hodnoty asketického ideálu, tihle filosofové! Myslí na sebe,- co jim je po ‚světcích‘!“* (GM s.87) Nietzsche dále také praví, že jakmile nějaká filosofie začne věřit v sebe samu, pak *„vždycky tvoří svět ke svému obrazu, nemůže jinak; filosofie je tento tyranský pud sám, nejduchovnější vůle k moci, ke ‚stvoření světa‘, ke causa prima.“* (MDZ 9) Tedy pokud je kupř. filosof bezhlavě přesvědčený o tom, že je mu nakloněna pravda, pak neochvějně a zcela nekriticky osnuje svůj ideální myšlenkový svět, přičemž tento svět je v zárodku tvořen dle „ideálního“ sebe-obrazu filosofa samého. Pročež je nyní snáze pochopitelné toto Schopenhauerovo prohlášení, jež jsem uvedl již v kapitole o smrti: *„Z metafyzického hlediska vlastně v zásadě nejsou odlišné věty: ‚Já zanikám, ale svět trvá‘ a ‚Svět zaniká, já však trvám‘.“* (SJVP2 372) Jelikož totiž z hlediska Schopenhauerovy filosofie „svět“ není v zásadě ničím jiným než jen jeho privátní „svévolnou“ představou o něm.

Nyní se zaměřím na to, jaký může mít onen proti-životu-zaměřený postoj základní důvod, přičemž budu následovat Nietzscheovy pokyny a při cestě využiji též nepochybně značně zajímavé Schopenhauerovy vlastní postřehy. Tedy Nietzsche soudí: *„Musí to být nezbytnost prvního řádu, jež vede ke vzniku a růstu životu tak nepřátelské species, - musí to být snad zájem samého života, že typus s takovým rozporem v sobě samém nevymře. Neboť asketický život je vnitřním rozporem (...)“* (GM s.96) Tedy dle Nietzscheho je ono rozporuplné asketické směřování možná proti životu zaměřeno jen zdánlivě, neboť ve skutečnosti slouží určitému zájmu života: *„Asketický ideál pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život, který se snaží všemi prostředky se uchovat a svádí boj o své bytí; tento ideál poukazuje na dílčí fyziologickou překážku a únavu, proti níž bojují ty nejhlubší, ještě nezasažené životní instinkty ustavičně novými prostředky a vynálezy. Život v něm a jím zápasí se smrtí a proti smrti, asketický ideál je obratný trik, jak život uchovat.“* (GM s.98) Ono asketické zaměření tedy zřejmě představuje záchovný prostředek pro určité dekadentní formy života, přičemž ona dekadence tkví dle Nietzscheho v prvé řadě právě v oné disharmonii pudů: *„Musíte potírat instinkty – toť formule pro dekadenci: pokud život*

stoupá, štěstí rovná se pudu.“ (SM s.29) Pokud člověk trpí soubojem pudů, snaží se je potírat proto, aby onen pocit bolesti utlumil, přičemž ona bolest je, jak jsme již vícekrát zaznamenali, dána právě jen neschopností onen boj vůlí ovládat. Přitom: *„Kde klesá jakýmkoli způsobem vůle k moci, je pokaždé také fyziologický pokles, dekadence.*“ (AK s.26) Tedy v posledku je asketický ideál, jak však již dobře víme, možno chápat jakožto syndrom ne-mocného těla.

Nyní připojím Schopenhauerovy vlastní myšlenky, kterými sice původně rozvíjel svoji teorii pederastie, lze je ale nicméně také velice dobře a věru „nenásilně“ použít i na zde mnou sledovaný případ. Inu, však posuďte sami... Tedy Schopenhauer praví: *„Že něco tak od základu protipřirozeného, ba přírodě protikladného právě v jejím nejdůležitějším a nejzávažnějším účelu, by mělo vycházet z přírody samé, je tak neslýchaný paradox, že jeho vysvětlení se jeví těžkým problémem, který však nyní vyřeším odhalením přírodního tajemství, jež leží v jeho základu.*“ (SJVP2 414) Pederastie je přírodě protikladná v jejím nejdůležitějším a nejzávažnějším účelu samozřejmě proto, že jejím prostřednictvím jaksi nedochází k naplnění tohoto účelu, jímž je, jak víme z kapitoly Vůle, život a člověk, *„zachování species a jeho pravého typu. Prostředkem k tomu jsou dobře vybavení, zdatní, silní jedinci: jen takové příroda chce. Zde tedy vidíme, jak se příroda v důsledku svých vlastních zákonů dostala do nepříznivého bodu a je skutečně v tísní. (...) Nezbyvá jí nic jiného než si ze dvou zel vybrat to menší. K tomuto účelu musela však i zde použít svůj oblíbený nástroj, instinkt, který všude řídí tak důležité záležitosti plození a přitom vytváří jedinečnou iluzi. Zde se to mohlo stát však jen tím, že příroda zde instinkt svedla z cesty. Příroda totiž zná jen fyzické, ne morální: dokonce mezi ní a morálkou je rozhodný antagonismus.*“ (SJVP2 415) *„Příroda tím bezpečně dosahuje svého vlastního účelu, i když čím více ubírá muži plodivou sílu, tím rozhodnější je její protipřirozené zaměření.*“ (SJVP2 416) Vezmeme-li v potaz, že pohlavní pud, který dle Schopenhauera představuje koncentraci veškerého chtění vůle, je proto také zákonitě prvním terčem asketického popírání a potírání, pak asketický život-proti-životu onomu účelu přírody zamezuje úplně stejně jako ona pederastie. Proto tedy mezi protipřirozenou morálkou popírání světa a přírodou je zcela pochopitelně „rozhodný antagonismus“, resp. totální rozpor. Vezmeme zde ještě, prosím, v potaz onen „svedený“ či oblouzený instinkt, protože se s ním ještě střetneme. Dále Schopenhauer tvrdí, že protipřirozené tíhnutí je tím silnější, čím více ubývá jedinci plodivé

síly. Zde je vhodné připomenout toto výše uvedené Nietzscheovo tvrzení: „*Asketický ideál pramení z instinktu ochránit a zachránit degenerující život (...); tento ideál poukazuje na dílčí fyziologickou překážku a únavu (...)*“ Jak již také víme, „*je jen jeden druh síly.*“ Pokud tedy ubývá plodivé síly, ubývá tak síly samého života, klesá vůle k moci, což poukazuje na určitou fyziologickou „únavu“. Na základě uvedených tvrzení obou filosofů by tedy hlavní příčinou veškerého možného proti-životného směřování v zásadě mohl být „*fenomén odumírající a nezralé plodivé síly, která ohrožuje druh.*“ (SJVP2 417)

Nyní uvedu ještě pár dokladů Schopenhauerova výstředního a věru dosti podivného způsobu myšlení. Tedy uvažme tento citát: „*Ostatně pravý, poslední, hluboký metafyzický důvod zvrácenosti pederastie je ten, že zatímco se tím přitakává vůli k životu, důsledek tohoto přitakání, který otevírá cestu ke spáse, tedy obnovení života, je zcela odříznut.*“ (SJVP2 417) A nyní jej srovnáme s následujícím, který jsem použil již v kapitole Muž a Žena: „*(...) milenci jsou zrádci, kteří tajně touží po tom, jak by zvětčili celou tuto bídu a utrpení, které by jinak dosáhlo svého brzkého konce, čemuž chtějí zabránit, jako tomu již dříve zabránili jim podobní.*“ (SJVP2 412) Netřeba komentovat... A ještě přidám dva citáty, které též vybízejí k vzájemnému porovnání: „*Je-li tento pud (= pohlavní; pozn. autor) naopak dobrovolně potlačen, (...) pak je to zvrácení vůle. Pud se potom rozpouští v individuu a nejde dále za něj. To se však může dít jen bolestným násilím, které člověk vykoná sám na sobě. Pokud se to však stane, pak vědomí opět získá onu bezstarostnost a veselost pouze individuálního bytí, a to ve zvýšené potenci.*“ (SJVP2 418) A k němu přilepím tohoto jeho „protinožce“, kterého již také známe z minulé kapitoly: „*Neboť jelikož je celý člověk jen projevem své vůle, pak nemůže být nic zvrácenějšího, než vyjde-li z reflexe a chce být něco jiného, než je: neboť je to bezprostřední rozpor vůle se sebou samou.*“ (SJVP 246) Snad by bylo lze nad těmito rozpory jen mávnout rukou a odbýt je kupř. tímto Nietzscheovým ledabylým konstatováním, že „*Schopenhauer se tu dopustil nedopatření, jako se ho dopouštěl ve všem.*“ (EH s.58) Ale mě samotného by věru přeci jen velice zajímalo, jak jsou takováto „nedopatření“ možná, protože si to jaksí nedokážu dost dobře představit ani vysvětlit, proč je ještě budu pokračovat v pátrání.

Schopenhauerovy výroky jsou občas vzájemně natolik rozporné (= jeden jest zcela „zvráceným“ druhým), že z nich mám v hlavě totální zmatek. Proč je docela dobře možné, že Schopenhauer sám musel mít v hlavě určitý zmatek, resp. že byl možná (budiž mi to

prominuto...) jistým způsobem pomatený, pročez snad nebude úplně na škodu pokud možno obezřetně nahlédnout pro potenciální indicie i do jeho statích o šílenství... Takže již v prvním svazku svého díla Schopenhauer znalecky praví: „*Vidíme-li nyní, že šílenec správně poznává jednotlivé přítomné, ale i některé jednotlivé minulé, ale nepoznává souvislost, relace, a proto se mýlí a vede bludné řeči, tak právě to je bod jeho styku s geniálním individuem. Neboť i on, jelikož opouští poznání relací, vedené větou o důvodu, aby ve věcích viděl jen ideje (...) tedy i geniálnímu člověku mizí z očí souvislost věcí.*“ (SJVP 162) Tedy dle Schopenhauera vskutku jistá souvislost, jak nám naznačil již výše, mezi „jeho géniem“ a šílenecem existuje, přičemž tato spojitost spočívá právě v tom, že oběma jaksi uniká souvislost jevů, pročez se oba „mýlí a vedou bludné řeči“ (což by vskutku také plynulo z uvedeného citátu, ale Schopenhauer by se pod to patrně nepodepsal...). To je věru poměrně cenný nález, a to především proto, že se takto ukázalo, že tuto oblast má cenu snažit se prozkoumat důkladněji. Rovněž však lze z tohoto citátu vyvodit to, že géniovy „ideje“ jsou vytržené z kontextu, přičemž by bylo lze považovat tento jejich aspekt za důsledek „neosobnosti“ génia, neboť pokud jim jaksi chybí určitý společný útek (resp. určitý jednotící výchozí bod náhledu na ně), jímž by byly protkány a skrze něhož by mohly být vzájemně smysluplně uspořádány a tím pádem i pochopeny, pak tu každá takto osamocená bezprizorní idea „*o sobě stojí hloupá až běda, jako každá věc o sobě.*“ (GM s.86) Nyní však postupme směle dále.

Schopenhauer tamtéž dále praví, že dle jeho názoru šílenství falšuje myšlenky, a dále usuzuje že tato „*nemoc postihuje paměť. Sice ne tak, že by zcela chyběla (...), nýbrž spíše tak, že může být nit paměti přerušena, její průběžná souvislost tím zrušena a není možné v žádné souvislosti znovuupamatování minulosti. Jednotlivé scény minulosti tu správně stojí, jako i jednotlivá přítomnost, ale v jejich upamatování jsou mezery, které se potom vyplňují fikcemi, jež se buď samy stávají fixními ideami, nebo jsou to pokaždé jiné, okamžité nápady.*“ (SJVP 160) Ona souvislost jevů je tedy nespojitá z toho důvodu, že šílený jedinec má určitým způsobem defektní paměť, resp. má výpadky paměti. V průběhu své práce jsem si již postěžoval na to, že určité rozpory v Schopenhauerově díle lze pochopit snad jedině tak, že na sebe tento tu a tam zkrátka jakoby pozapomíná. Není tedy v zásadě schopen dost dobře uchovat jednotu a spojitost sebe-vědomí napříč tokem svým představ a myšlenek, pročez ony

mezery pak „vycpává“ určitými fiktivními a případně i fixními ideami⁶⁵ či zcela svévolnými nápady. Schopenhauer dále praví: „*Dosáhne-li šílenství vysokého stupně, dojde k úplnému výpadku paměti, protože šílenec potom není vůbec schopný žádného ohledu k něčemu nepřítomnému či minulému, nýbrž je určován jen okamžitým rozmarem, ve spojení s fikcemi, které v jeho hlavě vyplňují minulost. Šílenec vždy nosí ve svém rozumu minulost in abstracto, avšak falešnou, která existuje jen pro něho, a to buď vždy, nebo také jen právě teď. Vliv této falešné minulosti mu také zabraňuje použít správně poznanou skutečnost.*“ (SJVP 161) „*V důsledku výše podaného vysvětlení lze tedy za původ šílenství považovat násilné ‚vyhození nějaké věci ze smyslu‘, což je však možné jen prostřednictvím ‚nasazení si do hlavy‘ něčeho jiného.*“ (SJVP2 294) Toto „vyhození ze smyslu“ lze chápat jako vytržení věci z její smysluplné souvislosti, v níž je *de facto* její smysl založen. Toto narušení kontextuálního významu je pak dle Schopenhauera způsobeno jistým umanutým „nasazením si do hlavy“ něčeho jiného, přičemž toto jiné a zřejmě podstatně nesouvisející a nesmyslné je určitým fiktivním „odkazem“ či „odleskem“ minulosti .

