

# ACTA POLITOLOGICA

[www.acpo.cz](http://www.acpo.cz)

INTERNETOVÝ RECENZOVANÝ ČASOPIS

2009 | Vol. 1 | No. 1 | ISSN 1803-8220



Kučera, Jan P. (2009). K politické filosofii Arthura Schopenhauera. *Acta Politologica*, Vol. 1, No. 1, s. 52-63. ISSN 1803-8220.

*Tento článek podléhá autorským právům, kopírování a využívání jeho obsahu bez řádného odkazování na něj je považováno za plagiátorství a podléhá sankcím dle platné legislativy.*

Internetový recenzovaný časopis vydává Univerzita Karlova v Praze,  
**Katedra politologie Institutu politologických studií Fakulty sociálních věd.**

---

## K politické filosofii Arthura Schopenhauera<sup>1</sup>

*Jan P. Kučera<sup>2</sup>*

### **Abstract:**

*The political dimension of human life is on the very edge of Schopenhauer focus of interest. This fact stems from his concept of metaphysics. However, the attention ought to be paid to this aspect of his philosophy, since it is an influential part of the tradition of typical "German" refusing "politics-ness", a phenomenon with enormously tragic consequences.*

**Keywords:** *Schopenhauer, Metaphysics of Culture, Ethics, Aristocracy,, Thoughts on State and Law, Lawlessness, Ownership, Possessiveness, Monarchism*

Schopenhauerův vliv na evropskou kulturu je velký a mnohostranný i obecně uznávaný, a nesporná je i Schopenhauerova pozice v dějinách evropské filosofie. V ohledu filosofie politické je tomu však jinak. Pohlédneme-li do běžných příruček dějin politického myšlení, zdá se být Schopenhauerova pozice povážlivě slabá a to je patrné nejen ve filosofické literatuře anglosaské a románské, nýbrž dokonce i v jazykové oblasti německé. Rovněž schopenhauerovských odkazů v dílech velkých politických myslitelů 20. století se zdá být málo. Nicméně usuzovat pouze z těchto víceméně povrchních dat na Schopenhauerovu bezvýznamnost v dějinách politického myšlení by mohlo být ukvapené, vždyť na něj odkazovali třeba Jacob Burckhardt, Max Scheler, Ludwig Wittgenstein, Carl Schmitt či Arnold Gehlen.<sup>3</sup> Avšak jakkoliv inspiroval tak různorodě orientované, avšak zajisté prvořadé myslitele, je sotva možné zpochybnit, že Schopenhauer žádným velkým politickým myslitelem nebyl a jak známo, žádné velké dílo politické filosofie nevytvořil. Tato studie toto konstatování nemůže, a tedy ani nehodlá nějak zpochybňovat. Klade si cíl skromný. Chce připomenout, že i když otázky politické filosofie stály jen na okraji Schopenhauerova myslitelského zájmu, nebylo by vzdor tomu radno ho ani v rámci politické filosofie zcela přehlížet, přinejmenším už z toho důvodu, že přímo a mimořádně silně ovlivnil dva významné politické myslitele druhé poloviny devatenáctého století, totiž Richarda Wagnera a Friedricha Nietzsche. Ti

<sup>1</sup> Text vznikl v rámci výzkumného záměru FSV UK č. MSM 0021620841 „Rozvoj české společnosti v EU: výzvy a rizika. (Development of the Czech Society in the EU: Challenges and Risks.)“

<sup>2</sup> Docent PhDr. Jan P. Kučera přednáší na katedře politologie IPS FSV UK v Praze. Kontakt: e-mail: janpk@seznam.cz

oba, první z nich samozřejmě více umělec než filosof a druhý naopak, byli Schopenhauerovou filosofií doslova uchváteni a ovlivnily je i Schopenhauerovy náhledy politické. Ovšem zatímco Wagner zůstal i ve svém pozdním období přesvědčeným demokratem (byť stále zklamávaným), Nietzsche rozhodně navázal na Schopenhauerův duchovní aristokratismus a exkluzivismus.<sup>4</sup>

Víc než „politické náhledy“ oba ovlivnila především Schopenhauerova na voluntaristické metafyzice založená estetika, kterou Schopenhauer, třebaže poněkud rozporuplně, opřel o Kantův transcendentální idealismus, především o Kantovo zásadní rozlišení mezi světem fenomenálním a světem noumenálním. Rozpor s Kantovou filosofií spočíval jednak v tom, že Schopenhauer chápal poznávací subjekt v transcendentální logice jako subjekt individuální a nadaný smyslovými orgány, a za druhé v tom, že noumenálnímu (!) světu přiřkl atributy iracionální – označil jej za slepou vůli, která v žádném případě není výslednicí nějakého poznání, nýbrž jakýmsi nadracionálním, kauzalitě se vymykajícím, nesmyslným, bezúčelným a bezcílným puzením (tudíž naprostý „opak“ Hegelovy „racionality osudu“) a absolutním prazákladem veškeré skutečnosti, přírody i člověka. Schopenhauer věnoval vypracování své metafyziky mnoho úsilí a výsledkem je složitá a ne zcela jasná filosofie vůle ústící do dichotomie mezi vůlí a představou. Věc o sobě zůstává nepoznána, zakrývá ji jemná tkanina iluzí, kterou v pěkné inspiraci jím velebeným indickým myšlením nazývá *Májin závoj*. Vůle se ovšem objektivizuje jako platónská idea, čili jakýsi úplný pojem vůle. Problém je v tom, že individuu není dopřáno ji postihnout. Z této bezvýchodné situace Schopenhauer přece jen nalézá východisko. Odhaluje malou skulinku, cestičku k tomu, jak *Májin závoj* přece jen poodhrnout a moci tak nazřít onu adekvátní objektivaci vůle, poznat ji poznáním „odtrženým od služby vůle“. Umožňuje to jednak kontemplace a za druhé, jakožto vhléd nejvyšší, umělecké dílo, estetický vhléd. Tak se Schopenhauerova metafyzika stává především metafyzikou estetickou. Estetického vhledu je ovšem mocen toliko tvůrčí umělec, lépe řečeno umělecký génius, jehož umění je nejen nejvyšší, ale takřka jedinou formou skutečného poznání. Jedině umělci-géniovi se v tvůrčím uměleckém gestu objeví vůle očištěná a izolovaná od všech cizích příměsí, a nakonec od

