

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Teorie krajního voluntarismu se zřetelem na pozdější autory

Vedoucí práce: Doc. Jakub Sirovátka, Dr. Phil.

Autor práce: Jana Lastomirská

Studijní obor: Humanistika

Ročník: IV.

2016

Prohlašuji, že svoji bakalářskou – diplomovou práci jsem vypracoval/a samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

25. 2. 2016

.....

Podpis

Děkuji svému otci, Martinu Lastomirskému, za vytrvalou duchovní podporu při studiu.

Děkuji své sestře, Michaele Lastomirské, za to, že ve mě nepřestává věřit.

Děkuji rovněž vedoucímu bakalářské práce Doc. Jakubovi Sirovátkovi, Dr. phil. za ochotu vést ji, za cenné rady, připomínky a velice pečlivé a metodické vedení práce.

Obsah

ÚVOD	5
1. SCHOPENHAUER.....	6
1.1 ŽIVOTOPIS.....	7
1.2 SVĚT JAKO VŮLE A PŘEDSTAVA.....	9
1.3 PŘITAKÁNÍ A POPŘENÍ VŮLE K ŽIVOTU.....	17
1.4 EGOISMUS A SPRAVEDLNOST.....	18
2. LADISLAV KLÍMA.....	20
2.1 ŽIVOTOPIS.....	20
2.2 POJETÍ SUBJEKTU A OBJEKTU V DÍLE SVĚT JAKO VĚDOMÍ A NIC.....	22
2.3 POJETÍ VŮLE V DÍLE SVĚT JAKO VĚDOMÍ A NIC.....	24
2.4 KONCEPT EGODEISMU JAKO VRCHOL ABSOLUTNÍHO SUBJEKTIVISMU.....	25
2.5 SROVNÁNÍ POJETÍ VŮLE U ARTHURA SCHOPENHAUERA VŮČI „MODERNÍMU“ POJETÍ LADISLAVA KLÍMY.....	27
3. FRIEDRICH NIETZSCHE JAKO SCHOPENHAUERŮV ŽÁK A KLÍMŮV VZOR	30
3.1 ZÁKLADNÍ FILOSOFICKÉ MYŠLENKY.....	30
3.2 NIETZSCHŮV VLIV NA KLÍMU.....	34
ZÁVĚR.....	36
SEZNAM POUŽITÝCH ZDROJŮ	39
ABSTRAKT	42
PŘÍLOHY	44

Úvod

Tato bakalářská práce si klade za cíl představit hlavní filosofickou koncepci Arthura Schopenhauera, jako krajního voluntaristy, a jeho „následovníků“. Tato koncepce vychází především ze Schopenhauerova hlavního spisu *Svět jako vůle a představa I*. V něm zkoumá pojetí světa, který je prostorem objektivací jedné metafyzické vůle. S ní jsou spojeny koncepce subjektu a objektu, jejich vzájemné interakce a koexistence. Představení Schopenhauerovy filosofie tvoří první kapitolu této bakalářské práce.

V druhé kapitole je blíže přiblížena filosofie českého autora Ladislava Klímy. V návaznosti na Schopenhauera je u Klímy definována koncepce světa jako produktu individuálního vědomí. S ním je spojena rovněž individuální vůle, která je zde pojata odlišně od Schopenhauerovy metafyzické vůle. Vztah subjektu k objektu je zde popsán negativně, na rozdíl od Schopenhauera, protože Klíma objekt zcela popírá. Ve druhé kapitole je dále rozvedena Klímova stěžejní myšlenka egodeismu jako absolutního vrcholu popření objektivit. Na těchto základech je vysvětlena heteronomie obsahu obou zmíněných autorů. Konkrétně se jedná o rozdílný náhled na samotná individua pod záštitou obou vůlí a s ní spojeného egoismu.

Třetí kapitola se zabývá filosofií Friedricha Nietzscheho, která tvoří jakýsi předěl mezi filosofickým odkazem Arthura Schopenhauera a Ladislava Klímy. Je zde stručně nastíněna Nietzscheova koncepce vůle k moci, kterou tvoří dvě životní síly (aktivní a reaktivní). S Nietzsche se pojí i otázka po ideji nového lidství, „nadčlovčenství“, které bylo Klímovi inspirací pro jeho myšlenku egodeismu.

Důvodem pro výběr tohoto tématu byla Schopenhauerova misogynie (nenávist k ženám) v jeho spise *Metafyzika pohlavní lásky*. Zajímal mě především důvod této jeho nenávisti vůči ženám, která se mi jevila zcela neadekvátní k jeho filosofii „pesimistického humanismu“. Přišlo mi rovněž vhodné zaměřit se na pozdější reflexi Schopenhauerova díla, jak ji učinili Friedrich Nietzsche a Ladislav Klíma. Posledně jmenovaný je mnohými považován za interpreta, tak i pokračovatele Schopenhauerovy filosofie. Klímovy životní postoje, které vycházely z jeho vlastní filosofie, však vyvolaly u mnoha lidí opovržení a pocit zhnusení. Zajímavé je rovněž spojení mezi

Klímovou údajnou duševní poruchou, alkoholismem a zavržením jeho myšlenek, jako pouze „literujících“, ostatními českými soudobými kritiky.

V textu vycházím především ze Schopenhauerova hlavního filosofického spisu *Svět jako vůle a představa I*, který jako jediné dílo svého druhu přičítá vůli zcela metafyzický charakter. U Klímy vycházím z více spisů, především kvůli jeho neucelené formě filosofování, která se právě proto může zdát mnohým rozporuplná. Klímova specifická forma vyjadřování to jenom potvrzuje. V textu jsou proto ponechány citace ve své originální formě tak, aby nebyl narušen „klímovsky osobitý“ charakter vyjadřování.

Friedrich Nietzsche patrně nejvíce ovlivnil Ladislava Klímu, a to především v otázce hierarchie etických hodnot a následné smrti Boha. Friedrich Nietzsche tedy tvoří jakýsi „most“, po němž Schopenhauerova volní idea lineárně putuje historií. U Klímy se transcenduje do podoby božství, které však nikdy nebylo (objektivně) naplněno.

Všichni tři zmínění autoři se značně podobají jak ve způsobu svého života, tak v míře distancování se od jiných lidí. V jejich filosofii se objevuje pojem vůle, ovšem pokaždé v jiném významu, kontextu a s jinými akcenty. Cílem této práce je tedy snaha porovnat jejich odlišné filosofické koncepce vůle a poukázat na jejich nedostatky, ale i návaznost.

1. Schopenhauer

„[...] každý krásný a myšlenkově bohatý duch se bude vždy snažit vyjadřovat se nejpřirozenějším, nejpřímějším, nejprostším způsobem [...]. A opačně se bude duchaprázdnost, popletenost, překroucenost odívat do nejhledanějších výrazů a nejtemnějšího řečnictví, aby tak do obtížných a pompézních frází zahalila malé, nepatrné, střízlivé či všední myšlenky [...].“¹

¹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 188. Schopenhauerův citát je směřován především k Hegelovi.

1.1 Životopis

Arthur Schopenhauer, narozený 22. února 1788 v Gdaňsku v domě na Heiligengeistgasse 114, byl německý filosof a myslitel, který žil v době, již zcela dominovala Hegelova filosofie. Ovšem pro Schopenhauera byl Hegel bezduchý, hnusně odporný šarlatán, který s bezpříkladnou drzostí a pošetilostí slátral pouze to, co jeho prodejní příznivci vytrubovali jako nesmrtelnou moudrost. Tak díky Hegelovi byla zkažena celá jedna generace.² Schopenhauerův otec, Heinrich Floris Schopenhauer (*1747), byl gdaňský obchodník, jehož děd Andreas byl na počátku 18. století velmi vážený obchodník. Andreas se oženil s Annou Renate Soermannovou, která přinesla do rodiny Schopenhauerů dědičný sklon k chorobnosti. Heinrich se oženil s o dvacet let mladší ženou, Johannou Henriettou Trosienerovou (*1766), která si od tohoto manželství slibovala pouze bohatstvím zajištěný život. Tato žena se později stala velice důležitou osobností, která měla značný vliv na vývoj mladého filosofa a do jisté míry i na jeho postoj k ženám. Schopenhauerovo mládí bylo ovlivněno pobytem na venkově, do jisté míry Hamburkem. V Hamburku založil otec Heinrich novou obchodnickou firmu, psal se rok 1794. V tomto roce se u šestiletého syna začaly projevovat příznaky oné chorobnosti. Ta nesla rysy záchvatů neurčitěho strachu, obav z nebezpečí a úzkostně podezřívavých představ, kterými trpěl celý svůj život.³ V jedenácti letech jej otec poslal do Le Havru, kde se měl syn, pod dozorem francouzského kupce Grégoire de Blésimaire, stát mladým obchodníkem. Po Francii jej otec poslal na mnoho škol s obchodnickým zaměřením, ale duchovně založený Arthur chtěl raději studovat na gymnáziu. Toto Arthurovo přání však nebylo za života Heinricha nikdy vyslyšeno, neboť se pod jeho nátlakem vydal s rodinou na obchodní cesty po Holandsku, Anglii, Francii, Švýcarsku atd. Toto cestování popisuje Schopenhauer takto: „*Je jasné, že jsem během této dlouhotrvající cesty dva roky mládí, které jindy slouží k studiu klasických učebnic a jazyků, v tomto ohledu úplně zbytečně promarnil, přesto ještě dnes zvažuji, jestli mi přece jen tato cesta nepřinesla určitý užitek [...].*“⁴ Po návratu z těchto cest však otec 20. 4. 1805 umírá po pádu do vodního kanálu. Abendroth píše, že

² Srov. SCHOPENHAUER, A. *O filosofech a filosofii*, s. 71-72.

³ Stejnými záchvaty trpěla i Schopenhauerova mladší sestra Adele. Srov. MATTHEWS, J. *Schopenhauerova vůle*, s. 179-180.

⁴ ABENDROTH, W. *Schopenhauer*, s. 13.

Heinrichova smrt mohla být i dobrovolná, neboť své obchodní problémy viděl až příliš zveličeně. Navíc trpěl hluchotou a v manželství se zcela odlišnou Johannou nebyl šťasten.⁵ Ačkoliv byl Arthurův otec po smrti, studia obchodnictví dokončil. Po zrušení manželova obchodu v Hamburku se Johanna Schopenhauerová, spolu se svojí druhorozenou dcerou Adele, přestěhovala do Výmaru, kde mohla uplatňovat svůj zájem o společenský život v kruhu umělců. Tento způsob matčina života podnítil mladého Schopenhauera k tomu, aby obnovil svoji touhu po studiu na gymnáziu. Matka však nechtěla mít svého syna na blízku, a proto Arthur na její popud odešel do Góthy.⁶ Důvody citové odtažitosti Johannы Schopenhauerové mohou být různé. Předpokládá se, že důvodem mohly být Schopenhauerova věčná chorobnost, jinakost chápání světa a jeho averze vůči matčině „lásce“ k otcí. Tento vztah popisuje Johanna v dopise synovi: „Vždy jsem Ti říkala, že by bylo těžké s tebou žít, a čím více Tě pozoruji, tím silněji se mi zdá, že těch těžkostí, aspoň pro mě, přibývá [...]. Byl jsi jenom pár dní u mě na návštěvě a vždy vznikly prudké scény pro nic za nic a vždy jsem se opět svobodně nadechla, až když Ty jsi byl pryč, protože Tvá přítomnost, Tvé nářky nad věcmi neodvratnými, Tvé pochmurné obličejе, Tvé bizarní soudy, které jsi vyslovoval jako věštby, bez jakékoliv možnosti cokoliv namítnout, mě tísnily [...].“⁷ Zde je vidět celková nepochopenost syna jeho matkou, jeho cit pro lidské utrpení a vysoká inteligence byli matce cizí.⁸ Avšak díky majetku po otcí mohl Schopenhauer studovat vysněnou filosofii. Na podzim roku 1812 nastoupil Arthur na univerzitu v Berlíně, kde v té době přednášeli i filosofové jako byl Fichte či Schleiermacher. Doktorát filosofické fakulty však získal na Durynské zemské univerzitě v Jeně dne 18. října 1813. Mezi jeho prvními obdivovateli byl i Goethe, kterého zaujal Schopenhauerův spis *O barvách*. V této době, po získání doktorátu, však Schopenhauer přestal světu přisuzovat hodnotu. Díky Friedrichu Majerovi objevil indickou filosofii, zejména učení véd, čímž se Arthur utvrdil ve svém pesimistickém pohledu na život. Tato doba je také posledním

⁵ Srov. ABENDROTH, W. *Schopenhauer*, s. 14-15.

⁶ Srov. tamtéž, s. 16-17.

⁷ Tamtéž, s. 18-19.

⁸ Osobnost Johannы Schopenhauerové však pozitivně rozebírá Matthews, přičemž zdůrazňuje některé nepodložené aspekty Schopenhauerovy podezřívavosti vůči ní. Srov. MATTHEWS, J. *Schopenhauerova vůle*, s. 66, 77, 81 ad.

momentem, kdy byl Schopenhauer v kontaktu se svojí matkou. Poté se s ní už nikdy neshledal.⁹

Schopenhauerův život mohl být jedním z motivů pro jeho pochmurnou filosofii, ale i jeho pohled na ženy. V 44. kapitole Schopenhauerova hlavního spisu *Svět jako vůle a představa* se snažil v krátkém pojednání vystihnout metafyziku pohlavní lásky. Tak např. „*když ženy tvrdí, že se zamilovaly do mužova ‚duševna‘, je to jen přepjatost degenerované bytosti.*“¹⁰

Devatenácté století se zabývá spíše filosofií ducha, než zamýšlením se nad problematikou vůle. Je to doba, jíž zcela vévodil G. W. F. Hegel (1770-1831) svojí naukou o fenomenologii ducha a jeho dialektickém vývoji. Tato doba se snažila vyrovnat s kritickým poznáním rozumu u I. Kanta.

