

Arthur Schopenhauer

Svět jako vůle  
a představa

Svazek první

*A co když přírodu nakonec nelze zdůvodnit?  
Goethe*

ISBN 80-901916-4-9

Nová tiskárna Pelhřimov  
1997

Univerzita Karlova v Praze  
Knihovna filozofie FF

FZ.1-Scho-1/1a



Filozofická fakulta  
Univerzity Karlovy v Praze

F-40/2000

## Předmluva k prvnímu vydání

Chci zde požadovat, jak tuto knihu číst, aby ji bylo možno pochopit. -- Co v ní má být řečeno, je jedna jediná myšlenka. Přes veškerou námahu jsem však k jejímu sdělení nenašel kratší cestu než celou tuto knihu. -- Onu myšlenku pokládám za to, co se tak dlouho hledalo pod jménem filosofie a co právě proto historicky vzdělaní lidé pokládají za tak nemožné, jako objevit kámen mudrců, ačkoli jim již Plinius řekl: „O kolika věcech se soudí, že se nemohou stát, dříve než se skutečně staly!“<sup>1</sup>

Podle toho, z jaké stránky pozorujeme onu myšlenku, kterou chci sdělit, ukazuje se tím, co bylo nazváno metafyzikou, etikou a estetikou; a tím vším by musela být, kdyby byla tím, zač ji pokládám já.

*Myšlenkový systém* musí vždy mít nějakou architektonickou spojitost, tj. takovou, v níž jedna část vždy nese druhou, ne však druhá první, přičemž základní kámen nese všechny, aniž by byl jimi nesen, a vrchol je pak nesen, aniž by co nesl. Naproti tomu *jedna jediná myšlenka*, ať je jakkoli obsáhlá, musí zachovávat nejdokonalejší jednotu. Za účelem jejího sdělení ji sice lze rozčlenit, souvislost těchto částí musí však být organická, tj. taková, kde každý díl udržuje celek právě potud, pokud je držen celkem, kde žádný není prvním ani posledním, kde celá myšlenka každou částí získává na srozumitelnosti a kde ani nejmenšímu dílku nelze rozumět, pokud nebyl dříve pochopen celek. -- Kniha však musí mít první a poslední řádek a zůstane nepodobná organismu, jakkoli se mu její obsah vždy podobá: v důsledku toho zde stojí forma a látka v rozporu.

Z toho samo sebou vyplývá, že za takových okolností není k proniknutí do zde předvedené myšlenky jiná cesta, než *číst knihu dvakrát*, a to poprvé s velkou trpělivostí pramenící z bezděčné víry, že začátek předpokládá konec natolik jako konec začátek, a právě tak každý dřívější díl předpokládá pozdější „bezmála“ jako pozdější dřívější. Říkám „bezmála“, protože naprosto tomu není nikdy. Pokud vůbec bylo možné, aby předcházelo to, co se přinejmenším vysvětluje následujícím, a pokud vůbec bylo možno přispět k co nejsnazší pochopitelnosti a zřetelnosti, pak se to poctivě a svědomitě stalo. A snad by se to do jisté míry i podařilo, kdyby čtenář -- jak je velmi přirozené -- nemyslel při čtení pouze na to, co bylo řečeno, ale i na možné důsledky toho. Tím se k mnoha skutečným rozporům se současným míněním a pravděpodobně i s míněním čtenářovým

1) *Plinius Starší*, Kapitoly o přírodě, Praha 1974, s. 65.

mohou připojit ještě četné jiné předpojaté a domnělé rozpory, že se potom z pouhého vlastního neporozumění vyvine živý rozpor a že se to tím méně uznává za nedorozumění, když namáhavě získaná jasnost vylíčení a srozumitelnost výrazu, ač nikdy nenechává pochybnosti o bezprostředním smyslu toho, co bylo řečeno, přece nemůže najednou vyjádřit svůj vztah ke všemu ostatnímu. Proto tedy první čtení vyžaduje -- jak bylo řečeno -- trpělivost čerpanou z důvěry, že při druhém čtení se mnohé nebo všechno objeví v docela jiném světle. Ostatně vážná snaha o úplnou i snadnou srozumitelnost při věci tak obtížné musí omluvit to, jestliže se tu a tam něco opakuje. Již organická, nikoli řetězová stavba celku občas nutila zmínit se o téže věci dvakrát. Právě tato stavba a velice úzká souvislost všech částí mi nedovolily rozdělení na kapitoly a paragrafy, jinak velmi cenné, ale donutily mě, abych skončil na čtyřech hlavních oddílech, které jsou zároveň čtyřmi hledisky jediné myšlenky. V každé z těchto čtyř knih je především třeba dbát, aby se přes nutné projednávání jednotlivostí nezapomínalo na hlavní myšlenku a postup celého vylíčení. -- Tím je tedy vysloven první a -- stejně jako ostatní -- nezbytný požadavek na čtenáře nenakloněného filosofovi (právě proto, že jím je sám čtenář).

Druhý požadavek je ten, aby si každý před knihou přečetl úvod k ní, ačkoli není probrán v knize, ale vyšel před pěti lety pod titulem *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde: philosophische Abhandlung*.<sup>2</sup> Bez znalosti tohoto úvodu a této propedeutiky je vlastní porozumění předkládanému spisu naprosto nemožné a obsah oné úvahy se všude zde předpokládá, jako kdyby stál zároveň v knize. Ostatně, kdyby nevyšla mnoho let před touto knihou, nepředcházela by vlastně ani jako úvod, ale byla by včleněna do první knihy, která nyní -- poněvadž v ní není to, co bylo řečeno v oné úvaze --, projevuje jistou nedokonalost již pro mezery, jež je nutno vyplnit dovoláváním se onoho pojednání. Zatím byl můj odpor k tomu popisovat sebe sama nebo to, co bylo již jednou dostatečně řečeno, klopotně ještě jednou podávat jinými slovy, tak velký, že jsem dal přednost této cestě, nehledě k tomu, že nyní by bylo radno podat obsah zmíněného pojednání lépe, protože jsem ho mezitím očistil od mnoha pojmů pocházejících z tehdejší velké obliby kantovské filosofie, jako jsou: kategorie, vnější a vnitřní smysl apod. Tyto pojmy tam zatím ještě jsou, jelikož jsem se až do té doby na ně nikdy vlastně příliš nevázal, jen jako přídavek a úplně mimo styk s hlavní věcí, a tudíž si taková místa oné úvahy čtenář opraví sám, až pozná nynější spis. 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,

2) O čtyřech kořenech věty o dostatečném důvodu: filosofické pojednání.

kteřou se subjektem stále podmíněný objekt všude poznává -- ať je jakéhokoli druhu, pokud je subjekt poznávacím individuem --, teprve pak bude možno nastoupit metodu filosofování, která je poprvé užita zde a od všech dosavadních se naprosto liší.

Stejná nechuť popisovat sebe sama nebo i jinými a horšími slovy, když jsem to dříve udělal lépe, říkat zcela totéž podruhé, způsobila ještě druhou mezeru v první knize tohoto spisu, neboť jsem vynechal vše, co stojí v první kapitole mého pojednání *Ueber das Sehn und die Farben*<sup>3</sup> a co by jinak bylo nutné doslovně zde opakovat. Předpokládá se tedy i obeznámení se s tímto dřívějším malým spisem.

Třetí požadavek, který musím klást na čtenáře, by se měl mlčky rozumět sám sebou: je to obeznámení s největším zjevem, který se za dvě tisíciletí vyskytl ve filosofii a který nám je tak blízký: mám na mysli hlavní spisy Kantovy. Účinek, který vyvolávají v duchu, k němuž doopravdy mluví, lze dle mého mínění -- jak už ovšem bylo řečeno na jiném místě -- velmi dobře srovnat s operací očního zákalu u slepce. A chceme-li pokračovat ve srovnání, mohu svůj cíl vymezit tak, že chci těm, u kterých se operace zdařila, dát do ruky brýle, k jejichž použití je však ona operace nezbytnou podmínkou. -- Jakkoli však podle řečeného vycházím z toho, co vykonal velký Kant, tak právě opravdovým studiem jeho spisů se mi v nich vyjevily značné chyby, které jsem musel vyloučit a odůvodnit jako hodné zavržení, abych mohl to, co je na jeho učení pravdivé a význačné, předkládat a užívat ryzí a očištěné. Abych však častou polemikou proti Kantovi nepřerušoval a nemátl své vlastní líčení, dal jsem ji do zvláštní přílohy. Nakolik nyní dle řečeného můj spis předpokládá obeznámení se s Kantovou filosofií, natolik jí je v mé příloze; proto by i zde bylo záhodno přečíst nejdříve přílohu, a to tím spíše, že její obsah těsně souvisí s první knihou tohoto spisu. Naproti tomu podle přirozené povahy věci nebylo vyhnouti, aby se tu a tam příloha neodvolávala na spis. Z toho nevyplývá nic jiného než to, že i ona musí být čtena dvakrát, jako hlavní část díla.

Jedině důkladná znalost *Kantovy filosofie* má tedy předcházet mým výkladům. Jestliže nadto čtenář ještě prodlel ve škole božského *Platóna*, bude pro mne tím lépe připraven a vnímavější. Stal-li se však dokonce účasten i dobrodiní *Véd*, jež se nám otvírají přes *Upanišády*, což je v mých očích tou největší výhodou, s níž se toto ještě mladé století může honosit před stoletími dřívějšími, neboť se domnívám, že vliv sánkrtské literatury bude neméně pronikavý než vzkříšení literatury řecké v 15. století, tedy, stal-li se čtenář účastným na tajích prastaré indické moudrosti a porozuměl-li jí, pak je připraven, jak náleží, slyšet to, co mu mám vykládat. Pak mu to nebude, jako leckterým ostatním, znít cize, ba nepřátelsky. Kdyby to neznělo příliš pyšně, dovolil bych si totiž tvrdit, že každý

3) O vidění a barvách.

z jednotlivých a vytržených výroků, které tvoří Upanišády, lze odvodit jakožto důsledek myšlenky, kterou hodlám vykládat, ačkoli opačně tam tuto myšlenku žádným způsobem nalézt nelze.

Většina čtenářů však jistě už netrpělivě vyskočila a propukla v tak dlouho těžce zadržovanou výtku, jak se mohu opovážovat předkládat knihu obecnstvu za požadavků a podmínek, z nichž obě první jsou zvláštní a zcela neskromné, a to v čase, kdy vládne tak všeobecné bohatství na zvláštní myšlenky, že v samotném Německu jich tolik rok co rok z tří tisíc obsažných, originálních a zcela nepostradatelných děl, z periodických časopisů nebo dokonce i z deníků přejde do obecného majetku? V čase, kdy obzvláště není nejmenší nedostatek zcela originálních a hlubokých filosofů, nýbrž v Německu jich žije současně více, než jich jindy mohlo vykazat několik století po sobě? Jak přece, ptá se rozhořčeně čtenář, s nimi mám být hotov, kdybych se musel tak obšírně zabývat jednou knihou?

Poněvadž proti takovým výtkám nemohu uvést ani to nejmenší, doufám jedině v díky u těchto čtenářů za to, že jsem je včas varoval, aby ani hodinu neztráceli s knihou, jejíž přečtení by nemohlo prospět bez splnění učiněných předpokladů, zvláště když se vsadím, že jim to nemůže jít k duhu a že se to hodí spíše jen několika málo lidem -- že je tedy nutno klidně a skromně čekat na těch několik nemnohých, jejichž neobvyklý způsob myšlení by to snesl. Neboť nehledě na obšírnost a námahu, jež na čtenáři vyžadují, kde se na tomto světě najde vzdělanec, jehož vědění se přiblížilo k tomu skvělému bodu, kde paradoxní a falešné jsou jedno, který by snesl, aby se skoro na každé stránce setkal s myšlenkami, jež přímo odporují tomu, co si jednou provždy pevně stanovil jako pravdivé a vyřízené? A potom, jak nepříjemně se mnohý shledá být oklamán, když tu nenajde žádné řešení o tom, o čem myslí, že to zde stůj co stůj musí hledat, poněvadž jeho způsob uvažování se shoduje se způsobem ještě žijícího velkého filosofa<sup>4</sup>, který napsal opravdu dojmavé knihy a má jen tu malou slabost, že všechno, čemu se naučil a co schválil před svým padesátým rokem, pokládá za vrozené základní myšlenky lidského ducha. Kdo by mohl to všechno snést? Proto opět radím tuto knihu odložit.

Sám se však obávám, že tak nevyvážnu. Čtenář, který se dostal k předmluvě, jež ho zrazuje, koupil knihu za hotové a ptá se, kdo mu nahradí škodu? Moje poslední útočiště nyní je připomenout mu, že umí knihu přece použít rozmanitým jiným způsobem, aniž by ji právě četl. Může jako mnohé jiné vyplnit mezeru jeho knihovny, kde se pěkně vázaná bude jistě dobře vyjímat. Nebo ji také může položit

4) F. H. Jacobi.

na toaletní či čajový stolek své učené přítelkyni. Nebo ji dokonce může -- a to je jistě ze všeho nejlepší a radím k tomu obzvláště -- recenzovat.

A tak, když jsem si dovolil žert, pro něž by se v tomto veskrze dvojsmyslném světě sotva našel dosti vážný list, předávám knihu s upřímnou opravdovostí v důvěře, že se dříve či později dostane do rukou těm, pro něž může být určena. Pevně se však spoléhám na to, že i ji stihne plnou měrou osud, který v každém poznání, tedy i v tom nejdůležitějším, byl vždy údělem pravdy, jíž je vyměřena jen krátká slavnost vítězství mezi oběma dlouhými údobími, kdy je zatracována jako paradoxní nebo zlehčována jako triviální. Obyčejně první osud stíhá i jejího původce. Ale život je krátký a pravda působí do budoucnosti a žije dlouho: řekněme tedy pravdu.

(Psáno v Drážďanech v srpnu 1818.)

## Předmluva k druhému vydání

Ani vrstevníkům, ani krajanům -- lidstvu odevzdávám toto dokončené dílo v naději, že pro ně nebude bez ceny, byť by byla uznána později, což je již osud dobra jakéhokoli druhu. Neboť jen pro lidstvo -- ne pro toto pokolení, které ubíhá kolem nás zabaveno chvilkovými klamnými vidinami -- se mohla má hlava téměř proti své vůli po celý dlouhý život nepřetržitě věnovat práci na knize. O její ceně v tom čase ani nedostatek účasti mě nemohl zmást. Když totiž sleduji, jak stále dochází obdivu a úcty to, co je klamně a špatně, ba absurdní a nesmyslné,<sup>5</sup> uvážil jsem, že kdyby těch, kteří jsou schopni poznat, co je pravé a správné, nebylo tak málo, že se po nich dvacet let marně ohlížíme, nemohlo by být ani těch, kdo to dovedou utvářet, tak málo, aby potom jejich díla tvořila výjimku z pomíjivosti pozemských věcí. Tím by se potom ztrácela osvěžující vyhlídka do budoucího světa, kterou ke svému posílení potřebuje každý, kdo si stanovil vysoký cíl. -- Kdo vážně pojímá a probírá nějakou věc, kterou nelze zužitkovat hmotně, nesmí počítat s účastí vrstevníků. Obvykle ovšem shledá, že v té věci se ve světě uplatní a bude se v něm slunit zdání. A je to tak dobře. Neboť věc se musí pěstovat také pro sebe samu, jinak se nemůže zdařit, protože každý ohled ohrožuje vhled. Vše cenné -- jak stále ukazují literární dějiny -- potřebovalo ke svému uplatnění dlouhý čas, zvláště když bylo druhu poučného, ne zábavného, zatímco na odív se skvěl klam. Neboť je obtížné, ne-li nemožné spojit věc se zdáním věci. Právě to je kletbou tohoto světa nouze a potřeb, že jim vše musí sloužit a otročit, že není utvořen tak, aby ušlechtilá a vznešená snaha, jako je úsilí po pravdě a světle, se dařila bez překážek a mohla existovat pro sebe samu. Ano, i když se nějaká jednou uplatnila a pojem o ní se stal obecným, ihned i jí se zmocní hmotné zájmy, osobní účely, aby z ní učinily svůj nástroj nebo masku. Podle toho se filosofie musela stát -- od té doby, co ji Kant přivedl k nové vážnosti -- nástrojem k účelům -- shora státním, zdola osobním -- byť i, přesně vzato, ne ona, ale její dvojník, který je za ni pokládán. Tomu se nesmíme divit, neboť neuvěřitelně velká většina lidí podle své přirozenosti naprosto vůbec nezná jiné účely než hmotné, ba nedovede je ani pochopit. Proto je snaha po pravdě něčím příliš vysokým a neobvyklým, než aby se dalo očekávat, že všichni, mnozí nebo aspoň jednotlivci se jí upřímně zúčastní. Vidíme-li přece jednou, jako např. právě teď v Německu, nápadnou čilost, všeobecné horlení, psaní, mluvení ve věcech filosofických, můžeme směle předpoklá-

5) Hegelova filosofie.

dat, že skutečné *primum mobile*, skryté pohnutky takového hnutí, přes všechnu slavnostní tvářnost a ujišťování, jsou pouze cíle reálné, nikoli ideální, že jsou to totiž osobní, úřední, církevní, státní, krátce hmotné zájmy, jež lidé při tom mají na zřeteli, a že tedy pouhé stranické účely uvádějí v tak silný pohyb mnohá pera domnělých mudrců a zároveň že vůdčí hvězdou těchto horlivců je ohled, nikoli vhled. Pravda však je tím posledním, nač se přitom myslí. Nenachází žádně přívržence: spíše může takovou vřavou filosofických sporů konat svou cestu klidně a bez povšimnutí, jako zimní noc nejtemnějšího století, zaujatého nejstrnulější církevní vírou, kde se něco sděluje jen jako tajné učení několika málo adeptům nebo čistě jen pergamenu. Dokonce bych mohl říci, že žádný čas nemůže být filosofii nepřívětivější než ten, kdy se jí bezohledně zneužívalo jednak jako státního a jednak jako výdělkového prostředku. Nebo se snad někdo domnívá, že při takovém snažení a shonu vyjde na světlo pravda, na kterou se přitom vůbec nehledělo? Pravda není děvka, která se věší na krk těm, kdo po ní netouží; spíše je to nepřístupná kráska, jejíž přízní si nemůže být jist ani ten, kdo jí všechno obětoval.

