O filosofickém eskapismu[1]

Petr Vaškovic
Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha
vaskovic.petr@email.cz

Abstract:

On Philosophical Escapism

The study is concerned with the issue of philosophical pessimism and escapism in the work of Emmanuel Levinas and Arthur Schopenhauer. I start from Levinas' early texts *On Escape* (*De l'évasion*), *Existence and Existents* (*De l'existence à l'existant*) and *Time and the Other* (*Le temps et l'autre*), in which the French phenomenologist holds a strongly pessimistic point of view and where he also formulates a metaphysical need for an "escape from being." That same tendency – i.e. the need to escape from an inhospitable existential situation – is then examined in Schopenhauer's seminal work *The World as Will and Representation* (*Die Welt Als Wille Und Vorstellung*). In the first part of the study (i), I thematize the moods of boredom (Schopenhauer) and anxiety (Levinas), in which being appears to both authors as inhospitable. I then examine (ii) the metaphysical assumptions of Schopenhauer's and Levinas' pessimism and escapism, or more precisely the non-theistic starting points of their philosophical concepts. In the third part (iii), I focus on experiential assumptions, specifically on negative forms of the subject's experience with the world – i.e. the experience of physical and psychological suffering, existential loneliness and aimlessness. The last part of the study (iv) briefly outlines the various "escape vectors" from being that both philosophers offer: Schopenhauer demarcates the way out of being – towards nothingness – through asceticism, through the gradual mortification of all bodily and spiritual desires; Levinas, to the contrary, holds in his early texts onto the emotion of pleasure [*plaisir*], whose ecstaticity pointing to transcendence seems to be for him – however inadequate it remains – a pathway towards the exit from being; in his late work, Levinas then finds a solution in the turn towards ethics.

Keywords: Emmanuel Levinas, Arthur Schopenhauer, phenomenology, escapism, pessimism

DOI: https://doi.org/10.46854/fc.2023.1r.21

1 Tento výstup vznikl s finanční podporou grantu poskytnutého GA UK (projekt č. 317121), řešeného na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy.

Úvodem

Jedna z mnoha otázek, které si klade Maurice Blanchot v *L'Entretien infini* (*Nekonečném rozhovoru*), je zdánlivě velmi banální – táže se: Kdo je vlastně filosof? Ihned odpovídá, že jím již není člověk strhnutý údivem, ale naopak ten, kdo se bojí toho, co je zcela mimo něj – samotného *vnějšku*.[2] Jako by popudem k filosofování už nebyl sókratovský úžas, ale sama hrůza, kterou pociťujeme tváří tvář jsoucímu. Vzápětí však dodává, že na *Totalitě a nekonečnu*[3] – knize jeho blízkého přítele a filosofického souputníka Emanuela Lévinase – oceňuje právě absenci tohoto strachu.

Je však tato Blanchotova intuice pravdivá? Je Lévinas vskutku tak nebojácný, jak se jeho přítel ze štrasburských studií domnívá? Skutečnost – jak se zde pokusím ukázat – je poněkud odlišná. Lévinas zůstává filosofem v blanchotovském slova smyslu, a jako takový se vnějšku bojí. V konfrontaci se světem stojí doslova zkoprnělý hrůzou. A to až do takové míry, že jeho první filosofické eseje jsou výslovným pokusem o nalezení cesty *ven* ze samotného bytí. Lévinasova nejranější tvorba je prosta úvah o etice, které ho později proslavily; spíše než čímkoli jiným bychom ji mohli nazvat „filosofií úniku" či „filosofickým eskapismem".

Takovýto postoj je neobvyklý. Překvapuje nás o to více, vezmeme-li v potaz Lévinasovy současníky, kteří s ním mnohdy sdílejí v té době rozšířené pesimistické východisko, avšak činí tak se snahou postavit se zdánlivě nehostinné existenci čelem, ať už jako Camus v přitakání její absurditě či jako Sartre ve zdůraznění ji prostupující absolutní svobody. Jen stěží tedy nacházíme myslitele, kteří se pesimismu, a především pak eskapismu, raného Lévinase vyrovnají.

I přesto osamocen nezůstává – a jak se na následujících stranách pokusím ukázat, překvapivého spojence získává v Schopenhauerovi. Nikoli však v tom smyslu, že by snad sdílel tezi německého pesimisty o všeprostupující – věčně trpící – světové vůli; spíše se oba setkávají ve formulaci velmi neobvyklé myšlenky. Jako jedni z mála jsou přesvědčeni o bytostné nekompatibilitě existence s existujícím jedincem a vymezují jasné kontury *metafyzické potřebě úniku*. Mým cílem bude osvětlit, jak tato potřeba vzniká a čím se vyznačuje.

Intencí studie tedy nebude sbližovat či snad konfrontovat fenomenologické východisko raného Lévinase se Schopenhauerovou – stále ještě o Kantův transcendentální idealismus opřenou – metafyzikou. Na srovnání podobného typu jsou výchozí pozice obou autorů až příliš rozdílné. Soustředím se čis-

2 Blanchot, M., *L'Entretien infini*. Paris, Gallimard 1969, s. 70.

3 Lévinas, E., *Totalita a nekonečno*. Z francouzského originálu *Totalité et Infini* (1961) přeložili M. Petříček a J. Sokol. Praha, OIKOYMENH 1997.

tě jen na argumentaci, která Schopenhauera s Lévinasem nezávisle na sobě k potřebě úniku dovádí. K potřebě, která není, jak by se mohl domnívat kupříkladu Nietzsche, motivována křesťanskou touhou po životě posmrtném, ale je naopak podnícena absencí jakýchkoliv podobných eschatologických vizí. To z ní činí potřebu neobvyklou. A ačkoli se v omezené míře projevuje i v myšlení jiných pesimistických filosofů, tak teprve v díle Schopenhauera a Lévinase získává konkrétnější obrysy.[4]

Oba myslitelé, jak ještě uvidíme, zastávají jisté metafyzické předpoklady, které v jejich filosofickém myšlení dávají povstat stanovisku veskrze pesimistickému. To je neustále podněcováno, načež vrcholí v pocitu, který zde nazvu „uvězněním v bytí". Ten následně podněcuje oba autory k hledání možných únikových cest z nepříznivé existenciální situace, v níž se ocitli. Právě pesimistická pozice je tedy s eskapismem velmi úzce spojena, a u ní proto i začneme.

1. Nálady a pesimismus

1.1 Lévinasovo znepokojení

Dobře, připusťme na okamžik, že onen střízlivý optimismus, který převládá v diskursu filosofickém i společenském, nemusí být opodstatněný. Že naše pobývání ve světě je přece jen v jistých ohledech „deficientní". Jak ale tuto – z Lévinasova a Schopenahuerova pohledu očividnou – nedostatečnost vykázat, aby nezůstala pouhopouhou spekulací či domněnkou? Co oba autory opravňuje zaujmout takto radikální postoj? Vzhledem k tomu, že pesimismus – ve smyslu negativního naladění mysli – spadá ve sféru afektivní, tak prvních indicií se nám nedostává v čistě racionální argumentaci, ale v odstínění rozličných aspektů života citového, jehož důkladnému zkoumání oba autoři zasvěcují nemalý čas.

Vodítkem nám zde tedy budou nálady či naladěnosti, respektive dlouhodobé emocionální stavy, které Schopenhauerovi a Lévinasovi pomáhají poodkrýt pomyslný Májin závoj; ukázat, že s bytím, či přinejmenším s naším *vztahem* k bytí, je něco špatně. Tento přístup, alespoň v Lévinasově případě,

4 Pesimismus samozřejmě není filosofickému myšlení cizí. Počínaje Hegesiem uchvacuje mnohé myslitele, mezi nimiž jsou nejznámější Montaigne či poté Schopenhauerův současník Leopardi. Ve dvacátém století, posílen zkušeností dvou světových válek, nachází filosofický pesimismus živnou půdu například v myšlení Camuse, Ciorana, či Unamuna, přičemž se posléze vyvíjí až v extrémní polohy, jakými jsou například Zapffeho či Benatarův antinatalismus. Antinatalismu – ačkoli je svého druhu eskapismem – však nehledá cestu ven z bytí, pouze považuje akt plození za morálně neospraveditelný.

není bezprecedentní. Francouzský fenomenolog, poučen četbou *Bytí a času*,[5] moc dobře ví, že samo bytí zůstává teoretickému pohledu skryto. Obrací se proto ke zkušenosti před-teoretické, avšak oproti Heideggerovi nikoli k ontologickému předporozumění, ale naopak k prosté citlivosti a tělesnosti, kteréžto fundamentální ontologii jeho německého učitele zůstaly z velké části skryty.