Teprve s filosofií Arthura Schopenhauera jako krajního voluntaristy se vůli dostalo „nejvznešenějšího“ místa. Jeho pojetí vůle jako metafyzického základu světa se stalo zcela zásadním pro další poznání, ať už to bylo nevědomí v pojetí Sigmunda Freuda (1856-1939), eticko-filosofický koncept vůle F. Nietzscheho (1844-1900), či ryze subjektivistické chápání vůle jako čistého egodeismu Ladislava Klímy (1878-1928).

1.2 Svět jako vůle a představa

Arthur Schopenhauer přišel s novou filosofickou koncepcí vůle jako metafyzického¹¹ principu a *causy finalis*¹² všech věcí. Ve svém nejvýznamnějším spise *Svět jako vůle a představa I.* z roku 1819 pojednává o vůli v kontextu subjektu a objektu. Subjekt

⁹ Srov. ABENDROTH, W. *Schopenhauer*, s. 22-24.

¹⁰ SCHOPENHAUER, A. *Metafyziky lásky*, s. 30.

¹¹ Srov. BAKEŠOVÁ, A. *Filosofický slovník*, s. 345.

¹² *Causa finalis* = účelová příčina, je termín, který do filosofie zavedl Aristoteles svojí naukou o čtyřech příčinách jsoucna. Arthur Schopenhauer na ni navazuje ve své dizertaci „*O čtverém kořenu věty o dostatečném důvodu.*“ Tato věta se zaměřuje na *a priori* vědomé formy objektu – před. čas, prostor a striktní kauzalitu. Samotný obsah tohoto díla se vrací o mnoho století zpět, neboť vychází z Platónovy nauky a jeho díla *Timaios*, ve kterém se říká, že vše co vzniká, vzniká nutně z nějaké příčiny. Srov. SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*, s. 37.

je chápán jako to, co všechno poznává a nikým není poznáváno. Subjekt je nositelem světa, podmínkou všech jevů, všech objektů. Můžeme říci, že takovým subjektem shledává každý sám sebe. Naše vědomí a rozum nás oddělují od okolního světa. Dalo by se tedy tvrdit, že subjektem je rozum (*ratio*). Z toho nutně vyplývá, že tělo (*corpus*) musí být objektem. Objektem je však i svět kolem nás. Věci a jiná individua jsou jevy a podněty pro naši subjektivitu. Vztah subjektu a objektu je vzájemně podmíněn. Jejich koexistence v nás vyvolává představu světa. Objekt je tu pro subjekt jako jeho představa. Subjekt je zcela zbaven veškerých *a priori* forem. Rozum nezávisí na kauzalitě, ani na čase a prostoru. Opakem všeho je objekt. Je to místo, kde se jevy vyskytují v prostoru a čase. Koneckonců i naše tělo vnímáme na základě těchto forem, i když je to objekt zcela nejbližší našemu intelektu.¹³

Z výše řečeného tedy vyplývá, že svět jako naše představa má dvě nutné poloviny. Je to objekt a subjekt. Objekt nemůže existovat bez subjektu, a subjekt bez objektu by ztratil nutnou korelaci. Co Schopenhauer velice zdůrazňuje, je nedorozumění, které vyplývá z mylného závěru, že mezi objektem a subjektem je poměr jako mezi příčinou a účinkem. Právě z tohoto omylu se v dějinách vyskytly dva pošetilé spory o skutečnost vnějšího světa. Jedním byl realismus, který dle Schopenhauera klade objekt jako příčinu a její účinek do subjektu; druhým je idealismus, který činí objekt účinkem subjektu.¹⁴ Schopenhauerovi byla zprvu jistě bližší definice idealismu, o kterém se asi nejjasněji vyjádřil v souvislosti s učením irského filosofa Georgeho Berkeleyho (1685-1753): „Svět je představa [...] Tato pravda není nijak nová. Byla obsažena již ve skeptických úvahách, z nichž vyšel Descartes. První, kdo ji rozhodně vyslovil, byl však Berkeley [...]“¹⁵ Berkeleyho filosofii nejvíce vystihuje věta *Esse est percipi*.¹⁶ Krajní idealismus, který zastává, tvrdí, že vnější svět neexistuje reálně, nýbrž pouze jako představa v duchu, který jediný skutečně jest. Avšak jedním z rozdílů mezi Schopenhauerem a Berkeleym je v tom, že, podle Berkeleyho, představy člověku vnucuje Bůh.¹⁷ Schopenhauer kritizuje realistický dogmatismus jednak proto, že chce rozdělit

¹³ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 20-142.

¹⁴ Srov. tamtéž, s. 28.

¹⁵ Tamtéž, s. 20.

¹⁶ *Esse est percipi* = být znamená být vnímán. Srov. SOBOTKA, M. in BERKELEY, G. *Pojednání o základech lidského poznání*, s. 19.

¹⁷ Srov. BERKELEY, G. *Pojednání o základech lidského poznání*, s. 107.

představu od objektu, které jsou však totéž, za druhé proto, že dogmatismus předpokládá příčinnost mezi objektem a subjektem. Dle Schopenhauera, tvrdí Mann, nemůžeme požadovat existenci objektu mimo představu subjektu, a proto je tvrzení realistického dogmatismu nesmyslné.¹⁸

Je nutné podotknout, že pojmy realismus a idealismus jsou brány většinou filosofů jako pseudoproblémy, a to pro jejich relativnost. Krásně to popisuje Anzenbacher: „*Když idealisté vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy nejsou skutečné krávy, nýbrž krávy nějak vytvořené v představě či fantazii. Když realisté vidí krávy, domnívají se, že tyto krávy jsou skutečné krávy, které opravdu existují. Někteří realisté jsou ovšem tak naivní, že věří, že krávy vypadají ve skutečnosti tak, jak se nám jeví.*“¹⁹ Určit, zda je Schopenhauer idealista či realista, je tedy z tohoto pohledu zavádějící. Můžeme pouze říci, že působí jako střed mezi dvěma extrémami. Vychází sice z platónského idealismu, transcendentálního idealismu I. Kanta, z krajního idealismu G. Berkeleyho a částečně i z učení Ira Eriugeny²⁰ (810-877), ovšem svět sám o sobě, který vnímáme, je samotná vůle, ta se nám nepodává jako představa či fantazie (viz idealismus), nýbrž jako zkušenost vlastního těla (tedy něco reálného).²¹ Dnešní autoři, např. Holzhey,²² Schopenhauera nezařazují mezi idealisty, ani realisty. Sám Schopenhauer se považuje za imanentního dogmatika, neboť jak sám dodává: „*Má filosofie podává důvody a důsledky jedině ve světě a za jeho předpokladu.*“²³

Nahlédli jsme zatím do teorie krajního voluntarismu z definice vzájemné interakce mezi subjektem a objektem. Poznali jsme, že v pojetí Schopenhauera je objekt a představa totéž. Otázkou však zůstává, zda svět jako má představa zanikne, když zmizí poznávající subjekt. Z učení Schopenhauera se na první pohled může zdát, že jeho

¹⁸ Srov. MANN, T. *Schopenhauer-Nesmrtelné stránky ze Schopenhauera jak je vybral a vysvětlil Thomas Mann*, s. 46.

¹⁹ ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 111.

²⁰ Srov. BEIERWALTES, W. *Platonismus a idealismus*, s. 196.

²¹ Srov. BAKEŠOVÁ, A. *Filosofický slovník*, s. 296-297.

²² Srov. HOLZHEY, H. *Filosofie 19. a 20. století II*, s. 96.

²³ SCHOPENHAUER, A. *O filosofech a filosofii*, s. 96.

pozitivní nahlížení na subjekt je značně egocentrický.²⁴ Schopenhauer však nepopírá individualitu jiných objektů, jež jsou pro nás rovněž jen představou. Již z věty: tělo je můj bezprostřední objekt,²⁵ vyplývá nutná koexistence subjektu (rozumu) a objektu (materii). Je tudíž logické, že pokud zanikne náš rozum, nemůže být ani objektu (představy), neboť jej již nemá kdo nazírat.²⁶ Tato Schopenhauerova definice se do jisté míry podobá nauce o *hylémorfismu*, kterou Aristotelés popisuje interakci mezi látkou a formou, přičemž látka jako pasivní potence musí být „oživena“ aktivní formou, aby se dalo hovořit o existenci nějakého individua, popř. rostliny či věci. Ze zkušenosti poznáváme dle Schopenhauera dvě fakta: za první, jako poznávající bytosti shledáváme, že v našem vědomí nahlížíme schopnost těl (objektů) na sebe vzájemně působit, vyvolávat v sobě změny; za druhé, že vlastností jiných těles je být bezprostředně objekty subjektu.²⁷ Tato fakta můžeme rozpoznávat pomocí rozumu (jako subjektu), kterému jediné je dáno kauzální rozvažování a nahlížení času a prostoru.²⁸

V prvním Schopenhauerově názoru, že svět je mojí představou, jsme poznali jeho první pokus o vysvětlení krajního voluntarismu. V druhém názoru popisuje blíže pojem vůle. Jak sám říká, chce se o představě dozvědět více: „*Odkázáni tedy zcela na názornou představu, chceme se naučit znát také její obsah, její bližší určení a tvary, které nám předvádí.*“²⁹ Dle Schopenhauera však není možné, abychom bližší obsah představy dokázali nazřít, kdybychom i my sami nebyli něco víc než jen poznávající subjekt, a naše tělo jen pouhý objekt mezi objekty.³⁰ Tato myšlenka, že člověk je něco více, než jen tělo ve světě, se věnovala již antika. Vůle se v Schopenhauerově pojetí stává nutně spojená s pohyby těla, neboť „*člověk nemůže akt skutečně chtít, aniž by zároveň vnímal, že se projevuje jako pohyb těla.*“³¹ Volní akt a pohyb těla jsou tedy jedním aktem. Vůli nemůžeme nazírat bez těla, neboť tělo je naším nejbezprostředním objektem. Tento

²⁴ Více o Schopenhauerově pojetí egocentrismu nalezneme v 19. kapitole spisu *Svět jako vůle a představa I*.

²⁵ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 21.

²⁶ „*tj. působící svět jako takový je vždy podmíněn rozvažováním a bez něho není ničím*“. Tamtéž, s. 29.

²⁷ Srov. tamtéž, s. 32-33.

²⁸ Schopenhauer zde čerpá z učení I. Kanta o *apriorních* formách, které jsou podmínkami pro zkušenost.

²⁹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 90.

³⁰ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 93.

³¹ Tamtéž, s. 93.

vztah vůle a těla můžeme pozorovat při pocitech libosti či nelibosti. Když se něco vůli protiví, pocítujeme bolest. Naopak je-li něco v souladu s vůlí, pocítujeme slast. Dle Schopenhauera tedy není tělo nic jiného, než objektivizovaný, tj. do nazírání vstoupivší akt vůle; tedy celé tělo je do představy vstoupivší vůle.³² V tomto novém pojetí těla již Schopenhauer nemluví dále o těle jako o představě, nýbrž o objektitě vůle. Když Schopenhauer v první části vysvětloval tělo jako představu, mluvil o ni jako o jediném místě, kde je možné nahlížet *a priori* formy poznání, tedy čas, prostor a kauzalitu. Stejně je tomu u druhé části, kdy se nám vůle, objektivována v těle, podává formou jednotlivých aktů, jevů v čase a prostoru. V důsledku toho si nemůžeme vůli představit bez těla.³³ Naproti tomu, říká Schopenhauer, vůle dle své povahy nemůže být nikdy dokázána jako zprostředkované poznání z jiného bezprostředního, právě proto, že je sama nejbezprostřednější.

Poznali jsme, že tělo je nám nejbezprostřednější objektitou vůle. To je základní Schopenhauerova *filosofická pravda*, jejíž výraz lze různě obracet: mé tělo a má vůle jsou jedno; mé tělo je objektita mé vůle; mé tělo je mou představou a navíc jen mou vůlí.³⁴ Ovšem vůle jako představa je jen jeden aspekt Schopenhauerova náhledu. V dalším výkladu půjde o to, objasnit vůli o sobě („*an sich*“), tedy nikoli jako představu ve světě, či nejbližší objekt k našemu vědomí. S problematikou vůle o sobě je nutně spojena i Schopenhauerova kritika egoismu.³⁵ Jestliže jsem já³⁶ ten, od kterého vychází svět, přičemž ostatní lidé jsou pouze objekty vzhledem k mému vědomí, vyvstává zde otázka existence individuality³⁷ jiných vědomí. Můžeme pozorovat, že ostatní těla jsou nám velice podobná. I v živočišné říši nalézáme jistou podobnost mezi chtěním rostliny, zvířete a nakonec i člověka. Mnohost individuí, které poznáváme jako chtějící, je podmíněna prostorem, časem a kauzalitou.³⁸ Mnohost se musí projevovat pouze v říši

³² Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 94.

³³ Srov. tamtéž, s. 95.

³⁴ Srov. tamtéž, s. 95.

³⁵ Schopenhauer kritizuje jakoukoliv formu egoismu. Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 96–97.