<sup>3</sup> Srov. např. reprezentativní, rozsáhlý přehled v redakci Hans-Joachim Liebera [1999].

<sup>4</sup> Richard Wagner nebyl jen receptivní filosofický nadšenec, za jakého bývá občas ještě pokládán. Stačí připomenout, že mnohá Nietzscheova myšlenka byla inspirována právě Wagnerem a že Nietzscheův mladistvý spis „*Zrození tragédie z ducha hudby*“ je prokazatelně v mnoha pasážích zcela wagnerovskou parafrází. Nejvýznamnějším Wagnerovým „politickým“ esejem je „*Umění a revoluce*“ z roku 1849. V šedesátých a sedmdesátých letech se Wagner-revolucionář a znalec děl utopických socialistů přiklonil (pod vlivem osobních zkušeností i zevrubného studia Schopenhauerových spisů) k monarchismu a po vzepětí k pesimistickému heroismu završil svůj myšlenkový vývoj rozhodně zajímavou, avšak bohužel nedostatečně precizně formulovanou regenerační teorií. V podstatě sledovala stejný cíl jako Nietzsche, totiž povznést lidský rod, jen zcela odlišným, mělo by se snad říci spíše goethovským způsobem a především bez onoho s aristokratickou urputností povýšeneckého gesta. K Schopenhauerově vlivu na Nietzsche je bohatá literatura, srov. například podrobně Landmann [1951], nověji Niemeyer [1998: 106-117].

vůle samotné.<sup>5</sup> Mimořádné postavení mezi uměními má hudba, která totiž nezachycuje jen jednu ideu, čili jen jedno stadium objektivizace vůle, nýbrž celý rozsah vůle, takže v hudbě „probleskuje oceán věčnosti“. Bohužel ani toto Schopenhauerovo pojetí hudby se nevyhnulo nedůslednostem, které vskutku velkolepý pokus odhalit tajemství hudby přece jen oslabují, nicméně je možné souhlasit s tím, že hudební dílo – tak jak prohlašuje Schopenhauer – vzhledem ke své jedinečnosti si podržuje všelidskou platnost a nemůže tedy patřit jen některé historické epoše, nýbrž principiálně patří lidstvu všech věků. Pro Schopenhauer, jehož etika je založena na soucitu s veškerým trpícím tvorstvem, je pak tento soucit nutně „estetickým věděním“. Dlužno dodat, že věděním v podstatě bezcenným a marným, které pro Schopenhauerovu krajně individualistickou nenormativní etiku a co hůř, která pro žádného člověka – snad vyjma nabádání k vytouženému úniku životu – nemá žádný význam a ani jej mít nemůže. Morální hodnota totiž přísluší nikoliv jednání, nýbrž chtění a právě ono chtění prý nelze nikterak modifikovat. Morálního jednání lze tudíž docílit jen totální absencí egoistických motivů, jenže Schopenhauer svým čtenářům neprozrazuje, jak této absence egoismu dosáhnout, když ho naopak ustavičně přesvědčuje a dokazuje mu, že egoismus je v životě všudypřítomný. Zcela bez nadsázky by tudíž bylo možné ze Schopenhauerovy filosofie vyvodit poněkud absurdní závěr, že morálního jednání lze dosáhnout jedině vlastní smrtí. [Schopenhauer 2007, §§ 13-15]<sup>6</sup>

To je v maximální zkratce Schopenhauerova metafyzika (obzvlášť metafyzika umění) a etika, obsažené ve Schopenhauerově v jeho hlavním díle Svět jako vůle a představa a porůznu doplňované i ve spisech dalších. Pasáží o politice v tomto rozsáhlém díle mnoho nenajdeme. Schopenhauerův pohled na svět sice byl komplexní, avšak politice nepřičítal valnou váhu, ba spíše naopak, v jeho knihách lze najít i několik přímých výzev k politické apatii. Celkem logicky přitom argumentoval tím, že jelikož bída a zoufalství vážne neodlučitelně na lidském bytí samotném, bylo by pošetilé, hloupé a nesmyslné přičítat vinu na bídě lidského osudu nějakým vládám, zákonům a veřejným institucím: „*hlavním pramenem nejzávažnějších zel potkávajících člověka je člověk sám*“ [Schopenhauer 1991b: 416]. Pak ovšem je zcela pochopitelné, že neměl důvod zamýšlet se nad tématy politické filosofie, moci, legitimacy, potřebnosti nějaké politické angažovanosti individua

<sup>5</sup> „Když nás však vnější podnět či vnitřní naladění vyvede z nekonečného proudu chtění, poznání se vytrhne z otrocké služby vůli, pozornost už se nesoustředí na motivy chtění, nýbrž bere věci volně od jejich vztahu kvůli, tedy bez zájmu, bez subjektivity, sleduje je čistě objektivně, zcela se jim oddává, pokud jsou mu představami, ne motivy, potom klid... Je to stav bez bolesti, který Epikuros oceňoval jako nejvyšší dobro a jak stav bohů, neboť pro tento okamžik jsme se zbavili ohavného tlaku chtění, slavíme svátek uvolnění, Ixiónovo kolo klidně stojí.“ [Schopenhauer 1997a: 164]