Jaké zkušenosti Lévinasovi před-teoretický pohled odkrývá? Ve své první filosofické eseji nesoucí název *De l'évasion* (*O úniku*) identifikuje tři nálady, v nichž rezonuje naše bytostná nespokojenost s bytím i potřeba z něj vystoupit. Těmi jsou utrpení [*souffrance*], neklid [*malaise*] a nevolnost [*nausée*]. Jak však těmto afektivním stavům rozumět? Dalo by se říci, že v souhrnu všechny poukazují k jistému vnitřnímu *znepokojení*. A když jsem znepokojen, pokračuje v úvahách Lévinas, cítím se ve světě „nesvůj" [*mal à son aise*].[6] Abychom však pochopili, z čeho se dle Lévinase máme cítit znepokojeni, musíme nejprve připomenout, že konkrétně tato nálada vyvstává na pozadí problematizace opětovně nabytého ontologického vědomí, zpřístupněného Heideggerovým znovu-položením otázky po smyslu bytí. Nebo jinými slovy: filosofujeme-li, věří Lévinas, tak se v první řadě musíme konfrontovat s elementárním faktem, že „zde *jest* bytí".[7] Tato skutečnost nás zneklidňuje, neboť na nás naléhá ve vší své závažnosti a brutalitě. Lévinas tuto zneklidňující konfrontaci záměrně nenazývá úzkostí, ale nelze popřít, že je to právě tato heideggerovská naladěnost, která Lévinasův pocit „býti nesvůj" velmi trefně vystihuje. Stejně totiž, jako nás Heidegger upozorňuje na skutečnost, že úzkost nemůže být reakcí na žádný konkrétní vnější podnět, tak podobným způsobem Lévinas akcentuje neurčitost nálady zneklidnění. Nevíme – ani nemůžeme vědět – z čeho jsme zneklidněni.

Posléze i samo zakoušení této nálady je velmi netransparentní, běžným jazykem těžko uchopitelné. Známý je Blanchotův poetický pokus popsat obdobný stav mysli v románu *Temný Tomáš*[8] – ten se ale brzy rozpadá v čirou halucinační zkušenost, která má dozajista své místo v líčeních uměleckých, nikoli však v argumentaci filosofické. Lévinasovy popisy jsou o něco málo konkrétnější, avšak stále pociťujeme jejich nedostatečnost. Při čtení tápeme a ne vždy jsme si zcela jisti, o čem vlastně Lévinas vypovídá. Nicméně se dozvídáme, že máme co do činění s náladou, která nám – z pro nás nezná-

5 Heidegger, M., *Bytí a čas*. Přel. I. Chvatík, P. Kouba, M. Petříček jr. a J. Němec. Třetí, opravené vydání. Praha, OIKOYMENH 2018.

6 Lévinas, E., De l'évasion. In: Koyré, A. (ed.), *Recherches philosophiques*. Paris, Boivin & Cie 1936, s. 380.

7 Tamtéž, s. 375.

8 Blanchot, M., *Temný Tomáš*. Z franc. originálu *Thomas l'obscur* (1941) přel. P. Janus. Praha, Rubato 2014.

mých důvodů – nedovoluje setrvat na místě, kde jsme najednou šokováni svou potřebou uniknout z nesnesitelné situace, jíž je sama naše existence. Nejsme netrpěliví ve frontě v nákupním centru či nesví z blížícího se pracovního pohovoru. To, co nedokážeme snést, je fakt toho, že vůbec něco *jest* a že jsme k tomuto „něčemu" doslova *přikováni*. Necítíme tedy neklid z žádného konkrétního – morálního či snad jinak společensky podmíněného – důvodu, naším prohřeškem je skutečnost, že vůbec máme tělo, že vůbec existujeme.[9]

Všechny tyto enigmatické popisy Lévinas posléze spojuje se zkušeností konfrontace individuálního lidského vědomí s „čistým bytím" [*être pur*],[10] či s fenoménem, jenž v poválečném spise *Existence a ten, kdo existuje* označuje neosobním slovesem *il y a* (ono je). Ten vyznačuje prostor anonymní neurčitosti – anonymního dění bez počátku a bez konce –, jehož se můžeme dobrat po odmyšlení všeho jsoucího.[11] Je tím temným, vždy nutně přítomným pozadím existence. Fenoménem, který se nám odkrývá nejenom v nevolnosti, ale i v lenosti a nespavosti a který nelze odmyslet. A je to právě tato nevyhnutelnost *il y a*, neschopnost přerušit svou participaci na tomto fenoménu, co Lévinase tak děsí.

Tato stanoviska však vyznívají stále ještě velmi nejasně a můžeme se ptát, jak k nim Lévinas vůbec mohl dojít. To se v průběhu tohoto textu, doufám, podaří vyjasnit. Nicméně již zde se – ačkoli poněkud elipticky – přibližujeme k zásadnímu momentu Lévinasových úvah, který jej tak úzce sbližuje právě se Schopenhauerem. Záměrem těchto dvou „eskapistů" totiž není jen banální konstatování těžkosti lidského života, jakési povzdechnutí nad skutečností, že život na tomto světě je přece jen v mnoha ohledech nepříjemným, že vnějšek je vůči nám nepřívětivý.

Nikoli, Lévinas se snaží jít hlouběji. Převrací přitom jeden ze stěžejních problémů Leibnizovy metafyziky takříkajíc vzhůru nohama: otázku „proč existuje něco, spíše než nic?" obrací v „Proč nelze myslet nic, namísto něčeho?", a vzápětí – reflektuje tuto nemožnost – počíná pociťovat hluboký neklid.[12] Schopenhauer – jak ještě uvidíme – uvažuje analogicky. Do základu fenomenálního světa umísťuje věčně trvající světovou vůli, jíž je lidská exi-

9 Akamatsu, E., *Comprendre Levinas*. Paris, Colin 2011, kapitola „L'être comme poids".

10 Lévinas, E., *De l'évasion*, c.d., s. 386.

11 Lévinas, E., *Čas a jiné / Le temps et l'autre*. Česko-francouzské vydání. Přel. Z. Hrbata. Liberec, Dauphin 1997, s. 41. Ke stejnému myšlenkovému experimentu nás Lévinas vyzývá v *Existenci a ten, kdo existuje*. Srov. Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*. Přel. P. Daniš. Praha, OIKOYMENH 2009. Srov. též francouzské vydání této práce: Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*. Paris, Vrin 2004.

12 Samozřejmě je zde nutné vzít na vědomí, že zatímco Leibnizova otázka je ontologická (ptá se po důvodech předchůdnosti jsoucího před nejsoucím), tak Lévinasova otázka – ačkoli aspiruje na rovinu ontologickou – přece jen zůstává převážně na rovině epistemické (dotazuje se, proč nemůžeme zcela odmyslet vše jsoucí).

stence jen manifestací a jejíž zánik je obdobně nemyslitelný. To německého filosofa taktéž velmi znepokojuje. Pro oba myslitele se tak stává problémem sama fakticita a neodmyslitelnost bytí. Shledávají jako nepřístojné, že jsme k této temné neurčitosti, pro niž nalézáme tak nepřesná označení jako „čisté bytí" či snad „vůle", nevyvazatelně připoutání bez toho, že bychom tento osudový svazek předem schválili. Heidegger takto říká, že jsme v bytí vrženi [*Geworfenheit*], s čímž Lévinas souhlasí a přesně tento fakt chce i problematizovat. V tomto kontextu poté hovoří doslova o přikování [*être rivé*] existujícího k existenci. Schopenhauera zde vidíme souhlasně přikyvovat. Ano – přisvědčuje Lévinasovi – je zapotřebí problematizovat samo bytí a náš přespříliš úzký svazek s ním.

