„Skákat výše než ostatní“: Post-osvícenecký obrat k náboženské antropotechnice

Úvod

S odmítnutím moralizace náboženství stran četných post-osvíceneckých myslitelů se pojí nejen pojetí víry jako čehosi „mimo dobro a zlo“. Výraznou měrou do zhodnocení náboženství vstupuje prvek, který současný německý filosof Peter Sloterdijk označuje jako „antropotechnický obrat“. Víra a náboženství jsou v tom smyslu pojaty jako spirituální cvičení pro překonání sebe sama. Tento rozměr náboženství jde ruku v ruce se sekulárními přislíbeními překonání dosavadní formy člověka (např. koncepce nového člověka v radikálním francouzském osvícenství nebo později v marxismu), ale především se uplatňuje rovněž ve snaze náboženského zacílení člověka na hodnoty, které jej vymaní z jeho dosavadní existence. V tomto smyslu užívá Sloterdijk pro tento obrat sloku z Rilkovy básně, která se mu stává motem každého náboženského člověka: Du mußt Dein Leben ändern (Musíš změnit svůj život). Tyto duchovní praktiky vystupují do popředí rovněž s objevem zoufalství a moderního pojmu úzkosti jako čehosi, co definuje specifičnost člověka. Další složkou „antropotechnického“ obratu je nová interpretace křesťanského asketismu (na který se odvolává Nietzsche i Kierkegaard), ale rovněž v tomto období přichází do Evropy první ucelenější doklady východních spirituálních technik.

I. Kierkegaardova úzkost

Ve svém spisu *Pojem úzkosti* z roku 1844 předkládá Kierkegaard **lidské dějiny jako dějiny úzkosti**. Kierkegaard se tím stává jedním z prvních myslitelů, kteří tematizovali pojem úzkosti (dánsky: Angest, etymologicky značící: zúžení). Úzkost je v Kierkegaardově pojetí královská cesta ke svobodě, na níž si člověk uvědomuje svou radikální osamocenost, neurčenost a nezabezpečenost. Úzkost se tím stává úzkostí před svobodou: „Úzkost lze přirovnat k závrati. Ten člověk, jehož oči náhle pohlédnou do zející hlubiny, dostane závrať. Ale co je toho příčinou? Tak je úzkost závrať svobody, která vzniká tím, že duch chce klást syntézu a svoboda nyní pohlíží na svou vlastní možnost, a tu uchopí konečnost, aby se u toho zastavila. Do této závrati se bezmocně noří svoboda.“ Úzkost je dále určena jako tušení nicoty. „**Ale jakou působnost má nic? Rodí úzkost**.“ Rovněž je svědectvím toho, že v člověku tkví cosi věčného – je si vědom možnosti vést svůj život, propůjčovat mu tvar a překračovat sebe sama. To vše je svědectvím toho, že v člověku není jen člověk, ale je do něj zasazena dynamika, která jej neustále nutí nově se určovat, a tím se stále znovu stávat sebou samým; má-li však člověk možnost se určovat, musí stát v určitém ohledu nad sebou samým, musí v něm být měřítko, které jej překračuje. V tomto smyslu může Kierkegaard říct: „**Kdo se učil správně úzkostnit, ten se učil nejvyššímu**.“ A poznamenává, že sám **Ježíš prožíval úzkost**: jeho duše byla sevřena úzkostí (Jan 12,27). Čím více je člověk schopen prožívat úzkost a vědět tedy o nezajištěnosti sebe sama, a zároveň o nezbytnosti neustále se určovat a udržovat své já tváří v tvář dynamice, která já překračuje, tím více je člověkem.

