

Univerzita Pardubice

Fakulta filosofická

Schopenhauerovo pojetí lásky

Nela Mrázková

Bakalářská práce

2021

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2018/2019

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE (projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Nela Mrázková**
Osobní číslo: **H17071**
Studijní program: **B6101 Filozofie**
Studijní obor: **Filozofie**
Téma práce: **Schopenhauerovo pojetí lásky**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie**

Zásady pro vypracování

Bakalářská práce se zaměřuje na pojetí pohlavní lásky v díle německého filosofa 19 století Arthura Schopenhauera. První část práce představí analýzu Schopenhauerova názoru na svět z pohledu jeho filosofického zaměření, tedy pojetí světa jako vůle a představy. Druhá část pojedná o lásce jakožto lidské přitažlivosti a potřebě zachovat lidský rod, o výběru partnera, vztahu mezi ženou a mužem a v neposlední řadě o postavení žen, které s tím nutně souvisí.

Rozsah pracovní zprávy:
Rozsah grafických prací:
Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná**

Seznam doporučené literatury:

SCHOPENHAUER, Arthur. Svět jako vůle a představa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997. SCHOPENHAUER, Arthur. Metafyzika lásky. Olomouc: Nakladatelství Přátel duchovních nauk, 1992. SCHOPENHAUER, Arthur. O ženách. Praha: Bohuslav Hendrich, 1941. RÖD, Wolfgang. Německá klasická filosofie. Praha: OIKOYMENH, 2015. SCHOPENHAUER, Arthur. Parerga and Paralipomena: short philosophical essays. Volume 2. Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press, 2015.

Vedoucí bakalářské práce: **Mgr. Ondřej Sikora, Ph.D.**
Katedra filosofie

Datum zadání bakalářské práce: **31. března 2019**

Termín odevzdání bakalářské práce: **30. června 2020**

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.
děkan

Mgr. Filip Grygar, Ph.D.
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. března 2019

Prohlašuji:

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

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

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne 20.3. 2021

Nela Mrázková

Poděkování

Od srdce bych na tomto místě chtěla poděkovat mému školiteli doktorovi Ondřejovi Sikorovi za jeho laskavý a vstřícný přístup, jímž mne provázel mnohdy temnými myšlenkami Arthura Schopenhauera s patřičnou lehkostí, rovněž za jeho cenné rady a připomínky, které mi byly vždy na cestě tvorby práce tím správným ukazatelem. Dále bych ráda poděkovala svým nejbližším za trpělivost a podporu.

Anotace

Arthur Schopenhauer, myslitel, jenž bývá nazýván filosofem pesimismu, se ve svém díle vedle pesimisticky koncipovaného světa, v němž vládne vůle k životu, zabývá rovněž koncepcí lásky. Cílem této práce je představit autorovo pojetí sexuální lásky v kontextu jeho filosofie a poukázat na možná kritická místa předně tam, kde je jeho koncepce lásky zakořeněna, v oblasti metafyziky. Dále předložená práce představuje druhou tvář lásky v Schopenhauerově myšlení, lásku soucitnou, která vede až k vyvrcholení autorova filosofického systému, k absolutní rezignaci, prostřednictvím které se v závěru práce odhalí stěžejní problém celé koncepce lásky u Arthura Schopenhauera.

Klíčová slova

Schopenhauer, vůle, pesimismus, sexuální láska, sexuální pud, soucit, askeze

Title

Schopenhauer's Conception of Love

Annotation

Arthur Schopenhauer, a thinker who is often called the philosopher of pessimism, deals, alongside the pessimistic metaphysics of the world in which the will to live reigns, with the concept of love. The aim of present work is to present Schopenhauer's conception of sexual love in the context of his philosophy and to point out possible critical points, especially in the field of metaphysics, where his conception of love is rooted. Furthermore, the second face of love in Schopenhauer's thinking is presented and interpreted in this work: the compassionate love, which leads to the culmination of the author's philosophical system in the motif of complete resignation. It is this concept where the key problem of Schopenhauer's conception of love is found.

Keywords

Schopenhauer, will, pessimism, sexual love, sexual drive, compassion, asceticism

OBSAH

Úvod.....	8
1. SCHOPENHAUEROVA KONCEPCE METAFYZIKY.....	10
1.1 Zásada dostatečného důvodu.....	11
1.2 Svět jako představa.....	16
1.3 Svět jako vůle.....	18
1.4 Utrpení světa.....	22
2. LÁSKA JAKO SEXUÁLNÍ PUD.....	27
2.1 Láska jako iluze.....	29
2.2 Specifická kritéria při výběru partnera.....	31
2.2.1 Fyzické, psychické a relativní zřetele.....	31
2.3 Možnosti kritiky.....	34
3. SOUCITNÁ LÁSKA.....	38
3.1 Askeze – vrchol soucitné lásky, či její zrušení?.....	43
Závěr.....	48
Bibliografie.....	51

ÚVOD

Arthur Schopenhauer, filosof 19. století, jenž jako jeden z prvních je přesvědčen, že kosmos ve svém jádru není záležitostí racionality, nýbrž nepřetržitě usilující slepé vůle. Ovlivněn Platónem a především Kantem, pro něj pro oba byl svět přístupnější prostřednictvím rozumu, rozpracovává pojetí kosmu coby nekonečného sporu mezi jednotlivými jevy. Myslitel, jemuž byl mnohdy neprávem z rozličných názorů ušit oblek pesimisty, iracionalisty, morouse, člověka sebestředného a plného zášti toužícího po slávě, se ve svém myšlenkovém systému snaží dokázat, že bolest a utrpení je realitou života, v němž žádný člověk nenalezne štěstí jiným způsobem než pomocí uměleckých, morálních či asketických forem uvědomění.

Je-li ale z mého hlediska navzdory již uvedeným nálepkám nějaké skutečně relevantní vymezení autora, pak je to nepochybně myslitel bezprostřední životní zkušenosti, neboť to není myšlenkový svět dominující mezi profesorskými filosofi, co je mu dostatečnou příčinou k filosofování, nýbrž výhradně sám život, ona zásada *primum vivere, deinde philosophari*. Přestože si byl Schopenhauer dobře vědom, že jeho filosofie, jeho životní práce, jež vyústila v nekompromisní pesimismus, nikdy zcela nemůže zasáhnout tehdejší optimistické smýšlení společnosti,¹ natož pak budoucí smýšlení zatížené materiálním mechanismem, důstojně pokračoval ve filosofické činnosti, kde jej udržovala především víra v ty, jejichž mysl zůstala nezávislá, duše svobodná a filosofie životem. I když nám ve svých dílech podává své obširné vědecké, historické a literární znalosti, nebyla tedy géniovi primární půdou pro zrod filosofických děl četba knih, nýbrž kniha světa.

Ačkoli je jeho vliv nejen v oblasti filosofie bezvýhradně značný,² stejně jako v době svého působení, tak i dnes se nám pozice Arthura Schopenhauera ve filosofické vědě může jevit poněkud upozaděná, a to nejen z hlediska literatury české, ale rovněž i literatury anglické, románské, ba dokonce německé. Tato práce si samozřejmě neklade natolik neskromný cíl, jako je uchopení a vyzvednutí komplexního Schopenhauerova smýšlení v kontextu celých dějin, jejím cílem je spíše

¹ Za hlavního představitele optimismu 19. století lze považovat George Wilhelma Friedricha Hegela. Kromě Hegela se pak mezi optimisty tehdejší doby řadí např. Lessing, Herder, Fichte či také marxisté, kteří zastávají, že veškeré zlo, veškerá špatnost je pouze nutným stádiem pro přechod, jenž má být překonán.

² Schopenhauer měl bezpochyby silný vliv nejen v oblasti filosofie, neboť svým smýšlením ovlivnil také řadu literárních osobností, mezi které se řadí např. Charles Baudelaire, Thomas Mann, Edgar Allan Poe, Lev Tolstoj či Emile Zola. Rovněž Schopenhauerově hudební teorii se podařilo zapůsobit na řadu skladatelů, jako např. na Johannese Brahmsa, Antonína Dvořáka, Gustava Mahlera, Hanse Pfitznera, Arnolda Schönberga, a Richarda Wagnera. Z filosofů lze pak jmenovat Henriho Bergsona, Julia Bahnsena, Eduarda von Hartmanna, Suzanne Langerovou, Philippa Mainländera, Hanse Vaihingeru a samozřejmě Friedricha Nietzscheho. A měli-li bychom uvést také někoho z českého myšlení, pak by to měl být Miroslav Tyrš, zčásti František Cupr, Ladislav Klíma, František Weyr a Vladislav Kubeš, odmítavé stanovisko naopak vyvolal např. u Josefa Durdíka a T. G. Masaryka. (Zouhar, J., *Arthur Schopenhauer a české myšlení*, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity 1991, B 38), (Wicks, R., *Arthur Schopenhauer* [online, cit. 30.6.2020]. Dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer/>).

přiblížit Schopenhauerovo pojetí lásky v kontextu jeho filosofie, a tím tak zároveň poukázat na významnost a důležitost jeho jména a myšlení nejen na poli filosofickém. A protože, jak již bylo zmíněno, se autorova filosofie vyznačuje svou celistovostí, první část práce se důkladně zaměří na otázku, kterou považují za nezbytný předpoklad celého zkoumání, totiž na jakých metafyzických předpokladech spočívá Schopenhauerova koncepce sexuální lásky.

Sexuální láska není zrovna obvyklé téma pro filosofy, líčením její povahy se odjakživa zabývají spíše básníci. Ten, kdo by se ale snad domníval, že vášnivá láska je něčím nepřirozeným, o čem není nutné pojednávat rovněž na poli filosofie, by se dle myslitele hluboce mýlil, jelikož není možné, aby básníci všech dob psali natolik horlivě o něčem, co není důležité a co je lidské přirozenosti cizí. I zde je to tedy pro autora zkušenost, co nás přesvědčuje o tom, že jakákoli lidská náklonnost může velmi snadným způsobem přerůst do vášně, která je natolik prudká, že člověk dokáže překonat lečjaké překážky, a dokonce pro její uspokojení je ochoten riskovat i svůj život. Proto se také Schopenhauer rozhodl o vášnivé lásce psát, a proto i já jsem za hlavní záměr této práce zvolila nejen onen koncept sexuální lásky ve vztahu k filosofii autora představit, ale rovněž se kvůli její důležitosti v lidském životě zaměřit na to, zda onu Schopenhauerovu koncepci lze považovat za relevantní, a jestliže ne, zda se nabízí nějaké vhodné možnosti její kritiky, což je nejen druhou otázkou, kterou si práce klade za cíl zodpovědět, ale rovněž stěžejním předmětem celé bakalářské práce.

Ve svých dílech je myslitelem představena také zcela jiná tvář lásky, která již nezosobňuje lásku partnerskou, lásku vášnivou, nýbrž lásku zcela jiného rázu, lásku ke všem lidem, již jmenuje láskou soucitnou. Třetí část práce se tak v první řadě zabývá tím, co Schopenhauer míní pod onou soucitnou láskou, a zda je onen soucit v jeho myšlenkovém proudu emočním, anebo spíše intelektuálním fenoménem.

1. Schopenhauerova koncepce metafyziky

Jak je již známo z dosavadních dějin filosofie, mnoho různých myslitelů s sebou nese také mnoho odlišných pojetí metafyziky. Arthur Schopenhauer odmítá takovou metafyziku, jež vychází z metafyzické a fyzické potřeby člověka, což je také dle slov autora hlavním charakterem většiny náboženství, v nichž lidé namísto skutečných důvodů podléhají vyšším autoritám, a v nichž se proto oporou jejich morality stávají nejspíše bajky a pohádky. Zatímco metafyzika takového druhu podle autora nevede k pravdivému poznání, nýbrž naopak pravdivému poznání brání, Schopenhauerova metafyzika se snaží být vědění čerpaným z nazírání vnějšího, skutečného světa a rovněž z výkladu, jež o něm podává nejintimnější skutečnost sebeuvědomění formulovaná zřetelnými pojmy. Filosof tak přichází s metafyzikou jakožto zkušenostní vědou, jež nezkoumá jednotlivé zkušenosti, naopak celek a obecnost vši zkušenosti je jejím stěžejním předmětem a pramenem. Onen druh metafyziky, Schopenhauerem uznán, má své ověření nikoli mimo sebe, nýbrž v sobě a nazývá se filosofie, to ona je tím správným universálním porozuměním zkušenosti samé, správným výkladem jejího smyslu a obsahu. Lze-li tedy u Schopenhauera označit něco za metafyzické, pak to nejsou formy našeho poznávání, nýbrž obsah sám, a tedy svět.³

O metafyziku se však dle filosofa nemá pokoušet ten, kdo dříve nezískal jasnou, souvislou, obecnou, avšak důkladnou znalost oborů přírodních věd. Badatelův pohled ovšem poté musí být obrácen dovnitř, jelikož intelektuální a etické fenomény jsou důležitější než ony fyzické. To poslední a zároveň základní tajemství metafyziky jakožto filosofie v sobě nakonec skrývá člověk sám, jemuž je také přístupno nejbezprostředněji a jenž jako jediný je může odhalit.⁴

Jestliže je tedy naším záměrem v průběhu práce proniknout do problematiky lásky u Arthura Schopenhauera, považuji za nutné se v první řadě věnovat tomu, co lidé dle něho samého ve všech dobách doposud marně hledali pod jménem filosofie, oné jediné myšlenky dominující v jeho stěžejním díle *Svět jako vůle a představa*. Tato jediná myšlenka, „že svět, v němž žijeme a jsme, je celou svou podstatou skrz naskrz vůlí a zároveň skrz naskrz představou“⁵, bude plně odhalena až v průběhu první kapitoly této bakalářské práce.

Podle toho, z jaké strany onu myšlenku budeme zkoumat, se postupně bude ukazovat tím, co bylo nazváno metafyzikou, etikou či estetikou, a co má v pojetí Schopenhauera ve všech možných způsobech nahlížení vždy zachovávat tu nejdokonalejší jednotu. Každá její část musí být součástí celku a celek vždy součástí každé části, a tedy představovat organismus, v němž myšlenka porozuměním částí získává na úplnosti a srozumitelnosti.⁶

³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997, s. 117–135.

⁴ Tamtéž.

⁵ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997, s. 140.

⁶ Tamtéž, s. 5.

Nyní by nás již nemělo překvapit, proč Schopenhauer v úvodu své práce *O základu morálky* uvádí, že položení základů celé etiky bez filosofického fundamentu by bylo přinejmenším plytké.⁷ Proto považuji za neméně důležité naslouchat požadavkům a cenným radám autora a věnovat se v této práci předně metafyzice jakožto jádru autorova myšlení, neboť pouze jeho prostřednictvím může být osvětlena ona jediná myšlenka, jež je stavebním kamenem pro Schopenhauerovo pojetí lásky.

1.1 Zásada dostatečného důvodu

Abychom mohli porozumět tezi „svět je má představa“ jako pravdě platící pro každé živé a poznávající stvoření, Schopenhauer vyžaduje nejprve pojednat o větě o dostatečném důvodu, o níž píše ve své disertační práci,⁸ a jež se stala základem pro jeho *opus magnum*.

„A teprve, až každý z onoho pojednání důkladně pozná, co je a co znamená věta o důvodu, kam její působení sahá a kam nesahá, že není přede všemi věcmi a že celý svět je teprve skrze ni a podle ní, téměř jako její důsledek, že však není ničím víc než formou, kterou se subjektem stále podmíněný objekt všude poznává – ať je jakéhokoli druhu, pokud je subjekt poznávajícím individuem --, teprve pak bude možno nastoupit metodu filosofování...“⁹ Jak tedy filosof sám podává, teprve až vysvětlením věty o dostatečném důvodu se nám může odhalit nejenom čím podle Schopenhauera tento svět je, nýbrž i to, jak je pro nás a jak se s ním střetáváme.

Prvním myslitelem, jenž explicitně zformuloval ve své nauce o monádách princip dostatečného důvodu, byl však německý univerzální génius Gottfried Wilhelm Leibniz¹⁰, podle něhož má dostatečný důvod nejen každý pravdivý výrok, ale i každý faktický stav věci.¹¹ Stejně tak jako proslulý matematik a filosof Leibniz, i nejvlivnější německý filosof první poloviny 18. století Christian Wolff se domníval, že vše, co jest, vše, co se děje, má vždy nutně nějaký důvod, proto si také v návaznosti na předchozí filosofy za nejvšeobecnější vzorec, od něhož se bude vše následně rozvíjet, Schopenhauer zvolí Wolffovu větu: „Nihil est sine ratione, cur potius sit, quam non sit.“¹² Je-li totiž nějaká pravda, nějaký fakt, pak musí mít dostatečný důvod, musí mít odpověď na otázku proč. V určování důvodu toho, proč něco jest, Schopenhauer vychází z dědictví Kantova transcendentálního idealismu, tudíž by nás nemělo překvapit, že každý existující objekt nazývá

⁷ Schopenhauer, A., *O základu morálky*, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Academia, Praha 2007, s. 423.

⁸ *O Čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu (Über der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichendem Grunde, 1813)* Schopenhauer, A., *O Čtverém kořeni věty o dostatečném důvodu: filosofické pojednání (dále citováno pouze jako O čtverém kořeni)*, přel. M. Váňa, in: *O vůli v přírodě a jiné práce*, Academia, Praha 2007.

⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 6.

¹⁰ Je však obtížné prokázat, kdo s touto zásadou přišel jako první, neboť ona zásada, přestože neformálně, se objevuje již u Platóna a Aristotela, kteří ji vyjadřují jako pravdu jistou samo sebou.

¹¹ Čapek, J., *Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace, Filosofie dnes 1, 2010, 2*, s. 5.

¹² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 36., Nic není bez důvodu, proč to je, spíše než není.

představou subjektu. „Nyní se však ukazuje, že všechny naše představy navzájem jsou v zákonité a podle formy apriorně určitelné vazbě, díky níž se nic pro sebe trvalého a nezávislého a také nic jednotlivého a odtrženého nemůže pro nás stát objektem. Toto spojení je tím, co ve své obecnosti vyjadřuje věta o dostatečném důvodu.“¹³ Díky větě o důvodu, základnímu principu jeho filosofie, jsme tak schopni porozumět vazbám skutečnosti jako celku, světu jako naší představě.