1.2 Schopenhauer: nudím se, a proto bych neměl být

Podívejme se nyní na výchozí bod Schopenhauerův. Jsou to taktéž afektivní stavy, co německému mysliteli odkrývá nehostinnost bytí? Nejsou to pouze ony, avšak jejich revelativní potenciál je značný. Zprvu se však může zdát poněkud nepatřičné hledat původ Schopenhauerova eskapismu ve fenomenologicky chápaných náladách. Zde nás ale Schopenhauer překvapí – ačkoli by mu patrně nejen Heideggerovo a Husserlovo, ale i Lévinasovo myšlení bylo z velké části cizí, brzy zjišťujeme, že stran problematiky lidské afektivity má ke svým fenomenologicky smýšlejícím kolegům překvapivě blízko.

V tomto ohledu je Schopenhauer na poli (proto)fenomenologickém myslitelem průkopnickým, neboť nemá při ruce Heideggera, ba dokonce ani Kierkegaarda, kteří by mu mohli pomoci zorientovat se v nepřeberném množství dosud neprobádaných, afektivních stavů. Z toho důvodu jsou také jeho analýzy rudimentárnějšího rázu, a ačkoli kupříkladu nepopiratelně implicitně předpokládají privilegovanost nálad v přístupu k bytí (respektive tedy k vůli, jež je pro Schopenhauera *esse ut actus*), těžko bychom v textu dohledali explicitní formulaci tohoto – dalo by se říci skoro až metodologického – předpokladu.

Nálady v Schopenhauerově díle hrají význačnou roli, čemuž napovídá především 53. paragraf *Světa jako vůle a představy*, kde Schopenhauer předestírá záměr své čtvrté knihy jakožto snahu o nalezení naladění mysli [*Stimmung des Gemüthes*], které jedině vede k pravé svatosti a ke „spáse světa".[13] Tím se ukazuje být *klid* [*Ruhe*], který bychom bez okolků mohli označit za těžiště nejen čtvrté knihy, ale i celku Schopenhauerovy filosofie. Nicméně ve spojitosti

13 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. I. sv. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998, § 53. Srov. též německé vydání této práce: Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*. Bd. 2: Die Welt Als Wille Und Vorstellung. I. 3. Aufl. Wiesbaden, Brockhaus 1972.

se Schopenhauerovým pesimismem a eskapismem nás zde bude zajímat naladěnost ještě subtilnějšího rázu, a to konkrétně *nuda.*

Je to právě ona, která Schopenhauerovi nehostinnost bytí odkrývá. A je zajímavé, že u ní můžeme vypozorovat jisté strukturální podobnosti s Lévinasovou náladou znepokojení. Je totiž taktéž neurčitá, což ji odlišuje od *chtění*, jež je pro Schopenhauera afektivním stavem výchozím; rozpoložením pro lidské bytosti nejvíce přirozeným. Chtění vždy směřuje za jistým konkrétním objektem – je intencionální –, to přesně však nuda postrádá. Když se nudíme, pak pociťujeme to, co Schopenhauer nazývá „prázdným toužením", na svět nahlížíme „matným viděním bez určitého objektu".[14]

Je to posléze tato neurčitost, co Schopenhauerovi odkrývá nehostinnost bytí. Právě v neschopnosti vůle vytyčit si nový cíl se totiž ukazuje, že pobývání [*Daseyn*] nemá žádnou hodnotu, přičemž nuda je právě „pocitem jeho [bytí] prázdnoty".[15] Je vědomím toho, že si s vlastní existencí nejsme schopni nic počít. Bytí se v nudě jeví bezobsažným, respektive nesmyslným, neboť sama vůle je bezcílná, a navíc je zdrojem utrpení, které bezdůvodně prostupuje celý život jednotlivce. Takto tedy nuda dovoluje Schopenhauerovi prohlédnout pouhou zdánlivou formu jevového světa.

Lévinas a Schopenhauer by tak v čtenáři rádi probudili citlivost k subtilním afektivním hnutím. Chtějí nás upozornit na skutečnost, že existují mezní stavy – jako *nuda* a *znepokojení* –, které nám našeptávají, že je s naším přirozeným – a tudíž i do určité míry naivním – náhledem na svět něco špatně. Konfrontují nás s bytím hrozivým a zbaveným smyslu, v nějž jsme bez předchozího dotazování vrženi. Narušují tak naše do té doby spokojené „přebývání" a podbízí nám nejen pesimistické vyhlídky, ale dávají i vzniknout zárodkům potřeby z této nepříznivé existenciální situace uniknout.

Všechny tyto úvahy se nicméně stále drží na rovině čistě subjektivní. Skutečnost, že se Lévinas se Schopenhauerem ve světě cítí být nesví, nakonec ani o světě, ani o lidském údělu nic vypovídat nemusí. Máme totiž i filosofické optimisty typu Leibnize, Voltaira (které Schopenhauer sám zmiňuje) či Schopenhauerova současníka Thoreaua, který naopak vnímá lidskou zkušenost se světem za přehnaně – v mnoha ohledech skoro až zbytečně – krásnou a bohatou. Chtějí-li nás tedy Lévinas se Schopenhauerem vskutku přesvědčit, musí předložit pádnější argumenty.

Z toho důvodu nyní odhlédneme od roviny před-reflexivní (afektivní) a namísto toho se soustředíme na teoretickou konstrukci Lévinasova a Scho-

14 Tamtéž, § 29, s. 142; v německém vydání uvedeném v předchozí poznámce viz s. 196.

15 Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena*. II. sv. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 2011, § 146, s. 158; k porovnání autor v této stati užil i německé vydání této práce: Schopenhauer, A., *Parerga und Paralipomena II*. Zürich, Diogenes Verlag 1977; zde cit. místo: § 146, s. 311.

penhauerova metafyzického obrazu světa. Jak se brzy ukáže, pesimismus a eskapismus v jejich myšlení nachází živnou půdu jen díky jistým radikálním ontologickým pozicím, jež oba autoři zastávají.

2. Metafyzické předpoklady

Co nás při četbě obou autorů ihned zarazí, je sekulární ráz jejich metafyzických stanovisek. Schopenhauer, notně inspirován Kantem a píšící bok po boku Hegela a Schellinga, je překvapivě jedním z prvních čistě ateistických hlasů mezi mysliteli německého novověku. Stejně tak Lévinas, v poválečných letech inklinující k talmudickému učení a nezdráhající se ani ve svých fenomenologických textech tematizovat motivy náboženské, zastává v raných textech pozici non-teistickou. Důvody jsou komplexního rázu a jejich vyjasnění by vystačilo na samostatnou studii, avšak ve stručnosti lze konstatovat, že Lévinase od teistických úvah v mladých letech odvádí ateistická metodologie Husserlovy a Heideggerovy fenomenologie, zatímco Schopenhauera z rámce monoteistických náboženství vymaňuje střet s Védami a bráhmanismem. Nicméně nás zde nezajímají ani tak důvody jako spíše fakt, že je to právě záměrný odstup od evropských monoteistických hodnotových orientací, co oběma autorům otevírá svět bezbožný, více náchylný k pesimismu než jeho teistická alternativa.

2.1 Ve světě bez Boha

Z Lévinasových raných textů se o Bohu mnoho nedozvíme. Ke slovu se přihlašuje až v *Totalitě a nekonečnu*, kde je pojem božského uvažován jako komplementární k ideji nekonečna, Lévinasem v pozdní tvorbě tak protěžované. Nám zde ale jde především o texty raného Lévinase, kde i přes výše řečené nelze tvrdit, že by v nich autor zastával vyloženě ateistickou pozici. Existenci Boha nevyvrací, spíše se staví do role agnostického fenomenologa. Je to stále ještě Husserlova fenomenologie, opírající se o metodologii exaktních věd, a Heideggerem znovuotevřená otázka po smyslu bytí, co Lévinase uchvacuje. Oproti svému německému učiteli chce ale akcentovat tíhu, nesnesitelnost a hrůzu, které bytí provázejí. Je proto pochopitelné, že ať už teologické či teosofické úvahy v tomto – stále ještě striktně fenomenologickém – myšlenkovém kontextu nemohou nalézt živnou půdu.

