

IVAN HODOVSKÝ

ARTHUR SCHOPENHAUER A NÁBOŽENSTVÍ

Arthur Schopenhauer bezpochyby patří k nejpřednějším německým filozofům 19. století. Jeho názory spoluutvářely myšlenkové kontury německého romantismu, působily na vznik filozofie života, oživovaly zájem o kontemplativní filozofii iracionálního typu a osobitým způsobem rehabilitovaly úlohu filozofie v běžném každodenním životě vzdělaného člověka. Schopenhauerovy eseje se staly na dlouhá desetiletí neodmyslitelnou částí knihoven středních vrstev německé měšťanské společnosti. Byl-li Hegel pokládán za autoritu v záležitostech světově dějinného procesu, Schopenhauer se stal symbolem pro hledání pravé životní cesty lidského individua. V Schopenhauerově díle se proto setkáváme vedle abstraktních metafyzických úvah o podstatě světa s myšlenkami a postřehy, které vypovídají autorův názor na smysl života a životní moudrost, úlohu ženy, na smrt, sebevraždu, na morálku a výchovu, na akademicky pojatou filozofii ap. Marxisté a levicově orientovaní intelektuálové odedávna kritizovali Schopenhauerovu filozofii jako myšlenkový konstrukt podbízející se německému maloměšťákoví. Neměli bychom však zapomínat, že Schopenhauer svou tvorbou, a zejména jejím podáním, měl daleko k průměrnosti a podbíživé líbivosti, že v nejednom směru představoval filozofický nonkonformismus, který mu ostatně po delší část života připravil nejednu hořkou chvíli společenského odsudku a zneuznání. Svéráznost jeho filozofie se projevuje i v postoji k církvím a náboženství vůbec, v jeho kritice křesťanství a ve snaze uplatnit v evropském duchovním kontextu mimokřesťanské náboženství asijského typu, zvláště buddhismus. Tyto tendence našly později nemalý ohlas jak v Německu tak v dalších evropských zemích a těší se i dnes v rámci postmoderního myšlení a opětovného zájmu o romantismus nemalé podpoře.

Franz Mehring svého času napsal, že přes četné negativní stránky Schopenhauerovy filozofie a způsob, jakým filozof vedl osobní život, bychom neměli být k tomuto mysliteli nespravedliví. V jednom bodě „přece jen zůstal věren tradicím našich velkých myslitelů a básníků: v náboženských otázkách byl volnomyšlenkářem“.¹ Podobně hodnotili Schopenhauerovu světonázorovou orientaci i další marxisté, například Jiřina Po-

¹ Mehring, Fr.: *K dějinám filozofie*. Praha 1959, s. 145.

pelová, která upozorňovala, že Schopenhauer nemůže být pokládán za ideologa feudální kontrarevoluce, jak by se snad s ohledem na dobu jeho života a na jeho politické názory mohlo předpokládat, mimo jiné již pro svou přírodovědnou, ateistickou někdy až vulgárně materialistickou orientaci. Také český pozitivista Josef Tvrďý hodnotil Schopenhauerův světový názor jako ateistický, zatímco František Krejčí se přikláněl k umírněnějšímu stanovisku a charakterizoval Schopenhauera jako panteistu. Většinu interpretů Schopenhauerova díla neunikla dvojstrannost a vnitřní rozpornost myšlenkových struktur v něm obsažených včetně názorů na podstatu, funkci a poslání náboženství. Například Jiřina Popelová vedle prvků naturalismu zde nachází tendenci k teleologismu. Rovněž G. Lukács charakterizuje vztah A. Schopenhauera k náboženství jako „religiozní ateismus“.² Podobných názorů bychom mohli najít v literatuře věnované Schopenhauerovi daleko více. Lze je sledovat již v době přímých polemik s Schopenhauerem v době jeho života, hlavně pak později na přelomu století a v dobách opakované popularity Schopenhauerovy filozofie v průběhu 20. století.