³⁶ Resp. mé vědomí.

³⁷ Resp. jejich lidství.

³⁸ V souvislosti s vůlí budeme Schopenhauerův čas, prostor a kauzalitu nazývat *principium individuationis*.

představy, objektů. Říše objektů není nic jiného než svět jevů, svět motivů. Mnohost nikdy nemůže náležet věci o sobě, nýbrž jen formám poznání.³⁹ Z toho můžeme usoudit, že projevy vůle jsou podřízeny *principiu individuationis*, ovšem nikoli vůli samé, vůli o sobě. Proto také nikdy nemůže být vůle o sobě vysvětlena z motivů, které jsou obsaženy ve světě jevů. Mnohost a pravdivost jiných vědomí jsou tedy zřejmé, pokud je nahlížíme jako *principium individuationis*, jež je projevem jedné vůle o sobě.

Již jsme pojednali o tom, že mé tělo není nic jiného, než zviditelnění, nám nejbližší objektiva vůle. Díky schopnosti reflexe, jež nás odlišuje od rostlin a zvířat, jsme se dokázali povznést nad svět jevů, svět jako představu, a nazřít svět vůle o sobě. Důležité je rozlišit mé tělo, jež je produktem vůle o sobě v *principiu individuationis*, od mého vědomí. V zajetí říše jevů je vůle zcela nesvobodná, neboť se jeví jako mnohost. Avšak v sebevědomí se naše vůle poznává bezprostředně a o sobě, proto i ve vědomí spočívá jakási svoboda, která je ovšem odlišná od svobody, jež náleží vůli o sobě.⁴⁰ Vůle o sobě je tedy vzdálena od vší mnohosti, ačkoli její projevy v čase a prostoru jsou nespočetné.⁴¹ Ovšem, dle Schopenhauera, je nutné rozlišovat, že osoba není vůlí o sobě,⁴² nýbrž jen projevem vůle, a jako taková je již determinována a zformována *principiem individuationis*.⁴³ V každém člověku, jakožto tvora schopného reflexe, je individualita podstatná i v tom, že každý má vlastní charakter a může si volit motivy dle svého chtění. Projevy jedné a téže vůle se tedy budou v každém člověku lišit co do charakteru.⁴⁴ Člověk jako jediný tvor schopný reflexe, se dokáže tázat po smyslu svého chtění. Ač jsou všechna individua, zvířata a rostliny projevem jedné a též vůle⁴⁵ o sobě, jedině člověk pociťuje nadvládu nad svým chtěním.⁴⁶ Jedině on se táže po původu svého chtění. Tak pohlavní pud zvířat hledá své ukojení bez znatelného výběru, zatímco

³⁹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 103.

⁴⁰ Schopenhauer rozlišuje svobodu náležející vůli o sobě; a svobodu (iluzorní) náležející člověku. Srov. tamtéž, s. 233.

⁴¹ Srov. tamtéž, s. 103.

⁴² Naše vědomí je také jen projevem vůle o sobě, které se projevuje v čase a prostoru.

⁴³ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 103.

⁴⁴ Je důležité rozdělit dvě pojetí Schopenhauerova pojetí charakteru. Jeden charakter má rysy druhu (*species*); druhý je ryze individuální. Zde je myšlen charakter individuální. Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 137.

⁴⁵ Srov. tamtéž, s. 140–141.

⁴⁶ O svobodě lidské vůle jako iluzi je pojednáno v podkapitole 1.3.

tento výběr u člověka stoupá až k násilné vášni; tak nemá jednorozměrný pták žádnou představu o vejcích, pro která staví hnízdo; stejně jako mladý pavouk nemá představu o kořisti, pro kterou plete síť.⁴⁷ Mnohost, jejíž součástí je i člověk, je to, v čem se to jeví se, tedy věc o sobě, bezprostředně dává nalézat.⁴⁸ Mnohost vůbec je jen zviditelňování vůle ve světě, její objektivace. Objektivace vůle se děje v určitých stupních. Nejníže objektivaci vůle nalézáme v přírodních silách, jako je gravitace, cykly měsíce, západ a východ slunce atd.⁴⁹ Objektivace vůle stoupá, v rostlinách se objektivuje podstatně méně než-li ve zvířatech; ve zvířatech se táž vůle objektivuje méně, než-li u člověka. Člověk je, dle Schopenhauera, nejvyšší objektivací vůle ve světě.⁵⁰ Tyto stupně objektivace vůle nazývá Schopenhauer *ideje*. Tyto ideje jsou nižší nebo vyšší, v závislosti na objektivaci vůle. Schopenhauer dodává: „*Tak dokonalejší nad nižšími ideami či objektivacemi vůle vítězí právě tím, že od každé přemožené přijala do sebe výše potencované analogon, zcela nový charakter [...]*“.⁵¹ Z toho se může zdát, že mezi idejemi, mezi objektivacemi vůle, je vzájemná „rivalita“. Schopenhauer ji vysvětluje tím, že vůle o sobě neustále usiluje o co nejvyšší objektivaci. Dokládá to příkladem ze zvířecí říše: „*Každé zvíře se stává kořistí a potravou druhého, tj. hmota, v níž se podává jeho idea, musí odstoupit k podání nějaké jiné, přičemž každé zvíře může zachovat svou existenci jen stálým rušením existence cizí.*“⁵² Totéž platí i u člověka, což dokládá i Hobbesův slavný výrok „*homo homini lupus.*“⁵³

Když Schopenhauer mluví o idejích, poukazuje na to, že ve všech idejích se objektivizuje jedna vůle, vůle o sobě.⁵⁴ Na nejnižších stupních objektivace, zejména u přírodních zákonů, se vůle podává jako slepý tlak, jako temné a tupé úsilí.⁵⁵ Jak

⁴⁷ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 104 a 117.

⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 109.

⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 116.

⁵⁰ Srov. tamtéž, s. 133.

⁵¹ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 127.

⁵² Tamtéž, s. 129.

⁵³ Toto rčení poprvé použil ve svém díle *Komedie oslovská* římský dramatik Plautus; později jej použil Thomas Hobbes ve svém díle *O občanu*, s. 141.

⁵⁴ Něm. Wille an sich.

⁵⁵ Tento slepý tlak Schopenhauer popisuje ve svém díle *Svět jako vůle a představa I* jako Májín závoj. Tuto interpretaci přejal zejména z indického učení starého védismu. Srov. Werner, K. *Malá encyklopedie hinduismu*, s. 122.

se však vůle ve vyšších idejích objektivuje silněji, tento slepý pud se utlumuje. Svého naprostého útlumu dosáhne v člověku, kde je potlačen rozumovou reflexí. Charakter každého jednotlivého člověka, pokud jej nepojímáme jako charakter *species*, může být nahlížen jako zvláštní idea odpovídající nějakému vlastnímu objektivacímu aktu vůle.⁵⁶

Když shrneme Schopenhauerovo druhé pojednání o světě jako vůli, můžeme je charakterizovat takto: Tento svět, ve kterém žijeme, je vůlí a zároveň představou. Tato představa předpokládá formu, totiž objekt a subjekt, jež jsou však zcela relevantní. Proto, když zrušíme tuto formu, zbyde nám pouze vůle, vůle o sobě. Každý člověk v sobě nachází tuto vůli, protože je sám subjektem a jeho tělo nejbližší objektivací vůle. Dá se proto říci, že člověk je sám pro sebe malým mikrokosmem, jenž v sobě zahrnuje obě dvě stránky, jednak představu, jednak vůli. Zvíře je zcela v moci této vůle o sobě, pták staví hnízdo, aniž by znal účel svého chtění; rostlina se pne ke světlu, aniž by věděla, že ji může spálit. Tak pouze člověk, jako jediný tvor přírody, je obdařen atributem rozumové reflexe, která z něj utváří pozorovatele této všemocné vůle. Víme, že něco chceme, naše jednání je proto řízeno sekundárně motivy. Ovšem zeptáme-li se co chceme vůbec, a proč vlastně chceme, odpověď nalézáme těžko. Schopenhauer naznačuje, že tato absence odpovědi co a proč chceme, je znak toho, že naše vědomí není nic jiného, než vůle o sobě, proto také svému chtění rozumíme od sebe.⁵⁷ To, co běžně lidé posuzují jako štěstí, je pouze rychlé dosažení našeho chtění, které ovšem brzy vystřídá pocit utrpení, neboť naše vůle v nás, jenž je odrazem vůle o sobě, nikdy nepřestane chtít. V tomto neustálém chtění, zajetí všemocné vůle, vidí Schopenhauer věčné utrpení lidstva.⁵⁸ Odtud je také nazýván „*pesimistický humanista*“.⁵⁹

⁵⁶ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 137.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 141.

⁵⁸ Srov. MANN, T. *Schopenhauer*, s. 16-18.

⁵⁹ Srov. FISCHER, J. L. *Génius, umění, láska, světec, Arthur Schopenhauer*, s. 171.

1.3 Přitakání a popření vůle k životu

O konečném působení vůle na naše životy pojednává Schopenhauer ve čtvrté knize svého díla *Svět jako vůle a představa I*. Z prvních dvou knih jsme poznali základní prvky Schopenhauerovy filosofie. Ve světě jako představě se tedy vůli naskytuje zrcadlo, které ji reflektuje. Nejvyšší její reflexí je člověk s důležitým habitem rozumové abstrakce. Jedině rozum může u člověka pomoci k přitakání či popření vůle k životu. Lidské tělo, objekt, je nám nejbližší objektitou vůle. Dá se proto říci, že naše tělo je **vůle k životu**.⁶⁰ Již obstarávání všech fyziologických funkcí svědčí o tomto přitakání. Dalo by se z toho vyvodit, že vůle již z tohoto principu nemůže být nikdy popřena, neboť, jak říká Schopenhauer, vůle si je jista životem, život přítomností.⁶¹ Vůle si ovšem nepřitakává pouze z pohledu člověka. Již samotný svět a objekty v něm, ať už předměty, rostliny či zvířata, jsou objektitou života, vlastní podstatou vůle. Všechny tyto předměty jsou v zajetí *principia individuationis*, a jako takové jsou podrobeny chtění. Popření vůle k životu se ukazuje tam, kde se toto slepé chtění utlumuje či zcela neguje.⁶² Tyto předměty jsou pouhé jevy a jako takové podléhají nutnosti, na rozdíl od vůle o sobě, která je plně svobodná. Člověk jako každá jiná část přírody podléhá této nutnosti. Dle Schopenhauera je ovšem právě člověk obdařen oslabujícím elementem transcendentní svobody vůle: „*Svoboda, která přísluší jen vůli jako věci o sobě a odporuje jevu, může jistým způsobem vystoupit i v jevu, kde se však potom nutně představí jako rozpor jevu se sebou samým. V tomto smyslu může být nazvána svobodnou nejen vůle o sobě, ale i člověk, což ho odliší od všech jiných bytostí [...]* Svoboda vůle jako věci o sobě vůbec nepřechází bezprostředně na její jev, ani na ten, kde dosáhne nejvyššího stupně viditelnosti, tedy na rozumového živočicha [...].“⁶³ To, co v nás vyvolává dojem svobody, je pouze zdání empirické svobody vůle, na rozdíl od transcendentální⁶⁴ svobody vůle, která jí jedině náleží.⁶⁵ Intelekt totiž zakouší

⁶⁰ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 223.

⁶¹ Srov. tamtéž, s. 225.

⁶² Srov. tamtéž, s. 230.

⁶³ Srov. tamtéž, s. 233. Více o svobodě vůle nalezneme v Schopenhauerově spise *O svobodě vůle*, oceněného Královskou norskou společností věd v Drontheimu, 26. 1. 1839. Vydalo nakladatelství ACADEMIA, r. 2007.

⁶⁴ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 234.

rozhodnutí vůle teprve *a posteriori*. Proto, kdykoli mluvíme o popření vůle k životu, zrušíme pouze jev, nikoli vůli o sobě. Z toho plyne, že i naše jednání, jakkoli myslíme svobodně, je již nutně determinováno vůlí o sobě. Tuto determinaci zakoušíme jako chtění. To samé platí i pro utrpení, které je spjato s chtěním. I když popřeme naše chtění, tedy chtění jednotlivého jevu, nikdy nepopřeme utrpení celého lidstva jako celku. Přitakání vůli je tedy neustálé chtění samo, jež se nejvíce objektivuje na našem těle a potřebě fyziologických funkcí. Proto můžeme pokaždé tvrdit, že když mluvíme o přitakání vůli, míníme tím i výraz přitakání tělu. Nejsilnějším přitakáním tělu je pohlavní pud. Genitálie jsou podle Schopenhauera koncentrací čisté vůle,⁶⁶ nikoli poznání. Jsou principem udržující život, proto je jejich popření tou nejtěžší regresí v nás. Tuto regresí nazývá Schopenhauer askezí. Askeze je pro Schopenhauera striktní popření vůle rozumovým poznáním.⁶⁷ Asketa je rovněž ten, kdo prohlédl *principium individuationis*, odhodil *Májin závoj* a neustále umrtvuje svoji vůli nelpěním na objektech chtění.⁶⁸ Toto popření vůle v nás provází ovšem veliké utrpení a bolest pouze prvotně, druhotně je každé omezování, včetně duševního, garantem našeho štěstí. Čím méně je vůle podrážděna, tím méně utrpení.⁶⁹

1.4 Egoismus a spravedlnost

S problémem popření či přitakání vůle se pojí i Schopenhauerovy etické definice. Již zde bylo řečeno, že jsme objektivací vůle o sobě. Jako její projevy se v nás odrážejí utrpení a blaženost. Utrpení spočívá v tom, když je vůli nějakým způsobem bráněno a objekt jejího chtění je tím od ní vzdalován. Blaženost naopak spočívá v rychlém

⁶⁵ Ladislav Major k problému svobody vůle u Schopenhauera dodává: „Dva nesmiřitelní ideoví odpůrci, Hegel a Schopenhauer, stojí ostře proti sobě v otázce lidské svobody. Zatímco první ji nesmiřně vyzdvihuje, druhý ji naopak zarputile popírá.“ In: SCHOPENHAUER, A. *O filosofech a filosofii*, s. 150.