Z hlediska cílů, jichž chce Lévinas dosáhnout, je tedy logicky vhodnější vysadit na ontologický piedestal fenomén *il y a*. Skrz něj manifestující se absence smyslu a arbitrárnost bytí však nemůže s božskou bytostí koexistovat. Mějme tedy při úvahách, jež budou následovat, stále na paměti bez-božnost

Lévinasovy rané koncepce. Fakt, že „spíše než k Bohu nás fenomén *ono je* přivádí k nepřítomnosti Boha“.[16]

Schopenhauerova filosofie se oproti tomu zdá být zcela nepokrytě ateistickou. Je to jeho nejvěrnější žák Nietzsche, kdo poznamenává, že Schopenhauer je prvním otevřeně ateistickým německým myslitelem.[17] I tak je ale Schopenhauerova „nepokrytost“ některými komentátory zpochybňována[18] a pravdou zůstává, že pokusu o explicitní vyvrácení Boží existence se od Schopenhauera nedočkáme, ačkoli kupříkladu pravdu zjevenou nekompromisně odmítá.[19]

I přesto však pro Boha v Schopenhauerově metafyzické koncepci jednoduše nezbývá místo – čistě monistická post-kantovská metafyzika, v níž je svět představ (fenoménů) nesen vnímajícím subjektem, jednoduše nedovoluje, aby mimo samotné fenomény a noumenální sféru vůle existovalo cokoli jiného, dokonce snad nějaká dokonalá božská bytost. Pokud je nejvyšším principem slepá vůle, jakou roli by mohl zastávat vševědoucí a nekonečně dobrý Bůh? Navíc se - nahlíženo ze schopenhauerovských pozic – zdá být navýsost absurdní, že by neskonale dobrý Bůh utvořil lidské pokolení jen proto, aby jej nakonec vystavil nekonečnému utrpení.

Je to tedy pouze bytost nejvyšší, tvořící svět *ex nihilo*, kterou Schopenhauer nechce přijmout. Nicméně samotného křesťanství – dle jeho názoru nepochybně inspirovaného indickými naukami – si naopak kvůli jeho asketické povaze cení. Souhlasí tak s negativními vývody křesťanské teologie (značná část jeho filosofie je přece jen reformulací teodiceje), avšak odmítá všechny její pozitivní teze. Tato skutečnost poté vede některé komentátory k tvrzení, že německý pesimismus se nakonec zdá být jen křesťanstvím bez teismu.[20]

Ať tak či onak, jedna věc je jistá: postulací bezbožného světa oba autoři pokládají základní kámen svých pesimistických filosofických koncepcí. Ve světě, ani mimo něj, není Boha, slyšíme oba říkat. To samo o sobě ještě k pesimi-

16 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 50. Srov. též francouzské vydání této práce: Lévinas, E., *De l'existence à l'existant*., c.d., s. 99. Dále je toto dílo citováno jako: Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, přičemž je na prvním místě uváděn paginační údaj z českého vydání, za lomítkem pak z vydání francouzského.

17 Nietzsche, F., *Radostná věda*. Z německého originálu *Die fröhliche Wissenschaft* (1882), přel. V. Koubová. Třetí přehlédnuté a opravené vydání. Praha, Aurora 2001, s. 205.

18 D. Berman je toho názoru, že Schopenhauer nikde explicitně Boží existenci nevyvrací; stejně smýšlí i M. A. Ray. Srov. Berman, D., Schopenhauer and Nietzsche: Honest Atheism, Dishonest Pessimism. In: Janaway, C. (ed.), *Willing and Nothingness*. Oxford, Clarendon Press 1998, s. 178–179; Ray, M. A., *Subjectivity and Irreligion. Atheism and Agnosticism in Kant, Schopenhauer, and Nietzsche*. Farnham, Ashgate 2003, s. 30–33.

19 Srov. Schopenhauer, A., *Parerga a Paralipomena*. II. sv., c.d., § 176.

20 Beiser, F. C., *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy*. Oxford, Oxford University Press 2016, s. 7.

smu vést nemusí, avšak je to tato absence zvnějšku ustaveného nejvyššího řádu, která oběma myslitelům posléze dovoluje uvažovat o bytí, jež nemá žádný *telos*, jež je, jak ještě uvidíme, z podstaty *absurdní*[21] *a bezcílné*.[22]

3. Existenciální (zkušenostní) předpoklady

Takto jsme se ocitli na půli cesty. Už víme, že se svět jeví být bez opory. To samo však ještě nemusí vést k pesimismu. Není-li Boha, pak je vše dovoleno, říká Dostojevskij. A ačkoli ruského spisovatele tato úvaha k optimismu nepřivádí, tak již Nietzsche a později Camus se Sartrem absenci transcendentálního smyslu vítají s otevřenou náručí, otevírajíce skrze ni lidskému pokolení dimenzi do té doby netušené svobody. Je tedy očividné, že nepřítomnost Boha sama o sobě ještě nevede k flosofickému pesimismu, natožpak k touze uniknout z bytí. Musí být přítomno ještě něco dalšího. Tím se ukážou být negativní *zkušenosti*, jež má lidské vědomí se světem. Tentokráte již ne ve smyslu *neurčité* nálady znepokojení, ale ve smyslu *konkrétních* prožitků, a to (i) utrpení, (ii) existenciální osamělosti a (iii) bezcílnosti.

3.1 Fyzické a psychické utrpení

Začněme u zkušenosti zdánlivě nejpalčivěji pociťované, přinejmenším Schopenhauerem. U zkušenosti utrpení. Ačkoli hrůza z bytí – jak jsme měli šanci vidět – není primárně podnícena eventualitou tělesných či mentálních útrap, tak i ty přesto v očích obou autorů zůstávají pádným důvodem pro jeho odsouzení. Život není procházkou růžovou zahradou a svět není nejlepším z možných světů. Schopenhauer je dokonce toho názoru, že pokud by svět byl jen o něco málo horším, už by zákonitě nemohl být. Magnum opus německého pesimisty oplývá tolika dobře známými příklady utrpení nejenom lidského, ale veškerého organického, života, že pozbývá smyslu je zde obšírně připomínat. Tvrzení, že život je „moře plné skalisek a vírů, jimž se člověk vyhýbá s největší námahou a starostlivostí“, je snad dostatečně výmluvným. Můžeme jen v krátkosti připomenout, že trpí nejenom lidé, ale dokonce i život rostlinný, třebaže intenzita utrpení koreluje s mírou oduševnělosti bytosti. Pomyslná hierarchie utrpení tak začíná u lučního kvítí a končí s géniem. Utrpení je pro Schopenhauera filosofickou zkušeností *par excellence,* neboť s její pomocí podrývá zdánlivě suverénní optimismus bytí.

Schopenhauerovi je tedy utrpení leitmotivem, Lévinas však jeho důležitost, zdá se, nikterak nezdůrazňuje. To má samozřejmě své důvody. Těžiště

21 Srov. Lévinas, E., *Čas a jiné / Le temps et l'autre*, c.d., s. 49.
22 Srov. Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. I. sv., c.d., § 29.

Lévinasových raných textů stále ještě zůstává na rovině ontologické. Klade si tedy za cíl tematizovat hrůzu z bytí, nikoli utrpení vyvstávající z konkrétních životních situací. Přesto se ale problematice utrpení nevyhýbá. Ani nemusíme číst mezi řádky, aby nám došlo, že život pro něj nenese jen tíhu ontologickou, ale i tu tělesnou a psychickou. A tak vidíme, jak na stranách *Existence a ten, kdo existuje* přiznává význam čistě biologickému boji o život,[23] jak tematizuje únavu a lenost, které mimo to, že ztělesňují naši snahu „vyklouznout" z bytí, taktéž nevyhnutelně odkazují k rovině tělesné nepohody, k neochotě postavit se fyzickému utrpení čelem. Tyto afektivní stavy, jakkoli marginální, jsou vposled odporem k úsilí, vyjadřují naši neochotu ponořit se do běžných úkonů života, které posléze mohou působit neštěstí i utrpení. Nakonec se dostává ke slovu i bolest. Ta dle Lévinase poukazuje k naší angažovanosti v existenci, neboť naše neschopnost bolestné prožitky ignorovat jen potvrzuje neodvolatelnost samého bytí. Jako by nám napovídala, že v utrpení chybí útočiště. Nenechme se tedy vyvést z míry na první pohled abstraktním zarámováním lévinasovských úvah nad hrůzou. Již vrženi v bytí se musíme vypořádat i s tak – z filosofického hlediska – „banální" skutečností, jakou je fyzické utrpení. Život bezesporu zůstává pro raného Lévinase „tíživým úkolem".[24]

3.2 Absence smyslu a cíle

Život je tedy plný utrpení. To by již samo o sobě mohlo být dostačujícím důvodem pro jeho odmítnutí. Avšak lze sestoupit ještě hlouběji: máme totiž zkušenost toho – dodávají jedním dechem Lévinas se Schopenhauerem –, že život je ještě navíc zcela nesmyslný, bezcílný.