Schopenhauerova věta o dostatečném důvodu je společným výrazem pro čtyři zcela různorodé poměry. Jedna věta je de facto rozvětvena do čtyř tvarů neboli přesněji kořenů, z nichž každý jednotlivý kořen zahrnuje apriori danou nutnost platící pro všechny objekty, které nazýváme představy, a tedy představuje „jednotný princip, který je však třeba specifikovat vzhledem k jeho různým aplikačním oborům – dění, poznání, bytí a chtění –, takže se objevuje ve čtyřech formulacích.“¹⁴

1) Existence světa je nutným předpokladem každého vyjádření o něm, a proto jako první kořen zkoumání uvedu *větu o dostatečném důvodu bytí*. Stejně tak jako u Kanta, i u Schopenhauera platí, že každý jev se ukazuje i každá myšlenka je myšlena v čase coby apriorní formě poznání,¹⁵ kterou do předmětů vkládá subjekt. A jelikož není události, jíž by něco nepředcházelo a po ní nenásledovalo, označuje Schopenhauer důvod bytí za zákon následnosti.¹⁶ Aby pak subjekt mohl nazírat věci nejen v čase – za sebou, ale i v rozprostraněnosti – vedle sebe, je nutné za apriorní formu našeho poznání považovat rovněž i prostor, jenž je společně s časem označován jako principium individuationis.¹⁷

Věta o dostatečném důvodu bytí tedy říká, že vše, co je, i všechny vztahy toho, co je, se odehrávají v čase a prostoru, a platí-li čas a prostor a priori, pak musí mít i všechno to, co se v apriorních formách jeví, charakter nutnosti.

2) Další kořen je *věta o dostatečném důvodu dění* vysvětlující zákon kauzality jako nutný děj příčiny a účinku, v němž se stavy reálných objektů mění. Jev, který vlivem děje příčiny a účinku nutně nastává, se nazývá změna. Stejně jako čas a prostor, i kauzalita je označena za apriorní formu našeho nazírání objektů a jejich vzájemných vztahů. Ony objekty jsou Schopenhauerem definovány úplnými empirickými představami, v jejichž opozici stojí pojmy abstraktní neboli myšlenky. Úplné jsou díky rozvažování, a empirické pro odlišnost od pojmů abstraktních, myšlenek.

¹³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 54–55.

¹⁴ Röd, W., *Německá klasická filosofie I*, OIKOYMENH, Praha 2015, s. 269.

¹⁵ Současné užití pojmu pochází od Immanuela Kanta, pro kterého jsou apriorní výroky tím, co je nutně pravdivé, co se nezakládá na vnějších podmínkách, které podléhají změně.

¹⁶ Schopenhauer, A., *O Čtverém kořeni*, s. 148.

¹⁷ Princip, díky němuž se vše, co je stejné a jednotné jeví vedle sebe jako mnohost, a tím tak umožňuje rozdílnost, individualitu.

Výše zmíněná kauzalita nemá z pohledu myslitele žádný poslední počátek, každá změna je podmíněna změnou předcházející. Na tomto základě Schopenhauer odmítá kosmologické argumenty pro existenci Boha jako ničím nezpůsobené první příčiny všeho. Názor, že Bůh je *causa sui*, je pro něho absurdní a za důkaz této absurdity uvádí filosofii absolutna svého největšího nepřítele a soupeře Hegela.¹⁸ Hlavním principem dění namísto absolutna se u Schopenhauera stává zákon kauzality, kterým definuje trvalou substanci neboli hmotu, jež má charakter pouhé působnosti, a tedy čisté objektivizované kauzality.

Všechny jevy neboli objekty, pro něž platí zákon kauzality, poznáváme dle Schopenhauerova mínění díky smyslovým počitkům našeho těla, které nám poskytují data. Tomu bychom však neměli rozumět tak, že jsou předměty nazírání něčím mimo mě, ale spíše že pokud chceme vůbec něco poznat, je nutné si to jako objekty mimo mě představit. Ačkoli je rozvažování apriorní formou poznání, je naše tělo počátkem veškerého nazírání, vstupní branou do objektiviny pro poznávající subjekt. Čistá smyslovost nám ale dle slov autora postačuje pouze v rámci nazírání předmětů. K tomu, abychom porozuměli, co je předmětem nazírání v plné souvislosti, potřebujeme to, co autor jmenuje čistým rozvažováním.¹⁹ Čistou smyslovostí se zde míní čisté apriorní formy našeho poznání neboli principium individuationis, které jsou stejně jako v kantovském pojetí nutným předpokladem každé zkušenosti, čistým rozvažováním se míní apriorní poznání zákona kauzality v souvislosti s čistými názory prostoru a času.

Co z věty o důvodu dění plyne? Že „...jsme si zákona kauzality vědomi apriorně, a proto je transcendentální, platný bez výjimky pro veškerou možnou zkušenost, a protože dále platí, že po určité daném relativně prvním stavu musí podle nějakého pravidla, tj. vždy následovat druhý rovněž určitý stav, je poměr příčiny k účinku nutný.“²⁰ Za nutnou platnost Schopenhauer tedy považuje to, co již obdobným způsobem definoval předsokratovský filosof Hérakleitos výrokem „panta rhei“ – každý objekt vnějšího světa se nutně děje a mění, a to vždy důvodně.

Z předchozích dvou vět je zřejmé, že všechny objekty jsou prostřednictvím apriorních forem prostoru, času a kauzality představou subjektu. Hlavním předmětem dvou dalších kořenů věty o dostatečném důvodu bude proto subjekt – držitel celého světa jako představy.

3) Třetím kořenem věty je *věta o dostatečném důvodu poznání*, která „jako taková udává, že když má soud vyjádřit nějaké poznání, musí mít dostatečný důvod. Proto obsahuje pravdivý

¹⁸ Cartwright, D. E., *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*, Scarecrow Press, Oxford 2005, s. 140 „Odporný, bezduchý šarlatán a bezpříkladný mazal nesmyslů, Hegel, mohl být v Německu provolán za největšího filosofa všech dob, a mnoho tisíc lidí tomu pevně dvacet let věří, dokonce i mimo Německo Dánská akademie, která pro jeho slávu vystoupila proti mně a jeho nechala platit jako *summus philosophus*.“ (Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, s. 52).

¹⁹ Schopenhauer, A., *O čtverém kořeni*, s. 110.

²⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 67–68.

predikát. Pravda je tedy vztah soudu k něčemu od něj odlišnému, co se nazývá jeho důvodem, což jak níže uvidíme, připouští významnou rozmanitost druhů.²¹ Schopenhauer charakter poznání vysvětluje pomocí difference mezi člověkem a zvířetem. Názorné poznání je to, v čem se schopnosti člověka a zvířete shodují, co je však naopak od sebe striktně odlišuje je schopnost tvořit pojmy, abstraktní představy neboli představy z představ,²² kterou disponuje pouze člověk. A protože pojmy nemohou být nazírány, nýbrž pouze myšleny, nazývá tvorbu pojmů myšlením.

V souvislosti s větou o důvodu poznání nám Schopenhauer podává důkladné rozlišení mezi pojmy rozvažování (Verstand) a rozum (Vernunft). Zatímco rozum pracuje na základě zásad myšlení, reflexe a pojmů prostřednictvím řeči, rozvažování je spíše záležitostí intuitivní. V pojmu rozvažování se Schopenhauer s Kantem shoduje, avšak s výhradou, že za jedinou vhodnou formu rozvažování lze přijmout pouze kauzalitu, všechny ostatní Kantovy kategorie považuje za „slepá okna“, jako ničím nezdůvodněné postuláty.²³ Verstandt je tedy u Schopenhauera naší rozvažovací schopností, ale jeho apriorními formami jsou pouze prostor, čas a kauzalita. V pojmu Vernunft se Schopenhauer od Kanta liší zásadně. Zatímco Kant jej vnímá jako schopnost tvorby pojmů o totalitách, idejích, Schopenhauer v něm spatřuje schopnost abstrahování a usuzování.²⁴ Rozum tak oproti rozvažování není oblastí metafyziky, nemá žádný materiální obsah, ale obsah formální. Materiální obsah získáváme prostřednictvím rozvažování, což znamená, že jediné díky času, prostoru a kauzalitě, apriorním formám názoru, které vytvářejí objekty ve světě, získáváme skrze smyslovost látku, z níž rozum může teprve pojmy utvářet, a proto jsou také smyslové počítky našeho těla a apriorní formy názoru nezbytnou podmínkou pro uplatnění funkce rozumu, tedy pro utváření pojmů.

Vyjadřujeme-li naše poznání prostřednictvím pojmů vytvořených z názorných představ a následně soudů vytvořených z pojmů, pak takový soud musí mít pravdivý predikát, a tím je důvod soudu samého.²⁵

Z věty o dostatečném důvodu poznání proto vyplývá nutnost, že má-li být naše poznání pravdou, pak musí být verifikované, tedy mít svůj dostatečný důvod a být v souladu s logickými zásadami

²¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 123.

²² Abstrakta, která jsou vyvozena z názorných představ, ze světa jako představy.

²³ Röd, W., *Německá klasická filosofie I*, s. 268.

²⁴ Tamtéž.

²⁵ Za pravdu se zde považuje vztah soudu k jeho důvodu, které Schopenhauer uvádí čtyři, přičemž každý jednotlivý důvod soudu má vlastní druh pravdy: 1) Soudy založené na logické pravdě vypovídají o tom, že výsledek soudu má za předpoklad jiný pravdivý soud, a ten následně další pravdivý soud, a obdobně lze pokračovat až do nekonečna. 2) Soudy založené na empirické pravdě, a tedy soud je zdůvodněn zkušeností. 3) Soudy založené na pravdě transcendentální mají za důvod soudu věty čisté matematiky platící v souladu s našimi apriorními formami prostoru, času a kauzality. 4) Poslední možnost zdůvodnění soudu spočívá ve formálních podmínkách myšlení, mezi které Schopenhauer řadí zásadu identity, sporu, vyloučení třetího a rovněž zásadu, že pravda je vztahem soudu k tomu, co je jeho dostatečným důvodem.

myšlení, neboť budou-li podle těchto zásad myšlení prohlášeny premisy za pravdivé, pak zároveň platí, že musí být nutně dán i pravdivý závěr.

Subjekt jako poznávající nemůže sám sebe nikdy poznávat. Stejně jako oko, které vše okolo sebe vidí, samo sebe nevidí. „Proto také neexistuje žádné poznávání poznávajícího, protože to by vyžadovalo, aby se subjekt oddělil od poznání, a to je nemožné.“²⁶ Aby subjekt mohl sám sebe poznat, musí být pro nás i něčím jiným než pouze poznávajícím, musí být chtějícím – vůlí.

4) *Věta o dostatečném důvodu jednání* přichází v kontextu novověkého myšlení s něčím ne zcela obvyklým: „Když pohlédneme do svého nitra, shledáme se vždy jako chtějící.“²⁷ Není to tedy rozum, co je na subjektu to nejpodstatnější, ale především vůle, která se nám ukazuje vždy jako chtějící. Tím Schopenhauer jednoznačně upozorňuje na to, že v jeho metafyzice nebude vládnoucí složkou rozum, nýbrž vůle. Bylo by však mylné se na tomto základě domnívat, že Schopenhauer odjímá rozumu veškerou jeho důležitost, spíše mu nepřisuzuje roli podstaty světa a staví jej do role služebníka oné vládnoucí vůle. Vůle, jak můžeme vidět, je tak základním principem subjektu, držitele světa, což je výchozím bodem celého Schopenhauerova filosofického systému.

Pojednávaný subjekt chtění je nám dán bezprostředně, proto nelze dále definovat, čím ono chtění je: „spíše je to nejbezprostřednější ze všech našich poznatků. Jeho bezprostřednost dokonce musí nakonec vrhnout světlo na všechny ostatní jako velmi zprostředkované“.²⁸ Stejně tak jako je kauzalita hlavním principem jevů, které jsou záležitostí vnější, je pro jednání člověka hlavním principem chtění neboli motivace, kterou Schopenhauer nazývá kauzalitou viděnou zevnitř,²⁹ a to právě proto, že ji nahlížíme odlišným způsobem než ostatní příčiny, a tedy nikoli zvenku, nýbrž zevnitř, účastníme se jí. Kauzalita je tak klíčem k pochopení celého řádu světa jako děje, jehož podstatou a příčinou je vůle. Proč člověk jedná zrovna takovým způsobem a ne jiným, je záležitostí vlivu konkrétních okolností, které jeho rozhodnutí určují nejvíce a které ho ke konkrétnímu jednání motivují. Samo chtění je totiž podle myslitele slepé, k tomu, aby bylo něco vykonáno, se vyžaduje, aby vůle nejprve mezi motivy vybrala, přičemž onen výběr pak charakterizuje individualitu každé jednotlivé vůle. Závěrem čtvrtého kořenu věty o dostatečném důvodu lze zdůraznit, že člověk i zvíře jednají vždy podle nějakého motivu, nikdy však bezdůvodně.

Věta o dostatečném důvodu nám tak zjednodušeně říká, že vše, co jest jevem – naší představou, má svůj důvod, jen tento důvod sám důvod nemá, neboť neexistuje žádný princip vysvětlující princip všeho vysvětlení.³⁰ Každý tvar, kořen této nevysvětlitelné věty vysvětlující každý náš

²⁶ Schopenhauer, A., *O čtvřerém kořeni*, s. 155.

²⁷ Tamtéž, s. 157.

²⁸ Tamtéž.

²⁹ Tamtéž, s. 158.

³⁰ Tamtéž, s. 168.

nazíraný jev, představuje a priori platnou nutnost jako pravdu, která nepotřebuje žádný argument, stejně tak jako onen hlavní princip subjektu – vládnoucí vůle. Je třeba ale také zmínit, že pojednávaná věta má vždy omezenou a relativní platnost. Nikdy se netýká subjektu, nýbrž vždy jen jeho představy, která je podřízená zákonitostem – obsahu věty o dostatečném důvodu, a proto také vnitřní podstata světa nemůže být nikdy jejím prostřednictvím nalezena.

Proč bychom měli přijmout bezprostřední subjektivní pochopení sebe sama pouze jako chtějící bytosti a proč by měla být podstatou všeho včetně lásky právě vůle, to je to, co nás bude v Schopenhauerově metafyzice zajímat nejvíce a co se primárně snaží dokázat až jeho hlavní dílo *Svět jako vůle a představa*.

1.2 Svět jako představa

První částí oné jediné myšlenky je Schopenhauerovo prohlášení „svět je má představa“, tot' pravda, která je pro něho bezprostředněji jistá než ta, k níž prostřednictvím zkoumání světa jako představy máme dojít, a to k prohlášení „svět je má vůle.“ A tak se prvně vyžaduje na základě předchozího zkoumání věty o dostatečném důvodu sledovat stránku poznatelnosti a dívat se na všechny objekty včetně našeho těla jako na představu, abychom mohli spolu s Schopenhauerem dojít skrze mnohé až k jádru lásky, lidského života a celého světa, k oné vůli.

„Žádná pravda není jistější, na všech ostatních nezávislejší a méně potřebující důkaz než ta, že všechno, co lze poznat, tedy celý svět, je jenom objektem ve vztahu k subjektu: názorem nazírajícího, jedním slovem představa.“³¹ Člověku, který si tuto pravdu reflektivně a abstraktně uvědomí, bude již jasné a jisté, že nezná „...zemi ani slunce, nýbrž vždy jen toliko oko, jež vidí slunce, a ruku, jež hmatá zemi...“³² Neboť vše, co patří a může patřit světu, je nutně podmíněno subjektem a je tu jen pro subjekt, který je tím, co všechno poznává, ale ničím není poznáné, je nositelem světa – podmínkou všech jevů, objektů. Svět jako představa má tedy kromě subjektu také druhou od subjektu neoddelitelnou část – objekt, do něhož spadá i tělo subjektu, které je oproti ostatním objektům poznáváno bezprostředně, a tedy je bezprostředním objektem.

Zatímco formou objektu podle věty o důvodu bytí je prostor a čas, subjekt neleží ani v prostoru, ani v čase, a právě proto jsou subjekt a objekt od sebe neoddelitelní, jelikož pokud by jeden či druhý nebyl, pak by svět jako představa nemohl existovat. Rozštěpení světa v subjekt a objekt je společnou formou všech kořenů, které byly ve větě o důvodu výše uvedené, jedině v této formě je totiž možná jakákoli představa jakéhokoliv druhu, abstraktní, intuitivní, čistá či empirická – je podmínkou

³¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 20.

³² Mann, T., *Schopenhauer: Nesmrtelné stránky z díla Arthura Schopenhauera Svět jako vůle a představa, jak je vybral a vysvětlil Thomas Mann* (dále citováno jako Věčné myšlenky – Schopenhauer), Votobia, Olomouc 1993, s. 31.

veškerého nazírání světa jako představy.³³ I přesto, že je v autorově metafyzice uvedeno rozdělení představy na subjekt a objekt, není přítomný spor, zdali se má vycházet od subjektu či od objektu, tento spor mezi realismem a idealismem je podle Schopenhauera pouze pošetilým bojem o realitu, od něhož je nutné se pro jeho dogmatický charakter raději oprostít. Povahu dogmatismu má pro něho rovněž i skepticismus, jemuž zase autor vyčítá, že se v něm o kauzální podmíněnosti jevů nepochybuje.³⁴ Schopenhauer řeší problematiku sporu tak, že vychází vždy z představy, jež v sobě obsahuje obojí (subjekt a objekt) jako nutnou podmínku všeho, co je.

Schopenhauera můžeme kvalifikovat jako dalšího představitele transcendentálního idealismu, neboť přijímá dvě klíčové myšlenky, jimiž definoval transcendentální idealismus jeho učitel Kant, a tedy za prvé, že všechny objekty v prostoru a čase jsou na mysli závislé jevy, a za druhé, že zároveň existuje nějaká realita nezávisle na naší mysli, subjektivních formách, prostřednictvím nichž se nám vše jeví.³⁵ Schopenhauer zmiňuje, že jsme se po celá tisíciletí pokoušeli pouze o filosofii objektivní, dokud jsme neobjevili, že mezi tím vším, co činí tento svět světem, je první a nejpodstatnější ta okolnost, že jsoucnost světa závisí na jediné nitce, totiž na vědomí, v němž vše trvá. Tato podmínka vtiskuje světu přes všechnu empirickou realitu znamení ideality. To, co si tak představujeme v rámci času, prostoru a kauzality, je z jeho hlediska nutné považovat za jedinou možnou realitu, neboť „svět nazíraný v prostoru a čase, které se projevují jako cenné kauzální vztahy, je úplně reálný a je opravdu tím, jakým se podává, a podává se cele a bez výhrady jako představa, jako celek souvislý podle zákona kauzality.“³⁶ Immanuel Kant pak celou existenci světa učinil závislou na subjektu, když tvrdil, že veškeré vnímání vnější skutečnosti je podmíněno lidským poznáním. Věřil ve svět, který existuje ve vztahu k subjektu jako předmět naší zkušenosti. A v tomto ohledu lze také Schopenhauera prozatím považovat za věrného následníka svého učitele.