Činí-li vlády filosofii prostředkem svých státních účelů, shledávají na druhé straně učenci ve filosofických profesurách řemeslo, které živí člověka jako každé jiné: zatímco o překot ujišťují o svém dobrém smýšlení, tj. záměru, snaží se sloužit oněm účelům. A slovu dostojí: ne pravda, ne jasnost, ne Platón, ne Aristotelés, ale účely, k jejichž službě byli zjednáni, jsou jejich vůdčí hvězdou a hned se také stávají kritériem všeho pravdivého, cenného a pozoruhodného, i jejich opaku. A co jim neodpovídá, byť by to bylo sebedůležitější a v jejich oboru sebezvláštnější, je buď odsouzeno, nebo, kde se to zdá povážlivé, umlčeno jednomyslným ignorováním. Pohleďte jen na jejich svorné horlení proti panteismu: bude nějaký hlupák věřit, že to vychází z přesvědčení? Jak by se také filosofie, snižená až na výdělkářství, nezvrhla na sofistiku? To je totiž právě nevyhnutelným pravidlem: „koho chleba jíš, toho píseň zpívej“, platilo odedávna. Ve starověku bylo vydělávání peněz znakem sofistů. -- K tomu však nyní ještě přistupuje, že jelikož na tomto světě nelze očekávat, žádat a za peníze dostat nic než prostřednost, je jí nutno zde vzít za vděk. Proto tedy vidíme, jak se milá průměrnost na všech německých univerzitách lopotí svěst vlastními prostředky, a to podle předepsané míry a cíle, nějakou filosofii, která se dosud nikdy neobjevila -- divadlo, jemuž se posmívá by bylo málem ukrutné.

Zatímco takovým způsobem filosofie již dlouho musela sloužit jako prostředek jednak k účelům veřejným, jednak k soukromým, já jsem -- více jak třicet let tím nerušen -- šel za vlastními myšlenkami, snad právě proto, že jsem musel a nemohl jinak z jakéhosi instinktivního pudu, který byl nadto podporován důvěrou, že čeho se kdo domyslel pravdivého a co skrytého osvětlil, bude snad přece také někdy

pochopeno nějakým jiným myslícím duchem, bude ho zajímat, rozradostňovat a utěšovat, že k někomu takovému mluvíme, jako k nám mluvili nám podobní a stali se tak naší útěchou v této životní pustině. Svou věc koná takto každý prozatím pro ni samu a pro sebe samotného. Ale to je při filosofických meditacích zvláštní, že právě jen to, co jeden promyslel a vyzkoumal pro sebe, je potom k dobrému i jiným, ne však to, co původně bylo pro jiné určeno. Nejspíš je to znát podle její skrz naskrz poctivé povahy. Netoužíme totiž klamat sami sebe ani si nevybíráme prázdné ořechy. Tím pak odpadá veškerá sofistika, všechno slovní haraburdí a právě z toho důvodu každá dále napsaná perioda ihned odškodňuje a stojí za námahu ji číst. V tomto smyslu nesou mé spisy pečeť poctivosti a upřímnosti tak zřejmě, že již tím se pronikavě odlišují od oněch spisů tří proslulých sofistů pokantovské periody; mě najdete vždy na stanovisku *reflexe*, tj. rozumného, rozvážného vědomí a poctivého vyjádření, nikdy na stanovisku *inspirace*, zvané intelektuální zření či též absolutní myšlení, pravým jménem ale větroplašství a šarlatánství. Když jsem tedy pracoval v tomto duchu a mezitím sledoval, jak stále všeobecně platí klam a špatnost, ba svrchovaně se cítí větroplašství<sup>6</sup> a šarlatánství<sup>7</sup>, dávno jsem se zřekl pochvaly svých vrstevníků. Je nemožné, aby současníci, kteří po dvacet let provolávali nějakého Hegela, tohoto duchovního kalibána, za největšího filosofa tak hlasitě, že se to rozléhalo po celé Evropě, vzbudili touhu po pochvalě v člověku, který sledoval jejich počínání. Už nemohou rozdávat četné věnce, jejich ocenění je prostituováno a jejich pohanění nic neznamená. Že to míním naprosto vážně, je patrné z toho, že kdybych usiloval o pochvalu svých současníků, byl bych musel škrtnout dvacet míst, jež naprosto odporují jejich názorům a částečně je musí i urážet. Považoval bych za provinění, kdybych oně pochvaly obětoval třebaš jedinou slabiku. Mou vůdčí hvězdou byla se vší vážností pravda: při cestě za ní jsem v první řadě směl usilovat pouze o vlastní uspokojení, jsa úplně odvrácen od doby, jež vzhledem ke všem vyšším duševním snahám hluboce poklesla, a od národní literatury, až na výjimky úplně demoralizované, v níž svého vrcholu došlo umění spojovat vznešená slova s nízkým smýšlením. Chybám a slabostem, které nutně spočívají v mé jako každé povaze, už ovšem nemohu nijak ujít. Nebudu je však rozmnožovat nedůstojným přízpůsobováním. --

Co se pak týče tohoto druhého vydání, těším se především z toho, že po pětadvaceti letech nemusím nic odvolávat, že se tedy má základní přesvědčení -- aspoň u mne samého -- uchovala. Změny v prvním svazku, který sám obsahuje text prvního vydání, se nikde netýkají podstaty, ale vztahují se dílem jen

6) Fichte a Schelling.

7) Hegel.

k vedlejší věc, většinou jsou to však povšechně krátké, vysvětlující, tu a tam připojené dodatky. Pouze kritika Kantovy filosofie nabyla značných oprav a obširných dodatků, protože z takových se nedala sestavit doplňující kniha, jakou v druhém svazku obdržela každá ze čtyř knih, jež podávají mé vlastní učení. U nich jsem zvolil druhou formu rozšiřování a vylepšení proto, že oněch pětadvacet let, jež uplynulo od jejich sepsání, přineslo v rázu podání a v tónu přednesu tak zřetelnou změnu, že nebylo dost dobře možné obsah druhého svazku sloučit s obsahem prvního v jeden celek, aniž by při takovém splynutí neutrpěly oba. Podávám proto obě práce odděleně a v dřívějším podání jsem nezměnil nic často ani tam, kde bych se nyní vyjádřil zcela jinak, neboť jsem se chtěl vystříhat, abych puntičkářstvím stáří nezkalil práce svých mladších let. Co by po této stránce bylo ke zlepšení, upraví se již samo sebou ve čtenářově duchu vlivem druhého svazku. Oba svazky se navzájem v plném slova smyslu doplňují, pokud ovšem tento poměr spočívá v tom, že jeden lidský věk je po stránce intelektuální doplněním druhého. Proto uvidíme, že nejen každý svazek obsahuje to, co druhý nemá, ale i že přednosti jednoho spočívají právě v tom, čeho se druhému nedostává. Jestliže tedy první polovina mého díla vyniká nad druhou tím, co může propůjčit jediné oheň mládí a síla první koncepce, předčí naproti tomu druhá polovina první zralostí a úplným propracováním myšlenek, což je pouze údělem plodů dlouhého žití a píle. Neboť když jsem měl sílu v jádru pojmut základní myšlenku své soustavy, ihned ji sledovat v jejím čtverém rozvětvení, vrátit se od něho k jednotě jeho kmene a potom zřetelně podat celek, nemohl jsem ještě být s to propracovat všechny díly systému s úplností, důkladností a zevrubností, jichž lze dosáhnout jen dlouholetou meditací o něm, která vyžaduje nesčíslnými fakty zkoušet a objasňovat, nejrozličnějšími doklady podpírat, ze všech stran jasně osvětlit a podle toho různá stanoviska směle uvést do kontrastu, přesně rozlišit rozmanité látky a podat je řádně urovnané. Proto, i když by čtenáři bylo rozhodně příjemnější, kdyby měl celé dílo jednolitě, než jak nyní sestává ze dvou polovin, které je třeba při užívání dát do souvislosti, nechť uváží, že by k tomu bylo třeba, abych v jediném věku vykonal, co je možné jenom ve dvou, přičemž bych musel mít v jednom věku vlastnosti, jež příroda rozdělila dvěma věkům zcela rozdílným. Proto lze porovnat nutnost, že podávám své dílo ve dvou navzájem se doplňujících polovinách, k nutnosti, s níž achromatický objektiv -- jelikož ho nelze zhotovit z jednoho kusu -- dostaneme složením konvexní čočky z korunového skla a čočky konkávní z flintového skla, jejichž spojené působení teprve dokáže to, co bylo zamýšleno. Na druhé straně odškodnění za nepohodlí, že musí užívat dva svazky zároveň, najde čtenář ve střídání a osvěžení, jež působí zpracování téhož předmětu touž hlavou, týmž duchem, ale v rozličném stáří. Zatím je radno pro toho, kdo se dosud neseznámil s mou filosofií, aby přečetl nejdříve první svazek, nestaraje se

o dodatky, a ty aby užil teprve při druhém čtení, protože by pro něj jinak bylo nesnadné pochopit systém v jeho souvislosti, ve které jí první svazek pouze podává, kdežto ve druhém se hlavní učení obšírně odůvodňuje a rozvíjí v úplnosti. A i ten, kdo by se neodhodlal podruhé pročíst první svazek, udělá lépe, přečte-li druhý teprve po prvním, samostatně, v přímém pořádku jeho kapitol, poněvadž spolu vesměs, třebaš dosti volně, souvisejí, kteréžto mezery mu dokonale vyplní vzpomínka na první svazek, jestliže ho dobře pochopil. Ostatně všude najde odkazy na příslušná místa prvního svazku, v němž jsem za tím účelem opatřil oddíly, které byly v prvním vydání naznačeny pouhými oddělovacími čarami, čísly paragrafů. --

Již v předmluvě k prvnímu vydání jsem prohlásil, že má filosofie vychází z filosofie Kantovy a tudíž předpokládá její důkladnou znalost -- zde to opakují. Kantovo učení totiž způsobí v každé hlavě, která ho pochopila, podstatnou změnu, a sice tak velikou, že může platit za duševní přerod. Jenom ona je schopna doopravdy odstranit vrozený realismus pocházející z původního určení rozumu, k čemuž nestačí ani Berkeley, ani Malebranche. Ti se zajisté zastavují u obecnosti, kdežto Kant jde k jednotlivostem, a to způsobem, pro který není příkladu ani před ním, ani po něm a který působí na ducha zcela zvláštně, řekl bych bezprostředně, takže se cítí důkladně rozčarován a pak spatřuje všechno v jiném světle. Avšak teprve tím se stává vnímavým pro pozitivnější závěry, jejichž podání je mým úkolem. Kdo si však neosvojil Kantovu filosofii, zůstává, ať pěstoval cokoli, jaksi ve stavu nevinnosti, totiž v tom přirozeném a dětinském realismu, v němž se všichni rodíme a jenž uschopňuje ke všemu možnému, jen ne k filosofii. Takový člověk se tedy má k tomu dříve zmíněnému jako nedospělec k dospělému. Že tato pravda dnes zní paradoxně, což by nijak nebylo možné v prvních třiceti letech po vydání Kritiky rozumu, vychází z toho, že od té doby dorostlo pokolení, které vlastně Kanta nezná, protože k tomu je třeba trochu více než povrchní, netrpělivé přečtení či zpráva z druhé ruky; a to zase vyplývá z toho, že toto pokolení následkem špatného návodu promrhalo svůj čas moudrostmi všedních, tudíž nepovolaných hlav nebo zcela kejklářských sofistů, vynášených do nebe proti všemu právu. Odtud ten zmatek v základních pojmech a vůbec ta nevýslovná hrubost a neotesanost prodírající se z obalu marnivosti a domýšlivosti ve vlastních filosofických pokusech tak vychovaného pokolení. Avšak ten, kdo se domnívá, že Kantově filosofii se může naučit z jejího vylíčení u jiných, je na hrozném omylu. Před takovým podáním z druhé ruky musím vážně varovat. A zvláště v nejposlednějších letech jsem se ve spisech hegelovců shledal s přímo vybájeným podáním Kantovy filosofie. Jak by také hluboká Kantova zkoumání mohly sledovat hlavy popletené již v mládí hegelovštinou? Lidé se záhy naučili pokládat nejprázdnější povídání za filosofické myšlenky, nejubožejší sofismata

za bystrotip, plané vtipkování za dialektiku; jejich hlavy, naplněné šílenými slovními sestaveninami, při nichž se duch marně trýzní a vyčerpává ve snaze si něco představit, byly uvedeny v chaos. Pro ty není žádná Kritika rozumu, pro ty není žádná filosofie: pro ně se hodí nějaká *medicina mentis*, především jako kathartikon, asi nějaký *un petit cours de senscomunologie*; dále je pak nutno přihlídnout, zda u nich vůbec kdy lze mluvit o filosofii. -- Kantovo učení bys tudíž marně hledal někde jinde než ve spisech Kanta samého. Ty jsou poučné vždy a všude, i tam, kde se mýlí, i tam, kde chybuje. Jelikož je originální, platí o něm nejvyšší měrou to, co o každém pravém filosofovi: poznáš je jen z jejich vlastních spisů a ne ze zpráv podaných jinými. Neboť myšlenky takových neobyčejných duchů nesnesou filtraci obyčejnou hlavou. Zrozeny pod širokým, vysokým, krásně sklenutým čelem, pod nímž šlehají blesky zářivých zraků, při přesazení do těsného příbytku s nízkou střechou ve stlačených, tlustostěnných lebkách, z nichž slídí oči tupé, zaujaté osobními zájmy, ztrácejí veškerou sílu a živost a přestanou se samy sobě podobat. Dokonce lze říci, že hlavy toho druhu působí jako křivá zrcadla, v nichž se všechno odráží zkrouceně, zkomoleně, zpitvořeně a ztrácí své krásné rozměry. Filosofické myšlenky lze přijmout jen od jejich původců: proto má každý, kdo se cítí být puzen k filosofii, vyhledat její nesmrtelné učitele v tichých svatyních jejich děl samých. Hlavní kapitoly každého takového pravého filosofa podají vhled do jejich učení stokrát lépe než rozvrklé a šilhavé referáty pocházející od všedních hlav, které jsou nadto obyčejně podjaty módní filosofii té které doby nebo svými zamilovanými názory. Je však s podivem, jak obecnost s rozhodnou zálibou sahá k oněm vylíčením z druhé ruky. Zdá se, že při tom má vliv duševní příbuznost, jejímž působením obyčejná povaha tíhne k sobě rovnému, a tak i to, co řekl nějaký veleduch, chce slyšet od někoho sobě rovného. Snad tu působí stejný princip jako při systému vzájemného vyučování, podle něhož se děti nejlépe učí zase od dětí.

-----  
Nyní ještě slovo o profesorech filosofie. -- Vždy jsem se musel podívat tomu důvtipu, pravému a jemnému taktu, s jakým poznali mou filosofii hned při jejím objevení jako něco zcela heterogenního od jejich vlastních snah, ba něco jim nebezpečného či, populárně vyjádřeno, jako něco, co se nehodí do jejich krámu; musel jsem se divit té na určito jdoucí a bystrozraké politice, pomocí níž ihned věděli, jak mají proti mně postupovat, té naprosté jednomyslnosti, s níž se toho podujali a konečně té vytrvalosti, s níž tomu zůstali věrni. Tento postup, který se mimochodem doporučuje svou neobyčejnou snadností, spočívá jak známo v úplném ignorování a tím způsobovaném vylučování -- sekretování podle zlomyslného Goethova výrazu, což znamená vlastně potlačení důležitého a znamenitého. Účinnost tohoto tichého prostředku se zvyšuje korybantským

pokřikem, jímž se oslavuje narození duchovních plodů těch srozuměných a jímž je obecenstvo donucováno všimnout si vážných tváří, s nimiž si navzájem blahopřejí. Kdo by neviděl, jak je toto počínání účelné? Vždyť přece nelze nic namítat proti zásadě *primum vivere, deinde philosophari*.<sup>8</sup> Pánové chtějí žít, a to *od filosofie*, na ni jsou odkázáni s ženou i dětmi, a ačkoli podle Petrarkey *povera e nuda vai filosofia*,<sup>9</sup> zkusí to s ní. Moje filosofie však není nijak zařízena, aby se z ní mohlo žít. Nedostává se jí k tomu základních rekvizit nezbytných pro dobře placenou katedrovou filosofii, především nějaké spekulativní teologie, která přece -- vzdor takovému Kantovi s jeho Kritikou rozumu -- má a musí být hlavním tématem každé filosofie, ačkoli se jí tím dostává úlohy mluvit pořád a pořád o něčem, o čem prostě nemůže nic vědět. Moje filosofie dokonce ani nekonstruuje bajku o bezprostředně a absolutně poznávajícím, nazírajícím či vnímajícím rozumu, kterou si profesori filosofie tak chytře vymysleli a jež se jim stala nezbytnou, kterou stačí jen hned zpočátku pověsit čtenářům na nos, aby se potom mohlo tím nejpohodlnějším způsobem na světě, takřka na kočáru taženém čtyřspřežím, vjet na území, jež je od Kanta našemu poznání navždy a nadobro uzavřené, mimo veškerou možnou zkušenost, kde se potom bezprostředně objeví a najdou co nekrásněji upravená základní dogmata moderního, judaizovaného, optimistického křesťanství. Co potom pro všechno na světě sejde té alma mater, té dobré živitelce, univerzitní filosofii, která -- obtížena sterými zájmy a tisícerými ohledy, se opatrně kolíbá svou cestou, majíc na zřeteli bázeň před panovníkem, vůli ministrů, nařízení státní církve, přání nakladatele, souhlas studentstva, vycházení s kolegy, postup denní politiky, okamžitou náladu obecenstva a co vím všechno jiného -- co jí sejde na mé filosofii rýpavé, bezohledné, neposkytující zaopatření, postrádající ony potřebné prostředky, jejíž jedinou vůdčí hvězdou je pravda, pouhá, neodměňovaná, nemilovaná, často pronásledovaná, k níž směřuje přímo, neohlížejíc se ani napravo, ani nalevo? Anebo, co má tiché, vážné pátrání po pravdě společného s hlučnými školskými spory na katedrách a škamnech, jejichž nejvnitřnější pružinou jsou vždy zájmy osobní? Oba druhy filosofie jsou spíše od základu rozdílné. Proto se mnou nejsou žádné kompromisy, žádné přítelíčkování a přepočítá se ve mně každý, vyjma jedině toho, kdo by nehledal nic jiného než pravdu. Což neplatí o žádné z dnešních filosofických stran, neboť ty všechny mají svoje zvláštní úmysly, kdežto já se mohu vykázat jen takovými úmysly, které se žádné straně nehodí, neboť nejsou upraveny v jejím smyslu. Aby se pak moje filosofie stala schopnou přijít na katedry, musely by nadejít zcela jiné časy. -- A to by bylo pěkné, kdyby taková filosofie, která není s to nikoho uživit,

8) Nejprve žít, pak filosofovat.