<sup>6</sup> Z bohaté literatury k Schopenhauerově pojetí „estetického věděním“ viz např. znamenitou „Estetickou teorii“ Theodora W. Adorna [1997: 183, 455 aj.].

atd.<sup>7</sup>. Při takovém filosofickém postoji nepřekvapuje, že Schopenhauer zůstal téměř úplně lhostejný i k dobovým politickým proudům, sporům a diskusím a stejně tak k politickým událostem. O politično se nezajímal ani ve svém občanském životě. Zejména pro vzrůstající se německý nacionalismus měl jen výsměch, národ v tom lepším případě považoval za jakýsi *bláhový sen pomatenců* (Schopenhauer 1986: 286). Právě to neuniklo Schopenhauerovu nad jiné pozornému čtenáři, totiž Nietzschevi, a velmi mu to imponovalo, neboť prý ten, „*kdo má v těle furor philosophicus, nebude mít už žádný čas pro furor politicus, a bude se obezřele stríci číst každý den noviny či dokonce sloužit nějaké straně*“. [Nietzsche 2005: 208]

Jen revoluce roku 1848 Schopenhauer musel volky nevolky vzít v potaz, protože ze svého frankfurtského bytu měl výhled přímo na barikádu a dokonce do jeho domu vnikli vojáci. Z tohoto narušení svého dosud poklidného, hmotnými starostmi nezatíženého života (plný duchovního usebrání včetně lásky ke psům) se filosof dlouho nemohl vzpamatovat a ani nepřekvapuje, že jeho důrazné odmítání ideje pokroku, která v jeho metafyzice vskutku nemůže mít žádné místo, se ještě zradikalizovalo. Zůstal přesvědčeným kvietistou a rozhodně odmítal jakékoliv pokusy o reformu politických poměrů v Německu [srov. Russel 1974: 722]. Kritiky od liberálů a ještě víc od socialistů se mu v následujících letech dostalo dost a dost, protože v tak důsledném odmítání víry ve „*stálý růst hodnot věcí lidských a člověka samého*“ byl Schopenhauer ve své optimismem prosáklé době (jen o pár desetiletí později bude jinak, viz Wagner, Mainländer, Bahnsen) naprostou výjimkou: „*Je to důsledný a vyhraněný déserteur de l'Europe a evropské dějinné víry vůbec*“, jak napsal Max Scheler. „*To konec konců vyplývá ze Schopenhauerova přesvědčení o absolutní nepřítomnosti jakékoliv moci nebo účinnosti v oblasti duchovního vědomí*“. [Scheler 1960: 21; srov. Scheler 2003: 84]

Abychom se však vyhnuli příliš jednostrannému soudu, je ovšem třeba ke všemu výše řečenému cosi dodat. Vypracování etiky frankfurtského filosofa přece jen dovedlo k tomu, že se některým politickým problémům vyhnout nemohl, konkrétně určité koncepci práva a bezprávi („*čistá právní nauka je kapitolou morálky*“) a nakonec ani otázce po úloze státu v životě jedince [Schopenhauer 1997a: § 62]. Také při promyšlení těchto problémů lze Schopenhauera označit za žáka Kantova, ačkoliv svou etiku vypracovává spíš v polemice s ním.<sup>8</sup> Jak už bylo výše řečeno a jak je konec konců všeobecně známo, základní kategorií jeho etiky je soucit. Soucit s trpícími ve zlém světě znásobuje neblahá skutečnost, že svět nelze nijak změnit. Soucit zakládá lásku, ne však lásku

<sup>7</sup> V širokých souvislostech tento postoj rozebírá a podrobuje kritice George Lukács [1962: 127-130].

<sup>8</sup> Srov. např.: „...vzniká těžký problém prokázat fyzický řád věcí závislý na řádu morálním. Kant, poté, co je teoretický rozum v koncích, nechává jako *Deus ex machina* nastoupit kategorický imperativ s jeho absolutním má být, vyšťáraný z pouhých pojmů“. [Schopenhauer 2007: 298-299]

smyslnou, ono strašné, všezachvacující životní puzení, které Schopenhauera nepřestávalo děsit, nýbrž lásku ve smyslu křesťanské „*caritas*“ (*agapé*)<sup>9</sup>. Celá etika se mu tak stává zásadně soucitným postojem k celému živoucímu světu. Trpí vše a člověk obzvlášť, protože jen člověk si uvědomuje a hluboce prožívá „*zločin samotné existence*“. Člověk trpí a jakoukoliv útěchu mu Schopenhauer upírá, v první řadě náboženskou – mluví přímo o *eutanázii náboženství* [Schopenhauer 1991: V, 300]. Jenže jakkoliv obdivuhodný nám může připadat filosofův soucit se vším živoucím, jakkoliv je lákavé považovat to za postoj hluboce morální, v rámci Schopenhauerovy filosofie na tomto soucitu nic obdivuhodného není. Je totiž zoufale marný, nemůže vůbec nic zmoci, jelikož podle Schopenhauerova nezvratitelného pesimistického názoru smysl má jen a jen to, co život popírá. Ze stejného důvodu nemá žádný význam ani svoboda jednotlivce. Jako žádný jiný etik ji Schopenhauer zcela zavrhnout nemůže, jenže člověk si jen zdánlivě může dělat, co se mu zamane. Vždyť život není ničím jiným než projevem slepé vůle a jelikož svět je vůlí, děje se nutně. Je nabíledni, že v rámci etiky takového rázu její tvůrce nemohl mít pražádný zájem vypracovat nějakou etiku sociální. Nicméně když ve svém přemýšlení dospěl až k analýze sebepřítakání vůle vlastnímu tělu v onom nesmírném počtu jednotlivých individuí, nemohl nepostřehnout, že v takovém přítakání se nutně projevuje všudypřítomný egoismus, který vede „*až k popírání vůle projevující se v jiných individuích*“, tedy až k prolamování hranic cizího, druhého, jiného přítakání vůli. Takové prolamování hranic druhého nazval bezprávím.<sup>10</sup>