Zde považuji za velice vhodné znovu v kostce připomenout výše uvedené Schopenhauerovy výpovědi o charakteru afektu a vzteku. Tedy: „*Zuřivec spíše vnímá objekty, neboť je na ně zaměřen; má také vědomí svého přítomného konání a potom vzpomínání na ně. Ale nemá žádnou reflexi, žádné vedení rozumem, tedy není schopen uvážení a ohledu na nepřítomné, na minulost a budoucnost.*“ (SJVP2 295) A ještě: „*Afekt (...) sestává v představě, která svou nadměrnou živostí plně zastíní představy jiné nebo je svou přílišnou blízkostí překryje, takže nevstupují do vědomí a nemohou působit na vůli, což tedy v jistém smyslu ruší schopnost úvahy a tím intelektuální svobodu.*“ (SJVP2 437) Tedy jak patrně, tak ač při výše uvedeném popisu charakteru afektu Schopenhauer sám tvrdí, že se jedná o jisté „běsnění bez pomateností“, tak ono šílení a afekty jsou v Schopenhauerově podání značně k nerozeznání, což může být v základu způsobeno také tím, že jsou jaksi nerozlučně spjaty. Zde použiji opět výtečný a věru velice příhodný OSHův postřeh. Takže tento soudí: „*Když jste rozrušeni, začne vaše tělo vylučovat určité omamné látky. Zuřit znamená být dočasně šílený. A člověk na to úplně zapomene, protože nebyl ani trochu*

⁶⁵ Již v kapitole Vůle, člověk a svět jsem si „povzděchl“ takto: „*Já se zase s odpuštěním jaksi nemohu zbavit dojmu, že ani ne tak přírodě, jako právě Schopenhauerovi samému záleží jedině na tom, aby neztratil ideje svých idejí, tj. svých utkvělých myšlenek.*“

vědomý.“⁶⁶ Tedy také dle jeho názoru je každý zuřivý „amok“ určitou formou šílenství, při níž je přitom člověk zcela sebe-nevědomý. Je proto také nepřičetný, resp. vzteky nepřičetný, protože jaksi nemůže být ani sám za sebe odpovědný, jelikož nemá sám sebe v moci, nýbrž je jako posedlý, pomínutý, tedy je „bez sebe“. Rovněž je zde důležité vzít v potaz to, že dle OSHA spočívá tento stav také v jistém poblouzení, resp. omámení, tedy že patrně poskytuje svému „poživateli“ určitý pocit uspokojení či úlevy. A jelikož při afektu rozum zcela podléhá vůli, tak proto je člověk také intelektuálně nesvobodný a je vydán napospas jejím instinktivním vrtochům, které se dle Schopenhauera projevují i určitými nutkavými představami, které opět značně připomínají ony „ideje“, přičemž „*takoví nemocní berou pak pojaté myšlenky téměř tak silně, že nemůže nastoupit žádná jiná, nejméně pak jí protikladná.*“ (SJVP2 294)

Nyní obrátím svou pozornost k Schopenhauerově představě o původu takovéhoho blouznivého šílení. Tedy tento to podrobně vysvětluje takto: „*Vysvětlení vzniku šílenství bude pochopitelnější, když si vzpomeneme, jak neradi myslíme na věci, které těžce zraňují naše zájmy, naši hrdost nebo naše přání, jak těžce se rozhodujeme předložit je vlastnímu intelektu k přesnějšímu a serióznějšímu prozkoumání, a naopak, jak snadno od nich nevědomě opět odskakujeme, jak nám příjemné záležitosti zcela samy od sebe přicházejí na mysl (...). V onom úsilí vůle, proti tomu, nechat vstoupit to vůli nepříjemné do osvětlení intelektu, leží místo, v němž může ducha zachvátit šílenství. Každá nová nepříjemná událost musí totiž být asimilována intelektem, tj. musí dostat místo v systému pravd vztahujících se k naší vůli a k jejím zájmům, které také vždy musí vytěsnit něco víc uspokojujícího. Jakmile se to stane, bolí to již mnohem méně: ale tato operace sama je často velmi bolestivá, také většinou probíhá jen pomalu a místy s odporem. Ve správném dokončení této operace spočívá duševní zdraví. Pokud naopak v jednotlivém případě odpor a vzpírání se vůle proti přijetí nějakého poznání dosáhnou stupně, že ona operace není provedena čistě, pak budou intelektu jisté události nebo okolnosti plně zatajeny, protože vůle nemůže snést pohled na ně; takto vzniklý otvor pak bude kvůli nutné souvislosti libovolně vyplněn něčím jiným; -- a je tu šílenství. Jelikož intelekt se vzdal své přirozenosti líbit se vůli, člověk si nyní tvoří něco, co není. Avšak takto vzniklé šílenství je nyní utěšitelem neúnosného utrpení: byl to poslední pomocný prostředek úzkostlivé přírody, tj. vůle.*“ (SJVP2 293)

⁶⁶ In OSHO: Vědomí, str. 31

Onen „systém pravd vztahující se k naší vůli a jejím zájmům“ lze docela dobře chápat kupř. jako celou Schopenhauerovu filosofii či jeho metafyzický systém, ježto, jak již nám Nietzsche sdělil, filosofie „*vždycky tvoří svět ke svému obrazu, nemůže jinak; filosofie je tento tyranský pud sám, nejduchovnější vůle k moci, ke ‚stvoření světa‘, ke causa prima.*“ Přitom základními stavebními jednotkami tohoto systému jsou zde ony ideje, které jsem již v kapitole o myšlení v Nietzscheově značně kritickém úryvku o charakteru filosofů a filosofování odhalil coby určitá „vnuknutí“ či jako „zabstraktněné a přecezené tužby srdce“. Ve zde uvedeném úryvku se dle mého soudu ukrývají pod označením „příjemné záležitosti“, které „zcela samy od sebe přicházejí na mysl“, a to „nevědomě“. Zde je vhodné znovu uvést toto Schopenhauerovo svědectví, jež jsem užil již v kapitole o myšlení, a v němž v originálu hovoří o tom, jakým způsobem „plodí“ ideje génius. Tedy onomu „*tane mu na mysli ne pojem, nýbrž idea, proto nemůže o svém konání vydat počet. Pracuje, jak se vyjadřují lidé, z pouhého pocitu a nevědomě, dokonce instinktivně.*“ (SJVP 193) Dále výše Schopenhauer tvrdí, že jakmile něco tyto naše „myšlenkové zájmy“ ohrožuje, resp. úplně to s nimi „neladí“, pak k tomu cítíme odpor, trpíme tím, a může nás zde zachvátit šílenství. Toto šílenství pak může spočívat, jak již víme, buď hlavně v tom, že ona cizorodá entita je jaksi vytržena z její původní a, jak sám Schopenhauer píše, také **nutné** souvislosti, což je zde vyjádřeno tak, že intelektuální zpracování poznatku „není provedeno čistě“, resp. že „intelektu budou jisté události nebo okolnosti plně zatajeny, protože vůle nemůže snést pohled na ně.“ Tyto mezery v poznacích jsou pak prý zaplněny „něčím jiným“, přičemž toto „jiné“ je zaprvé libovolné a za další nereálné, resp. neexistující. Toto „jiné“ je ve výše uvedeném „afektivním pojetí“ šílenství vyjádřeno jako představa, „*kteřá svou nadměrnou živostí plně zastíní představy jiné (...), takže nevstupují do vědomí a nemohou působit na vůli, což tedy v jistém smyslu ruší schopnost úvahy a tím intelektuální svobodu.*“ Tedy ona vnucující se představa si jakoby usurpuje pro sebe celou dostupnou intelektuální kapacitu jedince, pročez pro jiné související představy zde již nezbývá prostor. Zde ještě uvedu citát z kapitoly Muž a Žena, v němž Schopenhauer, mluvě o bouřlivácích jeho typu, vyznává, že „*zvláště jsou-li naše vášně rozbouřeny, snadno skutečnost zveličujeme nebo k ní přiměšujeme své vidiny.*“ (OZ 11)

Nyní připojím následující úryvek, který se v originálu týká, jak jsme seznali výše, ne šílence, ale génia samotného. Tedy: „*Intelekt se snáze vymkne vůli (...) za nepříznivých osobních poměrů, protože se rád odvrátí od nepříjemných okolností, aby se do jisté míry*

rozptýlil, a s tím větší energií pak směřuje k cizímu vnějšímu světu, tedy snadněji se stává čistě objektivní.“ (SJVP2 281) A přiložím pro srovnání ještě tento, který zase hovoří o šilenci: *„Zmučený duch přerušit nit své paměti, mezery vyplní fikcemi a utíká tak od duchovní bolesti, která přemáhá jeho síly, k šílenství. My všichni se snažíme mučivé pomyšlení, které nás náhle napadne, často zaplašit mechanicky, nějakým prázdným projevem nebo pohybem (...)*“ (SJVP 161) Zkrátka a dobře, dle mého soudu všechno nasvědčuje tomu, že génus v Schopenhauerově podání je jakoby slabší odrůdou šilence... Z těchto citátů plyne to, že onen příklon k „objektivnu“ či „idejím“ se děje naprosto mechanicky, resp. nevědomě, a dále to, že takovéto „projevy“ jsou „prázdné“, resp. že nemají reálnou existenci, resp. jsou v podstatě fiktivní. Za takovéto projevy lze dle mého soudu v našem případě v zásadě považovat jak „ideje“, tak „neměnný charakter“, ale i afekt vzteku samotný, který však sám o sobě nepochybně reálnou existenci má, ačkoli je to v zásadě také pouhý mechanický (protože neuvědomělý) projev.

V onom výše uvedeném dlouhém úryvku o původu šílenství je také dobré si povšimnout, jak se zde opět jaksi zmítá ona nám již důvěrně známá Schopenhauerova nerozhodnost v záležitosti vedoucí úlohy intelektu a vůle, která dle mého názoru není způsobeno pouhou neobratností jeho vyjadřování. Především je zde zřejmé, že naše vědomé myšlení je původně odvislé od libosti a nelibosti coby jistých „ozvěň“ pohybu vůle. Resp. když něco nevyhovuje naší vůli, raději na to instinktivně nemyslíme, abychom netrpěli. Tudíž dle tohoto pojetí, jež je v souladu s téměř celým citátem, je intelekt „klamán“ vůlí. Aktivní je tedy vůle coby velitelka a intelekt je pasivní coby pouhý nástroj. Je proto nesmyslné poté tvrdit, že „intelekt se vzdává své přirozenosti líbit se vůli“, neboť intelekt je *de facto* pouhá loutka a oběť rozmarů vůle. Nevzdává se tedy ničeho, nýbrž sám je vydán napospas zaslepené vůli, resp. vůli, která odmítá sebe samu skrze intelekt shlédnout, tedy jakoby před sebou samou „přivírá oči“. Rovněž v onom dalším citátu o vzniku geniálního intelektu nelze tvrdit, že onen „se rád vymkne vůli“, neboť v první řadě intelekt vůbec sám o sobě nezná žádné „rád“ či „nerad“. Opět je to vpravdě jedině tak, že vůle, aby se ušetřila utrpení plynoucí z jejího vlastního sebepoznání, upírá zraky intelektu mimo sebe samu, tedy do „objektivna“. Nietzsche k tomuto praví: *„V každém jednotlivém případě zaměňuje se příčina a účinek; aneb zaměňuje se pravda s účinkem toho, več věříme jako v pravdu; aneb zaměňuje se stav vědomí s příčinností tohoto stavu.*“ (SM s.68) V tom dalším citátu o šilenci

poté stačí nahradit matoucí a neurčité úvodní slovo „duch“ slovem vůle. Oním slovem „duch“ jakoby Schopenhauer jen zastíral vlastní nejasnost v této záležitosti. Neboť paměť je rozhodně, jak ostatně sám Schopenhauer „většinou“ učí, aspektem vůle samé, resp. bez vůle by nebylo lze si pamatovati.