9) Filosofie je chudá a nahá.

nabyla vzduchu, světla nebo dokonce obecné pozornosti! Tudíž se tomu muselo zabránit a všichni se proti mně museli postavit jako jeden muž. S popíráním a vyvracením se však v té věci mnoho nepořídí. Už proto je nevhodným prostředkem, že k věci obrací pozornost obecenstva a čtení mých spisů by mohlo zkazit chuť pro duchaplnosti profesorů filosofie. Neboť kdo jednou okusil něco opravdového, tomu už nebude po chuti špásování, obzvláště tak nudné. Tedy jedině systematické umlčování, jednomyslně zahájené, je to pravé a já mohu jen radit, aby při tom zůstalo a pokračovalo se, pokud možno tak dlouho, až bude z ignorování odvozena ignorance: pak bude ještě dost času k obratu. Mezitím nic nebrání, aby si, kdo chce, tu a tam nevyškubl nějaké peříčko pro svou potřebu, neboť doma nebývá příliš tísnivý nadbytek myšlenek. Ať tedy systém ignorování a umlčování ještě hezkou chvilku potrvá, aspoň přes tu píd' času, po kterou asi budu živ; již tím se mnoho získá. I kdyby mezitím tu a tam zazněl indiskrétní hlas, bude brzy přehlušen hlasitými přednáškami profesorů, kteří s vážnou tváří umějí bavit obecenstvo o věcech docela jiných. Radím však, aby byla přísněji zachovávána jednomyslnost postupu a aby se dal pozor zvláště na mladé lidi, kteří mnohdy bývají hrozně indiskrétní. Neboť ani za takových okolností se nemohu zaručit, že výše pochválený postup bude dodržen, a nestavím se za konečný výsledek. S ovládnutím obecenstva, které je v celku řádné a poslušné, se to totiž má zvláštním způsobem. Ačkoli skoro ve všech dobách vidíme, jak jsou nahoře Gorgiové a Hippiové, jak je zpravidla na vrcholu absurdnost a jak zdánlivě není možné, aby sborem mámičů a zmámených pronikl hlas jednotlivce, přece pravým dílům vždy zbývá zvláštní klidná, volná, mocná působivost a takřka zázrakem je vidíme zvedat se z matenice, jako aerostat stoupající z hustého oparu pozemského prostoru do vrstvy čistší, kde se zastaví a nikdo je nedovede stáhnout zpátky.

Psáno ve Frankfurtu nad Mohanem v únoru 1844.

## Předmluva k třetímu vydání

To pravdivé a správné by ve světě snadněji získalo prostor, kdyby ti, kteří je nejsou schopni uskutečnit, zároveň neztěžovali jeho objevení. Tato okolnost už překážela a brzdila mnohému, co mělo zlepšit svět, pokud je vůbec neudusila. Pro mě z toho vyplynulo, že ačkoli mi bylo teprve třicet let, když se objevilo první vydání tohoto díla, třetí vydání se neuskutečnilo dříve než v mém dvaasedmdesátém roce. Útěchu však hledám v *Petrarkových* slovech: *Si quis, tota die currens, pervenit ad vesperam, satis est.*<sup>10</sup> (*De vera sapientia*, p. 140). Nakonec jsem se však také dočkal uspokojení vidět na konci své dráhy počátek své působnosti, v naději, že -- podle starého pravidla -- čím později začala, tím déle bude trvat. --

Čtenář nebude v tomto třetím vydání zkrácen o nic, co obsahuje vydání druhé, ale obdrží značně víc, neboť díky přidaným dodatkům má toto vydání o 136 stran více než druhé.

Sedm let po druhém vydání jsem publikoval ve dvou svazcích *Parerga und Paralipomena*. To, co je pod tímto názvem, spočívá v dodatcích k systematickému podání mé filosofie a nalezlo v těchto svazcích své správné místo. Kde jsem mohl, musel jsem je tenkrát sám umisťovat, neboť bylo velmi pochybné, zda se tohoto třetího vydání dožijí. V druhém svazku jsou tedy řečená *Parerga* a poznají se lehce podle nadpisu kapitoly.

Frankfurt nad Mohanem v září 1859.

10) Je dost na tom, že ten, kdo celý den běží, dospěje k večeru.

## První kniha

# Svět jako představa První úvaha:

Představa podrobená větě o důvodu:  
Předmět zkušenosti a vědy

Sors de l'enfance, ami réveille-toi!<sup>11</sup>  
Jean Jacques Rousseau

11) Vyjdi z dětství, příteli, probud' se!

## § 1.

„Svět je má představa“ -- to je pravda, jež platí o každé živé a poznávající bytosti, ačkoli pouze člověk si ji může reflektivně a abstraktně uvědomit. Když to učiní, nastalo u něho filosofické přemýšlení. Pak pro něho bude jasné a jisté, že nezná žádné slunce, žádnou zemi, nýbrž vždy jen oko, které vidí slunce, ruku, jež cítí zemi, že svět, který jej obklopuje, je tu jen jako představa, tj. jen ve vztahu k něčemu jinému, co si jej představuje -- což je on sám. Lze-li nějakou pravdu vyslovit a priori, pak je to tato, neboť je vyjádřením formy veškeré možné a myslitelné zkušenosti, jež je obecnější než všechny ostatní, jako čas, prostor a kauzalita, protože všechny ty ji právě již předpokládají. A jestliže každá z těchto forem, které jsme všechny poznali jako toliké zvláštní případy věty o důvodu, platí pouze pro jeden zvláštní obor představ, je naproti tomu rozpad na subjekt a objekt společnou formou všech oněch oborů, je formou, prostřednictvím níž je vůbec možná a myslitelná představa jakéhokoli druhu, ať abstraktní či intuitivní, čistá či empirická. Žádná pravda tedy není jistější, na všech ostatních nezávislejší a méně potřebující důkaz než ta, že všechno, co lze poznat, tedy celý svět, je jen objektem ve vztahu k subjektu; názorem nazírajícího, jedním slovem představa. To platí ovšem jak o přítomnosti, tak o každé minulosti a každé budoucnosti, jak o nejbližším, tak o blízkém, neboť to platí o samotném čase i prostoru, jedině v nichž se toto vše rozeznává. Co vůbec k světu náleží a náležet může, je nevyhnutelně podmíněno subjektem a je tady jen pro subjekt. 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. Tím si získal nesmrtelnou zásluhu o filosofii, ačkoli zbytek z jeho učení nemůže obstát. Kantovou první chybou bylo zanedbání této věty, jak je rozvedeno v Příloze. -- Jak dávno naproti tomu tuto základní pravdu poznali indiští mudrci, jelikož vystupuje jako základní věta védské filosofie, připisované Vjasovi, to ve svých posledních pojednáních *On the philosophy of the Asiatics, Asiatic researches*, (vol. IV, p. 164) dokazuje W. Jones: *The fundamental tenet of the Vedanta school consisted not in denying the existence of matter, that is of solidity, impenetrability, and extended figure (to deny which would be lunacy), but in correcting the popular notion of it, and in contending that it has no essence independent of mental perception; that existence and perceptibility are convertible terms.*<sup>12</sup> Tato slova dostatečně vyjadřují souvislost empirické reality s transcendentální idealitou.

12) Základní dogma védské školy nespočívalo v popírání existence hmoty, tj. její pevnosti, neprostupnosti, rozprostraněnosti (což popírat by bylo bláhové), ale v korekci jejího obvyklého pojetí tvrzením, že nemůže existovat nezávisle na mentální percepci: existence a vnímání jsou tedy konvertibilní pojmy.

V této první knize tedy sledujeme svět jen z této stránky, jen pokud je představou. Že však toto pozorování je -- bez újmy na své pravdivosti -- jednostranné, a tudíž vyvolané libovolnou abstrakcí, to každému hlásí jeho vnitřní odpor, s nímž přijímá svět jako pouhou svou představu. Tomuto pojmání se však přesto nelze nijak vyhnout. Jednostrannost tohoto pozorování však druhá kniha doplní pravdou, jež není tak bezprostředně jistá jako ta, od níž vycházíme. Vede k ní hlubší zkoumání, obtížnější abstrakce, odloučení různého a sloučení identického. Tato pravda je velmi závažná a pro každého ne-li hrozivá, pak aspoň povážlivá, totiž taková, že se také může a musí říci: „Svět je má vůle.“ --

Až potud však, tedy v této první knize, je nutno nepohnutě sledovat stránku světa, od níž vycházíme, stránku poznatelnosti a podle toho se bez zdráhání dívat na všechny objekty, dokonce i na vlastní tělo (jak brzy objasníme blíže), jako na představu, nazývat je pouhou představou. To, od čeho se tu abstrahuje, jak bude doufám později pro každého jasné, je vždy jen vůle, která jako taková tvoří druhou stránku světa, neboť svět je z jedné strany skrz naskrz *představa* a z druhé strany skrz naskrz *vůle*. Realita, která by nebyla ani jedním z obou, nýbrž objektem o sobě (v němž se bohužel Kantovi pod rukama zvrhla věc o sobě), je jen vysněná nemožnost a její přijetí je bludným světlem ve filosofii.

## § 2.

To, co vše poznává a od nikoho není poznáváno, je subjekt. Je tudíž nositelem světa, stále předpokládanou podmínkou všech jevů, všech objektů: neboť pouze pro subjekt je vše, co tu jen vůbec je. Takovým subjektem shledává každý sám sebe, ale pouze pokud poznává, nikoli pokud je sám objektem poznání. Objektem už je totiž jeho tělo, které tudíž z tohoto hlediska nazýváme představou. Neboť tělo je objektem mezi objekty a je podřízeno zákonům objektů, ačkoli je objektem bezprostředním.<sup>13</sup> Spočívá, jako všechny objekty nazírání, ve formách veškerého poznávání, v čase a prostoru, prostřednictvím nichž vzniká mnohost. Avšak subjekt, to, co poznává a co nikdy není poznáváno, nemá co dělat s těmito formami, které ho spíše již předpokládají: jemu tedy nepřísluší ani mnohost, ani její opak -- jednota. My ho nepoznáváme nikdy, nýbrž právě on to je, kdo poznává, kdekoli se jen poznává.

Svět tedy jako představa, z kteréžto pouze stránky jej zde pozorujeme, se rozpadá na dvě podstatné, nutné a nerozdílné poloviny. Jedna je *objekt*: jeho formou je prostor a čas, jimi vzniká mnohost. Druhá polovina, subjekt, však není

13) Ueber den Satz vom Grunde, 2. vyd., § 22.

ani v čase, ani v prostoru, neboť je celá a nedělená v každé představující bytosti; tudíž každá z nich samojediná právě tak dokonale jako miliony ostatních doplňuje objekt světa jako představu. Kdyby však zmizela i ona jediná, svět jako představa by už nebyl. Tyto poloviny jsou tudíž nerozlučné, i pro myšlení: neboť každá z nich existuje a něco znamená jen skrze druhou a pro druhou, je s ní a s ní i mizí. Vymezení se bezprostředně: kde začíná objekt, končí subjekt. Vzájemnost těchto hranic se jeví právě v tom, že podstatné a tudíž všeobecné formy objektu -- čas, prostor a kauzalita -- mohou být nalezeny, vychází-li se od subjektu, aniž by byl poznáván objekt, a úplně poznány, což znamená, řečeno na způsob Kanta, že jsou a priori v našem vědomí. Tento objev je hlavní a velkou zásluhou Kanta. Já pak nad to ještě tvrdím, že věta o důvodu je společným výrazem pro všechny tyto nám apriorně vědomé formy objektu a že tedy vše, co víme čistě a priori, není ničím, než právě obsahem oné věty, a toho, co z ní plyne, že tedy v ní je vlastně vysloveno celé naše apriorní jisté poznání. Ve svém Pojednání o větě o důvodu jsem obšírně ukázal, jak je jí podroben každý myslitelný objekt, tzn., že je v nutném vztahu k jiným objektům: z jedné strany jako určený, z druhé jako určující. To jde tak daleko, že celá jsoucnost všech objektů, pokud jsou objekty, představami a ničím jiným, se zcela odvozuje z jejich nutného vzájemného vztahu, že spočívá jen v něm a že je tudíž naprosto relativní (o čemž brzy povím více). Ukázal jsem dále, že onen nutný vztah, který obecně vyjadřuje věta o důvodu, se objevuje v různých podobách přiměřeně třídám, do nichž objekty spadají podle svých možných vztahů: čímž se opět osvědčuje správné rozdělení oněch tříd. Stále zde předpokládám, že se všim, co je řečeno tam, je čtenář obeznámen a uvědomuje si to, neboť kdyby to nebylo řečeno tam, muselo by to mít místo zde.

### § 3.

Hlavní rozdíl mezi všemi našimi představami je rozdíl intuitivního a abstraktního. Abstraktní tvoří pouze jednu třídu představ, pojmy: a ty jsou na světě pouze majetkem člověka. Schopnost tvořit je, která člověka odlišuje od všech zvířat, se odedávna nazývá rozumem.<sup>14</sup> Tyto abstraktní představy pro sebe budeme pozorovat dále, nejprve však budeme mluvit výlučně o intuitivní představě. Ta zahrnuje celý viditelný svět, čili veškerou zkušenost i s podmínkami, jež ji umožňují. Jak bylo řečeno, je velmi důležitým Kantovým objevem, že právě tyto podmínky, tyto její formy -- tj. to nejvšeobecnější v jejím vnímání, stejně vlastní všem jejím věm

14) Kant sám tento pojem rozumu popletl, na což odkazuji k Příloze, jakož i ke svým „Grundprobleme der Ethik“: Grundl. d. Moral, §6, s. 148-154, 1. vyd. (2. vyd. s. 146-151).

-- čas a prostor -- si lze myslet také samy o sobě, odloučené od svého obsahu, nejen in abstracto, ale že je možno nazírat je i bezprostředně a že toto nazírání není snad nějaké fantasma odvozené ze zkušenosti opakovaním, nýbrž je tak na ní nezávislé, že je naopak mnohem spíše třeba zkušenost pokládat za závislou na tomto nazírání, neboť vlastnosti prostoru a času, jak je nazírání a priori poznává, jsou zákony pro veškerou možnou zkušenost, podle nichž se zkušenost všude musí řídit. Podle toho jsem v Pojednání o větě o důvodu pokládal čas a prostor, pokud se na ně nepohlížejí jako na čisté a bezobsažné, za zvláštní a pro sebe stojící třídu představ. Jakkoli důležitá je tato Kantem objevená povaha oněch všeobecných forem nazírání, že je totiž lze o sobě, nezávisle na zkušenosti nazírat a poznávat v celé jejich zákonitosti, na čemž spočívá matematika se svou neomylností, tak jejich neméně pozoruhodnou vlastností je, že věta o důvodu, která zkušenost stanoví zákonem pro kauzalitu a motivaci, a myšlení zákonem pro odůvodňování soudů, zde vystupuje ve zcela zvláštní podobě, kterou jsem nazval důvodem bytí a která v čase stanoví posloupnost jeho momentů a v prostoru určuje polohu jeho částí, donekonečna se navzájem určujících.

