

Univerzita Karlova
Pedagogická fakulta

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Etické implikace v dílech A. Camuse a E. Lévinase
Ethical Implications in the Works of A. Camus and E. Lévinas

Bc. Tomáš Loskot

Vedoucí práce: doc. PhDr. Mgr. Catherine Ébert-Zeminová, Ph.D.

Studijní program: Specializace v pedagogice

Studijní obor: Anglický jazyk se zaměřením na vzdělávání – Francouzský jazyk se
zaměřením na vzdělávání (N AJ-FJ 20)

Odevzdáním této diplomové práce na téma Etické implikace v dílech A. Camuse a E. Lévinase potvrzuji, že jsem ji vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně za použití v práci uvedených pramenů a literatury. Dále potvrzuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, 11. dubna 2025

Chtěl bych poděkovat vedoucí mé práce za odborné vedení a za trpělivost a laskavost, které mi v průběhu psaní projevovala. Chtěl bych také poděkovat své přítelkyni Ruth za impuls k započetí práce, za pomoc s výběrem námětu, a za nekonečnou podporu, kterou jsem v ní v průběhu psaní měl. Za jejich podporu bych chtěl také poděkovat své rodině, která s trpělivostí stála za mnou.

ABSTRAKT

Tato práce zkoumá prostřednictvím komparativní analýzy Camusových děl *Cizinec* (1942), *Mýtus o Sisyfovi* (1942), *Mor* (1947), *Člověk revoltující* (1951) a *Pád* (1956), spolu s Lévinasovými díly s hlavním zaměřením na *Totalitu a nekonečno* (1961) vybrané etické perspektivy obou myslitelů v širším filosofickém kontextu 20. století. Analýza se soustředí na čtyři klíčová témata: smysl jednotlivce, odpovědnost vůči druhým, povahu zla a viny a existence Boha. Srovnáním těchto témat umožňuje poukázat na hlavní rozdíly a podobnosti mezi Albertem Camusem a Emmanuelem Lévinasem a nabízí poznatky pro další současné etické debaty.

Oba filosofové se narodili v rozmezí osmi let, žili po dlouhou dobu svého života ve Francii a prošli si hlubokým osobním utrpením, které ovlivnilo jejich uvažování, i přes to se však jejich chápání etiky výrazně liší. Práce předpokládá, že i vzdor těmto rozdílným etickým pohledům, lze v jejich filosofii nalézt mnoho styčných bodů, zejména co se týče vztahovosti a míry odpovědnosti, a právě proto se těmto oblastem práce věnuje s největším důrazem.

Camusův absurdní člověk se, poté co svět jako takový rozpoznává, uchyluje nejdříve k soužití s absurdem, později ke vzpouře vůči němu – ta je však kromě podstaty světa zaměřena také proti rezignaci a zoufalství, které by mohly z uznání absurdity plynout. Nejde tedy o nihilistický postoj – tento rebel navíc usiluje i o pomoc druhým, se kterými sdílí stejný osud. Mezilidský vztah u Lévinase je ještě hlubší, jedinci zde nejde pouze o pomoc druhým, ale o bezmeznou odpovědnost za druhého člověka, jehož tvář představuje etický apel, který nutí rozpoznat jeho nekonečnou hodnotu. Lévinas v této souvislosti hovoří o radikální otevřenost vůči Druhému, která zahrnuje přijetí jeho potřeb a zranitelnosti za vlastní. Pohostinnost a oddanost vůči Druhému je tím, co dává člověku životní smysl. Třebaže vidíme, na základě tohoto příkladu, že se oba myslitelé v odpovědích na vztyčené otázky ve svých tezích často rozcházejí, ukazuje tato diplomová práce skrze komparaci jejich etických pohledů také významné podobnosti, zejména v oblasti morálního chování a mezilidských vztahů.

KLÍČOVÁ SLOVA

Etika, filosofie, Albert Camus, Emmanuel Lévinas, absurdita, Druhý, zodpovědnost, zlo, Bůh, smysl

ABSTRACT

Through a comparative analysis of Camus's *The Stranger* (1942), *The Myth of Sisyphus* (1942), *The Plague* (1947), *The Man of Revolt* (1951) and *The Fall* (1956), along with Lévinas's works with a primary focus on *Totality and Infinity* (1961), this diploma thesis examines selected ethical perspectives of both thinkers within the broader philosophical context of the twentieth century. The analysis focuses on four key themes: the meaning of the individual, responsibility towards the other, the nature of evil and guilt, and the existence of God. By comparing these themes, it allows us to highlight the main differences and similarities between Albert Camus and Emmanuel Lévinas and offers insights for further contemporary ethical debates.

Both philosophers were born eight years apart, lived in France for much of their lives, and went through deep personal suffering that influenced their thinking, yet their understandings of ethics differ markedly. The thesis assumes that, despite these differing ethical perspectives, many points of convergence can be found in their philosophies, particularly in terms of relationality and the degree of responsibility – it is for this reason that these areas are given the greatest emphasis in the thesis.

Camus's absurd man, after recognizing the world as such, resorts first to coexistence with the absurd, then to rebellion against it – but this is directed, in addition to the nature of the world, against the resignation and despair that might result from the recognition of absurdity. It is not, therefore, a nihilistic attitude – this rebel also seeks to help others with whom he shares the same fate. The interpersonal relationship in Lévinas is even more profound; the individual here is not only concerned with helping others, but with boundless

responsibility for the other person, whose face represents an ethical appeal that forces one to recognize his infinite worth. In this context, Lévinas speaks of a radical openness to the Other that involves accepting his needs and vulnerability as one's own. Hospitality and devotion to the Other is what gives human life meaning. Although we can see, through this example, that the two thinkers often diverge in their theses in response to the questions raised, this diploma thesis also demonstrates through a comparison of their ethical perspectives significant similarities, especially in the area of moral behaviour and interpersonal relationships.

KEYWORDS

Ethics, Philosophy, Albert Camus, Emmanuel Lévinas, Absurdity, the Other, Responsibility, Evil, God, Meaning

Obsah

Úvod	9
Téma práce	9
Metoda práce	10
Cíl práce.....	11
1 Albert Camus.....	12
1.1 Biografické kontexty Camusova myšlení	12
1.2 Albert Camus a inspirace filosofickým dílem Arthura Schopenhauera, Sørensa Kierkegaardra, Friedricha Nietzscheho a Jean-Paul Sartra.....	13
1.3 Poetika Alberta Camuse.....	16
2 Emmanuel Lévinas	21
2.1 Biografické filosofické a náboženské kontexty Lévinasova myšlení	21
2.2 Průsečíky a rozdíly ve filosofii Emmanuela Lévinase, Edmunda Husserla a Martina Heideggera.....	24
3 Smysl jednotlivce	25
3.1 Albert Camus – Mýtus o Sisyfovi.....	26
3.2 Emmanuel Lévinas: <i>Totalita a nekonečno</i>	31
3.3 Camus a Lévinas – rozdílné chápání smyslu jednotlivce	33
4 Odpovědnost a vztah vůči druhému	36
4.1 Albert Camus	36
4.2 Emmanuel Lévinas	38
4.3 Camus a Lévinas – rozdílné pojetí odpovědnosti	43
5 Zlo a vina.....	45
5.1 Emmanuel Lévinas	45
5.2 Albert Camus	49

5.3	Camus a Lévinas – srovnání přístupů ke zlu	53
6	Existence Boha	55
6.1	Agnosticismus Alberta Camuse.....	55
6.2	Lévinasův judaismus.....	58
6.3	Camus a Lévinas – rozdílné koncepce a Bůh jako bytí a potřeba úniku	61
	Závěr.....	65
	Bibliografie.....	67
	Primární literatura.....	67
	Sekundární literatura.....	68

Úvod

Téma práce

Dvacáté století je období hluboce poznamenané zkušenostmi válek, totalitních režimů a krizí smyslu – v tomto období se filosofie¹ zaměřuje na otázky odpovědnosti vůči druhým a na povahu mezilidských vztahů. Objevují se nové existenciální a fenomenologické přístupy, které téma etiky zkoumají, každý jinou optikou. V této diplomové práci budeme zkoumat etické implikace vyplývající z děl Alberta Camuse a Emmanuela Lévinase,² dvou zásadních myslitelů 20. století, jejichž myšlenky o etice, morálce a lidském údělu vůbec jsou dnes stále aktuální. Volba tématu této práce vychází ze snahy porovnat a osvětlit rámce jejich etického uvažování.

Spisovatel a filosof Albert Camus etiku nahlíží skrze absurdnost lidského údělu a Emmanuel Lévinas, fenomenolog hluboce zakořeněný v židovském myšlení, zakládá svou etiku na setkávání s Druhým a z ní vyplývající odpovědnosti.

Srovnání Camuse a Lévinase poskytuje bohatý rámec pro analýzu jejich rozdílných filosofických odpovědí na otázku etické odpovědnosti. Camus ve svých dílech, pro něž je charakteristická konfrontace hlavních postav s absurdem, poukazuje na etiku založenou na osobní vzpouře tváří v tvář nesmyslnému světu. Lévinas, na straně druhé, na základě setkávání s „tváří Druhého“, navrhuje takové chápání etiky, v němž je já ze své podstaty nekonečně odpovědné vůči druhému – jde tedy o odpovědnost, která individuální svobodě předchází.