Nietzsche píše: „*Veliké povahy (...) nejkrutěji trpí nešlechtnými, malichernými záchvaty mnoha zlých okamžiků, zkrátka, svými pochybami o vlastní velikosti.*“ (RV 251) Jsem pevně přesvědčený o tom, že Schopenhauer právě takto trpěl nejvíce pochybnostmi o tom, že by nemusel být až tak ojedinělým milcem pravdy, jak věřil, přičemž toto jeho přesvědčení o jeho vyvolení bylo rubem určitého jeho pocitu méněcennosti, tedy toho, že, jak jsme seznali dříve, si sám sebe moc nevážil, což ho *de facto* nutkalo k tomu, aby na sebe jistým způsobem zapomínal, resp. aby sám před sebou přivíral oči. Přitom Schopenhauer „zkušeně“ tvrdí: „*Má vlastní dlouholetá zkušenost mě přivedla k domněnce, že k šílenství dochází poměrně nejčastěji u herců. Jak také tito lidé zneužívají svou paměť! (...) každý večer se herec snaží zcela zapomenout sám na sebe, aby se stal někým úplně jiným. Právě tím si razí cestu k šílenství.*“ (SJVP2 293)

Nietzsche dále konkrétně o Rousseauovi a Schopenhauerovi praví, že „*jejich život pobíhal vedle jejich poznání jako náladový bas, který nechce ladit s melodií!*“ (RC 459) A často patrně tato zvuková disonance zaskřípěla tak, že z toho byl Schopenhauer naprosto rozladěný, resp. vztekem nepřičetný. Tento disharmonický tón přitom spočíval v tom, že se něco Schopenhauera „osobně dotklo“, a byl to zřejmě projev nesouladu jeho poznání s jeho životem, resp. rozumu s prožitkem či intelektu s vůlí. Uvažme přitom toto Schopenhauerovo prohlášení: „*Všechno je krásné jen potud, pokud se nás netýká.*“ (SJVP2 274) Tedy krásné je dle jeho mínění jen to, co se nás „nedotýká“, resp. co nás nečiní osobními. Jak praví znalecky Nietzsche, bolest nás činí osobními. (RC 114) Zde je však dle mého názoru vhodnější to alespoň tedy pro Schopenhauerův případ přeformulovat tak, že to, co nás činí osobními, nám *ipso facto* určitým způsobem ubližuje. Jako by Schopenhauer byl v jistém smyslu „netýkavka“. Pohlédme na další jeho tvrzení: „*Býti sám sebou smí každý jen pokud je sám. Kdo tedy nemiluje samotu, nemiluje svobodu, jen když jsme sami jsme svobodni.*“ (ZM 57) Protože ve společnosti je jaksi velice těžké setrvat „neosobní“...

Jak jsme se již dozvěděli, Schopenhauer neměl ženské pokolení příliš v oblibě. Od Nietzscheho jsme se přitom již v kapitole o umění dozvěděli toto: „*Není možno zůstat*

objektivním, resp. vypnout sílu, která vykládá, přidává, vyplňuje, zbásňuje. Pohled na hezkou ženu...“ (TPFN s.186) Tedy je patrně venkoncem dosti obtížné, ne-li přímo nemožné „necítit dotek ženské krásy“, resp. zachovat si při popatření na ni takřkajíc chladnou hlavu. V téže kapitole jsem již vzhledem k Schopenhauerovi poznamenal: „*Kdo ví, zda-li rubem jeho ostentativního pohrdání ženami nebyl pocit bezmocnosti tváří v tvář jejich půvabu?*“ Zkrátka ženy nás u-poutávají a jistým způsobem znevolňují. Připravují nás o rozum a připoutávají nás - k vůli ... Nietzsche nám již v kapitole Muž a Žena sdělil toto: „*Žena je náš nepřítel – když takto mluví muž k mužům, promlouvá z něho nespoutaný pud, který nenávidí nejen sám sebe, nýbrž i své prostředky.*“ Již tam jsem také zmínil, že není patrně úplně „mimo mísu“, jak se říká, odkázat v této souvislosti na Schopenhauera. Tedy tento zřejmě nebyl schopen přistupovat k ženám „nezaujatě“, byť se právě o to možná vehementně snažil. Rovněž asi nedokázal dost dobře ovládat svůj pohlavní pud ani své jiné pudové popudy (např. onen zuřivý afekt).

Přítom nás Zarathustra upozorňuje: „*Je nutno držeti své srdce na uzdě; neb kdo je nechá klusat, tomu dřív ještě uteče hlava!*“ (TPZ s.73) Tedy patrně když člověk podléhá svým pudům a afektům, přichází takto o zdravý rozum, přičemž Nietzsche říká: „*Rozum je svojí podstatou brzdou okamžitých reakcí na pudové soudy: zdržuje, rozvažuje, zří řetěz důsledků šířeji a dále.*“ (TPFN s.185) Tedy čím je člověk rozumnější, tím širší záběr má jeho schopnost zvažování důsledků, pročež je takto také důslednější. A Schopenhauer, jak již víme, byl zvláštním způsobem nedůsledný, ježto byl občas schopen dokonce i v rámci pouhé jedné jediné strany naprosto odporovat svým jednotlivým výrokům. Tudiž tyto jeho výroky musely být často právě jen takovéto „nezřízené“ pudové soudy. A pokud se občas rozum zatemní, zatemní se také sebe-vědomí, upamatování se, a dojde tedy k momentálnímu narušení souvislosti paměti: „*Rozumem je svědomí podmíněno pouze proto, že jen díky jemu je možné zřetelné a souvislé vzpomínání.*“ (OV 546) A jen díky této schopnosti paměti je pak dle Schopenhauera člověk naopak také schopen zdravého rozvažování a posuzování jevů, neboť, jak praví, „*podstatou šílenství*“, tedy jistým způsobem „nezdravého“ či „obmezeného“ rozumu, je „*nemožnost souvislého vzpomínání, které je základnou naší zdravé, rozumné uvážlivosti.*“ (SJVP2 294)

Exkurz: *Paměť*

Nyní se ale musím ještě poněkud pozastavit nad problematikou paměti, neboť to vypadá, že v mém zkoumání hraje klíčovou roli, a přitom je její povaha značně nejasná, neboť, jak jste si možná povšimli, tak zatímco jsem výše tvrdil, že dle Schopenhauera je paměť primárně funkcí vůle samotné, zde naopak uvádím jeho citát, který tvrdí, že pamatovat si lze jediné díky rozumu. Navíc na základě posledních dvou uvedených úryvků vzniká mezi rozumem a pamětí zcela podivný začarovaný kruh, neboť zatímco v jednom případě je jediné díky rozumu umožněno souvislé vzpomínání, tak naopak v druhém je zase souvislé vzpomínání podmínkou rozumu. Tak co tedy bylo dřívě, vejce nebo slepice (a nebo čert) ? Ještě bych zde chtěl podotknout, že původně jsem rozhodně neměl v plánu protáhnout toto pátrání po povaze paměti do celého samostatného exkurzu, ale v průběhu mé cesty se průběžně vynořovaly tak zajímavé a věru příhodné souvislosti s mým celkovým zkoumáním, které mě k tomuto kroku nakonec přiměly.

Podívejme se tedy nyní podrobněji na Schopenhauerovo učení o paměti. Tedy tento tvrdí: „*Kdo si chce vybavit nějakou vzpomínku, vždy nejprve hledá nějakou nit, na níž prostřednictvím myšlenkové asociace visí. Naše bezprostřední (...) slovní paměť (...) v podstatě spočívá na bezprostřední myšlenkové asociaci.*“ (SJVP2 97) Prvá věta je dosti podivná, ale lze ji v podstatě chápat tak, že vědomé vybavení určité vzpomínky je odvislé od myšlenkové asociace. Takto je v zásadě docela dobře možné vědomou paměť či vědomé rozpomínání přímo s onou myšlenkovou asociací (či asociací představ) identifikovat, resp. s jedním jejím typem, přičemž pak jiný typ onoho spojování myšlenek, jenž probíhá podle určitých pevných pravidel, totiž pravidel logických, lze pokládat *de facto* za onen racionální rozum. Takto by bylo celkem vzato lze chápat (ač nouzově a nedostatečně) i výše uvedený bludný kruh mezi rozumem a pamětí. Ona druhá věta je však podstatně nesmyslná, neboť je hloupost, aby něco bezprostředního na něčem spočívalo, tedy že by ona „paměť slov“ byla ještě zprostředkována myšlenkovou asociací⁶⁷. To zde však rozvádět nemá smysl. Důležité je, že ani ona myšlenková asociace není patrně zcela bezprostřední, neboť Schopenhauer dále

⁶⁷ Pojem „bezprostřední“ je z logického hlediska velice sporný. Připomíná značně onu *causa sui*, neboť bezprostřední je *de facto* to, co není zprostředkováno ničím jiným než sebou samým. A ona *causa sui*, je, jak již

také píše: „*Hledání nitě vzpomínky (...): hledáme nějaký zbylý dojem, na němž by visela nitka (...)*“ (SJVP2 98) Ovšem přísně vzato ani v oné prvé větě prvního citátu není myšlenková asociace bezprostřední, neboť ona věta říká, že vzpomínka je zavěšena prostřednictvím myšlenkové asociace na jakési niti. Pokud by onou nití byla samotná asociace myšlenek, resp. samotné zřetězení myšlenek dle asocičního zákona, pak by ona nit visela na sobě samé, což je nesmysl. V tomto citátu vychází najevo, že sice asociace myšlenek utváří v Schopenhauerově představivosti nit, avšak tato nit je dále zavěšena na určitém dojmu. Tedy ona nit myšlenek či vzpomínek by takto docela dobře mohla být odvislá od další niti, již je nit dojmů či pocitů. Začíná se nám z toho postupně klubat úplná šňěrovačka, neboť neodbytně zvědavý Schopenhauer se ještě dále táže: „*Zřejmě tu musí být nějaká jednoduchá nit, na níž je všechno seřazeno: co to však je?*“ (SJVP2 101)

Tedy patrně pátráme po jisté tajuplné niti, za níž když zatáhneme, celé klubko nití, jež by se v naší hlavě málem hrozilo zamotat, se rázem rozplete. A Schopenhauer patrně našťěstí onu spásnou „Ariadninu nit“ odhalil, ježto praví: „*Co se však v myšlenkové asociaci (...) přemísťuje, je v poslední instanci nebo v tajemství našeho nitra vůle, která pudí svého služebníka, intelekt, podle míry jeho sil, řadit myšlenky na myšlenku (...), poznávat důvody a důsledky: neboť je v zájmu vůle, abychom vůbec mysleli (...). Tedy i zde spočívají zákony řetězu idejí na bázi vůle.*“ (SJVP2 99) „*Ona je tím, co sdružuje všechny naše myšlenky a představy jako prostředek ke svým účelům, natírá je barvou svého charakteru, své nálady a svého zájmu, ovládá pozornost a nit motivů, má v ruce jejich vliv na paměť a myšlenkové asociace: o vůli je v podstatě řeč, když se mluví o Já. Vůle je tedy pravým, konečným bodem jednoty vědomí a svazkem jeho všech funkcí a aktů.*“ (SJVP2102) Toto jsou venkoncem velice rozumné úryvky, ačkoli by takto bylo docela dobře možné chápat vůli nikoli již jako nějakou další pouhou nit, nýbrž alespoň jako tkalcovský člunek, či spíše dokonce možná jako tkalce samého. Shledáváme tedy konečně, že jak onen rozum, tak ona problematická paměť v posledku vskutku závisí na vůli, neboť z ní původně vycházejí⁶⁸, což také *de facto* znamená, že ve vůli se takto tyto dvě odlišné funkce „vědomí“ sjednocují.

víme od Nietzscheho, cosi jako „znásilnění a nepřírozenost v logice“. Že je však ono „bezprostřední“ logicky absurdní, ovšem rozhodně neznamena *ipso facto* to, že je to cosi zcela nereálného...

⁶⁸ Viz Nietzsche: „*Také za veškerou logikou a zdánlivou suverénností jejího pohybu stojí určitá hodnocení, či jasněji řečeno: fyziologické požadavky k uchování určitého druhu života.*“ (MDZ 3)

Problematika paměti však pro mě stále zůstává velice zapeklitou, protože se ještě poohlédnu po nějakém poučení na internetu. Nejdříve (samozřejmě) WIKI⁶⁹. Zaměřím se na dlouhodobou paměť. Ta se obvykle dělí na implicitní (procedurální) a explicitní (deklarativní). Implicitní paměť přitom „slouží k zapamatování dovedností a pravidel, pomocí nichž lze tvořit nové smysluplné celky. Informace v ní uložené jsou hůře verbálně vyjádřitelné. Implicitní paměť je vývojově starší, odolnější a relativně nezávislá na paměti explicitní. Vstípení do implicitní paměti může probíhat i nevědomě.“ Explicitní paměť pak „uchovává vzpomínky a faktické znalosti. Informace v ní jsou verbálně vyjádřitelné a před vstípením musí projít vědomím.“ Explicitní paměť se dále dělí na sémantickou a epizodickou paměť. Sémantická paměť „obsahuje obecná fakta, bez vztahu k místu a času vstípení. Vybavování poznatků je částečně nevědomě ovlivněno vnějším situačním kontextem (prostředí v němž došlo k zapamatování) a vnitřním kontextem (nálada, emoce). Vědomosti se tak lépe vybavují pokud se nacházíme ve stejném prostředí či emocionálním stavu jako při vstípení.“ Epizodická paměť „uchovává informace o událostech, zahrnující rozměr časový, prostorový a citový“. Pod epizodickou paměť se řadí autobiografická paměť, která s ní ale vcelku vzato značně splývá. Tato pak obsahuje „vzpomínky na vlastní život (osobní zážitky). Tyto informace jsou časově řazené a doprovázené emocemi, které ovlivňují schopnost znovu vybavení.“

V anglické wikipédii⁷⁰ jsou vesměs stejné informace. Důležité je, že pro vybavení „informace“ z implicitní paměti není nezbytná aktivita vědomí. Naopak explicitní paměť je závislá na vědomém rozpomenutí. Epizodická paměť je pak užívána pro osobnější vzpomínky, jako jsou pocity, emoce a osobní asociace místa nebo času. Dále jest zde psáno, že procedurální paměť je primárně využívána pro učení se motorickým dovednostem a měla by být považována za podsoubor implicitní paměti. Takto by tedy ona implicitní paměť přesahovala pouze pohybové návyky a zahrnovala by tedy vesměs všelike „nevědomé“ vzpomínky. Zde bych však chtěl podotknout, že stejně jako je, jak jsme seznali v kapitole o vědomí, hranice mezi vědomím a nevědomím v podstatě jen imaginární dělící čarou sloužící našemu kategorizování, tak také ono rozlišení explicitní a implicitní paměti nebude

⁶⁹ Viz: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Pam%C4%9B%C5%A5_%28psychologie%29>

⁷⁰ Viz: <<http://en.wikipedia.org/wiki/Memory>>

patrně zdaleka tak ostré a vyhraněné, jak by se mohlo na základě uvedených informací zdát. Zatím jsem toho ale moc nevypátral, pročez musím ještě čenichat dále.

