

# „Moci už nechtít.“ K Schopenhauerově kritice Kanta

Ondřej Sikora

Filosofický ústav Akademie věd ČR, v. v. i., Praha

sikora@flu.cas.cz

---

## Abstract:

### “To Be Able To Not Want.” Concerning Schopenhauer’s Critique of Kant

The aim of the paper is to provide an interpretation of Schopenhauer’s criticism of Kantian philosophy in its three pivotal areas: the notion of metaphysics, the basics of epistemology and ethical theory. The study shows the grounding of this criticism in the rehabilitation of the world in its immediate givenness. The next point of discussion is an analogy of Schopenhauer’s ethics in relation to Kant, its inner contradiction related to the concepts of compassion and resignation, as well as their inspiring character.

**Keywords:** Arthur Schopenhauer, Immanuel Kant, criticism, compassion, resignation

**DOI:** <https://doi.org/10.46854/fc.2022.1r.23>

---

„Všichni si sice všimli, že se stalo něco velmi velikého, avšak žádný nevěděl přesně co.“<sup>1</sup>

## Úvodem

Stěží najdeme jiného myslitele, který by se vyznačoval tak intenzivní ambivalencí ve vztahu ke Kantovi jako Schopenhauer.<sup>2</sup> Respekt a pohrdání se patrně nějak kloubí v Nietzschevě oblíbeném spojení „starý Kant“, interpretační návaznost a polemika je evidentní v Heideggerových textech, ale tito

---

1 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 1998, s. 336.

2 K první souhrnné expozici rozmanitých kantovsko-schopenhauerovských dialogů srov. Weiner, T., *Die Philosophie Arthur Schopenhauers und ihre Rezeption*. Hildesheim, Olms 2000. K prvnímu významnému představení celého Schopenhauerova systému jakožto svébytného, v sobě uzavřeného, transcendentálně-filosofického reflexivního pohybu, a to právě v odhlédnutí od Kanta, srov. Malter, R., *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann Holzboog 1991.

ani další nedosahují ve svém přístupu Schopenhauerovy intenzity.<sup>3</sup> O jeho kritice lze říci, že je „příliš bystrá na to, aby byla ignorována, a příliš polemická, aby nebyla zaměřena proti němu samému“.<sup>4</sup> Pro Schopenhauera je Kant jedinečným učitelem, který jej přivedl na práh oné jediné myšlenky, kterou celý svůj tvůrčí život různými způsoby rozvíjí a dopracovává, myšlenky světa jako představy a vůle. Současně se Kant pro něj stává terčem nekompromisní, šířravě ironické kritiky, a to zejména v soutěžních textech „Dva základní problémy etiky“.<sup>5</sup> Kritický korpus Kantova díla – s důrazem na *Kritiku čistého rozumu* – pak Schopenhauer podrobuje kritice v Příloze prvního dílu *Světa jako vůle a představy*, nazvané stručně „Kritika Kantovy filosofie“. V této Předmluvě zamýšlí Schopenhauer vést „vyhlazovací válku bez všech ohledů“ proti „velkým omylům Kantovy geniality“,<sup>6</sup> a to z toho důvodu, aby tato o to jasněji vynikla.<sup>7</sup>

Ono „aby“ z předchozí věty vyjadřuje cosi klíčového ohledně této kritiky. Nakonec je tedy ona „vyhlazovací válka“ vedena právě kvůli tomu, aby došlo k očištění korpusu Kantova myšlenkového rozvrhu, nikoliv proto, aby byl tento rozvrh zničen. Schopenhauer kritizuje to, na čem mu eminentně záleží. Domnívám se, že právě z tohoto důvodu je důležité věnovat jeho kritice pečlivou pozornost, podobně jako věnujeme pozornost spíše kritice, již nám adresují ti, kterým na nás záleží, než kritice, již nám adresují ti, kterým jsme jako lidé lhostejní. A podobně jako kritizující není v našich vztazích většinou sám prost chyb, lze i v tomto případě očekávat, že ony „velké omyly Kantovy geniality“ budou mít svůj protipól ve velkých omylech geniality Schopenhauerovy. Následující řádky se pokoušejí ukázat, a to z poněkud neobvyklé perspektivy, jednak koherenci Kantova projektu metafyziky autonomie, dále překvapivou analogii Schopenhauerova rozvrhu vůči tomuto projektu a do třetice neudržitelnost tohoto rozvrhu. Ta je do značné míry způsobena

3 Slovy soudobého předního badatele: “The most progressive post-Kantian.” Janaway, Ch., General Editor’s Preface. In: Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*. Vol. 1. Cambridge, Cambridge University Press 2014, s. vii. Slovy jiného badatele: “so close, and yet so far.” Guyer, P., Schopenhauer, Kant and Philosophy. In: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge, Cambridge University Press 1999, s. 94.

4 Ruffing, M., „Muss ich wissen wollen?“ – Schopenhauers Kant-Kritik. In: Fischer, N. (Hrsg.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Hamburg, Felix Meiner 2004, s. 573. Relevanci Schopenhauerovy kritiky Kantovy teorie poznání ohledně jejích „nejzákladnějších předpokladů a závěrů“ konstatuje i P. Guyer. Srov. Guyer, P., Schopenhauer, Kant and Philosophy, c.d., s. 134.

5 Celý název těchto pojednání zní: „Dva základní problémy etiky pojednané ve dvou akademických spisech soutěžících o ocenění“ a skládá se z textů „O svobodě vůle“ a „O základu morálky“. Jejich český překlad viz v: Schopenhauer, A., *O vůli v přírodě a jiné práce*. Přel. M. Váňa. Předmluva L. Major. Praha, Academia 2007.

6 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I, c.d., s. 327.

7 Tamtéž, s. 329.

právě závislostí na Kantovi, zároveň si jí však nemusíme nechat zastřít některé inspirativní momenty.

Bytnost světa je odporná, tvoří ji nezměrná, bezcílně pudící vůle, z níž je záhodno se co nejrychleji vysvobodit, a to buď skrze intelektuální nahlédnutí právě této povahy světa, anebo druhou cestou, jíž je postupná kumulace utrpení, která nakonec vede k osvobozující rezignaci na jakékoliv usilování v tomto světě. Takto by se dalo shrnout Schopenhauerovo pojetí lidského bytí na světě – bytí na světě jako nežádoucí omyl. V tomto shrnutí je patrný patos dramatické vyhocnosti, tak cizí Kantově suché střízlivosti.

Pokusme se v dalším textu postupně představit jeho zásadní momenty, a to právě ve vztahu ke Kantovi. Prvním krokem proto bude tematizace motivu metafyziky spolu se základním rozvrhem teorie poznání, v němž hraje pro Schopenhauera zásadní roli pojetí názoru umožňujícího říci, čím svět ve svém vnitřním bytí je, a to v polemice s Kantovým pojetím zkušenostního poznání. V dalším bodě bude pozornost věnována motivu soucitu ve vztahu ke kritice „imperativní“ podoby morálky u Kanta. Třetí krok pak tematizuje zvláštní rozpor mezi stanoviskem soucitné univerzální lásky a rezignace, znamenající ono „moci už nechtít“, které, jak je čtenáři patrné, tvoří antitezi k základnímu určení vůle u Kanta. Tyto tři kroky představují tři sondy směřující do širokých a obtížných problémových oblastí. Rozhovor s Kantem proto nechť představuje pomyslné zábradlí usměrňující a zužující následující pokus o pohyb v nich.

## 1. Metafyzika imanence proti „proto-fyzice“

Kritika Kanta je u našeho autora výsledkem opakovaného studia *Kritiky čistého rozumu* „v různých životních obdobích“.<sup>8</sup> Jejím cílem není pouze „vyhodit jedenáct kategorií z okna a nechat jediné kauzalitu“.<sup>9</sup> Schopenhauer míří hlouběji, totiž k elementárním určením a pojmům celé *Kritiky*, jako jsou názor, pojem, a priori či metafyzika. Obecně lze jeho kritické směřování popsat jako odmítnutí ostrých řezů, které Kant vede na úvod svých zkoumání jak v teoretické, tak praktické filosofii. To je poněkud paradoxně spojeno s vysokým oceněním „řezu všech řezů“ mezi jevem a věcí o sobě, který je částečně překonatelný v sebezpoznání vůle prostřednictvím bezprostředního názoru, který nám umožňuje „nejbezprostřednější jev“<sup>10</sup> toho, co je skutečností o sobě. „Všichni si sice všimli, že se stalo něco velmi velkého, avšak žádný

---

8 Tamtéž, s. 353.

9 Tamtéž.

10 Tamtéž, s. 143.

nevěděl přesně co,<sup>11</sup> píše velice výstižně Schopenhauer ve svém popisu ambivalentní recepce Kanta, v níž se silný účinek mísil s rozpaky. Jeho vlastní filosofii je možné chápat jako úsilí o náležitou korekci Kantovy filosofie a rozvinutí toho „velmi velikého“, co se v ní událo.