Náš filosof si zde však uvědomuje možnost relevantní námitky, a tedy, že pokud má celý svět transcendentální idealitu a všechny objekty jsou představou skrze subjekt a pro subjekt, jejichž pojítkem je věta o dostatečném důvodu, není pak celý náš život pouhým snem? Na to odpovídá, že „jediným jistým kritériem k rozlišení snu od skutečnosti není nic jiného než zcela empirické probuzení, jímž je ovšem kauzální spojení mezi událostmi ve snu a bdění výslovně a citelně přerušeno.“³⁷ Následně na to však doznává velmi blízkou příbuznost mezi životem a snem, když praví „Život a sny jsou listy jedné a téže knihy. Čtení v souvislosti – toť skutečný život.“ A v tom se žák od svého učitele již odklání. Na rozdíl od Kanta totiž Schopenhauer považuje prostoro-časový

³³ Mann, T., *Věčné myšlenky – Schopenhauer*, s. 32.

³⁴ Röd, W., *Německá klasická filosofie I*, s. 268.

³⁵ McDermid, D., *Schopenhauer and Transcendental Idealism*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2016, s. 71.

³⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 29.

³⁷ Tamtéž, s. 30.

svět nejen za jev, nýbrž za klamné zdání, jak už předpokládal sám Platón svojí naukou o idejích. Lze tedy říci, že zkušenost, kterou tak máme se světem, je pro Schopenhauera pouhým druhem snu, z něhož je třeba se probudit.³⁸

V existenci světa se proto u našeho autora objevuje společně s vědomím další důležitý a méně obvyklý pojem, a to „mozkový fenomén“. Schopenhauer 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 nejpochoptelnější způsob, jak odhalit hlubokou propast mezi ideálním a reálným.“³⁹ Zde vlastně Schopenhauer říká, že náš „svět“ ve své každodennosti je „pouze“ představou, je plodem našeho smyslového vnímání a mozku, jenž smyslové vnímání vyhodnocuje. A takovéto chápání světa je možné díky tomu, že naše tělo má charakter bezprostředního subjektu, což znamená, že to, co vnímáme našimi smysly jakožto počítky je elementárním materiálem pro nazírání jevů ve světě jako již námi zprostředkovaných objektů. Vše, co poznáváme a myslíme, je tedy dle Schopenhauera nejenom záležitostí našeho vědomí, nýbrž funkcí našeho mozku a jeho fyziologických operací.⁴⁰

1.3. Svět jako vůle

Součástí čtvrté věty o dostatečném důvodu poznání, mnou již výše zmíněné, je tvrzení, na které Schopenhauer navazuje a dále rozvíjí ve svém hlavním spise *Svět jako vůle a představa*, a tedy, že dokud pouze poznáváme, nemůžeme svět chápat jinak než jako jev. My ale nejsme v očích Schopenhauera pouze bytosti poznávající, nýbrž také bytosti cítící a chtějící. Jako poznávající a chtějící jsme pro autora v bytostné jednotě a ony dvě stránky subjektu jsou totožné, avšak v prožitku chtění se nám skutečnost ukazuje nikoli jako jev, nýbrž jako to, čím je o sobě.⁴¹

V návaznosti na předchozí kapitolu lze za výraz jednoty v Schopenhauerem rozštěpeném světě na subjekt a objekt vnímat tělo jakožto bezprostřední objekt. Díky tomu, že subjekt je v jednotě

³⁸ Röd, Wolfgang, *Německá klasická filosofie I*, s. 271.

³⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, s. 138.

⁴⁰ Röd v tomto bodě zcela příhodně upozorňuje na to, že jsou-li prostor, čas a kauzalita způsoby, jak funguje mozek, který je zároveň, stejně jako jsou ostatní jevy, závislý na formách prostoru a času, pak se jedná o kruhový myšlenkový postup, neboť „na jedné straně jsou prostor a čas převedeny na způsob, jak funguje mozek, na druhé straně je mozek sám určen prostoro-časově, tj. jako jev konstituovaný v rámci prostoru a času.“ (Röd, Wolfgang, *Německá klasická filosofie I*, s. 279). Tento problém dle Röda řeší Schopenhauer tak, že rozlišuje mezi dvěma perspektivami, a tedy realistickou a transcendentální. „Předpoklad, že prostor a čas jsou subjektivní formy, odpovídá transcendentální perspektivě, zatímco výpovědi o mozku jakožto prostoro-časovém předmětu jsou na empirické rovině. Z transcendentálního stanoviska se příroda podává jako mnohost jevů či představ; z realisticko-naturalistického stanoviska je příroda včetně lidí nezávislá na Já, jež se objevuje v evoluci později poté, co během dlouhých časových úseků zde byla pouze nevědomá příroda. Když Schopenhauer pojal kriticko-idealistickou a naturalistickou perspektivu jako komplementární, chtěl, aby se jevily jako vzájemně slučitelné. Dokonce se domníval, že i Kant pojal intelekt jako funkci mozku, avšak tento svůj názor nezveřejnil.“ (Tamtéž).

⁴¹ Röd, W., *Německá klasická filosofie I*, s. 272.

s objektem, může sám sebe reflektovat a stát se tak individuem, jehož veškeré fyzické pohyby umožňuje stránka chtějící neboli vůle, neboť naše tělo není výlučně bezprostředním objektem, ale rovněž objektivací vůle: „Akce těla není nic jiného než objektivizovaný, tj. do nazírání vstoupivší akt vůle.“⁴² Tělo je nám tedy, jak můžeme vidět, dáno dvěma způsoby: jako objekt existující mezi ostatními objekty, jež podléhají přírodním zákonitostem, a jako objekt, jehož jsme si bezprostředně vědomi, jako bezprostřední manifestace vůle. Nicméně „volní akt a akce těla nejsou dva objektivně poznané rozdílné stavy, které spojuje svazek kauzality... nýbrž jsou jedním a týmž, jen podaným dvěma různými způsoby: jednou zcela bezprostředně a jednou v nazírání pro rozvažování.“⁴³ Schopenhauer jde pak ve svém přesvědčení ještě dále a dostává se k tomu, že „lze také v jistém smyslu říci: vůle je poznání a priori těla a tělo je poznáním a posteriori vůle.“⁴⁴

Spolu s naším tělem ve světě jako naší představě existují rovněž těla ostatních, avšak ta jsou poznatelná jedině jako forma objektu, nikoli bezprostředně. A protože je vůle ústředním bodem všeho, co existuje, co je naší představou, podrobuje ji Schopenhauer ve svém spise důkladnému zkoumání a poznání. Dle autora jsou totiž i všechny naše jednotlivé části těla viditelnými výrazy oné vůle: například zuby, jícen a zažívací trubice jsou objektivizovaným hladem, genitálie objektivizovaným pohlavním pudem a uchopující ruce a rychlé nohy zase více zprostředkovaným úsilím vůle. Schopenhauer však vůli jakožto nejniternější podstatu neshledává pouze v projevech, které lze reflektivně nahlížet u každého člověka či zvířete, ale rovněž „...i sílu, která vegetuje v rostlině, ano, i sílu, z níž rostou krystaly... sílu, která obrací magnet k severnímu pólu, ano dokonce tíži, která se ve veškeré hmotě tak násilně snaží táhnout kámen k zemi a zemi ke slunci – všechny tyto síly, rozdílné jen v projevu, poznává podle jejich vnitřní podstaty jako stejné... a lépe, jako všechno jiné známé, co se tam, kde vystupuje nejzřetelněji, nazývá vůlí.“⁴⁵ A tedy veškeré dění probíhající v přírodě, organické i anorganické, chápe Schopenhauer jako projev jedné a též světové vůle.

Jak již bylo zmíněno, Arthur Schopenhauer v mnohém od Kanta vychází, v mnohém jej kritizuje, jeden z velkých přesahů, jimiž svého učitele překračuje je ten, že definuje Kantovu absolutně nepoznatelnou věc o sobě jako vůli. Schopenhauerova vůle jako Kantova věc o sobě neexistuje v rámci času a prostoru a jedině, o co této vůli jde, je žít, a to vůle dokáže uskutečnit pouze na základě své objektivizace ve světě, jenž podléhá času a prostoru. Tímto způsobem se pak z jednoty vůle stává mnohost jevů a každý jednotlivý jev v našem světě zdání je podmíněn onou objektivací vůle. Vůle se tak stává klíčem k poznání nejniternější podstaty celé přírody, lidského

⁴² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 94.

⁴³ Tamtéž, s. 93–94.

⁴⁴ Tamtéž, s. 94.

⁴⁵ Tamtéž, s. 101.

života a celého světa vůbec, proto se také již nemůžeme divit, že v autorově filosofii je intelekt podřízen vůli, neboť, jak sám praví, „nebyl to intelekt, jenž snad stvořil vůli, naopak: vůle si vytvořila intelekt.“⁴⁶ Schopenhauer vnímá intelekt jako sluhu podřazeného vůli právě proto, že na vyšších stupních objektivace vůle by jakékoliv poznávání nebylo možné bez její přítomnosti, a tedy „intelekt je tu jen proto, aby dokazoval to, co hoví vůli, aby ji ospravedlňoval, aby jí opatroval 'morální' důvody, krátce, aby racionalisoval naše pudy.“⁴⁷

Nyní je zjevné, proč u Kanta Schopenhauer podrobuje kritice rovněž jeho vůli, jež má být podřízená intelektu. Podle našeho filosofa by totiž bylo „...zřejmým rozporem nazývat vůli svobodnou a přece jí předepisovat zákony, podle nichž má chtít: – ‚má chtít‘ – dřevěné železo!“⁴⁸ Což znamená, že Schopenhauerova vůle oproti pojetí vůle u Immanuela Kanta nezná nutnost a je tak vůlí svobodnou a všemocnou. Avšak v návaznosti na větu o dostatečném důvodu je třeba dodat, že je-li vůle svobodná, ještě to neznamena, že je svobodné také individuum. Každý jev i jednotlivý člověk totiž není vůlí svobodnou, nýbrž je jí pouze determinován, a tedy je pouze výsledkem svobodného chtění. Naše jednání proto také nikdy nelze i přes onu všemocnou svobodnou vůli chápat jako jednání svobodné, jelikož svoboda podle autora náleží pouze vůli o sobě, jež také, jak jsme si ukázali, jako jediná leží mimo větu o dostatečném důvodu.

Myslitel se ve své filosofii ale neobracel pouze ke Kantovi, nýbrž dalším velkým učitelem mu byl rovněž Platón. Oba totiž podle Thomase Manna prohlašovali, že svět je pouhým jevem, jakýmsi zdáním, jež má realitu díky tomu, co prosvítá za ním. Kant nazval onu skutečnost „věcí o sobě“, a Platón „ideou.“⁴⁹ I přesto, že Schopenhauer vychází z obou, by bylo mylné se domnívat, že je pro něho idea a věc o sobě totéž, neboť zatímco Kantovu věc o sobě vnímá autor jako osvobozenou od všech apriorních forem našeho poznání, tak platónskou ideu naproti tomu jmenuje objektem neboli představou. Idea je tak objektivací věci o sobě (vůle), která již podléhá větě o dostatečném důvodu, zatímco věci o sobě Schopenhauer míní onu svobodnou, apriorní, nepoznatelnou, bezdůvodnou podstatu světa, vůli samu, a proto také má-li být v Schopenhauerově mínění řeč o poznatelnosti vůle jakožto věci o sobě, pak je tomu jedině tak, že onu vůli poznáváme prostřednictvím jejích projevů, avšak nikdy ne o sobě. Vůle jakožto věc o sobě je nepoznatelná, jelikož oproti všem ostatním jevům podléhající větě o dostatečném důvodu, jak již bylo několikrát řečeno, leží mimo její platnost.

„Hlavním tématem třetí knihy *Světa jako vůle a představy* je, že objekty naší každodenní zkušenosti jsou manifestací platónské ideje jakožto manifestace vůle.“⁵⁰ Platónské ideje tak

⁴⁶ Mann, T., *Věčné myšlenky – Schopenhauer*, s. 15.

⁴⁷ Tamtéž s. 16.

⁴⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 221.

⁴⁹ Mann, T., *Věčné myšlenky – Schopenhauer*, s. 11.

⁵⁰ White, F. C., *Schopenhauer and Platonic Ideas*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 133.

v Schopenhauerově chápání představují existenci světa jako představy složené z různých stupňů oné objektivace vůle. Zatímco nejnižší stupeň představuje mrtvá příroda, v níž nenalezneme individuální charakter, a tedy veškeré projevy síly se odlišují v závislosti na vnějších okolnostech, tak na vyšších stupních objektivace vůle naopak ona individualita vystupuje a postupuje od rostlin přes živočichy až k vrcholu, jímž je jedinečný lidský charakter.⁵¹ Pokud spolu s Schopenhauerem uznáme, že všechny věci nemohou existovat zároveň, a tedy že mezi nimi musí docházet k boji, a to mezi různými stupni objektivace vůle o hmotu, čas a prostor, pak přijmeme také to, že žádný organismus není náhodně sjednoceným působením sil, nýbrž vyšší ideou, která si podřídila nižší prostřednictvím přemáhající asimilace.⁵²

A protože není vítěze bez boje, je vegetativní část našeho života u něho vždy svázaná s tichým utrpením – „podle toho, jak se organismu daří přemáhat přírodní síly ...stává se dokonalejším i méně dokonalým výrazem své ideje, tj. stojí blíže nebo dále ideálu, kterému v jeho rodu přísluší krása.“ Rostliny jsou potravou živého tvorstva a každé jednotlivé zvíře se opět stává kořistí a potravou některého jiného, a tak tráví vůle k životu neustále ze sebe sama.“⁵³ Člověk jako takový zaujímá místo na úplném vrcholu pyramidy, což znamená, že je vítězem, jenž nikdy nemůže zvítězit sám nad sebou, což v základě pramení z toho, že vůle o sobě se musí stravovat, jelikož mimo ni nic není a ona je vůlí hladovou, odsud dle myslitele veškerý lov, strach a utrpení, avšak množství individuí, boj forem a hmoty nevystihují vůli v jejím vnitřním bytí, ale představují její objektivaci. „Jako ukazuje kouzelná svítlna mnoho rozličných obrazů, je však jen jedním a tímž plamenem, který všem obrazům uděluje viditelnost, tak ve všech rozmanitých jevech, jež vedle sebe naplňují svět, nebo se jako události tlačí za sebou, je tím jevícím se jedna vůle, jejíž viditelnost, objektita je tím vším a zůstává nepohnuta uprostřed onoho střídání.“⁵⁴ Mnohost tak není charakterem oné vůle, neboť stojí mimo principium individuationis, což znamená, že v rostlině, v živočichu i v člověku je vždy přítomna jedna a táž vůle, a to vždy na jiném stupni její objektivace.

Schopenhauerův svět je tak skrz na skrz vůlí a představou. Představa předpokládá formu – subjekt a objekt, a tím je relativní. Bude-li tato forma zrušena, zbyde vůle, která jest věcí o sobě. „Každý sám sebe nalézá jako tuto vůli, v níž spočívá vnitřní podstata světa stejně tak jako se každý nalézá jako poznávající subjekt, jehož představou je celý svět, který má svojí existenci pouze ve vztahu k vědomí subjektu jako jeho nutného nositele“,⁵⁵ neboť „identita subjektu chťení s poznávajícím subjektem“, to je pro autora uzlem světa, který již dále nepotřebuje vysvětlení, stejně

⁵¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 116–117.

⁵² Tamtéž, s. 128.

⁵³ Mann, T., *Věčné myšlenky – Schopenhauer*, s. 17.

⁵⁴ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 133.

⁵⁵ Tamtéž, s. 140.

tak jako vládnoucí vůle nepotřebuje žádný důvod.⁵⁶ Otázkou ale je, zda po nás vůbec Schopenhauer může vyžadovat, abychom souhlasili s jakoukoli daností, kterou nám předkládá, když Kantovu koncepci že „empirický názor je nám dán“,⁵⁷ ve své Kritice Kantovy filosofie označuje jako nedostačující argument, jemuž chybí důkladné probádání. Proč bychom tedy my měli přijmout vůli, již Schopenhauer stanovil srdcem celého svého fungujícího organismu jako danou, bezprostřední, nevysvětlitelnou, ničím nepodmíněnou, původní podstatu všeho, co existuje, včetně nás?

1.4. Utrpení světa

Doposud bylo řečeno, že vůle jako podstata celého světa se ve světě projevuje prostřednictvím změny neboli boje o hmotu mezi různými stupni objektivace vůle – vyšší stupeň přemáhá nižší a člověk je v onom boji objektivací nejvyšší, a tedy vítězí nad všemi ostatními stupni, kromě sebe sama. Pro pojetí světa jako věčného boje proto Schopenhauer výstižně užívá Hobbesovo vyjádření „homo homini lupus“, které nás přivádí k další autorově významné myšlence, asice, že bytí člověka v takovém světě má charakter strasti, bídy a utrpení. Nejenom že život je plný boje, války všech proti všem, nýbrž i sám člověk stojící na vrcholu nemůže překonat sám sebe, je-li jeho bytostnou podstatou ona vůle, která vládne.⁵⁸ Tomuto bodu, jenž je stěžejní pro autorův pesimismus, se nyní budeme věnovat podrobněji, neboť nás bude provázet celou problematikou lásky u Arthura Schopenhauera.

Jako hlavní argument pro Schopenhauerovo pesimistické pojetí světa, od něhož se vše odvíjí a který byl v předchozí kapitole představen, je nutno uvést tezi, že celý svět je ve své podstatě věčně aktivní vůlí. Tuto tezi Schopenhauer dále rozvádí tvrzením, že veškeré chtění oné aktivní vůle v sobě nutně zahrnuje utrpení. Existujeme-li totiž jako její objektivace, jsme neustále buď ve stavu strádání, anebo nestrádání. Strádání je vždy esenciálně bolestivé, protože „...všechno úsilí pramení z nedostatku, z nespokojenosti se svým stavem. A pokud není uspokojeno, je tedy utrpením...“⁵⁹ Na druhé straně nestrádání zase plodí trýznivou nudu, což znamená, že naše prožívání života v Schopenhauerově mínění je protkáno jen dvěma stavy, a to bolestí a nudou. Platí ale takové tvrzení výlučně?

⁵⁶ Schopenhauer, A., *O čtverém kořeni*, s. 157.

⁵⁷ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 348.

⁵⁸ Také Nietzsche zůstává po vzoru svého učitele Schopenhauera iracionalistou, podle něhož vládne namísto rozumu vůle, avšak do pozice Schopenhauerovy pesimistické vůle k životu staví vůli k moci, neboť se domnívá, že Schopenhauerova nauka je nedostačující k překonání krize současné doby a že je pouze jejím projevem, proto také píše: „Tento svět je vůlí k moci – a pak už nic. A také vy sami jste jenom vůlí k moci a pak už nic!“ (Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, s. 124). Tato Nietzscheho vůle k moci představuje vůli vládnout, sílu jedinců, kteří dokážou svrhnout hodnoty konvenční a vytvořit hodnoty nové, čímž se jim také podaří krizi překonat.