„Bezpráví“ je nejdůležitější pojem Schopenhauera uvažování o společnosti a jejím uspořádání. Pro jeho negativistický přístup ke světu je příznačné, že pojem „bezpráví“ považuje za pojem původní a pozitivní, kdežto naopak pojem práva za odvozený a negativní (!), přičemž ovšem oba pojmy jsou zcela nezávislé na nějakém pozitivním právu.<sup>11</sup> Bezpráví má řadu podob, od vraždy, úmyslného zmrzačení či poranění cizího těla, zotročení a ujařmení jiného individua (když nutím cizí individuum, aby místo své vůle sloužilo vůli mé) až po zásah do cizího vlastnictví. Zásah do cizího vlastnictví je nejběžnější formou bezpráví a Schopenhauer mu věnuje poměrně mnoho pozornosti,

<sup>9</sup> Lásky ve smyslu křesťanské *caritas* (*agapé*), nikoliv sexuální žádostivosti, která totiž je „*neviditelný střed všeho počínání, v každém okamžiku skutečný pán světa*“.

<sup>10</sup> Pro upřesnění je třeba poznamenat, že v Schopenhauerově filosofii svoboda jednotlivce, morální, vlastní svoboda vůle, je jakožto věc o sobě nezávislá na zákonu kauzality. Svoboda nespočívá v „*operari*“, nýbrž v „*esse*“, proto se v etice nejedná o čin a jeho následek, nýbrž o „*chtění*“. Tato svoboda sice umožňuje mravní jednání, ale hlavně ve smyslu rozhodnout se pro cestu úniku z moře útrap, jímž je život. Výsledkem takové svobody tedy nemůže být nic jiného než odmítnutí, negace vůle. Cesty, resp. možnosti úniku jsou minimální. Člověk může pravůli světa vůli popírat snad jedině v naprosté askezi na džinistický způsob, čili uchýlí se do totálně neudamoinisticky vyhlížejícího „*tichého moře myslí*“. Ale důsledné vzepření se pravůli svět ovšem nabízí jedině smrt – to Schopenhauer věděl: „*smrt je velkou příležitostí už nebýt*“. Pro klid své filosofické duše našťastí ještě nemohl znát Nietzscheovu záhadnou ideu „*věčného návratu téhož*“.

ostatně jako vlastnění samotnému. Pakliže je vlastnění výsledkem úsilí a práce vlastníka, je jeho porušení stejně silným či vlastně stejnorodým bezprávím jako je třeba zotročování a je k němu ve stejném poměru jako třeba poranění k vraždě. Schopenhauer několikrát zdůrazňuje nezpochybnitelnou pracovní zásluhu vlastníka na tom, co si přivlastnil. Bezprávím lze nazvat jediné narušení vlastnictví, k němuž se vlastník dopracoval vlastními silami, svým pracovním úsilím: z toho plyne, že původně se všechno pravé, tj. morální vlastnické právo, zakládá jediné na práci, nikoliv na pouhém prohlášení, jak se podle Schopenhauer mylně domníval Immanuel Kant. Přivlastnění věci je oprávněné zásadně toliko prostřednictvím „*původního použití vlastních sil*.“<sup>12</sup> Schopenhauer se zde odvolává na amerického exprezidenta Johna Quincy Adamse a jeho článek, publikovaný v roce 1840. V něm Adams tvrdí a široce argumentuje, že k morálně zdůvodněnému přivlastnění vůbec nepostačuje požívání nějaké věci, pokud je užívána právě beze všeho opracovávání nebo zajišťování proti zničení. Stejně tak se pochopitelně mohl odvolat na Alexise de Tocquevilla, víc však překvapuje, že úplně opominul teorie přivlastnění Johna Locka, kterou samozřejmě dobře znal. Podle Lockovy slavné formulace máme právo na nějakou dosud nikým nevlastněnou věc, jen pokud k ní přidáme svou práci a pokud v našem držení neztratí svou užitnou hodnotu. Pozoruhodné je i to, že na tomto důležitém místě svého výkladu si Schopenhauer odpustil svůj jinak všudypřítomný útok na nenáviděného Hegela. Ještě pozoruhodnější je ovšem skutečnost, že Hegel v příslušných paragrafech svých „Základů filosofie práva“ vlastnictví sice podrobně analyzuje, avšak kupodivu zcela opomíjí právě onen důležitý moment přivlastnění, který pro Schopenhauera byl klíčový.<sup>13</sup>

Bezpráví se děje dvěma způsoby, buď násilím, nebo lstí, přičemž z morálního hlediska mezi nimi není rozdíl. Obé je v dějinách běžné, protože lidé se vzájemném jednání „*zpravidla vyznačují nespravedlností, krajní neslušností, tvrdostí ba krutostí. Kdežto opačné způsoby jsou výjimečné*“. Nejdůležitější politickou otázkou pro Schopenhauera tudíž je, jak lze bezpráví účinně čelit.