Na další podnětné informace jsem narazil v článku jistého Thomase Fuchse s názvem *The memory of the body* (= Paměť těla)⁷¹, v němž autor píše: „*Explicit recollection is directed from the present back towards the past; implicit memory, however, does not represent the past, but reenacts it in the course of the body's performance. What we have acquired as skills, habits and experience, has become what we are today; implicit knowing is our lived past.*“ Tedy: „Explicitní vzpomínka je zaměřena z přítomnosti zpět do minulosti; avšak implicitní vzpomínka nereprezentuje minulost, ale znovu ji ustavuje v průběhu tělesného provedení. To, co jsme nabyli jako dovednosti, zvyky a zkušenost, se stalo tím, čím jsme dnes; implicitní vědění je naše žitá minulost.“ Jak patrně, tak ona implicitní paměť, kterou zde autor pojímá přímo jako paměť těla, má již podstatně větší kompetenci než v pojetí wikipédie, neboť takto pod její pravomoc spadají nejen převážně motorické dovednosti, nýbrž i všeliké životní návyky a prožitky, které se „zakořenily“ v našem těle a nadále skrze ně působí. Dále zde Fuchs tvrdí, že koncepce paměti těla je působivým vyvrácením dualismu vědomí a fyzického těla. Pojímá onu paměť těla jako integrované tělesné, emocionální a behaviorální dispozice, které se staly naší druhou přirozeností a utváří to, co autor nazývá „*embodied personality structure*“, tedy „ztělesněnou strukturu osobnosti“. V této struktuře jsou tedy „zakódovány“ naše základní typické reakce a vztahové vzory, zkrátka celá naše osobnost či „charakter“.

Dále Fuchs píše o tom, že určité bolestivé či traumatické zkušenosti jsou v této paměti zaznamenány a nevědomě negativně ovlivňují chování a prožívání, a mohou vést i k různým psychosomatickým onemocněním. Tyto bolestivé zkušenosti jsou tedy uloženy jen v této implicitní paměti a jejich explicitnímu uvědomění brání různé obranné mechanismy vědomí. „*The trauma withdraws from conscious recollection, but remains all the more virulent in the memory of the body, as a foreign body, as it were. The body recollects the trauma as it would happen to him once more.*“ Tedy: „Trauma se izoluje od vědomé paměti, ale setrvává o to jedovatější v paměti těla, takřka jako cizí tělo. Tělo se upamatovává na trauma tak, jako by se mu mělo přihodit znovu.“ Přitom však jen uvědomění a bolestivé znovu-prožití

⁷¹ Viz: <<http://www.klinikum.uni-heidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>>

traumatických zkušeností by mohlo vést k jejich vymazání z paměti těla a z osvobození jedince od jejich podvědomého neblahého vlivu.

V závěru autor píše: „*Each perception, each situation is permeated by implicit bodily recollections. Autobiographic memory only represents the past as the past. The memory of the body, on the contrary, mediates the real, living presence of the past. Thus it is also the essential basis of the self.*“ Což znamená: „Každý vjem, každá situace je proniknuta implicitními tělesnými vzpomínkami. Autobiografická paměť reprezentuje minulost jen jakožto minulost. Naopak paměť těla zprostředkovává skutečnou, živoucí přítomnost minulosti. Takto je to také esenciální báze ‚já‘.“ Tedy skrze naše těla sebou stále vlečeme svou vlastní prožitou minulost, na níž je přitom založena naše osobnost či naše sebepojetí .

Další věru velice zajímavé poznatky jsem odhalil v článku s názvem *What Your Child Remembers - New discoveries about early memory and how it affects us*⁷² (= Co si pamatují vaše děti - Nová zjištění o rané paměti a o tom, jak nás ovlivňuje). Zde autor jménem Robin Grille hned na začátku příhodně k mému pátrání opět rozlišuje explicitní a implicitní paměť. Explicitní paměť nám prý umožňuje vyprávět příběh, který dává smysl tomu, co se stalo. A dále tvrdí: „*‘Implicit’ memory (...) is unconscious, and is encoded in emotional, sensory and visceral recall. In other words, what we don’t remember with our minds, we remember with our bodies, with our hearts and our ‘guts’ – with lasting implications for our thinking, feeling, and behaviour.*“ Tedy: „Implicitní paměť“ je nevědomá a je zakódována v emocionální, smyslové a tělesné vzpomínce. Jinými slovy, to, co si nepamatujeme naší myslí, pamatujeme si naším tělem, naším srdcem a našimi ‚vnitřnostmi‘ – s trvalými implikacemi pro naše myšlení, cítění a chování.“ Stejně jako Fuchs v minulém článku zde autor očividně tvrdí, že veškeré minulé zkušenosti se „ukládají“ v implicitní paměti těla a nadále skrze ni působí a formují takto samotnou bázi naší osobnosti.

A nyní se dostáváme ke zcela zásadním záležitostem. Autor píše o tom, že proces „zapomínání“ je povrchnější, než jsme si mysleli, neboť jakoby ruší jen vědomé vybavení. A dále tvrdí: „*If we are unlucky enough to face a situation of panic or terror which we feel helpless to escape, the brain secretes endogenous opioids in order to numb us to overwhelming emotional or physical pain. These brain chemicals also interfere with the storage of explicit memory, though implicit memory of the trauma remains available.*

⁷² Viz: <<http://www.nospank.net/grille5.htm>>

Experiences that are emotionally too overwhelming to deal with are stored somatically, as a body memory. Thereafter they are expressed as an unconscious response to stress. When we over-react to mildly stressful or even innocuous situations without knowing why, this might be the result of implicit, traumatic memories dating back to childhood or infancy.“ Což v překladu znamená: „Pokud máme takovou smůlu, že musíme čelit situaci paniky či strachu, z níž, jak cítíme, nemůžeme uniknout, pak mozek vylučuje endogenní opiáty, aby nás takto znečitlivěl vůči zdrcující emocionální či fyzické bolesti. Tyto mozkové chemikálie také narušují ukládání explicitní paměti, ačkoli implicitní paměť zůstává při traumatu přístupná. Zkušenosti, které jsou příliš intenzivní na to, abychom se s nimi mohli vyrovnat, jsou uloženy somaticky jakožto paměť těla. Poté jsou proječovány jako nevědomá reakce na stres. Pokud reagujeme přehnaně na mírně stresující, či dokonce neškodné situace, aniž bychom věděli proč, může to být následek implicitních, traumatických vzpomínek, pocházejících z dětství či nezletilosti.“

Dále uvádí příklady vědeckých experimentů, které dokládají, že paměťová centra, která řídí narativní vzpomínky, emocionální paměť a paměť těla, mohou fungovat nezávisle na sobě. „*It is possible to have strong emotional reactions without conscious recall, even without consciousness!*“ Tedy: „Je možné mít silné emocionální reakce bez vědomých vzpomínek, dokonce i bez vědomí!“ A dále píše: „*Our brain has an amazing capacity to make associations. Something or someone that ‘reminds’ our brains of a traumatic situation triggers our automatic, self-protective ‘fight, flight or freeze’ responses. This reflexive reaction occurs too quickly; before the information reaches the cortex where it can be evaluated rationally. That is why we sometimes over-react to things, people or situations reminiscent of a traumatic event, without any conscious recollection of the event in question.*“ Což přibližně znamená toto: „Náš mozek má ohromující schopnost utvářet asociace. Něco či někdo, kdo našemu mozku ‚připomíná‘ traumatickou situaci, spouští naše automatické, sebe-ochranné reakce typu ‚útok, útěk či ztuhnutí‘. Tato reflexivní reakce se odehraje příliš rychle; dříve než se informace dostane do mozkové kůry, kde může být vyhodnocena racionálně. Z tohoto důvodu někdy reagujeme přehnaně na věci, lidi nebo situace, které nám připomínají traumatickou událost, aniž bychom si dotyčnou událost vědomě vybavili.“ Dále ještě autor píše: „*There are occasions when implicit memory can be made explicit. It is as if the body releases its secrets to the mind.*“ Tedy: „Existují příležitosti,

při nichž implicitní paměť může být učiněna explicitní. Je to, jako kdyby tělo vydávalo svá tajemství mysli.“

A v závěru článku autor tvrdí: „*It is intrinsically human to re-enact defensive reactions to forgotten traumas, though our reactions are no longer relevant. Often early memories become evident through persistent feelings that don't seem to relate to a present situation, or through bodily sensations that don't seem to make any sense. More commonly, these early memories of emotional pain or hurt are indirectly evident through persistent difficulties in relationships, particularly in intimate relations. To some extent, most of us suffer from some behavioural manifestations of painful implicit memories.*“ Tedy opět volně přeloženo autor říká: „Jest to skutečně lidské, znovu-přehrávat defenzivní reakce na zapomenutá traumata, i když naše reakce již nejsou náležité. Často se rané vzpomínky stanou evidentními skrze neodbytné (či vytrvalé, urputné a tvrdošíjně...) pocity, které vypadají, jako by se nijak nevztahovaly k přítomné situaci, či skrze tělesné pocity, které vypadají, jako by nedávaly žádný smysl. Obvyčejněji jsou tyto rané vzpomínky na emocionální bolest či zranění nepřímo zřejmé prostřednictvím vytrvalých obtíží ve vztazích, obzvláště v důvěrných vztazích. Do určité míry většina z nás trpí určitými behaviorálními manifestacemi bolestivých implicitních vzpomínek.“

Poslední článek, z něhož zde budu čerpat a jehož autorem je jistý Alex Friedmann, nese opět název *The Body Memory*, tedy Paměť těla⁷³, a je více fyziologicky zaměřený. V úvodu autor píše: „*Memory is truly a cellular process that is occurring far below the realm of our highly limited consciousness. There is no doubt that every cellular process is extremely sensitive to the conditions under which it occurs.*“ Tedy: „Paměť je skutečně buněčný proces, který se odehrává hluboko pod oblastí našeho velmi omezeného vědomí. Není žádných pochyb o tom, že každý buněčný proces je extrémně citlivý na okolnosti, za nichž nastane.“ Dále autor tvrdí, že buněčná paměť je základem veškerého života. Naše buňky si „pamatují“ procesy, které se v nich odehrály, přičemž tyto procesy mohly vycházet jak z čistě fyzických příčin, tak také z příčin emocionálních či kognitivních. Jsou v nich takto zakódovány *de facto* i vzpomínky, které bychom považovali za převážně či dokonce „pouze“ psychické. „*The body is completely integrated.*“ Tedy: „Tělo je kompletně integrované.“

⁷³ Viz: <<http://www.evolutivity.info/?p=1516>>

A v závěru článku autor sděluje následující věru velice zajímavé poznatky: „In order to make changes on the cognitive and emotional levels, we must address the difficulties of resistance to change on the physical level – without a method of reconditioning of cellular processes, the increased tendency towards the habitual response, which constitutes the body memory, will not be removed from the cells. The ultimate goal is not to eliminate the capacity of the body to habituate on the cellular level – it is quite the opposite. The goal would be to maximize the plasticity and the sensitivity of the cells, so that we can adapt to any environment, any change of conditions, with a minimal amount of time clinging to past material conditions which no longer exist. This resistance is the source of our body’s suffering: an inability to let go of the past and adapt to new circumstances, a resistance to forming new cellular habits. This is the same as the goal on the conscious level, to free oneself from clinging to the past experiences, to be able to be entirely present, sensitive and response to present circumstances and conditions. This, ultimately, is what is truly meant by the consciousness of the cells: an ability to perceive and react intuitively to the conditions it is presented with. Without the cooperation of our cells in the endeavour to be free from negative habits and install new positive habits, we can never by complete, integrated individuals.“ Což znamená: „Abychom provedli změny na kognitivních a emocionálních úrovních, musíme se zaměřit na překážky spočívající v odporu ke změně na fyzické úrovni – bez metody pro obnovení či vyladění buněčných procesů, zvýšená tendence směrem k habituální reakci, na níž je založena paměť těla, nebude z buněk odstraněna. Konečným cílem není eliminovat schopnost těla k habituaci na buněčné úrovni – je jím pravý opak. Cílem by bylo maximalizovat plasticitu a senzitivitu buněk, tak abychom se mohli adaptovat na každé prostředí, na jakoukoli změnu podmínek s minimální ztrátou času způsobenou lpěním na minulých materiálních podmínkách, které již neexistují. Onen odpor je zdrojem utrpení našeho těla: neschopnost nechat minulost odejít a přizpůsobit se novým okolnostem, odpor k formování nových buněčných habitů. Je to ten samý cíl jako na úrovni vědomí, tedy osvobodit se od lpění na minulých zkušenostech, být schopni být zcela přítomní, citliví a odpovídající na současné okolnosti a podmínky. Právě toto jest nakonec tím, co je míněno vědomím buněk: schopnost vnímat a odpovídat intuitivně na podmínky, s nimiž jsou konfrontovány. Bez spolupráce našich buněk v našem úsilí osvobodit se negativních habitů a zavést místo nich nové pozitivní, nemůžeme být nikdy kompletními, sjednocenými jedinci.“