Položme si v této souvislosti dvě otázky: V čem spočívá podstata Schopenhauerovy kritiky náboženství a jak na ni pohlíží soudobá filozofie.

1. A. SCHOPENHAUER JAKO KRITIK NÁBOŽENSTVÍ

Názory A. Schopenhauera na náboženskou problematiku obsahuje především druhý díl jeho esejů nazvaný *Parerga a Paralipomena*, oddíl O náboženství, který obsahuje zejména tyto texty: *Dialog, O křesťanství, Starý a Nový zákon, Víra a věda, O ateismu a Zjevení*. Autor se kromě toho vyjadřoval k náboženským otázkám marginálně i meritorně ve svých hlavních spisech *Svět jako vůle a představa* a *Dva základní problémy etiky*.³ Náboženská temata nepatří proto v Schopenhauerově díle k okrajovým, tvoří naopak stěžejní moment jeho světonázorové orientace a jeden z důležitých prvků jeho metafyziky.

V souladu s výše citovanou literaturou zaujímá Schopenhauer k náboženství ve většině těchto prací dvojaké, namnoze vnitřně rozporné stanovisko. Nutno však podotknout, že se nejedná o vnitřní nedůslednost filozofova myšlení, ale spíše o cílevědomý záměr. V explicitní podobě ho najdeme v rozhovoru *Filaleta s Demofilem*. Tato skutečnost přivedla H. Volkelta, jednoho z nejpřesvědčivějších interpretů a kritiků Schopen-

² Lukács, G.: *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin 1955, s. 173.

³ Schopenhauer, A.: *Parerga und Paralipomena I., II.* In: *Schopenhauers Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Leipzig. Grossherzog Wilhelm Ernst Ausgabe vřočení se neuvádí): Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*. Berlin 1902.

hauerovy filozofie, jak se svého času vyjádřil J. L. Fischer,⁴ k závěru, že v tomto případě se nejedná toliko o vnitřní rozpornost Schopenhauerova přístupu k náboženství, ale o vnitřní rozpornost náboženství samotného.⁵

Schopenhauerova kritika náboženství se zjevně opírá o způsoby osvícenské kritiky, tradované v německém prostředí filozofií Im. Kanta. Schopenhauer ostatně na Kanta programově navazoval, i když se se všemi Kantovými názory neztotožňoval. Výchozí moment vztahu k náboženství tvoří u Schopenhauera přesvědčení o naprosté protikladnosti vědy a náboženské víry. Zatímco vědu lze identifikovat s pravdou (Schopenhauer v tomto případě rovněž ve shodě s osvícenskou tradicí žádný podstatný rozdíl nečiní), náboženství představuje holý opak pravdy — podvod, klam a lež. Náboženství je pouhou náhražkou správných představ o světě, která nahrazuje živý a přirozený lidský orgán jako pouhá protéza.⁶ „Ti, kdo se domnívají, že vědy jsou s to stále se rozvíjet a rozšiřovat svůj vliv, aniž by tím brzdily rozkvět a trvání náboženství, dopouštějí se velkého omylu. Fyzika a metafyzika jsou přirození nepřátelé náboženství a náboženství k nim zaujímá rovněž nesmiřitelný postoj /.../. Různá náboženství představují děti nevědomosti, které nemohou dlouho přežít svou matku. Omar, Omar pochopil tuto věc docela jasně, když nechal vypálit alexandrijskou knihovnu.“⁷ Na jiném místě Schopenhauer píše: „Filozofie jako věda nemá nic společného s tím, čemu se musí nebo smí věřit, nýbrž toliko s tím, co lze vědět.“⁸ Díky své přirozenosti lidé tihnou spíše k pravdě než k pouhé víře, podvodům a klamům. Podle Schopenhauera si pravda v podmínkách přirozeného vývoje již dávno zajistila vítězství, avšak církve si přesto udržují vliv, ovšem nikoli díky obsahu svého učení, které je nepravdivé, nýbrž způsobům a formám propagace, jež po dlouhá staletí používají. Je známo, tvrdí filozof, že se zaměřují hlavně na výchovu dětí a mládeže, že zdůrazňují potřebu opakování stále stejných tvrzení a zásad, že počítají s potlačováním svobodného úsudku a jakýchkoli pochybností o náboženské víře, že prostě — řečeno dnešními termíny — počítají s indoktrinací a manipulací vědomí a chování lidí prostřednictvím ovládnutí výchovně vzdělávacích prostředků. Schopenhauer pokračuje: Tím že náboženství dokázalo vnutit lidem postuláty víry, zastřešilo současně pravdu. Proto je středověká a novověká filozofie 16. a 17. století naplněna množstvím nesmyslných spekulací. Filozofie v těch dobách v pravém smyslu sloužila teologii a církve, zejména katolická, vždy lákala sebemenší odpor vůči víře násilím a krutostí. Svědčí o tom, rovněž poznamenává Schopenhauer, osudy G. Bruna a Vaniniho. Ani v současné době se podle mínění filozofa nestala náboženská propaganda objektivněj-