*Nemoc ke smrti*: fenomenologie zoufalství

Kierkegaard určí ve svém nejslavnějším spise člověka jako **syntézu konečna a nekonečna, časnosti a věčnosti, nutnosti a svobody.** Zoufalství vzniká z nepoměru, který zabraňuje syntéze, a tím neumožňuje člověku, aby se stal tím, kým má být: tedy vztahem k moci, která člověk ustavuje, tj. k Bohu. Zoufalství pak vyplývá z neschopnosti být sám sebou, ale člověk může být sám sebou jen tehdy, vztahuje-li se k Bohu. Krom toho, že je zoufalství **znamením nepoměru**, je zároveň **výsadou člověka**: kdyby člověk nebyl syntézou, nemohl by si zoufat, ale to by rovněž znamenalo, že by se nemohl stát duchovní bytostí. Zoufalství totiž předchází příležitosti čelit existenciální výzvě, která člověka probouzí k duchovnosti. Nutno podotknout, že zoufalství není pro Kierkegaarda výlučně, ale ani primárně psychickým stavem, ale ontologickým určením. Člověk si proto nemusí být svého zoufalství vědom, a naopak člověk, který si je zoufalství vědom, je méně zoufalý než ten, který toto vědomí postrádá. **Skutečné neštěstí tak spočívá v neschopnosti či neochotě projít zoufalstvím.**

Všem podobám zoufalstvím je pak společná ztráta vlastního já: „Zatímco se jeden druh zoufalství řítí do nekonečna a ztrácí vlastní já, nechá si jaksi druhý druh zoufalství své já ostatními lidmi odloudit. Člověk na sebe zapomene…, všelijak se honí za zájmy tohoto světa… Zapomene na sebe a na to, čím z božího hlediska je; nemá už odvahu k sebedůvěře, být sám sebou mu připadá riskantní; o moc lehčí je být jako ti druzí, opičit se po nich, stát se číslem, patřit k davu.“

Uzdravení vztahem k Bohu

Zoufalství je tím mocnější, čím vědoměji člověk žije a ustává teprve tehdy, když jedinec přestává odvozovat svá měřítka ze sebe samého a založí se v Bohu. V tomto smyslu může Kierkegaard říct, že **tajemstvím antropologie je theologie** (srv. naopak Feuerbachův výrok, podle kterého je tajemstvím theologie antropologie). Proč se má založit v Bohu? Protože všechny alternativní pokusy ztroskotaly: Kierkegaard se přitom opírá především o Kantův pokus koncipovat autonomii: podle Kanta je naší povinností žít autonomně náš život, jenže sám základ naší autonomie nám uniká – sice se máme řídit kategorickým imperativem, ale tento imperativ se jeví jako faktum, jako dále nezdůvodněná danost, kterou nevytváříme, ale kterou v sobě nacházíme. To znamená, že v uskutečnění nejzazší spontaneity jsme paradoxně trpní – kategorický imperativ nevytváříme, nejsme jeho autory, ale přijímáme jej. V základu našeho rozumu tak tkví temnota, kterou nelze rozumově uchopit, a proto je třeba dle Kierkegaarda skočit – Kantovský paradox je rozřešen křesťanským paradoxem: člověk se musí vzdát svého života (rozumu), aby svůj život (a rozum) získal.

II. Schopenhauerův pojem nicoty a vyplývající asketismus

I Schopenhauerova filosofie stojí na úzkosti: „Filosofie, v níž mezi řádky necítíme slzy a neslyšíme pláč, skřípění zubů a hrůzný lomoz vzájemného vyvražďování, není filosofií.“