Tato práce se snaží osvětlit, jak oba filosofové formují své etické systémy, a poskytnout vhled do širších důsledků jejich teorií. Na základě studia jejich děl tato diplomová práce rozebere filosofické základy Camusovy a Lévinasovy etické argumentace a nabídne kritickou analýzu a reflexi obou postojů.

Prostřednictvím podrobného zkoumání vybraných děl, komparativní analýzy námi studovaných etických filosofí a zapojení kritických perspektiv si tato diplomová práce klade

¹ Používáme variantu slova filosof, neboť je etymologicky přesnější.

² Používáme variantu jména s accent aigu, neboť lépe zachycuje Lévinasův vztah s francouzským kulturně-lingvistickým kontextem.

za cíl přispět k pochopení toho, jak se v oblasti etiky absurdní a fenomenologická perspektiva představovaná Camusem a Lévinasem protínají či rozcházejí.

Metoda práce

Metodologický přístup kombinuje systematickou analýzu primární a sekundární literatury s komparativní reflexí nad hlavními etickými tématy Camuse a Lévinase. V první fázi výzkumu jsme provedli rešerši akademických zdrojů zaměřených na vztah obou myslitelů k osám, které jsme si vytyčili, včetně odborných článků a komentářů v češtině, angličtině a francouzštině. Tyto zdroje mi nejen poskytly interpretační rámec, ale zároveň mě přivedly k dalším relevantním textům a umožnily identifikovat hlavní interpretační vhledy a akademické debaty kolem děl těchto autorů. Konečná podoba textu je výsledkem postupného zpřesňování, v němž se původní rešerše přirozeně přetavily do hlubších filosofických reflexí.

Hlavní část práce se rozděluje na čtyři základní etické osy: smysl jednotlivce, odpovědnost a vztah k druhému, povaha zla a viny a existence Boha. Struktura práce je uspořádána podle těchto os, přičemž každá z nich je analyzována ve třech oddílech, z nichž první dva pojednávají o přístupech obou myslitelů jednotlivě a třetí se věnuje srovnání jejich pohledů a odhaluje průniky i rozdíly v jejich etických systémech.

Použité zdroje poskytují jak kontextuální základ, tak interpretační vhledy, které pomáhají rozlišit odlišné etické přístupy obou myslitelů. Výhoda této metodologie, zohledňující i biografii obou myslitelů, se projevuje jak v pečlivém rozčlenění a syntéze jednotlivých os, tak v interpretaci relevantních událostí v životě obou autorů, což umožní lépe pochopit, jak a proč konstruují svůj etický systém.

Pro přístup k akademickým článkům a sbírkám budeme využívat platformy jako JSTOR, Gallica a Library Genesis. Také digitální repozitář Univerzity Karlovy nám umožní porovnat naše zjištění s jinými pracemi: zdroje v nich obsažené nám pak budou sloužit jako další inspirace.

Osobní poznámky z předchozích univerzitních kurzů o existencialismu, absurdismu, fenomenologii a náboženství obohatí výzkum o základní znalosti širších filosofických souvislostí.

Cíl práce

Základní teze této práce jsou následující. Zatímco Albert Camus vnímá odpovědnost jako osobní volbu vycházející z uvědomění absurdity lidské existence (a v pozdější části svého života i vzpoury proti ní – *Člověk revoltující*³), Emmanuel Lévinas postuluje, že odpovědnost je nevyhnutelný aspekt setkávání lidských bytostí, který přesahuje individuální volbu, tj. je něčím víc, něčím, co je „za“. V tomto setkávání dochází, skrze tvář druhého člověka, k částečnému zakoušení transcendentna.

Tato teze poskytuje rámec pro naši analýzu. Dalo by se říci, že jsme si vybrali autory, z nichž jeden zastává stanovisko klasické filosofie, a sice to, že esence předchází existenci, zatímco druhý, Camus, ačkoli není autorem tohoto postulátu, staví svou filosofii na přesvědčení, že je to naopak existence, která předchází esenci.

Co se primární literatury týče, stěžejními pro nás budou Camusova díla *Cizinec* (1942), *Mor* (1947) a *Pád* (1956), ve kterých je jeho filosofie jasně čitelná, a filosofické eseje *Mýtus o Sisyfovi* (1942) a *Člověk revoltující* (1951), ve kterých Albert Camus svůj filosofický systém blíže rozebírá. Lévinasova díla, kterým se budeme věnovat, jsou *Totalita a nekonečno* (1961) a *Jinak než bytí* (1974), které svébytným způsobem podávají detailní přehled o jeho filosofii.

Kritickým zhodnocením etických principů Alberta Camuse a Emmanuela Lévinase spolu s dosavadním bádáním věnovanému těmto autorům chceme získat detailnější vhled do etických důsledků jejich děl. Cílem této studie je zjistit, kde oba myslitelé vidí oblast etické odpovědnosti a posoudit případné kongruentní či divergentní linie jejich myšlení.

³ Camus, *L'Homme révolté*.

1 Albert Camus

1.1 Biografické kontexty Camusova myšlení

Abychom mohli lépe pochopit dílo Alberta Camuse (1913–1960), nastíníme v této kapitole ty biografické okolnosti a fakta, které se promítly do jeho postojů a tvorby, a které se objeví i v analyticko-interpretaci části. Toto výběrové biografické shrnutí přitom chápeme jako doplňkový prvek ve vztahu k hlavní perspektivě, kterou se budeme dále řídit.

Rok 1913 se retrospektivně zdá být tichem před bouří⁴ – máloco nasvědčovalo tomu, že příští rok vypukne válka. Zatímco Marcel Proust se vydává na cestu po ztraceném času, Igor Stravinskij šokuje publikum premiérou svého kontroverzního baletu *Sacre du Printemps* a Marcel Duchamp konstruuje ready-made kolo, v alžírském městečku Mondovi se 7. listopadu narodil Albert Camus. Jak na dalších řádcích uvidíme, dobový společensko-politický kontext a rodinné prostředí zásadně ovlivnilo jeho filosofické názory a literární dílo. Jeho život a povolání, stejně jako jeho osobní zkušenosti a historické události, byly poznamenány neustálou konfrontací s existenciálními a etickými otázkami.

Jeho rodiče byli tzv. „černé nohy“ (pieds-noirs),⁵ otec navíc zemřel v první světové válce, a tak byl vychováván v chudobě pouze svou hluchoněmou matkou. Kritická literatura se shoduje na tom, že jeho rané zkušenosti s těžkostmi v prostředí Alžírka, hluboce poznamenaném koloniálním útlakem a směsicí kultur, položily základy pro jeho pozdější filosofické zaměření na témata související s absurditou existence a lidské zkušenosti, která v ní je zakořeněná.⁶ Významný vliv na jeho filosofický vývoj mělo snad i onemocnění tuberkulózou v sedmnácti letech – tato zkušenost, která nutně ovlivnila jeho studia a celý další život, ho postavila tváří v tvář křehkosti lidského života a nahodilosti, tj. neospravedlnitosti utrpení.⁷

Navzdory chudým rodinným poměrům ale Camus na akademické půdě vynikal. Při studiu filosofie na Alžírské univerzitě se seznámil s myšlenkami existencialismu a

⁴ Illies, *1913: léto jednoho století*. Passim.

⁵ Potomci osadníků z Francie a jiných evropských zemí, kteří se narodili v Alžírsku.

⁶ Todd, *Albert Camus: A Life*. s. 10–25.

⁷ Tamt. s. 30–45.

klasického antického myšlení. Po dokončení studia filosofie se Camus zapojil do činnosti divadelních skupin a začal pracovat jako novinář. V tomto období psal o společenských poměrech v Alžírsku a kritizoval nerovnosti a nespravedlnosti, které panovaly pod koloniální nadvládou. Při své novinářské činnosti pak poprvé začal rozvíjet své myšlenky o spravedlnosti a vzpouře, které se později staly ústředním tématem jeho filosofických esejů, úvah a románů.⁸

Druhá světová válka a následná okupace Francie nacistickým Německem znamenaly v jeho životě zásadní změnu. Během války se přestěhoval do Paříže, stal se aktivním členem francouzského odboje a z pozice šéfredaktora vydával podzemní noviny *Combat*. Jeho „vzpouře“ tedy pokračuje touto odbojovou činností, čímž ukazuje svou hlubokou oddanost humanistickým ideálům a boji proti totalitarismu – i tyto zkušenosti s odbojem se odrážejí v jeho pozdějších dílech, zejména v díle *Mor*, které alegoricky vykresluje kolektivní boj proti nastavší katastrofě.⁹

1.2 Albert Camus a inspirace filosofickým dílem Arthura Schopenhauera, Sorena Kierkegaarda, Friedricha Nietzscheho a Jean-Paul Sartra

V této kapitole krátce přiblížíme filosofy, kteří výrazně ovlivnili Camusovo myšlení, a to v chronologickém pořadí. Filosofie Alberta Camuse má významné společné body s pesimistickým světonázorem Arthura Schopenhauera (1788–1860) a to zejména v rozpoznání utrpení člověka a nesmyslnosti jeho života. Schopenhauer v díle *Svět jako vůle a představa* (1818)¹⁰ tvrdí, že život je poháněn iracionální, neukojitelnou vůlí k životu, která nakonec vede k utrpení. Podobné životní směřování lze, jak budeme v průběhu celé práce ukazovat, zachytit u Alberta Camuse.

Oba filosofové vidí lidskou existenci jako boj proti absenci smyslu světa. Jejich odpovědi na tento rozporuplný vztah člověk-svět se však liší. Schopenhauer doporučuje takový postoj, který obhájí negaci vůle prostřednictvím askeze a estetiky a nachází útěchu v popírání sebe sama a svých tužeb, kdežto Camus se vydává cestou rebela. Podle něj je

⁸ Foley, *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*. s. 50–65.