⁴ Fischer, J. L.: *Arthur Schopenhauer. Genese díla*. Praha 1921, s. 12.

⁵ Volkelt, J.: *A. Schopenhauer*. Stuttgart 1900, s. 357.

⁶ Schopenhauer, Arthur: *Parerga und Paralipomena II*, s. 363.

⁷ Tamtéž, s. 427.

⁸ Tamtéž, s. 392.

ší a humánnější. Z jejího repertoáru sice zmizely hranice a nestraší zde kobky temných vězení, temno víry však zůstává nezměněné.⁹

Tak charakterizuje negativní stránky náboženství A. Schopenhauer v Paragách a paralipomenech. Pochopit jeho vztah k náboženství však vyžaduje přece jen poněkud hlubší pohled na podstatu jeho filozofie a zvláště jeho metafyziky, nestačí se uspokojovat literárně esejistickými a aforistickými výroky. Hlavním teoretickým důvodem odmítnutí náboženského názoru na svět včetně popření smysluplnosti víry ve stvoření a boha stvořitele je Schopenhauerova metafyzika vůle, která, jak se domnívá autor, nahrazuje křesťanskou mytologii. Schopenhauer převzal pro výtavbu svého metafyzického systému jako metodologický základ kantovský transcendentalismus, který ovšem redukoval na platnost tří kategorií: čas, prostor a kauzalita. Vedle apriorních forem nazírání, které představují prostor a čas, Schopenhauer uznává toliko jediný rozměr vnímatelného světa charakteristický platností vědy o důvodu. Filozof odmítá „vět o sobě“ a postuluje absolutní závislost objektu na subjektu; tak vzniká první pól jeho metafyzické soustavy — svět jako představa. Je to pokus, jak tvrdí sám autor, překlenout Kantův dualismus. Děje se tak ovšem za cenu naprostého zpochybnění objektivnosti vnímatelného světa. Schopenhauer netvrdí, že kromě subjektu nic neexistuje, postuluje však jinakost subjektu, objektivaci subjektu atd. toliko jako představu. Tím degraduje zkušenost a vše staví na rozumu, který opět identifikuje s principem příčinnosti. Svět jako představa je plně podřízen důvodovým vztahům, je tedy „poznatelný“ nikoli smyslově, ale racionálně. Z toho současně vyplývá, že v tomto světě neexistuje žádný „prostor“ pro existenci boha nebo jiné nadpřirozené bytosti. Stejně tak pravda je totožná s rozumem a je vysvětlitelná pouze v mezích věty o důvodu. O podstatě bytí možno uvažovat jediné mimo svět představ a svět existující jako představa. Zde je patrně onen nejzávažnější moment odklonu od osvícenské a racionalistické tradice evropské filozofie. Schopenhauer jako jeden z prvních myslitelů 19. století vytyčuje předpoklady názoru na svět, který láme dosavadní panrationalistické, antropocentrické, evoluční a optimistické představy. Bez nadsázky je jeho filozofie reakcí na „moderní“ myšlení osvícenství a představuje tudíž jakousi specifickou formu „postmodernismu“ poloviny 19. století.