V případě Schopenhauera je tato absence smyslu nejlépe patrná na vůli v jejích nejnižších stupních objektivace. Vezměme si kupříkladu takovou gravitační sílu. Ta, prosta všech záměrů i interně ustavených mezí, jen usiluje, vytváří tíži – bez toho, aby k tomu měla důvod, bez toho, aby směřovala k nějakému cíli. Je jen slepým, bezcílným, pohybem – a stejně tak je tomu i s celkem přírodního dění. Ani vyšší úrovně komplexity nevnáší v anorganický a organický život smysl.

Vidíme tak, že život zůstává bez cíle, beze smyslu, a to nikoli přechodně, do doby, než jej nalezneme. Nietzschův či Camusův osmyslující vzdor absurditě bytí by pro Schopenhauera byl jen dočasnou záplatou. I když nalezneme pomyslný smysl svého života, upřeme pozornost k záměrně velkolepému, a proto i nesplnitelnému cíli, pak stejně jen zavíráme oči před neodvratnou

23 Srov. Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 19/29.
24 Tamtéž, s. 66/134.

nesmyslností všeho jsoucího. Této skutečnosti si je Schopenhauer akutně vědom.

Obdobně se k otázce smyslu staví raný Lévinas. Již jsme ukázali bezbožnost lévinasovského čistého bytí, protknutého bezdůvodným utrpením, které dává povstat náladě hrůzy. Taková je zkušenost s *il y a,* s existencí nahlédnutou předtím, než na sebe vezme formu vědomí, než projde procesem hypostaze, ve kterém se z ní vydělí již konkrétní Já. Teprve poté vzniká nejenom subjekt, ale i předmětný svět a společně s ním *smysl.* Ten je poté v Lévinasově světě kategorií relační. Je jasností, transparentností, se kterou se objekt v intencionálním vztahu odkrývá vždy již vědomému subjektu. Zde je příznačné, že jej Lévinas tematizuje s pomocí metaforiky světla – netvrdí nic menšího, než že světlo vyplňující náš vesmír je samou podmínkou smyslu.

Obrátíme-li však pohled zpět k fenoménu čistého bytí, střetáváme se s diametrálně odlišnými obrazy. *Il y a* je „nocí," „temnou hrozbou" a v neposlední řadě i „soumrakem".[25] Zde je více než patrná Lévinasova inspirace Blanchotem, který stejný fenomén nazývá *půlnocí* či *druhou nocí* – věčným začátkem a věčným koncem.[26] Těžko by se nám mohlo dostat zřetelnějšího kontrastu. A ačkoli je to Lévinasův spíše poetický než fenomenologický jazyk, který absenci smyslu v lůně *il y a* odkrývá, její přítomnost zůstává nepopiratelná. Dokud se existence skrze hypostazi nestane vědomím, zůstává pohroužena v ne-smyslu.

Avšak nedělejme si iluze – ani po vzniku vědomého života svět nenabývá absolutního, trvalého smyslu. Naopak, vědomí získává smysluplnost jen díky svému neustávajícímu vymezování se vůči nesmyslu. Sám akt stávání se vědomím – konkrétním existujícím – je totiž v jádru jen skrytým vzdorem vůči hrozivé sféře čistého bytí. Je snahou z ní vybřednout a opět se v ní neponořit.

3.3 Ve světě lhostejném

Takto se dobíráme k poslední zkušenosti, která oba autory spojuje. Tu bychom mohli nazvat existenciální *osamělostí*; vědomím toho, že ve světě beze smyslu jsme konfrontováni s celkem jsoucího, jenž je vůči nám zcela lhostejný. Tam, kde kdysi mohla stát opora v podobě Boha nekonečně zainteresovaného na každé jednotlivé bytosti, nyní nacházíme čirou netečnost. Ztrácíme oporu; jsme ve světě sami. Takto se ještě více prohlubuje existenciální nezakotvenost lidské bytosti, která už se nemůže spoléhat ani na božskou

25 Srov. tamtéž, s. 48–49/94–97.

26 Blanchot, M., *Literární prostor*. Přel. M. Kohoutová a M. Pacvoň. Praha, Herrmann a synové 1999, kapitola „Akt Noci", s. 146.

prozřetelnost, ani na nejzazší *telos*, tak často optimisticky předpokládaný idealistickými mysliteli.[27]

Schopenhauer tuto osamocenost zakouší velmi intenzivně. Palčivě pociťuje, že světové vůli by na lidském životě již nemohlo záležet méně. Jeho metafyzika dosvědčuje, že příroda, respektive vůle sama je vůči jednotlivci zcela indiferentní. Záleží jí jen na trvání druhu [*species*], individua jsou pro ni pouhým prostředkem umožňujícím jeho přežití. Smrt jednotlivce je tak pro přírodu pouhým žertem. Příčina této lhostejnosti je přitom pro Schopenhauera očividná: je-li vůle věčně trvající, pak je přece „ochota" přírody obětovat jedince v zájmu celku (druhu a přírody) zcela pochopitelná. Myslet si, že naše individuální existence má snad v širším kontextu nějakou inherentní hodnotu, by bylo bláhové.

I Lévinasovo prvotní rozvržení světa, jak je podáno v raných textech, postrádá přívětivost, onu vstřícnost, s níž se bytí, jak vidíme kupříkladu v heideggerovském *es gibt,* může existujícímu *dávat*.[28] A pokud Schopenhauerova vůle „jen" předřazuje druh před jednotlivce, tak lévinasovské čisté bytí jsoucí, jemuž je schránou, ani neregistruje. Nesleduje žádný cíl, jen věčně jest, bez jakéhokoliv vztahu k tomu, co jej obývá, co vyplňuje jeho nekonečné prostory. Lévinasova osamocenost je tedy mnohem hlubší než Schopenhauerova. Je tomu tak proto, že bytí není vzhledem k jednotlivci (nikoli však k druhu) indiferentní relativně, ale absolutně. Svět, který raný Lévinas obývá, o něj nejeví vůbec žádný zájem. Konfrontace s absolutní indiferencí dává povstat zkušenosti, jež filosofům – před i po Lévinasovi – není cizí. Zatímco Pascal hovoří o strnulosti zachvacující nás v konfrontaci s tichem nekonečných vesmírných prostorů (kteroužto Lévinas sám připomíná);[29] u Camuse nachází formu v obrazu absurdního svazku člověka hledajícího smysl s prázdným, smysl postrádajícím kosmem. Tento sentiment je u raného Lévinase všudypřítomný. Existence je pro existujícího nezměrná; existující je pro existenci irelevantní. *Il y a* není subjektem ani substantivem, je jen anonymním děním, neosobním polem, které – kvůli své neurčitosti – nemá ani možnost navázat s existujícím subjektem jakýkoliv vztah. Lhostejnost pak není jeho atributem akcidentálním, ale esenciálním.

27 Zde vyvstává na mysli především Hegel, který měl jak na Schopenhauera, tak na Lévinase značný vliv. Upírají-li světu nejzazší cíl, pak tak oba činí v reakci na teleologii německého idealisty.

28 Toto tvrzení již ovšem zcela neplatí v kontextu Lévinasovy pozdní tvorby. Především kapitoly „Slast a živiny" a „Živel a věci, náčiní" z *Totality a nekonečna* (c.d.) naopak vyzdvihují přívětivost bytí. Avšak v souvislosti s Lévinasovým pesimismem zde záměrně čerpám jen z jeho rané tvorby.

29 Srov. Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 48/95.

4. K jádru eskapismu

4.1 Dva poslední metafyzické předpoklady: věčnost a soupodstatnost s bytím

Urazili jsme již notný kus cesty, avšak stále jsme se ještě nedobrali pravé motivace eskapismu. Můžeme se cítit nesví; svět může být bez Boha; život může být jakkoli hrůzný a nesmyslný; bytí ve vztahu k nám jakkoliv lhostejné. Ospravedlňuje to ale oběma autory pociťovanou potřebu zcela se z bytí vyvázat? Ne nutně, pokud tedy nepřijmeme dva z nejvíce kontroverzních metafyzických předpokladů, se kterými oba myslitelé do svých úvah vstupují. Prvním je víra v atemporálnost vůle (Schopenhauer) i bytí (Lévinas). Druhým pak představa, že způsob, jakým lidské vědomí na vůli i bytí participuje, jej s nimi činí v jistém ohledu soupodstatným. Tyto dva předpoklady je nutné prozkoumat zároveň, neboť v našich autorech podněcuje eskapismus právě jejich spojení.