⁹ Tamt. s. 75–90.

¹⁰ Fernández, *Schopenhauer's Pessimism*

třeba přijmout, že svět je absurdní a pokračovat v životě, třebaže je nesmyslný. Albert Camus odmítá představu úniku, ať už prostřednictvím askeze, náboženství nebo sebevraždy – preferuje neustálou bdělost a vzdor.

Dalším vlivným filosofem 19. století, jehož myšlenky lze vysledovat i u Camuse, je Søren Kierkegaard (1813–1855). Kierkegaardovo pojetí „skoku víry“ jakožto odpovědi na absurditu lidské existence, známé díky jeho existenciální teologii, Camusovy myšlenky nepochybně obohatilo. Camus se však od Kierkegaarda výrazně liší později v tom, že odmítá jakékoli pojetí transcendentální spásy.¹¹ Tuto odpověď na metafysické otázky považoval za nepřijatelnou, neboť absurditu lidské existence ruší a popírá. Podle Camuse je přitom absurditu nutno naopak přijmout a žít ve vztahu a vzpouře vůči ní. O této otázce se více vyjádříme v kapitole věnované rozboru *Mýtu o Sisyfovi*.

Z filosofů, kteří měli na Camusovo uvažování vliv, nelze opomenout ani Friedricha Nietzscheho (1844–1900). Jeho nihilismus, úvahy o smrti Boha a vytváření individuálních hodnot ve světě zbaveném vnitřního smyslu, tj. ve světě, který nemá odůvodnění/opodstatnění, který se neodvolává k žádné *causae primae* a náležitosti k transcendentnímu celku, lze zahlédnout i u Alberta Camuse. Nietzscheho koncept *Übermensch* neboli Nadčlověk, který si v nepřítomnosti Boha vytváří hodnoty vlastní, se v Camusově dílech odráží v myšlence „absurdního hrdiny“, který též žije bez možnosti odvolání na vyšší morální řád – člověk volá, ale Bůh neodpovídá. Camusův výklad absurdity lze tedy chápat jako odpověď na Nietzscheho výzvu k nalezení smyslu ve světě bez Boha.

Významný vliv na myšlení Alberta Camuse měl i filosof Jean-Paul Sartre (1905–1980). Ačkoli byl spíše jeho současníkem než předchůdcem, jeho existencialistická filosofie podnítila Camuse k ujasnění vlastních myšlenek a vymezení svého filosofického systému. Jejich intelektuální dialog, zejména o povaze svobody a existenciální odpovědnosti, byl pro Camusův filosofický vývoj důležitý. Jejich názorový rozchod probereme podrobněji v další kapitole.

¹¹ Viz rozbor díla *Mýtus o Sisyfovi* v této práci.

1.2.1 Od existencialismu k absurdismu: Jean-Paul Sartre a Albert Camus

Tato kapitola se zabývá hlavními rozdíly a styčnými body mezi Jean-Paul Sartrem a Albertem Camusem. Ačkoli jejich filosofická zkoumání začínala společným zaměřením, jejich cesty se v průběhu značně proměnily. Albert Camus i Jean-Paul Sartre se dokonce divili, že se o nich mluvíváno jako o zastáncích „jednoho tábora“, jejich vzájemná setkání je totiž opakovaně přesvědčovala především o jejich rozdílech. Albert Camus se považoval za absurdistu a ve své eseji *Mýtus o Sisyfovi* (1942) explicitně kritizuje existencialismus, jehož představitelem byl právě i Sartre.¹² I přes tyto rozpory ale, jak si následně ukážeme, některé Sartrovi filosofické termíny významně ovlivnily Camusovy úvahy.

Oba, Jean-Paul Sartre i Albert Camus, shodně odmítají tradiční náboženská vysvětlení světa. Spojuje je skeptický vztah vůči existenci Boha (Sartre byl ateista, Camus agnostik) a kritika náboženství jakožto úniku před realitou. Neexistence Boha pro ně znamená převzetí plné odpovědnosti za své činy.

Sartrův existencialismus, formulovaný v dílech jako *Bytí a nicota* (1943) a *Existencialismus je humanismus* (1946), je založen na tvrzení, že „existence předchází podstatě“. To znamená, že člověk nejprve existuje, setkává se sám se sebou a objevuje se ve světě, a až poté definuje svou podstatu neboli esenci. Sartre odmítá představu předem dané lidské přirozenosti a místo toho zdůrazňuje radikální svobodu a zodpovědnost, která se s ní pojí. Sartre tvrdí, že lidé jsou „odsouzeni k tomu, aby byli svobodní“, čímž ukazuje svůj postoj k povaze svobody – jde o jisté břemeno, břemeno odpovědnosti, která se pojí s našimi činy. Každá volba odráží svobodu jedince a odpovědnost za utváření vlastní podstaty.

Jedním z ústředních pojmů této Sartrovy filosofie je pojem „špatná víra“, o kterém hovoří v díle *Bytí a nicota*. Jde o formu sebeklamu, kdy jedinec popírá svou svobodu a odpovědnost tím, že se podřizuje společenským normám nebo své jednání přičítá vnějším silám. Takového jednotlivce pak nazývá Sartre pojmem *salaud*, což by se dalo přeložit jako ničema. Špatná víra skýtá únik před úzkostí, která provází skutečnou svobodu. Sartre rozlišuje mezi „bytím pro sebe“ (*être-pour-soi*), sebevědomým, reflektujícím způsobem

¹² Foley, *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*. s. 2.

lidské existence, a „bytím o sobě“ (*être-en-soi*), způsobem bytí jsouceni, jako jsou například zvířata, která si nejsou vědoma sama sebe.¹³

Albert Camus, ovlivněn v tomto Sartrem, zkoumá myšlenku absurdity – setkávání lidské touhy dojít vnitřního smyslu života a vesmírem, který mlčí. To, že Camus nazírá vesmír jako „mlčící“, vysvětluje odborná literatura i tím, že jeho matka byla analfabetka, která téměř neslyšela ani nemluvila. Camus definuje absurditu jako jakési napětí, které vzniká z lidského hledání smyslu ve vesmíru, který však žádný nenabízí. Tvrdí, že člověk se musí absurditě postavit a žít s ní,¹⁴ aniž se uchyluje k falešným nadějím nebo únikům.¹⁵ Zde lze zahlédnout analogii s postojem, jež ztělesňuje Sartrův ničema.

Sartrův existencialismus má významný etický rozměr, neboť uznání individuální svobody s sebou nese imperativ jednat tak, abychom respektovali druhé. Jeho pozdější díla, například *Kritika dialektického rozumu* (1960), zkoumají důsledky existenciální svobody pro sociální a politické jednání. Camus se naopak dále zaměřuje více na osobní etiku a vnitřní boj proti absurditě. Ačkoli uznává význam společenské a politické angažovanosti, jak dokládá jeho zapojení do francouzského odboje, jeho hlavním zájmem zůstává konfrontace jednotlivce s absurditou.

1.3 Poetika Alberta Camuse

Tato podkapitola se zabývá specifickými rysy Camusova stylu psaní, zkoumá jeho použití jazyka, syntaxe a vyprávěcích technik. Poetika v díle Alberta Camuse není jen vyjadřovacím prostředkem, který by plnil „pouze“ estetickou nebo stylistickou funkci. Jelikož je Camus především spisovatel, analýza poetiky je primárním způsobem k hlubšímu pochopení a vnímání etických vrstev jeho textů, a proto se jí budeme také zde nyní podrobněji věnovat.

Albert Camus je známý tím, že používá velmi jednoduchý jazyk a vyhýbá se přehnaně sofistikovaným slovům, jimiž pohrdá. Tato volba je v souladu s jeho filosofickým postojem, že život by měl být konfrontován ve své nezákladnější, nepříkrášené podobě.

¹³ Sartre, *L'Être et le Néant*. s. 79.

¹⁴ Toto stanovisko zastává AC až ve své druhé fázi – první fáze je charakteristická pasivním přijetím absurdity a soužitím s ní.

¹⁵ Co tím myslíme vysvětlíme více v kapitole, která se věnuje rozboru díla *Mýtus o Sisyfovi*.

Tato jednoduchost je zvláště patrná v románu *Cizinec*, kde hlavní hrdina Meursault promlouvá prostě a jednoduše, což odráží jeho odtrženost od společenských norem a neochotu přizpůsobovat se nutnosti projevení svých emocí. Činí tak i tváří v tvář událostem emocionálně velice náročným, o nichž by se například Marcel Proust vyjadřoval na mnoha stránkách.

Jednoduchost Camusova jazyka zpřístupňuje jeho filosofické myšlenky široké veřejnosti a odráží absurdní realitu a strohou, obnaženou a iluzí zbavenou, existenci. Tento jazykový minimalismus také přesahuje čistě stylistickou rovinu, neboť je skrze něj komunikován postoj Meursaulta a potažmo Camuse. Meursaultovo vědomé odmítání konvenčního společenského diskurzu a jeho úsečná sdělení, coby projev záměrného distancování se od normativních vzorců, které považuje za falešné, odráží jeho přijetí absurdity lidského bytí. Meursaultova řečová strohost tak odpovídá konceptu absurdního člověka, který odmítá nadlidské hodnotové systémy, které by mu poskytovaly jen iluzi smyslu. Tento postoj se projevuje skrze Meursaultovu jazykovou úspornost a odmítnutí tradiční rétoriky, která by jeho promluvám přidala zbytečnou emocionální váhu a nedůležitou sociálně přijatelnou strukturu.