Podle Schopenhauera tvoří podstatu světa vůle, kterou autor nachází ve všech prvcích dění v přírodě i lidského jednání a rozhodování. Vůli nelze poznávat rozumem, vůle se neřídí objektivními zákony. Stěží můžeme vůli vědecky definovat. Jedinou cestou k chápání vůle jsou mimo-racionální prostředky našeho vědomí, které Schopenhauer nazývá kontemplací a intuicí. Tak se dotváří grandiozní obraz světa jako představy a vůle a vědomí člověka jako rozumu a intuice. K němu patří rovněž obraz boha, jehož personální podobu Schopenhauer popírá, nezamítá však

⁹ Tamtéž, str. 352.

božství ve smyslu nadreálného a nadracionálního. Sotva bychom mohli odůvodněně tvrdit, že Schopenhauer byl ateistou v původním smyslu slova, tzn. myslitelem, který odmítal princip božství ve všech jeho aspektech a důsledcích.

2. SCHOPENHAUERŮV VZTAH KE KŘESŤANSTVÍ A BUDDHISMU

Ambivalentnost Schopenhauerova vztahu k náboženství můžeme ukázat na jeho konkrétním poměru ke křesťanství a buddhismu. Jedná se při tom o dvě polohy uvažování. První spočívá v ostré až posměšné kritice křesťanských názorů a zásad křesťanské morálky, v odsudcích praxe církevního života a životního stylu kněží, pro něž filozof volí odsuzující pojmenování — kněžouři a popi (Pfaffe namísto Pfarrer).¹⁰ Druhá polovina je dána dvojakým vztahem k samotnému křesťanství a křesťanské zvěsti. Teprve proti tomuto „smíšenému“ vztahu ke křesťanství Schopenhauer klade své vyznání sympatií k hinduismu a buddhismu.

Na křesťanství Schopenhauera irituje především křesťanská mytologie, kterou nachází v biblických příbězích. Odtud pramení filozofova tendence k četným citacím Starého a Nového zákona, které dnešní badatelé počítají na téměř půl druhé stovky.¹¹ Schopenhauer sice nežil z podnětů bible, jeho dílo se odvíjelo z jiných myšlenkových a mravních zdrojů, bible, jak upozorňuje E. Hildebrand, provází celou jeho tvorbu, autor s ní žije, nebo přesněji žije v kontrapozici k ní. Častá a přesná práce s biblickým textem dokumentuje jednak filozofovo vysoké vzdělání v tomto směru, jednak jeho základní zakotvení v tradici evropské kultury. Značné sympatie k indickému náboženství a etice Schopenhauera zřejmě nepřivedly k tomu, aby se stal „desertérem Evropy“, jak se vyjádřil Max Scheler. Podobně se vyjádřil na počátku století Hans Haas, který pochyboval o tom, že Evropa bude stavět Buddhovy monumenty podobné skulpturám z jihovýchodní Asie a naopak žádný Buddha neponese rysy A. Schopenhauera. Dnešní růst vlivu buddhismu v západní Evropě a severní Americe tyto domněnky ovšem do určité míry vyvrací, stejně jako je zpochybňují projevy sympatií k Schopenhauerovi ze strany budhistických mnichů.¹²

Přes pohrdavý tón, který zaznívá z Schopenhauerových výroků na okraj příběhů z křesťanské mytologie, filozof je neustále nakloněn přitakávat křesťanské mystice. V tomto případě neuvažuje o křesťanství jako součásti světa představ (církev, kněží, mýtoepická vyprávění), nýbrž jako

¹⁰ Hildebrand, E.: *Ein Pfarrer unter Schopenhauers Verehren*. In: *Schopenhauer Jahrbuch* 1979, roč. 60, s. 243.

¹¹ Hildebrand, E.: *Schopenhauers Umgang mit der Bibel*. In: *Schopenhauer Jahrbuch* 1980, roč. 61, s. 175.