V Schopenhauerově případě se nám stran věčnosti vůle zpočátku dostává jen letmých náznaků. Sledujeme tak, jak s obdivem kvituje Hérakleitovu koncepci věčného toku všech věcí, již částečně přebírá, když sám vůli na konci druhé knihy *Světa jako vůle a představy* nekonečným tokem nazývá. Kromě vůli Schopenhauer atribut věčnosti připisuje i bytí, když v díle *Parerga a Paralipomena* přichází s kategorií *nekonečného bytí* [*unendliche Daseyn*], jež je ve věčném klidu, bez změny, prosto času, mnohosti a rozdílnosti. I říši přírody přiznává věčné trvání, přičemž následně afirmuje i nekonečnost samotného času – ve chvíli, kdy potřebuje vykázat fenomény utrpení a nudy. Je ovšem pravda, že ucelenější argumentace se nám od Schopenhauera v této souvislosti nedostává. Pravděpodobně proto, že věčnost vůle je jedním z axiomatických předpokladů, které Schopenhauer v konstrukci své metafyziky nekriticky přebírá z Véd, částečně pak snad i proto, že o vůli jednoduše nelze nic pozitivně tvrdit. Validitu všech výpovědi totiž ihned popírá její noumenální podstata. S poněkud větší epistemickou jistotou se nicméně můžeme uchýlit k určením negativním, neboť je zcela neproblematické tvrdit, že se vůle – ležící mimo oblast věty o dostatečném důvodu – jednoduše ocitá mimo samu kategorii času.

Od Lévinase se nám překvapivě dostává přímočařejších – jakkoli však stále pro něj typicky enigmatických – výpovědí. Věčnost bytí je zaručena ontologickou konstantou, jíž je *il y a.* Odmyslíme-li totiž vše jsoucí, narážíme takříkajíc na samé dno bytí. Na ten jediný fenomén, od kterého již abstrahovat nelze. A pokud Lévinasovi uvěříme, získáváme až nezvratitelnou jistotu, že

odmyšlen či zrušen ani být nemůže. Tato prekérní ontologická situace nutně přítomného bytí je, jak nás Lévinas opakovaně ujišťuje, bez začátku i konce.[30]

Oba autoři se tak v tomto bodě více méně shodují. Vůle i bytí, pokud nejsou věčné, se z naší perspektivy takovými přinejmenším jeví. Je to však samo o sobě dostatečným důvodem pro rozhodnutí je zcela odmítnout, považovat je za nežádoucí? Stále ještě můžeme odpovědět zamítavě. Na světě je nespočet lidských bytostí – jak Schopenhauer s nelibostí přiznává –, jež životu, navzdory všudypřítomnému utrpení, přitakaly, mnoho z nich navíc dozajista věří v jeho věčné trvání.[31] Rozhodnout se pro únik z bytí (či o vymanění se ze všestravující vůle) ovšem musíme v tu chvíli, kdy si všimneme velmi specifického způsobu, jímž naše vědomí na věčném bytí *participuje*.

V otázce participace se Schopenhauer inspiruje indickým myšlením. Je fascinován bráhmanismem, učícím jednotlivce vnímat vlastní duši [*átman*] jakožto samu prapodstatu [*brahma*], vyjmutou z nekonečného koloběhu vznikání a zanikání. Átman *je* brahma a stejně tak naše individuální vůle *je* vůlí noumenální. Schopenhauerův model participace je tedy *identitní*. Není zde přísné duality subjektu a objektivního vnějšího světa. Lidské vědomí je tudíž jen vysoce individualizovaným aspektem světové vůle, celku organického i anorganického života. Naše individualita (empirický a získaný charakter) ve smrti zaniká,[32] je to naše podstata (vůle nás pohánějící), co věčně trvá,[33] stejně jako vůle sama.

Bylo by však zavádějící v tomto případě mluvit o nesmrtelnosti individuálního vědomí. Sám Schopenhauer je velmi opatrný a s žádnou formou palingeneze ve své metafyzice neoperuje. Nicméně je nepopiratelné, že vědomí (a to nejen lidské) trpí právě kvůli tomu, že je nerozvazatelně spojeno s věčně trvající – a stejně tak trpící – vůlí. Dle Schopenhauera máme doslova „plnou jistot[u]“,[34] že nejniternější podstata našeho vlastního života zůstává smrtí nedotčena. Vědomý život – jak se manifestuje v nás a jak jej i sami prožíváme – bude věčně pokračovat i po naší smrti (třebaže v pozměněné podobě, v hávu nového charakteru). Ačkoli tedy individualizovaný charakter – mé vlastní Já – smrtí zaniká, vědomí jako takové přetrvává do té doby, dokud je vůle v pohybu. Vposled tedy nezáleží na tom, že jsem to konkrétně „Já“, kdo

30 Lévinas, E., *Čas a jiné / Le temps et l'autre*, c.d., s. 45.
31 Srov. Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. I. sv., c.d., § 60.
32 Srov. tamtéž, § 54.
33 Srov. Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. II. sv. Přel. M. Váňa. Pelhřimov, Nová tiskárna Pelhřimov 1998, s. 357; k porovnání autor v této stati užil i německé vydání této práce: viz Schopenhauer, A., *Sämtliche Werke*. Bd. 2: Die Welt Als Wille Und Vorstellung. II. 3. Aufl. Wiesbaden, Brockhaus 1972 s. 557.
34 Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. II. sv., c.d., s. 345; v německém vydání uvedeném v předchozí poznámce viz s. 539.

trpí, neboť stále – jakožto *čisté vědomí* samo – zůstávám v pasti skrze nerozvazatelné pouto, které mě s věčnou vůlí spojuje.

Lévinas se vydává podobnou cestou, když přejímá Lévyho-Bruhlův model participace, ve kterém se, oproti původní Durkheimově koncepci, již nezachovává identita obou členů relace. V této formě participace tak zaniká subjekt-objektová diference a jeden člen se jednoduše *stává* tím druhým.[35] Takto si pak Lévinas představuje i vztah existujícího a existence. Nálada hrůzy pak jen existujícímu odkrývá nevyhnutelnost participace na neosobním bytí, na *il y a*. Jsem individualitou, říká Lévinas, ale zároveň – skrze participaci – jsem také věčným bytím v jeho čiré fakticitě. A stejně tak je bytí ve mně samotném.[36]

A teprve nyní – ve spojení těchto dvou radikálních předpokladů – se bytí pro oba naše autory stává problémem. Bytí jest a vždy nutně musí být, tudíž se toto břímě nevyhne ani mně samotnému, slyšíme oba říkat. Jako Ixión jsme vpleteni ve věčně se otáčející kolo a nenalézáme způsob, jak jej zastavit. Proto si také Lévinas může s notnou dávkou melodramatičnosti povzdechnout nad „hrůzou z nesmrtelnosti",[37] nad nutností navždy nést tíhu neodpustitelného dramatu existence. Navraceje se ke klaustrofobním úvahám ze své první filosofické eseje, Lévinas ve svých poválečných spisech *il y a* ustavuje jako fenomén, který poukazuje doslova na „nemožnost smrti".[38] Zřídlem negativity bytí tak není eventualita jeho konečnosti, ale naopak fakt, že je nekonečným.

4.2 Zkušenost uvěznění a potřeba úniku

Takto jsme tedy vystoupali na pomyslný vrchol pesimismu. Postupně jsme odkryli rozličné formy „nekompatibility" existujícího jednotlivce se samotnou existencí. Podníceni neurčitou náladou nudy a znepokojení nejprve zjišťujeme, že ve světě není Boha, a ihned poté dodáváme, že *prima materia* je v jednom případě holá fakticita toho, že bytí *jest,* v případě druhém je pak bezcílným puzením k životu. To dává povstat zkušenosti utrpení, jen dále prohloubené vědomím, že bytí nemá smysl, a že je navíc vůči nám zcela lhostejné.