Než se dostaneme k jejímu základnímu problému, kterým je nedocnění bezprostředního, intuitivního, názorného poznání,<sup>12</sup> věnujme pozornost širší otázce, která je vůdčím motivem *Kritiky čistého rozumu*, otázky po možnosti metafyziky. Schopenhauerova diagnóza je neúprosně prostá: Kant postupuje tak, že nejprve reinterpretuje metafyziku jako jakousi „proto-fyziku“ („proto“ ve smyslu toho dřívějšího, co fyzika nutně předpokládá), která sestává pouze z čistých pojmů a priori, a poté dochází k „překvapivému“ závěru, že taková „proto-fyzika“ k žádným vskutku metafyzickým závěrům není způsobilá, neboť ony pojmy jsou právě pouze pojmy proto-fyziky, tj. jejich funkcí je činit srozumitelným smyslově přístupný svět. Jako fatální tak vidí řez mezi apriorním a aposteriorním, aplikovaný na problém metafyziky, která má být u Kanta systémem výlučně apriorních poznatků.<sup>13</sup> Tento motiv zřetelně zaznívá v Předmluvě k druhému vydání *Kritiky čistého rozumu*. Jejím tématem je vztah metafyziky a vědy, přesněji: otázka, zda a jak je možné, aby metafyzika nastoupila „jistou cestu vědy“ [*der sichere Gang der Wissenschaft*],<sup>14</sup> přičemž metafyziku Kant specifikuje jako „zcela izolované spekulativní rozumové poznání, jež se nad poučení zkušeností zcela pozvedá, a to pouhými pojmy“.<sup>15</sup>

Tímto příliš striktním předpokladem však dochází podle Schopenhauera k zásadnímu omylu: „látka k řešení hádanky světa nemůže být vůbec obsažena v něm samém, ale... je jí třeba hledat mimo svět... jen pomocí oněch apriorně nám vědomých forem.“ Tento předpoklad však zůstává Kantovou nedokázanou hypotézou, proto platí, že „nemáme žádný důvod umlčovat při nejdůležitějším a nejobtížnějším ze všech úkolů nejjobsažnější ze všech zdrojů poznání, vnitřní a vnější zkušenost, a operovat jen s obsahově prázdnými

11 Tamtéž, s. 336.

12 Tamtéž, s. 356.

13 „Pokud jde předeevším o zdroje metafyzického poznání, tkví už v jeho pojmu, že nemohou být empirické. Jeho principy (k nimž patří nejen jeho zásady, ale také jeho základní pojmy) nesmějí být tedy nikdy čerpány ze zkušenosti; neboť toto poznání nemá být fyzické, nýbrž právě metafyzické povahy, tj. má se prostírat za hranicemi zkušenosti. Jeho základem nebude tedy ani vnější zkušenost, která je zdrojem fyziky ve vlastním smyslu, ani zkušenost vnitřní, z níž vychází empirická psychologie. Je to tedy poznání a priori čili poznání z čistého rozvažování a čistého rozumu.“ Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, jež se bude moci stát vědou*. Přel. J. Kohout – J. Navrátil. Praha, Svoboda 1992, § 1, s. 32.

14 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*. Přel. J. Loužil et al. Praha, OIKOYMENH 2001, B VII. Všechny další odkazy na *Kritiku čistého rozumu* se v této stati vztahují k tomuto vydání.

15 Tamtéž, B XIV.

formami“.<sup>16</sup> Řešení hádanky světa, jak Schopenhauer označuje úkol metafyziky, je třeba hledat v pochopení světa samého. Kant, při vši své genialitě, není práv světa v jeho významuplnosti, mnohostrannosti, názornosti, světa, „v němž žijeme a jsme“.<sup>17</sup> Snad lze s jistou opatrností konstatovat, že tento bod kritiky představuje jeden z jeho nejsilnějších příspěvků k dějinám myšlení.

Schopenhauerovo chápání filosofie, potažmo metafyziky coby jejího vyvrcholení, je imanentní, je „výkladem toho, co je dáno ve vnějším světě a sebevědomí“,<sup>18</sup> nečiní „žádné závěry o tom, co existuje mimo veškeré možné zkušenosti“,<sup>19</sup> a jako takové zanechává mnoho otevřených otázek, nenárokuje si vyčerpávající explikaci. „O bytí, podstatě a původu světa není možné dokonalé, až k poslednímu důvodu jdoucí pochopení, jež by dostačovalo každému požadavku.“<sup>20</sup> Odmítnutí ostrého řezu mezi jevem a věcí o sobě zakládá Schopenhauer na předpokladu, v němž se ozývá Kantovo „jev není možný bez něčeho, co se jeví“,<sup>21</sup> totiž na tezi, že daná fenomenalita musí nést nějaké rysy toho, čeho je jevem; pokud se něco jeví, jeví se právě něco, a ať už to je cokoli, má k tomuto jevení se jakýsi vztah, a proto je legitimní chtít v těchto jevech jako v neznámém písmu *dešifrovat* jeho význam.<sup>22</sup>

Utíkat se k apriorním formám, přeskakovat nepřeborné bohatství dané rozmanitosti je zásadní metodickou chybou. Metafyzika je imanentním výkladem jádra skrytého v samém jevení.<sup>23</sup> Se vši jasností řečeno: „Nechávám zde trvat *Kantovo* učení, že svět zkušenosti je pouhý jev a že apriorní poznání platí pouze ve vztahu k němu: avšak dodávám, že je, právě jako jev, manifestací toho, co se jeví a co s Kantem nazývám věc o sobě. Ta musí proto svou podstatu a svůj charakter vyjádřit ve světě zkušenosti a tím také z něho může být vyložena, a sice z látky, ne z pouhé formy zkušenosti. Filosofie tedy není nic ji-

16 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I., c.d., s. 337.

17 Tamtéž, s. 339.

18 Tamtéž, s. 473.

19 Tamtéž.

20 Tamtéž, s. 475.

21 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B XXVII.

22 „Celek zkušenosti se podobá tajemnému písmu a filosofie jeho dešifrování, jehož správnost se ukazuje prostřednictvím všude vystupující souvislosti.“ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna 1998, s. 133.

23 „Jedině výklad jevu ve vztahu na jeho vnitřní jádro nám o něm může přinést informace, které jinak nevcházejí do vědomí. V tomto smyslu tedy jde metafyzika za jev, tj. přírodu, k tomu, co se za ním skrývá, vždy však k tomu, co se v něm jeví; to nelze sledovat nezávisle na veškerém jevu: zůstává proto imanentní a nestává se transcendentní. Neboť se nikdy zcela neodtrhává od zkušenosti, nýbrž zůstává její pouhou interpretací a výkladem, neboť o věci o sobě nikdy nemluví jinak než v jejím vztahu k jevu... jen zpřístupňuje pravé porozumění světu ležícímu v ní... Podle toho je zkušenostní vědou: avšak jejím předmětem a zdrojem nejsou jednotlivé zkušenosti, nýbrž celek a obecnost veškeré zkušenosti.“ Tamtéž, s. 133–134.

ného než správné, univerzální pochopení zkušenosti samé, pravým výkladem jejího smyslu a obsahu. To je to metafyzické, tj. pouze oděné do jevu a zahalené do jeho forem, to, co se má k jevu jako myšlenka ke slovům.<sup>24</sup>