Komu z uvedeného výkladu vysvitla úplná identita obsahu věty o důvodu při vší rozmanitosti jejich tvarů, ten bude také přesvědčen, jak je pro nahlédnutí do její nejniternější podstaty důležité poznat její nejjednodušší formu jako takovou -- a za tu pokládáme čas. Jako je v něm každý okamžik jen potud, pokud zničil předcházející, který jej zplodil -- aby právě tak rychle byl opět zničen sám; jako jsou minulost a budoucnost (nehledě k následkům jejich obsahu) pomíjivé jako sen; jako je přítomnost pouze hranicí mezi oběma bez rozsahu a trvání, právě tak poznáme stejnou pomíjivost ve všech ostatních formách věty o důvodu a pochopíme, že jak čas, tak i prostor a všechno, co v něm a v čase zároveň je, tedy všechno, co má příčinu nebo motiv, existuje jen relativně, je pouze skrze a pro něco jiné, co je s ním stejnorodé, tj., co existuje právě tak jako ono. Tento názor je v podstatě starý: Hérakleitos jím nařikal nad neustálým tokem věcí; Platón tupí předmět tohoto názoru mluvě o stálém vznikání, ale ne o trvalém bytí; Spinoza to nazývá pouhými akcidencemi jediné jsoucí a trvající substance; Kant klade takto poznávané proti věci o sobě jako pouhý jev; konečně prastará moudrost Indů praví: „To je *Maja*, závoj klamu, který zahaluje zraky smrtelných a dává jim vidět svět, o němž nelze říci, ani že je, ani že není: neboť je roven snu, slunečnímu odlesku na písčíně, který poutník zdálky pokládá za vodu, nebo také pohozenému provazu, který pokládá za hada.“ (Tato přirovnání se opakují na nesčetných místech Véd a Puran.) Co tito všichni míní a o čem mluví, není nic jiného, než o čem uvažujeme právě my: svět jako představa, podřízená větě o důvodu.

jakkoli dosud nejdokonaleji dosáhla svého účelu v mechanice, nejneúplněji ve fyziologii, přesto nám síla, díky níž padá kámen k zemi nebo těleso naráží do jiného, není svou podstatou méně cizí a tajuplnější než ta, která vyvolává pohyby a růst nějakého zvířete. Mechanika předpokládá hmotu, tíži, neproniknutelnost, sdílení pohybu nárazem, setrvačnost atd. jako nezdůvodnitelné, nazývá je přírodními silami, jejich nutné a pravidelné projevy za jistých podmínek přírodním zákonem a podle toho začíná své vysvětlení, jež spočívá v tom, že věmě a matematicky přesně udává, jak, kde, kdy se každá síla projeví a že z ní lze odvodit každý nastalý jev. Právě to ve svém oboru dělá fyzika, chemie i fyziologie, ačkoli má více předpokladů a méně výkonů. Proto ani nejúplnější etiologické vysvětlení celé přírody vlastně není víc než soupisem nevysvětlitelných sil a jistým udáním pravidel, podle nichž se projevují v čase a prostoru, následují po sobě a dělají jedna druhé místo. Ale vnitřní podstata takto se projevujících sil musí zůstat nevysvětlena, protože nemůže být odvozena ze zákona a zůstává u jevu a jeho pořádání. Potud se podobají průniku mramoru, který ukazuje množství žilek vedle sebe, ne však průběh oněch žil z nitra na povrch mramoru. Nebo -- bude-li mi dovoleno směšné přirovnání, protože je frapantní -- při dokonalé etiologii celé přírody by muselo být filosofickému badateli tak, jako někomu, kdo by vůbec nevěděl jak hádat na jemu zcela neznámou společnost, jejíž účastníci by se mu po řadě prezentovali jako vzájemní přátelé a bratřenci, přičemž by při každém představování měl na rtech otázku: „Jak se ale k čertu dostanu k celé společnosti?“

Tedy ani etiologie nám nemůže dát očekávané vysvětlení jevů, které známe jen jako své představy. Neboť po všech jejích vysvětleních stojí jevy před námi stále zcela cizí jako pouhé představy, jejichž význam nechápeme. Příčinné zřetězení udává pouze pravidla a relativní uspořádání jejich objevení se v čase a prostoru, učí nás tedy o tom, co takto nastupuje, ale neučí nás to znát blíže. K tomu sám zákon kauzality má platnost jen pro představy, pro objekty nějaké určité třídy a jedině za tohoto předpokladu má význam. Je zde tedy jako tyto objekty vždy jen ve vztahu k subjektu, tedy podmíněně. Proto se pozná stejně, vychází-li se ze subjektu, tj. apriori, jakož i z objektu, tj. aposteriori, jak nás učil Kant.

Co však nás nabádá ke zkoumání, je právě to, že nám nestačí vědět, že máme představy, že jsou takové a takové a že spolu souvisejí podle těch a oněch zákonů, jejichž obecným výrazem je vždy věta o důvodu. Chceme znát význam oněch představ: ptáme se, zda tento svět není něco víc než představa; v kterémžto případě by nás musel mítet jako nepodstatný sen či strašidelný přelud, nehodný naší pozornosti. Nebo zda není ještě něčím jiným, ještě něčím mimo to, co je potom tímto světem. Tolik je jisté, že je to tázání se po něčem, co celou svou podstatou musí být základně odlišné od představy, čemuž proto také její formy a zákony

musejí být zcela cizí a pro co nelze tedy požadovat zákony, které spolu navzájem spojují jen objekty, představy, jež jsou tvary věty o důvodu.

Zde již vidíme, že z *vnějšku* se nikdy podstatě věcí nepřiblížíme. Ať jsme se jakkoli snažili, nezískali jsme nic než obrazy a rámy. Podobá se to někomu, kdo obchází zámek, hledaje údajně vchod, a zatím si skicuje fasády. A přece to je cesta, kterou přede mnou šli všichni filosofové.

## § 18.

Vskutku, hledaný význam světa, stojícího vůči mně jen jako představa nebo přechod od ní jako pouhé představy poznávajícího subjektu, k tomu, co je ještě mimo ni, by nebylo možno najít, kdyby badatel sám nebyl něco víc než čistě poznávající subjekt (vznášející se hlava anděla bez těla). Nyní ale on sám kořeně v onom světě, nalézá se totiž v něm jako *individuum*, tj. jeho poznání, které je podmiňujícím nositelem celého světa jako představy, je zcela zprostředkováno tělem, jehož afekce, jak ukázáno, jsou pro rozvažování východiskem nazírání onoho světa. Toto tělo je pro čistě poznávající subjekt jako takový představa jako každá jiná, objekt mezi objekty: jeho pohyby, akce mu nejsou nijak víc známy než změny všech jiných nazíraných objektů a byly by mu právě tak cizí a nepochopitelné, kdyby mu jejich význam nebyl rozluštěn zcela jiným způsobem. Jinak by své jednání na udané motivy viděl vyplývat s konstantností přírodního zákona, právě jako změny jiných objektů, podle příčin, podnětů, motivů. Avšak vlivu motivů by nerozuměl blíže než tak, jako spojení každého projeveného účinku s jeho příčinou. Potom by mohl podle libosti jmenovat vnitřní projevy jemu nepochopitelné podstaty a jednání jeho těla, jakož i sílu, kvalitu či charakter, ale neměl by do nich žádný vhléd. Tomu všemu ale tak není: spíše je mu jako individuu jevícího se subjektu poznání dáno slovo hádanky: a tím slovem je *vůle*. Toto a jen toto mu dává klíč k jeho vlastnímu jevu, zpřístupňuje mu význam, ukazuje mu vnitřní popudy jeho bytosti, jeho konání, jeho pohybů. Subjektu poznání, který prostřednictvím své identity s tělem vystupuje jako *individuum*, je toto tělo dáno dvěma zcela rozdílnými způsoby: jednou jako představa v rozvažujícím nazírání, jako objekt mezi objekty podřízený jejich zákonům; zároveň ale také zcela jiným způsobem, totiž jako to každému bezprostředně známé, co se označuje slovem *vůle*. Každý pravý akt jeho vůle je ihned a nevyhnutelně také pohybem jeho těla: nemůže akt skutečně chtít, aniž by zároveň vnímal, že se projevuje jako pohyb těla. Volní akt a akce těla nejsou dva objektivně poznané rozdílné stavy, které spojuje svazek kauzality, nestojí v poměru příčiny a účinku, nýbrž jsou jedním a týmž, jen podaným dvěma různými způsoby: jednou zcela

bezprostředně a jednou v nazírání pro rozvažování. Akce těla není nic jiného než objektivizovaný, tj. do nazírání vstoupivší akt vůle. Dále se nám ukáže, že toto platí o každém pohybu těla, ne pouze motivovaném, ale i na pouhý nesvévolný podnět, ano, že celé tělo není nic jiného než objektivizovaná, tj. do představy vstoupivší vůle. To všechno se ukáže a ozřejmí v dalším postupu. Proto tělo, které jsem v předešlé knize a v Pojednání o větě o důvodu ze záměrně jednostranného hlediska (z představy) nazýval *bezprostředním objektem*, budu zde, z jiného hlediska, nazývat *objektitou vůle*. Proto lze také v jistém smyslu říci: vůle je poznání a priori těla a tělo je poznáním a posteriori vůle. -- Volní rozhodnutí, která se vztahují k budoucnosti, jsou pouze úvahy rozumu o tom, co se jednou bude chtít, nikoli vlastní volní akty. Jen provedení potvrzuje rozhodnutí, které je až do té doby jen ještě změnitelným záměrem a existuje pouze v rozumu, in abstracto. Jedině v reflexi je chtění a konání odlišné: ve skutečnosti jsou jedno. Každý opravdový, ryzí, bezprostřední akt vůle je ihned a bezprostředně také zjevným aktem těla: a příslušně tomu je z druhé strany každé působení na tělo ihned a bezprostředně také působením na vůli. Když se vůli protiví, je to bolest; blaho, slast, je-li v souladu s vůlí. Gradace obou jsou velmi odlišné. Je však zcela nesprávné, když se bolest a slast nazývají představami: vůbec jimi nejsou, ale bezprostředními afekcemi vůle, v jejím zjevu, v těle: vynucené okamžité chtění či nechtění dojmů, kterým tělo trpí. Sledovat bezprostředně jako pouhé představy, a tedy vyjímát z řečeného, je třeba jen několik málo jistých dojmů na tělo, které nepodněčují vůli a prostřednictvím nichž je tělo bezprostředním objektem poznání, když je jako nazírané v rozvažování již zprostředkovaným objektem, téměř rovným všem jiným. Tím zde míněným jsou totiž afekce čistě objektivních smyslů, zraku, sluchu a hmatu, avšak jen potud, pokud jsou tyto orgány afikovány jim vlastním, specifickým, přirozeným způsobem, který je pro tuto část specificky modifikované senzibility tak slabým podnětem, že neafikuje vůli, nýbrž, nerušen žádným jejím podnětem, dodává jen data rozvažování, jež z nich dělá názor. Avšak každá silnější afekce nebo afekce jiného druhu je pro tyto smyslové orgány bolestná, tzn. proti vůli, k jejíž objektitě tedy také patří. -- Nervová slabost se projevuje v tom, že dojmy, které měly mít pouze takovou sílu, aby mohly být daty pro rozvažování, dosáhnou vyššího stupně, na němž již pohybují vůlí, tj. způsobují bolest či slast, častěji však bolest, která je však zčásti tupá a nezřetelná, a proto nedává pociťovat bolestně jen jednotlivým tónům a silnému světlu, ale i obecně podněcuje chorobnou hypochondrickou náladu, aniž by to dávala zřetelně poznat. -- Dále se ukazuje identita těla a vůle kromě jiného i v tom, že každý prudký a přehnaný pohyb vůle, tj. každý afekt zcela bezprostředně oťrese tělem a jeho vnitřními pudy a ruší chod jeho vitálních funkcí. Toto lze nalézt speciálně provedeno ve „Willen in der Natur“, s. 27 druhého vydání.

Konečně, ačkoli je poznání, které mám o své vůli, bezprostřední, přesto je nelze odloučit od mého těla. Svou vůli nepoznávám v celku, ne jako jednotu, ne podle její dokonalé podstaty, nýbrž poznávám ji jediné v jejích jednotlivých aktech, tedy v čase, který je formou jevu mého těla, jako každého objektu: proto je tělo podmínkou poznání mé vůle. V důsledku toho si vlastně tuto vůli nemohu představit bez svého těla. V Pojednání o větě o důvodu je sice vůle či spíše subjekt vůle kladen jako zvláštní třída představ či objektů: avšak již tím spadl tento objekt v jedno se subjektem, tj. právě přestal být objektem. Toto krytí jsme tam nazvali div κατ'εξοχην: jistou měrou je celý tento spis jeho vysvětlováním. -- Pokud svou vůli vlastně poznávám jako objekt, poznávám ji jako tělo: potom jsem však opět u oné první třídy představ, tj. u reálných objektů. V dalším postupu budeme více a více nahlížet, že ona první třída představ má své vysvětlení, své rozřešení právě jen v tam postavené čtvrté třídě, která vlastně už nemůže stát jako objekt proti subjektu. A příslušně tomu se budeme muset učit ze zákona motivace, ovládajícího čtvrtou třídu, chápat vnitřní podstatu zákona kauzality, platného v první třídě, a to, co se podle něho děje.

Tato nyní předběžně podaná identita vůle a těla se bude v dalším postupu více a více prokazovat, tzn. vyzvedávat z bezprostředního vědomí, z poznání in concreto, k vědění rozumu, neboli musí být přenesena do poznání in abstracto. Naproti tomu podle své povahy nemůže být nikdy dokázána, tj. jako zprostředkované poznání odvozena z jiného bezprostředního, právě proto, že je sama nejbezprostřednější, a kdybychom ji jako takovou nepojímali a nezjišťovali, nadarmo bychom očekávali, že se jakkoli zprostředkovaně objeví jako odvozené poznání. Ona je poznáním zcela zvláštního druhu, jehož pravdivost nemůže být právě proto vměstnána pod nějakou z těch čtyř rubrik, do nichž jsem v Pojednání o větě o důvodu, §29 nn., rozdělil veškerou pravdu, totiž na logickou, empirickou, transcendentální a metalogickou: neboť ona není, jako všechny tyto, vztahem abstraktní představy k jiné představě, nebo k nutné formě intuitivního či abstraktního představování, nýbrž vztahem soudu o poměru, který má jedna názorná představa, tělo, k tomu, co vůbec není představou, ale je od ní *toto genere* odlišné: k vůli. Proto bych chtěl tuto pravdu vyznačit před všemi jinými a nazvat ji κατ'εξοχην, *filosofickou pravdou*. Její výraz lze různě obracet a říkat: mé tělo a má vůle jsou jedno; nebo to, co nazývám jako názornou představou svého těla, nazývám to, co je mi vědomo rozdílným, žádnému jinému se nepodobajícím způsobem, svou vůlí; -- nebo, mé tělo je *objektita* mé vůle; -- nebo, odhlédnuto od toho, že mé tělo je mou představou, je navíc jen mou vůlí atd.<sup>2</sup>

2) K tomu kap. 18 druhého svazku.

Jestliže jsme v první knize, s vnitřním odporem, vysvětlovali vlastní tělo jako všechny ostatní objekty tohoto nazíraného světa, jako pouhou představu poznávajícího subjektu, pak nyní se nám ozřejmilo, co ve vědomí jednoho každého odlišuje představu vlastního těla od všech jiných, jim však zcela podobných; totiž to, že tělo vchází do vědomí ještě v jednom, *toto genere* odlišném způsobu, který se označuje slovem *vůle*. Právě proto dvojí poznání, které máme o vlastním těle, nám dává vysvětlení o něm samém, o jeho působení a pohybech na motivy, jakož i o jeho utrpení vnějším působením, jedním slovem o tom, co je, ne jako představa, nýbrž nadto, tedy *o sobě*. Dává nám tedy informace, které o podstatě, působení a utrpení všech jiných reálných objektů bezprostředně nemáme.

Poznávající subjekt je právě tímto zvláštním vztahem k jednomu tělu, které je mu bez předchozího jen představou rovnou všem ostatním, individuum. Avšak vztah, díky němuž je poznávající subjekt *individuum*, je právě proto jen mezi ním a jednou jedinou představou mezi všemi jeho představami, proto jen tento jediný je si vědom ne pouze jako představa, nýbrž zároveň zcela odlišným způsobem, totiž jako *vůle*. Jestliže se však od onoho dvojznačného a zcela heterogenního poznání jednoho a téhož abstrahuje, pak je ona jednotka, tělo, představou rovnou všem jiným. Aby se v tom mohlo orientovat, musí poznávající individuum buď přijmout, že to odlišující oně představy leží pouze v tom, že jeho poznání stojí v tomto dvojitěm vztahu jen k oně jedné představě, jen v tomto je *jedním* nazíraným objektem, který je zároveň dvěma způsoby otevřen vzhledu, že to však není třeba vysvětlovat odlišností tohoto objektu od všech jiných, nýbrž jen rozdílem poměru jeho poznání k tomuto jednomu objektu od toho, jaký má ke všem jiným. Nebo musí člověk přijmout, že toto tělo je objektem podstatně odlišným od všech jiných, že jediné ono mezi všemi je zároveň představou a *vůlí*, zatímco ostatní jsou pouhou představou, tj. pouhými fantomy. Jeho tělo je tedy jediné skutečné individuum ve světě, tj. jediným zjevem *vůle* a jediným bezprostředním objektem subjektu. -- Že jiné objekty, sledované jako pouhé *představy*, jsou podobné jeho tělu, tj. jako ono (jen jako možným způsobem se vyskytující představa sama) vyplňují prostor a jako ono i v prostoru působí, to je sice jistě dokazatelné z apriori pro představy jistého zákona kauzality, který neponechává žádný účinek bez příčiny. Avšak, odhlédnuto od toho, že z účinku lze usuzovat jen na jednu příčinu vůbec, ne na podobnou příčinu, tak jsme vždy ještě v oblasti pouhé představy, jediné pro niž platí zákon kauzality a nad niž se nemůžeme nikdy dostat. Zda však objekty známé individuu jen jako pouhé představy, i když podobné jeho vlastnímu tělu, jsou projevy *vůle*, to je, jak už bylo řečeno v předešlé knize, vlastním smyslem otázky po realitě vnějšího světa: popírání toho je smysl *teoretického*

*egoismu*, který právě proto má všechny jevy kromě svého vlastního individua za fantomy, jako to praktický egoismus přesně dělá v praktickém ohledu, totiž má jen vlastní osobu za skutečnou jako takovou, všechny ostatní však nahlíží a jedná s nimi jako s pouhými fantomy. Teoretický egoismus sice nelze nikdy vyvrátit důkazy, přesto však ve filosofii nikdy nebyl spolehlivý, neboť byl jako skeptické sofisma přiveden k zdání. Jako vážné přesvědčení by však mohl být nalezen v blázinci a jako proti takovému by potom nebylo třeba důkazů, ale kúry. Proto se do něho nebudeme pouštět, nýbrž budeme ho sledovat jediné jako poslední baštu skepticismu, který je vždy polemický. To, co nyní naše poznání vždy spojené s individualitou, právě v tomto svém omezení s sebou nutně nese, je to, že každý může být oproti všem jiným poznán *jen jako jedno*, kteréžto omezení vlastně právě plodí potřebu filosofie. Tak jsme my, kteří se právě proto snažíme rozšířit omezení svého poznání, nahlédli zde protipostavený skeptický argument teoretického egoismu jako malou hraniční pevnost, která je sice provždy nepřemožitelná, avšak jejíž posádka z ní nikdy nemůže vyjít, a proto ji můžeme obejít a bez rizika si ji nechat v zádech.