V Camusových dílech se obdobně jako s použitím jednoduchého jazyka setkáváme nejčastěji s krátkými, přímými větami, které přesně a jasně vyjadřují myšlenky hlavních postav – ať už jde o Meursaulta, Clamence či postavy zmíněné v *Mýtu o Sisyfovi*. Omezené používání složitých vět odráží například u postavy Meursaulta citovou odtažitost a nedodržování společenských norem. Tato syntaktická jednoduchost je patrná již ze samého začátku tohoto románu:

« *Aujourd'hui, maman est morte. Ou peut-être hier, je ne sais pas. J'ai reçu un télégramme de l'asile : „Mère décédée. Enterrement demain. Sentiments distingués.“ Cela ne veut rien dire. C'était peut-être hier.* »¹⁶

Každá věta zde vyjadřuje jednu jasnou myšlenku bez použití složité syntaxe nebo vedlejších vět. V Camusově díle převažuje namísto hlavních a vedlejších vět používání juxtapozice – stavění jedné věty vedle druhé, bez použití spojek. Tato stylistická volba

¹⁶ Camus, *L'Étranger*. s. 4

vytváří dojem jakési nepropojenosti myšlenek hlavní postavy, která jako by nerozuměla tomu, co se v jejím životě odehrává, či spíše nebyla schopna interpretace – Meursaultovo vyprávění postrádá jakékoli dovysvětlení a logické přechody, což zdůrazňuje jeho neschopnost smysluplně se orientovat ve společenském světě. Tím, že Camus neuvádí explicitní souvislosti mezi událostmi a činy, jako by nutil čtenáře konfrontovat se s arbitrární povahou existence a absencí smyslu, což více rozebíráme v kapitolách věnovaných otázkám týkajících se smyslu jednotlivce. Kromě toho je v jeho díle patrný nedostatek definitivních tvrzení, které ustupují relativizaci a nejistotě.

Další lingvistickým prostředkem, pomocí něhož Camus tvoří význam, je slovesný čas – *passé composé*. Camus určil Meursaultovi, záměrně *passé composé*, což je čas, který evokuje oralitu a bezprostřednost. Tato volba posiluje konverzační a přímý tón Meursaultova vyprávění, takže čtenář nabývá dojmu jako by byl přítomen přímému popisu událostí. Je to nicméně čas určený pro mluvený jazyk, ne pro literární. Pro psaný projev byly ve francouzském kontextu určeny vždy výhradně *passé simple*, *imparfait* a *plus-que-parfait*. Psaní v *passé composé* je odvážným, snad až drzým, lingvistickým prvkem – hlavní Camusův záměr v jeho použití leží však ještě jinde, jde mu o jakousi *désautomatisation*, narušení přirozených reakcí a očekávání čtenářů. Četba je nutí, aby se textem zabývali na hlubší úrovni, i přestože jde o jazyk, který je zbaven svých estetických kvalit a který působí, je-li použit v literatuře, až hrubě.

Přímočarý jazyk a odtažitý tón může zpočátku čtenáře zmást a vyvolat v něm očekávání konvenčního vyprávění. Jak se však příběh rozvíjí, ukazuje se tato jednoduchost prostředkem k hlubšímu filosofickému zkoumání a vyzývá čtenáře, aby přehodnotili své předpoklady o smyslu, morálce a existenci vůbec.

Camusův styl psaní vystihuje Jaroslav Putík, který napsal doslov k vydání *Cizince* z roku 1966 a který shrnuje a doplňuje, co jsme o tomto tématu doposud napsali.

„Mnohomluvnost Clamence je zdánlivě v rozporu s Camusovou tvůrčí metodou, která tíhne ke stručnosti a vědomé klasičnosti. Přečteme-li Clamence pozorně, vidíme, že tu žádný rozpor není. Jako je Mersault jen zdánlivě hemingwayovský, zrovna tak je Clamence málo třeba joyceovský: to není volný, široký tok vnitřního monologu, to je nepravý vnitřní monolog, tu nelze hnout s žádným slovem, s žádnou větou, zde je všechno podřízeno vyššímu

estetickému řádu. Camusovo tíhnutí ke klasičnosti je vlastně něčím překvapujícím ve století, kdy se mluví o krizi románu a kdy patří k ctižádosti spisovatele objevit zcela nové výrazové prostředky. Camus, stejně jako Sartre, nepatří k žádným stylistickým revolucionářům. Jasnost, kterou tak miluje u Stendhala, srozumitelnost, základní city a vášně — to jsou přiznané rysy Camusovy osobnosti i jeho stylu. (Na otázku, kterých je deset jeho nejoblíbenějších slov, odpověděl: svět, bolest, země, matka, lidé, poušť, čest, bída, léto, moře.) Camus chce být především jasný, proto promyšleně odmítá a vylučuje jakoukoli módnost. Velice přesně to potvrzuje i Camusův slovník: ačkoli byl profesor filosofie, není to na jeho slovníku znát, přičí se mu psát pro zasvěcené, vidí v těžkém, složitém stylu a slovníku výraz něčeho, čím z hloubi srdce pohrdá a co nenávidí: je to duch tíhy, stejně nebezpečný v umění jako v politice. Odmítá célinovskou cestu sestupu „k lidu“ pomocí argotu, je přesvědčen, že literatura nemá jít k lidu, ale lid k literatuře. A jak kdosi krásně postřehl: Camus píše aristokraticky a prostě, aby byl pochopen těmi, kteří ho rádi čtou. Jistě jich ani u nás nebude málo.¹⁷

Tím, že Camus záměrně volí čas mluvené řeči, podtrhuje Meursaultovu obyčejnost — ten není velkým hrdinou, ale prostým člověkem. Zároveň tím poukazuje na obecnost jeho zkušenosti: otázky existence a absurdity nejsou výsadou filosofů, ale mohou se týkat kohokoli. *Passé composé* zároveň naznačuje, že vyprávění nemá ambice sdělovat něco zaznamenaníhodného — bylo-li by to tak, jistě by se užilo jazyka pro psaný projev — nemá ambici sdělovat nějakou nadčasovou pravdu. Meursaultovy činy a prožitky nejsou součástí žádného vyššího řádu, jsou to jen jednotlivé epizody bez hlubšího smyslu — prostě se staly, a tím to končí. Tyto důsledky se dotýkají otázek týkajících se smyslu jednotlivce a existence Boha a budeme se jim věnovat v dalších kapitolách.

Od minimalistické poetiky se Albert Camus odchyluje ve svém posledním díle *Pád* (1956), v němž se projevuje složitější syntax a bohatší slovník za účelem vykreslit ironického a cynického protagonistu. To představuje výrazný odklon od jednoduchosti vyjadřování Meursaultovy a dalších Camusových postav z dřívějších románů. Jazyk v díle *Pád* je mnohem složitější a plný filosofických odboček a řečnických obrátů. Tento stylistický posun odráží introspektivní a zpovědní povahu protagonisty románu Clamence a jeho

¹⁷ Miloslav Žilina, *Cizinec* | *Pád*. s. 187–188

vyprávění, kdy tento zkoumá vlastní vinu a pokrytectví. Tento jazykový posun se vztahuje k jedné námi vytyčené ose – zlo a vina. Clamencův přehnaně ornamentální styl – v kontrastu s minimalistickým vyjadřováním Meursaulta – odráží Clamencovu nejistotu a vnitřní rozpor mezi přijetím odpovědnosti a jejím odmítáním. Analýzou jednotlivých postav a důsledkům jejich chování se budeme zabývat v kapitolách věnovaných této ose.

2 Emmanuel Lévinas

Pro lepší pochopení života a díla Emmanuela Lévinase (1906–1995) se i u něj nejprve v této kapitole podíváme na nejtěžejnější okamžiky jeho života a osvětlíme vlivy, které jeho tvorbu výrazně ovlivnily.

2.1 Biografické filosofické a náboženské kontexty Lévinasova myšlení

Emmanuel Lévinas se narodil v roce 1906 do ortodoxní židovské rodiny a své dětství strávil v Litvě. V době Velké říjnové revoluce v roce 1917 pobýval na Ukrajině a v roce 1923 se přestěhoval do Francie, kde studoval na štrasburské univerzitě. Jeho myšlení bylo ovlivněno Husserlovou fenomenologií a Heideggerovou ontologií, jejichž myšlenky uvádí do Francie a s nimiž vedl kritický dialog, když rozvíjel svou vlastní filosofii.