S bytím tudíž nejsme harmonicky spjati. Nenoříme se v dionýském opojení v obsahy života, spíše jsme konfrontování s všudypřítomnou nehostinností.

35 Srov. Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 50/98–99.

36 Dle Calina by bylo chybou považovat *il y a* za realitu či událost odlišnou od Já a od okamžiku jeho vzniku. *Il y a* je s Já úzce propojeno, je v Já *obsaženo*. Srov. Calin, R., Passivité et profondeur, l´affectivité chez Lévinas et M. Henry. *Les Études philosophiques*, 75, 2000, No. 3: Questions de phénoménologie, s. 359.

37 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 52/103.

38 Tamtéž, s. 51/100.

Jednoduše se v bytí necítíme dobře, až se nakonec ukazuje, že je dost možná břemenem, které jsme odsouzeni nést po celou věčnost. Způsob, jakým na bytí participujeme, nás s ním totiž, zdá se, činí soupodstatnými. Tento pomyslný poslední kamínek však mozaiku života nedotváří, ale naopak vede k jejímu nalomení. Schopenhauerovi a Lévinasovi nezbývá nic jiného než hledat cestu ven. Najít způsob, jak přerušit svazek mezi existujícím a existencí, jak z takto narušeného bytí uniknout, neboť jej nemohou vystát a cítí se v něm být *uvězněni*. Tento pocit nemožnosti úniku se posléze stává skutečným jádrem Lévinasova a Schopenhauerova pesimismu. Velmi trefně tuto skutečnost vystihuje Fondane, když za existencialistický pocit *par excellence* považuje právě *impotenci*; respektive neschopnost sebe sama vymanit se z jisté – sebou samým vždy nicméně vykonstruované – metafyzické situace.[39]

Stav, v němž se oba autoři ocitají, je samozřejmě komplexnější, než zde mnou nabízený, notně zjednodušený narativ podbízí. Potřeba úniku není výsledkem lineárního argumentačního procesu, v němž by Lévinas a Schopenhauer postupně, krok za krokem, odkrývali hrůzy bytí; naopak přirozeně vyplývá z výše tematizovaných ontologických předpokladů a zkušeností, jež oba autoři sdílejí. To však nic nemění na skutečnosti, že existenciální rozpoložení, v němž se oba naši myslitelé vposled ocitají, vrcholí vědomím toho, že jsou v bytí uvězněni.

Krajně pesimistické stanovisko, pokud není jejich filosofií, je přinejmenším jejich (dočasným) cílem. To vidíme nejjasněji, když se soustředíme na způsob, jakým je v Schopenhauerově světě vědomí vlastní uvězněnosti těžce vydobyto. Pro Schopenhauera je totiž nahlédnutí bezcílnosti života procesem vyžadujícím jistou intelektuální zralost. Vědomí uvěznění v bytí a potřeba úniku se tudíž neprojevuje ve vůli v jejích nejnižších stupních objektivace, ale pouze v její vyšší formě, kdy je již schopné reflektovat svou situaci.

Ve své zárodečné formě si totiž vůle ještě není vědoma všeprostupujícího utrpení. Nezažívá nudu, neprochází zkušenostmi, jež byly výše popsány, a tudíž ani nepociťuje potřebu úniku. Ta přichází až s příchodem prvního sebe-vědomého (nikoli však pouze vnímajícího) živočicha.[40] Pouhé zvědomění si utrpení ale nestačí, a proto se Schopenhauer rozhoduje oslabit náš strach ze smrti. Únik z nepřívětivého bytí se totiž stále zdá být zajištěn odchodem ze života, přicházejícím přirozeně se zánikem našeho organismu. Aby podnítil „vůli k úniku“, nejprve musí Schopenhauer ve čtenáři probudit lhostejnost

39 Srov. Fondane, B., *Le lundi existentiel et le dimanche de l'histoire*. Monaco, Editions du Rocher 1990.

40 S otevřením prvního oka přichází do existence svět jako představa (Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. I. sv., c.d., § 7), avšak k uvědomění si vlastního uvěznění, a s ním spojené potřeby úniku, musí být probuzena první mysl.

k vlastní smrti. Toho dosahuje, jak jsme si výše ukázali, usazením vůle individualizované ve vůli noumenální.

A tak se člověk nebojácný, hledící smrti do tváře s vědomím nedotknutelnosti vlastní prapodstaty, zničehonic ocitá v pasti. Je střípkem nezměrné vůle, a tudíž i on *musí* věčně být. Je uvězněn. Ale past je zároveň rozcestím – buď věčnému životu přitaká, nebo jej odmítne. Bude to až Nietzsche, kdo o pár desítek let později zvolí první variantu, čímž v jednom pohybu utne teleologické ambice prorůstající soudobým filosofickým myšlením a zároveň sobě i světu otevře dimenzi bezbřehé svobody. Sám Schopenhauer ale tento pohyb není s to vykonat. Zůstává uvězněn a rozhodne se namísto radikálního řešení hledat cestu z bytí ven.

Bližší pohled odhaluje, že Lévinasova potřeba uniknout je vedena obdobnou motivací,[41] je podnícena podobnou „existenciální klaustrofobií". V eseji *De l'évasion* jsme byli svědky přikování existujícího jednotlivce k bytí, v poválečném spise jen prohloubeném postulací fenoménu neosobní existence, na níž subjekt nedobrovolně participuje. Obě tyto zkušenosti dávají kromě hrůzy povstat ještě jedné naladěnosti, pro niž Lévinas možná ani nemá jméno. Pocitu, jenž člověku našeptává, že z bytí není cesty ven.

Tento úděl je, podobně jako u Schopenhauera, taktéž pouze lidský, a navíc není nikterak samozřejmý. Vyžaduje nejen schopnost reflektovat vlastní afektivní stavy, ale taktéž schopnost abstraktního uvažování. Potřebu metafyzického úniku tak pociťují opět jen sebe-vědomé a racionální bytosti. Lévinas nás pak k abstraktním úvahám sám vybízí. Opětovně čtenáře nabádá, aby v existenciální *epoché* odmyslil vše jsoucí, a tak zjistil, že za ním leží jakási neodmyslitelná přítomnost. Čirá fakticita toho, že „něco vůbec jest", za niž již ale nelze dále jít. Nemůžeme od ní abstrahovat ani si představit sílu, jež by mohla tento neodbytný fenomén odstranit. *Il y a* vždy musí být a my jsme s ním neodvratně svázáni. Bytí nemá „výstupní dveře",[42] dodává Lévinas, a takto, s povzdechem, přijímá uvěznění, v němž se ocitl.

Ačkoli se tedy Lévinas a Schopenhauer nacházejí takříkajíc ve slepé uličce, vidíme, že se zároveň s tím u obou autorů rodí zcela nová potřeba, a to nutkání uniknout z bytí. Naši pesimističtí myslitelé si posléze žádají emancipačního existenčního pohybu. Směrem *ven* z bytí.

41 Nutno podotknout, že mimo zde řečené někteří interpreti Lévinasovu snahu uniknout připisují na vrub v té době vyhrocené předválečné atmosféře. Srov. Hand, S., *Emmanuel Levinas*. London – New York, Routledge 2009, s. 27.

42 Lévinas, E., *Existence a ten, kdo existuje*, c.d., s. 53/105.

4.3 Možné cesty úniku

Otázka, jak je vůbec možné konceptualizovat existenční pohyb směřující ven z bytí, je nesmírně zajímavá, ale stejně tak i záludná. A ačkoli by si zasluhovala více prostoru, my se zde budeme muset spokojit jen s velmi hrubým náčrtem.

Schopenhauer dochází k přesvědčení, že z bytí lze vystoupit, jen když umrtvíme vůli samu. Útrpné bytí se proto musí přerušit, aby nicota ve svém nezměrném klidu mohla „nicovat".[43] Nicméně, jak se záhy ukazuje, umrtvit vůli, zastavit její vše-stravující setrvačnost, není vůbec jednoduché. Hledání kvietu vůle, respektive všeho chtění, zasvěcuje Schopenhauer celou čtvrtou knihu *Světa jako vůle a představy.* Vůle je trpícím samo-pohybem, a řešením tak dle Schopenhauera může být jen spočinutí v nehybnosti. Životu musíme říci rezolutně „ne", stát se vůči všemu jsoucímu ničím a dospět ke klidu. A ačkoli ve třetí knize upozorňuje na schopnost estetického prožitku navodit stav sebe-zapomenutí, přinášející skoro až božský klid utlumující do té doby bezútěšné bytí, vposled se mu ukáže být jediným řešením absolutní rezignace na vše jsoucí, respektive *askeze.* Žádoucí je pak zpřetrhat všechny spojitosti s předmětným světem – s objekty i lidskými bytostmi, vyvolávajícími v nás chtění, připoutávajícími nás k životu.