V důsledku toho nyní k zřetelnosti vyzvednuté, dvěma zcela heterogenními způsoby dané poznání, které máme o podstatě a působení našeho vlastního těla, je třeba dále použít jako klíč k podstatě každého jevu v přírodě, a všechny objekty, které nejsou, jako naše vlastní tělo, dány vědomí dvojitým způsobem, nýbrž jako pouhé představy, posuzovat právě podle analogie onoho těla, a proto přijmout, že jsou z jedné strany, zcela jako ono, představou a v tom stejnorodé, z druhé strany pak, když se jejich existence jako představy subjektu nechá stranou, musí podle své vnitřní podstaty zůstat tím, co u sebe jmenujeme *vůlí*. Neboť jaký jiný způsob bytí či reality bychom měli přikládat ostatnímu tělesnému světu? Odkud brát prvky, z nichž se skládají? Kromě *vůle* a představy nám vůbec nic není známo, ani není myslitelné. Když tělesnému světu, který spočívá bezprostředně jen v naší představě, chceme přisoudit největší nám známou realitu, pak mu dáme realitu, kterou má pro každého jeho vlastní tělo, neboť to je každému to nejreálnější. Jestliže však nyní analyzujeme realitu tohoto těla a jeho akcí, pochopíme, že kromě naší představy na něm není nic než *vůle*, čímž se sama jeho realita vyčerpává. Proto nemůžeme nikde najít žádnou jinou realitu, kterou bychom mohli přisoudit tělesnému světu. Jestliže má tedy tělesný svět být ještě něco víc než pouhá naše představa, musíme říci, že kromě představy, tedy o sobě a podle své nejnižší podstaty, je tím, co v sobě samých bezprostředně nacházíme jako *vůli*. Říkám podle své nejnižší podstaty: tuto podstatu *vůle* se především musíme naučit blíže poznat, abychom to, co není jí samou, nýbrž již patří jejímu mnohastupňovitému poznání, uměli od ní odlišit. Tím je např. poznání doprovozené jím podmíněným určováním pomocí motivů: to patří, jak jsme mohli

nahlédnout v delším postupu, ne jeho podstatě, nýbrž pouze jeho nejzřetelnějším jevům, jako jsou zvíře a člověk. Jestliže proto řeknu: síla, která táhne kámen k zemi, je podle své podstaty o sobě a kromě vší představy, vůlí, pak se této větě nesmí podkládat šlené mínění, že kámen se pohybuje podle jím poznáných motivů, protože v člověku se vůle tak jeví.<sup>3</sup> -- Nyní však spíše chceme to, co bylo dosud podáno jen předběžně a všeobecně, rozvést a ukázat zřetelněji, odůvodnit a rozvinout v celém rozsahu.<sup>4</sup>

## § 20.

Jako podstatu vlastního těla o sobě, jako to, co toto tělo je, kromě toho, že je objektem nazírání, představou, jsme, jak řečeno, našli vůli ve svévolných pohybech tohoto těla, pokud totiž nejsou ničím jiným než zviditelněním jednotlivých volných aktů, s nimiž zároveň bezprostředně a úplně vystupují jako jedno a totéž, odlišné jen formou poznatelnosti, do níž pohyby přešly, tj. staly se představou.

Tyto akty vůle mají ale vždy ještě základ mimo sebe, v motivech. Ty už se však neurčují jako to, co v tomto čase a na tomto místě, za těchto okolností chci; ne, že to vůbec chci, ani *co* vůbec chci, tj. maxima, která charakterizují mou souhrnnou vůli. Proto nelze mou vůli podle její podstaty vysvětlovat z motivů. Ty pouze určují projev vůle v daném časovém bodě, jsou pouze podnětem, při němž se má vůle ukazovat. Vůle sama oproti tomu leží vně oblasti zákona motivace. Motivací je nutně určen jen její projev v každém časovém bodě. Jen za předpokladu mého empirického charakteru je motiv dostatečným důvodem vysvětlení mého jednání. Abstrahuji-li však od svého charakteru a ptám se, proč vůbec chci toto a ne ono, pak na to není možná žádná odpověď, právě proto, že jen *projev* vůle je podřízen větě o důvodu, ne však vůle sama, kterou lze potud nazvat *bezdůvodnou*. Zde částečně předpokládám pojednání v Kantově učení o empirickém a inteligibilním charakteru, jakož i ve svých „Grundproblemen der Ethik“, s. 48-58, a opět s. 178 nn. prvního vydání (s. 46-57 a 174 nn. druhého), zčásti o tom budeme mluvit širěji

3) Nebudeme tedy vůbec přitakávat Baconovi z Verulam, když (De augm. scient. L. 4 in fine) míní, že všechny mechanické a fyzické pohyby těles následují teprve podle předešlé percepcie v těchto tělesech; ačkoli i v této falešné větě bylo tušení pravdy. Právě tak se to má s Keplerovým tvrzením, v jeho pojednání De planeta Martis, že planety musely mít poznání, aby své eliptické dráhy vystihly tak správně a rychlost svého pohybu vyměřily tak, že triangl plochy jejich dráhy zůstává v čase, v němž probíhají základnou, stále proporcionální.

4) K tomu kap. 19 druhého svazku.

ve čtvrté knize. Prozatím jen upozorňuji na to, že odůvodněnost jednoho jevu jiným, zde tedy čin motivem, není vůbec na překážku tomu, že její podstatou o sobě je vůle, která sama nemá žádný důvod, přičemž věta o důvodu ve všech svých tvarech je pouze formou poznání, jejíž platnost se tedy vztahuje pouze na představu, projev, viditelnost vůle, ne na ni samu, která se zviditelňuje.

Je-li nyní každá akce mého těla projevem volního aktu, v němž se za daných motivů vyslovuje má vůle vůbec sama a v celku, tedy můj charakter, tak musí i každá nezbytná podmínka a předpoklad oné akce být projevem vůle. Neboť její projev nemůže být závislý na něčem, co by bylo bezprostředně a samo sebou, co by tím pro ni bylo jen náhodné, čímž by se její projev sám stal jen náhodným. Onou podmínkou je však samo celé tělo. Již proto tedy musí být projevem vůle a musí se k mé vůli v celku, tj. k mému inteligibilnímu charakteru, jehož projevem v čase je můj empirický charakter, chovat tak, jako jednotlivá akce těla k jednotlivému aktu vůle. Tedy celé tělo nemůže být ničím jiným než mou zviditelněnou vůlí, musí být mou vůlí samou, pokud je tato názorným objektem, představou první třídy. -- Jako potvrzení toho bylo již uvedeno, že každé působení na mé tělo ihned a bezprostředně afikuje také mou vůli a v tomto ohledu se nazývá bolestí či slastí, v nižším stupni příjemným či nepříjemným pocitem, a také že opačně každé prudké hnutí vůle, tedy afekt a vášně, oťřese tělem a narušuje chod jeho funkcí. -- Ačkoli velmi nedokonale, lze sice o vzniku, lépe řečeno o vývoji a zachování mého těla dát i etiologický počet, kterým je právě fyziologie: sama však své téma vysvětluje právě jen tak, jako motivy vysvětlují jednání. Tak málo proto odůvodnění jednotlivého jednání motivem a jeho nutných důsledků je v rozporu s tím, že jednání vůbec a podle své podstaty je jen projevem o sobě samé bezdůvodné vůle; právě tak málo odporuje fyziologické vysvětlení funkcí těla filosofické pravdě, že celá existence tohoto těla a souhrnná řada jeho funkcí je jen objektivací právě oné vůle, která se v tomtéž těle projevuje vnějšími akcemi podle měřítka motivů. Snaží-li se však fyziologie dokonce také právě tyto vnější akce, které jsou bezprostředně svévolnými pohyby, převést na příčiny v organismu, např. vysvětlit pohyb svalů z přítoku šťáv („souvztah provazu, který vlhne“ říká Reil ve svém „Archiv für Physiologie“, sv. 6, s. 153), pak dostal-li by se skutečně k důvodnému vysvětlení tohoto způsobu, nemohl by nikdy zrušit bezprostředně jistou pravdu, že každý svévolný pohyb (functiones animales) je projevem nějakého volního aktu. Právě tak málo nyní může fyziologické vysvětlení vegetativního života (functiones naturales, vitales), a ani tak daleko ještě nedospělo, zrušit pravdu, že celý, tak se vyvíjející živočišný život sám je projevem vůle. Vůbec žádné etiologické vysvětlení -- jak bylo probráno výše -- nemůže nikdy udat nic, než nutně určené místo projevu vůle v čase a prostoru, její nutný vstup podle nějakého pevného pravidla. Naproti tomu vnitřní podstata každého jevu je touto

cestou vždy nezdůvodnitelná a každé etiologické vysvětlení ji předpokládá a pouze označuje jmény síla či přírodní zákon, nebo -- je-li řeč o jednání -- charakter, vůle. -- Ačkoli tedy každé jednotlivé jednání za předpokladu určitého charakteru nutně vyplývá z daného motivu a ačkoli růst, proces výživy a souhrnné změny v živočišném těle probíhají podle nutně působících příčin (podnětů), tak přesto celá řada jednání, tedy také každé jednotlivé a právě tak i jejich podmínka, celé tělo samo, které je uskutečňuje, následně i proces, skrze něž a v němž sestává -- není nic jiného než projev vůle, zviditelnění, *objektita vůle*. Na tom spočívá dokonalá přiměřenost lidského a zvířecího těla k lidské a zvířecí vůli vůbec, podobné tomu i onomu, ale daleko je překračující, záměrně zhotovený nástroj k vůli zhotovitele a právě proto se projevující jako účelnost, tj. teleologická vysvětlitelnost těla. Části těla musejí být proto hlavními žádostivostmi, jimiž se manifestuje vůle, vyjádřeno úplně, musejí být jejími viditelnými výrazy: zuby, jícnem a zažívací trubice jsou objektivizovaným hladem; genitálie objektivizovaným pohlavním pudem; uchopující ruce, rychlé nohy odpovídají již více zprostředkovanému úsilí vůle, které podávají. Jako obecně lidská forma odpovídá obecně lidské vůli, tak individuálně modifikované vůli, charakteru jednotlivce, odpovídá individuální korporizace, která je proto ve všech částech naprosto charakteristická a významuplná. Je velmi pozoruhodné, že to v následujících verších vyslovil již Parmenidés ve verších, které uvádí Aristotelés (Metaph. III, 5): „Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit, membrorum natura hominibus, et omnibus et omni: quod enim plus est, intelligentia est.“<sup>5</sup>

## § 21.

Jestliže se nyní těmito všemi pozorováními poznání, které má každý bezprostředně in concreto, tj. jako pocit, stalo zřetelným a jistým i in abstracto --, totiž že podstata o sobě každého vlastního projevu, která se mu podává jako představa jeho jednáním, prostřednictvím jeho setrvalého substrátu, jeho těla, je jeho *vůle*, která vytváří to nejbezprostřednější v jeho vědomí, jako taková ale nevstoupila úplně do formy představy, v níž objekt a subjekt stojí proti sobě, nýbrž se podává bezprostředním způsobem, v němž se subjekt a objekt zcela zřetelně neodlišují,

5) „Jako je jakýkoli komplex částí pružný, tak se to má i s lidskou myslí. Ta totiž odpovídá lidské přirozenosti, všech a všude: co je nad to, je inteligence.“  
K tomu kap. 20 druhého svazku; jakož i rubriky „Fyziologie“ a „Srovnávací anatomie“ v mém spise „Ueber den Willen in der Natur“, kde to zde pouze naznačené je zásadně rozvedeno.

avšak také ne v celku, nýbrž je individu samému poznatelná ve svých jednotlivých aktech --, pak ten, kdo získal se mnou toto přesvědčení, sám od sebe poznal, že je klíčem k poznání nejnihtnější podstaty celé přírody, přičemž on ji nyní také přenáší na všechny jevy, které mu jsou dány ne jako jeho vlastní, v bezprostředním poznání vedle zprostředkovaného, nýbrž pouze zprostředkovaně, pouze jednostranně, jedině jako *představa*. Nejen v oněch projevech, které jsou zcela podobné jeho vlastním, v lidech a zvířatech, poznává jako jejich nejnihtnější podstatu vůli, nýbrž provedená reflexe ho vede k tomu, že i sílu, která pučí a vegetuje v rostlině, ano, i sílu, z níž rostou krystaly, sílu, která obrací magnet k severnímu pólu, sílu, která odpuzuje heterogenní kovy, sílu, která se ve výběru slučivosti projevuje jako útek a hledání, odloučení a spojení, 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, jako něco jemu bezprostředně tak intimní, a lépe, jako všechno jiné známé, co se tam, kde vystupuje nejzřetelněji, nazývá vůlí. Jedině toto použitím reflexe nás už nenechalo stát u jevu, nýbrž převedlo nás k *věci o sobě*. Jev znamená představu a nic víc: veškerá představa, ať jakéhokoli druhu, všechn *objekt, je jev*. *Věc o sobě* je však jedině *vůle*: jako taková naprosto není představou, nýbrž *toto genere* od ní odlišnou: ona to je, od čeho pochází každá představa, každý objekt, jev, viditelnost, *objektita*. Ona je tím nejvnitřnějším, jádrem každého jednotlivce a právě tak celku. Projevuje se v každé slepě působící přírodní síle, i v uvážlivém jednání člověka, přičemž obě velké odlišnosti jsou však jen stupněm projevu, ne podstatou jevího se.

## § 22.

Tato *věc o sobě* (chceme udržet Kantův výraz jako setrvalou formuli), která jako taková nikdy není objektem, právě proto, že každý objekt je opět jejím pouhým jevem, ne jí samou, musela, měla-li být myšlena objektivně, dostat jméno a pojem od objektu, od něčeho jakkoli objektivně daného, tedy od svého jevu. Ten však nemohl, chtěl-li sloužit jako východisko jejímu porozumění, být ničím jiným, než mezi všemi jevy nejdokonalejším, tj. nejzřetelnějším, nejrozvínutějším, bezprostředně osvětleným poznáním: právě toto je člověku *vůle*. Už jste snad však postřehli, že zde ovšem používáme jen *denominatio a potiori*, prostřednictvím něhož se pojmu vůle dostane většího rozšíření, než jaké měl dosud. Poznání identického v různých jevech a různého v podobných je právě -- jak často zdůrazňoval Platón -- podmínkou filosofie. Až do nynějška se však nepoznala identita podstaty každé jakkoli usilující a působící síly v přírodě s vůlí,

a proto rozličné jevy, které jsou jen různým species stejného genus, nebyly brány jako homogenní, nýbrž jako heterogenní. Proto nemohlo být po ruce žádné slovo k označení pojmu tohoto genus. Pojmenoval jsem tedy genus podle jeho nejpřednější species, jímž nás bezprostřední poznání vede k zprostředkovanému poznání všeho jiného. Proto by však zůstal v trvalém nepochopení ten, kdo by nebyl schopný provést zde požadované rozšíření pojmu, nýbrž by stále ještě zůstal u slova vůle, dosud označujícího species, vedené poznáním a výlučně zůstával u slova vůle, dokonce i jen podle abstraktních motivů, tedy pod vedením rozumu by chtěl porozumět projevující se vůli, přičemž rozum, jak řečeno je jen nejzřetelnějším projevem vůle. Tuto nám bezprostředně známou nejnižší podstatu právě těchto jevů musíme nyní čistě vytřídit jen v myšlení a pak přenést na všechny slabší, nezřetelnější jevy té samé podstaty, čímž provedeme požadované rozšíření pojmu vůle. -- Opačným způsobem mi však neporozumí ten, kdo bude mínit, že je koneckonců lhostejné, zda onu podstatu o sobě všech jevů označíme slovem vůle nebo nějakým jiným. Toto by byl případ, kdyby ona věc o sobě byla něčím, na jehož existenci pouze *usuzujeme* a co tedy můžeme poznat jedině zprostředkovaně a pouze in abstracto. Pak by se ovšem mohla nazývat, jak by kdo chtěl. Jméno by tu stálo jako pouhý znak nějaké neznámé veličiny. Nyní ji však označuje slovo vůle, které nám, jako kouzelné slůvko, má otevřít nejnižší podstatu každé věci v přírodě. Není vůbec nějakou neznámou veličinou, úsudky dosaženým Něco, nýbrž zcela bezprostředně poznáním a natolik obeznámeným, že to, co je vůle, víme a chápeme lépe než cokoli jiného, co by také mohlo být. -- Dosud se pojem vůle subsumoval pod pojem síly. Proti tomu já to dělám právě opačně a chci každou sílu v přírodě umět myslet jako vůli. Snad nikdo nemyslí, že to je slovíčkaření, či že je to jedno. Spíše to má nejvyšší významost a důležitost. Neboť v základě pojmu síly leží, jako u všech jiných, koneckonců názorné poznání objektivního světa, tj. jev, představa, z níž je tvořen. Je vyabstrahován z oblasti, kde vládne příčina a účinek, tedy z názorné představy, a znamená právě proto příčinnost příčiny, v bodě, kde není etiologicky dále vysvětlitelná, nýbrž je právě nutným předpokladem každého etiologického vysvětlení. Naproti tomu pojem vůle je jediný mezi všemi možnými, který svůj původ nemá v jevu, v pouhé názorné představě, nýbrž vychází z nitra, z nejbezprostřednějšího vědomí jednoho každého, v němž se on poznává jako vlastní individuum, podle své podstaty, bezprostředně, bez vsí formy, dokonce bez subjektu a objektu, jimiž je zároveň, neboť zde poznávající a poznávaný spadají v jedno. Vedeme-li proto pojem síly zpět na pojem vůle, pak skutečně převádíme neobeznámené na nekonečně obeznámenější, dokonce na to jediné nám skutečně bezprostřední a zcela obeznámené; a naše poznání se velmi rozšíří. Podřadíme-li naproti tomu, jak se dělo dosud, pojem vůle pojmu síly, zbavíme se jediného bezprostředního poznání,

které máme o vnitřní podstatě světa, přičemž se necháme svést do pojmu abstrahovaného z jevu, s nímž se proto nebudeme nikdy moci dostat za hranice jevu.