⁵⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 248.

První tvrzení nám říká, že chtění je základem bytí celého světa i každého člověka v něm. Na což navazuje tvrzení druhé s tím, že základem veškerého chtění je potřeba, nedostatek, tudíž bolest, které člověk propadá svou podstatou, a tedy původně. Dle autora jsou totiž tužby člověka uspokojeny až příliš snadným způsobem, a proto přinese-li moment dosažení třeba i to největší uspokojení, netrvá dlouho a opět dorazí z důvodu absence objektu tužby prázdnota a nuda. A protože lze chtění a usilování, jež je podstatu každého člověka, přirovnat k neuhasitelné žízni, stává se mu existence sama nesnesitelným břemenem, ba dokonce tím, co se neustále řítí z přítomnosti do mrtvé minulosti, co neustále umírá a o co v každé vteřině našeho života musíme usilovně bojovat.⁶⁰

„Nyní je však tak velmi pozoruhodné, že z jedné strany utrpení a muka života mohou tak lehce narůst, že dokonce smrt, z útěku před níž sestává celý život, se stane žádoucí a člověk k ní svobodně spěchá; a z druhé strany, že pokud bída a utrpení člověka popřejí oddechu, hned je tak blízko nuda, že si člověk nutně potřebuje krátit čas.“⁶¹ Proto je život v očích Schopenhauera neutichajícím utrpením, neboť „...kmitá, podobně kyvadlu, sem a tam mezi bolestí a nudou, a to jsou vskutku jeho poslední stavební prvky.“⁶² A tak „jako je naše chůze jen neustále zadržovaným pádem, je život našeho těla jen trvale zpomalovaným umíráním, stále odkládanou smrtí... Smrt nakonec musí zvítězit, neboť jsme jí propadli už zrozením a ona si se svou kořistí jen chvíli pohrává, než ji pohltí.“⁶³

Podívejme se nyní společně na možnosti kritiky tohoto stanoviska. Julian Young, Americký filosof, jenž se orientuje především na pokantovskou filosofii, sice s Schopenhauerovým tvrzením, že strádání je přirozeností každého člověka, souhlasí, a zmiňuje, že je to zřejmé, je-li lidskou esencí spíše konání než bytí samo, avšak velmi kriticky hodnotí tezi, že chtění, které je u něho vždy esenciálně spojené s utrpením, a tedy tvrzení druhé.⁶⁴

„Dříve jsem obhajoval první z těchto výroků. Tvrdil jsem, že chtění opravdu předpokládá nedostatek, tedy neuspokojení vůle. Je ale *non-satisfaction* stejné jako *dis-satisfaction*? Ne nutně.“⁶⁵ Schopenhauer se dle Younga dopouští své největší chyby právě v tom, že zaměňuje nespokojenost s neuspokojeností, což argumentuje na konkrétním příkladu. „Předpokládejme, že píše knihu, například tuhle. Napsal jsem již osm kapitol a jedna mi stále zbývá. Snažím se knihu dokončit. Vyžaduje to snad, abych byl se současným stavem nespokojen? Ne. Naopak jsem velmi potěšen, že jsem (téměř) osm kapitol dokončil.“⁶⁶ Aby kniha vůbec mohla být dokončena, přijímá Young

⁶⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 250.

⁶¹ Tamtéž, s. 251.

⁶² Tamtéž, s. 250.

⁶³ Tamtéž.

⁶⁴ Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, New York 2005, s. 212–213.

⁶⁵ Tamtéž, s. 217.

⁶⁶ Tamtéž.

důležitost přítomnosti pocitu neuspokojení s nynějším stavem, ale zároveň odmítá, že neuspokojení s nynějším stavem s sebou nutně nese také přítomnost nespokojenosti a utrpení, neboť radost, kterou člověk může mít z již dosaženého výkonu, může být podle něho mnohdy větší než neuspokojení s doposud nedokončeným dílem.

Tato kritika nás staví před otázku, zda lze skutečně přijmout tvrzení, že vše, co v životě děláme, veškerá naše snaha a činnost vychází pouze z nespokojenosti s nynějším stavem, tedy z nedostatku, a má tak negativní charakter utrpení. S čímž se neshoduje nejenom Young, ale rovněž německý filosof, představitel filosofie života, Geroge Simmel.⁶⁷ Oba jsou přesvědčeni, že v našem konání sice je přítomna vůle, avšak odmítají, že je vždy nutně spojená s utrpením, může-li člověk vykonávání své činnosti, svého díla či cíle považovat za příjemný okamžik a nenahraditelný smysl svého života: „Možná že si spíše vážím stavu, kdy jsme na cestě než na konci. Vůbec si myslím, že je lepší cestovat než dorazit do cíle.“⁶⁸

Ivan Soll, jenž se zabývá především Fridrichem Nietzschem píše, že „Schopenhauerův názor by tak měl absurdní následek, a to ten, že by neexistovaly příjemné cesty, ale pouze uspokojení z dosaženého cíle.“⁶⁹ Filosofové tak ve svých kritikách s Schopenhauerem nesouhlasí jednak v tom, že je nutné ke každému jednotlivému životu a veškerému lidskému počínání vtisknout negativitu, dále v tom, že veškeré naše jednání vždy vychází z nespokojenosti, a nakonec i v tom, že nám ve všem, co děláme, jde jen o konečný stav a nikoli o prožitek a požitek z jeho dosahování.

K tomu Soll navíc dále dodává, že „Schopenhauerovo tvrzení, že veškeré usilování o cíl s sebou nese utrpení, závisí na nezdůvodněném zevšeobecnění z těch negativních případů chtění na všechny případy chtění“;⁷⁰ což je zároveň jeden z hlavních bodů, který Schopenhauerovi jako první vyčítá jeho žák a zároveň kritik Friedrich Nietzsche, podle něhož hlavně díky zkušenosti děláním toho, co vnímáme jako obtížné, zažíváme současně rozsah našich schopností, a to je jedním z důležitých aspektů naší spokojenosti v životě, který žijeme.⁷¹

Problematické se tedy v Schopenhauerově pesimismu nezdá být ani tak tvrzení, že podstatou světa, života, a každého lidského jednání je věčně aktivní vůle, a tedy teze první, jako spíše názor, že naše chtění je vždy zároveň utrpením vycházejícím z nedostatku, teze druhá, která jak podle zmíněných kritik, tak i dle mého názoru není plně přijatelná. Přestože chtění je součástí lidského

⁶⁷ Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche*, University of Massachusetts Press, Amherst 1986, s. 55–57.

⁶⁸ Young, J., *Schopenhauer*, s. 218.

⁶⁹ Soll, I., *Schopenhauer on the Inevitability of Unhappiness*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 303.

⁷⁰ Soll, I., *Schopenhauer on the Inevitability of Unhappiness*, s. 304.

⁷¹ Tamtéž. Obecně lze říci, že Schopenhauer a Nietzsche vnímají utrpení zcela odlišně. Zatímco pro Schopenhauera je nazření utrpení jako podstaty světa důležité k tomu, aby bylo buď zmírněno, či zcela odstraněno, Nietzsche je chápe jako návnadu života, která nám otvírá možnost stát se silnějším. Jedině prostřednictvím překonávání překážek, bolesti a nebezpečí může člověk dojít ke své vlastní podstatě, rozvinout kreativní a tvůrčí sílu, onu vůli k moci.

života a každého konání v něm, zcela určitě nemusí mít vždy jen charakter utrpení, ale naopak může být i potěchou a radostí.

Schopenhauer jde ale ve svém pesimismu mnohem dále, když tvrdí, že každé uspokojení nebo to, co bývá obecně nazýváno štěstím, je vlastně v podstatě vždy jen negativní a nikdy pozitivní. 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. Proto uspokojením či obšťastněním nemůžeme nikdy získat víc, než že se zbavíme nějaké bolesti, bídy.“⁷² A „když je konečně všechno překonáno a všeho dosaženo, přesto nemůžeme nikdy získat nic jiného, než že se zbavíme nějakého utrpení či přání a že se tedy cítíme opět jen tak, jako před tím.“⁷³

Veškeré štěstí, které prožíváme v našem životě, má tak podle autorových slov negativní charakter právě proto, že je nanejvýš neutrálním pocitem úlevy. Budeme-li ale vycházet ze stejných pramenů jako Schopenhauer, z knihy života, pak musíme přiznat, že uspokojení každé tužby nevede pouze k již zmiňovanému neutrálnímu pocitu úlevy.⁷⁴ Proto se domnívám, že v tomto aspektu s Schopenhauerem nemusíme souhlasit, neboť zde nevidím žádný důvod, proč by vedle radosti, jež má negativní charakter, nemohla existovat rovněž radost pozitivní.

Kritiku lze dále rozvést: Christopher Janaway ve své stati věnující se právě Schopenhauerově pesimismu se společně s Youngem shoduje na tom, že tím hlavním problémem Schopenhauerova negativně pojatého světa je především hédonistický předpoklad, z něhož vyplývá, že tím jediným, co ve filosofově teorii může dodat životu hodnotu, je právě a jenom ona Schopenhauerem odmítnutá radost.⁷⁵ Oba zmínění se domnívají, že lidský život je vyplněn i jinými důležitými aspekty, než je hédonistická radost, které jsou pro jeho významovost a smysl neopominutelné. Nicméně můžeme spatřovat, že Schopenhauer všechny ony důležité aspekty, jako je například krása a láska, co do hodnoty života nepočítá.

Většina kritik vztahujících se k Schopenhauerovi se dotýká především jeho pesimismu, neboť otázka optimistické či pesimistické povahy světa a života v něm je nejen problematikou filosofie, nýbrž i psychologie. Na zmíněný problém výstižně poukazuje Bryan Magee ve známém příkladu o dvou mužích, kteří pijí z jedné láhve vína, přičemž jeden hovoří: „Díky Bohu ještě je poloplná“,

⁷² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 256.

⁷³ Tamtéž.

⁷⁴ Opravdu je štěstí pouze neutrálním pocitem úlevy? Co například dosažení něčeho, co jsem ani neočekával, zdolání vrcholu, překonání svých vlastní možností, či dosažení jakéhokoli jiného požitku, kterými je život každého nutně vyplněn. Není to právě radost, co nás dokáže rozveselit? Nejsou to radostné okamžiky, co nás provází ve chvílích nejistoty a beznaděje? Kdyby byla radost pouze zneutralizováním našich potřeb, proč by pro nás byly radostné chvíle tak důležité? Proč bychom si je na dlouhá léta ukládali do své mysli?

⁷⁵ Janaway, Ch., *Schopenhauer's pessimism*, in: *týž, O'Hear A. (ed.): German Philosophy Since Kant*, s. 57.

zatímco druhý praví: „Ó Bože, už je poloprázdná.“⁷⁶ Přestože se jedná o tutéž skutečnost, oba dva ji vnímají zcela odlišným způsobem, což sice dokazuje, že Schopenhauerův pesimismus nemůže platit nutně jako esenciální podstata života, ale nakolik je argument tohoto původu pro nás akceptovatelný, nakolik je filosofický? Filosofie Arthura Schopenhauera bývá totiž právě v pesimistické koncepci světa velmi často psychologizována, jako by nám snad autor ve svém filosofickém systému nepodával daleko důležitější argumenty, které nejsou psychologické povahy a které by se tak skutečně mohly stát předmětem konstruktivní kritiky.⁷⁷

⁷⁶ Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York 1997, s. 14.

⁷⁷ Fridrich Nietzsche, Schopenhauerův následovník a zároveň největší kritik, v Radostné vědě označuje Schopenhauera za nespokojeného mstivého jedince, který ze svých muk činí muka ostatních a nakonec i bytnost celého světa. Podle Nietzscheho totiž Schopenhauerův pesimismus jen odráží „...tyranskou vůli člověka těžce zkoušeného, bojujícího, mučeného, který by chtěl to zcela osobní, jedinečné, těsné, tedy vlastní idiosynkrasii učinit závazným zákonem a nutností a který se na všech věcech jakoby mstí tím, že jim vtiskuje, vnucuje, vplavuje svůj obraz, obraz svých muk.“ (Nietzsche, F., *Radostná věda*, Votobia, Olomouc 1996, aforismus 370). Nicméně tento Nietzscheův argument je zcela psychologického charakteru, a proto jej také nelze považovat za adekvátní, neboť zkrátka není pravda, že Schopenhauer svůj pesimismus zakládá pouze na svých mukách, ba spíše na vlastním vnímání utrpení v životě druhých.

2. LÁSKA JAKO SEXUÁLNÍ PUD

Tomu, jak chápe Schopenhauer svět a co pokládá za jeho podstatu, bylo nezbytné se dosud věnovat především proto, abychom mohli v kontextu jeho myšlení náležitě uchopit pojem lásky, jež je jako zkušenost v tomto světě zakoušená.

Láska je nejen součástí lidského pokolení již od počátku jeho existence, ale rovněž velmi diskutovaným konceptem, jenž provázel dějiny filosofie od jejích raných počátků. O lásce jako o vrozené žádosti směřující k správnosti, jako o sílenosti, prostřednictvím které můžeme dojít až k tomu nejvyššímu poznání, k ideji dobra, se vyjádřil již Sókrates, podle kterého je to právě Erós, co nás má za oním dobrem, krásou a pravdou vést a dovést až k poznání, že krása duše je daleko vzácnější než krása těla.⁷⁸ Pro Platóna pak pojem lásky spadá do jeho metafyziky, a tedy pravá láska je jediná ta, která nás vede k ideálu, večnosti, zatímco tělesná láska, spoutána časem, je pomíjivá. Od antických dob se tak spolu s láskou nese rozlišnost mezi duší a tělem, jež prošla různými myšlenkovými změnami. Zatímco ve středověku bylo tělo a spolu s ním i veškerá sexualita označena za zdroj hříšnosti a duše za jádro všeho hodnotného, v době renesance je tělesná láska rehabilitována.⁷⁹

I Schopenhauer si je samozřejmě vědom, že láska je neopominutelnou součástí lidského života, avšak trochu odlišným způsobem, než nám to obvykle podává řada jiných filosofů, básníků, spisovatelů či dramatiků. Ve své kapitole *Metafyzika lásky*, která je součástí druhého svazku *Svět jako vůle a představa*, popisuje čtenáři lásku nikoli jako prožívaný a hluboký cit duše člověka, kterou převážně vnímáme jako chtěný cíl každého, kdo v životě hledá štěstí, nýbrž jako to, co má své poslání, co není naším cílem, nýbrž prostředkem k jeho dosažení, jako sexuální pud.

„...všechna zamilovanost, ať se tváří sebe ethericky, má své kořeny jenom v pohlavním pudu, ba je jenom blíže určeným, specialisovaným, v přesném smyslu individualisovaným pohlavním pudem.“⁸⁰

Stěžejním bodem v Schopenhauerově koncepci lásky je právě ona metafyzická vůle, která se jako protipól rozumu projevuje prostřednictvím sexuálního pudu, a tedy nezávisle na poznání – jako má u Schopenhauera racionální poznání své sídlo v mozku, tak sexuální pud poháněný vůlí se nejzřetelněji projevuje v pohlavním orgánu.

Onen sexuální pud jako ohnisko působení vládnoucí vůle je základem veškerého našeho chování a jednání, a vůbec nejsilnějším a nejatraktivnějším impulsem v životě člověka, neboť účel sexuálního pudu daleko převyšuje všechny ostatní účely, které jsou součástí lidského života, nejde

⁷⁸ Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, OIKOYMENH, Praha 1993, 210c–211c.

⁷⁹ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality II*, přel. J. Stach, Horizont, Praha 1969, s. 5–11.

⁸⁰ Schopenhauer, A., *Metafyzika lásky a hudby*, přel. V. Tichý, Votobia, Olomouc 1995, s. 10.

v něm o naplnění touhy, o osobní užitek a blaho, ale o zachování rodu, budoucí generace, která je na sexuálním pudu závislá, jde o existenci celého lidského pokolení v čase budoucím, to, je to, oč jde vůli především, nejen vládnout, ale zachovat se. Proto láska plná vášní, emocí a citů není ničím jiným než stále se prohlubující touhou po sexu, jež směřuje k jedinému – zplodit jedince. Schopenhauer tak vlastně říká, že každý, kdo se zamiloval, každý, kdo je zamilován a i každý, kdo se zamiluje, či jen touží být po boku určité ženy či muže, ten je spolu se svým tělem a rozumem pouhým prostředkem, v němž se objektivizuje metafyzická vůle.

„Co konec konců s takovou silou k sobě vábí dva jedince různého pohlaví, je vůle k životu, projevující se v celém druhu, anticipující zde svým účelům odpovídající objektivaci své bytosti v tom jedinci, který může být oběma zplozen.“⁸¹ neboť, „aby bylo zplozeno toto určité dítě, to je pravý účel celého milostného románu...“⁸²

Proč tomu tak podle Schopenhauera je? Protože podstatou světa i člověka je vůle, z jejíhož hlediska je individuum nepodstatné, to, co má pro ni opravdovou hodnotu, je druh, jenž jako metafyzický substrát nepodléhá svojí podstatou konečnosti, narozdíl od konečného individua. Sexualita pak nemá charakter pouhé touhy jednotlivce po uspokojení, nýbrž jakési pudové síly pramenící ze substance, které člověk svou podstatou podléhá. Proto je pro vůli individuum důležité natolik, nakolik v sobě nosí potenciální možnost pokračování existence, proto sídlí v pohlavním orgánu a proto je také sexuální pud tím nejsilnějším instinktem v životě člověka.

V takto úzce pojatém chápání lásky zrození nového individua vzniká již v okamžiku, kdy se do sebe dva zamilují, již v okamžiku, kdy pociťují touhu po skutečném sjednocení a splynutí v jednu osobu, proto také láska pro Schopenhauera nemůže znamenat nic jiného než podřazení se věčně aktivní vůli k životu, která námi manipuluje pro svůj vlastní účel, jimž je zachování lidského rodu, v němž může trvat.⁸³ Hovoříme-li tedy u Schopenhauera o lásce, sexuálním pudu, jenž je člověku přirozeně vlastní, pa míníme vždy i vůli, která je od ní neoddělitelná, neboť je to právě ona, jež dává

⁸¹ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 17.

⁸² Tamtéž, s. 14.