¹² Tamtéž.

projevu světa vůle. Podobně rozlišuje mezi představiteli křesťanské teologie. Nezajímá se o „rationalismus“ Tomáše Akvinského, nachází však veliké porozumění pro filozofii a teologii Augustina Aurelia. Oceňuje augustinovské pojetí svobody vůle, dialektiku podřízenosti člověka tajemné vůli boží s respektem k možnosti a právu člověka na svobodné rozhodování. Kladně se vyjadřuje o daru milosti, který podle křesťanského učení pochází od boha, Schopenhauer v ní však spatřuje výraz lidské geniality. Podobně je tomu v případě objasňování dvou základních kategorií, podle nichž Schopenhauer posuzuje životní styl člověka. Každé individuum má možnost buď jednat a řídit se principy vůle, která se objektivovala ve světě do podoby nejrůznějších materiálních sil, procesů a tlaků, nebo se od volního nutkání a popuzování odvrátit a spočinout ve stavu vysvobození a spasení (Erlösung), který usnadňuje a prostředkuje cestu k pravé „podstatě bytí“. Ztotožnění s volními tendencemi filozof připodobňuje k životním osudům Biblického Adama, odvrácení se od vůle s posláním Ježíše. Stejně tak Schopenhauer pracuje s kategorií svatosti, kterou chápe jako výraz absolutního odklonu od volního prvku v lidském žití. „Vnitřní podstata svatosti, vzdálená a očištěná od všeho mýtického, představuje odvrácení od vůle k životu, na základě intuitivního poznání kvietistické spočinutí v samotné podstatě bytí“.¹⁶

Z této dvojaké pozice ve vztahu ke křesťanství Schopenhauer hledá východisko v indické filozofii a morálce. Filozof v základě sice přijímá obojí tendenci indického náboženství, větší sympatie však projevuje vůči buddhismu. Oproti hinduistickému polyteismu buddhismus Schopenhauerovi imponuje polohou „ateistického náboženství“, tj. náboženství bez boha, radikálním rozchodem s hodnotami materiálních stránek života a hledáním pravé cesty spasení, která představuje „vyvanutí“, tj. oproštění se od vůle. Schopenhauer neustále konfrontuje buddhismus se svou filozofií vůle, dále pak s křesťanstvím a nakonec se dvěma evropskými filozofickými autoritami — Platónem a Kantem —, které hrají ve filozofii světa jako představy a vůle roli myšlenkových vzorů. Schopenhauer se nevyznačuje podrobnou znalostí indické filozofie, uspokojuje se spíše schematickým připodobňováním jednotlivých kategorií křesťanství — spasení, svatost — s indicky chápanou cestou pravého života — nirvána, vyvanutí. Stejně tak se to má s schopenhaurovskými kategoriemi přitakání a popření vůle s buddhistickými pojmy sansara a nirvana. V souhrnu můžeme říci, že Schopenhauera přitahuje na buddhismu etický rozměr náboženství, „umění žít“, správná cesta života, která se chápe jako cesta utrpení, zrušení utrpení, cesta nalézání původu utrpení, odstranění utrpení a cesta nirvány, kterou možno dosáhnout prostřednictvím správného názoru, správného myšlení, správné řeči, správného chování, správného života, správného snažení, pravé bdělosti a správného shromažďování správných

¹⁶ Schopenhauer, A.: *Die Welt als Wille und Verstellung*. In: Schopenhauer, A.: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*, cit. dílo, s. 452.

hodnot. Z této cesty „životní moudrosti“ buddhismu Schopenhauer nepřijímá jednotlivé konkrétní články beze změny, ani příslušnou rétoriku, nýbrž především základní životní schema dvou možností, dvou alternativ — usilování a „odevzdání“, vůle a „vyvanutí“. V tomto směru můžeme přijmout Hildebrandovo stanovisko, že Schopenhauer nebyl budhista, že zůstal jako pokřtěný a konfirmovaný člověkem 19. století vřazen s jistými omezeními do kulturního okruhu křesťanství. Proto stále zůstává otázka, zda ostrost jeho souzení skutečně dokázala přísně rozdělit jeho vlastní filozofii od Bible a křesťanské filozofie.¹⁴ Dodejme, že rovněž tak zůstává otázkou, zda jeho záměr o propojení vlastní filozofie s buddhistickou morálkou byl uskutečněn důsledně a přesvědčivě.