Ještě jednou se omlouvám, že jsem tyto výpisky takto protáhl, ale věřím, že vzhledem k jejich zajímavosti to snad není až takový prohřešek. Tak a teď se pokusím shrnout pro mě podstatná zjištění z těchto úryvků. Především to vypadá tak, že od počátku pátrání ona implicitní (dále již jen impl.) paměť či paměť těla postupně stále více jakoby pohlcuje prostor vymezený dle Wiki explicitní (dále již jen expl.) paměti, resp. ukazuje se, že rozlišení expl./impl. nezáleží ani tak v oblasti působnosti, nýbrž v „hloubce“ či úrovni vědomí, přičemž ona impl. utváří jakoby základ či podklad expl., přičemž tento základ je založen v naší tělesnosti. Také nutno znovu vytknout to, že hranice mezi těmito dvěma druhy paměti je nepochybně značně „propustná“. Vypadá to venkoncem tak, že vše, co prožijeme, je skrze určité buněčné mechanismy zakódováno do paměti našeho těla a stává se nedílnou částí nás samých či naší osobnosti a ovlivňuje to takto nadále veškeré naše žití a prožívání. Přitom to vypadá tak, že i to, co si při přímém zážitku neuvědomujeme, si posléze můžeme určitým způsobem vybavit, tedy explikovat, a zase naopak to, co si při „ukládání“ uvědomujeme, si pak také už vybavit vůbec nemusíme, což je ale zřejmě způsobeno jen nevhodností našeho přístupu a ne „ztrátou dat“.

Dále se mi zdá, že zde autoři víceméně rozlišují tyto různé „úrovně“ paměti: 1) tělesná; 2) „reflexivní“ či „reaktivní; 3) emocionální, afektivní; 4) smyslová; 5) kognitivní. Nyní zde znovu ocituji jeden úryvek z kapitoly o myšlení. Takže: *„Znovu tedy shledáváme, že „všechno naše takzvané vědomí je více či méně fantazijní komentář k nevědomému, možná nepoznatelnému, avšak cítěnému textu.“ (RC 119) Ještě jednou bych zde chtěl projít onu jakoby interpretační škálu, kterou v hrubých obrysech spatřuji v Nietzscheově učení. Tedy: 1) fyziologické pochody a vzruchy těla; 2) instinkty, pudy; 3) afekty, pocity, dojmy, počítky; 4) obrazy, představy, vjemy, názory; 5) myšlenky. Přitom od 1 ke 5 paralelně narůstá intenzita vědomí, ačkoli dozajista ne nikterak lineárně či přímoúměrně. Rovněž se nadá tvrdit, že by mezi těmito stupni existovala vždy souvislost ve smyslu obyčejné hrubě chápané kauzality. Spíše si myslím, že se jedná o různé vzájemně propojené hierarchické úrovně sil či energií. Tedy to, co se na jedné úrovni jeví být fyziologickým vzruchem, vystupuje v jiné kupř. jako obraz apod.“*

Jak jest patrné, tak ony dvě škály se víceméně překrývají. Onou reaktivní či reflexivní pamětí míním v podstatě paměť habituální, resp. onu skutečnost, že máme tendenci či jsme puzeni reflexivně či automaticky reagovat na určité situace velice obdobně tak, jak jsme na

ně již jednou někdy reagovali, tedy navyklým způsobem. Tyto reakce jsou přitom založeny na určité paměti buněk a vždy mají určitý pocitový charakter a bývají také asociované s určitými smyslovými vjemy i myšlenkami, které provázely naše dřívější prožitky a zkušenosti. Ony Nietzscheovy pudy a instinkty lze v zásadě chápat jako během celé dlouhé evoluce člověka navyklé a tělem zapamatované reakce na určité typické situace – takto např. reflexivní reakce typu „útok, útěk, ztuhnutí“ zmiňované v třetím článku.

Dle mého soudu se v případě této druhé stupnice stejně jako u té první jedná *de facto* o „vzájemně propojené hierarchické úrovně sil či energií.“ Kognitivní paměť uchovává znalosti a poznatky, přičemž dle mého soudu není zcela totožná s pamětí explicitní. Expl. paměť je zřetelné „zpětné“ uvědomění či vybavení si toho, co jsme prožili či se naučili, přičemž tato paměť je založena na neutuchající činnosti „spodního proudu“ impl. paměti. Zdá se, že ono rozlišení expl./impl. vcelku vzato docela dobře odpovídá distinkcím vědomí/nevědomí, mysl/tělo a rozum/vůle. Zřejmě můžeme něco prožít, aniž bychom si přitom uvědomili, co vlastně zažíváme, a teprve až při zpětném pohledu nám ve vědomí může vyvstat určitý poznatek o tom, o co vlastně šlo. Tento poznatek by byl poté v kompetenci expl. paměti. Naše záměrně a při plném vědomí do paměti vstípané poznatky se zase snažíme *de facto* co nejrazantněji zasunout do podvědomí, přičemž, jak již víme z WIKi, jejich následné vybavení je ovlivňováno asociovanými smyslovými dojmy, momentálními prožitky a náladami. Jelikož ony úrovně jsou hierarchické a propojené, usnadní nám podobná vnitřní a vnější atmosféra vzpomínku proto, že pocitové a sensorické vrstvy jsou blíže ke zdroji, jíž je v posledku buněčná databanka našeho těla. Všechny možné odrůdy vzpomínek takto v sobě obsahují všechny tyto úrovně a jsou jimi proniknuty.

Dostává se zde tedy překvapivého potvrzení onoho důrazu, který oba mnou sledovaní myslitelé kladli na zcela zásadní životní důležitost funkcí našeho těla. Především naposledy uvedený dlouhý úryvek z třetího článku vyznívá zcela ve prospěch Nietzscheova důrazu na nutnost výcviku těla a modifikace na tělesné úrovni za účelem změny „psychiky“ apod. (viz kapitola Charakter). Rovněž se zde dají velice dobře vysledovat koincidence s jeho pojetím aktivních a reaktivních sil, které zde však již rozebírat nebudu. Jestliže dále dle Schopenhauera vůle a tělo jedno jest, potvrzuje se zde i jeho uvedený názor, že veškerá paměť v posledku vychází z vůle či „její“ impl. paměti. Přitom onen důraz, který kladl na úlohu rozumu při vzpomínání, zase odpovídá oné expl. paměti, tedy schopnosti uvědomit si

minulost, resp. pojmout ji do vědomí. Rovněž se takto vyjasňuje ono jeho kolísání v otázce počtu oněch paměťových nitek a jejich vzájemného provázání. Zkrátka všechny nitky nakonec vedou k vůli či k tělu, v němž se všechny také sjednocují, neboť tělo je, jak jsme se výše dozvěděli, „integrováný celek“.

Nyní však ještě musím projít ty části druhého a třetího článku, jež jsem dosud opomíjel, a to ty, v nichž se hovoří o souvislosti paměti a traumatických zkušeností. Zde je velice důležité to, že traumatické události jakoby vyřazují z provozu expl. paměť, ale přesto jsou impl. paměti neúprosně zaznamenány. Jsou takto uloženy do nevědomí, odkud nás nadále ovlivňují, aniž bychom si toho byli *de facto* vědomi. Onen výpadek expl. paměti je pak způsoben v podstatě tím, že mozek vylučuje určité opojné látky, které tlumí bolest tím, že snižují úroveň vědomí. V zájmu snesitelného vyrovnání se s traumatem je tedy vědomí dočasně otupeno, avšak podvědomí či nevědomí je poznamenáno. V něm zanechané stopy se poté projevují jako určité automatické reakce na obdobné situace. Jelikož všechny dříve zmíněné vrstvy paměti jsou jakoby propojené struny, pak zabrnká-li se na jednu, automaticky se rozezní i ostatní. Proto např. určitý zvuk může ihned spustit fyziologickou reakci těla, která se následně projeví určitou asociovanou reakcí a poté doprovodnými emocemi, vjemy, myšlenkami apod. Přitom opět v „realitě“ takováto kauzalita nejdříve, poté atd., v zásadě neexistuje, neboť je v zárodku dána nejspíše jen omezeností a odvozeností našeho vědomí, přičemž převážnou část „traumatické reakce“ organismu si člověk obvykle vůbec neuvědomuje. Ale přitom právě v onom plném uvědomění a znovu-prožití traumatické zkušenosti tkví jediný možný prostředek k tomu, aby se člověk mohl vymanit z jejího podvědomého vlivu, který se coby určitý návyk dále posiluje podobnými zkušenostmi, čímž vzniká začarovaný kruh zvyku.

Je záhodno ještě jednou připomenout, že takovýmto obdobným způsobem se v zásadě ustavuje celá naše osobnost, která takto není v zásadě ničím více než souborem různých navyklých reakcí a postojů, jež jsou založeny v paměti těla. Vše, co jsem kdy prožili, ač jsme se třeba již změnili, nás nadále nevědomě ovlivňuje a formuje naše prožívání. Jsme tedy značnou měrou uvěznění ve vyjetých kolejích zvyků, resp. jsme „naprogramováni“.

Nyní zde ještě jednou ocituji složený úryvek z třetího článku, který mi umožní vrátit se zpět k hlavnímu tématu této kapitoly. Tedy: „*Pokud reagujeme přehnaně na mírně stresující či dokonce neškodné situace, aniž bychom věděli proč, může to být následek implicitních,*

traumatických vzpomínek, pocházejících z dětství či nezletilosti. Z tohoto důvodu někdy reagujeme přehnaně na věci, lidi nebo situace, které nám připomínají traumatickou událost, aniž bychom si dotyčnou událost vědomě vybavili. Jest to skutečně lidské, znovu-přehrávat defenzivní reakce na zapomenutá traumata, i když naše reakce již nejsou náležité. Často se rané vzpomínky stanou evidentními skrze neodbytné pocity, které vypadají, jako by se nijak nevztahovaly k přítomné situaci, či skrze tělesné pocity, které vypadají, jako by nedávaly žádný smysl. Obvyklejší jsou tyto rané vzpomínky na emocionální bolest či zranění nepřímo zřejmé prostřednictvím vytrvalých obtíží ve vztazích, obzvláště v důvěrných vztazích. Do určité míry většina z nás trpí určitými behaviorálními manifestacemi bolestivých implicitních vzpomínek.“

Tímto citátem tedy ukončuji exkurz, a vy asi již tušíte, kam jím směřuji... Ano, máte úplnou pravdu... Kam jinam bych se ostatně také mohl nyní smysluplně vrátit, než-li k hlavnímu protagonistovi této finální kapitoly, tedy k Arthuru Schopenhauerovi? Jak jste si již možná stačili povšimnout, tak ve vylíčeném pojetí vlivu traumatických prožitků se vynořily mnohdy až zarážející souvislosti s určitými charakterovými rysy a myšlenkovými způsoby našeho filosofa. A ježto, jak praví v závěru poslední citát, většina z nás je nějakým způsobem negativně poznamenána určitými traumaty převážně z raných let života, není snad mé nynější úsilí poukázat na zmíněné možné koincidence zcela bezpředmětné.

Tedy předně je v Schopenhauerově případě naprosto křiklavý a téměř všudypřítomný onen rozpor mezi rozumem a vůlí. Již dříve v této kapitole jsem ho vztáhl k dvojímu aspektu Schopenhauerova charakteru, resp. „k Schopenhauerovi afektovanému“ či „vzteklému“ a „rozumnému“. Nyní se však zdá, že by bylo lze poměrně dobře vydolovati kořen jeho zlostných výbuchů. Onen rozpor mezi rozumem a vůlí přitom, jak jsme také seznali, určitým způsobem souvisí s pamětí, resp. jakmile se dostaví afekt, dojde k přerušení souvislosti vědomí a tím *ipso facto* paměti (expl.). Přitom od OSHA víme toto: „*Když jste rozzuřeni, začne vaše tělo vylučovat určité omamné látky. Zuřit znamená být dočasně šílený. A člověk na to úplně zapomene, protože nebyl ani trochu vědomý.*“ Přitom nějaké takovéto omamné látky, jak jsme seznali výše, vylučuje mozek také tehdy, je-li člověk zaplaven neúnosnou vlnou bolesti při určitém traumatu. Vypadá to tedy dle mého soudu tak, že onen Schopenhauerův vztek by mohl takto být určitou podmíněnou reakcí původně vyvolanou

nějakými traumatickými zkušenostmi z jeho dětství či mládí. Tedy onen je zkrátka jakoby navyklý tlumit vědomí určitých bolestivých podnětů svou zuřivostí. Jde tedy, jak by to zřejmě pojal Nietzsche, v zásadě o „přehlušení bolesti afektem“, neboť, jak praví, „*vybití afektu je hlavním pokusem nemocného o ulehčení, totiž o omámení, je to instinktivně vyžadované narkotikum proti mukám všeho druhu.*“ (GM s.105) To se nám to všecko postupně věru krásně spojuje, není-liž pravda?... Nietzsche dále zdvihá varovný prst s tím, že tímto způsobem se ovšem nikterak nedá dosáhnout opravdového vyléčení pacienta, neboť takto zůstává pod nánosem emocí nadále skryta pravá příčina bolesti, tedy příčina fyziologická. Potěšení Nietzscheovým souhlasným pojetím postupujeme dále.