⁸³ Srov. z Rohde, K., *Arthur Schopenhauer, Forerunner of Darwin?* [online] Klaus Rohde, 14. 6. 2009. [cit. 21. 6. 2017]. Dostupné z: <https://krohde.wordpress.com/2009/06/14/arthur-schopenhauer-forerunner-of-darwin-xk923bc3gp4-72/>; Spojitost mezi Schopenhauerem a Dawkinsem si jako jeden z mála povšiml Klaus Rohde, a tedy, že s obdobnou myšlenkou jako Schopenhauer přichází také britský etolog a biolog Clinton Richard Dawkins, jenž se stejně jako Schopenhauer domnívá, že hnací silou života utvářející celý svět je rozmnožovací pud. Dawkins v mnohém samozřejmě navazuje na Darwinovu evoluční teorii, která tvrdí, že uděl každého živého organismu je udržovat a rozmnožovat svůj druh, avšak Dawkins v této myšlence činí zásadní změnu, není to zachování druhu, co je posláním každého živého organismu, nýbrž replikace svého sobeckého genu, jenž může pokračovat ve své existenci nadále. Těžko říci, zda byl Dawkins Schopenhauerem ovlivněn či zda o něm alespoň věděl, avšak proto, že ve ve svých spisech jej nikde neuvádí, lze předpokládat, že ve své teorii byl ovlivněn spíše Darwinem, který je v jeho oblasti zkoumání primárním mezníkem.

příkazy našemu rozumu, je to sexuální pud, který činí zásadní rozhodnutí v našem životě. Jestliže je sexuální láska projevem oné vládnoucí vůle, ba dokonce přitakáním vůli k životu, může si vůbec nárokovat jiný charakter nežli právě ten negativní?

2.1 Láska jako iluze

Schopenhauer si je dobře vědom, že hluboko v člověku je zakořeněn egoismus, na jehož základě je intencionalita každého z nás v našich životech nasměrována především na individuální účely. Aby tak příroda mohla dosáhnout svého účelu čili zachování rodu, aby jednotlivec konal nejen ve prospěch sebe, ale pro dobro lidského druhu, musí příroda využít klamu, kterým autor jmenuje instinkt: „Existuje sice obecný názor, že člověk nemá skoro žádný instinkt, nanejvýš ten, že novorozeně hledá mateřský prs a chápe se ho. Ale ve skutečnosti máme instinkt určitý, zřetelný, ba komplikovaný, totiž instinkt jemného, vážného a důmyslného výběru druhého jedince k pohlavnímu ukojení.“⁸⁴

Zatímco se tedy individuum, přírodou oklamané, domnívá, že jedná ze své individuální potřeby pro své individuální uspokojení, ve skutečnosti je poslušen instinktu, jenž vůli napovídá, co je dobré pro rod. Vše, co se tak odehrává v milostném příběhu, není uspokojením osobní touhy, ale pouhým splněním požadavků druhu. Mnozí by jistě konstatovali, že zde Schopenhauer nezmiňuje nic překvapivého, neboť všichni víme, že účelem pohlavního styku je zplození dítěte, ale podle filozofa se požadavek vůle projevuje ještě mnohem rozhodněji, a tedy nejen v prostém účelu mít děti, ale především ve výběru partnera.⁸⁵ Z tohoto hlediska tak nejde ani moc o to, abychom měli sex, jako spíše o to, s kým jej budeme mít a jaký typ dítěte má být zachován, to je tím hlavním účelem, jenž má být v námluvách mezi dvěma milenci podle Schopenhauera naplněn. I když výběr partnera není záležitostí volícího, ale účelu přírody, odehrává se vše pod vedením smyslu pro krásu, bez něhož by sexuální pud klesl pouze na úroveň potřeby, „proto bude předně každý dávat přednost nejkrásnějším jedincům a silně po nich toužit (v nich je podstata druhu vyjádřena nejčistěji).“⁸⁶ Přičemž zároveň vždy dle Schopenhauera platí, že každý žádá u druhého individua takové dokonalosti, které jemu samému schází, a nedokonalosti, které sám nemá, u druhého považuje za krásné, což vysvětluje, proč si malí muži hledají vysoké ženy a naopak. Co však jednotlivce k dané volbě vede, není vlastní rozhodnutí, nýbrž věc instinktu, proto se mnohdy setkáváme s tím, že jsou

⁸⁴ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 20.

⁸⁵ Tevenar, G., *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 128.

⁸⁶ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 21.

jedinci při dosahování cíle přírody ochotní obětovat své štěstí, čest či dokonce život jenom proto, aby v souladu s vůlí co možná nejúčelněji sloužili rodu.⁸⁷

Podle Schopenhauera ukojení lidské touhy po individu u nepřechází do vědomí člověka, a proto každé usilující individuum po dosažení požitku nepocituje štěstí, nýbrž zklamání, neboť poté, co se završí touha zamilovaného, klam přírody mizí a jednotlivec, oklamán druhem, se cítí být podveden. K tomu Schopenhauer dodává, že „i zvířata jsou beze sporu zaujata jakýmsi klamem, který jim předstírá vlastní požitek, když tak pilně a se sebezapřením pracují pro druh; pták si staví hnízdo, hmyz hledá jediné vhodné místo pro svá vajíčka.“⁸⁸ Avšak „z větší váhy mozku u člověka lze vysvětlit, že má méně instinktů nežli zvíře a že i ty nemnohé se mohou octnout na bludných cestách.“⁸⁹ A tak bychom mohli usoudit, že pro Schopenhauera partnerskou lásku lidé prožívají obdobně jako živočichové, možná jen o něco kultivovaněji, avšak tím více klamněji.

Za další argument pro tvrzení, že základem lásky je sexuální pud vedený instinktem, autor uvádí, že muž je přirozeně nestálý, zatímco žena stálá, láska muže totiž klesá již od okamžiku, kdy dosáhl uspokojení, zatímco láska ženy po splnutí s mužem stále stoupá, což je důsledek toho, že muž může plodit nové a nové potomky, zatímco žena se snaží udržet otce, živitele svého budoucího dítěte, „proto je také manželská věrnost u muže umělá, u ženy přirozená a cizoložství u ženy je jak objektivně (pro následky), tak i subjektivně (pro svou nepřirozenost) mnohem neodpustitelnější než u muže.“⁹⁰

Protože tedy základním principem světa je vůle k životu, jejímž jádrem je zase sexuální pud, zalíbení klíčící mezi dvěma partnery, „...byť se nám zdálo sebeobjektivnější – je jenom zakukleným instinktem, t. j. smyslem druhu, jenž chce zachovat svůj typ...“⁹¹ Abychom však takové tvrzení pouze nekonstatovali, nýbrž i řádně odůvodnili, vyžaduje Schopenhauer, i přes pochybnosti mnohých o přítomnosti takového tématu ve filosofickém pojednání, důkladně prozkoumat zřetele, které nás při tom, čemu říkáme zamilovanost, plně korigují.

⁸⁷ Tevenar, G., *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 128.

⁸⁸ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 24.

⁸⁹ Tamtéž, s. 26.

⁹⁰ Tamtéž, s. 27. Je ale toto tvrzení z hlediska Schopenhauerovy metafyzické koncepce přijatelné? Neboť je-li v ženě stejná vládnoucí vůle, jako je v muži, a je-li žena oklamána rodem stejně, jako je oklamán rodem muž, může být potom cizoložství u žen daleko neodpustitelnější, než je u mužů? Vždyť i žena, má-li v sobě metafyzickou vůli k životu, je řízena toutéž přirozeností, jež směřuje zcela ke stejnému účelu, a tedy zplodit co možná nejdokonalejšího potomka.

⁹¹ Tamtéž, s. 27.

2.2 Specifická kritéria při výběru partnera

Již víme, že zamilovanost do druhého individua čili výběr partnera není věc našeho svobodného rozhodnutí, nýbrž instinktu, který vytváří klamnou představu o tom, co od druhého individua máme očekávat, aby dosáhl svého cíle, jímž je zachování rodu. A protože instinktu, skrze který promlouvá příroda, nejde o ledajaký cíl, ale o co možná nejmístnější a nejsprávnější, je výběr partnera pečlivým procesem, jenž je veden smyslem pro krásu, díky kterému sexualita nemá povahu pouze sexuálního puzení bez vkusu, tedy pouhé potřeby.

2.2.1 Fyzické, psychické a relativní zřetele

Schopenhauer k hlubšímu prozkoumání pohlavní lásky vyžaduje, abychom se zaměřili na to, k jakým jednotlivým kritériím při výběru partnera přihlíží žena a k jakým muž. A jestliže důkladně nyní prozkoumáme ony příčiny vedoucí k partnerské zamilovanosti, pak zjistíme, že se dělí na ty, které se bezprostředně týkají rodu, tedy krásy, dále na ty, které se zaměřují na psychické vlastnosti, a konečně také na ty, které se vztahují k individuálnímu výběru partnera, tedy na fyzické, psychické a relativní zřetele.

Jeden z hlavních fyzických zřetelů, který si uvedeme jako první, je stáří potenciálního partnera. Věk je pro Schopenhauera jedním z nejdůležitějších kritérií při výběru své druhé polovičky, a protože za veškerou náklonnost se skrývá sexuální pud a instinkt k zplodění potomka, přitažlivost je přítomna pouze u těch milenců, u kterých je možná také plodnost. Pro muže je tak nejpřitažlivější žena mezi osmnáctým až osmadvacátým rokem života, přičemž dále připouští, že dívka v muži může probouzet náklonnost dříve, a to s příchodem její první menstruace. Naopak je pro něho nepřijatelné, aby v muži probouzela náklonnost žena starší osmadvaceti let či dokonce žena, která již nemenstruuje, neboť „mládí bez krásy má přesto ještě půvab; krása bez mládí nikoliv.“⁹² U mužů žádnou věkovou hranici přitažlivosti pevně nestanovuje, avšak konstatuje, že muž je pro ženu nejvíce přitažlivý ve věkovém rozmezí třiceti až pětatřiceti let. To znamená, že dle Schopenhauera je člověk přitažlivý natolik, nakolik je také reprodukční.

Jako druhý důležitý aspekt pro výběr v otázce fyzičnosti Schopenhauer uvádí zdraví. Zmiňuje, že problematické jsou dlouhodobě genetické choroby, které jsou nevléčitelné, a tudíž odstrašující, jelikož každému člověku záleží předně na tom, aby jeho dítě bylo zdravé a mělo co nejméně zdravotních komplikací po dobu svého života – čím zdravější individuum je, tím je také dle myslitele přitažlivější.

⁹² Schopenhauer, A., *Metafyzika lásky a hudby*, s. 28.

Třetí kritérium fyzických zřetelů se týká lidské kostry a její dokonalosti – „Žena, která je stavěna rovně a má krásné nohy, je jako zlaté sloupy na stříbrných stolicích.“⁹³ Dokonce Schopenhauer praví, že „kromě stáří a nemoci nic neodstrašuje tolik, jako znetvořená postava: dokonce ani nejkrásnější obličej nemůže být náhradou, spíše dáme přednost ošklivému při rovném vzrůstu,“⁹⁴ neboť nápadně krásný vzrůst, který nás okouzluje, může nahradit všechny nedostatky, zatímco sebemenší nedokonalost kostry pocítujeme velmi silným způsobem. Při výběru partnera však zároveň vždy platí, že oba partneři se vzájemně doplňují, a tedy nedostatky ženy mohou být doplněny tím, co převládá u muže a naopak, až na výjimku, jež platí právě u kostry, kdy ženská kostra nemůže nahradit rysy kostry mužské jako silná ramena, rovné nohy či silné paže, což Schopenhauer dokládá tím, že žena si zkrátka nikdy nevybere muže, jenž by nesplňoval tento charakter mužské kostry.

Čtvrtým zřetelem Schopenhauer jmenuje náplň masa, která je důležitá pro výživu zplozeného potomka, proto ženy plnějších tvarů budou vždy pro muže ženami přitažlivějšími, zatímco ženy příliš hubené je budou odpuzovat. Stejně tomu je i s ženami, které jsou příliš obézní, neboť jejich obezita poukazuje na neplodnost.

Posledním fyzickým zřetelem je krása obličeje, v němž klade důraz především na ústa, bradu, oči, čelo a zakřivení nosu. Podle autora malé zakřivení krásného nosu, ať už nahoru či dolů, bylo vždy základním faktorem štěstí ženy, zatímco „krátký, vyhrnutý nos dovede pokazit vše.“⁹⁵ Malá ústa či souměrná brada jsou taktéž velmi důležitým rysem krásy a co se týká očí a čela, ty jsou dle filozofa bránou do duše ženy poukazující na její duševní pochody a intelekt, jenž zdědila po matce. Zatímco pro muže jsou všechny tyto fyzické aspekty krásy ženy při výběru důležité, ženy dbají na krásu u muže velmi málo, a to „zejména na krásu obličeje, jako by braly samy na sebe úkol, dáti krásu dítěti.“⁹⁶ Muž si pak ženu získává především svojí silou a odvahou. U silného muže je totiž největší šance, že zplodí silné děti a zároveň bude jejich statečným ochráncem.

Dalším druhem zřetelů jsou zřetele psychické. Zatímco u mužů hrají důležitou roli předešlé zmíněné fyzické aspekty ženy, tak u žen jsou to především charakterové vlastnosti, na které při výběru partnera nejvíce přihlížejí. „Předně je to pevná vůle, odhodlanost a odvaha, snad i počestnost a dobrota srdce, čím se žena získává. Ale intelektuální přednosti na ni nepůsobí ani přímo, ani instinktivně, a to proto, že se nedědí po otci.“⁹⁷ Intelekt muže tak ženy dle Schopenhauera nijak

⁹³ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 29.

⁹⁴ Tamtéž, s. 28.

⁹⁵ Tamtéž, s. 29.

⁹⁶ Tamtéž, s. 30.

⁹⁷ Tamtéž, s. 31.

zvlášť neoslovuje, proto také často potkáváme po boku ženy muže nehezké, surové, namísto mužů vzdělaných, duchaplných a roztomilých, což dokládá tvrzením, že „sňatky z lásky se také uzavírají mezi duševně nesourodými lidmi, např. on je hrubý, silný a omezený, ona něžná, vzdělaná, estetická etc., nebo on docela geniální a učený, ona husa.“⁹⁸

Láska v Schopenhauerově mínění, jak je patrné, není ani trochu záležitostí intelektuální, nýbrž striktně instinktivní, a tedy ani v lásce to není rozum, jak už nám autor podával ve své metafyzice, co vládne, ale vůle k životu, které jde o jediné. A že již bylo mnoho vzdělaných žen, které oceňovaly charakter a duchaplnost partnera a mnoho rozumných mužů, kteří třeba i s obdivem přihlíželi k povaze své budoucí nevěsty? „... to nic nemění na věci, o niž zde jde: takové ohledy jsou důvodem rozumné volby v manželství, ale ne vášnivé lásky, která je naším thematem.“⁹⁹

Schopenhauer totiž o manželství nezmiňuje nic pozitivního a charakterizuje ho jako svár, konfrontaci a omezení, neboť krása ženy, kterou byl muž oslněn, mizí již brzy s nošením a narozením dítěte, proto je také předmanželský sex vnímán jako morálně špatný. Je to jen past, v níž má žena vyměnit své panenství za celoživotní výživu a zajištění své vlastní budoucnosti i budoucnosti svého dítěte. Manželství je celoživotní zátěží pro každého muže, neboť je v něm provázen neutichající sexuální touhou mající charakter mučení. Sex tak v jeho chápání slibuje hodně, avšak skutečně obsahuje žalostně málo.¹⁰⁰

Doposud byly uvedené zřetele absolutní čili platící obecně pro všechny, v nichž má původ pouze lehká náklonost mezi ženou a mužem. Pro pravou vášnivou lásku jsou v Schopenhauerově metafyzice lásky důležité především zřetele relativní, které se uskutečňují během individuálního výběru partnera, v němž dochází k vzájemnému vyrovnání fyzických či psychických vad individuů. Jejich podstatou tak je vyhledat k sobě co možná nejvhodnějšího partnera, s kterým díky vzájemnému doplnění našich nedokonalostí budeme moci zplodit opět čistý typ. „Zde tedy miluje každý, co jemu samotnému schází“.¹⁰¹

„Aby vznikla taková skutečně vášnivá náklonnost, je zapotřebí něčeho, co lze vyjádřit jenom chemickou metaforou: obě osoby se musí neutralisovat jako kyselina a zásada v neutrální sůl.“¹⁰² Pro zrození vášnivé lásky je proto nevyhnutelná původní jednostrannost jakožto pohlavnost, a tedy aby určitý stupeň ženskosti odpovídal určitému stupni mužnosti, aby se obě jednostrannosti mohly

⁹⁸ Schopenhauer, A., *Metafyzika lásky a hudby*, s. 31.

⁹⁹ Tamtéž, s. 33.

¹⁰⁰ Tevenar, G., *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 129–130.

¹⁰¹ Schopenhauer, A., *Metafyzika lásky a hudby*, s. 33.

¹⁰² Tamtéž, s. 34.

vzájemně vyrušit. „Proto také bude nejmužnější muž hledat nejženštější ženu a obráceně...“.¹⁰³ Stejně tak jako „malí muži mají rozhodnou náklonnost k velkým ženám a obráceně.“¹⁰⁴ „Plavovlasí touží rozhodně po černovlasých nebo hnědovlasých, ale jen zřídka tito po oněch.“¹⁰⁵ Každý pak hledá zásadně korektiv svých nedostatků tím rozhodněji, čím je která část těla důležitější, a tak „lidé neobyčejně štíhlého, dlouhého vzrůstu na těle i v údech mohou shledati krátkou a stlačenou postavu krásnou.“¹⁰⁶ Avšak ani na základě relativních zřetelů nejde o harmonii duší, jak tomu u mnoha chápání pravé lásky bývá, nýbrž opět o bytost, jež má být prostřednictvím této vášnivé lásky stvořena.

Byť lze s Schopenhauerem souhlasit, že jsou jisté aspekty, jež mohou být rozhodující ve volbě partnera, nicméně má-li nám být knihou svět sám a naše zkušenost s ním, je patrné, že Schopenhauerova ostře vymezená pravidla pro výběr partnera na základě fyzických, psychických a relativních zřetelů neplatí nutně pro každý případ. Protože se tak lze takřka denně setkávat s případy, kdy je v partnerském vztahu výška partnerů nerozhodující, kdy černovlasý muž si najde černovlasou ženu, štíhlá žena štíhlého muže, prokazuje se filosofův princip protikladnosti sice zajímavým, ale neplatným.