Vidíme zde jasnou snahu poupravit Kanta, což však, domnívám se, nemůže fungovat. Není zkrátka možné jedním dechem akceptovat elementární nasazení transcendentální estetiky, umožňující odlišit jev a věc o sobě díky odlišení materie a formy jevu, a současně chtít onu věc o sobě v jevu takříkajíc rozluštit. Schopenhauerova „fenomenologická intence“, jak dosvědčují další dějiny evropského myšlení, je velice plodná, ale nelze ji kombinovat s Kantovým pojetím estetiky, neboť ta žádné „prosakování“ věci o sobě skrze jev principiálně neumožňuje. Ontologie s Kantem není možná, s Schopenhauerem ano.<sup>25</sup>

Snad nejvýstižnější shrnutí odlišnosti svého přístupu k problému metafyziky oproti Kantovi podává Schopenhauer těmito slovy: „On vychází od zprostředkovaného, reflektovaného poznání, já naproti tomu od bezprostředního, intuitivního. Jeho postup lze tedy přirovnat k měření výšky věže z jejího stínu, můj pak s bezprostředním přiložením měřítka. Proto je mu filosofie vědou z pojmů, mně vědou v pojmech, z názorného poznání, které je jediným zdrojem veškeré evidence, uchopeného a fixovaného v obecných pojmech. Tento celý názorný, mnohostranný, významuplný svět, který nás obklopuje, Kant přeskakuje a drží se forem abstraktního myšlení.“<sup>26</sup>

Toto shrnutí je výstižné a brzy uvidíme, jak se realizuje v Schopenhauerově etické koncepci, která usiluje stejným způsobem o bezprostřední vztáženost k druhým skrze fenomén soucitu a odmítá kantovské prostředkování tohoto vztahu skrze imperativní univerzální zákon.<sup>27</sup> Nicméně domnívám se, že máme-li formulovat cosi jako celkové stanovisko k vzájemnému poměru obou myslitelů, lze říci, že Schopenhauer je na jedné straně velice důležitý kritik, náležitě poukazující na neadekvátnost kantovské myšlenky, avšak na straně druhé sám není s to dostát kriticky ukázněné filosofii respektující hranice poznání, kterých se vehementně dovolává v poslední kapitole svého opus magnum nazvané „Epifilosofie“.<sup>28</sup> Není zkrátka možné na jedné straně

24 Tamtéž, s. 134.

25 K patrně nejvýraznější Kantově obhajobě v rané fázi schopenhauerovsko-kantovského bádání srov. Wartenberg, M., *Der Begriff des „transsendentalen Gegenstandes“ bei Kant – und Schopenhauers Kritik desselben (I)*. *Kant-Studien*, 4, 1900, s. 202–231; týž, *Der Begriff des „transsendentalen Gegenstandes“ bei Kant – und Schopenhauers Kritik desselben (II)*. *Kant-Studien*, 5, 1901, s. 145–176. Podle tohoto autora interpretuje Schopenhauer kantovské kategorie reduktivně jako „pouhé pojmy“, nikoliv, jak by se patřilo, „jako funkce nebo pravidla syntetických funkcí myšlení“ (tamtéž, s. 148).

26 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 356.

27 Nabízející se paralelu s primátem vnímání u M. Merleau-Pontyho využívá P. Guyer: „The ‘primacy of perception’ is the basis for Schopenhauer’s positive philosophy as well as his critique of Kant.” Guyer, P., *Schopenhauer, Kant and Philosophy*, c.d., s. 111.

28 Srov. Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 473.

popírat možnost úplného filosofického poznání bytnosti světa a chtít podávat pouze výklad vnějších a vnitřních zkušeností („o bytí, podstatě a původu světa není možné dokonalé, až k poslednímu důvodu jdoucí pochopení“),<sup>29</sup> a současně vyhlašovat takové ultimátní soudy jako: „Jako účel našeho bytí vskutku nelze udát nic jiného než poznání, že by bylo lepší, kdybychom nebyli. To je nejdůležitější ze všech pravd, která proto musí být vyslovena.“<sup>30</sup> Nebo: „Optimismus, jak v náboženství, tak ve filosofii, je základní omyl, který svádí všechnu pravdu z cesty.“<sup>31</sup> Případně: „Existuje jen jeden vrozený omyl, a to je ten, že tu jsme, abychom byli šťastní.“<sup>32</sup> Přitom své úvahy Schopenhauer končí motivem sebezpopření vůle, spásy v rezignaci, provázené „neotřesitelným mírem“, „hlubokým klidem“, „vroucí radostností“.<sup>33</sup> Tento motiv činí Schopenhauerův pesimismus, jak náležitě upozorňuje Nietzsche v aforismu č. 186 spisu *Mimo dobro a zlo*,<sup>34</sup> poněkud pochybným.

Schopenhauerova polemika ukazuje, že velikost kantianismu nakonec spočívá v tom, že jej nelze vylepšovat. Pokus o úpravu jedné drobnosti postihne celý systém. Toto, zdá se, dosvědčuje právě Schopenhauerův pokus o vylepšení Kantova stanoviska, který se ukazuje jako nefunkční. Vyzvedá transcendentální estetiku jako filosofický poklad, ale zároveň ji svojí reinterpretací ničí, neboť neakceptuje nutnost nepoznatelnosti věci o sobě. Právě ve své snaze estetiku zachovat a *současně* poupravit se proto sám dostává do sporu. Ovšem ona snaha korigovat Kanta je založena na zdravém náhledu: Kant není práv bohatství a plasticity vnitřní a vnější zkušenosti, neboť „poté co izolovaně pojednal prostor a čas, pak celý svět nazírání vyplňující prostor a čas, svět, v němž žijeme a jsme, odbyde nicneříkajícími slovy, empirický obsah názoru je nám *dán* – a ihned se skokem přenesl k *logické základně celé své filosofie, k tabulce soudů*.“<sup>35</sup> Odbytá estetika, přesun vši významuplnosti na stranu logiky – tak lze lakonicky okomentovat Schopenhauerův náhled.

29 Tamtéž, s. 475.

30 Tamtéž, s. 446. Že je Schopenhauerův pesimismus závislý na zvláštním hedonistickém kalkulu, ukazuje přesvědčivě Ch. Janaway v textu Schopenhauer's Pessimism. In: Janaway, Ch. (ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, c.d., s. 318–343, zde s. 334. Navazuje přitom na kritiku G. Simmela z knihy: Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche*. Amherst, University of Massachusetts Press 1986.

31 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 462.

32 Tamtéž, s. 468.

33 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I, c.d., s. 309.

34 Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo. Předehra k filosofii budoucnosti*. Přel. V. Koubová. Praha, Aurora 1996, aforismus č. 186.

35 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 339. Podle Schopenhauera Kant uznává názorné poznání pouze v matematice, ale „zcela nechává stranou ostatní názorné poznání, v němž před námi leží svět, a drží se jedině abstraktního myšlení, jež však všechen význam a hodnotu přijímá teprve od názorného světa, který je nekonečně významnější, obecnější, obsažnější než abstraktní část našeho poznání“ (tamtéž, s. 206). Dochází k „žalostnému smíchání“ názorně intuitivního s abstraktním (tamtéž, s. 340), k „neřešitelné konfuzi“ (tamtéž, s. 344).