To je vskutku radikální řešení: zatímco Lévinas nás bude nabádat, abychom se ke světu i k druhým přikovali poutem absolutní zodpovědnosti, Schopenhauer s nezakrývaným nadšením líčí život indického mudrce, který s až přehnanou obezřetností odmítá spát dvě noci pod jedním a týmž stromem jen proto, aby si k němu nevybudoval silné pouto.[44] Zde ovšem musíme být na pozoru – Schopenhauerovo řešení není defétismem. Žádoucí stav klidu totiž musí být *vydobyt úsilím*, neustálým překonáváním vůle, kterého je ale poněkud paradoxně dosaženo v rezignaci na vše světské.

Lévinas se k potřebě úniku staví zcela odlišně a dalo by se říci, že i mnohem svědomitěji. Zatímco Schopenhauer nabízí spásný asketismus na konci svého hlavního, a vlastně i jediného, systematického filosofického spisu, který dopisuje ještě relativně mladý, Lévinas promýšlením stejné otázky stráví značnou část svého života. Jsme svědky toho, jak možnosti úniku naskrz svou tvorbou vícekrát přehodnocuje. V nejranějším spisu tak hovoří o náladě potěšení [*plaisir*], jejíž extatičnost poukazující k transcendenci se mu zdá být – jakkoli však stále nedostačující – cestou k vystoupení z bytí.[45]

43 Wicks užívá zajímavého slovního obratu, když tvrdí, že se Schopenhauer pokouší ustavit nicotu jakožto jediné pravé a hodnotné bytí. Srov. Wicks, R. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Schopenhauer*. Oxford, Oxford University Press 2020, s. 508.

44 Srov. Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*. I. sv., c.d., § 68.

45 Lévinas, E., *De l'évasion*, c.d., s. 383.

Existence a ten, kdo existuje a *Čas a jiné* pak nově přivádějí do popředí proces hypostaze. Ten je výrazem Lévinasovy snahy myslet únik ve smyslu sebe-ustavení subjektivity a konstituce předmětného světa, vystupující v konkrétnosti své vlastní individuality z *il y a.* Nejvyzrálejší pohled pak nabízí *Etika a nekonečno,* kde Lévinas opouští předchozí úvahy a naznačuje, že by to mohla být zodpovědnost vůči druhým lidským bytostem neboli etika, co nás vposled osvobodí od nadvlády hrůzyplného bytí.[46] Únik, tak silně v raných spisech protěžovaný, se tedy v pozdějších textech transformuje ve snahu o změnu perspektivy. Nechceme již uniknout z bytí, pouze od jeho nehostinnosti odvrátit zrak a upřít jej namísto toho na druhou lidskou bytost. Řešením tedy Lévinasovi není se od světa odpoutat, ale naopak se k němu ještě těsněji přimknout.

Obě tato radikálně odlišná řešení můžeme v textech našich autorů pozorovat ve dvou kontrastních obrazech. O pár řádků výše jsem zmiňoval Schopenhauerova asketu – člověka do takové míry se stranícího světa, že se vposled obává, aby si skrze habitualizované chování neutvořil až moc silné pouto ke stromu, pod kterým každou noc uléhá. Tento obraz je velmi působivý a Schopenhauer takto v jednom tahu podává tu nejkrajnější formu zřeknutí se světa, kterou zároveň i nabízí coby ideál hodný následování.

Lévinas načrtává výjev radikálně odlišný. Ve sbírce esejí nesoucí název *Difficile liberté* (*Obtížná svoboda*) nalézáme vzpomínku na jeden zdánlivě nezajímavý incident, jenž se odehrál v nacistickém internačním táboře, kde Lévinas jako mladý francouzský důstojník strávil v zajetí několik let.[47] V této nepříznivé situaci, odříznut od civilizovaného světa, Lévinas postupně zcela pozbyl důstojnosti, neboť dozorci na něj už před drahnou dobou přestali nahlížet jako na lidskou bytost. Jednoho dne se ale za plotem znenadání objeví toulavý pes. Vrací se druhý den a pak i ten další a Lévinas si najednou všímá, že Bobby – jak potulné zvíře se spoluvězni mezitím pojmenovali – nečiní rozdíl mezi ním samým a jeho vězniteli, všechny po svém příchodu vítá se stejnou radostí. Zdá se, že v očích tohoto zvířete si Lévinas dokáže udržet svoji lidskost, a to navzdory všem příkořím i snahám, jež dozorci vynakládají na to, aby jej připravili o jeho důstojnost. Znovu se stává člověkem, ale co je důležitější: přesně v tento moment vstupuje v do té doby nehostinný a hrozivý svět světlo naděje. Vzniká vztah, jenž je, přinejmenším ze strany mladého francouzského důstojníka, založen na vřelé sympatii, důvěře a snad i pocitu zodpovědnosti. Což je něco, co mu nacistický zajatecký tábor (může snad být

46 Srov. Lévinas, E., *Etika a nekonečno*. Přel. V. Dvořáková a M. Rejchrt. Praha, OIKOYMENH 2009, s. 196–197.

47 Srov. Lévinas, E., Nom d'un chien ou le droit naturel. In: týž, *Difficile liberté*. Paris, Livre de poche 2003.

lepší metafory pro indiferentní, bezbožný svět?) poskytnout nikdy nemůže. A přesně s tímto obrazem by nás Lévinas rád zanechal. Je zde dimenze lidskosti, nesoucí v sobě přívětivost, smysl a upřímný zájem, tedy vše to, co výše popsaný svět mladého Lévinase postrádal. A je šance, jakkoli snad malá, že když se v tuto sféru – skrze etické jednání – vnoříme, tak vše, co ve světě chybí, (znovu)získáme.

Závěrem

Dva výše nastíněné filosofické pohledy nejsou kompatibilní. Stejně tak se nezdají nabízet uspokojivé řešení. Jeden nás pro svět učiní mrtvými, čímž problém odstraní, ale zároveň s ním odstraní i samotný svět. Druhý nás otevírá světu, ač samotný problém v jeho jádru neřeší, pouze jej odsouvá tam, kam na něj už nevidíme. Ani jedno z obou řešení tak ani zdaleka není ideální a situace, do které nás Schopenhauer a Lévinas uvrhli, se může zdát bezvýchodnou.

Brassier nazývá pesimistické filosofy výstižně „patology lidského údělu" – mysliteli, kteří se nijak lehce nepodvolují všeprostupujícímu optimismu, vynucenému potřebou společenské pospolitosti.[48] A je tomu vskutku tak – Lévinas a Schopenhauer skutečně důkladně „pitvají" ten možná až naivní optimismus, skrze který na svět běžně nahlížíme, a činí tak – jak jsme měli šanci vidět – s notnou dávkou systematičnosti. Díky tomu pak pro ně vyvstává ten velmi neobyčejný pocit „uvězněnosti v bytí", který jsem se zde pokusil alespoň v základních obrysech postihnout.

Závěrem je však třeba poznamenat, že stejně tak nás výše provedené zkoumání tlačí do poloh kritických, neboť odhalilo vyhrocenost jistých – oběma autory zastávaných – metafyzických pozic. Můžeme dost dobře souhlasit s jejich negativními zkušenostmi se světem, stejně tak není problém akceptovat jimi zastávané stanovisko non-teistické. Co si však počít s tvrzením o soupodstatnosti individuálního vědomí s vůlí či s bytím? Navíc, když je vystaveno okolo tak efemérního konceptu, jakým je participace, a ukazuje se být pro úvahy obou autorů tak stěžejním? Jakkoli koherentními (oproti polohám poeticky-pesimistickým) se tedy jejich pozice mohou zdát, ukázalo se, že stojí na sérii vzájemně propojených předpokladů, které však – vzaty samy za sebe – v žádném případě nejsou samozřejmými.

48 Brassier, R., Foreword. In: Ligotti, Th., *The Conspiracy Against the Human Race. A Contrivance of Horror*. New York, Hippocampus 2011.