⁶⁶ Mann k tomuto dodává: „U Schopenhauera proti tomu se zvrací geniální zdůraznění obou sfér v asketismus. Pro něho je pohlaví d'ábelským mařením čisté kontemplace a poznání znamená ono popření pohlavnosti, které praví: Pakli by tě tvé oko horšilo, vylup je.“ MANN, T. *Schopenhauer*, s. 34.

⁶⁷ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 264.

⁶⁸ Srov. tamtéž, s. 302.

⁶⁹ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 57.

dosažení chtění a následné slasti z něj. Mezi tímto lidským chtěním a jeho dosažením pak uplývá celý lidský život. Dosažení cíle se na první pohled jeví jako štěstí. Ovšem vůle, která nikdy nepřestane chtít, si najde jiný objekt chtění. V tom tedy spočívá bytostné utrpení člověka, jako jevu vůle o sobě.⁷⁰ Princip egoismu⁷¹ je v první řadě zcela vlastní vůli o sobě.⁷² Tento egoismus lze pozorovat i v přírodě. Každý tvor usiluje o svoji záchranu, divoké šelmy mezi sebou bojují o teritorium, slabší jedinec je potravou silnějším atd. Každý se zkrátka stará o své blaho. Princip egoismu vychází z toho, že každé individuum sebe samo nahlíží jako celý subjekt a vůli, ostatní tvorové jsou mu dáni jen jako pouhé představy.⁷³ V lidské říši je princip egoismu nejvíce patrný na jevu smrtelnosti. Sám Schopenhauer to líčí takto: „*Na svou vlastní smrt pohlíží každý jako na konec světa, kdežto smrt svých známých bere jako věc značně lhostejnou [...]*“.⁷⁴ Nejvíce se však egoismus projevuje na rozporu individuí. Slovem bezpráví označuje Schopenhauer situaci, kdy je narušeno přitakání vůle jiné osoby, resp. objektu. Tím se její vůle značně omezuje a popírá. Aby se tomuto předcházelo, je nutné přitakání každé osoby pojistit státní smlouvou. Stát má tedy zamezit nepříznivým důsledkům egoismu. V rámci Schopenhauerova učení je však nutné podotknout, že ač každý brání svoji individualitu⁷⁵ a svůj vlastní život, pořád zůstává pouhým jevem, zajatým v *principiu individuationis*.⁷⁶ Od definice bezpráví plynou i dva pojmy *dobrý* a *špatný*. *Špatný* je ten člověk, který má stále tendenci činit bezpráví, opakem je člověk *dobrý*.

Pokud hovoříme o spravedlnosti, Schopenhauer ji definuje takto: „*Co je právo a bezpráví, bylo dostatečně vyloženo výše: proto zde můžeme říci, že ten, kdo svobodně uznává ony pouze morální hranice mezi bezprávím a právem a nechá je platit i tam, kde je nezajišťuje žádný stát nebo jiná moc, tedy podle našeho vysvětlení nikdy nejde*

⁷⁰ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 257.

⁷¹ Více o egoismu: SCHOPENHAUER, A. *Metafyzika lásky*, s. 21-39.

⁷² Stejně vlastní vůli je i závist. Srov. SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 66.

⁷³ Již ve svém spisu *Životní moudrost* hovoří Schopenhauer o tom, že pro naše štěstí a náš požitek je subjektivnost mnohem důležitější, než objektivnost. Nejdůležitější pro život je tedy to, co kdo má sám v sobě. Srov. SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 7-10.

⁷⁴ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 266.

⁷⁵ „*Kdo musí žít mezi lidmi, nesmí bezvýhradně zatracovat žádnou individualitu.*“ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*, s. 76.

⁷⁶ Srov. SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 282.

v přitakání své vlastní vůli až k popření vůle jevící se v jiném individu-u--je spravedlivý.⁷⁷ Spravedlivý člověk tedy nebude způsobovat jiným utrpení, aby zvětšil své vlastní blaho. Spravedlivý člověk nepřitakává pouze svému jevu, nedívá se na ostatní jako na „pouhé larvy“, jejichž podstata je od jeho zcela odlišná, nýbrž spravedlivý je ten, který svou vlastní podstatu, totiž vůli o sobě, poznává i v cizích projevech. Nespravedlivý člověk je naopak zcela zajat *principiem individuationis*. Je tedy oním egoistou, který se cítí být obklopen cizími a nepřátelskými jevy, a přitom netuší, že i on je s nimi spjat svojí nejnvtnější podstatou, totiž vůlí o sobě.⁷⁸

2. Ladislav Klíma

„Kde je lev, tam štěkají všichni psi.“⁷⁹

2.1 Životopis

Pokud jsme mluvili o vlivu nebo souvislostech mezi životem a dílem Arthura Schopenhauera, musíme v případě Ladislava Klímy hovořit o žité praxi jeho filosofie. Klíma se narodil 22. srpna 1878 v Domažlicích. Sám pocházel z velice četné rodiny, ovšem tato četnost vyvolávala v Klímovi pocity hnusu, jak to sám dokládá ve svém životopisu: „Dva bratři, dvě sestry; zemřeli všichni v dětských létech. Protivili se mně všichni až k hnusu, – ne proto, že by byli hnusní, – proto, že stáli mně příliš blízko [...] každé pohlazení nutilo mne až ke zvracení.“⁸⁰ Již v mládí tento svět v Klímovi vyvolával pocity mocného nepřítele, kterého je třeba „pokořit“. Tak kladl kameny na železniční koleje či zapaloval mandaly obilí. Ve škole byl však velmi bystrý žák, což

⁷⁷ SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*, s. 294.

⁷⁸ Srov. tamtéž, s. 296-297.

⁷⁹ KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 262.

⁸⁰ Tamtéž, s. 269.

mu vydrželo jen do prvního semestru septimy, kdy si v jedné úloze dovolil označit Habsburky za prasečí dynastii. Tím bylo jeho „hnutí“ na gymnáziu ukončeno.⁸¹ Když dosáhl osmnáctého roku života, dostal malé dědictví po své zesnulé matce a sestře. Žil z něj dobrých sedm let. V tomto období, kdy se jiní vrhají na zahajování kariéry, Klíma vedl strašné boje s Bohem. Ve dvacátém šestém roce života napsal svoji filosoficky ucelenou prvotinu *Svět jako vědomí a nic*. Podobně jako u Schopenhauera se tomuto dílu dostalo obdivu mnohem později. Teprve asi půl roku od jeho vydání mu pozornost věnoval český sociolog Emanuel Chalupný. Dosud Klíma pouze psal, ovšem to se mělo změnit na jaře roku 1908, kdy napsal: „Poznal jsem, že se odchyluju – a vrhl jsem se – stydím se – teprve teď zcela a plnou parou na systematickou praktickou filosofii.“⁸² Jak sám Klíma udává, tato žitá praxe je mnohem těžší a palčivější. Toto období Klíma svým odchylováním nazírá ideu *deoesence*, kterou považuje za svůj vyšší duševní život. Nacházení této *deoesence* probíhalo následovně: „Dvě léta neslýchaného znásilňování myslících procedur – mnohé hodiny ležel jsem například zkřehlý na sněhu v křečích.“⁸³ Tento křečovitý boj proti všemu trval až do roku 1922. Boj proti dosavadní morálce vyvrcholil naleznutím Klímova *modu vivendi*, tedy absolutního opovržení všemi lidmi.⁸⁴ Sám Klíma označuje ve svém životopise svoji filosofickou praxi takto: „Můj celý život byl takové důsledné odchylení se od všeho lidského [...] Šel jsem vždy jen po jedné cestě – a můj život má naprosto jednotný ráz. Nemohu se odchýlit, i kdybych chtěl [...].“⁸⁵

Ladislav Klíma zavedl do české filosofie zcela nový směr, který by se dal označit jako krajní noetický či absolutní subjektivismus⁸⁶ ve spojení s naukou voluntarismu.⁸⁷ Jeho obsah spočívá v názoru na svět jakožto mylného východiska veškeré filosofie. V tom se zásadně odlišuje od Schopenhauera. Oba dva autoři sice užívají subjektu, ovšem se zcela odlišným cílem. Když Schopenhauer označil svět za projev metafyzické⁸⁸ vůle,

⁸¹ Srov. KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 271.

⁸² Tamtéž, s. 273.

⁸³ Tamtéž, s. 273.

⁸⁴ Z Klímova *modu vivendi* lze vidět značnou odchylku od jeho předchůdce Schopenhauera.

⁸⁵ KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 277.

⁸⁶ Taktéž označován jako solipsismus.

⁸⁷ Srov. BAKEŠOVÁ, A. *Filosofický slovník*, s. 179.

⁸⁸ Též transcendentní, transcendující.

nalezl v něm podstatu všeho dění, včetně samotného subjektu. Podstatu která je nahlédnuta jako metafyzická vůle. Svět jako **má** představa⁸⁹ sice zanikne po zrušení **mého** vědomí, avšak věčná vůle se tím nezruší, naopak, bude se neustále objektivovat ve světě. Vůle, která nepřestane chtít! Naopak Klímův subjekt je spojením věčně komandující vůle s principem egodeismu, proto jeho zánikem končí i komandující vůle.⁹⁰

2.2 Pojetí subjektu a objektu v díle Svět jako vědomí a nic

U Arthura Schopenhauera byl subjekt a objekt zcela ohraničen. Mezi nimi byl jistý, řekněme, kauzální vztah. Subjekt nemohl být bez objektu, a naopak. Jejich vzájemnou interakcí vznikal subjektivní svět – „svět je má představa“. Objekt u Schopenhauera, tedy již samotné tělo, představoval jakýsi most k nahlédnutí metafyzického principu, který jej zrozuje. Tím Schopenhauer dosáhl pojetí metafyzické vůle, jako věčného prapřincipu všeho dění.

Pokud chceme mluvit Klímovou řečí a pochopit celé jeho filosofické stanovisko, je třeba pojem objektu zcela zrušit. Předně proto, aby mohl platit výrok absolutního subjektivismu: „Zevní svět je můj duševní stav [...] Distinkce ‚vnější‘ a ‚vnitřní‘ jsou nepravdivé [...] Není ani subjektu ani objektu, – těchto dětinských, na klamech ‚já‘ a ‚celek‘ založených fikcí, – jsou jen duševní stavy.“⁹¹ Jiří Holý dodává: „Podle Patočky Klíma přesáhl okruh uvažování svých filosofických učitelů Schopenhauera a Nietzscheho tím, že ukázal tradiční logiku jako rozpornou, nesmyslnou, absurdní a tím zpochybnil objektivitu jako zásadní měřítko poznání. Tím Klíma dospěl k ‚základnímu pojmu vší metafyziky, pojmu bytí a jeho vztahu ke jsoucnům‘ (Patočka 1967, 44).“⁹² Proč Klíma zavrhuje pojem objektu, může být srozumitelnější i z jeho pohledu na

⁸⁹ Zaniká pouze svět jako má představa, nikoli svět o sobě!

⁹⁰ Komandující vůle v pojetí Klímy není metafyzickým principem světa! Klíma celkově ve své filosofii nezastává metafyzickou vůli jako prapřincip světa, nýbrž pouze věčně komandující, ryze subjektivistickou vůli. Srov. DUBSKÝ, I. *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje*, s. 23-24.

⁹¹ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 23. Podobně hovoří Klíma i ve *Filosofických listech*: „Vysoká filosofie nezná distinkci vnějšek, vnitřek. Mně je vnější svět, všichni ti lidé a hadry naprosto jen světem vnitřním, mými myšlenkami [...]“ s. 14.

⁹² HOLÝ, J. *Možnosti interpretace*, s. 49-50.

člověka, který je dosti negativistický. Člověka popisuje všemi způsoby: „*Tak povstal člověk ze zkažených opic [...] První lidé musili být nejstrašnějšími nestvůrami a obludami co do ohyzdnosti těla a zvrhlé podlosti ducha [...] Člověk je veskrze společenské zvíře [...] Člověk je nemocný vřed přírody: je mozkové monstrum.*“⁹³ Tento postoj ke všem lidem jej přivedl, k později citovanému, pojmu egodeismu.⁹⁴

Podle Klímy pak filosofie musí být co možná nejúplnější explikací našeho vědomí, neboť mimo naše vědomí nic pro nás neexistuje. Filosofie je v podstatě explikací našich abstrakt. Od nich je pak třeba vyjít, nikoli od představy, jak chtěl Schopenhauer.⁹⁵

Poznali jsme již, že Klímův zevní svět je pouhý duševní stav. Zevní svět⁹⁶ pak dále ukazuje jistou souvislost mezi mým tělem a mým vědomím; dále, že mimo mé vědomí existují i jiná těla, jiná vědomí,⁹⁷ přičemž je mezi nimi opět jistá souvislost. Klíma se ptá, jak je toto možné? Schopenhauer by řekl, že ve světě objektů vládne *principium individuationis*, tedy projev jedné a téže vůle, která vytváří v objektech jistou podobnost. Nikoliv Klíma. Pro něj je veškeré *principium individuationis* fikcí.⁹⁸ Veškeré „objekty“ na sebe mohou působit, neboť jsou duševními stavy kosmického vědomí.⁹⁹ Hmota jako projev onoho vědomí, není nic jiného, než duševní stav, k němuž

⁹³ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 70-73.