Zajímavé přitom je, že Schopenhauer ve své kritice Kantovy epistemologie není zas tak vzdálen jejímu vnitřnímu smyslu a náležitě poukazuje na její vlastní nevyřešené napětí.<sup>36</sup> Pro Schopenhauera je rozvažování, „Verstand“, schopností konkrétního názorného rozumění, rozum, „Vernunft“, pak schopností abstraktně pojmového uchopování téhož.<sup>37</sup> Kant postuluje jako základní pilíř své epistemologie separovatelnost názoru a pojmu jako dvou heterogenních elementů poznání, kdy na jedné straně stojí receptivita dojmů, na druhé pak spontaneita pojmů.<sup>38</sup> Postup dedukce kategorií však vede interpreta k nutnosti revize této původně jednoduché heterogenity, a to ve směru jakéhosi vnoření rozvažování do názoru, což je stanovisko, které nakonec zastává Schopenhauer.<sup>39</sup> Kant intelektualizuje názor, který je „u nás lidí“ vždy smyslový,<sup>40</sup> neboť platí, že názor, „Anschauung“, je jednotou, a zároveň, že zdrojem jakékoliv jednoty, která je spojením dané rozmanitosti, může být pouze rozvažování.<sup>41</sup>

36 K přiblížení obou pozic srov. Deussen, P., *Kants Kritik der reinen Vernunft als Grundlage der Schopenhauerschen Philosophie*. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft*. Vol. 5. Frankfurt a.M., Verlag Waldemar Kramer 1916, s. 87–135. Autor chápe Schopenhauera jako Kantova „završitele“ [Vollender Kants], obě filosofie mají představovat organickou jednotu, teprve spolu mají vytvářet systém transcendentálního idealismu, což má vést k tomu, že v budoucnu bude možno hovořit o „všezahrnujícím, kantovsko-schopenhauerovském systému filosofie“ (k tomu také: Týž, *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2. Leipzig, Brockhaus 1913, s. 378). Současný pohled na skrytou blízkost obou nabízí P. Guyer: *Schopenhauer, Kant and Philosophy*, c.d., s. 116: “Kant’s argument is that our consciousness of objects is already a cognition of them precisely because it already represents the synthesis of intuition and concepts – something much closer to what Schopenhauer himself believes. Because Schopenhauer proceeds as if Kant’s method is phenomenological, like his own, when it is not, he thinks there is a greater difference between their views than there really is.” Dále k blízkosti obou srov. tamtéž, s. 129.

37 „Jen rozvažování poznává názorně, bezprostředně a úplně způsob působení páky, kladkostroje, kola na hřídeli, samonosnost klenutí atd. Ale právě pro tu dotčenou vlastnost intuitivního poznání tihnout pouze k bezprostředně přítomnému nestačí pouhé rozvažování k vystavení strojů a budov. Musí tu nastoupit rozum, dosadit místo názorů abstraktní pojmy, ty vzít za měřítko působení, a pokud byly správné, nemine se výsledkem.“ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 59.

38 Srov. Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 74.

39 Srov. tuto interpretační definici „rozvažování“: “what the understanding gives us is intuition [Anschauung], which essentially means perceptual awareness of particular objects in space and time.” Janaway, Ch., Introduction. In: Schopenhauer, A., *The World as Will and Representation*. Vol. 1, c.d., s. xxii.

40 Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, B 33.

41 Srov. tamtéž, B 130: „Toto spojení je totiž aktem spontaneity představivosti, a jelikož spontaneitu musíme na rozdíl od smyslovosti nazývat rozvažováním, je veškeré spojení – ať si je uvědomujeme, či nikoli, ať jde o spojení rozmanitosti názoru, nebo různých pojmů, a ať jde v prvním případě o smyslový nebo nesmyslový názor – činností rozvažování, kterou obecně nazveme *synthesis*, abychom tím zároveň upozornili na to, že si nic nemůžeme představit jako spojené v objektu, aniž bychom to předtím sami nespojili, a že spojení je jedinou představou ze všech představ, která není dána prostřednictvím objektů, nýbrž může být skutečněna výhradně subjektem samým, protože je to akt jeho spontaneity.“



Kant se ovšem plně nepřiznává k důsledkům toho, co sám říká. Musel by totiž revidovat základní tezi své teorie poznání, zejména své pojetí názoru. Toto by však vedlo k tomu, že z názoru, původně slepého, by se stal „rozumější názor“, čímž by byla rehabilitována ona zanedbaná oblast smyslové zkušenosti. Zároveň by to vedlo k nutnosti přeskládat vztah názorného a pojmového poznání, což je směr, kterým se Schopenhauer vydává, aniž se však od Kanta dokáže osvobodit.

## 2. Soucit proti zákonu

Ve zmíněné kritice Kantova projektu metafyziky i základních pojmů jeho epistemologie, jejímž společným jmenovatelem je rehabilitace bezprostředně daného světa, „v němž žijeme a jsme“, je předznačena rovněž kritika Kantovy etiky. Pro naše téma je v této souvislosti důležité se ptát, zda se Schopenhauerovi daří formulovat koncepci, která by umožňovala cosi takového, jako je bezprostřední vztah k druhému. Zdá se, že motiv univerzálního soucitu by tomuto nároku mohl dostat. Nejprve však k oné kritice.<sup>42</sup>

Schopenhauerova kritika chce opět odlišit čisté, vzácné jádro od nezdravého nánosu. Tímto jádrem je kantovské odlišení etiky od eudaimonismu. Schopenhauer přijímá Kantovu tezi, že mravní maxima a maxima sebelásky jsou ryzí opaky, vládne mezi nimi naprostá heterogenita a jedním z hlavních cílů etické teorie je tuto heterogenitu konceptuálně osvětlit. Schopenhauer je však přísnější, razantnější moralista než Kant – což může znít poněkud překvapivě –, a v tomto bodě proto vytýká Kantovi nedůslednost. Kantova teorie nejvyššího dobra jako syntetické jednoty ctnosti a blaženosti má být totiž místem, kde se eudaimonismus – poté, co byl slavnostně vyloučen – nenápadně vrací zpět, čímž Kant zrazuje svou zdravou intenci: „Tato odměna za ctnost, která tak byla jen zdánlivě nezištná, však vystupuje řádně zahalená pod názvem *nejvyššího dobra* spojujícího ctnost a blaženost. V zásadě to není nic jiného než morálka zaměřená na blaženost, tedy opírající se o zištnost či eudaimonismus, jež Kant jako heterogenní slavnostně vyhodil hlavní branou svého systému, on však proklouzl zpátky zadními vrátky jako *nejvyšší dobro*. Tak se mstí skrytý rozpor postulátu *nepodmíněného, absolutního má být*.“<sup>43</sup>

42 Jeden z nejvýraznějších moderních příspěvků k tomuto problému představuje studie: Salaquarda, J., Schopenhauers kritisches Gespräch mit Kant und die gegenwärtige Diskussion. In: *Schopenhauer-Jahrbuch*. Vol. 56. Frankfurt a.M., Verlag Waldemar Kramer 1975, s. 51–69. Schopenhauerovu kritiku Kantovy etiky shledává přífnosnou pro „kritické filosofování“ (tamtéž, s. 66), k němuž náleží jazykově-kritická analýza Kantovy terminologie, zejména pojmu „rozum“, dále podezření z „teologizace“ Kantovy morální filosofie a v neposlední řadě snaha prokázat, že rozumové argumenty proti egoismu jsou bez řádně pochopeného motivu soucitu neúčinné.

43 Schopenhauer, A., O základu morálky. In: *Týž, O vůli v přírodě a jiné práce*, c.d., s. 434.

Kořenem propašovaného eudaimonismu má být rozporuplnost samého nepodmíněného „má být“, „Sollen“, které představuje „neoprávněnou, bezdůvodnou a vybásněnou domněnku“,<sup>44</sup> v níž příliš okatě prosvítá theonomie náboženské etiky. Klíčové pojmy Kantovy etiky jsou tak podle Schopenhauera zakuklenou teologickou morálkou, samy o sobě postrádají veškerý reálný základ a visí volně ve vzduchu: „Spíše však poznáme vyumělkovaný substitut teologické morálky, k níž se má jako dřevěná noha k živé.“<sup>45</sup> Tato teologičnost je patrná jednak v imperativní formě, která je zcela bez opory, a jednak v explicitně metafyzicko-teologických pojmech.<sup>46</sup> Co se týče výchozího pojmu praktického zákona, ten má být výrazem ryzí kontradikce, která nemá jiný původ než „filosofii cizí Mojžíšovo desatero“.<sup>47</sup>

A v čem tkví podle Schopenhauera důvod jeho rozporuplnosti? „Každé ‚má být‘ má veškerý smysl a význam vůbec jen ve vztahu k hrozícímu trestu nebo slíbené odměně... *absolutní má být* je proto *contradictio in adjecto*... poslušnost vůči němu je potom podle okolností chytrá nebo hloupá, vždy však zištná, tedy bez morální hodnoty.“<sup>48</sup> „Sollen“ je smysluplné vždy jen jako situované, a jako takové tedy postrádá mravní kvalitu, neboť jeho smysluplnost je vázána na systém odměn a sankcí, které jednající vztahuje vždy nutně ke své osobě. Absolutní „Sollen“ je stejně absurdní kategorie jako absolutní dluh. Nejenže imperativní forma etiky je sekularizovanou náboženskou etikou, ale navíc sama tato etika zcela explicitně k náboženství vede.<sup>49</sup>

Jak již bylo zmíněno, ono společné jádro kritiky Kantovy etiky se týká ignorování celého oboru toho, co je bezprostředně, názorně dané, materie zkušenostního světa, v němž žijeme a jsme. Domnívám se, že jedním z nejupřímnějších vyjádření tohoto motivačního jádra je tento úryvek: „Uvažte, kolik tím chce říci: jak lidské vědomí, tak celý vnější svět se vši svou zkušeností a fakty nám hází pod nohy. Nemáme nic, na čem bychom stáli. Čeho se tedy máme držet? Hrstky zcela abstraktních pojmů naprosto bez látky, které úplně volně vlají ve vzduchu. Z těch, ba vlastně z pouhé formy jejich vazby k soudům má vycházet *zákon*, který má platit s takzvanou *absolutní nutností*

44 Tamtéž, s. 428.

45 Tamtéž, s. 472.

46 „Nakonec však se mu pod vlastníma rukama odhaluje zakuklená *teologická morálka* v učení o *nejvyšším dobru*, v *postulátech praktického rozumu* a *konečně v morální teologii*.“ Tamtéž, s. 473.