<sup>11</sup> Obdobně, avšak vyhoceněji Nietzsche: „*Bezpráví nikdy nespočívá v nerovných právech, ale je vždy obsaženo v nároku na rovná práva. Jenže pramenem práva může být pouze vůle k moci a jeho nositelem nadčlověk*.“ [Srov. Lukács 1962: 270-289]

<sup>12</sup> Podle Hegela [1992: §§ 34-64] vlastnictví je mé, pokud do něho vkládám svou vůli a pro „vzetí v držbu“ postačuje dokonce pouhé označení. „*Co a kolik mám v držbě je právní nahodilost*.“ [Hegel 1992: § 49] Připomeňme v této souvislosti, že různé teorie přivlastnění mají velice důležitou roli v politickém myšlení celého minulého století a svým způsobem vyvrcholily ve známé diskusi mezi Johnem Rawlsem a Robertem Nozickem. Schopenhauer v souvislosti s vlastnictvím nesouhlasí ani s Kantem, podle něhož vlastnictví nemůže existovat mimo stát. Pro Schopenhauera to naopak možné je, a to z toho důvodu, že sice nemůže být porušováno bezpráví, nicméně bezpráví může být bráněno.

<sup>13</sup> „*Jak člověk zachází s člověkem, ukazuje např. černošské otroctví, jehož konečným účelem je cukr a káva*“. O nijak zvlášť nezdůrazňované sociální citlivosti hmotně po celý život dobře zajištěného Schopenhauera svědčí pokračování citátu: „*Ale není třeba chodit tak daleko: pětileté děti nastupují do prádelen nebo jiných továren, kde sedí nejprve 10, pak 12 a konečně 14 hodin denně a vykonávají stejnou mechanickou práci, to znamená, že zábava dýchání je draze vykoupena*“. [Schopenhauer 1997b: 426]

Odpověď je jednoduchá. Účinně čelit bezpráví je úkolem státu a zákonodárství. Problému vzniku státu se Schopenhauer dotýká jen zcela letmo a zcela se tu odvolává na Platónovu Ústavu, takže jeho názor není třeba blíže komentovat. Vlastně ho otázka vzniku státu nijak nezajímala, ptá se výlučně po účelu státu. Než přistoupí ke své odpovědi, vymezuje důležitý rozdíl mezi činěním bezpráví a práva na jedné a trpěním bezpráví na straně druhé. Totiž na rozdíl od morálky, jejímž předmětem je *činění* práva a bezpráví, se nauka o státu má týkat výhradně a jen **trpění** bezpráví, ba ještě víc, stát by se činěním bezpráví vůbec neměl zabývat. Schopenhauer si samozřejmě uvědomuje a hned dodává, že to ale není dost dobře možné, protože činění bezpráví je nutný korelát trpění bezpráví. Státu tedy musí být přiznán alespoň částečné preventivní oprávnění alespoň tak, aby hrozbou trestu zstrašoval možnost zlých skutků a pokud už ke zločinu dojde, je na něm zajistit účinné potrestání zločince. Výhradně však jde o vykonané zlé skutky, případně pak zcela zřejmě prokázaný hrozící úmysl, kdežto o samotné smýšlení a názory občanů, pokud z nich význam vskutku není evidentní a jasně rozpoznatelný, stát pronásledovat nesmí.

Jak vidno, Schopenhauerova nauka o státu se skrývá za naukou o právu. Právo je tu chápáno jako negace bezpráví, jehož prvotním úkolem právě je stanovovat hranici mezi právem a bezprávím a to proto, aby byla využita odvrácená strana práva a stanoveny hranice, které morálka udává jako nepřekročitelné. Nechce-li někdo činit bezpráví, musí mít zřetelně stanovené hranice, jejichž překračování jinými nelze strpět, nemá-li člověk trpět bezprávím.<sup>14</sup> Na tomto místě výkladu Schopenhauer opět vstupuje proti Kantovu přesvědčení, že zřízení státu je morální povinností, čili že stát je zařízení k vyžadování morality. Tomu Schopenhauer rázně odporuje, protože, jak už výše řečeno, státu vůbec nepřísluší jakkoliv se starat o smýšlení individuí, jelikož je nemyslitelné, aby vnitřní smýšlení, vyjadřující věčně svobodnou vůli jednotlivce, bylo modifikováno jakkoliv z vnějšku. Jen této svobodné vůli jednotlivce (svobodné v bytí, v původním rozhodnutí, nikoliv v činech) přísluší rozhodovat o morálnosti či amorálnosti jednání. Schopenhauer trefně podotýká, že by bylo zcela mylné považovat stát za zaměřený proti všudypřítomnému egoismu. Přímou naopak, stát „z *dobře metodicky prováděného egoismu*“ vychází. Hlavním, takřka jediným úkolem zcela minimalisticky vymezené moci státu je zajišťovat blaho mnohosti egoistických individuí, které by si své blaho bez státu mohli vzájemně rušit. Když stát takto dosahuje svého účelu, „*přináší s sebou týž jev, jako kdyby všeobecné smýšlení ovládla dokonalá spravedlnost*“. V úhrnu tedy stát není nic

<sup>14</sup> „Protože požadavek spravedlnosti je pouze negativní, lze ji vynutit, neboť neminem laede mohou vykonávat všichni zároveň. Donucovacím zařízením k tomu je stát, jehož jediným účelem je chránit jednotlivce mezi sebou a celek před vnějším nepřítelem. Někteří němečtí mudrlanti této prodejné epochy by stát rádi překroutili na zařízení k mravní výchově a povznesení, přičemž v pozadí číhá jezuitský účel zrušit osobní svobodu a individuální rozvoj jednotlivce, aby z něj učinili pouhé kolečko čínského státního a náboženského stroje.“ [Schopenhauer 2000: 513]



víc, než „ochranné zřízení, jehož vznik nutně vyvolaly různé útoky, jimž je člověk vystaven a jimž není schopen bránit se jednotlivě, ale jen ve spolku s jinými“. Vzhledem k Schopenhauerově metafyzice je vlastně překvapující, že ve světě, který je iracionální slepou vůlí, Schopenhauer konstruuje čistě rozumový stát zcela shodný s liberalistickou koncepcí.<sup>15</sup>