Základy Schopenhauerovy filosofie

Schopenhauer vychází ze dvou myslitelů: **z Platóna a z Kanta.** Z Platóna přebírá představu, že **vše, co vnímáme, je jevem základnější skutečnosti**, **idejí**. Na rozdíl od Platóna ale neuvažuje o tom, že základem této naší skutečnosti je lepší skutečnost. Naopak spekuluje o tom, že vezdejší utrpení je jevem, otiskem pekla, jehož je tento svět potomkem. Již na tomto zhodnocení vidíme Schopenhauerův odklon od tradiční metafyziky: náš svět nespočívá na logice, na idejích, nemá za svůj původ Boha (tj. něco lepšího, než je svět sám), ale **je jevem iracionální, dokonce zlé moci**. Navzdory této diferenci vzhledem k Platónovi je ale přesvědčen, že je třeba **nahlédnout, co je základem skutečnosti**. V této souvislosti se opírá o Platónovo podobenství jeskyně: člověk je chycen v jeskyni, která je podobenstvím přítomného světa, a má nahlédnout, že původ skutečnosti je vně této jeskyně, že se v jeskyni stýká s pouhými jevy. Úkolem je tedy osvobodit se od jevů, a tudíž od přítomného světa a jeho klamů: poznání jevu implikuje pravdu, kterou je třeba odhalit. Jako v případě Platóna nás i Schopenhauer vybízí, abychom opustili jeskyni a šli za „sluncem“, tj. za pravdou, a jako Platón zdůrazňuje i Schopenhauer, že se nejedná výlučně o cestu poznání, ale rovněž o cestu afektivní, ba erotickou, jsme vedeni *touhou* dospět k pravdě, kterou často spíše než v aktu poznání nahlížíme v hraničních zkušenostech, které nás přimějí k tomu, abychom změnili celý náš život, základ našeho bytí.

Dalším výrazným inspirátorem je Kant, od něhož přejímá východisko u kopernikánské revoluce: pro člověka je svět tím, co se mu dává skrze jeho poznávací mohutnosti; jinými slovy **neexistuje svět nezávisle na našich poznávacích mohutností**: „Neboť není nic jistějšího než to, že nikdo nemůže vyjít ze sebe, aby se identifikoval s věcmi od něj odlišnými.“ Proto naše kategorie vstupují do toho, co nazýváme světem: naše vědomí je spjaté s našimi kategoriemi prostoru a času, tj. nejsme schopni cokoliv vnímat, aniž bychom na daný předmět vztáhli prostorovost a časovost. Ale jestli jsou věci, které my vnímáme jako časové a prostorové, skutečně časové a prostorové, to nevíme. V tomto smyslu **je svět „naše představa“**.

Schopenhauer nicméně Kanta radikalizuje v tom smyslu, že převádí všechny kategorie, kterými poznáváme svět, na kategorii jedinou, na **princip důvodu**: Podstatné pro Schopenhauera je, že nikdy nevnímáme, nemyslíme, nezakoušíme žádný atomární počitek, ale vše je těmito základními kategoriemi již vždy usouvztažněno do souvislostí. Nejzákladnější kategorie našeho myšlení je kauzalita: „Kategorie kauzality je tedy **vlastním přechodovým bodem a následně podmínkou vší zkušenosti.** … Skrze kategorii kauzality původně poznáváme objekty jako to, co je skutečné, tj. jako to, co působí.“

O existenci světa jsme přesvědčeni proto, že na nás něco působí, a my si tuto působnost vysvětlujeme věcmi vně nás, a tak kolem sebe vystavujeme svět. Potud by se Schopenhauer více méně ještě pohyboval v rámci kantovského půdorysu. Z takto vymezené situace však vykračuje svým pojetím Kantovy věci o sobě. Věc o sobě je pro Kanta věcí, od níž abstrahujeme naše kategorie – je to tedy představa takové věci, která se jeví v jevu, o níž však nemůžeme nic říct, protože tím bychom na ni již vztahovali naše kategorie. Věc o sobě je tedy pravda nezávisle na nás. Kant užíval pojem věci o sobě jako hraniční pojem; jako pojem, který si naše mysl „domýšlí“ do jevů, ale o jejíž existenci nemůžeme nic vědět.