47 Tamtéž, s. 433.

48 Tamtéž, s. 434.

49 „Poté, co si Kant mlčky a nepozorovaně vypůjčil *imperativní formu* etiky od teologické morálky, takže vlastně v základě jeho etiky leží teologické předpoklady a jako to, čím jediná má tato etika význam, jsou od ní neoddělitelné, ba implicitně obsažené, přichází na konci jeho pojednání opět ke hře, aby ze své morálky znovu vyvinul teologii, známou morální teologií... V této formě má věc analogii s překvapením, které nám připraví umělec v přírodní magii, když nám nechá věc najít tam, kam ji předtím šikovně vpravil.“ Tamtéž, s. 436.

a držet na uzdě tlak žádostí, bouří vášní a obrovitost egoismu. To bychom tedy chtěli vidět.<sup>50</sup>

Na čem tedy naopak stojí náležité etické myšlení podle Schopenhauera? Platí dvojí: jednak etika lidského bytí na světě nemůže být něčím složitým, obtížným a abstraktním, nýbrž je „nejsnadnější ze všech věd“,<sup>51</sup> a dále: nelze k ní volit jinou cestu, než je „pevná půda zkušenosti“.<sup>52</sup> Východiskem mravnosti nemůže být apriorismus falešně absolutizovaného „Sollen“, ale sama faktická, empirická realita morálky, jejímž základem není nic jiného než soucit [*Mitleid*].

K explikaci soucitu se Schopenhauer dostává prostřednictvím výkladu jeho protipólu, kterým je egoismus jakožto základní, bytostný impuls veškerého lidského počínání, jehož kořenem je snaha zachovat se ve svém bytí – tatáž snaha, kterou Spinoza chápe jako základ ctnosti. Teprve Schopenhauer je však jeho skutečným antipodem: „Absence jakékoli egoistické motivace je tedy kritériem morálně hodnotného jednání.“<sup>53</sup> To znamená: „Tato hodnota tedy spočívá výlučně na tom, že jednání se děje či neděje pouze k užítku a radosti *někoho jiného*. Pokud to totiž *není ten případ*, pak *blaho a bol*, jež vedou ke *každému* jednání či od něj zdržují, mohou být blahem a bolem jen *samotného jednajícího*... Jestliže se však mé jednání má díť naprosto a jediné *kvůli druhému*, musí být *mým motivem bezprostředně jeho blaho a bol*, jako je u všech jiných jednání bezprostředním motivem *mé* blaho a bol.“<sup>54</sup>

Argumentace je transparentní a umožňuje vidět, v čem je Schopenhauer radikálnější či ostřejší moralista než Kant. Není to kantovský řez mezi empirickou materií a apriorní formou praktické zásady, ale ostrý řez mezi vlastním a cizím, na němž spočívá kritérium mravní hodnoty, o jejímž metafyzickém významu Schopenhauer spolu s Kantem nepochybuje.<sup>55</sup> Podobně jako je u Kanta mravnost realizována přesunem zájmu od obsahu etického pravidla k jeho možné zákonodárné formě, tak u Schopenhauera je realizována přesunem zájmu od vlastního egoismu k druhému člověku, k eliminaci jeho konkrétní bolesti, k zajištění jeho blaha. To znamená „že naprosto bez-

50 Tamtéž, s. 440. Srov. dále: „V Kantově škole se tedy praktický rozum se svým kategorickým imperativem víc a víc jeví jako hyperfyzický fakt, jako delfský chrám v lidské mysli, z jehož temné svatyně věštecké výroky neklamně vyhlašují sice bohužel nikoli, co se stane, ale co se má stát.“ Tamtéž, s. 453. Podobně srov. kritiku motivu rozumné bytosti jako „účelu o sobě“: „„Účel o sobě“ je jako „přítel o sobě – nepřítel o sobě, – strýc o sobě, sever nebo východ o sobě, – na hoře nebo dole o sobě“ apod.“ Tamtéž, s. 466.

51 Tamtéž, s. 524.

52 Tamtéž, s. 551.

53 Tamtéž, s. 501.

54 Tamtéž, s. 504.

55 Minimálně do té doby, než doje ke kýženému zlomení vůle, po němž je již moralita či imoralita čímisi bezpředmětným.

prostředně chci *jeho* blaho a nechci *jeho* bol, tak bezprostředně jako jinak jen to své. 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 své vlastní. To však vyžaduje, abych se s *ním* nějak *ztotožnil*, tj. abych alespoň do jisté míry zrušil celý *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.<sup>56</sup>

Tato Schopenhauerova klíčová sekvence hovoří zcela jasně. Onen přesun zájmu je chápán jako zrušení rozdílu, jako jakési ztotožnění, které je intelektuální, a přesto má zůstat bezprostřední a konkrétně pocítované. Schopenhauer je přesvědčen, že zde nevynalézá nic nového, nýbrž jen artikuluje každodenní zkušenost: „Je to všední fenomén *soucitu*, tj. naprosto 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. Jedině tento soucit je skutečnou základnou veškeré *dobrovolné* spravedlivosti a veškeré *opravdové* lidumilnosti. Jen pokud jednání vychází z něj, má morální hodnotu, a každé jednání vycházející z jakýchkoli jiných motivů nemá žádnou. Jakmile je vzbuzen tento soucit, leží mi bezprostředně na srdci blaho a bol druhého zcela stejně, i když ne vždy v témže stupni, jako mi jinak leží na srdci mé blaho. Rozdíl mezi jím a mnou už tedy není absolutní.“<sup>57</sup>

V soucitu se tak prolíná intelektuální i receptivně emoční ohled, lapidárně: „hlava“ a „srdce“.<sup>58</sup> Podobně se v něm prolíná každodennost i mysterióznost: „Tento proces je samozřejmě hoden úžasů, je mysteriózní. Je to doopravdy velké mystérium etiky, její prafenomén a hraniční kámen, za nějž se může odvážit jen metafyzická spekulace.“<sup>59</sup> Ano, soucit je prafenomén etiky, je něčím, s čím se lze setkat v konkrétních zkušenostech a na čem spočívá veškerá řeč o mravní hodnotě. Proč by měl ale být mysteriózní, když i malé dítě umí soucítit např. s trpícím zvířetem? Důvodem je obtížné pochopitelné zrušení rozdílu mezi Já a ne-Já, zboření bariéry, která každého bytostně

56 Schopenhauer, A., O základu morálky, c.d., s. 505.

57 Tamtéž. Srov. dále: „Tento soucit je sám nepopíratelným faktem vědomí, jemu bytostně vlastní a nespočívá na předpokladech, pojmech, náboženstvích, dogmatech, mýtech, výchově a vzdělání, nýbrž je původní a bezprostřední, spočívá v samotné lidské přirozenosti, dotýká se všech lidských vztahů a ukazuje se ve všech zemích a dobách. Proto se na něj všude s důvěrou apeluje jako na něco, co se nutně vyskytuje v každém člověku a nikdy nepatří k ‚cizím božstvům‘. Naopak těm, kteří vykazují nedostatek soucitu, se říká, že jsou nelidští, jako se ‚lidskost‘ často užívá jako synonymum soucitu.“ Tamtéž, s. 509.