Lévinasův zájem o Husserlovu fenomenologii ho mezi lety 1928–1929 přivedl ke studiu v německém Freiburgu, kde se stal jedním z Husserlových žáků. V disertační práci *Teorie intuice v Husserlově fenomenologii* (1930) kriticky zkoumal Husserlovo dílo. Za tuto práci byl oceněn i Francouzskou akademií. Dalším pro Lévinase vlivným filosofem 20. století, který v té době ve Freiburgu vyučoval, byl Heidegger. Prostřednictvím esejů o *Bytí a čase* (1927) zůstane Lévinas nadlouho předním interpretem jeho filosofie ve Francii.¹⁸

V meziválečném období Lévinas rozvinul kritiku západní filosofie, zejména jejího upřednostňování Stejného a totality před etickým vztahem k Druhému a k nekonečnu. Začal formulovat myšlenky, které se staly ústředními pro jeho pozdější filosofii, včetně etického přístupu zdůrazňujícího odpovědnost vůči Druhému. Jeho intelektuální vývoj v tomto období kromě jeho židovského původu ovlivňovala také již zmíněná filosofie Martina Heideggera (především polemika s textem *Sein und Zeit – Bytí a čas*) a Edmunda Husserla, ale také například ruská literatura a francouzský filosofický diskurz.¹⁹

Lévinasova zkušenost z druhé světové války byla pro utváření jeho životního postoje klíčová. Během druhé světové války narukoval jako francouzský voják, brzy byl ovšem zajat a jako válečný zajatec strávil většinu války v zajateckých táborech, kde byl podrobován nuceným pracím. Jeho žena a dcera se po tu dobu ukrývaly v katolickém klášteře ve Francii,

¹⁸ Peperzak, *To The Other*. s. 3.

¹⁹ Vik, *Slovo, na kterém záleží*. s. 17–21.

ale část jeho rodiny byla deportována. Jeho rodiče a bratry, kteří zůstali v Litvě, zavraždili nacističtí kolaboranti.²⁰ Protože je téměř nemyslitelné, že by jakákoli filosofie mohla vzniknout ve vakuu, mimo kontext, fakt, že Lévinas klade etiku nad ontologii, je zcela evidentně ovlivněn tím, co během druhé světové války zažil on sám i jeho nejbližší, jak dokládá i literatura věnovaná Lévinasově životě.²¹

Po osvobození se Lévinas vrátil k akademickému životu a jeho válečné zkušenosti se staly ústředním bodem jeho dalšího díla. Po roce 1947 přednášel na Collège philosophique v Paříži a také se věnoval studiu Talmudu.²² V šedesátých letech působil jako profesor na univerzitě v Poitiers, následně v Paříži-Nanterre a od roku 1973 na pařížské Sorbonně.²³

Poválečná filosofie Emmanuela Lévinase stále více zdůrazňovala, že etika předchází ontologii,²⁴ čímž se postavila nejen proti Heideggerovu upřednostňování bytí, ale proti celé tradiční filosofii. Postuloval, že já je vždy již odpovědné za Jiného a že etický vztah tvoří základ lidské zkušenosti. V dalších dílech, jako jsou například *Jinak než bytí aneb Za hranicí podstaty* (1974)²⁵ a *Etika a nekonečno* (1984),²⁶ pak Lévinas svou etickou filosofii založenou na lidské subjektivitě dále rozpracovává.²⁷

Jeho nejujecelenějším a nejznámějším dílem je *Totalita a nekonečno* (1961) – dílo, kterému se budeme věnovat nejvíce. Zde se Lévinas kriticky vymezuje vůči evropské filosofii, která vnímá dějiny, společnost a člověka skrze hledisko celku (totality). Ve svém textu zdůrazňuje naopak akutní potřebu zaměřit se na hledisko nekonečna, zahrnující etiku, transcendenci, vztah k radikálně jinému a eschatologický rozměr světa.²⁸ V tomto díle dospěl Lévinas také k zásadnímu odklonu od tradiční filosofie. Lévinas zde tvrdí, že zaujetí západní filosofie „totalitou“ přehlíží etický imperativ uznat transcendenci a jedinečnost, či

²⁰ Peperzak, *To The Other*. s. 4.

²¹ Simmons, Wood, *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*. s. 4.

²² Talmud je komplexní sbírka židovských právních, etických a historických textů. Skládá se z Mišny a Gemary, a společně s nimi tvoří základní literaturu rabínského judaismu. (pozn. aut.)

²³ Peperzak, *To The Other*. s. 2.

²⁴ Ontologii chápe Lévinas jako „rozumění jsoucímu“ čili něco, co převádí Jiné na Stejně. (Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 28.)

²⁵ Lévinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*.

²⁶ Lévinas, *Ethique et infini*.

²⁷ Fenomenologie dala by se pak chápat jako filosofické studium objektivitě a skutečnosti tak, jak jsou subjektivně prožívané a zakoušené.

²⁸ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 10–11.

spíše nepostižitelnost Druhého. V tomto díle zdůrazňoval Lévinas pojem „tváře“, která představuje nekonečnou „nárokovost“ Druhého a slouží jako výzva k odpovědnosti. Tento revoluční přístup zpochybnil konvenční metafyziku a otevřel novou cestu etické filosofii.²⁹

Lévinas byl hluboce ovlivněn židovským prostředím, ve kterém vyrůstal. Jeho rodiče byli zbožní židé, což znamená, že navštěvoval synagogu, světil šabat, byl obeznámen s židovskou tradicí a historií a znal i náboženskou literaturu. Nezanedbatelný vliv na jeho filosofické smýšlení měla četba Talmudu,³⁰ což je soubor židovského zákona, komentářů a příběhů s morálním poučením, který vychází z Bible, zejména z Tóry (Pět knih Mojžišových). Hluboké zaujetí Talmudem významně způsobil jeho učitel Mordechaj Chouchani, pod jehož vedením Lévinas Talmud zkoumal. Toto studium se nejzásadněji promítlo do těch filosofických postulátů, které souvisí se setkáním Stejného tváří v tvář s Druhým.

Emmanuel Lévinas napsal taktéž sbírku esejů *Devět talmudických čtení*,³¹ která explicitně odráží jeho ukotvení v židovské tradici. V těchto textech komentuje a interpretuje pasáže Talmudu.³² Studium Talmudu mělo hluboký vliv i na jeho stěžejní filosofická díla, zejména na již zmíněný spis *Totalitu a nekonečno* a dílo *Jinak než bytí*. Lévinas v nich předkládá myšlenku, že etika je první filosofií (tato myšlenka bude rozvedena v pozdější kapitole). Tvrdí, že setkání s Druhým, zakoušené skrze tvář, implikuje odpovědnost, která přesahuje pouhé teoretické poznání či ontologii. Dále rozvíjí a zkoumá pojem etické subjektivity, jíž rozumí tak, že já je konstituováno prostřednictvím své nekonečné odpovědnosti vůči Druhému. V textech klade důraz na to, že zákon není pouhým souborem pravidel, ale transcendentující dynamický proces.

²⁹ Peperzak, *To The Other*. s. 4.

³⁰ Talmud rozšiřuje etické a právní prvky Bible a nabízí rozsáhlý korpus textů. Dělí se na dvě části – mišnu a gemaru. Mišna je písemná tradice a ústřední část almu, zatímco gemaře jsou rabínské komentáře a rozbor mišny.

³¹ V originále vyšlo ve francouzštině jako *Quatre lectures talmudiques*. (1968) a *Du sacré au saint : Cinq nouvelles lectures talmudiques*. (1977), vydavatelství Les Editions de Minuit

³² Lévinas, *Nine Talmudic Readings*.

2.2 Průsečíky a rozdíly ve filosofii Emmanuela Lévinase, Edmunda Husserla a Martina Heideggera

Tato kapitola je klíčová pro pochopení dalších vlivů na vývoj a osobitost Lévinasova myšlení. Jak již bylo řečeno, filosofická cesta Emmanuela Lévinase je hluboce provázána s díly Edmunda Husserla (1859–1938) a Martina Heideggera (1889–1976). Heidegger i Husserl Lévinasovi poskytli základní pojmy a metodologie, které později ve své vlastní etické filosofii transformoval a kritizoval.

Edmund Husserl

Lévinasovo rané filosofické vzdělání zásadně ovlivnil Edmund Husserl, zakladatel fenomenologie. Husserlova přísná metoda zkoumání vědomí a zkušenosti prostřednictvím „fenomenologické redukce“ směřovala k návratu k věcem samým. Fenomenologická redukce je také známá jako *epoché* a spočívá v pozastavení či „odložení“ všech představ, soudů a úsudků o přirozeném světě a soustředění pouze na zkušenost samotnou. Lévinas tuto metodu zdůraznil a uvnitř tohoto přístupu ocenil především intencionalitu (tj. myšlenku, že vědomí vždy směřuje k nějakému objektu), nicméně zamítl Husserlovo pojetí vědomí, jež podle něho nedoceňuje vztah Já-Druhý/Jiný.³³ Od Husserlova učení se začal Lévinas odklánět tím, že začal zdůrazňovat etický rozměr zkušenosti před epistemologickým. Tvrdil, že intencionalita popsaná Husserlem nevyhnutelně vede k setkání s Druhým čili k setkání, které je v zásadě etické, nikoli pouze kognitivní.³⁴

Martin Heidegger

Lévinasův postoj k filosofii Martina Heideggera je složitý a kritický. Heideggerova fundamentální ontologie, zejména tak, jak je formulována v *Bytí a času* (1927), Lévinase hluboce ovlivnila. Heideggerova analýza Bytí (*Dasein*) a jeho existenciální zkoumání lidské existence bez ohledu na posuny v různých etapách Heideggerova vývoje posunuly filosofii od abstraktního teoretizování ke zkušenosti, která je konkrétní a žitá.³⁵

Lévinas se však s Heideggerem rozchází kritikou jeho důrazu na bytí na úkor etiky. Heideggerův projekt se v zásadě zabýval otázkou bytí a vedla jej otázka, co znamená, že

³³ Overgaard, *How To Analyze Immediate Experience* s. 283–284.

³⁴ Peperzak, *To The Other*. s. 15.