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 24.

⁹⁵ Srov. KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 17.

⁹⁶ O zevním světě mluví Klíma ještě v jiném kontextu jako o produkci ludibrionismu. Ludibrionismus je Boží tendence tvořit si svět dle svých představ. Svět je tedy pouhou hříčkou absolutní Boží Vůle. Srov. tamtéž, s. 54-59.

⁹⁷ Pojetí vědomí u Klímy kritizuje Patočka, neboť, dle něj, nemá Klíma žádný pozitivní, rozvinutelný pojem subjektu. Navíc nedovede rozlišit a odstínit vědomí, jeho obsah a jeho předmět. Dle Patočky je Klímův egosolismus nevyvedenou tezí, s níž si Klíma zkrátka nedokázal poradit. Více srov. PATOČKA, J. *Češi I*, s. 163.

⁹⁸ Čas je fikcí vědomí; fikce druhé potence: celek, já, prostor, pohyb. Srov. KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 23. a 26.

⁹⁹ Pro porozumění termínu kosmické vědomí je třeba jej přirovnat ke Klímovu pojmu panteistický „bůh“, resp. „deovědomí“. Srov. KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 28.

mohl dát popud opět jen duševní stav.¹⁰⁰ To, co Schopenhauer považoval za *primum mobile*¹⁰¹ všech věcí, Klíma „udupal“ svojí naukou absolutního subjektivismu.

2.3 Pojetí vůle v díle *Svět jako vědomí a nic*

V první řadě je třeba zmínit, že v tomto díle hraje pojem vůle až sekundární roli.¹⁰² Primární roli má zde pro něj vědomí, které se konstituuje v „já“. Musíme ovšem vědět, že Klíma v pozdějších úvahách již velmi nerozlišuje mezi vědomím a vůlí. Celý dosavadní systém Klímy spočíval na ego-vztažných situacích, ať už to byl svět složený z mého duševního stavu, v němž zachycuje ego ostatní duševní stavy; ať to byl Klímův názor na člověka jako dokonalejší opici. Pojem vůle a vědomí popisuje Klíma v tomto spisu jako totožné pojmy: „Schopenhauerovi byla tím, co existuje, ‚vůle‘, ovšem ‚bezvědomá‘: ale jen tenká stěna dělila i jeho filosoficky zkřivený rozum od samozřejmého poznání, že vůle je od vědomí neodlučitelná, že je už vědomím.“¹⁰³ Vůle musí být, na rozdíl od Schopenhauera, vždy spojena s vědomím. Klíma začíná svoji průkaznost vůle definovat takto: Jednak vůle zde musí být, neboť existuje vědomí. Vůli rovněž dokazují primární fikce „síla“ a „aktivita“. Svět tedy musí být volního rázu, aby byl jednotný a homogenní.¹⁰⁴ Tuto vůli Klíma charakterizuje jako **vůli k příjemnosti**. Tato vůle k příjemnosti vzniká prostřednictvím vůle k moci,¹⁰⁵ neboť si přejeme příjemné, a tím musí být jen dosažení moci. Klíma se ptá, jaký je bližší obsah toho, čeho si přejeme? „Objektem přání každého ‚stvoření‘ nemůže být něco mimo svět ležícího...: – svět jest boj všech proti všem. Ale ničeho není mimo myšlenky:¹⁰⁶ svět jest jen boj mezi myšlenkami.“¹⁰⁷ Klíma dochází k otázce: „nedala by se vůle k moci nazvat

¹⁰⁰ Srov. KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 26-27.

¹⁰¹ Zde myšlena metafyzická vůle „an sich“.

¹⁰² Srov. „Nejvyšší vůle chce nutně vždy více, než může, intelekt jí nestačí [...]“ KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 228.

¹⁰³ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 28.

¹⁰⁴ Srov. tamtéž, s. 34-35.

¹⁰⁵ Srov. tamtéž, s. 32.

¹⁰⁶ Resp. vědomí.

¹⁰⁷ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 37.

těž vůlí k poznání...?“¹⁰⁸ Jestliže je příjemnost následek moci, musí být vůle k moci naopak jen následek vůle k příjemnosti.¹⁰⁹ Bližší vysvětlení vůle k moci je totožné s výrazem egoismu. Ten zcela vystihuje již Klímova teze „svět je můj duševní stav“. Klíma dodává: „Bytí a sobectví je tautologie [...] Svět je vůle k příjemnosti, – výraz pro egoismus v užším smyslu: vše může chtít jen svůj prospěch, – chtít a sobecky chtít je totéž [...] Svět je vůle k moci, – znamená: možno být egoistním jen na útraty jiných: každé zvýšení aktivního stavu u jednoho má nutně zvýšení passivního stavu, – bolesti –, u druhého za následek [...] Být nesobecký je nemožno.“¹¹⁰ Klímův egoismus dospívá až k razantní maximě, že člověk má dělat cokoli, neboť je předem jisto, jak vše dopadne.¹¹¹ Tato vize není nic jiného, než Klímova radikální skepse, že svět je zcela bez hodnoty: „Zde je nejvnitřnější hrozné tajemství tohoto světa – fantomu: Vše snaží se a plahočí, touží a děsí se, doufá a zoufá, jásá a nařiká pro něco, co nejen theoreticky ‚jest‘ ničím, ale co i prakticky V NIC se paralyzuje....“¹¹² Podobně Klíma popisuje svět ve spise *List o ilusionismu*: „Avšak: svět neexistuje rovná se svět jest iluse: neboť tvrzení ‚svět neexistuje‘ předpokládá jakožto tvrzení už zase nezmarného, bláznivého šotka jsoucnost; nutný produkt ze sloučení pojmů jsoucnost a nejsoucnost je pojem iluse. Jediná myslitelná jsoucnost je zdání jsoucnosti: tak zní základní svůdná věta ilusionismu.“¹¹³

2.4 Koncept egodeismu jako vrchol absolutního subjektivismu

V prvním Klímově spisu z roku 1904 *Svět jako vědomí a nic* byla myšlenka egodeismu „skryta“ pod pojmem absolutního subjektivismu: „Absolutní subjektivismus je nejvíce povznášející, krásnou, lákavou, příznivou filosofickou možností: činit individuum vším

¹⁰⁸ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 37.

¹⁰⁹ Srov. tamtéž, s. 38-39.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 38.

¹¹¹ Zde je podstatný rozdíl mezi egoismem Schopenhauera a Klímy. Na rozdíl od Klímy se Schopenhauer snaží zmírnit princip egoismu státní smlouvou či ideou spravedlnosti.

¹¹² Tamtéž, s. 40-41.

¹¹³ KLÍMA, L. *List o ilusionismu*. In: *Vteřiny věčnosti*, s. 221.

„*bohem*“ [...].¹¹⁴ Ve svých pozdějších spisech, zejména *Filosofických listech*, Klíma ideu egodeismu rozvíjí. Roku 1909 se Klímovi zjeví sluneční příval jeho myšlenky „*Deus sum*“.¹¹⁵ Koncept egodeismu by nebyl myslitelným v interakci s věčně komandující vůlí. V myšlence chtění vidí Klíma zdůvodnění své hypotézy: „*Budu dělat, co budu chtít, vždyť je všechno jedno, ale ať už! Aspoň dosadím na místo intelektu něco nového – ,vůli*“ [...].¹¹⁶ Vůle se tedy stává základem pro myšlení, nikoliv myšlení pro vůli, jak tomu bylo např. u Tomáše Akvinského. Já, vědomí, či vůle¹¹⁷ je tedy princip, pomocí něhož se Klíma stal „Bohem“. Klíma-Bůh se charakterizuje mnoha pojmy. Ve *Filosofických listech* se opírá o výrok z Bible: „*Já jsem ten, který jsem. [...] má podstata spočívá ve vědomí Mé absolutnosti neboli v absolutnosti neboli ve Jsoucnosti; nebo prostě: jsem Bůh ... [...] Absolutně komandující vůlí označuju Boží Vůli.*“¹¹⁸ Ovšem toto nazření se Bohem není zrovna příjemné, neboť jej provází šílené křeče:¹¹⁹ „*Stav můj, neboli stav světa neboli Boha jest, jakožto něco absolutního, – Boží Zář –, světlem, t. j. symbolem Nejvyššího, tedy i absolutně neměnného; jeho essentiální permanentní 'řícení se', – bolestná, svléjící se instabilita – 'křečí'.*“¹²⁰ Pojem Absolutnosti Klíma vystihuje jako vědomí Své dovršenosti, pocit Své absolutní suverainety, stálé vítězení (*victoria aeterna*), či absolutní všemocnost.¹²¹

S koncepcí Boží Vůle rozvíjí Klíma i myšlenku panrealismu,¹²² kterou doprovází touha být vším.¹²³ „*Můj Bůh je to Nejvyšší, protože je to nejnižší; Záře září, protože absolutní Tma, Vše, protože Nic, Pravda, protože Lež, nejvyšší Blaženost, protože nejvyšší Utrpení, Dokonalost, protože Ubohost; jeho praedikáty jsou např. pes, svině, idiot,*

¹¹⁴ KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*, s. 24.

¹¹⁵ Srov. KLÍMA, L. *Boj o Vše*, s. 98.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 102.

¹¹⁷ Já, vědomí a vůle jsou u Klímy synonymní pojmy.

¹¹⁸ KLÍMA, L. *Filosofické listy*, s. 21. Je nutné zde rozlišit Klímův pojem vůle a *Vůle*. V(v)ůle jako absolutně komandující je prozatímní předpoklad k nazření Klímovy Absolutnosti. Po nazření Absolutnosti se z vůle stává *Vůle* – Boží *Vůle*.

¹¹⁹ Co přesně Klíma těmito křečemi myslí, může být patrné z jeho dopisů, ve kterých se hájí z nařčení své chorobnosti myslí. Např. *Vteřiny věčnosti*, s. 247.

¹²⁰ KLÍMA, L. *Filosofické listy*, s. 26.

¹²¹ Srov. tamtéž, s. 33.

¹²² Panrealizace je totéž co omnismus. Srov. „*Deus, creator omnium!*“ Tamtéž, s. 63.

¹²³ Srov. tamtéž, s. 43.

*fripon, merde ... [...].*¹²⁴ Součástí panrealismu je tedy nutně kontradikce. Veškerá kontradikce je onou Křečí: „*Nejvyšší bolest, nejvyšší slast, nadšení, láska, paroxysmy, extase, Summum, – vše jest Křeč; [...].*“¹²⁵ Bůh musí být rozporuplný,¹²⁶ aby byl vším. Nutný akcident, který je jeho podmínkou! Důležitý pro pojem Klímovy absolutně komandující Vůle je fakt, že ač je pojem Boha sám v sobě rozporuplný svojí kontradikcností, nikdy není jeho Vůle ani o milimetr ohnuta, tím méně zlomena.¹²⁷ Jestliže byla v prvních rysech Klímovy filosofie vůle chápána jako moc dosáhnout příjemného, musí být Boží vůle¹²⁸ stejná. Co je Bohu příjemné, je jistě jeho maximalizace, tedy extenze. Jedná se o sebezpřekračování Boha, které lze chápat jako již zmíněnou panrealizaci.¹²⁹

2.5 Srovnání pojetí vůle u Arthura Schopenhauera vůči „modernímu“ pojetí Ladislava Klímy

Schopenhauerův pohled na svět jako představu vychází od objektu. Jeho svět je nestálý, proměnlivý – jedním slovem pouhý jev, čili představa. Tím ovšem svět není iluzí, jak o tom smýšlel Klíma, neboť má svůj důvod v metafyzické vůli o sobě, jenž je věčná a stálá, nikdy nepřestávající chtít. Značný vliv měl na Schopenhauerovo pojetí metafyzické vůle Immanuel Kant, který se zasloužil o rozlišení jevu a věci o sobě. To, co Schopenhauera odlišuje od Kanta, je poznání věci o sobě. Dle Kanta věc o sobě poznat nelze. Schopenhauer ji naopak nalézá v objektivaci světa, přičemž nejbližší objektivací mu je jeho vlastní tělo. Tělo je tedy objektivovaný akt metafyzické¹³⁰ vůle. Vůle je základem všech našich představ. Nejsilnějším projevem vůle jsou lidské genitálie, které slouží jako její koncentrované ohnisko. S pojetím stálého chtění

¹²⁴ KLÍMA, L. *Filosofické listy*, s. 61.

¹²⁵ Tamtéž, s. 27.

¹²⁶ O své vnitřní rozporuplnosti však Klíma nepochybuje, naopak ji připouští: „*přiznávám se, že v tom mém vnitřním hajzlu zcela se vyznat nemohu [...].*“ Srov. tamtéž, s. 31.

¹²⁷ Srov. tamtéž, s. 35.

¹²⁸ Respektive *Vůle*.

¹²⁹ Více o extenzi Boží vůle najdeme ve spisu Richarda Ziky: *Egodeismus Ladislava Klímy – mezi deoesencí a panrealizací*.