Tedy trauma v Schopenhauerově případě připadá docela dobře v úvahu. V závěrečném citátu exkurzu také zazněla následující věta: „*Obyčejněji jsou tyto rané vzpomínky na emocionální bolest či zranění nepřímo zřejmé prostřednictvím vytrvalých obtíží ve vztazích, obzvláště v důvěrných vztazích.*“ Nepovažuji za nutné zde dokládat to, že Schopenhauerův věhlasný misantropický životní postoj byl v zásadě způsoben právě tím, že onen měl opravdu veliké a jaksi vleklé a neodbytné potíže s mezilidskými vztahy a zvláště s důvěrností. Svědčí o tom dosti výmluvně různé zkazky z jeho života, na něž zde případně mně podobné slídivé a nenechavé zájemce odkazují. Přitom však tato jeho dozajista pro něho samého značně nepříjemná a bolestivá neschopnost byla, jak plyne z uvedeného, nejspíše způsobena určitými původními bolestivými zkušenostmi, které ho *de facto* donutily k tomu, aby se před světem uzavřel do sebe a do své filosofie...

Dále se v onom citátu praví: „*Pokud reagujeme přehnaně na mírně stresující či dokonce neškodné situace, aniž bychom věděli proč, může to být následek implicitních, traumatických vzpomínek (...). Z tohoto důvodu někdy reagujeme přehnaně na věci, lidi nebo situace, které nám připomínají traumatickou událost, aniž bychom si dotýčnou událost vědomě vybavili.*“ A nyní s ohledem na uvedené posuďme znovu to, co praví Schopenhauer o svém „*géniovi*“: „*Geniální individua často podléhají prudkým afektům a nerozumným vášním. (...) dojem přítomnosti je na ně velmi mocný. Proto mají konečně sklon k monologům a mohou vůbec vykazovat mnohé slabosti, které se skutečně blíží šílenství. Když však opět příležitostně celá tato abnormálně zvýšená poznávací síla se veškerou svou energií zaměří na záležitosti a bédnosti vůle, snadno se stane, že je bude chápat příliš živě, v příliš jasném světle a že je uvidí v nesmírném zvětšení, takže individuum bude upadat do samých extrémů.*“

Z toho vyplývá, že vysoce nadaná individua upadají mnohdy kvůli maličkostem do prudkých afektů nejrůznějšího druhu.“ Tedy v první řadě zde vidíme to, jakým způsobem člověk může dodatečně poskytovat smysl či si vysvětlovat určité své chování a jednání (viz expl. paměť), které u něho probíhá v podstatě zcela automaticky a nevědomě (impl. paměť). Rovněž z uvedeného plyne, že afekt je způsoben v zásadě tím, že se poznání či rozum zaměří na vůli, což lze chápat v souladu s mým v exkurzu provedeným srovnáním také jakožto odhalení nevědomí vědomím či rozvinutím implicitní paměti těla explicitní paměti mysli, přičemž popudem tohoto vybavení jsou mnohdy zdánlivě pouhé maličkosti coby s původním traumatem asociované jevy. Neboť, jak jsme se již také dozvěděli, jakmile se takto nějaká nepříjemná prožitá událost, jež se *de facto* s veškerým svým pocitovým, charakterovým aj. doprovodem zapsala do našeho těla, znovu dostane do vědomí, je v podstatě znovu-prožívána spolu s celou touto svojí suitou, takže to zákonitě znovu bolí. A jelikož to bolí, člověk v naprosté většině případů automaticky, resp. instinktivně a nevědomě, volí původně asociovaný obranný mechanismus proti bolesti, jímž je v našem případě onen vztek. Nicméně tímto způsobem se onen návyk bohužel jedině posílí, neboť takto člověk opět otupí své vědomí tehdy, kdy by mu právě jen znovu-prožití bolestivého zážitku při plném světle vědomí mohlo pomoci k vlastnímu osvobození z jeho negativního vlivu ⁷⁴.

Dále je v uvedeném citátu ještě tato zajímavá věta: *„Často se rané vzpomínky stanou evidentními skrze neodbytné pocity, které vypadají, jako by se nijak nevztahovaly k přítomné situaci, či skrze tělesné pocity, které vypadají, jako by nedávaly žádný smysl.“* Tohle je dle mého soudu v podstatě základ onoho rozporu mezi rozumem a vůlí, který je v zárodku nejspíše založený na nesouladu implicitní paměti těla s explicitní paměti vědomí. Člověk zkrátka dost dobře nerozumí svým vlastním pocitům a reakcím, neboť jeho vědomí není s jeho tělem sladěné. Je takto svému tělu odcizený, není v něm pevně zakořeněný, a jeho prožívání mu jakoby nedává smysl, což může být způsobeno také tím, že nedovede smysluplně a věrně napojit stávající zkušenost na proud zkušenosti dřívější.

⁷⁴ Viz: *„In order to heal from a body memory, you must do the opposite of what you want to do – You need to let your body release the memory. Just like with visual flashbacks, you will only be haunted by them while you fight them. After you release them, your body no longer feels the need to experience them.“* (In: <http://faithallen.wordpress.com/2008/05/27/what-is-a-body-memory/>) Tedy: „Aby jste se vyléčili od paměti těla, musíte udělat pravý opak toho, co by jste chtěli udělat – Musíte dovolit tělu uvolnit vzpomínku. Je to stejné jako s obrazovými vzpomínkami: pokud s nimi budete bojovat, budou vás pronásledovat. Když je uvolníte, vaše tělo již nebude dále cítit potřebu je zakoušet.“

Nyní sem ještě připojím krátkou související vsuvku, která však bude naplněna převážně mými dohady. Chci se pokusit ukázat, jakým způsobem může traumatická zkušenost nadále působit v životě člověka. Za základ mých spekulací mi zde poslouží krátká Schopenhauerova esej s názvem *Hluk*⁷⁵. V tomto textu Schopenhauer vyznává, že mu různé hluky a zvuky v životě stačily k „denním mukám“. A dále praví: „*Někdy mě jeden mírný a stálý zvuk nějakou chvíli mučí a ruší, než si ho zřetelně uvědomím, neboť jsem jej bral pouze jako konstantní ztížení mého myšlení, jako kouli na noze, až jsem si uvědomil, co to je.*“ Zde je hlavně zřejmé, že nás něco může bolestivě dráždit, aniž bychom si toho byli *de facto* vědomi⁷⁶, a také že toto dráždění jaksí narušuje myšlenkový proces. Dále posuďme vskutku značně „extrémní metafory“ následujícího úryvku, v němž Schopenhauer říká, že pro něho vůbec „*nejnezodpovědnější a nejškodlivější hluk je na mou věru pekelné práskání bičem (...) jež bere životu veškerý klid a uvážlivost. Tyto neočekávané, ostré, mozek ochromující, všechno přemýšlení rozbíjející a myšlenky vraždící rány musí bolestivě vnímat každý, komu se v hlavě točí jen něco podobného myšlenkám. Pro myslitele v jeho meditacích jsou však tak bolestivé a zničující jako popravčí meč mezi hlavou a trupem. Žádný tón se nezařezává tak ostře do mozku jako toto zlořečené práskání bičem. Člověk přímo cítí špičku biče v mozku a ta na něj působí jako dotyk na mimózu*⁷⁷, také tak škodlivě. (...) zardousit každou, třeba povstávající myšlenku.(...) opravdovým vrahem myšlenek je jedině práskání bičem. Jeho určením je rozmělnit každý dobrý, smysluplný okamžik, který má někdo teď a tady. Kdybych to mohl nařídít, pak bych v hlavách formanů zavedl nezničitelný nexus idearum mezi práskáním bičem a výpraskem.“ Nechci zde ovšem tvrdit, že v samotné Schopenhauerově podvědomé mysli přímo existuje určitá traumatická asociace práskání biče s výpraskem. Spíše je velice pozoruhodné to, jaké vehementní obrazy muk zde predestinuje. Hlučné zvuky pro něho představovaly „denní muka“, která ho připravovala o „veškerý klid a uvážlivost“. Tedy hluk ho skutečně asi naprosto trýznil v „mozku“ a znemožňovat mu přemýšlení, ba dokonce mu „vraždil myšlenky“. Jeho zvukové pocíťování tedy bylo nepochybně značně přepjaté a přecitlivělé. Zajímavé je, že popsany účinek zvuku v podstatě opět sestává jakoby

⁷⁵ Viz: <<https://sites.google.com/site/misanthropovacitarna/schopenhauer-o-hluku-a-zvucich>>

⁷⁶ Viz výše: „*It is possible to have strong emotional reactions without conscious recall, even without consciousness!*“

⁷⁷ „Mimóza s botanickým názvem *Mimosa pudica* je u nás známá pod názvem citlivka. Má světle fialové kuličky květů a zpeřené listy, které se při dotyku sklápějí k sobě.“ (In: <<http://listnate-stromy.atlasrostlin.cz/mimoza>>)

z kombinace šílenství a afektu, neboť intelektu je znemožněno normálně fungovat a vytrácí se niterný klid a uvážlivost, tudíž *ipso facto* nastupuje afekt...

Toto by bylo všecko ještě dosti snadné odbýt poukázáním na to, že každého dokáží různé zvuky obtěžovat a rušit, či dokonce trápit, a že zde Schopenhauer zkrátka jen přehání svou obvyklou, resp. „navyklou“ nelibost a nevraživost vůči zevnímu světu. Nicméně dosud uvedené velice zajímavě souvisí s onou příhodou z Schopenhauerova života, na niž jsme již narazili, a při níž měl určitým způsobem fyzicky zaútočit na jistou ženu. Zde se pokusím vystihnout podstatné jádro z různých životopisných zpráv, které jsem objevil na internetu. Tedy onen incident se měl odehrát roku 1821 za Schopenhauerova pobytu v Berlíně v jeho 33 letech. Schopenhauer byl tehdy ubytovaný v podnájmu u jisté dámy, a v hale, jež sousedila s jeho pracovnou, a již sdílel ještě s dalším nájemníkem či spíše nájemnicí, se patrně občas scházely jisté dámy na „kus řeči“. Schopenhauer tam prý jednou tři dámy při společném klevetění nachytil a následně si stěžoval Paní domácí, jež slíbila, že se to nebude opakovat. Nicméně po nějaké době je tam načapal zase a ihned jim nakázal, ať odejdou. „*Two of them made no objection ; the third (...) declined to comply. A few minutes later Schopenhauer re-emerged from his room, walking-stick in hand, and, finding the sempstress still on the same spot, again asked her to be gone. Upon her refusal, he took her by the waist, hauled her out, throwing her things after her when she cried for them; and, when she, almost immediately, returned to fetch something she had still left, he again, but this time violently and using an offensive epithet, pushed her forth, so that she fell and made outcry enough to alarm the whole house.*“⁷⁸ Tedy: „Dvě z nich nic nenamítaly; třetí však odmítla vyhovět. O několik minut později se Schopenhauer znovu vynořil ze svého pokoje s vycházkovou holí v ruce, a když viděl, že švadlena je tam pořád, znovu ji vybídl, ať odejde. Poté co opět odmítla, uchopil ji za bok, vyvlekl ji ven, a když tato křičela, že uvnitř má své věci, mrštil je po ní; a když se poté téměř okamžitě švadlena vrátila zpět, aby si ještě vyzvedla něco svého, tak ji Schopenhauer opět, ale tentokrát násilně a s přídavkem hrubé nadávky, vystrčil ven tak, že spadla a přitom vykřikla tak, že zalarmovala celý dům.“

⁷⁸ In Williama Wallace: *Life of Arthur Schopenhauer*. Internetová verze viz: http://www.archive.org/stream/lifeofschopenhau00walluoft/lifeofschopenhau00walluoft_djvu.txt