## § 23.

Vůle jako věc o sobě je zcela odlišná od svého jevu a úplně svobodná od všech jeho forem, v nichž se projevuje a které se proto týkají jen její *objektivity*, jí samé jsou však cizí. Již nejobecnější forma každé představy, objekt pro subjekt, se jí netýká; tím méně je podřízena těmto formám, které mají celkově svůj společný výraz ve větě o důvodu, kam, jak známo, patří také čas a prostor, a následně také prostřednictvím nich setrvávající a možné vznikající mnohost. V tomto posledním ohledu budu nazývat čas a prostor jedním výrazem ze staré scholastiky, *principium individuationis*, který prosím, abyste si provždy zapamatovali. Neboť čas a prostor samy jsou tím, prostřednictvím čehož se to, co je podstatě a pojmu stejné a jednotné, jeví vedle sebe jako mnohost. Jsou tedy principium individuationis, předmět tolika hloubání a sporů scholastiků, které se nacházejí u Suáreze (Disp. 5, sect. 3). -- Vůle jako věc o sobě leží, v důsledku řečeného, vně oblasti věty o důvodu ve všech jejích tvarech a je tedy vůbec bezdůvodná, ačkoli každý její projev je naprosto podřízen větě o důvodu. Je svobodně vzdálená od vsí mnohosti, ačkoli její projevy v čase a prostoru jsou nespočetné. Ona sama je jedna, avšak ne jako objekt jednoho, jehož jednota se poznává jen v protikladu možné mnohosti, ani jako pojem jednoho, který vzniká jen abstrahováním od mnohosti, nýbrž je jedním jako to, co leží mimo čas a prostor, mimo principio individuationis, tj. mimo možnost mnohosti. Teprve když se nám toto všechno úplně ozřejmí následným pozorováním jevů a různých manifestací vůle, budeme plně chápat smysl Kantova učení, že čas, prostor a kauzalita nepřísluší věci o sobě, nýbrž jen formám poznání.

Bezodůvodnost vůle se také skutečně poznala tam, kde se nejzřetelněji manifestuje, jako vůle člověka, a nazývá se svobodná a nezávislá. Ihned se však přes bezodůvodnost vůle samé přehlíží nutnost, jíž jsou všude podřízeny její projevy, a skutky se vysvětlují jako svobodné, což nejsou, neboť každé jednotlivé jednání vyplývá s přísnou nutností z účinku motivu na charakter. Veškerá nutnost je, jak již bylo řečeno, poměr následku k důvodu a naprosto nic víc. Věta o důvodu je všeobecná forma všech jevů a člověk jí ve svém konání, jako každý jiný jev, musí být podřízen. Protože však v sebevědomí se vůle poznává bezprostředně a o sobě, tak i v tomto vědomí spočívá svoboda. Přehlíží se však, že individuum, osoba, není vůlí jako věc o sobě, nýbrž jen *projevem* vůle, a jako taková je již determinována a zformována jako jev, větou o důvodu. Proto nastává podivná skutečnost,

že každý se a priori má za zcela svobodného, i ve svém jednotlivém jednání, a míní, že v každém okamžiku může začít nějaký životní obrat, kterým by se stal jiným. Jedině a posteriori, prostřednictvím zkušenosti, dochází v úžasu k tomu, že není svobodný, nýbrž podrobený nutnosti, že nehledě na všechny záměry a reflexe své konání nemění a od počátku jeho života až do konce musí naplňovat charakter, který sám neschvaluje, a téměř převzatou roli musí hrát až do konce. Nemohu zde toto pozorování rozvádět dál, neboť jako etické patří na jiné místo tohoto spisu. Zde zatím chci jen ukázat na to, že *projev* o sobě bezdůvodné vůle je jako takový podřízen zákonu nutnosti, tj. větě o důvodu; proto se nemůžeme pohoršovat nad nutností, s níž vyplývají jevy v přírodě, v nichž poznáváme manifestaci vůle.

Dosud se za projevy vůle pokládaly jen ty změny, které neměly žádný jiný důvod než motiv, tj. nějakou představu; proto se v přírodě přikládala vůle jediné člověku a nanejvýš zvířeti, neboť ovšem poznávání, představování, jak jsem se zmínil už na jiném místě, je pravý a výlučný charakter živočišství. To, že vůle působí i tam, kde ji nevede žádné poznání, přikládáme instinktu a umělým pudům zvířat.<sup>6</sup> Že mají představy a poznání, zde nepřichází vůbec na zřetel, neboť účel, k němuž působí právě tak, jako by to byl poznatý motiv, jim zůstává zcela nepoznán. Proto se jejich jednání děje bez motivu, není vedeno představami a nejzřetelněji se nám na něm ukazuje, že *vůle může být činná i bez všeho poznání*. Jednorozná pták nemá žádnou představu o vejcích, pro které staví hnízdo; mladý pavouk nemá představu o kořisti, pro kterou plete síť; ani mravkolev o mravenci, kvůli němuž poprvé hloubí jamku; larva roháče prokousává díru ve dřevě, kde chce uskutečnit svou přeměnu, jednou větší, když bude samečkem, a menší, když samičkou, a to v prvním případě, aby bylo místo na rohy, o nichž ještě nemá žádnou představu. V takovém konání těchto živočichů je přece zřetelné, jak je v jejich ostatním konání činná vůle, avšak v slepé činnosti, která je sice doprovázena poznáním, ale ne jím vedena. Už jsme dosáhli náhledu, že představa jako motiv není žádnou nutnou a podstatnou podmínkou činnosti vůle. Tak působení vůle budeme nyní lehce poznávat i v případech, kdy je méně nápadné, a potom např. budeme tak málo připisovat ulitu šneka nějaké jemu samému cizí, ale poznáním vedené vůli, jako dům, který stavíme sami, připisovat nějaké jiné vůli než naší vlastní, nýbrž uznáme oba domy za nástroje v obou jevech se objektivizující vůle, která v nás působí podle motivů, ve šnekovi ale ještě slepých, jako z vnějšku řízeného pudu tvorby. Také v nás působí táž vůle mnohdy slepě: ve všech funkcích našeho těla, jež nevede žádné poznání, ve všech jeho vitálních a vegetativních procesech, trávení, krevním oběhu, sekreci, růstu, reprodukci. Nejen akce těla

6) O tom jedná speciálně kap. 27 druhého svazku.

nýbrž i ono samo je zcela, jak ukázáno výše, projev vůle, objektivizovaná vůle, konkrétní vůle. Všechno, co jím probíhá, musí proběhnout i vůlí, ačkoli zde tato vůle není vedena poznáním, není určena podle motivů, nýbrž je slepě působící, podle příčin, které se v tomto případě nazývají *podněty*.

Totíž *příčinou*, v nejužším smyslu slova, jmenuji ten či onen stav hmoty, který v tom, že nutně navozuje nějaký jiný, trpí sám právě tak velkou změnou, jako je ta, jež ho zapříčinila, což je vyjádřeno pravidlem „účinek a protiúčinek jsou si rovny“. U vlastní příčiny dále roste účinek přesně v poměru, jako příčina, tedy opět také protiúčinek. Takže, je-li jednou znám druh účinku, lze ze stupně identity příčiny změřit a spočítat stupeň účinku a tak obráceně. Takové vlastní příčiny působí ve všech jevech mechanismu, chemismu atd., zkrátka u všech změn anorganických těles. Oproti tomu *podnětem* nazývám takovou příčinu, jejíž žádný účinek neutrpí úměrný protiúčinek a jejíž identita není vůbec paralelní s identitou účinku, které proto nelze z té či oné změřit. Spíše může malé zvýšení podnětu vyvolat velmi velké u účinku, nebo také opačně předešlý účinek zcela zrušit atd. Tohoto druhu je všechno působení na organická tělesa jako taková. Tedy všechny organické a vegetativní změny v živočišném těle probíhají na podněty, ne na pouhé příčiny. Avšak podnět, jako každá příčina, a právě tak jako motiv, nikdy neurčuje víc než bod projevení se každé síly v čase a prostoru, ne vnitřní podstatu projevující se síly samé, kterou jsme v našem předešlém pojednání poznali jako vůli a již jsme proto připsali jak nevědomé, tak vědomé změny těla. Podnět je prostředek, vykonává přechod mezi motivem, který je poznáním proniklou kauzalitou, a příčinou v nejužším smyslu. V jednotlivých případech leží blíže motivu, jindy příčině, avšak vždy je ho třeba odlišovat od obou. Tak se např. stoupání šťáv v rostlinách děje z podnětu a nelze je vysvětlovat z pouhých příčin podle zákonů hydrauliky, ani podle vztlínání v kapilárách. Tento podnět je však jimi podporován a vůbec je již velmi blízko čistě příčinné změně. Naproti tomu jsou pohyby rostlin *Hedysarum gyrans* a *Mimosa pudica*, ačkoli ještě vyplývají z pouhých podnětů, již velmi podobné motivům a zdá se, jako by téměř k nim chtěly tvořit přechod. Zúžení pupily při zesíleném světle se děje na podnět, ale již přechází do pohybu na motiv; děje se to proto, že příliš silné světlo bolestivě dráždí sítnici a v zájmu vyvarování se toho se pupily stahují. -- Podnět erekce je motivem, neboť je představou; působí však s nutností podnětu, tj. nelze mu odporovat, nýbrž člověk ho musí oddálit, aby ho učinil nepůsobným. Právě tak se to má s odpornými předměty, které vyvolávají sklon ke zvracení. Jako skutečný prostředník zcela jiného způsobu mezi pohybem na podnět a jednáním podle poznatého motivu jsme právě tak sledovali instinkt zvířat. Ještě jako jiný prostředník tohoto způsobu by se někdo mohl pokusit nahlížet dýchání: je totiž spor o tom, zda patří k volným či mimovolným pohybům, tj. vlastně, zda vyplývá z motivu nebo z podnětu,

a proto se snad nechá vysvětlovat jako prostřední věc mezi oběma. Marshal Hall („On the diseases of the nervous system“, s. 293 sq.) dýchání vysvětluje jako smíšenou funkci, neboť je částečně pod vlivem cerebrálních (volních) částečně spinálních (mimovolních) nervů. Zatím ho však konečkonců musíme přičíst projevu vůle na motiv: neboť jiné motivy, tj. pouhé představy, mohou vůli určovat, co přibrzdit či uspíšit, a to vede, jako každé jiné svévolné jednání, k zdání, že ho můžeme zcela opomenout nebo ho svobodně zadusit. To by člověk ve skutečnosti mohl i tehdy, pokud by nějaký jiný motiv určoval vůli tak silně, že by převážil potřebu vzduchu. Podle jedněch měl skutečně takovým způsobem ukončit svůj život Dógenés. (Diog. Laert. VI, 76.) I černoši to mají tak dělat. (F. B. Osiander „Ueber den Selbstmord“, 1813, s. 170-180.) Měli bychom tím silný příklad o vlivu abstraktních motivů, tj. o převaze vlastního rozumového chtění nad pouze živočišným. Pro tu alespoň částečnou podmíněnost dýchání cerebrální činností mluví fakt, že kyanovodík usmrcuje tak, že nejprve ochromí mozek a tak zprostředkovaně zabrání dýchání. Je-li však uměle omámen mozek, nedojde k žádné smrti. Zároveň se nám zde dýchání mimochodem podává jako nejnápadnější příklad toho, že motivy působí s právě tak velkou nutností jako podněty a pouhé příčiny v nejužším smyslu, a právě jen kvůli motivům protikladným, jako tlak kvůli protitlaku, se mohou dostat vně působnosti. Neboť při dýchání je zdání možností jeho nedbání nesrovnatelně slabší než při jiných pohybech vyplývajících z motivů, protože motiv tam je velmi pronikavý, velmi blízký, jeho uvolnění je díky nevyslovitelnosti svalů, které ho provádějí, velmi lehké, zpravidla mu nic neodporuje a celé je podporováno nejstarším zvykem individua. A přece vlastně všechny motivy působí se stejnou nutností. Poznání nutnosti pohybů na motivy, která je společná s pohybem na podněty, nám usnadňuje vhléd, že i to, co se v organickém těle děje na podněty a zcela zákonitě, je však podle své vnitřní podstaty vůlí, která sice nikdy o sobě, ale ve všech svých projevech je podřízena větě o důvodu, tj. nutnosti.<sup>7</sup> Proto však nezůstaneme stát u toho, že zvířata, jak ve svém jednání, tak i v celé své existenci, korporizaci a organizaci je třeba poznat jako projevy vůle, nýbrž toto jediné nám bezprostředně dané poznání podstaty o sobě věci budeme přenášet i na rostliny, jejichž celkové pohyby vyplývají z podnětů, neboť jediné nepřítomnost poznání a jím podmíněného pohybu na motivy vytváří podstatný rozdíl mezi zvířetem a rostlinou. Tedy to, co se pro představu jeví jako rostlina, jako pouhá vegetace, slepě puďící síla, podle své podstaty o sobě budeme přičítat vůli, a právě proto poznáme, co vytváří základnu

7) Tento poznatek je plně zjištěn v mém oceněném spise o svobodě vůle (s. 30-44 „Grundprobleme der Ethik“ [2. vyd. s. 29-41]), kde je proto také zevrubně pojednán poměr mezi příčinou, podnětem a motive

našeho vlastního jevu, jak se sama vyslovuje v našem konání a také již v celé existenci našeho těla samého.

Zbývá nám učinit ještě poslední krok, kterým rozšíříme náš způsob zkoumání také na všechny síly, jež působí v přírodě podle obecných, neměnných zákonů, z nichž vyplývají pohyby všech těles, která, zcela bez orgánů, nejsou citlivá na podněty a nemají žádné poznání motivu. Musíme tedy klíč k pochopení podstaty věcí o sobě, který nám může dát jediné bezprostřední poznání naší vlastní podstaty, vložit i do jevů anorganického světa, jenž od nás je v největším odstupu. -- Jestliže tento svět nyní sledujeme hloubavým pohledem, vidíme-li násilný, neustávající tah, s nímž voda klesá hloub, setrvačnost, s níž se magnet vždy obrací k severnímu pólu, tužbu, táhnoucí k němu železo, nápor, s nímž elektrická pole usilují o znovusjednocení a který, právě jako lidská přání, je brzděn překážkami; když vidíme rychle a náhle růst krystal, s tolika pravidelnostmi tvorby, který je jen ztuhnutím zcela rozhodných a přesně určených snah po různých směrech; když si všimneme výběru, s nímž tělesa, prostřednictvím kapalného stavu unikají na svobodu a vymaňují se ze svazku ztuhlosti, hledají se a prchají, slučují a rozlučují; když konečně zcela bezprostředně cítíme, jak břemeno, jehož směřování k zemi brzdí naše tělo, ustavičně ho tíží a tlačí v důsledku jediné síly -- tak nás nebude stát žádnou námahu obrazotvornosti i v tak velkém vzdálení od naší vlastní bytosti znovu poznat, že to, co v nás sleduje své účely při světle poznání, zde však usiluje ve svých nejslabších projevech, jen slepě, tupě, jednostranně a neměnně, je však to, co je všude jedno a totéž -- stejně jako první ranní červánky jsou slunečním světlem jako jeho paprsky v pravé poledne -- tak zde jako tam to musí být vůle, která označuje to, co je na každé věci ve světě bytím a jediným jádrem každého jevu.

Avšak odstup, dokonce zdání celkové odlišnosti anorganické přírody a vůle, který vnímáme jako to vnitřní naší vlastní bytosti, vzniká především z kontrastu mezi plně určenou zákonitostí v jednom druhu jevu a zdánlivě bezpravidelnou svévolí v jevu jiného druhu. Neboť v člověku mocně vystupuje individualita: každý má vlastní charakter, a proto nemá stejný motiv na všechny stejnou váhu, a tisíc vedlejších okolností, které mají v široké poznávací sféře individua prostor, ale jiným zůstávají neznámy, modifikují působení motivu. Proto se z motivu samého nedá předem určit jednání, neboť chybí další faktor, přesné poznání individuálního charakteru a jím doprovázeného poznání. Naproti tomu projevy přírodních sil zde vykazují jiný extrém: působí podle obecných zákonů, bez odchylky, bez individuality, podle zřetelně daných okolností podléhají nejpřesnějšímu předurčování a tatáž přírodní síla se v milionech svých jevů projevuje přesně stejným způsobem. Abychom tento bod vysvětlili, abychom prokázali identitu jedné a nedělitelné vůle ve všech jejích tak různých projevech, v těch nejslabších

jakož i v nejsilnějších, musíme především sledovat poměr, který má vůle jako věc o sobě k svému projevu, tj. svět jako vůle k světu jako představa, čímž se nám otevře nejlepší cesta k hloubějšmu prozkoumání celého předmětu pojednaného v této druhé knize.<sup>8</sup>

#### § 24.

Od velkého Kanta jsme se naučili, že čas, prostor a kauzalita, podle celé své zákonitosti a možnosti všech svých forem, se vyskytují v našem vědomí, zcela nezávisle od objektů, které se v nich jeví, které vytvářejí jejich obsah, nebo jinými slovy: že je možno nalézt jak, když se vychází od subjektu, tak, když se vychází od objektu; proto je lze stejným právem nazvat způsoby nazírání subjektu nebo také vlastnostmi objektu, *pokud je objekt* (u Kanta jev) *představou*. Tyto formy lze také nahlížet jako nedělitelné hranice mezi objektem a subjektem: proto se sice v nich musí jevit každý objekt, ale i subjekt, nezávisle od jevícího se objektu; jsou jim úplně vlastní a přehlízí oba. -- Nemají-li však v těchto formách jevících se objektů být jen prázdne fantomy, nýbrž mají-li mít význam, pak musejí ukazovat na něco, čeho výrazem jsou a co se nevyskytuje jako objekt, představa, jen relativně, totiž pro subjekt, nýbrž co existuje bez takové závislosti na něčem, co je mu dáno jako bytostná předmětná podmínka, a v jeho formách, tj. není to žádná představa, ale věc o sobě. Podle toho se lze minimálně ptát: Jsou ony představy, ony objekty, ještě něco kromě toho a odhlédnuto od toho, že jsou představy, objekty subjektu? A co by potom v tomto smyslu byly? Co je ta její jiná stránka, *toto genere* odlišná od představy? Co je věc o sobě? -- *Vůle*, tak by zněla naše odpověď, kterou však zatím nechám stranou.