3. ZAVĚR

Schopenhauerův dvojaký vztah k náboženství a ke křesťanství zvláště vzbuzoval od počátku nejrůznější domněnky a kritické připomínky. Mnohé shrnul ve své rozsáhlé monografii Kuno Fischer, který rozhodně nepatřil k Schopenhauerovým příznivcům a obdivovatelům.¹⁵ Podle Fischera souvisí rozporuplnost Schopenhauerova učení s rozporuplností jeho osobnosti. Upozorňuje i na nejjednodušší proces prosazování Schopenhauera jako „filozofa století“ a současně odhalování jeho rozporuplné osobnosti. V této souvislosti cituje Gwinnerovu monografii o Schopenhauerovi XXX/1862/, která zcela odhalila závoj spočívající na „tajemné bytosti z Frankfurtu n. M.“: „V teorii byl vyslovený pesimista, v životě rafinovaný epikureista, ve své morálce učil zřikání se světa a popření sebe sama, ve svém životě se však vyznačoval bezohledným povýšenectvím a egoismem; snad u žádného jiného filozofa se nesetkáme s takovou diskrepancí mezi učením a životem jako u Schopenhauera“.¹⁶ Stejně negativně posuzuje Fischer Schopenhauerovo úsilí o spojení platonské a kantovské myšlenkové tradice s Védami a učením Budhy. S odvoláním na posudek nakladatele A. Brockahuse, který měl vydat Schopenhauerovo hlavní dílo Svět jako vůle a představa, ironicky poznamenává, že v tomto případě se jedná o takové „řetězení myšlenek, jaké doposud snad žádného člověka nenapadlo.“¹⁷

Od doby, kdy vznikala Schopenhauerova filozofie uplynulo sto padesát

¹⁴ Hildebrandt, E.: *Schopenhauers Umgang mit der Bibel*, s. 175.

¹⁵ Fischer, K.: *Geschichte der neueren Philosophie Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, neunter Band. Heidelberg 1908.

¹⁶ Tamtéž, s. 129.

¹⁷ Tamtéž, s. 330.

a více roků. Dávno odezněly spory Schopenhauerových současníků a následovníků. Jeho filozofie patří historii. Proto by nebylo moudré ani účelné podrobovat jeho myšlenky rozborům a interpretacím, jež jsou obvyklé v případě filozofických děl současníků. Přesto se zdá, že zájem o Schopenhauerovo myšlení dědictví si dnes zasluhuje poněkud větší pozornost než dílo zapadající do dlouhého řetězce uzavřených etap dějin evropské filozofie. Jeho důrazy na propojování ideí evropské kultury s myšlenkovým dědictvím kultur asijských lze chápat jako předobraz filozofických poloh současné doby, stavějících na myšlence interkulturní komunikace jako předpokladu řešení závažných problémů civilizačního charakteru. Schopenhauer bezpochyby netušil hloubku a složitost tzv. globálních problémů, v nichž se ocitla civilizace 20. století. Byl příliš málo filozofem společnosti a zdál se být zahleděn do problémů lidské individuality. Jeho vidění kulturního dědictví má však velice obsáhlý a široký záběr, kterým filozof překonává úzké hranice specifičnosti své osobnosti i doby, v níž vyrůstal a tvořil. Z tohoto pohledu je možné dnes číst Schopenhauerovo dílo podstatně jinak, než jak je četly a jak mu rozuměly předchozí generace historiků filozofie.*

* Autor se touto statí vrací k tematice, kterou v letech 1960—1961 zpracoval v rámci své diplomové práce na katedře dějin filozofie pod vedením prof. J. L. Fischera a prof. Josefa Macháčka.