Schopenhauer však jde za Kanta tím, že řekne, že **touto věcí o sobě je vůle**. Podle Schopenhauera totiž na sobě samých zakoušíme druhou stranu jevů, o níž hovořil Kant: ta jedna strana jsou představy, s nimiž se setkáváme, kdykoliv něco vnímáme, ale ve světě se nesetkáváme jen s představami, ale ještě s něčím dalším: s vůlí, kterou zakoušíme primárně na našem těle. **Lidské tělo** je pro Schopenhauera skutečnost zcela jedinečná. Díky tělu na nás samých poznáváme, že svět není jen představa, tj. myšlení, ale rovněž tělo, které má svou vůli. **Tělesná** **vůle je vnitřní strana světa, představa jeho vnější strana**. Člověk tak žije ve dvou sférách – je si sám představou, a natolik podléhá kauzalitě, je výsledkem přírodního řádu, ale na druhou stranu je vůlí – sám sebe určuje.

**Analogicky pak Schopenhauer rozšiřuje tuto vnitřní zkušenost na vše jsoucí** – vlastní tělo je tak použito jako „klíč k podstatě každého jevu v přírodě“. Jako se člověk sám sobě jeví jako takto podvojný – je vůlí i představou –, tak má i svět tyto dvě stránky: na povrchu se ukazuje jako svět zahrnující **množství jednotlivých, pomíjejících jevů**, ve svém nitru však **je jednou jedinou vůlí**. Tato metafyzická vůle, která je základem všeho, je **nekonečným, nerozumným, bezcílným do sebe uzavřeným toužením**.

„Svět coby svět o sobě je velká vůle, která neví, co chce.“ Ale proto je „vůle“ bytostně utrpení – mimo vůli totiž není nic, a tudíž ani nic, v čem by mohla dojít uspokojení. Svět tudíž nemůže být nejlepší ze všech možných světů, jak jej pojal Leibniz; je naopak **nejhorší ze všech možných světů:** „Neustálá reflexe povede myslitele, který tuto stopu sleduje, k tomu, že i sílu, která v rostlině klíčí a vegetuje, ano, sílu, díky níž se tvoří krystal, tu, která otočí magnet k severnímu pólu, tu, jejíž rána z doteku heterogenních pochází… – to všechno pozná jako pouze v jevu rozdílnou, ale vnitřní podstatou stejnou sílu jako to, co je mu známé bezprostředně, intimně a lépe než všechny ostatní, a co se tam, kde vystupuje nejzřetelněji, jmenuje vůle.“

Sem vstupuje třetí vliv, kterým **je indická filosofie**. Schopenhauer se seznámil s „moudrostí starých Indů“ prostřednictvím **Friedricha Schlegela v roce 1814** a v této souvislosti poznamenává: „Ostatně přiznávám, že si nemyslím, že by moje nauka kdy vznikla, dříve než paprsky z upanišad, Platóna a Kanta vrhly do mého ducha světlo.“ Kant určil vše, co poznáváme, jako jev, ale Schopenhauer činí ještě další krok a říká: to, co poznáváme, vlastně **nejsou jevy, jsou to klamy**, přičemž si vypomáhá terminologií z indické filosofie: tyto klamy nazývá jako **mája**. Klamnost jevu tkví v tom, že naše kategorie operují na **principu individuace**: kategorie kauzality nás nutí, abychom mysleli jedinou vůli jako rozdělenou do jednotlivých článků, které na sebe působí: kauzální zřetězení znamená, že člen *a* působí na člen *b*, který působí na člen *c* atd. Kontemplací a meditací máme usilovat o vyšší náhled: ten spočívá v tom, že se vysvobodíme z pout jednotlivosti, s nimiž souvisí i vázanost na čas a prostor, tedy vzdáváme se vlastních kategorií, a tak se **jako by postavíme vně tyto kategorie, vně naší mysl**. „Celé vědomí necháme vyplnit klidnou kontemplací právě přítomného, přirozeného předmětu, ať je to krajina, strom, skála, budova nebo cokoliv jiného. … stáváme se čistým, bezbolestným, bezčasovým subjektem poznání bez vůle.“ Tím Schopenhauer přejímá stěžejní nauku upanišad – ztotožnění brahma, tj. principu skutečnosti, s átma, s individuálním duchovním principem. **Člověk má v kontemplaci nahlédnout jednotu individuální podstaty a principu bytí.** Schopenhauer dále přejímá i etiku upanišad spočívající na **oproštění od touhy** a ulpívání na materiálních statcích a na soucitu s živými tvory (*ahinsa*).