Toto naturalistické pojetí lásky, jak jsme mohli vidět, tak zcela zapadá do Schopenhauerova pesimistického chápání světa, neboť to není štěstí, co čeká na jedince po ukojení metafyzické touhy, ale původní bída a omezenost

2.3 Možnosti kritiky

O lásce se vyjádřil v dialogu *Symposion* rovněž Platónův Sókrates, podle kterého je láska „plozením v krásnu“, jehož předmětem není krásno samo, ale právě plození, v němž se člověk stává účasten na nesmrtnosti, proto v touze smrtelného člověka po nesmrtnosti hraje nejdůležitější roli právě onen erotický pud:

„(...) láska svou přirozeností má předmětem to, co jsme již mnohokrát uznali. Neboť zde obdobně jako tam smrtelná bytost hledá, aby trvala, pokud možno, stále a byla nesmrtelná. To je jí možno jediné tímto způsobem, plozením, poněvadž vždy zanechává jiného mladého jedince místo starého.“¹⁰⁷

Zatímco ale u Platóna je milování krásného těla, Erós, tím nejnižším stupněm, od něhož je možné dojít až na stupeň vrcholný, k ideji krásy samé, tak pro Schopenhauera je vášnivá láska pouze

¹⁰³ Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, s. 35.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 36.

¹⁰⁵ Tamtéž.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 37.

¹⁰⁷ Platón, *Symposion*, 207d.

klamem, jenž zvětšuje veškerou bídu a utrpení světa. Zatímco pro Platóna je Éros touhou po trvalé kráse umožňující připodobnění se bohům, pro Schopenhauera je přitakáním vůli a podlehnutím klamu.

V tomto ohledu se na stranu Platóna přidává francouzský filosof Alain Badiou, který v rozhovoru s Nicolasem Truongom definuje platónské chápání lásky jako zcela správné a vystihující. Láska podle něho skutečně zahrnuje zážitek možného přechodu, a to z čisté náhody do stavu, který má universální hodnotu.¹⁰⁸ Pochopitelně pak Schopenhauerovo pojetí lásky naopak striktně odmítá a zmiňuje, že pokud se podstata lásky omezí pouze na sexuální touhu, pak je jako taková podkopána či dekonstruována. Láska v pojetí Badioua sice není sexuální touhou, ale sexuální touhu a narození dítěte zcela určitě zahrnuje, „je to existenciální projekt: postavit svět z jiného pohledu než pouze z mého podnětu k přežití nebo znovu potvrzení své vlastní identity. Láska je vždy možnost být přítomen při narození světa a narození dítěte, a pokud se dítě narodilo z lásky, je pak dalším příkladem této možnosti.“¹⁰⁹ Podle Badioua bychom tak měli pochopit, že narození dítěte je sice součástí lásky, že láska vynalézá jiný způsob života v životě, který žijeme, že v něm trvá, ale nemělo by v žádném případě dojít k závěru, že je naplněním lásky, neboť láska podle něho není touha sama, nýbrž tím, co touhu probouzí.

„Rituál těl je pak materiálním vyjádřením slova, které sděluje myšlenku, že slib znovu objevení života bude splněn, zpočátku z hlediska těl. Ale i v tom nejdivočejším deliriu milenci vědí, že láska je tady jako strážný anděl jejich těl, když se ráno probouzí, když mír zpečetuje důkaz lásky, který si dali svými těly. Proto také věřím, že láska nemůže být a není pro nikoho, vyjma ideologů, kteří by ji chtěli vymazat, pouhým pláštěm pro sexuální touhu, sofistickým, chimérickým trikem k zajištění přežití druhu.“¹¹⁰

„Největším soupeřem mé lásky, jehož musím porazit, není nikdo jiný, než já sám – já, který upřednostňuji identitu před odlišností, já, který raději prosazuji svůj svět...“¹¹¹ píše Badiou. Je to právě láska, co v jeho úvahách umožňuje překročení hranice narcismu člověka a směřuje k ontologii toho druhého, díky ní individuum začíná vnímat život z jeho perspektivy odlišnosti. Pokud by se naopak zastavila na úrovni vlastního já, vlastního pohodlí, stala by se svým největším nepřítelem. Protože nám ale láska podle Badioua dává možnost vidět svět nejen ze své vlastní perspektivy, navrhuje nám také novou zkušenost pravdy. „A to je důvod, proč tak rádi milujeme; jak říká sv. Augustin, rádi milujeme, ale také jsme rádi milováni: jednoduše proto, že milujeme pravdy...“¹¹²

¹⁰⁸ Badiou, A., *In Praise of Love*, přel. P. Bush, Serpent's Tail, Londýn 2012, s. 16–17.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 25.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 36–37.

¹¹¹ Tamtéž, s. 60.

¹¹² Tamtéž, s. 39–40.

Láska tak není pouze vystoupením z egoismu individua, ale také tím, co nám umožňuje nahlédnout pravdu, jak to již uvedl v dialogu *Symposion* Platón.

Významný ruský filosof 19. století Vladimír Sergejevič Solovjov v díle *Smysl lásky*¹¹³ s nízkým ohodnocením rovněž nesouhlasí, neboť jsme podle něho mohli být na základě zkušenosti již mnohokrát přesvědčeni o tom, že se láska bez sexuality dokáže zcela obejít. U rozmnožování všech živočichů podle Solovjova platí, že čím jsou živočichové výše v žebříčku organismů, tím se jejich rozmnožovací síla snižuje, avšak pohlavní láska stoupá, a to znamená, že člověk, jenž je v živočišném žebříčku nejvýše, se rozmnožuje nejméně, zatímco jeho pohlavní láska má nejsilnější charakter. „Pohlavní láska a rozmnožování druhu jsou tedy v nepřímé úměrnosti: čím je první intenzivnější, tím slabší je druhé.“¹¹⁴ Což se s Schopenhauerovým pojetím sexuální lásky rozchází, neboť pro našeho myslitele je sexuální láska jedině rozmnožovacím pudem, a tedy je-li lásky mezi mužem a ženou, pak vždy nutně za účelem zplození potomka.

Sexuální láska podle Solovjova totiž není pouhým nástrojem pro udržení budoucí generace, nýbrž dovršením toho, co skutečnou lásku doprovází, momentem, v němž dochází ke sjednocení dvou lidí, dobrem, které má vlastní absolutní hodnotu pro náš osobní život, je rozkvětem našeho individuálního života a nikoli pouhou službou rodu. Neboť člověk jakožto individuum má pro Solovjova ve světě vždy samostatný význam, a tedy není pouhým prostředkem k dosažení vnějších cílů, ale živou silou. Jedině láska, tato živá síla nás u Solovjova stejně jako u Badioua dokáže odvrátit od sebestředného egoismu, v němž ze své přirozenosti pro svůj vlastní význam upíráme význam druhým, díky ní, odkloněním se od egoismu, pozvedáme svoji individualitu, neboť „smyslem lidské lásky všeobecně je ospravedlnění a záchrana individuality obětováním egoismu.“¹¹⁵ Ani u Solovjova tedy není sexuální láska pouhým vášnivým citem, nýbrž aktem vůle, silou, která však namísto egoismu umožňuje odvrátit pozornost od sebe samého na druhého.¹¹⁶ Tento akt vůle ale na rozdíl od Schopenhauera není slepý, protože právě díky němu můžeme nahlédnout, že jsme pouze malou součástí vesmírného celku, proto je u Solovjova láska rovněž tím, co nám umožňuje být v pravdě.

Zajímavé je však podotknout, že v mnoha aspektech se Solovjov, jenž je Schopenhauerem nepochybně ovlivněn, s pojetím sexuální lásky našeho filosofa shoduje, a to především v okamžiku, kdy se o plození dětí vyjadřuje jako o „špatné nekonečnosti, skrze kterou pozemská příroda věčně, ale zbytečně buduje život na trouchnivějících kostech.“¹¹⁷ I pro Solovjova je totiž život nutně spojen

¹¹³ Lze se domnívat, že v tomto spise Solovjov, jenž byl Schopenhauerem v raném období značně ovlivněn, přímo reaguje na Schopenhauerovo pojetí lásky.

¹¹⁴ Solovjov, S. V., *Zmysel lásky*, přel. J. Komorovský, Kalligram, Bratislava 2002, s. 11.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 25.

¹¹⁶ Tenace M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2000, s. 184.

¹¹⁷ Solovjov, V. S., *Ospravedlnění dobra*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2002, 2.1.4.

s utrpením, ale zatímco Schopenhauer se domnívá, že sexuální láska je tou nejintenzivnější příčinou veškerého utrpení, Solovjov v sexuální lásce shledává dobro, neboť právě v nově zplozených dětech je zpřítomňována naděje, že jako lidstvo dosáhneme mravní dokonalosti, což je s metafyzikou lásky Arthura Schopenhauera zcela v rozporu.¹¹⁸

Všichni tři myslitelé, i když odlišným způsobem, líčí Erós jako prostředek k probuzení a dosažení něčeho lepšího v nás. U Platóna je Erós na nejnižším stupni na cestě k ideji. U Badioua a Solovjova je vystoupením z egoismu a přijetím druhého, našim osvobozením a spásou. Všichni tři se však v závěru v jednom plně shodují, a to v tom, že láska je cestou k životu v pravdě.

Spolu s autory souhlasím, že sexuální lásku nelze zredukovat na pouhý sexuální pud, jako to učinil Schopenhauer, že není pouhým oklamáním jednotlivce pro splnění vyššího účelu. Nicméně to, že je součástí našich životů vůle k životu, že sexualita v lásce má své velmi důležité místo, v tom lze s Schopenhauerem souhlasit. Proto mi také v jeho metafyzice lásky nepřipadá problematické ani tak tvrzení, že láska mezi partnery je sexuálním pudem směřujícím k zplození potomka, jako spíše to, že partnerská láska je pouze sexuálním pudem sloužícím zachování rodu. Stejně tak jako není problematické tvrzení, že svět je utrpením, nýbrž názor, že svět je výlučně utrpením, v němž není žádného štěstí, radosti, natož pak lásky, o které hovoří například Badiou. A tedy proto, že Schopenhauerova teorie sexuality je v souladu s jeho metafyzikou, z které nízké ohodnocení života a lásky vyplývá, můžeme vidět, že přísná forma hédonismu v jeho koncepci světa se vztahuje rovněž k jeho koncepci lásky, které nejen ubírá na hlubší hodnotě, nýbrž její důležitost zcela popírá, což pochopitelně nemůže podpořit jiné pojetí světa nežli to negativní.

Pokud se nám tak v minulé kapitole podařilo poukázat na to, že utrpení nemusí být výlučně esencí světa a že v něm může být přítomna i radost pozitivní, pak nám nic nebrání se zde domnívat, že ani láska nemusí mít nutně negativní charakter a že by snad právě i ona mohla být jednou z nositelek hodnoty lidského života.

¹¹⁸ Viz Kautman, F., *Nemožnost člověka, Základy filosofie antroposkepticismu*, Pulchra, Praha 2017, s. 87.

3. SOUCITNÁ LÁSKA

Doposud byla představena láska jakožto sexuální pud a oklamání individua, jež slouží rodu, jako přítakání onomu metafyzickému principu, vůli k životu, jako nástroj stvrzující veškeré utrpení světa. Nyní ale odkryjeme také onu druhou tvář lásky, jež nám v průběhu práce odhalí, že láska ve filosofii Arthura Schopenhauera má přeci jen své důležité místo, ba dokonce místo výsostné. Touto druhou tvář Schopenhauer jmenuje lásku soucitnou (Mitleid).

Abychom mohli o lásce jako soucitu pojednat, vyžaduje se alespoň v krátkém rozsahu zopakovat to, co bylo již obsáhleji zmíněno v první kapitole. Víme, že podstatou světa je vůle, jež se objektivizuje ve všem, co je jeho součástí, že poznání každého individua je určováno větami o dostatečném důvodu a že svět, v němž je jeho podstata zahalena, je pro nás světem pouhé představy, proto také nepoznáváme onu vůli jako věc o sobě, ale pouze jako objektivaci v našich projevech, které se uskutečňují v čase a prostoru, což je hlavním důvodem, proč nevnímáme onen základ u všech jsoucen jako jednotný, nýbrž rozlišný. Tím, co nám u Schopenhauera umožňuje nahlédnout pravou podstatu světa a tedy v rozličné mnohosti spatřovat jednotu, je umění.¹¹⁹ Pokud jsme ale alespoň na chvíli díky umění, které nám zprostředkoval génius, nahlédli vůli jako apriorní podstatu světa, pak jsme zároveň nazřeli, že mezi já a ty, mezi člověkem a živočichem či rostlinou není žádné esenciální rozlišnosti, a tedy že je to jedna a táž vůle, která se ve všech existujících jsoucnech projevuje. Protože je ale takové poznání pouze poznáním chvilkovým, není to u Schopenhauera cesta krásy, co člověku umožňuje trvale nahlédnout pravou povahu světa, nýbrž cesta té nejčistší lásky, lásky jako soucitu.

Proč je zrovna soucit tou správnou povahou lásky v životě člověka, má u Schopenhauera své metafyzické opodstatnění, neboť je-li vůle jako podstata u všech jsoucen stejná, pak nemůže existovat žádný rozdíl mezi mým chtěním a chtěním druhého, a není-li rozdíl mezi chtěním, pak

¹¹⁹ Umění je u Schopenhauera druh poznání, jenž nesleduje obsah věty o dostatečném důvodu, nýbrž to, co je dokonalé a neměnné, věčné ideje. Schopenhauer ve svém díle uvádí konkrétněji různé druhy umění, v nichž géniové nazřené ideje znázorňují, jako například architekturu, sochařství, alegorii, dramatické umění, poezii a především hudbu, kterou myslitel považuje za nejvyšší formu umění. Je to právě estetický prožitek, v němž nikdy nejde o subjektivní dosažení cíle našeho chtění, je to krásno jako předmět nezaujatého zalíbení, co dokáže umlčet aktivní vůli k životu. Génius je pak ten, který má dar geniality, díky níž nenahlíží na svět skrze vládnoucí vůli a větu o dostatečném důvodu, ale uchopuje jeho podstatu, ideu, očištěnou od všech klamností a předává ji prostřednictvím svého díla těm, kteří darem geniality obdarováni nebyli. Estetický prožitek je tak pro Schopenhauera tím, co nám umožňuje zmírnit veškeré utrpení, k němuž je každá existence v reálném světě odsouzena, neboť je to právě umění, co má objektivní charakter a co nám skýtá nejen popřít své subjektivní zájmy, ale především aktivní vůli k životu, jež se v našich zájmech objektivizuje. Avšak tento estetický prožitek, v němž se alespoň na chvíli odvrácením se od vůle zbavíme utrpení, není stavem trvalým, jak bychom si přáli, nýbrž pouze stavem dočasným: „člověk nemůže setrvávat neustále v estetickém pozorování, protože život uplatňuje své nároky a nutí nás k chtění; s chtěním se však neodmyslitelně vrací utrpení. Trvalé vykoupení nelze tedy očekávat od umění, ale jen od popření vůle k životu.“ (Röd, W., *Německá klasická filosofie*, s. 276).

nemůže být ani rozdílu mezi mým vlastním utrpením a utrpením ostatních, a proto „všechna opravdová a čistá láska (caritas) je soucit, a každá láska, která není soucitem, je sobectvím.“¹²⁰ Jsme-li totiž všichni jedním, pak ani žádné utrpení nemůže být považováno za cizí. Když tedy truchlíme a pláčeme nad smrtí našich blízkých, pláčeme v kontextu Schopenhauerova myšlení rovněž sami nad sebou a přeneseně nad údělem lidstva jako celku.¹²¹ Kdo dospěl až k udanému poznání, ten ví, že „trýznitel a trýzněný jsou jedno“,¹²² a že „... je šťastný život v čase, darovaný náhodou či získaný chytrostí, uprostřed utrpení bezpočtu jiných – jen snem žebráka, v němž se mu zdá, že je králem.“¹²³

Podle filosofa je to právě vrozený egoismus, proč se jednotlivec domnívá, že jeho vlastní bytí spočívá pouze v jeho Já jako projev vůle, zatímco vše existující okolo něj je pouhou představou, tedy Ne-Já. Proto proti sexuální lásce staví do opozice lásku soucitnou, která jako jediná dokáže překonat onen lidský egoismus, zatímco sexuální láska jej stvrzuje, proto, jak bude vysvětleno níže, je soucit také „... jediným zdrojem morálně hodnotných jednání...“¹²⁴

„Je to všední fenomén soucitu, tj, naprosto bezprostřední, na všech jiných ohledech nezávislé účasti na utrpení, a tím na zabránění či zrušení tohoto utrpení, v čemž nakonec spočívá veškeré uspokojení, blaho a štěstí. Jedině tento soucit je skutečnou základnou dobrovolné spravedlivosti a veškeré opravdové lidumilnosti.“¹²⁵

Jak může člověk takové soucitné lásky dosáhnout? Abychom mohli být vůči druhým soucitní, musí náš rozum podle Schopenhauera prostřednictvím intuitivního poznání přijmout, že každé individuum je pouhým jevem, stejně tak jako je jevem i každá rozlišnost mezi nimi. Je třeba překročit poznání, které je podřízeno větě o dostatečném důvodu a prohlédnout principium individuationis, v němž veškerá rozlišnost trvá. Nahlédne-li se jednotlivec jako objekt mezi jinými objekty, spatřuje, že přestože se od ostatních jevů liší, jeho podstata, kterou u sebe jako subjektu shledává zevnitř a která je jako jediná ve světě jevů skutečně reálná, není jinou podstatou, než se vyskytuje v druhých. Pochopí, že tato vůle je zcela identická s vůlí druhého, a pak „sebe, svou

¹²⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 298.

¹²¹ „[Pláč] Je podmíněn schopností lásky, soucitu a fantazií: proto snadno nepláčou lidé s tvrdým srdcem ani lidé bez fantazie a pláč je vůbec třeba vždy nahlížet jako znak jistého stupně dobroty charakteru, který odzbrojuje hněv, protože člověk cítí, že kdo ještě může plakat, ten nutně musí být schopen i lásky...“ (Schopenhauer, A., *O základu morálky*, s. 521).

¹²² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 298.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ Schopenhauer, A., *O základu morálky*, s. 521. V tomto názoru se Schopenhauer výrazně odklání od Kanta, podle kterého jednání vycházející ze soucitu nemá žádnou morální hodnotu, neboť nepramení z nás samých, nýbrž je určováno něčím vnějším, a tedy je konáním heteronomním. K tomu navíc Kant odmítá jakoukoli mravnost, jež vychází z citů, jimž soucit nepochybně je, protože nejen že je naše mysl není schopna zařadit pod žádný princip, ale často jednotlivci mohou vést spíše ke zlu než k dobru samému. U Kanta je to především rozum, co je určující v mravním konání člověka, nikoli cit. I když je Schopenhauerův soucit spíše intelektuálního charakteru.