³⁵ Wild, *The Philosophy of Martin Heidegger*. s. 664–672.

něco je. Lévinas naproti tomu tvrdil, že prioritou filosofie by měla být spíše etika než ontologie. V *Totalitě a nekonečnu*³⁶ Lévinas tvrdí, že Heideggerovo zaměření na bytí odsouvá na okraj etický vztah k Druhému.

Společná témata

Navzdory uvedeným rozdílům vzniká mezi Lévinasovou, Heideggerovou a Husserlovou filosofií významný průsečík, tj. kritika tradiční západní metafyziky. Všichni tři filosofové se snažili překonat klasický dualismus subjekt-objekt a abstraktní racionalismus, který charakterizuje vůdčí proudy raně novověké i pozdně moderní filosofie. Zdůrazňovali primární důležitost lidské zkušenosti a konkrétní žité existence.

Pro Husserla to znamenalo návrat k žité zkušenosti subjektu, k onomu „návratu k věcem samým“. Heidegger tuto kritiku rozšířil a zaměřil se na otázku Bytí a existenciálních podmínek lidského života. Lévinas sice na tyto kritiky navázal, ale přinesl zároveň i jistý posun tvrzením, že za objekt primárního filosofického zájmu by měl být považován etický vztah k Druhému. Pro Lévinase totiž setkání s Druhým narušuje egocentrické zaměření tradiční metafyziky a ostatně podmiňuje samu možnost etičnosti.

3 Smysl jednotlivce

V této kapitole rozebereme etické důsledky týkající se smyslu jednotlivce, které vyplývají z Camusových a Lévinasových textů. K demonstraci postojů Alberta Camuse použijeme filosofický esej *Mýtus o Sisyfovi*. V analýze ctíme rozvržení na čtyři kapitoly, které odpovídají čtyřem kapitolám tohoto díla. K nastínění postojů Emmanuela Lévinase použijeme text *Totalita a nekonečno*. Postoje obou myslitelů následně porovnáme, což nám umožní najít rozdíly a podobnosti mezi nimi.

Smyslem jednotlivce zde chápeme smysl jeho existence a vnitřní podstatu, která buď pramení z lidské bytosti, jako cosi daného Bohem, přírodou či přirozeností nebo jako něco, co je v sobě teprve třeba objevit. Je to idea, která vysvětluje a ospravedlňuje lidskou existenci, dává člověku řád, směr a význam, a která odpovídá lidské potřebě hledat smysl.

³⁶ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 31.

3.1 Albert Camus – Mýtus o Sisyfovi

Kapitola I. – Absurdní uvažování

Albert Camus začíná esej prohlášením, že primární filosofickou otázkou je, zda má vůbec smysl žít, což přímo vede k úvahám o sebevraždě.³⁷ Pokud život nemá žádný smysl, pokud všechny naše činy a zkušenosti vedou k nicotě, proč bychom měli chtít dál žít? Tato otázka, skrze níž Camus zkoumá, zda vůbec lze hovořit o potenciálním smyslu jednotlivce, je základem Camusova absurdního uvažování. Pro Alberta Camuse je konfrontace s absurditou nezbytným východiskem, se kterým je třeba se vypořádat před úvahami o jiných filosofických otázkách. Rozpoznání absurdity života totiž nevede k nihilismu nebo zoufalství, ale ke svobodě – člověk je *de facto* osvobozen a vyvázán z omezení, do něhož ho vtěsnává potřeba naděje, smysl a zvyk se na ně upínat. Albert Camus zkoumá různé důvody, které mohou vést jedince k tomu, aby uvažoval o sebevraždě. Zdůrazňuje, že k sebevraždě často jedince dožene uvědomění marnosti života – existencionální zoufalství nebo osobní smutek.

Albert Camus nicméně sebevraždě coby reakci na absurditu jakoukoli legitimitu upírá a v dobrovolném odchodu ze života spatřuje formu úniku. Můžeme si nicméně položit otázku, proč by rozhodnutí ukončit svůj život mělo být nutně méně autentické než rozhodnutí v absurditě setrvat. Není jasné, proč by člověk podle Camuse nemohl využít této svobody právě k tomu, aby svůj život ukončil, zejména mluví-li Camus o věrnosti svým ideálům a hodnotám. Tato interpretace sebevraždy jako útěku, jak o ní hovoří Camus, s sebou tedy nese jistý aspekt Camusova osobního moralismu, vezmeme-li v potaz jeho teze, že absolutní hodnoty a objektivní pravdy neexistují.

Jednou z podob, kterou na sebe tento útek může dle textu vzít, je i takzvaná filosofická sebevražda. Ta spočívá v tom, že mnozí filosofové a náboženští myslitelé se tváří v tvář kruté realitě absurdity uchylují k víře, čímž absurditu popřou či zastřou místo toho, aby ji přijali a žili s ní, proti ní, jí navzdory. Tento akt odevzdání se iracionální instanci považuje Albert Camus za popření skutečné povahy lidského údělu. Jako příklady této filosofické sebevraždy uvádí některé myslitele, kteří ji spáchali – Karla Jasperse, který se

³⁷ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 1. – Uvedené stránkování odpovídá vydání, s nímž pracujeme.

poté, co uznal meze lidského rozumu, obrací k transcenci a podobně i Sorena Kierkegaarda, který, ačkoli si je absurdity existence vědom, se nakonec uchyluje ke křesťanské víře.

Zde by se dalo namítat, že se Camus uchyluje ke generalizujícím tvrzením. Jistě, existují tací, pro které je víra útekem. Motivace k náboženské víře však může být různá – může jí být paradoxně i přijetí absurdity, třebaže po jiném způsobu, než navrhuje Camus. K tomuto tématu zmiňuje C. G. Jung výrok Tertullianův, když chce poukázat na možnost koexistence současně protichůdných a pravdivých tvrzení:

„A Syn Boží zemřel, což je právě hodno víry, protože je to nesmyslné. A pohřben vstal z mrtvých; to je jisté, protože je to nemožné.“³⁸

Jung o náboženské paradoxii tvrdí, že naopak patří k důležitým duchovním statkům, neboť pouze náboženství bohaté na paradoxy je s to zachytit paradoxní komplexitu života. Také tvrdí, že výroky jednoznačné a jednostranné, které v sobě neobsahují rozpor, nedokáží vyjádřit nepochopitelné.³⁹ Tak by tedy Camus mohl být usvědčen z přílišného zjednodušování a – jelikož jeho filosofie odsuzuje přijetí víry jakožto útek – z neúplnosti a moralizování. Je-li tedy člověk skutečně svobodný, pak si přeci může zvolit jak sebevraždu, tak víru. V opačném případě by se mohlo zdát, že Camus sám zavádí jakousi normativní etiku absurdity, čímž však zastává stanovisko, které sám vyvrací, jelikož uznává existenci nějaké nadosobní hodnoty.

Etický postoj, který naopak Camus navrhuje, je založen napr myšlence žít s vědomím absurdity a ve vztahu k ní. Člověk se jí rozhoduje čelit s odvahou a vytrvalostí. Tento akt vzdoru je sám o sobě etickým rozhodnutím – člověk se totiž rozhoduje žít autenticky, což znamená konfrontovat se s realitou, aniž se uchýlí k iluzím nebo útěku, k falešným útěchám, smrti a náboženství. Tato svoboda umožňuje dle filosofie Camuse autentičtější životní zkušenost a přijetí každého okamžiku navzdory tomu, že konečného smyslu nelze dosáhnout. Odvážnou volbou života jednotlivci potvrzují svou existenci a přijímají etickou odpovědnost žít naplno a vášnivě, i když to „nemá smysl“.

³⁸ Jung, *Snové symboly individuálního procesu*. s. 42.

³⁹ Jung, *Snové symboly individuálního procesu*. s. 42.

« Vivre, naturellement, n'est jamais facile. On continue à faire les gestes que l'existence commande, pour beaucoup de raisons dont la première est l'habitude. Mourir volontairement suppose qu'on a reconnu, même instinctivement, le caractère dérisoire de cette habitude, l'absence de toute raison profonde de vivre, le caractère insensé de cette agitation quotidienne et l'inutilité de la souffrance. »⁴⁰

Kapitola II. Absurdní člověk

Absurdní člověk je podle Camuse ten, kdo se neodvolává na domněle věčné, transcendentní hodnoty. Uznává pouze své hranice a žije jedině v mezích svého smrtelného života. Jeho etika je založena na osobní odpovědnosti (tj. popírá odpovědnost vůči Bohu) a integritě. Nehledá ospravedlnění svých činů mimo svou zkušenost a žije podle svých vlastních pravidel. Absurdní člověk jedná s vědomím následků svých činů, ale bez naděje na vykoupení, beze strachu z trestu. Řídí se spíše pocitem vnitřní soudržnosti než vnějším potvrzením, že to, co dělá, je správné. V tomto lze nahlížet jistou dávkou upřímnosti a věrnosti svým vlastním ideálům a přesvědčenosti o jejich pravdivosti.

« Toutes les morales sont fondées sur l'idée qu'un acte a des conséquences qui le légitiment ou l'oblitérent. Un esprit pénétré d'absurde juge seulement que ces suites doivent être considérées avec sérénité. Il est prêt à payer. Autrement dit, si, pour lui, il peut y avoir des responsables, il n'y a pas de coupables. Tout au plus, consentira-t-il à utiliser l'expérience passée pour fonder ses actes futurs. Le temps fera vivre le temps et la vie servira la vie. Dans ce champ à la fois borné et gorgé de possibles, tout en lui-même, hors sa lucidité, lui semble imprévisible. Quelle règle pourrait donc sortir de cet ordre déraisonnable ? La seule vérité qui puisse lui paraître instructive n'est point formelle : elle s'anime et se déroule dans les hommes. Ce ne sont donc point des règles éthiques que l'esprit absurde peut chercher au bout de son raisonnement, mais des illustrations et le souffle des vies humaines. »⁴¹

⁴⁰ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 2.