Co se týče věci o sobě, tak Kant správně usoudil, že čas, prostor a kauzalita (které jsme poznali jako tvary věty o důvodu a tu jako všeobecný výraz formy jevu) nejsou určeními jich samých, nýbrž jí teprve mohou příslušet, potom a pokud se stala představou, tzn. jen když to přísluší jejímu jevu, ne jí samé. Neboť když je subjekt ze sebe sama, nezávisle na každém objektu, plně poznává a konstruuje, pak musejí být přivěšeny *představovosti* jako takové, ne tomu, co se stane představou. Musejí být formou představy jako takové, ne však vlastnostmi toho, co přijalo tuto formu. Musejí být dány již pouhým protikladem subjektu a objektu (ne v pojmu, nýbrž v skutku), tedy jen bližším určením formy poznání

8) K tomu kap. 23 druhého svazku, jakož i v mém spise „Ueber den Willen in der Natur“ kapitola „Pflanzenphysiologie“ a pro jádro mé metafyziky zvláště důležitá kapitola „Physische Astronomie“.

vůbec, jejímž nejobecnějším určením je onen protiklad sám. Co je nyní podmíněno v jevu, v objektu a opět časem, prostorem a kauzalitou, v tom si lze představovat jen zprostředkovaně, totiž *mnohost* prostřednictvím výskytu vedle sebe a po sobě, *střídání a trvání*, prostřednictvím zákona kauzality, a to jen za předpokladu kauzality představitelné hmoty, konečně všechno jen prostřednictvím tohoto představitelného -- toto vše dohromady je tím, co se jeví, co vstoupilo do formy představy, bytostně nevlastně, jen připojilo tuto formu samu. Opačně však to či ono v představě, co *není* podmíněno časem, prostorem a kauzalitou, nelze na ně svést ani podle nich vysvětlit, je právě tím, v čem se to jeví se, věc o sobě bezprostředně dává nalézat. V důsledku toho nyní nejdokonalejší poznatelnost, tj. největší jasnost, zřetelnost a vyčerpávající zdůvodněnost, nutně přísluší tomu, co je poznání *jako takovému* vlastní, tedy formě poznání; ne však tomu, co se -- o sobě ne představa, ne objekt -- stalo poznatelným teprve vstupem do těchto forem, tj. stalo se představou, objektem. Jen tedy to, co samo závisí na poznávání, na představivosti vůbec a jako takové (ne na tom, co se poznává a teprve se stalo představou), co proto náleží bez rozdílu všemu, co se poznává; co se právě kvůli tomu tak dobře nachází, vychází-li se od subjektu i od objektu -- jedině to může bez opory poskytovat dostatečné, plně vyčerpávající, až na poslední důvod jasné poznání. Toto ale nespočívá v ničem jiném než v nám a priori vědomých formách všech jevů, které se společně nechají vyjádřit jako věta o důvodu, jejímiž tvary, vztahujícími se na názorné poznání (výlučně s ním zde máme co do činění), jsou čas, prostor a kauzalita. Jedině na nich je založena celá čistá matematika a čistá přírodní věda a priori. Jen v těchto vědách proto poznání nenachází žádnou temnotu, nenaráží na nezdůvodněné (bezdůvodné, tj. vůli), na to, co není dále odvoditelné. V tomto ohledu také Kant, jak jsme už řekli, chtěl přednostně, dokonce výlučně, tyto poznatky, vedle logiky, nazývat vědami. Z druhé strany však nám tyto poznatky neukazují nic víc, než pouhé poměry, relace nějaké představy k jiné, bez všeho obsahu. Každý obsah, který obdrží, každý jev, plnicí ony formy, obsahuje již něco, co podle své celé podstaty již není úplně poznatelné, už není zcela vysvětlitelné něčím jiným, tedy něco bezdůvodného, čím ihned poznání ztrácí na evidenci a dokonalé průhlednosti. To, co se vymaňuje zdůvodnění, je však právě věc o sobě, je tím, co bytostně není představou, ne objektem poznání, nýbrž teprve tím vstupuje do formy, když se stává poznatelným. Forma je mu původně cizí a nikdy s ní nemůže být zcela v jednotě, nemůže být nikdy svedeno na pouhou formu, a jelikož ta je větou o důvodu, tedy nemůže být plně zdůvodněno. Jestliže proto také veškerá matematika nám dává vyčerpávající poznání o tom, co na jevech je veličina, poloha, číslo, krátce prostorový a časový poměr, jestliže všechna etiologie nám plně udává zákonité podmínky, za nichž jevy se všemi svými určeními vstupují do času a prostoru,

opět oddálí poznání, že této existenci samé je bytostné utrpení a pravé uspokojení pro ni není možné. Následkem tohoto posledního druhu vývoje je poněkud melancholická nálada, stále snášení jedné jediné velké bolesti a z toho pramenící podhodnocování všech menších utrpení či radostí; tedy již důstojnější jev než stále honění se po vždy jiných klamných tvarech, jak je mnohem obvyklejší.

## § 58.

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. Sem totiž nepatří jen každé skutečné, zřejmé utrpení, ale i každé přání, jehož nevhodnost ruší náš klid, ano, dokonce i umrtvující nuda, která nám proměňuje bytí v břemeno. -- Je však také těžké něčeho dosáhnout a něco prosadit: proti každému úmyslu se naskýtají obtíže a námaha bez konce, na každém kroku se množí překážky. 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 předtím. -- Bezprostředně je nám dán vždy jen nedostatek, to znamená bolest. Uspokojení a požitek však můžeme poznat vždy jen zprostředkovaně, vzpomínkou na předchozí utrpení a odříkání, které zmizelo, když jsme dosáhli splnění přání. Z toho plyne, že si ani pořádně nevšimneme hodnot a výhod, které skutečně máme, ani je neoceňujeme, nýbrž myslíme, že tomu jinak být nemůže: obšťastňují totiž vždy jen negativně tím, že zadržují utrpení. Teprve když jsme je ztratili, pociťujeme jejich cenu, neboť nedostatek, odříkání, utrpení jsou *pozitivní* a ohlašují se bezprostředně. Proto nás také těší vzpomínka na přečkanou bídu, nemoc, nedostatek apod., jelikož to je jediný prostředek, jak užívat přítomných hodnot. Také nelze popírat, že v tomto ohledu a na tomto stanovisku egoismu, který je formou touhy po životě, nám právě takové uspokojení a požitek poskytují obraz nebo líčení cizího utrpení, jak to krásně a s otevřeným srdcem vyslovuje Lucretius na začátku druhé knihy:

Milo je dívat se s břehu, když bouří na moři širém  
vodní hladinu větry, jak jiný zápolí těžce;  
ne že by rozkoší bylo, že někdo je sužován strastmi,  
nýbrž že milo je zít, jak sám jsi ušetřen zlého.

Dále se nám však ukáže, že tento druh radosti ze zprostředkovaného poznání blaha leží velmi blízko pramene vlastní pozitivní špatnosti.

Že všechno štěstí je jen *negativní*, ne *pozitivní* povahy, že právě proto nemůže být *trvalým* uspokojením a obšťastněním, nýbrž vždy jen zachraňuje od nějaké bolesti či nedostatku a po něm buď musí nastoupit nová bolest, nebo languor, prázdné dychtění a nuda; to nachází doklad i v onom věrném zrcadle podstaty světa a života, v umění, zvláště v poezii. Každé epické nebo dramatické básnictví může totiž vždy zobrazit jen zápas, úsilí a boj o štěstí, nikdy však *trvalé* a *úplné* štěstí samo. Vede své hrdiny přes tisíce těžkostí a nebezpečí až k cíli: jakmile je dosažen, rychle nechá spadnout oponu. Neboť nezůstává mu nyní nic než ukázat, že třpytivý cíl, v němž se hrdina domníval najít štěstí, ho jen škádlil a po jeho dosažení to není lepší než předtím. Jelikož právě, *trvalé* štěstí není možné, nemůže být předmětem umění. Jeho líčení je sice zřejmě účelem idyly, člověk sám však vidí, že idyla jako taková se nemůže udržet. Vždy se básníkovi pod rukama stává buď epickou a potom jen velmi nevýznamným eposem, sestaveným z malého utrpení, malých radostí a malých snah: to je nejčastější případ; nebo se stane pouze popisnou poezií, líčí krásu přírody, tj. vlastně čisté vůleproště poznání, které je ovšem vskutku jediným čistým štěstím, jemuž nepředchází ani utrpení, ani potřeba, ani ho nutně nenásleduje lítost, utrpení, prázdnota, omrzelost: toto štěstí však nemůže naplnit celý život, nýbrž pouze jeho okamžiky. -- To, co vidíme v poezii, nacházíme opět i v hudbě, v jejíž melodii poznáváme obecně vyjádřené nejniternější dějiny sebe si vědomé vůle, nejskrytější život, dychtění, utrpení a těšení, odlivy a přílivy lidského srdce. Melodie je vždy odchylováním od základního tónu tisíci podivnými mylnými chody až k nejbolestnější disonanci, z níž se konečně znovu nalézá základní tón, který vyjadřuje uspokojení a uklidnění vůle. S tímto tónem ale nelze dál nic dělat a jeho delší držení by bylo jen obtížnou a nicneřkající monotonií, odpovídající nudě.

Všechno, co tato pozorování měla ozřejmit, nedosažitelnost *trvalého* uspokojení a negativita všeho štěstí, nalézá své vysvětlení v tom, co je ukázáno v závěru druhé knihy: že totiž vůle, jejíž objektívaci jako každý jev je lidský život, je snažení bez cíle a bez konce. Otisk této nekonečnosti nacházíme i na všech částech celého jevu vůle, od nejobecnější formy, kterou je čas a prostor bez konce, až k nejdokonalejší ze všech, k životu a snažení člověka. Lze teoreticky stanovit tři extrémy lidského života a pozorovat je jako elementy skutečného života člověka. Za prvé, *mocné* chtění, velké vášně (Rádža-Guna). To vystupuje ve velkých historických charakterech; líčí je epos a drama, avšak lze je ukázat i v malé sféře, neboť velikost objektů se zde měří jen podle stupně, v jaké hýbají vůlí, ne podle jejich vnějších poměrů. Za druhé je to *čisté* poznání, zachycování idejí, podmíněné osvobozením poznání od služby vůli: život génia (Satva-Guna).

Konečně za třetí, největší letargie vůle a tím na ni vázané poznání, prázdné dychtění, umrtvující nuda (Tama-Guna). Život individua setrvávající daleko od těchto extrémů, se jich dotýká jen zřídka a většinou se jen slabě přibližuje k té či oné straně, k zříznutému chtění malých objektů nebo opačně k nudě. -- Je skutečně neuvěřitelné, jak život většiny lidí uplývá v nicnefíkání a bez významu, viděn z vnějšku, a jak tupě a nesmyslně, pociťován z nitra. Je to mdlé dychtění a soužení, snové potáčení se přes čtyři životní období k smrti, za doprovodu řady triviálních myšlenek. Podobají se hodinovým strojkům, které byly nataženy a jdou, aniž vědí proč; a pokaždé, když je nějaký člověk zplozen a zrozen, se znovu natáhnou hodiny lidského života, aby nyní znovu zopakovaly tu svou už neschetněkrát obehnanou flašinetářskou písničku, větu po větě a takt po taktu s nevýznamnými variacemi. -- Každé individuum, každá lidská tvář a její životní běh je jen krátkým snem nekonečného ducha přírody, trvalé vůle k životu, je jen prchavým obrazem, který se hravě zaznamenává na její nekonečný list, prostor a čas, a trvá jen mizivě malou chvíli, potom mizí, aby udělal místo novému. Přesto, a v tom leží povážlivá strana života, každý z těchto prchavých obrazů, z těchto odlupujících se zřícenin musí být zaplacen celou vůlí k životu, ve vši její prudkosti, s mnoha a hlubokými bolestmi a nakonec dlouho obávanou, konečně nastupující hořkou smrtí. Proto náhle tak zvažujeme, když zahlédneme mrtvolu.

Život každého jednotlivce, přehlíží-li se v celku a obecnosti a vyzdvihují-li se jen jeho významné rysy, je vlastně vždy tragédií; ale viděno v jednotlivém má charakter komedie. Neboť puzení a soužení dne, neustálé škádlení okamžiku, přání a obavy týdne, nehody každé hodiny, prostřednictvím náhod vždy připomínajících nějakého šibala, to jsou naprosto komediální scény. Avšak nikdy nevyplněná přání, překažená snažení, nemilosrdné rozšlapávání nadějí osudem, nešťastná pomýlení v celém životě, se vzrůstajícím utrpením a smrtí na závěr, dávají vždy truchlohru. Tak musí, ať už chce osud k naší existenci připojit žalost či výsměch, náš život obsahovat všechny byly truchlohry, avšak my přitom můžeme stvrzovat nejen důstojnost tragické osoby, nýbrž v širokém detailu života nutně titěrné charaktery veselohry.

Avšak ať velká i malá soužení naplňují každý lidský život a udržují nás v stálém neklidu a pohybu, tak nedokážou zakrýt nedostatečnost života k naplnění ducha, prázdnotu existence nebo vyloučit nudu, která je vždy připravena zaplnit každou pauzu, kterou jí nechá starost. Z toho plyne, že lidský duch se nespokojuje se starostmi, obstaráváním a zaměstnáváním, které mu pokládá skutečný svět, ale tvoří si ve formě tisíce různých pověr ještě imaginární svět, s nímž se potom všemi způsoby vypořádává a mrhá na to časem a silami, pokud je mu dopřán skutečný klid, pro který není vůbec vnímavý. Toto je proto také původně většinou případ národů, kterým mírnost pásu oblohy a půdy usnadnila život, především u Indů,

potom u Řeků, Římanů a později u Italů, Španělů atd. -- Démony, bohy a svaté si člověk tvoří podle svého vlastního obrazu; potom jim musí neustále přinášet oběti, vznášet prosby, zdobit chrámy, skládat sliby a rušit je, podnikat poutě, klanět se obrazům a zdobit je atd. Služba jim se všude propojuje se skutečností, dokonce ji zatemňuje: každá událost se pak bere jako protipůsobení oněch bytostí: zacházení s nimi vyplňuje polovinu času života, neustále udržuje naději a tím, že podněcuje ke klamu, se stává často zajímavější než obcování se skutečnými bytostmi. To je výraz a symptom dvojaké potřeby člověka, zčásti po pomoci a opoře a zčásti po zaměstnání a zkrácení chvíle: a i když to často přímo pracuje proti té první potřebě, neboť při nastalých nehodách a nebezpečích se drahocenné síly neúčinně spotřebovávají na prosby a oběti, místo aby se napřely k odvrácení zla; tak o to lépe slouží druhé potřebě, prostřednictvím fantastického zachovávání vysněného duchovního světa: a to vůbec není zanedbatelný zisk všech pověr.

## § 59.

Jestliže jsme se nyní prostřednictvím nejobecnějších pozorování, zkoumáním prvních elementárních základních rysů lidského života a priori přesvědčili, že lidský život už podle svých dispozic není schopný žádné pravé blaženosti, nýbrž je bytostně mnohotvárným utrpením a vesměs nepokojným stavem; pak bychom si nyní mohli toto přesvědčení podnitit mnohem živěji, budeme-li postupovat více a posteriori na určitějších případech, přineseme si obrazy před fantazií a na příkladech budeme chtít vylíčit bezejmennou žalost, podat zkušenost a dějiny, kam se člověk také rád podívá a v tomto ohledu by je rád zkoumal. Sama tato kapitola by byla bez konce a nás by oddálila stanovisku obecnosti, které je pro filosofii podstatné. K tomu by se takové líčení mohlo snadno brát za pouhou deklamaci o lidské bídě, jakou se již často stalo, a jako takové by mohlo být obviněno z jednostrannosti, protože by vycházelo z izolovaných faktů. Od takové výtky a podezření je proto naše zcela chladné, filosofické prokazování (vycházející od obecného a vedené a priori) nevyhnutelného utrpení, zakotveného v podstatě života, osvobozeno. Potvrzení a posteriori je však všude lehce dosažitelné. Každý, kdo se probudil z prvních mladických snů, kdo věnuje pozornost vlastní a cizí zkušenosti, kdo se porozhlédl v životě, v dějinách minulosti a ve vlastním věku, konečně v dílech velkých básníků, jistě uzná výsledek, jestliže neochromuje jeho soudnost nějaký nesmazatelně vtištěný předpoklad, že tento lidský svět je říší náhody a omylů, které v něm nemilosrdně vládnou ve velkých i v malých věcech, vedle nich však ještě práská bičem pošetilsto a zloba: odtud pochází, že všechno lepší se jen obtížně prodírá, že šlechtnost a moudrost se

a zlý člověk se u tohoto obrazu vyděsí; lhostejno, zda je načrtnut velkými rysy, takže svět k němu má odpor, nebo malými, které vidí jedině on sám: neboť bezprostředně se to týká jen jeho. Minulé by bylo lhostejné jako pouhýjev a nemohlo by znepokojovat svědomí, kdyby se charakter necítil svobodný na všem čase a jím nezměnitelný, pokud se sám nepopře. Proto věci, co se staly, vždy ještě dlouho tíží svědomí. Prosbá: „Neuveď nás v pokušení,“ říká: „Nenech nás vidět, kdo jsme.“ -- Na násilí, s nímž zlý člověk přitakává životu a které se mu podává v utrpení, jež způsobuje jiným, si vyměřuje vzdálenost, v níž od něho leží vzdání se a popření právě oné vůle, což je jedině možným spasením od světa a jeho muk. Vidí, jak dalece patří k utrpení a jak pevně je s ním spojen: *poznané* utrpení jiných jím nemůže pohnout: propadl životu a *pociťovanému* utrpení. A zůstane v tom, pokud nezlomí a nepřekoná prudkost své vůle.

Tento výklad významu a vnitřní podstaty *zla*, které jako pouhý pocit, tj. *nikoli* jako zřetelné, abstraktní poznání, je obsahem *úzkosti svědomí*, bude získávat na zřetelnosti a úplnosti prostřednictvím právě chystaného pozorování *dobra* jako vlastnosti lidské vůle a nakonec celkové rezignace a svatosti, která, pokud je dosažen nejvyšší stupeň dobra, z něho vychází. Neboť protiklady se vždy vzájemně vysvětlují a den se ozřejmuje nocí, jak výstižně řekl Spinoza.

## § 66.

Morálka bez odůvodnění, tedy pouhé moralizování, nemůže působit, protože nemotivuje. Avšak morálka, která motivuje, to může provést jen působením na sebelásku. Co však z této morálky pramení, nemá žádnou morální hodnotu. Z toho plyne, že morálkou a abstraktním poznáním vůbec nemůže být navozena žádná opravdová ctnost; ta musí vždy vyvěrat z intuitivního poznání, které v cizím individuu poznává stejnou bytost jako v sobě.