¹²⁵ Tamtéž, s. 503.

osobu, svou vůli poznává v každé bytosti, tedy i v trpícím.¹²⁶ Shledává, že Já, které mu bylo natolik blízké a důležité oproti každému Ne-Já, je týmž, co je v každé jiné bytosti, že utrpení, které zažívám, není pouze mým vlastním utrpením, a že trpí-li druhý, pak já trpím s ním.¹²⁷ Druhý tak není mým protikladem, nýbrž „já ještě jednou“.¹²⁸

Zde se nabízí jedna námitka, kterou formuluje John E. Atwell, který autorovo označení druhého jako „Já ještě jednou“ kritizuje a nazývá je namísto soucitu vyšší formou metafyzického egoismu. Jestliže totiž pomáháme ostatním pouze proto, že v nich spatřujeme nás samé, pak se lze domnívat, že to není druhý, komu se snažím pomoci, nýbrž já sám. Což by znamenalo, že egoismus, který je v nás silně zakořeněn, není tímto vyšším nazřením překonán a působí v nás i nadále.¹²⁹ „Jakmile se ponořím pod povrch věcí a postavím se tváří v tvář vůli k životu, již si nejsem vědom nešťastného, trpícího a hladového žebráka.“¹³⁰ Co tak Schopenhauer definuje tou nejčistší láskou, Atwell nazývá přetrvávajícím egoismem. Schopenhauer však má ve své filosofii proti takové námitce pádný argument, když tvrdí, že onen výraz „Já ještě jednou“ byl míněn pouze jako obrazné vyjádření, a tedy nikoli doslovně.¹³¹ Navíc, jak zmiňuje David E. Cartwright, v Schopenhauerově interpretaci soucitu je rozlišnost individualit dokonce podmínkou, bez které by soucitu nebylo možné dosáhnout, tedy hovoří-li prostřednictvím výše zmíněné teze filosof o identitě, pak jde podle Cartwrighta vždy o identitu, která se týká metafyzické vůle samé a její objektivizace, nikoli jednotlivců, jejichž vzájemná rozlišnost onu jednotnou metafyzickou vůli jako jádro všeho, co jest, nijak neruší. I já se domnívám, že v tomto místě jde Schopenhauerovi spíše o to, ukázat, že navzdory tomu, že jsme od sebe jakožto různé objekty vzájemně odlišní, máme v sobě i cosi identického, co náš běžný egoismus neospravedlňuje, ale naopak neguje, což tak námitku, kterou vůči Schopenhauerovi pronesl Atwell, vyvrací.

¹²⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 296.

¹²⁷ Schopenhauer, A., *O základu morálky*, s. 508. Nietzsche vznáší proti Schopenhauerovi námitku, když tvrdí, že na světě je toliko utrpení, že kdybychom měli trpět také bolesti druhých, vyčerpalo by nás to natolik, až by to podlomilo naší vůli žít, a proto píše: „Schopenhauer tím byl v právu: soustrastí se život popírá, činí zavržením hodnějším – soustrast, toť praxe nihilismu. Schopenhauer byl nepřítelem života: proto se mu soustrast stala ctností...“ (Nietzsche, F., *Antikrist*, Votobia, Olomouc 2001, s. 14). Bude-li mít podle Nietzscheho soucit charakter pasivní, nepovede vůbec ke zlepšení stavu či zmírnění utrpení: „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.“ (Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc 1992, s. 38). Proto „náboženství soucitu a spolutrpení“, jmenuje rovněž 'náboženstvím pohodlí', neboť jeho přívrženci se vyhýbají utrpení a veškeré strasti pocítují jako zlé, avšak podle Nietzscheho jsou „šťěstí a nešťěstí sourozenci a dvojčata, jež společně rostou, nebo ...společně – zakrní!“ (Nietzsche, F., *Radostná věda*, přel. V. Koubová, Votobia, Olomouc 1996, s. 338). To, čím trpíme nejosobněji, je ostatním nepřístupné: „v tom jsme bližnímu skryti, i kdyby s námi jedl z jednoho talíře.“, proto oproti Schopenhauerovi praví: „chci je činit odvážnějšími, vytrvalejšími, prostšími, radostnějšími! Chci je učít tomu, co nyní chápou jen nemnozí, a oni kazatelé spolutrpení (Mitleid) nejméně: - spoluradosti (Mitfreude)!“ (Tamtéž).

¹²⁸ Tamtéž, s. 556–557.

¹²⁹ Viz Atwell, J., *Schopenhauer: The Human Character*, Philadelphia 1990, s. 77–78.

¹³⁰ Tamtéž, s. 123.

¹³¹ Viz Cartwright, D. E., *Schopenhauer on the Value of Compassion*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 262–263.

Výše bylo již zmíněno, že soucit je jediným zdrojem morálního jednání, a to jde ruku v ruce s autorovým zásadním etickým bodem, tedy s tím, že soucit je kardinální ctnost, na níž všechny jiné ctnosti spočívají. Veškeré jednání, jehož motivací je jakákoli forma egoismu, je podle Schopenhauera amorální právě proto, že jejich účelem je dosažení svého vlastního blaha či zmírnění svého vlastního neštěstí. Do opozice této amorální pružiny staví Schopenhauer právě koncept soucitu, který je naopak motivací k jednání, které bolest druhých nezpůsobuje, ale zmírňuje. I z hlediska metafyziky u něho platí, že soucit je tou nejvyšší ctností, neboť život ctnostných lidí, tedy těch, kteří přistupují k druhému jako k sobě samému, má své metafyzické opodstatnění, zatímco život lidí nectnostných, tedy těch, kteří jednají pro sebe, je pouze metafyzickým klamem.¹³² Amorální jednání je tak z jeho pohledu životem v klamnosti nemajícím žádné ospravedlnění, zatímco morální jednání vychází z toho, že veškerá individualita je pouhým zdáním, pouhou představou. Soucit je tedy významný nejen proto, že snižuje bolest a utrpení v životě člověka, ale rovněž proto, že je znázorněním metafyzické pravdy.

„Být spasen od tohoto Majina bludu a zaslepenosti a konat díla lásky je jedno. Láska je však nezbytný symptom onoho poznání.“¹³³ „Neboť tomu, kdo vykonává díla lásky, se stal Majin závoj průhledným a klam principia individuationis ho opustil.“¹³⁴

Schopenhauer dále uvádí dva různé stupně onoho soucitu, které zároveň definuje jako dvě nejvyšší zásady své morálky. a to ctnost spravedlnosti a ctnost milosrdenství. Ctnost spravedlnosti je pro něho nižším a negativním vyjádřením soucitu spočívajícím na tom, že spravedlivý člověk se nemůže dopustit žádné špatnosti, která by škodila druhému. Negativním vyjádřením je pak proto, že špatné jednání, které by mohlo druhému uškodit, pouze potlačuje. Druhý stupeň, ctnost milosrdenství, již vyžaduje namísto negativního principu *Neminem laede*, aktivní *omnes, quantum potes, juva*, a proto je také vymezen pozitivně.¹³⁵ Individuum už pouze svůj egoismus nepotlačuje, ale navzdory svému egoismu se pro druhého obětuje, čímž jeho utrpení přinejmenším zmírňuje.¹³⁶

¹³² Cartwright, D. E., *Schopenhauer on the Value of Compassion*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, s. 263.

¹³³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 296.

¹³⁴ Tamtéž. Majin závoj je Schopenhauerem velmi často užívanou metaforou, jedná se o princip vycházející z indické filosofie, kterou byl Schopenhauer značně ovlivněn, a tedy Majin závoj představuje metaforu pro již několikrát užívaný princip individuationis. Majin závoj se stává průhledným v okamžiku, kdy jednotlivec zahlédne vůli jakožto vládnoucí podstatu všeho, co je. Tento jednotlivec již dále nečiní rozdíl mezi osobou vlastní a cizí, ale naopak vnímá, že žádné utrpení mu nemůže být cizí, jestliže je podstatou všech bytostí jedna a táž vládnoucí vůle.

¹³⁵ Schopenhauer, A., *O základu morálky*, s. 520–521.

¹³⁶ Friedrich Nietzsche na rozdíl od Schopenhauera chápe egoismus jako dobrou vlastnost: „Egoismu nerozumějí nízké povahy, které nevědí pranic o dobovačné radosti a nenasytosti velké lásky, o vyzařujících pocitech síly, které přemáhají, pudí k sobě, které se chtějí vložit na srdce – pud umělce po jeho materiálu.“ (Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc 1993, s. 124), a tedy zatímco u Schopenhauera je soucit nejvyšší ctností, U Nietzscheho tím největším zlem, úpadkem, slabostí člověka vedoucí k nicotě. „Víra v sebe sama, hrdost na sebe sama, silná nevraživost a ironie vůči 'sebezapomínání' patří ke vznešené morálce právě tak jistě jako lehké pohrdání a opatrnost vůči soucítění a 'vřelému 'srdci'.“ (Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 2003, § 260).

Zde bídu druhého konající pociťuje jako bídu vlastní a snaží se mu pomoci ze všech svých sil. Tento fenomén u Schopenhauera nepotřebuje žádné argumenty pro to, aby to konající pro druhého udělal, neboť spočívá v bezprostřední účasti.¹³⁷ Jediné, co ale vyžaduje, je ztotožnění se s druhým individuem a potření tak rozdílu, jenž byl mezi nimi přítomen doposud. Za úplně nejvyšší formu znovupoznání své vlastní podstaty v druhém individuu Schopenhauer nakonec považuje okamžik, v němž byl jedinec zbaven naděje na zachování vlastního života. V této situaci si uvědomuje, že jest pouhou představou, a namísto svého vlastního života mu jde o zachránění života druhého. Zde jednatel nejjasněji spatřuje, že jako pouhý jev z mnoha zaniká, zatímco vůle jako věc o sobě a podstata světa přetrvává v druhém, a tedy, že je tato jeho podstata zcela identická s podstatou druhého.

Závěrem této podkapitoly se ukazuje, že Schopenhauerovo pojetí lásky se sice v zásadním bodě s rozchází, stejně tak jako láska u Platóna, Solovjova, Badioua, vede k pravdivému nazření světa, tak i Schopenhauerova soucitná láska je tím, co člověka osvobozuje od klamného nazírání světa a odhaluje pravdu o jeho existenci. Jako Solovjov a Badiou, tak i Schopenhauer vnímá lásku jako odvrácení se od našich egoistických tendencí a přijetí druhého, čímž se zároveň s povznesením naší individuality otevírá nová zkušenost pravdy. Zásadní rozdíl mezi nimi spočívá právě ve vnímání lásky sexuální, neboť u všech uvedených filosofů je sexuální láska prostředkem a důležitým aspektem pro odvrácení se od sebe samého k druhému, tedy nikoli stvrzením klamu, bludem, jímž se utrpení světa zpřítomňuje i nadále. U Schopenhauera tak láskou není *Erós*, nýbrž *Agapé*, lat. *Caritas*, nikoli láska k jednotlivci, nýbrž ke všem lidem, nikoli láska emocionální, nýbrž intelektuální. Proto se také domnívám, že to, co činí Schopenhauera vůči ostatním autorům v chápání lásky nejvíce odlišným, je především jeho vyhraněnost v tvrzení, že veškerá zamilovanost a sexuální láska mezi mužem a ženou je pouze pudem, přitakáním vládnoucí vůli a potud pouhou iluzí a klamem. Zamyslíme-li se ale nad tím, co Schopenhauera vede k takovému vyhraněnému tvrzení, snadno zjistíme, že se jedná o tentýž motiv, který je přítomen rovněž v jeho tvrzení o povaze světa. V obou případech je jádrem vyhraněnosti ona vůle k životu. Nabízí se zde proto otázka, zda Schopenhauer byl o takové povaze světa a lásky skutečně přesvědčen, anebo ho k přijetí vedlo vystavění celého filosofického principu na něčem tak pevném a jistém, ale zároveň tak zranitelném a nejasném jako je jedna vládnoucí vůle.¹³⁸

¹³⁷ Viz Cartwright, D. E., *Schopenhauer on the Value of Compassion*, s. 256.

¹³⁸ Proto se také proti Schopenhauerově vůli vyhradil právě Friedrich Nietzsche, a to především vzhledem k jejímu velmi zjednodušenému chápání, když praví: „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.“ (Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 2003, aforismus 19). Chtění je podle Nietzscheho jednoduché pouze tedy jako slovo, jinak je velmi složitým fenoménem, což podle něho právě Schopenhauer vzhledem k vlastní filosofii, jež je založená na vůli, značně podcenil, pojímal-li ji jako něco zcela zřejmého a bezproblémového.

3.1 Askeze – vrchol soucitné lásky, či její zrušení?

Přestože je Schopenhauerova soucitná láska jako nejvyšší ctnost fundamentem morálky, není poslední odpovědí na pesimistickou bytnost světa. Tím posledním krokem k vykoupení je askeze jako popření oné podstaty, vůle k životu, „kdy člověk vůli obrací proti ní samé, svou moc chtít činí mocí nechtít a zastavuje se „na nehybném místě otáčení světa“.¹³⁹ Schopenhauer podává vylíčení finální fáze své filosofie v úryvku, který si zasluhuje plnou citaci:

„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 věci 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 zrcadlí 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 bytnosti, 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 upnout se svou vůlí na cokoli, snaží se v sobě upevnit největší lhostejnost ke všem věcem.“¹⁴⁰

Úryvek představuje klíčovou metaforu Schopenhauerova díla, která má cosi podstatného říci o životě. Celý obraz se skládá ze statické scény a chování dvou typů aktérů v ní. Touto scénou je zvláštní obraz kruhové dráhy posypané žhavým uhlím, přičemž v blíže neurčených intervalech se nacházejí chladná, patrně již vychladlá místa. Tato základní scéna zobrazuje pojetí lidského života jako permanentního odstraňování utrpení, které se neustále vrací. První typ aktérů je odsouzen k permanentnímu procházení touto absurdní drahou. Druhý typ, na rozdíl od toho, vykoná akt prohlédnutí celku této scény, což jej bezprostředně motivuje k vykročení z kruhové dráhy. Toto vykročení je popřením vůle, ustáním chtění, askezí. Kde zůstává soucit? Je patrné, že druhý typ aktéra se s ním rozloučil, universální láska je nahrazena odporem k vnitřní povaze samotného světa. Vůli nestačí prohlédnout, nestačí jí nepřítakávat, je třeba ji zcela popřít. A to je bod, v němž nastává naprostý zvrat v Schopenhauerově etické koncepci, která byla doposud vyložena, jelikož zde zcela vědomě a vážně dochází k popření vlastního života se vším, co doposud zahrnoval, a to včetně

¹³⁹ Marek, J., *Svět jako vůle a metafora*, in: Novák, A., *Nietzsche a (ne)přítelé*, Togga, Praha 2015, s. 34.

¹⁴⁰ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 301.

soucitu, včetně lásky k druhému. Soucitná láska přestává být tím, o co by měl člověk usilovat a co by mohlo tíhu jeho života utišit. Odpověď na otázku, zda můžeme považovat askezi za vrchol soucitné lásky, anebo spíše za její zrušení, je zřejmá.

Kdo ve všech ostatních bytostech poznává své já, kdo bere za své utrpení bolest a bídu celého světa, kdo vnímá celek v jeho neustálém vznikání a zanikání, v neutichajícím usilování a rozporu, ten nemůže podle Schopenhauera všemu, co spatřuje, přitakávat svým aktem vůle, ale naopak, jeho vůle „se teď odvrací od života, hrozí se jeho požitků, v nichž poznává přitakání k životu. Člověk dosahuje stavu dobrovolného odříkání, rezignace, pravé umírněnosti a úplného oproštění od vůle.“¹⁴¹ Tohoto člověka, který následuje cestu vykoupění skrze vhléd a dochází až k askezi, jmenuje Schopenhauer světcem. Světec již netrpí neustálými stravujícími vnitřními mukami, naopak je plný vnitřní radosti a klidu, přestože se jeho život zvenčí může zdát být chudým a plným odříkání. „Nezná to, co vyplňuje životní osudy člověka chtivého života, neklidný životní pud, ani divokou radost s prudkou bolestí jako předcházející či následnou podmínkou; nýbrž neotřesitelný mír, hluboký klid a vroucí radostnost...“¹⁴²

Nutno říci, že dojít skrze nahlédnutí pravé povahy světa k askezi, a tedy stát se světcem, není něčím běžným, nicméně „existují přece jenom výjimeční lidé, kteří, jak se zdá, dokáží svému údělu vzdorovat, emancipovat se od věty o důvodu, a takto dosáhnout blaženosti v bezzájmovém klidu a míru.“¹⁴³ Tito světci u Schopenhauera již nejednají na základě svého egoismu, ale ani na základě soucitu. Ve stupňované askezi nechávají postupně život vyhasínat: „Začíná umrtvováním pohlavního pudu, v němž se vůle k životu vůbec nejvíce koncentruje, a končí odpíráním potravy vedoucím k dobrovolnému vyhasnutí života.“¹⁴⁴

Stejně jako v umění je jen malá hrstka géníů, kteří dokážou prostřednictvím svých děl zprostředkovávat ideu, pravou podstatu světa ostatním, tak i cesta askeze je umožněna jen několika málo stoupcům, kteří pro ni byli vyvoleni. Znamená to, že spásy může dosáhnout jen pár vybraných, a tedy že ostatní jsou ponecháni na pospas natolik děsivému životu, jak nám jej vylíčil Schopenhauer? Nikoli, podle autora „nejčastěji musí být vůle zlomena největším vlastním utrpením, než se dostaví její sebepopření. Pak vidíme, jak člověk, který byl všemi stupni rostoucí tísně za nejprudšího odporu dohnán na samý okraj zoufalství, se náhle obrací do sebe, poznává sebe i svět, mění celou svou bytost, povznáší se nad sebe a veškeré utrpení a tím očištěn a posvěcen se nevyvratitelným klidem, blažeností a povzneseností zříká všeho, oč dříve tak prudce usiloval, a

¹⁴¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 301.

¹⁴² Tamtéž, s. 309.