V jiné knize jest psáno: „*In an excess of blind fury, he seized her roughly and threw her out of the door. She fell on her right arm, and was severely injured (...)*“⁷⁹ Tedy: „V excessu slepé zuřivosti ji hrubě popadl a vyhodil ji ze dveří. Spadla na pravé rameno a byla těžce zraněná.“ A WIKi tvrdí: „*According to Schopenhauer's court testimony, she deliberately annoyed him by raising her voice while standing right outside his door. Marquet alleged that the philosopher had assaulted and battered her after she refused to leave his doorway. Her companion testified that she saw Marquet prostrate outside his apartment. Because Marquet won the lawsuit, he made payments to her for the next twenty years. When she died, he wrote on a copy of her death certificate, *Obit anus, abit onus* ("The old woman dies, the burden flies").*“⁸⁰ Což znamená: „Dle Schopenhauerovy soudní výpovědi ho dotyčná úmyslně rozhněvala tím, že zvýšila hlas, zatímco stála přímo před jeho dveřmi. Marquet uvedla, že ji filosof, poté co odmítla odejít ode dveří, napadl a ztloukl. Její společnice dosvědčila, že ji viděla povalenou na zemi venku před jeho bytem. Ježto Marquet soudní při vyhrála, musel jí Schopenhauer následujících 20 let platit odškodné. Když umřela, napsal na kopii jejího úmrtného listu: *Obit anus, abit onus* („Stará žena umírá, břímě ulétá.“)

Z jiných popisů vesměs také plyne, že původně Schopenhauera rozčilovalo klevetění dotyčných dam a nakonec ho naprosto dopálilo či vyvedlo z míry to, jak prý sdělil sám Schopenhauer soudu, že na něho ona švadlena Marquet zvýšila hlas, načež ji dle některých verzí dokonce strčil dolů ze schodů. Ať už však detaily onoho výstupu vypadaly jakkoli, Schopenhauerova afektivní reakce byla dle mého soudu dosti extrémní. A jak jsme se již dozvěděli výše, „*pokud reagujeme přehnaně na mírně stresující či dokonce neškodné situace (...) může to být následek implicitních, traumatických vzpomínek (...). Z tohoto důvodu někdy reagujeme přehnaně na věci, lidi nebo situace, které nám připomínají traumatickou událost, aniž bychom si dotyčnou událost vědomě vybavili.*“ Tedy domnívám se, že Schopenhauerova averze vůči hluku byla v zárodku podmíněna právě určitými takovými traumatickými vzpomínkami. Velice zajímavé také je, že Schopenhauerův otec měl vážné problémy se sluchem a v posledních letech života byl již téměř hluchý. Nachluchlý člověk mluví velice nahlas, tedy bývá hlučný. Rovněž pro to, aby jste se s ním kloudně domluvili, musíte značně zvyšovat hlas...

⁷⁹ In Helen Zimmern: *Arthur Schopenhauer, His Life and His Philosophy*. Internetová verze viz: http://en.wikisource.org/wiki/Arthur_Schopenhauer,_his_Life_and_Philosophy

⁸⁰ Viz: http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Schopenhauer

Tady však již raději přerušuji své dohady a vracím se opět zpět k hlavní linii své práce. Vypadá to tedy vcelku vzato tak, že jakmile se Schopenhauera něco osobněji dotklo, resp. „dostalo se mu pod kůži“, vyvolalo to z jeho impl. paměti určité bolestivé zkušenosti, které patrně nikdy nedokázal zcela asimilovat, čehož princip Schopenhauer dobře popisuje v tomto nám již známém úryvku: „*Každá nepříjemná událost musí totiž být asimilována intelektem, tj. musí dostat místo v systému pravd vztahujících se k naší vůli a k jejím zájmům (...) tato operace sama je často velmi bolestivá, také většinou probíhá jen pomalu a místy s odporem. Pokud v jednotlivém případě odpor a vzpírání se vůle proti přijetí nějakého poznání dosáhnou stupně, že ona operace není provedena čistě, pak budou intelektu jisté události nebo okolnosti plně zatajeny, protože vůle nemůže snést pohled na ně; takto vzniklý otvor pak bude kvůli nutné souvislosti libovolně vyplněn něčím jiným; -- a je tu šílenství. Jelikož intelekt se vzdal své přirozenosti líbit se vůli, člověk si nyní tvoří něco, co není. Avšak takto vzniklé šílenství je nyní utěšitelem neúnosného utrpení.*“ „Intelekt se vzdal své přirozenosti líbit se vůli“ *de facto* znamená rozštěp mezi expl. a impl. pamětí. „Člověk si tvoří něco, co není“ lze chápat tak, že expl. paměť a na ní založené sebe-poznání či „charakter“ již není v souladu s onou primární či základní „osobností“, jež je zakódována v impl. paměti těla.

Schopenhauer byl tedy protivníkem světa, jak jsem již seznali výše, proto, že byl v zásadě protivníkem sebe samého, což v posledku vycházelo z toho, že v sobě narážel na různé nezvladatelné „protivné“ síly. Jako by se mu zkrátka jeho vlastní bytost či jeho tělo protivilo. Musel ho tedy jistým způsobem považovat za svého nepřítele, který mu působí mnoho bolesti, jež vyvěrala možná právě z určitých traumatických zkušeností, jichž si však nebyl vědom. Následkem tohoto negativního postoje proti sobě samému byl pak jeho nevraživý postoj vůči světu ⁸¹, neboť, jak již jsme se dozvěděli, tak je „**instinktivní nenávisť k realitě** následek výstřední schopnosti utrpení a dráždivosti, která už vůbec nechce být ‚dotýkána‘, protože příliš hluboce cítí každý dotyk.“ Přitom od Wittgensteina jsme se již dozvěděli následující: „Schopenhauer je celkem vzato hrubá mysl, tj. ačkoli má jemnost, tak ta se náhle na určité úrovni vyčerpá, a pak je to největší hrubián. Kde začíná skutečná hloubka, tam ta jeho končí.“ ⁸² Ona hloubka tam pro něho končí proto, že se do ní

⁸¹ Viz Nietzsche: „*Toho, kdo sám sebe nenávidí, se musíme obávat, protože my se staneme oběťmi jeho zloby a jeho msty. Hled'me ho tedy svěst k lásce k sobě samému!*“ (RC 517)

⁸² Podobně Wittgenstein tvrdí: „*I think I see quite clearly what Schopenhauer got out of his philosophy — but when I read Schopenhauer I seem to see to the bottom very easily. He is not deep in the sense that Kant and*

Schopenhauer bál ponořit, protože v ní bylo ukryto mnoho emocionální bolesti. Proto se obával hlubokých doteků a důvěrnosti, jelikož by mohly vynést na světlo vědomí určité „bědné záležitosti“ vůle. Tedy v zásadě se bál důvěrnosti proto, že nedůvěřoval sám sobě, resp. svým vlastním niterným prožitkům. OSHO k tomuto praví: „*Existence není proti vám, ale k tomuto vhledu musíte důvěřovat sami sobě.*“⁸³ A ještě: „*Ti, kteří nikdy nemilovali sebe, nikdy se sebou nenavázali spojení.*“⁸⁴ Schopenhauer také píše: „*Paměť (...) má podstatná omezení (...) a nadto je vysloveně nedokonalá a nevěrná.*“ (SJVP2 101) Zde je nepochybně míněna expl.paměť, která je „nevěrná“ právě proto, že není v souladu s impl. pamětí těla. Člověk nevěří sám sobě, pokud nedokáže navázat spojení s pamětí těla. Nevěří si, protože cítí, že jeho vlastní bytost je mu jakoby nevěrná...

Jestliže takto člověk není schopen zásadně důvěřovat svému vlastnímu „bytí“, pak ho to zřejmě musí instinktivně nutkat k tomu, aby se před ním měl na pozoru. Snaží se být ostražitý vůči vlastnímu prožívání, protože ví, že ho může značně rozdráždit, resp. „pocuchat mu nervy“. Nietzsche k tomuto praví: „*At' jej od té doby 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! Ba od možnosti dalšího **poučení!** Neboť musíme umět na určitý čas ztratit sami sebe, chceme-li se něčemu přiučit od věcí, jimiž sami nejsme.*“ (RV 305) Vzhledem k tomu, jakým vehementním způsobem Schopenhauer lpěl na základních principech své filosofie, na idejích, neměnném charakteru apod., bylo by lze tuto filosofii chápat jako jistý obranný val proti jeho vlastním „instinktivním“ hnutím, na něž obecně pohlíží „nedůvěřivým pohledem“.

Nyní zde opět uvedu dva citáty, které jsem užil již dříve. Tedy: „*Intelekt se snáže vymkne vůli (...) za nepříznivých osobních poměrů, protože se rád odvrátí od nepříjemných okolností, aby se do jisté míry rozptýlil, a s tím větší energií pak směřuje k cizímu vnějšímu*

Berkeley are deep.“ Tedy: „Myslím si, že vidím docela jasně to, co Schopenhauer dostal ze své filosofie – ale když čtu Schopenhauera, zdá se mi, že vidím na dno velice snadno. On není hluboký v tom smyslu, jakým jsou Kant či Berkeley.“

(In: <<http://www.reading.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/sjs/Schopenhauer%20and%20Wittgenstein.doc>>)

⁸³ OSHO: *Nic není nemožné*, s. 228

⁸⁴ tamtéž, s. 240

světu, tedy snadněji se stává čistě objektivní.“ (SJVP2 281) „*Zmučený duch přerušit nit své paměti, mezery vyplní fikcemi a utíká tak od duchovní bolesti, která přemáhá jeho síly, k šílenství. My všichni se snažíme mučivé pomýšlení, které nás náhle napadne, často zaplašit mechanicky, nějakým prázdným projevem nebo pohybem (...)*“ (SJVP 161) Nietzsche poté praví, že proti všem možným formám utrpení bývá často v podstatě instinktivně aplikována „**mechanická činnost**. Úleva spočívá v tom, že se pozornost trpícího zásadním způsobem odvádí od utrpení, - že do vědomí vstupuje ustavičně činnost a zase jen činnost, a tudíž v něm nezbyvá pro utrpení mnoho místa: je totiž velmi **úzká**, tato komůrka lidského vědomí! Mechanická činnost a vše, co k ní ještě patří – jako absolutní pravidelnost, úzkostlivá slepá poslušnost, jednou provždy určený způsob života, vyplnění času, jisté připuštění ‚neosobnosti‘, ba výcvik k ní, výcvik k sebezapomnění, k ‚incuria sui‘⁸⁵(...)“ (GM s.111) Tedy i onen příklon k objektivnu, resp. k veskrze neosobním idejím, se děje, jak zde Schopenhauer přiznává, kvůli určitému rozptýlení, resp. odvrácení pozornosti vědomí od nepříjemných či bolestivých věcí, tedy je to jakoby „výcvik k sebezapomnění.“ Ono „*Zmučený duch přerušit nit své paměti, mezery vyplní fikcemi*“ může být chápáno jako původ oné základní roztržky mezi impl. a expl. paměti, resp. vědomí je kvůli mučivé bolesti určitého prožitku odvráceno od jeho přímého zakoušení, tedy od impl. paměti, a utíká se k „fikcím“, na nichž je poté založena expl. paměť, která, jak jsme se dozvěděli v průběhu exkurzu, poskytuje dodatečný smysl impl. paměti. Onen únik přitom spočívá v mechanickém, resp. automatickém či „instinktivním“ příklonu k určitým v podstatě mechanickým činnostem.

Víme již, že Schopenhauerovo pojetí charakteru je podstatně mechanické, tedy že v jeho očích je základní uzpůsobení osobnosti člověka venkoncem neměnné a strojové. Je to takto *de facto* „jednou provždy určený způsob života“. Budeme-li zde pro zjednodušení chápat Schopenhauerův charakter jako „zlostný“, pak ona zlost, jež je v jeho očích nezměnitelnou a nezvratnou povahovou vlohou, v základu možná je, jak se ukázalo, jen určitou mechanickou pudovou reakcí původně podmíněnou jistou traumatickou zkušeností. Přitom tato zlost vždy znovu poskytuje Schopenhauerovi určitou úlevu. Pokud pak kupř. onu zlost v souladu s většinovým přesvědčením společnosti hodnotí víceméně negativně coby morálně nevhodnou, pak je také docela dobře pochopitelné, že jeho pojetí této vlohy coby

⁸⁵ Lat. – zanedbávání se.

neměnné a nutné pro něho, jak již víme, „nejvydatnější pramen útěchy a uklidnění.“ Tedy jakoby mu ona idea neměnného charakteru sloužila k dodatečnému sebe-ospravedlnění a k jistému uklidnění svědomí a také mu jaksi poskytovala výmluvu, omluvu či obhajobu tohoto jeho „mechanického“ sklonu, aby při něm mohl dále setrvat ⁸⁶. Tedy jakoby to byla Nietzscheovými slovy „pro něj a pro jeho uchování představa nutná.“

Nyní zde uvedu krátký úsek Nietzscheova citátu, který jsem užil již ve svém pojmovém exkurzu. Tedy: „*Tento filosof měl za to, že svět ‚poznal‘, když jej převedl na ‚ideu‘: ach, nebylo to snad proto, že pro něho ‚idea‘ byla tak známá, tak obvyklá? Protože se ‚ideje‘ o tolik méně bál? – Ach, ta spokojenost poznávajících! Pohleďte jen z tohoto hlediska na jejich principy a na jejich řešení hádanek světa!*“ (RV 355) Přičemž Schopenhauer podotýká, že „*to, čeho se vlastně bojíme, také občas nevíme; protože nám chybí odvaha přinést to k jasnému vědomí.*“ (SJVP2 151) Tedy onen příklon k idejím, který jsme výše poznali coby určitou mechanickou formu rozptýlení, zde nabývá konkrétnějších obrysů, neboť se ukazuje, že to, co je takto rozptylováno, či od čeho je vědomí odvráceno, je strach. Přitom tento strach je dle Schopenhauera strachem před čímsi ukrytým v hloubi nás, tedy v podstatě je to strach z uvědomění si nějakého v těle či v podvědomí či v impl. paměti „usazeného“ prožitku, který má nepochybně bolestivý charakter. Je to tedy především strach z bolesti, přičemž rubem tohoto strachu je dle mého soudu onen vztek. Resp. člověk se snaží onen matný, neurčitý a tísnivý pocit strachu vypudit z vědomí „příjemnějším“ vztekem či více uspokojujícími „idejemi“. Místo aby se člověk odvážně ponořil do vlastní hloubky a plně si uvědomil kořen strachu a mohl jej takto vytrhnout, tak jej raději mechanicky zaplaší zlostí či idejemi a automatickým myšlením.