⁴¹ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 25–26.

Tento úryvek zdůrazňuje, že v absurdistickém pojetí morálka nespočívá v dodržování pevně daných pravidel, ale v životě vedeném s pocitem osobní odpovědnosti, v plném prožívání přítomnosti a přijetí nepředvídatelnosti života.

Kapitola III. – Absurdní tvorba

V další kapitole Camus přichází s pojmem absurdní tvůrce. Tím je ten, kdo si uvědomuje, že vesmír nemá žádný konečný smysl a namísto hledání vysvětlení se zaměřuje na popis rozmanitosti lidské zkušenosti. Absurdní tvorba se zdržuje vynášení soudů nebo naznačování jakékoliv formy naděje. Je věrným zobrazením lidského stavu a uznává nepředvídatelnost a nedostatek smyslu života. Umělec nenabízí řešení, ale spíše zrcadlí absurditu.

« L'œuvre absurde illustre le renoncement de la pensée à ses prestiges et sa résignation à n'être plus que l'intelligence qui met en œuvre les apparences et couvre d'images ce qui n'a pas de raison. Si le monde était clair, l'art ne serait pas. »⁴²

Lze namítat, že takováto tvorba nemůže být nikdy zcela nezaujatá, tedy prosta soudů, protože jakákoli divadelní interpretace už v sobě zahrnuje určité pojetí reality, ať už groteskní, tragické či ironické, jak je tomu v dramatech absurdních umělců. Tím pak takováto interpretace svým způsobem vytváří další, „náhradní“ smysl. Což by se dalo považovat za další nesourodost Camusovy filosofie.

Camus v této části eseje dále zkoumá významná díla Fjodora Dostojevského. Všimá si, že tato díla sice vycházejí z absurdní perspektivy, ale nakonec se jí nedokáží udržet, protože se ve výsledku, posouváním se k tématům souvisejícím s existencí Boha, uchylují k naději a k víře, čímž vybočují z absurdního rámce. Tímto se stávají z hlediska absurdní tvorby méněcennými. Podle Camuse aspirují na absurdní tvorbu, ale ve výsledku v tom selhávají.

Díky procesu tvoření se absurdní člověk může orientovat ve své existenci a čelit prázdnotě, aniž propadá zoufalství. Tvoření je vzpourou proti absurditě a zároveň jejím přijetím. Následující úryvek ze třetí kapitoly tyto myšlenky vystihuje:

⁴² Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 37.

« *L'œuvre est alors la chance unique de maintenir sa conscience et d'en fixer les aventures. Créer c'est vivre deux fois. [...] L'existence tout entière pour un homme détourné de l'éternel n'est qu'un mime démesuré sous le masque de l'absurde. La création c'est le grand mime.* »⁴³

Kapitola IV. – Mýtus o Sisyfovi

Camus uzavírá svůj filosofický esej kapitolou pojmenovanou *Mýtus o Sisyfovi*. Sisyfa, odsouzeného k tomu věčně tlačit balvan na vrchol hory, odkud se mu pokaždé, když dosáhne vrcholu, kámen skutálí zpět dolů, považuje Camus za ztělesnění absurdity, za výsostně absurdního hrdinu. Sisyfova nekonečná práce pro Camuse symbolizuje samozřejmě lidský osud. Jeho vzdor a pohrdání bohy ukazuje postoj, který se Albert Camus snaží nastínit a který je, pro absurdního člověka či pro někoho, kdo jím touží být, směrodatný. Tato jeho *hybris* zde však není chápána negativně – nejedná se o přesvědčení bytí nad pravidly – jde spíše o výraz autonomie a svobody ve prospěch hledání pravdy. Více než překvapivě, navzdory marnosti svého úkolu, nachází totiž Sisyfos ve svém boji smysl. Text koneckonců končí vybidkou, aby si člověk představil Sisyfa šťastného.

Kritickým momentem pro Sisyfa je podle Camuse sestup. Vědomým přijetím svého osudu jej překonává a tím se z něj vymaňuje. Je šťastný, protože si v tomto okamžiku plně uvědomuje svůj úděl a přijímá ho. Doba, kdy sestupuje pro kámen, aby ho znovu valil, je pro Sisyfa čas, kdy může reflektovat svůj osud, a právě díky tomuto poznání a přijetí nacházet svobodu. Tím, že Sisyfos uzná absurditu své situace svým způsobem dle Camusovy filosofie překoná a přerámuje svůj trest – ten již jako takový není zakoušen a stává se zdrojem smyslu.

Jak již bylo řečeno, tato Sisyfova vzpoura cílí nejen proti podstatě světa, ale i proti rezignaci a zoufalství, které mohou uznání jeho absurdity doprovázet. Etický rozměr této vzpoury spočívá v tom, že smysl a radost vyplývají ze samotného boje, ne z dosažení vnějšího cíle. Jde spíše o neustálé vytváření smyslu *hic et nunc*, o hledání a nacházení zkušeností, jimiž jedinec aktivně uděluje smysl své existenci.

⁴³ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 35.

3.2 Emmanuel Lévinas: *Totalita a nekonečno*

Lévinas se v textu *Totalita a nekonečno* hlouběji zabývá, na základě setkávání s tváří Druhého, pojmem jinakosti (*altérité*), radikální alterity, která nás vyzývá k překročení vlastní existence a k přijetí odpovědnosti za Druhého. Prostřednictvím tohoto etického vztahu se dle Lévinase uskutečňuje vnitřní podstata člověka, jeho smysl,⁴⁴ neboť konfrontace s Druhým je konfrontace s metafyzikou a s nekonečnem. Metafyzika je pro Lévinase manifestací touhy po nekonečnu a po Druhém, po jeho jinakosti. Tato koncepce metafyziky spočívá v neustálé konfrontaci s prosbou Druhého, což nutí Stejného přehodnotit svou identitu i odlišnost od Druhého.⁴⁵ Tato touha po nekonečnu je procesem bez konečného uspokojení. Do kontrastu s ní Lévinas staví potřebu, která naopak může být uspokojena.

Skutečná touha pak může směřovat pouze k Druhému, tedy k tomu, co je cizí a svobodné, protože pouze svobodné entity mohou existovat v autentické vzájemné Jinakosti. Metafyzická touha je tak věčným úsilím o dosažení nekonečna, jehož však nikdy nedosáhne. Druhý zůstává vždy mimo dosah, jsa náznakem onoho absolutně Jiného a nekonečného, což nás staví do pozice věčných hledačů transcendence.⁴⁶ Metafyzický pohyb směřuje k transcendentnímu, které si však nelze přivlastnit.

Metafyzický akt, tj. vztahování se k exterioritě (Jinakosti Druhého), je cestou k absolutně Jinému. Metafyzika se tedy musí stát etikou, neboť jsou to právě etické vztahy, které směřují k tomuto transcendentnímu cíli. Ten je uskutečňován skrze Druhého, který představuje nekonečno, a s nímž lze navázat vztah jedině skrze metafyzickou touhu.⁴⁷

Tento metafyzický pohyb je proto transcendentní, že metafyzický cíl leží v rovině absolutní exteriority. Transcendence je podmíněna radikální Jinakostí Druhého, vzdáleností mezi Stejným a Druhým. Zároveň nelze stát mimo tento vztah, protože Jinakost je definována pouze ve vztahu ke Stejnosti a naopak: bez jednoho nelze definovat druhé.

Vztah k Druhému je tedy založen na principu transcendence. Vztahovat se k Druhému nám je umožněno promluvou – prvním etickým gestem. Tato metafyzická touha

⁴⁴ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 45–48.

⁴⁵ Furmaňská, *Subjektivita: Hegel a Lévinas*. s. 20–21.

⁴⁶ Tamt.

⁴⁷ Tamt.

po naprosto odlišném se podle Lévinase odehrává skrze setkání s lidskou tváří, tu pak Lévinas nazývá také ideou nekonečna.⁴⁸ Tato idea překračuje schopnosti Stejného, je to zkušenost v nejpravějším smyslu slova, ve které se odráží touha po nekonečnu samém.⁴⁹

Lévinas pojímá tvář (*visage*) jako klíčový aspekt pro pochopení významu jednotlivce. Tvář Druhého představuje etický apel, nutí nás rozpoznat nekonečnou hodnotu Druhého a reagovat na ni. Toto setkání s tváří překonává jakoukoli snahu o objektivizaci či totalizaci Druhého, čímž se etický vztah stává základem individuální identity. Setkání tváří v tvář zdůrazňuje neredukovatelnost a jedinečnost každé osoby.⁵⁰

Tvář samozřejmě není pouhým fyzickým zjevem; je to výraz, požadavek etického ohledu. Narušuje naše sebestředné vnímání a otevírá možnost hlubokého etického vztahu. Tvář promlouvá a říká: „Nezabiješ!“. Tento etický příkaz však není pouze abstraktní princip, ale přímý, osobní apel, který odhaluje zranitelnost a jedinečnost jednotlivce.