¹⁴³ Major, L., *Schopenhauerova filosofie člověka*, Filosofický časopis Roč. 46, č. 5 (1998), s. 783.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 784.

radostně přijímá smrt.¹⁴⁵ Jsou zde tedy dvě možné kategorie lidí: filosof směřuje ke spáse skrze intelektuální nahlédnutí, běžný člověk je k ní takřkajíc dotlačen postupným, k nesnesitelnosti nahromaděným utrpením: „Nejčastěji musí být tudíž vůle zlomena největším vlastním utrpením, než se dostaví její sebezpopření. ... v přemíře bolesti se jim zjevilo poslední tajemství života, že totiž špatnost a neštěstí, utrpení a nenávist, trýzněný a trýznitel... jsou o sobě jedno, jevem oné jedné vůle k životu, která svůj vnitřní rozpor objektivizuje prostřednictvím principia individuationis.“¹⁴⁶

Schopenhauer z hlediska askeze nakonec dochází až k takovému tvrzení, že světec umrtvením své vůle zruší nejen svou vůli k životu, ale dokonce i celý svět, svět jako vůli a představu, neboť „vzdáním se vůle jsou zrušeny všechny jevy, neustálé puzení a usilování bez cíle a bez oddechu, na všech stupních objektivity, v nichž a jimiž svět trvá ... konečně i jeho všeobecné formy, čas a prostor a také jejich základní forma, subjekt a objekt. Žádná vůle: žádná představa, žádný svět.“¹⁴⁷ Je to tedy jedno velké Nic, co po překonání oné vůle jako podstaty světa přetrvává i nadále, což Schopenhauer stručně popisuje v závěru své knihy větou: „Spíše svobodně přiznáváme: 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.“¹⁴⁸

Budeme-li vycházet z řečeného, Schopenhauer nám představuje dva možné způsoby života. Život, v němž člověk zůstane na pospas útrpnému světu, v kterém vládne vůle k životu nad intelektem. Takový se bude potácet mezi bolestí a nudou, radostí a požitků si moc neužije, neboť veškerá blaženost a štěstí jsou „... vždy jen počátečním bodem nového usilování. Usilování všude vidíme mnohonásobně brzděno, všude v boji a potud tedy vždy jako utrpení...“¹⁴⁹ partnerská sexuální láska pro něho bude klamem a veškeré pocity pouhým odrazem vůle, která se jen snaží v každém z nás udržet při životě. A jediné, co jej může na této strastiplné cestě zachránit, je smrt, která se „z útěku před ní sestává celý život, stane žádoucí...“¹⁵⁰ Anebo život, v němž odhalí Májin závoj, klamnost tohoto světa, prohlédne principium individuationis a pochopí, že podstata v každém z nás i ve všem, co spatřuje, je vládnoucí vůle, jež je zdrojem bídného života. Namísto sexuální lásky se vydá cestou soucitu, v níž nevládne vůle, nýbrž intelekt, zvolí cestu askeze, umrtvením oné vůle setřese celý svět, v němž doposud žil, a jako světec vkročí do onoho mystického Nic.¹⁵¹ Co si

¹⁴⁵ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 311.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 311–312.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 325.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 248.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 251.

¹⁵¹ „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

lze pod tímto Nic představit, Schopenhauer dále neosvětluje. I kdybychom přijmuli, že tento druhý způsob života si přeci jenom můžeme vydobýt pomocí intelektu, i v takovém případě nevidím důvod, proč bychom měli důvěřovat tomu, že prožít asketický život, tedy vzdát se života samého a rovněž partnerské lásky, je tím jediným správným způsobem, který nás má dovést ke spáse.

Již víme, že ona jediná láska, kterou Schopenhauer ve svém filosofickém systému připouští, a dokonce ji jmenuje nejvyšší ctností, je soucit. Jak je nyní patrné, soucit sice je v lidském životě podstatný fenomén, nicméně není tím, co nás od světa, v němž převládá vůle jako zdroj veškeré bolesti, zcela osvobodí. Tím vrcholným fenoménem je až askeze, plné oproštění se z nadvlády vůle. Soucitná láska má tak v Schopenhauerově filosofii charakter pouhého přechodu k rezignaci. Jedině askeze, naprosté odvrácení se od vůle, jediné popření života samého je tím, co člověku umožňuje dosáhnout klidu a míru ve světě plném strádání a boje. Je-li ale soucitná láska pramenem, z něhož vyvěrá všechna dobrota, láska a ctnost, tím, co „umožňuje a vysvětluje dokonalou dobrotu smýšlení i nezištnou lásku a velkomyslné sebeobětování pro jiné“,¹⁵² jak může být současně vrcholem života askeze, v níž člověk „...existuje již jen jako bytost čistě poznávající, jako nezkalený obraz světa“?¹⁵³ Askeze, v níž se „ti, kdo jednou dospěli k popření vůle, s veškerou námahou udržují na této cestě, vynuceným odříkáním všeho druhu, kajícím, tvrdým způsobem života...“?¹⁵⁴ Přistoupíme-li totiž na Schopenhauerovo pojetí soucitu a askeze, zdá se, že zde nelze hovořit o askezi jakožto vrcholu soucitné lásky, jako spíše o askezi, která spolu s popřením vůle k životu, a tedy života samého, popře rovněž jediný fundament morálky, a tedy onu soucitnou lásku.

Tím etická koncepce Arthura Schopenhauera dle mého ztrácí na hodnotě, neboť se z hlediska tohoto rozporu jeví, že soucit s druhými slouží jen jako prostředek k dosažení *vlastního* blaha, o které jediné má jedinec ve svém životě nakonec neustále usilovat. „Nesmíme se však domnívat, když se v důsledku poznání, jež se stalo kvietivem, dostavilo popření vůle k životu, že nyní už nekolísá a že je na něm možno spočinout jako na nabytém jmění. Spíš musí být znovu a znovu vykupováno trvalým bojem... neboť trvalému klidu nemůže na zemi dospět nikdo.“¹⁵⁵ Život v askezi tak ještě neznamená život bez boje, ale zato znamená život bez lásky k druhému, neboť jediná možná láska v myšlení Arthura Schopenhauera je soucit. A soucit není možný v askezi, znamená-li přetrhání všech vláken, která nás připoutávají ke světu. Lze tedy říci, že Schopenhauer odmítá důležitost sexuální lásky a vyzdvihuje intelektuální chápání lásky jako soucitu, který je však sám

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.“ (Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, s. 451).

¹⁵² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, s. 300.

¹⁵³ Tamtéž, s. 310.

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ Tamtéž.

zrušen. Vrcholem filosofického systému – i lidského života – je tak ono Nic, v němž jedinec dosáhne blaženosti svým bojem o svobodu, pokoj a mír, avšak bez lásky.

ZÁVĚR

Práce, jejímž hlavním záměrem bylo představit Schopenhauerovo pojetí lásky, se v rámci zkoumání věnovala třem otázkám: Na jakých metafyzických předpokladech spočívá Schopenhauerova koncepce sexuální lásky. Dále, zda ji můžeme považovat za relevantní, a jestliže ne, tak jaké jsou možnosti její kritiky. A v neposlední řadě, zda je Schopenhauerova druhá tvář lásky, láska soucitná, emočním, anebo spíše intelektuálním fenoménem.

Schopenhauerova filosofie představuje ucelený systém, což je také tím hlavním důvodem, proč i práce, jejímž předmětem byl především koncept sexuální lásky, musela být pojata z komplexního hlediska. V základu autorova uzavřeného systému stojí totiž metafyzika jakožto nutný předpoklad jakékoli jiné filosofické, etické či estetické problematiky, proto první část našeho zkoumání tematizovala ony metafyzické základy, které autor pokládá již ve své disertaci, v níž hovoří o principu dostatečného důvodu jako o apriorním zákonu našeho rozumu. Již zde filosof totiž nastoluje onen zásadní metafyzický problém svého hlavního díla, totiž, že svět musí být ještě něčím jiným než pouhou představou, totiž vůlí, která představuje slepou, věčně pudící a věčně nenasytnou temnou sílu.

V tomto bodu, který jsme v práci označili za počátek každé jeho myšlenky, a tedy že vše, co existuje, je pouze projevem této o sobě jsoucí vůle, autor zcela opouští svého učitele Kanta a staví se do opozice racionalistické filosofie. Ukázalo se, že i přesto, že je vůle stěžejním principem celé Schopenhauerovy filosofie prolínající se každou jeho myšlenkou i větou, nezdá se být její povaha autorem dostatečně opodstatněná. Lze tedy říci, že jeho hlavní princip, ona vůle, je achillovou patou celé autorovy filosofie. Jestliže je totiž systém vzájemně provázán, klade si na bedra velké úskalí, totiž, pokud by se čtenáři podařilo vystoupit z Schopenhauerova vábného jazyka a zpochybnit nějakou část systému, hrozí zhroucení všech jeho ostatních částí a tím celé jeho filosofie. Proto z mého pohledu bylo nezbytné do práce zahrnout taktéž možnou kritiku některých aspektů Schopenhauerova metafyzického systému, zejména jeho pesimismu. Autor totiž vyžaduje přílišnou důvěru čtenáře nejen při neopodstatněném stanovení vůle za apriorní podstatu světa, ale rovněž i při stanovení pesimistické definice života. Definice, podle níž je život pouhou bídou a bolestí, tak zcela determinuje charakter všech lidských hodnot včetně lásky jako takové. Byť je i dle mého přesvědčení zřejmé, že každým životem se prolíná utrpení v různé míře a intenzitě, zůstává v Schopenhauerově teorii nezdůvodněno několik klíčových otázek: Proč by mělo být chtění vždy utrpením a proč by měřítkem hodnoty života mělo pouze štěstí chápané hédonisticky? Dále, proč má mít utrpení vždy jen negativní charakter a proč kvůli utrpení popírat existenci štěstí a radosti? Nakonec, proč vnímat radost pouze jako okamžik vyvrcholení a dosažení našich tužeb?

V hlavním cíli práce se především prokázala zmiňovaná kontinuita autorova myšlení s jeho metafyzickým základem, z něhož vychází ono nízké ohodnocení života samého. Není proto divu, že se řada námitek proti Schopenhauerově teorii štěstí a utrpení vztahuje rovněž na jeho teorii sexuality, jako např. i námi vyličená námitka, proč vlastně Schopenhauer vedle radosti a štěstí do hodnot lidského života nepočítá i další důležité aspekty jako právě lásku a také s ní související krásu. Odpověď je evidentní, neboť jsme podrobně vyobrazili, že sexuální láska je pro Schopenhauera jednak podřazením se věčně aktivní vůli k životu, jejímž účelem je pouze zachovat lidský rod, a jednak iluzí, které užívá vůle pod záštitou lidského egoismu, uspokojení, aby dosáhla svého cíle, kterým je zplození potomka. Zatímco podle Schopenhauera jde v Erótu jen o podřízení se vůli, slepému pudu a stvrzení utrpení světa, podle Platóna, Solovjova či Badioua lze na Erós nahlížet i jinými, řekněme úctyhodnějšími způsoby, podle nichž sexualita může být prvním krokem na cestě k ideálu. Erós může být tím, díky čemu mohu zahlédnout odlesk idejí, dobra, pravdy, a tedy dojít od lásky fyzické k lásce racionální či duchovní. Erós může být tím, co nám umožňuje vystoupit ze sebe samého k druhému, co nám umožňuje dosáhnout sjednocení dvou těl, dvou rozlišných individualit a nahlédnout absolutno, pravdu, která se v sexuálním aktu spojením dvou osob vyjevuje. Zatímco tak Schopenhauer v sexuální lásce vidí největší podobnost mezi člověkem a zvířetem, z mého pohledu jde spíše o největší vzdálenost, vždyť jestliže je člověk schopen i jiné lásky nežli té fyzické, nenalézá své uspokojení s kterýmkoli individuem, ale ve svazku s milovaným. A to nás opět přivádí k metafyzickému principu, k oné vůli, neboť všichni zmínění autoři sexuální akt nepřipisují pouze našemu slepému pohlavnímu pudu, ale rovněž naší rozumové složce duše, jež nemusí být vždy v rozporu s naší vůlí.

Ukázalo se, že u Schopenhauera je to caritas či agapé, co jediné si zaslouhuje nazývat se láskou. Oproti citovaným autorům však Schopenhauer pro její rozvinutí vyžaduje zrušení Erótu, lásky sexuální, a to v souladu s radikálním oddělením egoismu od altruismu. Pravá etika je založena metafyzicky, totiž, v nahlédnutí jediné vůle jako pravé podstaty světa, která tvoří jednotu ve veškeré rozmanitosti. Jde o intelektuální prohlédnutí světa jako představy, čímž byla zodpovězena třetí klíčová otázka práce, totiž, že Schopenhauerova soucitná láska je intelektuálně založeným fenoménem, v němž nejde v prvé řadě o emoce, ale o rozpoznání pravdy a její uvědomění si. Avšak ani tato etická oblast nezůstala nedotčena pochybnostmi.

Práce totiž otevírá problematiku, v níž je třeba se ptát, kdo je skutečně světec. Je jím ten, jenž koná dobré činy a volí soucitný způsob života namísto prostého egoismu? Nebo snad ten, který dosáhne úplné rezignace, „která je negací tohoto světa“¹⁵⁶ Lze ale konat dobro a negovat život zároveň? Podle některých pramenů, které nejsou vzdáleny Schopenhauerovu stanovisku, nirvána

¹⁵⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, s. 449.

představuje bránu do absolutní dokonalosti bytí, kde neexistují žádné pocity, představuje osvobození od připoutanosti k různým iluzím a citům, které nás ovlivňují, od připoutanosti k vůli, jež nás tyransky ovládá. Mohu soucítit, konat dobro a rovněž učinit úplnou rezignaci na veškeré chtění? Domnívám se, že nikoli. A tak se v závěru práce prokázalo, že Schopenhauer sice přichází s pojetím lásky, které má oproti lásce sexuální intelektuální charakter a etické opodstatnění, avšak askeze, která je líčena jako náležité vyvrcholení života, se nakonec jeví jako její zrušení. Z oné nejvyšší podvojně morální zásady, kterou Schopenhauer klade do základu etiky, tedy zásady *neminem laede a imo omnes, quantum potes, juva*, tak nezůstává v platnosti žádný z obou momentů. Rozhodně nelze říci, že asketa svou rezignací dělá vše, co může, aby pomohl, ale jestliže je charakterem askety popření vůle, pak nemůže činit ani to, že nikomu neublíží. Platí totiž, že ono „neublížovat“ často znamená totéž co „nebýt pasivním přihlížejícím“. Vrcholem je tak život stálého popírání vůle, v němž nakonec nejde o mravní jednání a lásku, ale zkrátka o to, jak má jednotlivec dosáhnout štěstí ve světě, kterému vládne vůle, jež je zdrojem veškeré útrpnosti.

Vedle tohoto rozporu v koncepci soucitné lásky práce směřuje k tezi, že základ všech nejasností a rozporů se nachází v nejzranitelnějším bodě Schopenhauerovy filosofie, totiž ve slepé vládnoucí vůli. Asi nelze pochybovat o tom, že vůle hraje v lidském životě významnou roli, proto problém, který shledávám u Schopenhauera, se netýká ani tak vůle jako metafyzického principu světa, nýbrž vůle jakožto slepé iracionální vládkyně, jež nás s nutností přivádí do strastného života. Co když totiž vůle není pouze zdrojem utrpení, co když je také pramenem radosti, štěstí, které se v lásce ať už partnerské, přátelské, dětské, či mateřské upřímně a nikoli klamně projevuje. Možná, že je to právě vůle, která má člověka dovést ke spáse prostřednictvím lásky. Možná, že mezi vůlí a rozumem, stejně jako mezi aktivitou a rezignací, nemusí být natolik ostrá diference, jež nepřipouští eventualitu střední cesty. A možná, že se mi tak nakonec podařilo ukázat, necht' posoudí čtenář sám, že se o Schopenhauerovu filosofii nedá bez pochyby a nejistot opřít jako o zřejmou, jistou, pravdivou, a to aniž bychom ony pochybnosti museli dokazovat na základě autorovy špatné zkušenosti s životem, jako je v mnoha publikacích vzhledem k jeho obsáhlým filosofickým pracím neprávem zdůrazňováno.

BIBLIOGRAFIE

Primární literatura

- Schopenhauer, A., *Metafysika lásky a hudby*, přel. V. Tichý, Votobia, Olomouc 1995.
- Schopenhauer, A., *O vůli v přírodě a jiné práce*, přel. M. Váňa, Academia, Praha 2007.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa I*, přel. M. Váňa, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*, přel. M. Váňa, Nová tiskárna, Pelhřimov 1997.

Sekundární literatura

- Atwell, J., *Schopenhauer: The Human Character*, Temple University Press, Philadelphia 1990.
- Badiou, A., *In Praise of Love*, přel. P. Bush, Serpent's Tail, Londýn 2012.
- Cartwright, D. E., *Historical dictionary of Schopenhauer's philosophy*, Scarecrow Press, Oxford 2005.
- Cartwright, D. E., *Schopenhauer on the Value of Compassion*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2015.
- Čapek, J., *Princip nedostatečného důvodu. Merleau-Ponty a teorie motivace*, *Filosofie dnes* 1, 2010, 2.
- Janaway, Ch., *Schopenhauer's pessimism*, in: O'Hear A. (ed.): *German Philosophy Since Kant*
- Kautman, F., *Nemožnost člověka, Základy filosofie antroposkepticismu*, Pulchra, Praha 2017.
- Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality II*, přel. J. Stach, Horizont, Praha 1969.
- Magee, B., *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford University Press, New York 1997.
- Major, L., *Schopenhauerova filosofie člověka*, *Filosofický časopis* Roč. 46, č. 5, 1998.
- Mann, T., *Schopenhauer: [nesmrtelné stránky z díla Arthura Schopenhauera Svět jako vůle a představa, jak j vybral a vysvětlil Thomas Mann]*, přel. J. Dvořák, Votobia, Olomouc 1993.
- Marek, J., *Svět jako vůle a metafora*, in: Novák, A., *Nietzsche a (ne)přátelé*, Togga, Praha 2015.
- McDermid, D., *Schopenhauer and Transcendental Idealism*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2016.

Platón, *Symposion*, přel. F. Novotný, Oikoymenh, Praha 1993.

Röd, W., *Německá klasická filosofie*, OIKOYMENH, Praha 2015.

Simmel, G., *Schopenhauer and Nietzsche*, University of Massachusetts Press, Amherst 1986.

Solovjov, S. V., *Zmysel lásky*, přel. J. Komorovský, Kalligram, Bratislava 2002.

Soll, I., *Schopenhauer on the Inevitability of Unhappiness*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2016.

Solovjov, V. S., *Ospravedlnění dobra*, Refugium Velehrad-Roma, Olomouc 2002.

Tenace, M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*, Refugium Velehrad-Roma, Velehrad 2000.

Tevenar, G., *Schopenhauer on Sex, Love and Emotions*, in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2016.

White, F. C., *Schopenhauer and Platonic Ideas* in: Vandenabeele, B., *A Companion to Schopenhauer*, Wiley-Blackwell, Malden 2016.

Young, J., *Schopenhauer*, Routledge, New York 2005.

Zouhar, J., *Arthur Schopenhauer a české myšlení*, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity 1991, B 38.

Internetové zdroje

Rohde, K., *Arthur Schopenhauer, Forerunner of Darwin?* [online] Klaus Rohde, 14. 6. 2009. [cit. 21. 6. 2017]. Dostupné z: <https://krohde.wordpress.com/2009/06/14/arthur-schopenhauer-forerunner-of-darwin-xk923bc3gp4-72>

Wicks, R., *Arthur Schopenhauer* [online, cit. 30.6.2020]. Dostupné z <http://plato.stanford.edu/entries/schopenhauer>