¹³⁰ Metafyzická vůle je totožná s vůlí o sobě (an sich).

tělesných rozkoší souvisí i popření této vůle, která přísnou askezí ztrácí svůj smysl v jedné objektivaci – člověku.¹³¹ Vědomí, jako aspekt lidského *species*, je pro Schopenhauera pouhý projev všemocné vůle, která jej ovládá, ač si člověk myslí, že jedná zcela svobodně. Odtud vyplývá Schopenhauerovo pojetí svobodného aktu lidského ducha, který je pouhou empirickou iluzí člověka. Vše je veskrze jen produktem metafyzické vůle, tedy i lidské jednání. Schopenhauerův odpor k egoismu nutně vyplývá z jedné ideje *species* člověka, neboť ona je nositelem všeho utrpení způsobené neustálých chtěním.¹³² Nahlédnutí toho, že netrpím pouze já jako individuální projev vůle, ale trpí i celý můj druh, je předpokladem soucitu¹³³ s lidmi a jejich utrpením.

Když se pokusíme srovnat Klímu se Schopenhauerem, musí nám být jasno, že primární rozdíl v jejich nahlížení vůle je její metafyzičnost. Oproti Schopenhauerovi vidí Klíma vůli nutně svázanou s individuem. Nelze proto tvrdit, že by existovala jakási „objektivní“ vůle, která dlí ve „světě idejí“, zkrátka proto, že Klíma objekt zničil svojí absolutizací subjektu. Klímova komandující vůle, zcela subjektivní, nepovažuje svět za adekvátní východisko svého nahlížení, jak tomu bylo u Schopenhauera. Bůh nepotřebuje být dokázán projevy „lidského“ světa,¹³⁴ neboť jsou v něm už zahrnuty. Klíma-Bůh je Vším, co si jeho komandující vůle usmyslí. Ostatní individua jsou pouze projevem jeho vědomí, nelze jim tedy přiznat atribut lidství.¹³⁵ Z toho je patrný Klímův pozitivní postoj k egoismu. Egoismus je bytostné Boží bytí, které z něj nutně vyplývá.

Avšak celá Klímova filosofie se mi zdá rozporuplná. O světě hovoří jednou jako o iluzi, podruhé jako o hříčce.¹³⁶ Otázkou zůstává, zda jsou pojmy iluze a hříčka synonymní, či nikoliv. Jednou Klíma hovoří o tom, že celá jsoucnost jest iluzí, přičemž však nemůže popřít svoji existenci, tedy existenci Boha. Vystává otázka, zda je existence Klíma-Bůh vůbec obhajitelná. Další protiklad v Klímově filosofii vyplývá z pojmu Boha, který

¹³¹ Je důležité rozlišit toto popření, neboť svůj vliv může vůle ztratit jen ve své objektivaci, nikoli sama v sobě, tedy an sich.

¹³² Utrpení je pro Schopenhauera důsledek neustálého chtění člověka, neboť po dosažení jednoho cíle našeho chtění, objeví se ihned další, není tedy klidu, nýbrž věčné žádosti. Ono utrpení lze však zmírnit formou askeze či nahlížení idejí v podobě umění.

¹³³ Soucit jako projev lidství „pesimistického humanisty“.

¹³⁴ Srov. s důkazy Boží existence Tomáše Akvinského v knize P. Colea *Filosofie náboženství*, s. 31-36.

¹³⁵ Jak říká výše Klíma – jsou NIC.

¹³⁶ Srov. např. *List o iluzionismu* in: *Vteřiny věčnosti*.

je v klasickém pojetí (antika, středověk atd.) nesmrtelný. Tomuto atributu se však Klíma nikdy nepřiblížil, zkrátka proto, že Bůh nikdy nebyl! Jeho pojetí božskosti snad můžeme vidět pouze ve stylu života, který vedl, nikoliv v jeho „esencialitě“. Můžeme říci, že Klímova koncepce egodeismu byla snahou přetvořit společenské hodnoty, jak se o to pokusil již Friedrich Nietzsche. Rovněž dosazení božství do lidského ducha mohlo být Klímovým pokusem o rekonstrukci Nietzscheovy „smrti Boha“.¹³⁷ Mnozí autoři popisují Klímu jako českého existencialistu.¹³⁸ Jejich tvrzení je z pohledu Zumra chybné, neboť předpokladem existencialismu je pozitivní soulad člověka s lidstvím a socialitou, přičemž Klíma byl tomu velmi vzdálen.¹³⁹ Jediné, co nemůžeme popřít, je Klímův přínos pro českou beletrii a filosofii, kterou obohatil o svoji osobitost a nezaměnitelnost. Nejlépe Klímu vystihl právě Zumr: *„Klímovy originální a strhující deskripce praktického egodeismu zůstanou ojedinelým svědectvím propastných hloubek ducha, na jejichž dně se šklebí nejen šílenství, ale také genialita.“*¹⁴⁰

¹³⁷ Josef Zumr dodává: *„Bůh, kterého jako metafyzického vládce nad člověkem nechal zemřít již Nietzsche a kterému Klíma vzal další půdu pod nohama, když substanciálně vyprázdnil svět, objevuje se znovu na scéně, tentokrát jako sám člověk. Nikoli ovšem jako bůh, který sestoupil z nebes a stal se člověkem, aby ho spasil. Naopak člověk tu vstupuje na trůn, který se uvolnil po mrtvém bohu, a sám se stává bohem, vládcem nad světem i nad sebou samým.“* In: KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 18.

¹³⁸ Klíma, dle Patočky, nemůže být nikdy pokládán za existencialistu, neboť pojmy jako „ty“, „my“ či „oni“ jsou pro něj zcela prázdné a nemají smysl. Srov. PATOČKA, J. *Češi I*, s. 163.

¹³⁹ Srov. KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*, s. 27.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 20.

3. Friedrich Nietzsche jako Schopenhauerův žák a Klímův VZOR

„Ó já vím, čím jsem tak vznícen!

Jako plamen nenasycen

žhnu a stravuji se jím.

Co uchopím, v zář se mění,

v uhel vše, co se mnou není,

plamen jsem a já to vím!“¹⁴¹

3.1 Základní filosofické myšlenky

Friedrich Nietzsche (1844-1900) je důležitou osobou, díky které se Schopenhauerova filosofie dostala do popředí evropských dějin, především Nietzscheovým pojetím vůle. Nietzsche však, jak už tomu bývá, svého učitele¹⁴² následoval pouze do té doby, než poodhalil vlohy svého filosofování „kladivem“. Podobně jako Schopenhauer vyrůstal Nietzsche ve společnosti žen, které měly značný vliv na jeho pozdější misogynní postoj. Díky přísnému protestantskému duchu byl malý Friedrich objektem posměšků. Nietzscheův otec zemřel v mladém věku na „měknutí mozku“, a nedlouho po jeho smrti skonal i Nietzscheův mladší bratr Josef. Tato tragédie se nesmazatelně vryla do paměti budoucího filosofa.¹⁴³

Nietzscheova filosofie vešla do povědomí především díky jeho sestře Elisabeth, která vytvořila nietzscheovskou legendu germánského nadčlověka a spojila svého bratra

¹⁴¹ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 388.

¹⁴² „Chci proto dnes vzpomenout jednoho učitele a pěstouna, jímž se mohu pochlubit, [...] Patřím k těm Schopenhauerovým čtenářům, kteří hned po přečtení první stránky s určitostí vědí, že přečtou všechny a že budou naslouchat každému slovu, které kdy vyslovil.“ NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II*, s. 9. a 14.

¹⁴³ Břetislav Horyna dodává: „Když dítě pohřbívali, exhumovali otcovo tělo a malou mrtvolku mu vložili do náruče a znovu pohřbili. To vše se dělo před zraky pětiletého Friedricha, který tuto scénu po celý život nezapomněl a zřejmě ji nikdy psychicky úplně nezpracoval.“ HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 124.

s nacionálním socialismem.¹⁴⁴ Není příliš snadné odhalit v Nietzscheově filosofii jednotnou ideu. Nietzsche by se dal označit jako filosof, jenž má snahu bourat staré hodnoty, aby připravil půdu pro svoji novou ideu lidství – svého *übermensch*.¹⁴⁵ Nás ovšem bude zajímat, v kontextu Schopenhauera a Klímy, Nietzscheův názor na svět a vůli.¹⁴⁶

Nietzsche se ve své filosofii vrací až k Hérakleitovi. Jejich pojetí světa je charakteristické tím, že se v něm neustále střídají jevy vznikání a zanikání, tvoření a ničení.¹⁴⁷ Tyto kvalitativní rozdíly jevů světa jsou v Nietzscheově pojetí zcela nutné, neboť jsou projevem *vůle k moci*. Bližší pojetí těchto rozdílů spočívá v Nietzscheově rozlišení života na dvě odlišné působící síly: „*Jednou je síla aktivní, druhou je síla reaktivní. Reaktivní síla vždy předpokládá sílu aktivní a reaguje na ni. V obou silách vládne vůle k moci. Ale v aktivní síle se vůle k moci projevuje jinak než v reaktivní síle, a tak ukazuje, v čem záleží kvalitativní diference mezi těmito silami. Vůle k moci v diferenci sil činí veškerý život bojem, do něhož zároveň uvádí hodnotovou diferenci a hodnotový řád.*“¹⁴⁸ Svět je tedy pro Nietzscheho *vůle k moci* (a jinak nic), prostorem kontradikce,¹⁴⁹ jež je potřebná k silení vůle. *Vůle k moci* je charakteristická tím, že přitakává životu. Nelze však říci, že tato vůle je totožná s vůlí k životu, dala by se spíše označit jako vůle života.¹⁵⁰ Tato Nietzscheova koncepce vůle je světu zcela imanentní, nelze hovořit o žádné vůli *an sich*, jak tomu bylo v případě Schopenhauera.¹⁵¹ Svět je tudíž pouze jeden, a neexistuje žádný jiný, *noumenon*, za jevy.¹⁵²

¹⁴⁴ Srov. HORYNA, B. *Filosofie skepse*, s. 123.

¹⁴⁵ Čes. nadčlověk.

¹⁴⁶ Pojmy subjekt a objekt jsou zde vyňaty, zejména pro jejich nízkou četnost v Nietzscheově tvorbě.

¹⁴⁷ Srov. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 383.

¹⁴⁸ ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 181-182.

¹⁴⁹ Jinak řečeno – hodnotové diference sil. Na tomto Nietzscheovu stanovisku lze vymezit rozdíl se Schopenhauerem. Na rozdíl od něj, pokládá Nietzsche utrpení za prospěšné životu.

¹⁵⁰ Srov. KOUBA, P. *Nietzsche – filosofická interpretace*, s. 246.

¹⁵¹ Srov. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 28.

¹⁵² Nietzsche nemůže uznat existenci vůle *an sich*, neboť by byla v rozporu s jeho naukou o nadčlověku a kritikou křesťanství. Srov. tamtéž, s. 28-29.

S otázkou *vůle k moci* se pojí i „identifikace“ ostatních individuí. Podobně jako Schopenhauer, nemá Nietzsche potřebu „degradovat“¹⁵³ *species*¹⁵⁴ jiných lidí do té míry, která se dělá u Klímy.¹⁵⁵ Existence ostatních lidí je pro Nietzscheho nutná, neboť tvoří, fakticky či potencionálně, převážnou část reaktivních sil, které ovlivňují naši aktivní sílu. Bez vzájemné interakce těchto dvou protikladných sil by Nietzscheův svět nemohl být.¹⁵⁶ Můžeme proto říci, že tato interakční nutnost bytí dvou odlišných sil, se podobá Schopenhauerovu rozlišení subjektu a objektu a jejich vzájemné koexistenci.

Takto chápaný Nietzscheův svět nemá ani počátek, ani konec, je tudíž svou podstatou cyklický. V Nietzscheově světě se objevuje pojem *věčného návratu téhož*. Je jím myšleno to, že všeho již bylo dosaženo, variací všech kombinací, forem přitakání i popření života.¹⁵⁷ Tento *věčný návrat* se, dle Anzenbachera, strukturuje v obou silách rozdílně: „*V aktivních silách usiluje vůle k moci o věčný návrat tím, že přijímá, volí a uskutečňuje to, co se může a má vždycky přijímat, [...] provádí tedy jakousi selekci toho, co je silné, zdravé, plné života. V reaktivních silách však vůle k moci nemůže usilovat o věčný návrat. Reaktivní síly rozkládají nihilisticky život, nebudují nic, co by bylo schopné návratu. Jejich vůle k moci není vůle k návratu, nýbrž vůle k nicotě. Zvítězí-li reaktivní síly, musí se jako sebeničivé a seberozkladné síly obrátit samy proti*

¹⁵³ Z Nietzscheova pojmu „degradace“ vyplývá jeho názor o přirozeném stavu lidského bytí. Nietzsche rozlišoval dva stavy – panský stav a stav otroků. Tyto stavy vychází nutně ze životních sil. Panský stav přirovnává k aktivní síle *vůle k moci*, stav otroků naopak k reaktivní síle *vůle k moci*. Zůstává však otázkou, do jaké míry Nietzsche „degraduje“ pojem lidství ve své ideji o nadčlověku, neboť existence dvou stavů ve společnosti vychází nutně z jeho chápání přirozeného řádu hodnot. Např. Mokrejš hovoří o Nietzscheovu individu u jako o pouhém pokusu, jak dosáhnout vyšší úrovně člověka. Pojem „degradace“ u něj souvisí s otázkou zralosti či nezralosti individua. Srov. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 92-93 a s. 206.

¹⁵⁴ Popř. existenci či jejich bytostné určení.