Alespoň malou zmínku si zaslouží Schopenhauerovo chápání trestu. Schopenhauer velmi pozorně odděluje trest od pomsty (podle Kanta pouhé odplaty) s poukazem na to, že zákon, resp. trest by měl být zaměřen do budoucnosti, nikoliv do minulosti. Vskutku etické jednání nám nedává žádné právo působit bezpráví tomu, kdo bezpráví způsobil mně. V trestním právu by proto měl být stanoven princip, že se netrestá člověk, nýbrž jen čin. Navíc v nápravu potrestaného trestem nelze doufat, protože morální charakter člověka je neměnný.<sup>16</sup> Vtipná je v této souvislosti Schopenhauerova poznámka, že pokud bychom například na vězení měli nahlížet jako na výchovná zařízení, je pak věru škoda, že vstup do nich mají jen zločinci. Všechno, co Schopenhauer vykládá o trestu, úzce souvisí s jeho úzkostí z dalšího zmnožování zla ve zlém světě, i když právě tady by bylo možné – vzhledem k Schopenhauerově vztahu k filosofii Hegelově samozřejmě zlomyslně – podotknout, že velkoleposti Hegelova pojetí „trestu jakožto zločincova práva na trest“ zde jeho iracionální nenávisť konkurent zdaleka nedosahuje.

K obšírnějšímu vymezení účelu státu se Schopenhauer vrátil ve druhém dílu svého hlavního díla, na němž pracoval po dlouhá léta a v němž svou filosofii sice precizoval a prohluboval. Bohužel, toto prohlubování v žádném případě neplatí pro jeho náhledy politické. [Schopenhauer 1997b: kap. 47 (zvláště 438-444); 2007: §§ 14, 17] Je tomu spíš naopak, ba lze říci, že v této souvislosti jeho „dodatek“ (druhý díl „Světa jako vůle a představy“) až překvapuje rozporuplností a místy snad dokonce jakousi ledabylostí a povážlivou argumentační nedostatečností. Z několika pasáží bychom dokonce mohli vyvozovat, že přesvědčený individualista Schopenhauer se svým hobbesovským přesvědčením že „*homo homini lupus*“, začíná znenadání počítat s čímsi tak bezedně problematickým, jako je – nijak blíže nedefinovaná – „čest lidstva“ a snad z rozpaků se naprosto překvapivě dovolává racionality lidského jednání. Víme sice, že život našeho filosofa probíhal ve snad nejmírumilovnější době celých evropských dějin, avšak přesto jeho mínění, že národy na

<sup>15</sup> Srov. [Gumplovitz 1905: § 97]. Rozpory ovšem není těžké najít, vyskytnou se vždy, když se Schopenhauer opravdu rozohní. A tak se u tohoto v podstatě liberála a obhájce minimálního státu lze dočíst i to, že policie má právo určovat mužům délku vousů!

<sup>16</sup> Myšlenka, že žádná výchova, žádné přesvědčování, zkušenost či dokonce nějaké „dobrá vůle“ nemůže změnit charakter člověka, je pro jakoukoliv etiku mimořádně závažná, ale zároveň matoucí a nejasná, jako každá predestinace sladřovaná se svobodou. Pro Schopenhauerovu filosofii je ovšem klíčová, byť jeho vynález samozřejmě není. Vyslovil ji Machiavelli i Hume, po Schopenhauerovi například Bergson. K tomu srov. [Čermák 1993: 189-190]. Stejný názor sdílel i T.G.Masaryk, který o jednom svém politickém spolupracovníku utrousil: „*Důkaz, jak se nedá naučit, co v člověku není*“. Cit. podle [Klimek 1996: s. 252].

základě mezinárodního práva se vůči sobě nechovají agresivně, nýbrž defenzivně, je podivuhodné. A tak, když se opětovně vrací ke svému vymezení účelů státu, postačí mu k tomu pouhé tři body. Za prvé má stát poskytovat ochranu jak proti neživým přírodním silám či divoké zvěři, ale hlavně proti jiným národům. (Proč, když se k sobě údajně chovají defenzivně, zůstává záhadou.) Za druhé má stát sloužit k ochraně zevnitř, čili ochraňovat právní stav a tak zajišťovat soukromé právo. Ve třetím bodě se zdůrazňuje „ochrana proti ochránci“ odlišením a oddělením trojjediné ochranné moci, legislativy, soudů a exekutivy tak, aby na sobě byly zcela nezávislé. V závěru tohoto shrnutí účelů státu Schopenhauer opětovně zdůraznil minimalistický rámeček státu vyjádřením celkem oprávněné obavy, že pokud by státu byli „přibásňováni“ účely další, jeho pravý účel by tím mohl být ohrožen.