Na základě srovnání výše uvedených výroků by přitom bylo lze ony ideje venkoncem považovat za „fikce“ či za „prázdné projevy“. To by přitom navíc velice dobře odpovídalo pohledům, které se mi v průběhu mé práce na ony tajuplné a věru podivné ideje naskytly. Ježto, jak jsme viděli, tak v kapitole o myšlení nám o nich sám Schopenhauer značně nejistě pravil, že jsou „*možná spojením fantazie a rozumu.*“ V kapitole o umění se zase ukázaly být podivnou směsí fantazie a smyslového vjemu. Tedy patrně by vskutku mohly být něčím v zásadě fiktivním, resp. nereálným či smyšleným. Nietzsche je bez okolků nazývá lži a

⁸⁶ OSHO praví: „*Lidé obhajují své peklo tak vášnivě, že se z něj ani nechtějí dostat.*“ (O zenu, s. 101)

přítom dle jeho soudu „lež ideálu byla dosud kletbou reality“. (EH s.10)⁸⁷ Dále také říká: „Omyl (ideál) není slepota, omyl je **zbabělost**... Každá vymoženost, každý krok ku předu v poznání přímo **plyne** z odvahy, z tvrdosti k sobě, z čistotnosti k sobě...“ (EH.10) A Zarathustra shodně praví: „Mějte jen odvalu věřiti sobě samým, sobě i svým vnitřností! Kdo sám sobě nevěří, stále lže.“ Viděli jsme výše, že Schopenhauer si patrně určitým způsobem nevěřil, neboť v sobě samém narážel na určité „protivné“ či jemu se protivící síly, přičemž tyto síly vyvěraly z impl. paměti jeho těla, tedy z jeho „vnitřností“. Báł se důvěřovat svému niternému prožívání, neboť se obával bolestivého podráždění. A proto se jeho expl. vědomí od přímého prožívání odvracelo, čímž se odcizovalo a zpronevěřovalo vlastnímu pravému a vpravdě jsoucímu základu a utíkalo se k ideji, tedy k fikci či dle Nietzscheho k omylu či lži⁸⁸. Přičemž Nietzsche dále tvrdí: „Kdo jedině má důvody, aby se **vyhal** ze skutečnosti? Kdo jí **trpí**. Leč trpět skutečností znamená být skutečností **ztroskotanou**... Převaha citů nelibých nad libými je **příčinou** oné fiktivní morálky a náboženství: taková převaha však je **formulí** dekadence...“ (AK s.24) „Trpíte a vyžadujete, abychom k vám byli shovívaví, když v utrpení věcem a lidem křivdíte! To je věru pěkný způsob, odškodňovat se za své utrpení tak, že se ještě ke všemu **poškozuje vlastní úsudek!** Vám samým, když něco pomlouváte, se vaše vlastní pomsta vymstí; kalíte tím **své oko**, nikoli zrak druhých: zvykáte si na **chybné a křivé vidění!**“ (RC 214) A ještě: „Nikdo **nelže** tolik jako ten, kdo je rozhořčen.“ (MDZ 26) A rozhořčený či rozvztekaný je obvykle ten, kdo je podrážděný, tedy kdo trpí... „Není jim dáno na vůli, aby poznali: dekadenti lži potřebují – je to jedna z jejich existenčních podmínek.“ (EH s.60) Tedy jsou to patrně sice představy fantazijní či nereálné, nicméně ale pro zachování dekadentů představy nutné. A abychom nebyli na pochybách o tom, kdo tito dekadenti či úpadkoví tvorové jsou, resp. s kým máme „**vlastně tu čest**“, tak nám to Nietzsche upřesní takto: „s **trpícími**, kteří sami sobě nechtějí přiznat, kým jsou, s omámenými a bezvědomými, kteří se bojí jediného: že by mohli **přijít k vědomí** ...“ (GM s.123) Tak to už by snad stačilo. Souvislostí se zde vynořuje habaděj a není potřeba, abych je tu všechny rozváděl, neboť to případný čtenář již dozajista zvládne sám.

⁸⁷ Jako „ideální“ lze v tomto smyslu chápat jak Schopenhauerovo učení o „idejích“, tak veškeré možné metafyzické učení o „pravém světě“, které bylo v zásadě hlavním terčem Nietzscheova myšlení. Viz kapitoly Vůle a Svět a Myšlení aj.

⁸⁸ Jak již dobře víme, „**génius je intelekt, který se zpronevěřil svému poslání.**“

Tak a nyní zde již na úplný závěr mé práce uvedu Schopenhauerovo vyznání, které měl v době před svým úmrtím na infarkt roku 1860, kdy mu bylo 73 let, svěřit jistému Eduardu Grisenbachovi. Tedy: „*If at times I have thought myself unfortunate, it is because of a confusion, an error. I have mistaken myself for someone else... Who am I really? I am the author of *The World as Will and Representation*, I am the one who has given an answer to the mystery of Being that will occupy the thinkers of future centuries. That is what I am, and who can dispute it in the years of life that still remain for me?*”⁸⁹ Což přibližně znamená: „Jestliže jsem si občas myslel, že jsem nešťastný, bylo to z důvodu záměny, chyby. Pletl jsem si sám sebe s někým jiným... Kdo jsem opravdu? Jsem autorem *Světa jako vůle a představy*, jsem tím, kdo poskytl odpověď na tajemství Bytí, která bude zaměstnávat myslitele budoucích staletí. To je to, co jsem, a kdo proti tomu může odporovat ve zbývajících letech mého života?“

Z čehož plyne... Inu, nebyl by to přece Schopenhauer, aby těsně před svou smrtí nezačal odporovat celému svému životu... Ale také se zde jaksi potvrzuje Schopenhauerovo tvrzení, že ješitnost „*je ze všech lidských sklonů nejnezničitelnější, nejaktivnější a nejpošetilejší.*“ (SJVP 310) Každopádně je však tímto určitým sebe-vyvrácením našeho myslitele *de facto* vytržena za základů veškerá jeho morálně a hodnotově zabarvená stránka jeho filosofického učení, pročez by bylo jaksi záhodno ve světle tohoto nepochybně překvapivého odhalení znovu pročíst v podstatě celou tuto práci... Jelikož tedy Schopenhauer v zásadě změnil celou svou bytost či svůj náhled na ni, proměnil se mu tak *ipso facto* celý svět, neboť, jak již od něj dobře víme, „*být přesazen do jiného světa a změnit celou svou bytost je v zásadě jedno a totéž.*“ Takže já osobně z toho vyvozuji především to, že ačkoli tento náš svět je nepochybně místo plné utrpení, přesto je možné v něm dosáhnouti určitého bytostného pocitu štěstí a spokojenosti. Přičemž v zásadě souhlasím s tímto Schopenhauerovým výrokem: „*Vždy je člověk odkázán sám na sebe, jak v každé věci, tak i v té hlavní. Marně si vytváří bohy, aby od nich vyprosil a získal lichotkami to, čeho je schopna jen vlastní síla vůle. Vůle člověka je a zůstane tím, na čem pro něj všechno závisí.*“ (SJVP 261) A zde již konečně definitivně ukončuji svůj filosofický příspěvek k řešení

⁸⁹ Viz: <<http://www.kirjasto.sci.fi/arthursc.htm>>

odvěkého a venkoncem nejen filosofického problému, „*kterým my, tazatelé, vždy sami jsme.*“⁹⁰

⁹⁰ Viz Martin Heidegger: *Bytí a čas*, str. 23

Bibliografie a poznámky k citacím

Seznam použité literatury

- Heidegger, Martin:** *Bytí a čas*; Praha: Oikoymenh, 1996
- Nietzsche, Friedrich:** *Antikrist*; Olomouc: Votobia, 2001
Ecce Homo; Olomouc: J.W.Hill, 2001
Genealogie morálky; Praha: Aurora, 2002
Mimo dobro a zlo; Praha: Aurora, 2003
Radostná věda; Praha: Aurora, 2001
Ranní červánky; Praha: Aurora, 2004
Soumrak model; Olomouc: Votobia, 1995
Tak pravil Friedrich Nietzsche; Olomouc: Votobia, 2001
Tak pravil Zarathustra; Olomouc: Votobia, 1992
- OSHO:** *Nic není nemožné*; Praha: Beta 2005
O zenu; Praha: Pragma, 2005
Vědomí; Bratislava: Eugenika, 2005
- Platón:** *Symposion*; Praha : Oikoymenh, 1993
- Schopenhauer, Arthur:** *O vůli v přírodě a jiné práce*; Praha: Academia, 2007
O ženách; Brno: Zvláštní vydání, 1993
Spisovatelům a čtenářům; Olomouc: Votobia, 1995
Svět jako vůle a představa, sv. 1.; Pelhřimov:
Nová tiskárna, 1998
Svět jako vůle a představa, sv.2.; Pelhřimov:
Nová tiskárna, 1998
Životní moudrost; Praha: Bohuslav Hendrich, 1941

Použité internetové stránky

<http://leccos.com/index.php/clanky/contradictio-in-adiecto>

<http://cs.wikipedia.org/wiki/Pojem>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Concept>

http://en.wikisource.org/wiki/Arthur_Schopenhauer,_his_Life_and_Philosophy

<http://www.kirjasto.sci.fi/arthursc.htm>

<http://www.reading.ac.uk/AcaDepts/ld/Philos/sjs/Schopenhauer%20and%20Wittgenstein.doc>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Memory>

http://cs.wikipedia.org/wiki/Pam%C4%9B%C5%A5_%28psychologie%29

<http://www.klinikum.uniheidelberg.de/fileadmin/zpm/psychatrie/ppp2004/manuskript/fuchs.pdf>

<http://www.nospank.net/grille5.htm>

<http://www.evolutivity.info/?p=1516>

<http://faithallen.wordpress.com/2008/05/27/what-is-a-body-memory/>

<https://sites.google.com/site/misantropovacitarna/schopenhauer-o-hluku-a-zvucich>

<http://listnate-stromy.atlasrostlin.cz/mimoza>

http://www.archive.org/stream/lifeofschopenhau00walluoft/lifeofschopenhau00walluoft_djvu.txt

http://en.wikisource.org/wiki/Arthur_Schopenhauer,_his_Life_and_Philosophy

http://en.wikipedia.org/wiki/Arthur_Schopenhauer

Poznámky k citacím a odkazům

Všechny Schopenhauerovy a Nietzscheovy tituly jsem v citacích uváděl pod následujícími zkratkami:

Nietzsche: Antikrist = AK

Ecce Homo = EH

Genealogie morálky = GM
Mimo dobro a zlo = MDZ
Radostná věda = RV
Ranní červánky = RC
Soumrak model = SM
Tak pravil Friedrich Nietzsche = TPFN
Tak pravil Zarathustra = TPZ

Schopenhauer: O vůli v přírodě a jiné práce = OV
O ženách = OZ
Spisovatelům a čtenářům = SC
Svět jako vůle a představa, sv.1. = SJVP1
Svět jako vůle a představa, sv.2. = SJVP2
Životní moudrost = ZM

Přičemž u Schopenhauerových titulů za zkratkou knihy následuje vždy jen číslo, které udává číslo strany. Takto např. „ZM 56“ znamená: 56. strana knihy Životní moudrost. U Nietzscheových knih jsem však provedl určité rozlišení, neboť jeho citace je dle mého soudu dobré, pokud je to ovšem vzhledem k zpracování knihy možné, odkazovat nikoli na stranu knihy, nýbrž na číslo aforismu. Toto však bylo lze v mém případě nejlépe provést jen u těchto titulů: MDZ, RV, RC. Proto u nich po zkratce následuje vždy jen číslo aforismu (např. MDZ 6), zatímco u ostatních titulů číslu předchází „s.“, jež značí, že ono číslo je číslem strany. Všechny ostatní použité citace z jiných knih jsem vždy odkázal na podrobnější výpis informací o knize, resp. její název, jméno autora a číslo příslušné strany, jež jsem uvedl v poznámce pod čarou. Citování internetové zdroje uvádím vždy též v poznámce pod čarou.

Co se ještě týče Nietzscheových citátů, tak jelikož všechny citace uvádím v kurzívě, tak veškeré v původních knihách kurzívou zvýrazněné úseky ještě navíc vyznačuji tučným písmem (aby tedy bylo i v této práci znát, na co Nietzsche kladl důraz).