58 Slovy současné interpretky: „aus dem gefühlten und reflektierten Wissen“. Ruffig, M., „Muss ich wissen wollen?“ – Zu Schopenhauers Kant-Kritik, c.d., s. 576.

59 Schopenhauer, A., O základu morálky, c.d., s. 505.

a přirozeně dělí od druhého, zrušení egoismu, jehož stopy mají být patrné i u Kantových příkladů s kategorickým imperativem: i tam totiž jednající posuzuje, zda může chtít, a to právě také vůči své vlastní osobě, aby se např. maxima „nepomáhat druhým“ stala obecným zákonem; „nemohu chtít“ znamená, že to nechci ani vůči sobě, ani vůči druhým. Soucit však má být fenoménem, který striktně ruší i tento „zbytkový“ egoismus: „Ne-Já se do jisté míry stává Já.“<sup>60</sup>

Zde je patrné, že Schopenhauerova výtka týkající se egoismu „propašování“ do kantovského motivu univerzalizace by musela dopadnout i na něj, neboť právě Já zůstává tím, kdo soucítí, kdo se podílí, kdo nahlíží utrpení druhého jako své vlastní. Já není zrušeno, zrušena je hranice s ne-Já. Já zůstává tím pociťujícím, tím poměřujícím, tím rozhodujícím. Pokud by byl egoismus přítomen u Kanta, musel by rovněž být přítomen u Schopenhauera, neboť Já se přičí bolest ne-Já právě proto, že ji samo vnímá jako něco zavrženíhodného. K této otázce se ještě vrátíme, nicméně je zřejmé, že soucit je vztahový fenomén, který se bez Já jako referenčního bodu neobejde.

Jako prafenomén je základem elementární etické maximy, revidovaného kategorického imperativu u Schopenhauera: „*Neminem laede, imo omnes, quantum potes, juva*“,<sup>61</sup> tedy nikomu neublížuj, spíše všem pomáhej, nakolik můžeš. Její první část formuluje ctnost spravedlnosti jakožto negativní stupeň soucitu, její druhá část pak ctnost lidumilnosti, *caritas, agapé*, jako jeho pozitivní stupeň. Spravedlnost a láska, Starý zákon a Nový zákon s jeho novým přikázáním lásky – náš autor tedy nijak neváhá identifikovat svoji maximu s etickým vyzněním novozákonních textů Bible, čímž se jeho námitka, že Kantova koncepce je skrytou teologickou etikou, opět vyjevuje jako poněkud umělá.<sup>62</sup> Toto konstatování platí i přes Schopenhauerovo „poindičtování“ křesťanství.<sup>63</sup>

Vidíme tedy, jak je Schopenhauerův přístup v mnoha ohledech analogický onomu Kantovu: absolutní hodnota morálky, formulace jejího jádra v jednom imperativu, její „snadný“, samozřejmý a univerzální ráz, její překrytí s biblickým motivem lásky, zkoumání metafyzických podmínek její možnosti. Podobnost pak spočívá i v artikulaci těchto podmínek pomocí transcendentální diference jevu a věci o sobě a v přesazení základu etického feno-

---

60 Tamtéž.

61 Tamtéž, s. 508.

62 „Spravedlivost je celým etickým obsahem Starého zákona a láska k lidem Nového. To je *kainé entolé* (J 13,34), v němž jsou podle sv. Pavla (Ř 13,8–10) obsaženy všechny křesťanské ctnosti.“ Tamtéž, s. 524.

63 „Proto lze sotva pochybovat, že jako idea o člověku, který se stal Bohem (Avatar), pochází křesťanská morálka z Indie a přešla přes Egypt do Judeje. Křesťanství by tak bylo odleskem indického prasevětla na ruinách Egyptanů, odleskem, jenž však bohužel padl na židovskou půdu.“ Tamtéž, s. 533.

ménu právě do sféry věci o sobě, která u obou autorů překračuje empiricky vnímanou jedinečnost, přičemž k ní má jednající intelektuální přístup: „Je-li však věci o sobě, tj. pravé podstatě světa, čas a prostor cizí, je mu nutné cizí i mnohost. Takže v nesčetných jevech tohoto smyslového světa může být přece jen jedním a v tom všem se manifestuje jen jedna identická podstata. A obráceně, co se podává jako mnohé, tedy v času a prostoru, nemůže být věcí o sobě, nýbrž jen jevem. Tento jev jako takový se však vyskytuje pouze pro naše vědomí, omezené mnoha podmínkami, ba spočívající na jedné organické funkci, ne mimo ně.“<sup>64</sup>

Skutečnosti o sobě nelze přepisovat numerickou mnohost, neboť individualce je aktem lidské subjektivity a jí inherující časoprostorové dimenzionality. Zároveň, ipso facto, nelze tomu, co je mnohé, přiznávat status toho, co je o sobě. Schopenhauer je v tomto ohledu ostřejší a důslednější než autor *Kritiky čistého rozumu*, který by se zdráhal upírat skutečnou individualitu a metafyzickou identitu tomu zásadnímu, totiž lidské osobě. Schopenhauerovo dovození fundace etického fenoménu se odtud zdá být plauzibilní: „Proto je také mnohost a různost individuí pouhý jev, tj. vyskytuje se jen v mé představě. Má pravá vnitřní podstata existuje v každém živém organismu tak bezprostředně, jako se jen mně oznamuje v mém sebevědomí. – Toto poznání, pro které je v sanskrtu trvalým výrazem formule *tat-twam asi*, tj. ‚to jsi Ty‘, je poznání, jež se projevuje jako *soucit*, a na němž proto spočívá veškerá pravá, tj. nezištná ctnost, jejímž reálným výrazem je každý dobrý skutek.“<sup>65</sup>

Zde tedy dochází k dořečení a dořešení etiky soucitu skrze metafyzickou jednotu všeho jsoucího. Egoismus je pouhý jev, pouhý klamný fantom, jehož prohlédnutí má nezvratné etické konsekvence. Soucit není emocionální reakcí na konkrétně vnímané utrpení druhého, ale aktivním stanoviskem holistického vhledu. Ten má vést k hlubokému míru a harmonii. „Druzí pro něj nejsou Ne-já, ale ‚Já ještě jednou‘. Cítí se v nitru spřízněný se všemi bytostmi, má bezprostřední účast na jejich blahu a bolu a s důvěrou předpokládá stejnou účast u nich. Z toho vyrůstá hluboký mír jeho nitra a ona utěšená, uklidněná, spokojená nálada, díky níž je každému v jeho blízkosti dobře.“<sup>66</sup> Brzy nicméně uvidíme, že tato věta se jeví spíše jako výraz snahy zalíbit se hodnotitelům soutěžního spisu než jako Schopenhauerovo vnitřní stanovisko.

Abychom se vrátili k otázce egoistické stránky soucitu: slova „já ještě jednou“ by mohla svádět k námitce, že jde o jakýsi „pan-egoismus“, který vše jiné kontaminuje svým nutným a jediným Já. Jakoby namísto potlačení egoismu docházelo k jeho zbytnění. Lévinas by si tak mohl právem postesknout, že jde

64 Tamtéž, s. 554.

65 Tamtéž, s. 556.

66 Tamtéž, s. 557.

jen o další variaci na egologii. Sám stojí v opačném gardu: přehradu Já a ne-Já navrhuje nikoliv zbořit, ale teprve náležitě vztyčit, myslet separaci jako nepřekročitelnou, nezrušitelnou jinakost, která natrvalo zpochybňuje svobodu, autonomii a suverenitu vlastního Já. Pouze skutečná jinakost promlouvající z „dimenze výše“<sup>67</sup> je s to založit spravedlnost a zpochybnit egoismus.

Jako pozoruhodné se mi nicméně jeví, že, jakkoli jde o vskutku opačné optiky, lze stěžejní jednu z nich prohlásit za „etičtější“ než druhou. Moralizující kategorizaci na úrovni filosofie patrně již nelze vést. Tušení vnitřní sounáležitosti a tajemné identity nejen s lidským pokolením, ale se vším živým s sebou totiž nese proměnu onoho Já, které se pak – až jako proměněné – jako by multiplikuje a nachází v každém druhém. Toto Já přece přestává být označením pro ryze soukromé zájmy, cíle, potřeby, a stává se naopak společným referenčním pólem vši vnímané živoucí rozmanitosti, jehož funkcí je již pouze ona jednota. Ono počáteční personálně-egoistické Já se transformuje ve vědomí skrytého, esenciálního Já. Pokud optiku statického systému nahradíme dynamickou optikou proměny, námitka z egoismu odpadá.