Jak už bylo konstatováno, až do revolučního roku 1848 je možné Schopenhauera považovat za takřka klasického liberála anglosaského stříhu [Münkler 1986: 299; srov. Münkler 1981: 379-396; Mommsen 2000: 46-58]. Opravdu, ve zlaté éře liberalismu mnozí obyvatelé Anglie nemuseli mít ani zdání, že nějaký stát existuje a političtí emigranti ze všech koutů Evropy – v čele s K. Marxem či M. Bakuninem – to náležitě oceňovali. Bylo jen štěstí, že lidé zřejmě nejsou tak zlí, jak své čtenáře přesvědčoval Arthur Schopenhauer a jak by jistě bylo lze usuzovat z některých pochmurných obrazů anglických realistických spisovatelů. Avšak po revolučním otřesu Schopenhauer dokázal přece jen některé přednosti státu ocenit, takže liberál poněkud zkonzervativněl tím spíš, že už dříve ideu nějakého pokroku nebo dokonce růstu mravnosti lidstva à la Kant či Schiller považoval nejen za omyl, nýbrž přímo zaslepenou myšlenkovou nehoráznost. To se týká i historie, která sice podle německé tradice od Leibnize a dále přes Lessinga, Herdera a Hegela je prostorem vývoje individua a manifestuje vzepětí pozitivních tvůrčích sil, ale pro niž Schopenhauer pochopení pochopitelně mít nemohl. Prohlásil, že historie je sice věděním, ale žádnou vědou a „*i to nejobecnější v historii je samo o sobě přece jen jednotlivé a individuální, takže při všem tom víření a nekonečných změnách máme před sebou vždy jen stejnou a neměnnou bytost, provozující stále totéž*“. Jenže častokrát rozporuplný Schopenhauer svou rozporuplnost prokazuje i zde. To neměnné víření nazývané historií je mu nakonec *nanejvýš hodnotné, neboť je lidskému pokolení tím, čím je pro individuum rozum, ba ještě víc, „teprve prostřednictvím historie si je národ plně vědom sebe“*, a ještě víc, „*díky historii se lidské pokolení stává celkem, lidstvem, jemuž historie dává „uvážlivé sebevědomí“*“.<sup>17</sup> [Schopenhauer 1997b: 323] Když už ve čtenáři této pasáže začne

<sup>17</sup> Samozřejmě ani tady nechybí útok na „pošetilce Hegela“ (který historii vymezuje ve své filosofii místo klíčové), ironizující Hegelův „*poklidný, vyživující, tučný stát dobře řízený ústavou, dobrou justicí a policií, technikou a průmyslem*“. K historicko-filosofickým náhledům Schopenhauera, Kierkegaard a Nietzsche [viz Čermák 1999: 199-200].

klíčit naděje, že přece jen dojde na nějakou filosofii dějin, Schopenhauer svůj podivný exkurz rázně ukončí.

Jakkoliv opakovaně hovořil o zásadně se neměnicímu víření, měl po zážitku z frankfurtských barikád ze změn notný strach a tak, snad i pod vlivem monarchisticky velkolepého zjevu pruského „krále z Boží milosti“ Friedricha Viléma IV., se stával – a zase navzdory jím samým postulované neměnnosti – mnohem rozhodnější zastávce monarchie jakožto jediného nezpochybnitelného garanta politické stability. *„Velká hodnota, ba základní idea království... spočívá v tom, že jednomu vysoce postavenému musí být poskytnuto tolik moci, bohatství, bezpečnosti a absolutní nezranitelnosti, aby mu nezůstalo nic co by si přál, v co b doufal a čeho by se obával pro sebe. Tím je jeho egoismus... téměř zničen neutralizací a on je schopen, jako by ani nebyl člověkem, vykonávat spravedlnost a nemít na očích své, nýbrž jedině veřejné blaho. To je původ téměř nadlidské podstaty, která všude doprovází královskou hodnost a nebetyčně se odlišuje od pouhé rezidentury.“* Je to povážlivé vymezení a nutno podotknout, že povážlivé především z hlediska Schopenhauerovy vlastní filosofie. Ale zdá se, že on sám si toho byl alespoň částečně vědom, proto ta takřka směšná vsuvka „jako by ani nebyl člověkem“. Čím vroucněji Schopenhauer (v paradoxním spojení s takřka zničujícím pohrdáním středověkem) velebil monarchii a jejího monarchu, tím vyhraněnějším se stával jeho aristokratismus a opakovaně doslova propukala (nazvat to jinak dost dobře nejde) nenávist k „chátře“: *„To nejhorší, co se může přihodit nějakému státu, je, když nejzvrhlejší třída, sedlina společnosti přijde ke kormidlu.“* [Schopenhauer 1939: 140] Kupodivu, ani tak strašlivá představa ho nijak nedovedla k větší pozornosti a přesnějšímu vymezení dimenze „politického“, nýbrž naopak jeho odpor ke všemu politickému jen posilovala. Přídavné jméno „politický“ se mu stalo označením všeho odporného, všeho *„bez vkusu, bez nutkání k něčemu ušlechtilému, k něčemu přesahujícím materiální zájmy, k nimž patří i politické.“* Podle něj nastala odporná epocha bez ducha, *„epocha politických básníků a politických filosofů“*. Jak si vlastně představoval *samovládu duševní aristokracie* neupřesnil, stejně jako Nietzsche později neupřesnil svou *„velkou politiku“*. Snad mu to nedovolil strach z *„vlády póvlu“*, který by *„zničil dosavadní monarchickou ústavu a zavedl proletářskou republiku: ale příroda protestuje, je aristokratická!“* [Schopenhauer 1986: 291]. Duševní aristokracie a chátra, páni a otroci atd., zde mohl bezprostředně navázat Nietzsche – a učinil tak.