Ctnost totiž sice vychází z poznání, ale nikoli z abstraktního, sdělitelného slovy. Kdyby z něho vycházela, bylo by možné se jí naučit a tím, že bychom zde abstraktně vyslovili její podstatu, také bychom každého, kdo to pochopí, eticky vylepšili. Tak to však vůbec není. Spíše lze etickými přednáškami či kázáními přivést k stavu ctnosti tak málo, jako všechny estetiky, počínaje Aristotelovou, mohou vytvořit básníky. Neboť pro vlastní a vnitřní podstatu ctnosti je pojem neplodný, jako je pro umění, a může pracovat jen v plné podřízenosti jako nástroj při provádění a ukládání poznání a vysouzeného jiným způsobem. *Velle non discitur*. Na ctnost, tj. na dobro smýšlení jsou abstraktní dogmata skutečně bez vlivu: falešné ji neruší a pravdivé ji těžko podpoří. Bylo by také opravdu velmi špatné, kdyby hlavní věc lidského života, jeho etická hodnota, platná pro věčnost,

závisela na něčem, jehož dosažení je tak velmi podřízeno náhodě, jako dogmata, věrouky, filosofémata. Dogmata mají pro moralitu pouze tu hodnotu, že pro ctnosti, vzniklé z jiného poznání, jež brzy probereme, mají schémata, formulář, podle kterého člověk *nepojímá* svůj vlastní rozum svým neegoistickým jednáním, jež je podstatou ctnosti, tj. většinou jen vydává fingovaný počet, v němž se obvykle prezentuje ke své spokojenosti.

Sice na *jednání*, vnější konání, mohou mít dogmata silný vliv, jakož i zvyklost a příklad (ten proto, že obyčejný člověk nedůvěřuje svému soudu, jehož slabosti si je vědom, ale jen sleduje vlastní či cizí zkušenost); ale tím se smýšlení nemění.<sup>42</sup> Všechno abstraktní poznání dává jen motivy: avšak motivy mohou, jak řečeno výše, změnit jen směr vůle, ne ji samou. Všechno sdělitelné poznání může působit na vůli jen jako motiv: jako dogmata ji také vést, avšak vždy to, co člověk vlastně a vůbec chce, zůstane stejné: pouze na cestě, na kterou se dostal, obdržel jiné myšlenky a imaginární motivy ho vedou jako skutečné. Proto např. je s ohledem na jeho etickou hodnotu lhostejné, zda dává velké dary potřebným, pevně přesvědčen, že se mu v budoucím životě všechno desetkrát vrátí, nebo zda tutéž sumu použije na zvelebení nějakého statku, který potom bude vynášet jistější a dostatečnější úroky: -- a vrah, stejně jako bandita, který tím získá nějakou odměnu, je i ten, kdo ve víře, jež má za oprávněnou, vydá kacíře plamenům; dokonce, podle vnitřních okolností, i ten, kdo rdousí Turky v zaslíbené zemi, když to vlastně dělá proto, že se domnívá, že tím si zajistí místo v nebi. Neboť jen pro sebe, pro svůj egoismus, to chtějí a starají se o to, právě jako onen bandita, od něhož je odlišuje jen absurdita prostředků. -- Z vnějšku, jak již řečeno, vůli přicházejí vždy jen motivy: ta však nemění způsob projevu, natož sama sebe. *Velle non discitur*.

U dobrých skutků, jejichž vykonavatel se odvolává na dogma, se však vždy musí rozlišovat, zda tato dogmata také skutečně jsou jejich motivem, nebo zda nejsou, jak jsem řekl výše, klamným počtem, kterým se člověk pokouší uspokojit vlastní rozum dobrým skutkem, jenž vyvěral ze zcela jiného zdroje, přičemž ten čin uskutečnil, protože je *dobry*, avšak není s to ho vysvětlit, protože není filosof, i když se za něj rád vydává. Rozdíl je však velmi těžké najít, protože leží v nitru mysli. Proto téměř nikdy nemůžeme správně morálně posoudit konání jiných a jen zřídka své vlastní. -- Skutky a způsoby jednání jednotlivce a národa mohou být velmi modifikovány dogmaty, příklady a zvyklostí. Avšak o sobě jsou všechny skutky (*opera operata*) pouze prázdné obrazy a jedině smýšlení, které k nim vede, jim dává morální významnost. Ta však může být skutečně úplně stejná při velmi

42) Jsou to pouhá *opera operata*, řekla by církev, která nepomáhají, když nedaruje milost víru, která vede ke znovuzrození. O tom ještě níže.

odlišném vnějším projevu. Při stejném stupni zloby může jeden zemřít v kole a druhý pokojně v kruhu svých blízkých. Stejný stupeň špatnosti se může u *jednoho* národa vyjádřit v hrubých rysech, v zabíjení a kanibalismu, u *druhého* naopak v dvorských intrikách, utlačování a pletichách všeho druhu in miniature: podstata zůstává stejná. Pokud by se dalo myslet, že dokonalý stát či snad dokonce i s naprostou pevnou důvěrou brané dogma o odměně a trestu po smrti by zabránilo každému zločinu: politicky by se tím získalo mnoho, morálně vůbec nic, spíše by se jen brzdilo zobrazení vůle životem.

Pravá dobrotu smýšlení, nezištná ctnost a čistá šlechetnost sice nevycházejí z abstraktního poznání, ale přece jen z poznání: totiž z bezprostředního a intuitivního, jež nelze odrezonovat a vyrezonovat, z poznání, které právě proto, že není abstraktní, nelze také sdělit, nýbrž musí se otevřít každému zvlášť; nenachází proto svůj adekvátní výraz ve slovech, ale jen v činech, v jednání, v životě člověka. My, kteří se zde pokoušíme hledat teorii ctnosti a proto i abstraktně vyjádřit podstatu poznání, jež leží v jejím základu, nemůžeme v tomto výrazu dodat ono poznání samo, nýbrž jen jeho pojem, přičemž vždy vycházíme od jednání, v němž je jediné poznání viditelné a jediné na ně můžeme poukázat jako na jeho adekvátní výraz, který jen vykládáme, tj. abstraktně vyslovujeme, o co vlastně při něm jde.

Než budeme v protikladu k podanému *zlu* hovořit o vlastním *dobru*, je třeba se jako mezistupně dotknout *pouhé* negace *zla*: tou je *spravedlnost*. Co je právo a bezpráví, bylo dostatečně vyloženo výše: proto zde hned 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 v přitakání své vlastní vůli až k popření vůle jevící se v jiném individuu -- je *spravedlivý*. Nebude tedy způsobovat jiným utrpení, aby zvětšil své vlastní blaho: tj. nedopustí se žádného zločinu, bude respektovat vlastnictví jednoho každého. -- Nyní vidíme, že takovému *spravedlivému* již není, jako zlému, principium individuationis nějakou absolutní přehradou, že *spravedlivý* jenom nepřitakává svému vlastnímu jevu vůle a nepopírá všechny jiné jako zlý člověk, že pro něj ostatní nejsou *pouhé* larvy, jejichž podstata je od jeho zcela odlišná; nýbrž svým způsobem jednání ukazuje, že svou vlastní podstatu, totiž vůli k životu jako věc o sobě *poznává* i v cizích projevech, jež jsou mu dány pouze jako představa, tedy se sám v nich nalézá, až do jistého stupně, totiž do nečinění bezpráví, tj. nezraňování. Právě v tomto stupni prohlédl principium individuationis, Majin závoj: potud bytost vně sebe klade jako rovnou své vlastní: nezraňuje ji.

V této *spravedlnosti*, pokud se hledí na to nejnižší, leží již záměr nejt v přitakání vlastní vůli tak daleko, abych popíral cizí projev vůle, aniž bych tento cizí jev nutil sloužit vlastní vůli. Člověk bude chtít vykonávat jiným právě tolik,

kolik od nich požívá. Nejvyšší stupeň této *spravedlnosti* smýšlení je vždy již spárován s vlastním dobrem. Jeho charakter už není pouze negativní a jde tak daleko, že člověk zpochybňuje své právo na zděděné vlastnictví, chce ho získat jen vlastními silami, duchovními či tělesnými, každý cizí výkon služby, každý luxus pociťuje jako výčitku a nakonec přechází k dobrovolné chudobě. Tak vidíme *Pascala*, když se stal asketou, nechtěl více trpět žádnou obsluhu, ačkoli měl dost služebnictva: nevšímaje si stále chorobnosti, sám si ustlal postel, sám si přinesl jídlo z kuchyně atd. (Vie de Pascal par sa soeur, s. 19.) Tomu zcela odpovídá, že mnohý hinduista, dokonce rádžové, ač jsou velmi bohatí, používají bohatství jen k zachování blízkých, svého dvora a služebnictva a s přísnými skrupulemi sledují maxima nejíst nic, co by sami nezaseli a nesklidili. Avšak v základě leží jisté nedorozumění: neboť jednotlivec, právě proto, že je bohatý a mocný, může prokázat celku lidstva tak pozoruhodnou službu díky zděděnému bohatství, za jehož zajištění vděčí společnosti. Ona nadměrná *spravedlnost* takových hinduistů je vlastně již víc než *spravedlnost*, totiž skutečné odříkání, popření vůle k životu, askeze; o čemž budeme mluvit nakonec. Naproti tomu opačně čisté nicnedělání a život prostřednictvím sil jiných při zděděném vlastnictví, aniž by cokoli vykonal, může být nahlížen již jako morálně nesprávný, i když musí podle pozitivních zákonů zůstat právně v pořádku.

Shledali jsme, že dobrovolná *spravedlnost* má svůj nejnižší původ v jistém stupni prohlédnutí principia individuationis, zatímco *nespravedlivý* je jím zcela zajat. Toto prohlédnutí nemůže být požadováno jen k tomuto, nýbrž i k vyššímu stupni, který pudí k pozitivnímu chťení dobra a konání dobra, k lidské lásce: a to se může dít, i když je i v tomto individuu o sobě silná a energická vůle. Vždy ji může poznání držet v rovnováze, naučit ho čelit pokušení k bezpráví a vyvolávat dokonce každý stupeň dobra, ba resignace. Tedy vůbec nelze považovat *dobrého člověka* pro původně slabší projev vůle za špatného; nýbrž je to poznání, které v něm ovládá slepý pud vůle. Existují sice individua, která se pouze zdají být dobrá díky slabosti v nich se projevující vůle: co jsou, se však brzy ukáže na tom, že nejsou schopni žádného opravdového sebepřekonání, aby vykonal *spravedlivý* nebo dobrý skutek.

Jestliže se nám pak ale naskytne jako řídká výjimka člověk, který ačkoli má značný příjem, přece z něho užívá pro sebe jen málo a všechno ostatní dává chudým, i když sám si odříká mnoho požitků a příjemností, a jestliže se snažíme vysvětlit si jednání tohoto člověka, pak, nepřihlížeje vůbec k dogmatům, jimž snad chce sám učinit své jednání pochopitelným svému rozumu, najdeme jako nejjednodušší, obecný výraz a podstatný charakter jeho jednání to, že *dělá mezi sebou a jinými menší rozdíl, než je obvyklé*. Jestliže právě tento rozdíl je v očích mnoha jiných tak velký, že cizí utrpení způsobuje zlomyslnému bezprostřední

radost, nespravedlivému vítaný prostředek k vlastnímu blahobytu, jestliže pouze člověk spravedlivý se spokojí tím, že je nezpůsobuje; jestliže většina lidí vůbec vidí a poznává ve své blízkosti nesčetná utrpení, ale neodhodlá se je zmírnit, protože by si museli uložit trochu odříkání; jestliže tedy každému z nich se zdá, že mezi vlastním a cizím já panuje mohutný rozdíl, potom naopak pro onoho šlechetného, kterého si myslíme, není tento rozdíl tak významný; principium individuationis, forma jevu ho už nepoutá tak pevně a utrpení, které spatřuje u jiného, se ho dotýká téměř tak úzce jako jeho vlastní; snaží se proto ustavit mezi oběma rovnováhu, zřídá se požitků, vezme na sebe odříkání, aby zmírnil zící utrpení. Osvojuje si, že rozdíl mezi ním a ostatními, který je pro zlého člověka tak velkou propastí, přísluší jen pomíjivému, klamnému jevu: poznává, bezprostředně a bez úsudků, že to o sobě jeho vlastního jevu je totožné s cizím, totiž s vůlí k životu, která vytváří podstatu každé věci a žije ve všem; že se to dokonce vztahuje na zvířata a celou přírodu: proto také nikdy žádné zvíře netýrá.<sup>43</sup>

Je nyní tak málo schopen nechat jiné strádat, zatímco on sám má nadbytek, jako někdo, kdo by chtěl jeden den trpět hladem, aby měl následující více, než může strávit. Neboť tomu, kdo vykonává díla lásky, se stal Majin závoj průhledným a klam principia individuationis ho opustil. Sebe, svou osobu, svou vůli poznává v každé bytosti, tedy i v trpícím. Vyhnul se zvrácenosti, s níž vůle k životu, nepoznávajíc sama sebe, požívá v jednom individuu prchavé, mámivé rozkoše, a proto v *druhém* trpí a strádá, a tak způsobuje muka a trpí jimi, nepoznávajíc, že jako Thyestés se žádostivě zakusuje do vlastního masa a potom zde úpí nad nezaviněným utrpením. Tak se bez hrůzy z Nemesis dopouští zločinu, stále a stále jen proto, že se nepoznává v cizím individuu a tudíž nevnímá věčnou spravedlnost, zajat v principiu individuationis, tedy vůbec v onom druhu poznání, který je ovládán větou o důvodu. Být spasen od tohoto Majina bludu a zaslpenosti a konat díla lásky je jedno. Láska je však nezbytný symptom onoho poznání.

Protiklad muk svědomí, jejichž původ a význam jsme objasnili výše, je *dobré svědomí*, uspokojení, které následuje po každém nezištném činu. Pramení z toho,

43) Právo člověka na život a síly zvířat se zakládá na tom, že bolest, kterou trpí zvíře smrtí či prací, není ještě tak velká jako ta, kterou by trpěl člověk, kdyby se musel vzdát zvířecího masa nebo jeho sil, jelikož se vzrůstající jasností vědomí stejnoměrně vzrůstá utrpení, bolest. Proto může člověk v přitakání své existenci jít až k popření existence zvířete, a vůle k životu tím v celku trpí méně, než kdyby to bylo obráceně. To současně určuje míru, do jaké smí člověk užívat zvířecích sil bez bezpráví; často se však překračuje, zvláště u nákladních zvířat a honičích psů; proti tomu je proto zvláště namířena činnost spolků na ochranu zvířat. Podle mého názoru se toto právo nevztahuje také na vivisekci, zvláště u vyšších zvířat. Naproti tomu netrpí hmyz svou smrtí tolik jako člověk jeho bodnutím. -- Hinduisté neuznávají ani to.

že takový čin, který vychází z bezprostředního poznání naší vlastní bytosti o sobě i v cizím jevu, nám také opět dává prověření tohoto poznání, že naše pravé, úplné Já (Selbst) tu není pouze ve vlastní osobě, v tomto jednotlivém jevu, nýbrž ve všem, co žije. Tím cítí, jak se mu rozšiřuje srdce, jak proniká egoismem. Neboť jak se naše účast koncentruje na jednotlivý jev vlastního individua, přičemž poznání nám stále ukazuje nesčetná nebezpečí, která neustále tento jev ohrožují, čímž se stává úzkostlivost a starost základním tónem naší nálady; tak poznání, že všechno živé je právě tak naší vlastní bytostí o sobě, jako vlastní osoba, rozšiřuje naši účast na všem živém: tím se rozšiřuje srdce. Tedy prostřednictvím snížené účasti na vlastní úplném já zapustí kořeny úzkostlivá starost o ně a omezenost: proto klidná, důvěřivá jasná nálada, kterou dává ctnostné smýšlení a dobré svědomí, a jejich zřetelnější vystupování při každém dobrém skutku, což nás samé utvrzuje v základu oné nálady. Egoista se cítí obklopen cizími a nepřátelskými jevy a všechny své naděje upíná na vlastní blaho. Dobrý člověk žije ve světě spřátelených jevů: blaho jednoho každého je jeho vlastním. Jestliže proto stejně poznání lidského údělu ho vůbec nerozradostní, pak setrvalé poznání jeho vlastní bytosti ve všem živém mu přece přináší jistou vyrovnanost a dokonce jasnou náladu. Neboť účast rozšířená na nesčetné jevy nemůže znepokojovat jako ta soustředěná na *jednu*. Náhody, které se týkají celku individuí, se vyrovnávají, zatímco jednotlivce zasahuje buď štěstí, nebo neštěstí.

Jestliže tedy jiní stanovili principy morálky, které vydávají za předpisy k ctnosti a nutné zákony k ní, já však, jak jsem již řekl, to nemohu, neboť před svobodnou vůlí nedržím žádné má být ani zákon; naproti tomu v souvislosti s mým pozorováním se ukazuje, že onomu podnikání jistým způsobem odpovídá a je analogická čistě teoretická pravda, přičemž celek mého podání může být nahlížen jako její pouhé provedení, že totiž vůle je to o sobě každého jevu, sama však, jako taková je svobodná od forem jevu a tím od mnohosti: a neznám důstojnější vyjádření této pravdy vzhledem k jednání než již zmíněnou formulí Vědy: „Tat twam asi!“ („Toto jsi ty!“) Kdo je s jasným poznáním a pevným vnitřním přesvědčením schopen vyslovit to nad každou bytostí, s níž přijde do styku, ten si právě tím zabezpečil veškerou ctnost a oduševnělost a je na přímé cestě ke spáse.

Než však nyní půjdu dále a než jako svůj poslední výklad ukážu, jak láska, za jejíž původ a podstatu uznáváme prohlédnutí principia individuationis, vede ke spáse, totiž k úplnému zřeknutí se vůle k životu, tj. všeho chtění, a jak také jiná cesta, méně schůdná, ale častější, vede člověka právě tamtéž, musí zde být napřed vyslovena a vysvětlena jedna paradoxní věta, nikoli proto, že je paradoxní, ale že je pravdivá a patří k úplnosti mé myšlenky, kterou chci vyložit. Tato věta je: „Veškerá láska (αγαπη, caritas) je soucit.“