Milost v umění a v soucitu

„**Údiv stojí na počátku metafyziky, popření vůle na jejím konci**.“ Jak ale dospět ke zrušení vůle? Schopenhauer v této souvislosti navazuje na Kantův estetický cit: v nazírání umění jdou stranou vlastní zájmy, vystupujeme z bytí ve prospěch vidění, tj. ve prospěch pasivity. Umělecký zážitek nám dává možnost vytrhnout se ze změti vůle, a dovoluje nám jen vnímat. Proto je **estetika nadřazena filosofii**, a podobně nejde ani ve filosofii v Schopenhauerově pojetí **o poznání, ale porozumění**, a v tomto smyslu je i filosofie spíše uměním než vědou. Ve vědě je člověk hnán od jednoho poznatku k druhému, v umění setrvává u jednotlivého, které uchopuje jako reprezentanta celku. Umění proto není ornament, není to něco „navíc“, není to ale ani pouhý oddych, **je to akt vykoupení od trápení**. Ale člověk nemůže věčně setrvávat v estetickém pozorování, protože život uplatňuje své nároky a nutí nás k chtění; **s chtěním se však neodmyslitelně vrací utrpení**.

Druhou možností, jak se zbavit z egoismu či zmírnit utrpení, je **soucit**, v němž zakoušíme spřízněnost s druhým člověkem, s druhou bytostí, s přírodou. Pouta vůle s námi samými jsou na okamžik povolena, a podobně jako v umění získáváme v soucitu odstup od své vůle a poznáváme, že není žádná má vůle, že není žádný subjekt a objekt, že vše spadá v jedno. Soucit je zkušeností, v níž nahlížím, že vše vně mně samého je také vůle a že vše trpí stejně jako trpím já. V této souvislosti poznamenává: „**Optimista mi říká, nechť otevřu oči a nahlédnu, jak krásný je svět na horách, v rostlinách, ve vzduchu, ve zvířatech. Jistěže jsou tyto věci krásné na pohled, ale něco jiné je jimi být.**“ Kdo zakouší soucit, proto nahlíží pod roušku máji a klam *principii individuationis* jej na okamžik opouští. Nahlíží svou vlastní vůli v každém trpícím. Soucit je sebezkušenost vůle, která ale neimplikuje sebeprosazování. Je to zkušenost jednoty v utrpení – to, co Schopenhauer nazývá ***tat tvam asi***, tj. náhled z upanišad, že podstata mého já (átma) je totožná s podstatou světa (brahma). Postoj, který je tím dosažen, označuje Schopenhauer jako „praktickou mystiku“.

Nic

„Tedy tímto způsobem, pozorováním života a jednání světců, které je nám ovšem jen zřídka dopřáno poznat ve vlastní zkušenosti, jež nám však předvádí jejich životopisy a se zárukou vnitřní pravdivosti umění, tedy takto musíme zažehnat ponurý dojem onoho nic, které se jako poslední cíl vznáší za vší ctností a svatostí a jehož se bojíme jako děti tmy, místo abychom je obcházeli, jako Indové, mýty či významuprázdnými slovy jako resorbce do brahmy či nirvány buddhistů. Spíše svobodně přiznáváme: co zůstane po celkovém zrušení vůle, je ovšem pro všechny ty, kteří jsou ještě plni vůle, nic. Ale také opačně, pro všechny ty, v nichž se vůle obrátila a popřela, je tento náš tak reálný svět se všemi svými slunci a mléčnými drahami – Nic.“

Četba: A. Schopenhauer, „K učení o popírání vůle k životu“, in: *Svět jako vůle a představa*, 2. díl, přel. M. Váňa, Pelhřimov 1997, str. 444–468.