¹⁵⁵ V tomto kontextu je třeba vymezit Nietzscheův postoj k egoismu. Jakási zdravá sebeláska, která nepropadá iluzi, ale která ví, co je „já“ a „mé“, je formou Nietzscheova egoismu. Takto zdravý egoismus si uvědomuje, že skutečné „já“ se rodí teprve formou boje jedněch sklonů s jinými. Srov. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 87.

¹⁵⁶ Kouba dodává: „*Potřeba soupeře, důstojného protějšku, [...] vyrůstá ze správného rozumění svému zájmu: zničíte-li svůj protějšek či své soupeře, ničíme možnosti svého růstu a svého života. [...] Vůle k moci je tedy vůlí uchovávat a prohlubovat rozdíly, zvětšovat rozpětí a distanci, [...].“* KOUBA, P. *Nietzsche – filosofická interpretace*, s. 248-249.

¹⁵⁷ Odtud vyplývá i Nietzscheova definice světa postrádajícího smysl.

sobě.¹⁵⁸ V aktivních silách vůle k moci životu přitakává, v reaktivních naopak odporuje.¹⁵⁹

Víme tedy, že základním jevem veškerého života je *vůle k moci*, tedy jeho pud zvítězit nad silou působící proti němu. Život je pak určován oněmi základními silami života.¹⁶⁰ Samotná vůle tvoří pro Nietzscheho významnou životní hodnotu, která vyjadřuje kladné instinkty života a je dokladem jeho síly. Člověk raději chce cosi neexistujícího, či iluzivního, než aby nic nechtěl.¹⁶¹ Zde je patrná Nietzscheho korespondence se Schopenhauerovskou vůlí, která nepřestává chtít. Jestliže Nietzsche člověk přestává chtít a ztrácí chuť něco tvořit a hodnotit, následně tak uvádá i jeho chuť žít. S otázkou života se pojí i utrpení,¹⁶² které Nietzsche povyšuje, oproti Schopenhauerovi, na vyšší hodnotu, jež náleží k životu. Díky utrpení má člověk možnost vyzkoušet si svojí vůli tak, aby si osvědčil sílu a vlastní tvořivost vzepřít se reaktivní síle.¹⁶³ Nietzsche vidí sílu tvořivosti, tedy vůle, především v těle, které čteně vyzdvihuje. Duch proto pro něj nemá takovou hodnotu. Z toho můžeme usoudit, že se Nietzsche, řečeno „Schopenhauerovsky“, spíše soustředí na „volání objektu či instinktů“ než na subjekt, tedy na rozumové habity.¹⁶⁴ Síla k životu však nespočívá pro Nietzscheho pouze v přitakání tělu, nýbrž rovněž ve způsobilosti přijmout svět beze smyslu. Svět beze smyslu vyplývá jednak z Hérakleitovského chápání světa jako neustálého střídání kontradiktorních sil, jednak z Nietzscheovy kritiky absolutní pravdy,¹⁶⁵ neboť: „člověk

¹⁵⁸ ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*, s. 182.

¹⁵⁹ Přitakávání či popírání se děje u Nietzscheho skrze obě zmíněné životní síly *vůle k moci*. Tím se zásadně odlišuje od Schopenhauera, u kterého docházelo k popírání či přitakání vůli zásadně ze strany jednotlivce, na základě jeho rozumové reflexe, nikoliv na životní síle.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 181.

¹⁶¹ Srov. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 257.

¹⁶² Utrpení je možno, v kontextu Nietzscheovy nauky, považovat za reaktivní sílu vůle k moci.

¹⁶³ Srov. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 271.

¹⁶⁴ Je nutné zde rozlišovat onu Schopenhauerovu definici objektu jako těla, oproti Nietzscheově definici objektivismu, ve kterém spatřuje riziko odpoutání se od všech osobních zájmů. Srov. tamtéž, s. 337-338.

¹⁶⁵ Nietzscheho kritika absolutní pravdy vyplývá i z nemožnosti existence „druhého“ světa o sobě, jak tomu bylo např. u Platóna, Kanta či Schopenhauera. Mokrejš dodává: „V perspektivě ‚vůle k moci‘ svět nemá ‚cíl‘, není v něm přítomná jednotná ‚vůle‘, která by veškeré dění i počínání usměřňovala. Místo toho do hry vstupují tzv. ‚puktace vůle‘, projevy ‚chtění‘ vycházející z jednotlivých center ‚síly‘ a ohnisek ‚aktivity‘, [...]“. MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 318-319.

nemá právo dovolávat se existující nepochybné ‚pravdy‘, existujícího platného ‚smyslu‘, neboť pak by nerespektoval bytostnou povahu svého života jako ustavičného boje rozmanitých sil, sklonů a tendencí [...].¹⁶⁶ Teprve takovýto svět, svět beze smyslu, je možný učinit naším zdrojem radosti ze života.¹⁶⁷

3.2 Nietzscheův vliv na Klímu

Nejzřetelnější Klímova inspirace ve filosofii Nietzscheho spočívá v koncepci přehodnocování všech hodnot a následné „novoideje“ lidství, resp. individua. Klíma zavedl do české filosofie již zmíněnou koncepci egodeismu, která, dle některých autorů, mohla být dalším vývojem Nietzscheových tezí. Jednou z nich je myšlenka nadčlověka.¹⁶⁸ Člověk je cosi, co má být překonáno, volá Zarathustra.¹⁶⁹ Z Nietzscheova románu jasně vyplývá „stud“ nad „pouhým“ člověkem, jenž svou slepou myslí ničí tento svět i svého boha. Pouze člověk to byl, kdo zabil boha, neb je pouhý provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí.¹⁷⁰ Klíma žil v době, kdy se Nietzscheova filosofie teprve dostávala do širšího povědomí. V koncepci Klímova egodeismu je zřetelná snaha pozvednout člověka do vyšší bytnosti, do „nadčlověčenství“.¹⁷¹ Klíma se proto stává Vším, a potud Bohem. Otázka, zda Klímův egodeismus vychází spíše z ideje Nietzscheova nadčlověka či spíše z kritiky křesťanství a následné smrti boha, je těžké rozlišit. Spíše můžeme říci, že vychází současně z obého. Z Klímova egodeismu a následné panrealizace, může být patrná inspirace Nietzscheovým pojetím hérakleitovského světa. Klímův bůh je Vším – a potud tedy může v sobě zahrnovat i kontradikci. *Deus, creator omnium!*¹⁷²

¹⁶⁶ MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět*, s. 307.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 361.

¹⁶⁸ V nadčlověku se ohlašuje vítězství aktivní vůle *k moci*, kdežto v člověku se pořád ještě ohlašují i síly reaktivní. Srov. ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*, s. 229.

¹⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 9.

¹⁷⁰ Srov. tamtéž, s. 11.

¹⁷¹ Resp. božství.

¹⁷² Srov. KLÍMA, L. *Filosofické listy*, s. 63.

Klímova koncepce vůle k moci, a jejího projevu příjemnosti, se nejvíce prosazuje v boji mezi myšlenkami. V porovnání Nietzscheovy *vůle k moci* zůstává otázkou, zda Klímův boj mezi myšlenkami spadá pod Nietzscheovy aktivní či reaktivní síly. Nejspíše by záleželo na obsahu oné myšlenky. Myšlenka přitakávající životu by podléhala aktivní síle, a myšlenka popírající život síle reaktivní.

Závěr

Tato bakalářská práce se pokouší korigovat chybný a zjednodušující náhled na Schopenhauerovu (částečně i Klímovu) filosofii a osobu. Když někdo čte „antihumanistické“ spisy Schopenhauera a „pseudodeistické“ spisy Klímy, může být poněkud zmaten jejich nezvykle působící literární formou. Schopenhauer do textu zavádí spousty latinských i řeckých výrazů, které nezapomíná doplňovat o poznatky z dobových věd, zejména fyziky, biologie a anthropologie. Je proto zcela nutné, aby čtenář od těchto dodatečných pasáží částečně odhlédl, a nechal vyniknout Schopenhauerovu jedinečnou filosofii, která se dočkala pozitivního ohlasu až mnoho let po jeho smrti. Sám Schopenhauer tento neúspěch přikládal „duchaprázdnému“ Hegelovi. Hegelova filosofie se totiž dočkala pozitivního ohlasu již za jeho života, a zastínila v akademickém světě Schopenhauerova díla.

Velice často se Schopenhauer chybně popisuje jako pesimistický filosof, který lidstvu přikládá pouze nepatrný význam, a lidské utrpení vidí jako zcela nevyhnutelné. Tato dezinterpretace čtenářů jeho děl snižuje skutečný význam Schopenhauerovy filosofie. Důvod, proč nelze brát Schopenhauera striktně pesimisticky, spočívá v jeho anthropologii. Schopenhauera maxima „*Kdo musí žít mezi lidmi, nesmí bezvýhradně zatracovat žádnou individualitu*“, je toho důkazem. Dle něj je lidský soucit člověku vlastní, právě když si uvědomí svou vrženost do světa chtění, jemuž vládne všemocná vůle. Poznává tak, že ve svém utrpení není sám, a proto může lépe pochopit lidské bytí i každého jednotlivce. Schopenhauerův člověk je ovšem tvor, který nikdy nepřestane chtít, tudíž je mu utrpení bytostné. Utrpení nelze zrušit, pouze zmírnit, ať již soucitem, askezí, či zalíbením v hudbě a umění.

Pro Schopenhauerovu nauku jsou podstatné tyto rysy: všechno stvořené na světě je odrazem metafyzické vůle; vše jí podléhá svým životem i smrtí; „naštěstí“ pro člověka, který neprohlédl klam *principia individuationis*, je mu dána iluze empirické svobody vůle, která jej uschopňuje k získání „libovolných“ motivů pro jeho chování; člověk, který prohlédl tento klam *principia individuationis*, je smířený se svým osudem a netrápí jej pomíjivé skutečnosti života (např. nemoc či chudoba); před metafyzickou vůlí jsou si totiž všichni lidé rovni. Teorie krajního voluntarismu Arthura

Schopenhauera tedy tvrdí, že člověk je nesvobodný jev metafyzické vůle, která se demonstruje nadvládou nad člověkem. Prohlédnout klam *principia individuationis* pak znamená oslabit nadvládu této vůle.

Z těchto základních rysů Schopenhauerovy filosofie pro mě vyvstává otázka, zda nezničitelnost metafyzické vůle a její nazření jako výlučné příčiny veškerého dění může být pro někoho důvodem kritiky Schopenhauerova díla. Důležitý je rovněž Arthurův pohled na ženy, jenž pro mě nadále zůstává rozporuplný s jeho koncepcí metafyziky vůle. Schopenhauerova nenávisť vůči ženám se totiž neshoduje se soucitem k jejich utrpení, neboť i ony jsou projevem jedné metafyzické vůle. V tomto směru jsou tedy mužům zcela rovny. Sám Schopenhauer tento závěr nikdy neučinil.

Ladislav Klíma chápe existenci a úděl člověka jinak. Jeho teze nepočítají se soucitem a empatií mezi lidmi. Ve svých dílech se těmto vlastnostem vysmívá a považuje je za slabost. Klíma je Vším, a potud Bohem. Nikdo mu jeho tvrzení nevyvrátí, neboť ostatní lidé jsou jen jeho poletující myšlenky. Klíma si však, dle mého názoru, tímto stanoviskem absolutní subjektivity odepírá cestu k jakémoliv útěše ze života. Zůstává zcela osamocen v zajetí své deoesence, není tu nikdo, s kým by se jeho „duševní stav“ mohl poměřovat. V pohlcování veškeré objektivity do sebe samého se Klíma zaplétá do složitých, často rozporuplných, filosofických pravd. Tyto pravdy například dokazuje častým užitím termínu objekt, ač jej ve své filosofii jinak zcela neguje. To může některé čtenáře nabádat k tomu, aby Klímovo filosofování nebrali vážně, a aby ho považovali za antinomií. Klíma se do jisté míry opírá o Schopenhauerovu nauku, zejména pojem vůle, ovšem při bližším pohledu je jasné, že Klímova subjektivita vůle nekoresponduje se Schopenhauerovou vůlí o sobě, právě v možnosti její objektivní transcendentality a moci tvořit vůči sobě navzájem si rovná individua. Klíma je blízký spíše nauce Nietzscheho, který vůli spojuje s ryze subjektivním svobodným chtěním. Klíma toto svobodné chtění integruje do koncepce egodeismu – Bůh je Vším a může vše, stát se „nejjasnější myšlenkou i lejnem na chodníku“. Spojení Klímova alkoholismu a jeho značně rozporuplné filosofie poskytuje podklady pro kritiku jeho osobnosti, kterou on sám považuje za problematickou. Jeho duševní pýcha mu však tento osobnostní rys nedovoluje plně přiznat. Klíma tedy sám sebe vidí jako problematického, avšak nevidí tak svoji filosofii. Kritika vůči Klímovi se vztahuje k ryze materiálnímu rozporu, neboť degradovat hmotu (jiná individua) na pouhý duševní stav by znamenalo, že Klímova

hmotná forma bytí je fikcí, a tedy on sám je pouhým duševním stavem. V tom případě bychom mohli říci, že Klíma – Bůh je duševní stav vyššího duševního stavu, ten zase vyššího atd. Zároveň nemůžeme potvrdit ani popřít, zda se jiné Klímovy duševní stavy (individua) mohou či nemohou nazírat také jako čisté formy Božství.