To nás vede k otázce položené v úvodu této části: lze Schopenhauerovu etiku soucitu chápat jako filosofii bezprostředního vztahu k druhému, oproti např. Kantovu prostředkování nepodmíněným praktickým zákonem? Odpověď, jak je patrné, nemůže být bezvýhradně kladná. Bezprostřednost je bytostně egoistická. Soucit je prostředkován netriviálním vhladem do původní jednoty všeho živého, s níž nemám bezprostřední, senzitivní dotek. Kdyby tomu tak nebylo, neměl by Schopenhauer důvod nazývat soucitné jednání praktickou mystikou.<sup>68</sup> I soucit je tak nutno chápat jako prostředkovaný fenomén, jako „fundovaný modus“, u něhož je klíčové prohloubené sebeporozumění jednajícího, což tuto koncepci klade spíše do analogie než do kontrastu ke Kantovi. Pro oba myslitele platí, že vztah k bezprostředně dané rozmanitosti je prostředkován vztahem k původnější jednotě, která tuto rozmanitost teprve umožňuje a do níž jednající dorůstá. Pro Kanta je touto jednotou univerzalita rozumné vůle, u Schopenhauera univerzalita slepé vůle.

Zde je nutno jít o krok dál. Máme-li chvíli u tohoto transformovaného sebeporozumění vytrvat, ukáže se zásadní rozdíl a zároveň jakýsi protihrot

---

67 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno (esej o exterioritě)*. Přel. M. Petříček – J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997, s. 191.

68 „Každý naprosto ryzí dobrý skutek... je vlastně mysteriálním jednáním, praktickou mystikou, nakolik vychází z téhož poznání, jež vytváří podstatu veškeré vlastní mystiky, a nelze ji pravdivě vysvětlit žádným jiným způsobem. Neboť že někdo dá druhému almužnu, aniž by přitom i tím nejvzdálenějším způsobem chtěl něco jiného než zmírnit nedostatek, který druhého tísní, to je možné jen tím, že pozná, že to je on sám, kdo se mu teď jeví v oné smutné podobě, tedy že v cizím jevu poznává svou vlastní bytost. Proto jsem v předchozím oddíle nazval soucit velkým mysteriém etiky.“ Schopenhauer, A., *O základu morálky*, c.d., s. 558.

zásadně ohrožující Schopenhauerovu koncepci: Jsme-li projevy jedné jediné slepě pudící, věčně nenasytné vůle – a ničeho dalšího –, není dost dobře možné pochopit, jak vhled do tohoto podílnictví může zakládat motivaci pro lásku. Jak může něco bytostně odporného zakládat vztah a pozitivně poutat k druhým? Vždyť každé soucitné jednání by pak znamenalo něco takového jako napít se otráveného nápoje. Možná to zní banálně, ale na skládce odpadu nerostou květiny, dokud není překryta vyživujícím substrátem. Vždyť jako bytosti vyhýbající se strasti nezbyvá člověku opravdu nic jiného než rezignace, útok stranou z nepovedeného běhu, kterému se říká lidský život.

Schopenhauerova etika se tak sice zpočátku jeví jako koncepce umožňující srozumitelnou formulaci bezprostředního vztahu k druhému, ale posléze se rozbíjí o své vlastní jádro, kterým je specifikace bytnosti světa jako slepě pudící nenasytné vůle.<sup>69</sup> S tím se pojí další obtíž, totiž, že je to právě bolest a utrpení, co oznamuje tuto pravdu. Pomáhat druhým v utrpení by znamenalo oddalovat bod zlomu, v němž člověk řekne životu „dost“ – a tím vlastně nepomáhat. Soucit tak jen oddaluje spásu.<sup>70</sup>

### 3. Musíme moci nechtít?

Dostáváme se ke kulminačnímu bodu tohoto stručného schopenhauerovsko-kantovského dialogu, kterým je ono „moci chtít“. Zatímco pro Kanta je „moci chtít“ srdcem autonomie, Schopenhauer postuluje jeho zničení, které se podle některých interpretů stává teprve tím skutečným kategorickým imperativem.<sup>71</sup> Na adresu Kantova „moci chtít“ Schopenhauer uvádí: „Tedy maxima sama, o níž *mohu chtít*, aby podle ní všichni jednali, by teprve byla skutečným morálním principem. Moje *moci chtít* je závěs, kolem něhož se točí daný návod. Co však vlastně *mohu chtít*, a co ne? K tomu, abych určil, co v udaném ohledu *mohu chtít*, zjevně opět potřebuji nějaký regulativ. Teprve

69 K přesvědčivým námitkám proti ryze negativnímu pojetí lidského usilování a jeho uspokojování srov. Janaway, Ch., *Schopenhauer's Pessimism*, c.d., s. 333–334. Svou kritiku uzavírá slovy: „Schopenhauer's model of willing as movement from a wholly painful lack to its mere obliteration is unrealistic“ (tamtéž, s. 333). Jako zásadní se pak ukazuje motiv strohého hédonismu: „Something adds positive value to life if and only if it involves a felt pleasure, while something contributes negative value if and only if it involves a felt pain.“ Tamtéž, s. 334. Zajímavé je, že ryze hedonistické pojetí lidského štěstí/blaženosti Schopenhauer opět sdílí s Kantem, což oba autory vede, na rozdíl např. o Spinozy, ke snaze o jeho diskvalifikaci.

70 Spojení „philosophus christianissimus“ v souvislosti s Schopenhauerem užívá P. Deussen (viz Deussen, P., *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Bd. 2, c.d., s. 562). Autor vidí „hlubokou vnitřní shodu“ „mezi fundamentálním dogmatem křesťanství a Schopenhauerovou naukou“, přičemž tvrdí, že nauka o popření vůle není ničím jiným než pojmem Boha (tamtéž, s. 572).

71 „Der Schopenhauersche kategorische Imperativ könnte demnach lauten: ‚Wolle nicht!‘ oder ‚Verneine den Willen!‘.“ Ruffing, M., „Muss ich wissen wollen?“ – Schopenhauers Kant-Kritik, c.d., s. 580.



v něm bych měl klíč k zapečetěnému příkazu daného návodu. Kde tento regulativ hledat? – Není to možné nikde jinde než v mém egoismu, v této nejbližší, stále připravené, původní a živé normě všech volných aktů, která má před každým morálním principem alespoň *jus primi occupantis*.<sup>72</sup> Nefunkčnost a nezvratná gravitace k egoismu, tak se dá shrnout tato výtka. Máme-li pojmenovat finální střet obou myslitelů, pak oním místem, kde se kříží pomyslné meče, je právě toto „moci chtít“, na jehož místo Schopenhauer klade rezignaci.