Co lze dodat na závěr stručného přehledu politického myšlení Artura Schopenhauera? Snad jen to, že stručnost v tomto případě vyplývá z tématu samotného. V dějinách politického myšlení má Schopenhauer své místo zajištěné spíš jako jeden z výrazů své doby, než myšlenkami samotnými, které bychom dnes mohli rozvíjet. Jestliže svým filosofováním chtěl vymýtit *„ostudu*

směšného hegelianství“, pak se zdá, že alespoň na poli politického myšlení se mu to příliš nezdařilo. Zde bychom snad dokonce mohli souhlasit s Wittgensteinovým jistě až příliš kategorickým, zbrklým a arogantním odsouzením velké filosofické lásky jeho mládí: „*Tam, kde skutečná hloubka začíná, tam ta jeho končí*“. [Wittgenstein 1993: 59] Sotva dnes může být sporu o tom, že Schopenhauovo „pozitivní bezprávi“ proti Hegelově velkolepé koncepci „*práva jako jsoucna svobodné vůle*“ je chudé a filosoficky neobstojí.

A ještě jednu poznámku je snad třeba ještě vyslovit. Schopenhauerův příliš malý respekt k politické dimenzi člověka se neblaze odrazil i v jednom, bohužel nijak zanedbatelném, směru myšlenkového osudu německého, oné od reálného světa odvrácené apolitičnosti, kterou vrátit se k reálné politice, „*vzít politično na vědomí*“, donutila až německá apokalypsa. Je to onen tragický směr, který ovšem nenašel svůj nejobširnější výraz v těch několika „politických“ paragrafech „*Světa jako vůle a představy*“ a porůznu roztroušených „politických“ poznámkách v ostatních Schopenhauerových spisech, jako spíš v „*Úvahách nepolitického člověka*“ Thomase Manna: „*Je v podstatě německé humanity, že se vzpírá politizaci. Německému pojetí vzdělání skutečně chybí politická složka*“ [Mann 1968: 82]. Zapřisáhlý pesimista Arthur Schopenhauer měl mimo jiné i to štěstí, že své politické názory nemusel korigovat před žádným šíleným přízrakem a před lidským zlem, o němž se jeho medituující duši ani nesnilo. Stejně jako před několika desetiletími si Schiller snil sen o státu krásného zdání, Schopenhauer si snil sen o jakési monarchii (někdy i republice!) samovládných géniů a podobná snění vyvolal ve svých bezprostředních následovcích, ve Wagnerovi i v Nietzschevi a v řadě dalších, v Thomasi Mannovi, Gottfriedu Bennovi, Ernstu Jüngerovi atd. atd. Zodpovědět otázku, co tyto tak rozdílné muže spojuje, není možná nijak zvlášť obtížné. Kromě umělecké velikosti z díla každého z nich vane „eine Todesahnung“. Nebo v něm číhá.

## LITERATURA:

- ADORNO, T. W. (1997). *Estetická teorie*. Praha.
- ČERMÁK, V. (1993). *Otázka demokracie*. díl 2. *Člověk*. Praha.
- ČERMÁK, V. (1999) *Otázka demokracie*. díl 5. *Funkce demokracie*. Olomouc.
- GUMPLOWITZ, R. (1905). *Geschichte der Staatstheorien*. Berlin.
- HEGEL, G. W. F. (1992). *Základy filosofie práva*. Praha.
- KLIMEK, A. (1996). *Boj o Hrad*, díl. 1. *Hrad a Pětka*. Praha.

- LANDMANN, M. (1951). Nietzsches Schopenhauer-Erlebnis. In LANDMANN, M. *Geist und Leben. Varia Nietzscheana*, s. 9-39. Bonn.
- LIEBER, H.-J. (1999). *Politische Theorie von der Antike bis zur Gegenwart*. Bonn.
- LUKÁCS, G. (1962). *Die Zerstörungen der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler*. Berlin.
- MANN, T. (1968). Betrachtungen eines Unpolitischen. In MANN, T. *Politische Schriften und Reden I*. Frankfurt am Main.
- MOMMSEN, W. J. (2000). *Bürgerliche Kultur und politischer Ordnung. Künstler, Schriftsteller und Intellektuelle in der deutschen Geschichte 1830-1933*. Frankfurt am Main.
- MÜNKLER, H. (1981). Das Dilemma des deutschen Bürgertums, Recht, Staat und Eigentum in der Philosophie Arthur Schopenhauers. *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, vol. LXVII, No. 3, s. 379-396.
- MÜNKLER, H. (1986). Arthur Schopenhauer und der philosophische Pesimismus. In Hrsgg. von FETSCHER, I.; MÜNKLER, H. *Piper's Handbuch der politischer Ideen*. München-Zürich, s. 298-307.
- NIEMEYER, Ch. (1998). *Nietzsche andere Vernunft*. Darmstadt.
- NIETZSCHE, F. (2005). Schopenhauer jako vychovatel. In NIETZSCHE, F. *Nečasové úvahy*. Praha: Oikoymenh.
- RUSSELL, B. (1974). *History of Western Philosophy*. London.
- SCHELER, M. (1960). *Die Wissenformen und die Gesellschaft*. Bern.
- SCHELER, M. (2003). *Můj filosofický pohled na svět*. Praha.
- SCHOPENHAUER, A. (1986). *Ein Lesebuch*. Frankfurt am Main.
- SCHOPENHAUER, A. (1991). *Werke in fünf Bänden, I.-V.* (Hrsg. von Ludger Lütkehaus). Zürich.
- SCHOPENHAUER, A. (1939). *Parerga und Paralipomena I*. Leipzig.
- SCHOPENHAUER, A. (1997a). *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov.
- SCHOPENHAUER, A. (1997b). *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov.
- SCHOPENHAUER, A. (2007). Soutěžní spis o základu morálky neoceněný Královskou dánskou společností věd, 30. ledna 1840. In SCHOPENHAUER, A. *O vůli v přírodě a jiné práce*. Praha.
- WITTGENSTEIN, L. (1993). *Rozličné poznámky*. Praha.