Za zmínku stojí i pojetí Klímovy „Božské aitiologie“, neboť jestliže tvrdí, že ostatní lidé jsou jen výplody jeho představ, jak obhájí jejich svobodné chtění, vůli i kauzalitu, kterou nemůže ovládnout? Opět zde narážíme na hluboký rozpor v jeho myšlení.

Nietzsche jako „creator“ nového lidství bez Boha postrádá jak empatii, altruismus i úctu ke všemu lidskému. Na rozdíl od Klímova egodeismu jej můžeme nazvat „antideistou“ či „superegocentristou“, neboť veškerá realita je vázána na důsledné popírání božství ve prospěch nadčlověčenství. Nietzschev egocentrismus zde tak dosahuje svého vrcholu.

Je nepochybné, že všichni tři zmínění autoři jsou důležitými osobnostmi filosofie 19. a začátku 20. století, ať už přikládají člověku menší či větší význam. Po snaze porovnat všechny tři filosofické koncepce a poukázat na jejich nedostatky, pro mě zůstává Schopenhauerova teorie krajního voluntarismu tou nejvíce přijatelnou filosofií, zejména kvůli svému anthropologickému náhledu. Tento náhled se od zbylých dvou liší především soucitem s bližními a metafyzickou rovností individuí. Tuto rovnost a lidskou humanitu by bylo vhodné do budoucna porovnat např. s křesťanskou věroukou, naopak vůli o sobě například s hinduistickým termínem *sanátana dharma*. Na druhou stranu lze poukázat na skutečnost, že je v Schopenhauerově nauce jistý deficit osobní pokory. Jeho duševní pýcha mu nedovolila ztotožnit se s „duchaprázdnou“ masou, což jej velice vzdálilo od křesťanského pojetí Boha.

Seznam použitých zdrojů

- ABENDROTH, W. *Schopenhauer*. Olomouc: VOTOBIA, 1995. ISBN 80-85885-34-4.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do etiky*. Praha: ACADEMIA, 1994. ISBN 80-200-0953-1.
- ANZENBACHER, A. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2010. ISBN 978-80-7367-727-5.
- BAKEŠOVÁ, A. *Filosofický slovník*. Praha: Nakladatelství Euromedia, 2009. ISBN 978-80-242-2582-1.
- BEIERWALTES. *Platonismus a idealismus*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-18-6.
- BERKELEY, G. *Pojednání o základech lidského poznání*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1995. ISBN 80-205-0479-6.
- COLE, P. *Filozofie náboženství*. Praha: Portál, 2003. ISBN 80-7178-719-1.
- DUBSKÝ, I. *Diskurs na téma jedné Klímovy věty a jiné eseje*. Praha: IMAGINACE, 1991. ISBN 80-7110-034-X.
- FISCHER, J. L. *Arthur Schopenhauer. Génius, umění, láska, světec*. Olomouc: VOTOBIA, 1994. ISBN 80-85619-08-3.
- HOBBS, T. *Výbor z díla*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1988.
- HOLÝ, J. *Možnosti interpretace*. Olomouc: Periplum, 2002. ISBN 80-86624-02-1.
- HOLZHEY, H. *Filosofie 19. a 20. století II*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-178-1.
- HORYNA, B. *Filosofie skepse*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2008. ISBN 978-80-7182-268-4.
- KLÍMA, L. *Boj o vše*.
- KLÍMA, L. *Filosofické listy*. Praha: Nakladatelství Herrmann a synové, 1993.
- KLÍMA, L. *Svět jako vědomí a nic*. Praha: TRIGON, 1990. ISBN 80-900077-0-8.

- KLÍMA, L. *Vteřiny věčnosti*. Praha: ODEON, 1967. ISBN 80-207-0126-5.
- KOUBA, P. *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha: Český spisovatel, 1995. ISBN 80-202-0585-3.
- MANN, T. *Schopenhauer*. Olomouc: VOTOBIA, 1993. ISBN 80-85619-57-1.
- MATTHEWS, J. *Schopenhauerova vůle*. Jinočany: Nakladatelství H&H, 2002. ISBN 80-7319-012-5.
- MOKREJŠ, A. *Odvaha vidět. Friedrich Nietzsche – myslitel a filosof*. Jinočany: Nakladatelství H&H, 1993. ISBN 80-85787-46-6.
- NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy II*. Praha: Vydala Mladá fronta ve spolupráci s nakladatelstvím Vyšehrad, 1992. ISBN 80-204-0289-6.
- NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: VOTOBIA, 1995. ISBN 80-85885-79-4.
- PATOČKA, J. *Češi I*. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-181-1.
- SCHOPENHAUER, A. *Metafyzika lásky*. Olomouc: Přátelé duchovních nauk, 1992. ISBN 80-901062-1-8.
- SCHOPENHAUER, A. *O filosofech a filosofii*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1999. ISBN 80-901916-6-5.
- SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha: ACADEMIA, 2007. ISBN 978-80-200-1547-1.
- SCHOPENHAUER, A. *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 1997. ISBN 80-901916-4-9.
- SCHOPENHAUER, A. *Životní moudrost*. Praha: Vydavatelství a nakladatelství NN (III), 1992. ISBN 80-900962-5-5.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Praha: ZVON, 1991. ISBN 80-7113-041-9.
- WERNER, K. *Malá encyklopedie hinduismu*. Brno: Atlantis, 1996. ISBN 80-7108-129-9.

ZIKA, R. *Egodeismus Ladislava Klímy – mezi deoesencí a panrealizací*. [online], [cit. 2015-12-22]. Dostupné na: <http://www.ojrech.cz/filosofie/Klima.pdf>

Abstrakt

LASTOMIRSKÁ, J. *Teorie krajního voluntarismu se zřetelem na pozdější autory*. České Budějovice 2016. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce Doc. Jakub Sirovátka, Dr. phil.

Klíčová slova: vůle o sobě, objekt, subjekt, objektivace, ideje, jev, egoismus, svět, představa, individuum, mnohost, interakce, koexistence, voluntarismus, principium individuationis, a priori, a posteriori, intelekt, kauzalita, existence, kontradikce, tělo, utrpení, idealismus, dogmatismus, reflexe, abstrakce, svoboda, determinace, species, popření, přitakání, křeč, absolutní subjektivismus, komandující vůle, explikace, vůle k příjemnosti, egodeismus, Já, Bůh, iluze, vůle k moci, věčný návrat téhož, aktivní síla, reaktivní síla, život, nadčlověk.

Práce se zabývá krajním voluntarismem a jeho vlivem na pozdější autory. Nejdříve je v práci vysvětlena Schopenhauerova koncepce metafyzické vůle. Zde je vůle nahlédnuta především jako forma objektivace, přičemž nejbližší objektivací se zde podává tělo, chápané jako objekt. V další části práce je tato vůle sledována ve filosofii Ladislava Klímy a jeho myšlenke egodeismu. U Klímy však metafyzická vůle ztrácí svojí transcendující schopnost a je nahlédnuta z čistě subjektivního hlediska. V poslední části práce je zmíněn Friedrich Nietzsche, jehož teorie vůle k moci a smrti Boha, mohla být inspirací pro Klímovu myšlenku egodeismu.

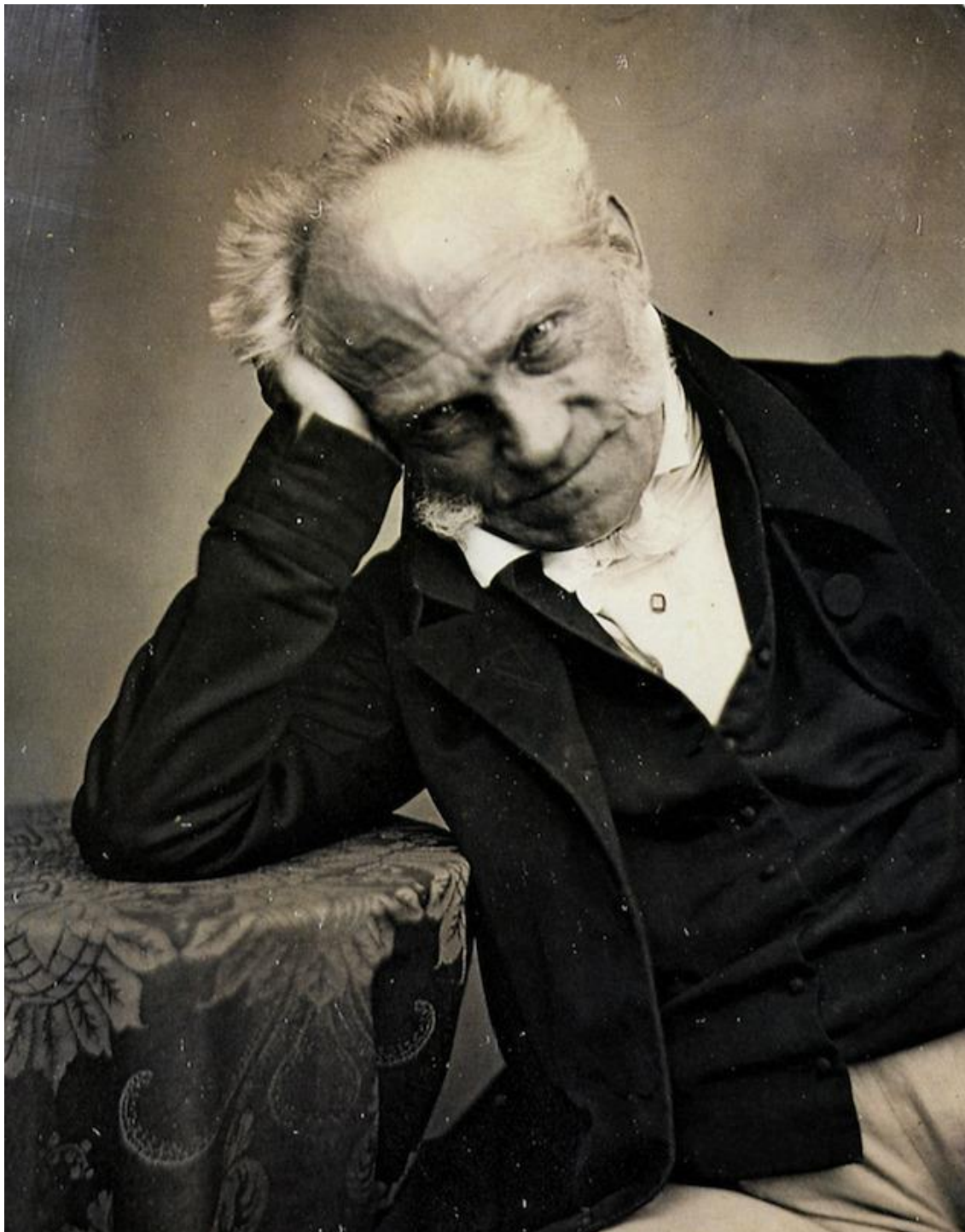
Abstract

LASTOMIRSKÁ, J. Theory of Extreme Voluntarism and his Influence on Later Authors.

Keywords: will in itself, object, subject, objectification, ideas, phenomenon, egoism, world, representation, individual, plurality, interaction, coexistence, voluntarism, principle of individuation, a priori, a posteriori, intellect, causality, existence, contradiction, body, suffering, idealism, dogmatism, reflection, abstraction, freedom, determination, species, denial, nod, spasm, absolute subjectivism, commanding will, explication, will to the pleasure, egodeism, I, God, illusion, will to power, eternal recurrence of the same, active power, reactive power, life, superman.

The work deals with the extreme voluntarism and his influence on later authors. First, is the work of Schopenhauer explained the concept of the metaphysical will. Here's insights will primarily as a form of objectification and the closest is served objectification of the body, understood as object. In next section, this will monitored in philosophy of Ladislav Klíma and his idea of egodeism. For Klíma however, metaphysical will lose its transcendent ability and insight from a purely subjective point of view. The last part is mentioned Friedrich Nietzsche, whose theory of the will to power and the death of God, could be an inspiration for the Klíma's idea of egodeism.

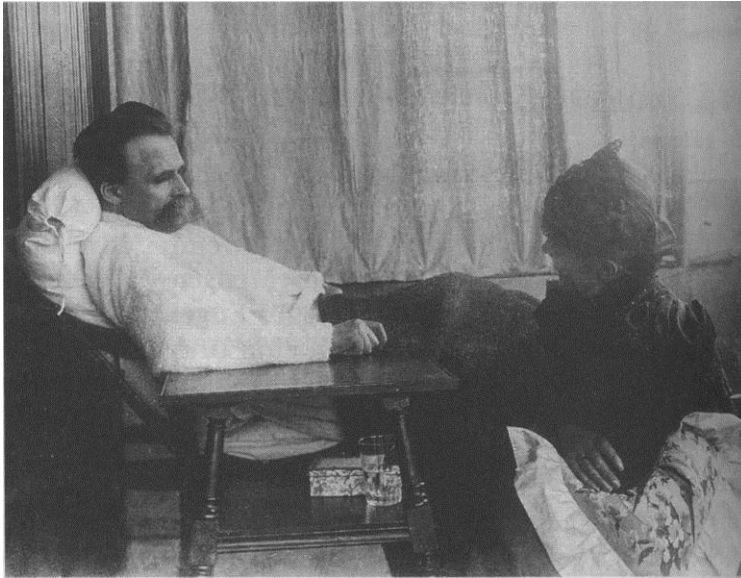
Přílohy



I. Arthur Schopenhauer jako starý a osamocný filosof



II. Pohublý Ladislav Klíma



III. Friedrich Nietzsche se sestrou Elisabeth na sklonku života