Závěrečné kapitoly obou dílů *Svět jako vůle a představy* jsou věnovány právě přechodu soucitu v rezignaci, přechodu z etického stanoviska do stanoviska asketicko-mystického, přechodu od soucítění lásky ke zlomení vlastní vůle. Schopenhauerova etika, na rozdíl od oné Kantovy, není nejvyšším výrazem a naplněním lidství. Ze soucitu se nakonec stává pouze přechodový fenomén na cestě ke spáse z tohoto světa. Schopenhauer se snaží artikulovat nutnost tohoto přechodu v této pasáži z § 68 svého hlavního díla: „Přirovnáme-li život ke kruhové dráze ze žhavého uhlí s několika chladnými místy, kterou musíme neustále probíhat, pak toho, kdo je v zajetí bludu, utěšuje ono chladné místo, na němž právě nyní stojí nebo které vidí blízko před sebou, a dál probíhá dráhu. Ten však, kdo prohlédá *principium individuationis*, poznává podstatu věcí o sobě a tím i celek, není už přístupný takové útěše: vidí sebe na všech místech současně a vystoupí z dráhy. – Jeho vůle se obrací, nepřítakává už své vlastní bytosti zrcadlící se v jevu, ale popírá ji. Fenomén, v němž se to ukazuje, je přechod od ctnosti k *askezi*. Nestačí mu už totiž milovat jiné jako sebe sama a činit jim jako sobě, ale vzniká v něm odpor k bytosti, jejímž výrazem je jeho vlastní jev, k vůli k životu, k jádru a podstatě onoho světa, jehož ubohost poznal. Právě proto popírá tuto podstatu, která se v něm projevuje a je vyjádřena už jeho tělem, a jeho jednání nyní usvědčuje její jev ze lži a nepokrytě jí odporuje. Ačkoli v podstatě není nic jiného než jev vůle, přestává vůbec něco chtít, chrání se svou vůlí na cokoli, snaží se v sobě upevnit největší lhostejnost ke všem věcem.“<sup>73</sup>

Soustředme se nyní na onen „odpor k bytosti, jejímž výrazem je jeho vlastní jev...“. Snažil jsem se poukázat na to, že právě tento odpor musí činit samu existenci fenoménu soucitu nemožnou. Náš autor artikuluje tuto nemožnost jako něco, k čemu jednající postupně dospívá, jako nutnost pře-

72 Schopenhauer, A., O základu morálky, c.d., s. 461. K vysvětlení „egoismu“ v kategorickém imperativu srov.: „... ona Kantova zásada není, jak se ustavičně tvrdí, *kategorickým*, nýbrž ve skutečnosti *hypotetickým* imperativem, neboť v jeho základě mlčky spočívá podmínka, že zákon stanovený pro mé jednání, když jej pozvednu na obecný, se stane i zákonem pro mé trpění a za této podmínky jako eventuálně *pasivní* část ovšem *nemohu chtít* nespravedlnost a nemilosrdnost.“ Tamtéž, s. 463.

73 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I, c.d., s. 301.

chodu, nutnost vnitřního bytostného zlomu, jako vystoupení z kruhu, jímž je tento život se svým střídáním bolesti a jejího dočasného ochladnutí, tento život se svojí odpornou podstatou: „Tak 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.“<sup>74</sup>

Je patrné, že tento citlivý a klíčový motiv přechodu, vykročení z kruhu, je intelektuální povahy, neboť se zakládá na nahlédnutí do povahy lidského bytí na světě. K tomu se však, zdá se, připojuje i ryze fyzický motiv v podobě neúnosnosti ryze soucitného života, neboť se jím jen kumuluje tíže, kterou člověk musí nést. Ctnosti spravedlnosti a lásky nejsou cílem o sobě, ale pouhými prostředky popření vůle k životu, což zásadně zpochybňuje Schopenhauerem proklamovaný metafyzický význam etického fenoménu. Má tedy platit, že „pravá počestnost, nezlomná spravedlnost... je tak těžkým úkolem, že ten, kdo se k ní zná bez jakýchkoli podmínek a z hloubi srdce, jí musí přinést za oběť sladkosti života. Tím vůli odvrátí od života, tedy spěje k rezignaci... Nese tedy plnou váhu zla lidského života. Tím je spravedlnost prostředkem, jak dosáhnout popření vůle k životu... Ještě rychleji to však provádí ctnost lásky k lidem, *caritas*. Neboť díky ní člověk dokonce přebírá utrpení původně určená jiným... Tím si svůj vlastní úděl identifikuje s údělem lidstva vůbec: to je tvrdý úděl námahy, utrpení a umírání. Kdo se tedy zřekne každé nahodilé výhody a nechce pro sebe žádný jiný úděl než úděl lidstva vůbec, nemůže pak už vůbec chtít... Tím dochází k popření vůle.“<sup>75</sup>

Těmito slovy Schopenhauer vyjadřuje *fyzickou nemožnost* setrvalého mravního, soucitného života. Je tak zřejmé, že zlomení vůle je souběžně jak věcí nahlédnutí, tak aktivního, tělesného uskutečňování lásky. Tím se jen podtrhuje služebná, prostředkující role etiky v celé koncepci a zároveň, poněkud paradoxně, její neudržitelnost, neproveditelnost, což diskvalifikuje soutěžní spis „O základu morálky“ jako text jen obtížně slučitelný s celkem Schopenhauerovy koncepce.<sup>76</sup>

Náš autor se řadí mezi „pravé filosofy“ [*orthoi filosofoi*] dialogu *Faidón*,<sup>77</sup> pro něž je „smrt jako vytoužená spása velmi vítána a pociťována s radostí“,<sup>78</sup> s tím „drobným“ rozdílem, že platónský filosof spěje k pravému, božskému, věčnému bytí, kdežto náš filosof, kterému se náhlým zlomením vůle

74 Tamtéž, s. 303.

75 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. II, c.d., s. 447.

76 K prostředkující roli etiky srov.: “... and morality has value, ultimately, not in its own right, but because it is a step towards this self-denial of the will... Morality would seem to belong to what has been left behind by someone in the ultimate state of ‘salvation’.” Janaway, Ch., *Introduction*, c.d., s. xxxix.

77 Srov. Platón, *Faidón*. Přel. F. Novotný. Praha, OIKOYMENH 2000, 66b1.

78 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. Sv. I, c.d., s. 303.

podařilo „zrušit samu podstatu“<sup>79</sup> nemá kam směřovat. Zbývá mu nic. Schopenhauer se sice snaží v posledním paragrafu první knihy svého hlavního díla argumentovat ve prospěch privativního, nikoliv absolutního nic, tedy ve prospěch nic ve smyslu popření tohoto světa, nikoliv ve smyslu naprostém. Přesto se nelze ubránit tvrzení, že, má-li být Kantův projekt etiky abstrakcí „volně visící ve vzduchu“, pak Schopenhauerův projekt eutanázie vůle tkví – v ničem. Ve finálním stadiu se rovněž druzí, kteří pro mravní stanovisko byli vším, stávají – ničím. Takto končí snaha být přísnějším etikem než Kant.

Neúnosnost tohoto stanoviska jen zesiluje vize blaženého stavu mystiků a světců, jíž je třeba zjevný hendikep kompenzovat. Nejde přitom o to, že by závěrečné pasáže *Světa jako vůle a představy* tvrdily něco věcně nesprávného či absurdního. Schopenhauer se snaží, zejména v příslušných poznámkách druhého dílu, bohatě dokládat výskyt jím líčených fenoménů v rozmanitých textech křesťanské či indické provenience, přičemž jeho rehabilitace negativně-pesimistického založení křesťanství se zdá být v kontextu dnešních polemik mezi politizujícími polohami liberalismu a konzervativismu něčím, co je hodno pozornosti.

Problém tkví ve vztahu fenoménů a metafyzické koncepce, problém je v rozkolísaném určení filosofie samé, která říká více, než zvládne – právě jakožto filosofie – vykázat. Tím Schopenhauer názorně dokládá překerní postavení filosofie, která si chce činit nárok na to, někam člověka skutečně vést, být kritickou metafyzickou etikou. Tato se ukazuje být opravdu náročným projektem. V těchto souvislostech je, domnívám se, nutno docenit – byť nikoliv za cenu vnitřního souhlasu – Kantův projekt kritické metafyzické etiky.

Současně je nutno říci, že ono rozkolísané určení filosofie nemusí být ryze diskvalifikujícím defektem. Fenomény soucitu se vším živým a rezignace v pasivitě, kterým Schopenhauer věnuje svůj nekompromisně upřímný pohled, jsou natolik razantně nasvíceny, že se jich nelze jen tak zbavit. Je možné si všimnout toho, že u autora *Světa jako vůle a představy* se ukazují jako vnitřně propojené a zároveň ambivalentní. Je možné odhlédnout od dramatického patosu a jejich schematizovaného kladení. Obojí může sloužit jako zvěšovací sklo, díky němuž si teprve lze jasněji uvědomit jejich význam a spolu s tím třeba také to, že určitá podoba dílčí, nitrosvětské rezignace na rozvrhy vlastní vůle umožňuje lépe vidět situace s jejich aktéry, adekvátněji se v nich vynacházet, umožňuje nechat k sobě přijít podněty a impulsy, které nedovolí, aby se právě tato rezignace stala úplnou, ale dodají sílu – i k soucitu.

---

79 Tamtéž.