Etickou výzvu, která k nám přichází od Druhého, pak vznáší už jeho pouhé bytí, neboť v jeho tváři se odráží naše touha po nekonečnu. Je to tedy výzva, kterou nelze ignorovat. Tato skutečnost není svobodnou volbou, ale neodmyslitelným aspektem naší subjektivity. Já se konstituuje prostřednictvím tohoto etického vztahu, stává se odpovědným za Druhého ještě dříve, než si uvědomí samo sebe.⁵¹ Lévinas tvrdí, že etická odpovědnost je neodmyslitelnou součástí naší existence a předchází jakémukoli vědomému rozhodnutí či racionálnímu uvažování. Stejný proto není statickou entitou, konstituuje se na základě setkávání s Druhým a odpovědnosti vůči němu. Tato odpovědnost je nekonečná a asymetrická, neboť je zaměřena na Druhého, aniž očekává reciprocitu.⁵²

Takto chápaný tedy není Stejný izolovanou, autonomní entitou, ale je v zásadě vztahový. Lévinas hovoří o neredukovatelnosti tohoto vztahu.⁵³ Lévinas tuto vztahovost popisuje jako pohostinnost, kdy jedinec přijímá Druhého a přebírá odpovědnost za jeho

⁴⁸ Lévinas rozlišuje mezi ideou Nekonečna a Nekonečnem samým – to totiž poznáváme pouze zprostředkovaně, nemáme k němu bezprostřední přístup.

⁴⁹ Furmaňská, *Subjektivita: Hegel a Lévinas*. s. 20–21.

⁵⁰ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 21–26.

⁵¹ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 28–33.

⁵² Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 190–191.

⁵³ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 65.

blaho.⁵⁴ Pojem pohostinnosti přesahuje pouhou zdvořilost. Jde o radikální otevřenost vůči Druhému, která zahrnuje přijetí jeho potřeb a zranitelnosti za vlastní. Tato pohostinnost je ve výsledku tím, co dává jednotlivci jeho skutečný smysl. Lévinasova kritika ontologie zpochybňuje tradiční zaměření na bytí návrhem, že skutečný smysl jedince leží mimo něj.

Richard A. Cohen, znalec a přední překladatel Lévinasovy tvorby do angličtiny, ve své knize soudí, že největší zásluhou *Totality a Nekonečna* je právě ono pojmenování a rozpracování konceptu alterity, jinakosti Druhého jakožto „morální výšky a bídy.“⁵⁵ Tento úkol je dle Cohena náročný už jen kvůli tomu, že filosofie se tradičně zabývala integračními či syntetickými zájmy ontologie a epistemologie.⁵⁶ Cohen, v návaznosti na Lévinasův přístup k filosofii, tvrdí o té tradiční, že zahaluje lidskost člověka v záplavě nejasností, že je lhostejná k utrpení druhých a skrývá se za triky jazyka. Jazyk je přitom redukován na pouhou rétoriku, čímž se vyhýbá odpovědnosti a povinností. Třebaže jeho interpretace působí příliš drasticky – takovéto odsouzení jazyka a tradiční filosofie se zdá být příliš nekompromisní, povšechní a paušalizující – podařilo se Cohenovi ukázat Lévinasův primát *ethosu nad logem*.

3.3 Camus a Lévinas – rozdílné chápání smyslu jednotlivce

Pro Alberta Camuse vzniká smysl jednotlivce tím, že přijme absurdní povahu lidské existence, aniž se uchyluje ke všemožným formám úniku a tím, že na základě tohoto vědomí začíná životu vtiskovat svůj vlastní smysl prostřednictvím vzdoru. Jako Sisyfos pak snáší svůj těžký úděl s úsměvem, třebaže je absurdní. Lévinas se naopak domnívá, že smysl vzniká paradoxně tehdy, když ho pro sebe jedinec přestane hledat, když překročí své vlastní strádání a začne se věnovat zranitelnosti Druhého. Toto převzetí odpovědnosti za Druhého nejenže je povinností, ale osvobozuje Stejného z okovů egoismu. Albert Camus vidí tedy smysl v přijetí skutečnosti, že žádný dán *a priori* není a světu, vzdor jeho absurditě, je třeba ho vtisknout, kdežto Lévinas ho nachází v transcendenci skrze Druhého. Jakkoli v pozdější fázi jeho uvažování volá Camusova etika po vzájemné solidaritě, zůstává stále zaměřena na

⁵⁴ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 90.

⁵⁵ Cohen, *Ethics, Exegesis and Philosophy*. s. 148.

⁵⁶ Tamt.

jednotlivce a více či méně osamělý vzdor, zatímco pro Lévinase se život naplňuje ve službě druhým.

Pro Camuse smysl jednotlivce vzniká přijetím absurdna a revoltou vůči němu. Jde tedy o etiku, která odmítá „nedokazatelné“ přísliby transcendence a z toho plynoucí potenciální neautenticitu, a o vnitřní odpovědnost, která je zaměřená na věrnost tomu, co koresponduje se systémem hodnot, který si jedinec sám vytvoří. Lévinas vidí smysl etiky na poli čistě vztahovém. Odpovědnost, kterou za Druhého mám, mě definuje a povolává ke službě Druhému. Nejde o udržování osobní integrity, ale o naplnění tohoto pečovatelského údělu, který vůči ostatním mám. Tím plním svůj úděl čili dělám to, pro co jsem byl stvořen.

Ve filosofii Alberta Camuse je důležité nalezení individuální svobody. Sisyfos se stává svobodným tehdy, když si uvědomí absurdní úděl své existence a když ho přijímá, čímž se mu stává nadřazen. Současně jde o svobodu, která je prosta iluzí a společensko-náboženských omezení. V Lévinasově filosofii je svobody dosahováno nikoli izolovaně, ale v etickém pohybu směrem k Druhému, který umožňuje uniknout ze sebe. V tomto pohybu/úniku se Stejný osvobozuje od sebe sama, od bytí v sobě sama. Tento únik není vnímán jako popření sebe sama, ale jako naplňování potenciálu Stejného. Jedinec se nerealizuje sebeprosazováním, ale prostřednictvím morální pokory. Uskutečnění svobody vnímá Lévinas jako možnou pouze na úrovni vztahu k Druhému.

V Camusově myšlení se odráží přesvědčení, že autenticita spočívá v přijetí absurdní povahy osudu. Nelze se v něm spoléhat na druhé, na jakékoli naděje nebo potvrzení ve vnějším světě: ten žádné nenabízí. Jde o to žít soběstačně, v integritě, autenticitě a v upřímnosti k sobě samému – v tom spočívá smysl jednotlivce. U Emmanuela Lévinase není nalezení smyslu sama v sobě možné, aniž se člověk uchyluje v klam a omyl. Autenticita se nachází v hluboké otevřenosti vůči Druhému, který je radikálně jiný. Tváří tvář Druhému jsme zbaveni pocitu soběstačnosti a cítíme povinnost etické odpovědi za zranitelnost Druhého. Setkání s tváří Druhého totiž není jen fyzickou událostí, ale metafyzickou přítomností, která boří mé o samotě vytvořené přesvědčení o světě a Druhých.

Otázka naplnění smyslu jedince ve světě se tedy stává u Alberta Camuse *de facto* otázkou přijetí absurdity lidského údělu a vzpoury vůči ní, ať už je tento boj solitérní či kolektivní, a naprostou vztahovou odevzdaností u Emmanuela Lévinase. Camusův jedinec

tvoří svůj osobní smysl, v rámci vzpoury, navzdory lhostejnému a absurdnímu vesmíru, v čemž vidí jak svobodu, tak osobní integritu. Tím je vybízen k tvorbě vlastního cíle. Jediněc u Lévinase smysl *a priori* nehledá, ale nalézá ho v etické povinnosti vůči Druhému. Smyslu navíc nedosahuje skrze vzdor, ale skrze pokoru a přijetí morálního jha, který jedince vůči Druhým „zotročuje.“ Pravý smysl člověka je podle Lévinase výhradně vztahový.

4 Odpovědnost a vztah vůči druhému

V této kapitole rozebereme, jakými způsoby a do jaké míry oba myslitelé chápou odpovědnost a vztahy vůči svému okolí. Budeme zkoumat, jak se do jejich filosofii projevují transcendence a metafyzika ve vztahu k druhým a v jaké míře v ní figurují.

4.1 Albert Camus

Odpovědnost u Camuse se ocitá v těsné blízkosti s pojmy, jako jsou autonomie jednotlivce, jeho autenticita a solidarita. Camusova filosofie se od té Lévinasovy liší netrascendentním, tj. výhradně humanistickým výkladem odpovědnosti a místo toho zdůrazňuje formu solidarity, která je založena na lidském boji proti absurditě. Teze obou autorů vycházejí ze základního ukotvení jednotlivce v jejich filosofických zkoumáních tak, jak jsme je pojednali v kapitole výše.

V jádru Camusova chápání odpovědnosti leží koncept individuality, který lze vidět například na již zmíněné postavě Meursaulta (*Cizinec*, 1946), jehož vztah ke společnosti je poznamenán izolací a emocionálně sociálním odstupem. Tato individualita demonstruje zajímavý kontrast mezi osobní autenticitou a společenskou odpovědností. Meursault emoce ze smrti své matky nepředstírá, což je vnímáno jako odmítnutí odpovědnosti – právě toto odmítnutí přetvářky by se však za formu odpovědnosti, vyjádřenou neodmítnutím závazku k pravdě, dalo považovat. Toto pojetí odpovědnosti tedy není *a priori* spojeno s morální povinností, ale s věrností vnitřní pravdě. Dalo by se totiž tvrdit, že je-li člověk upřímný sám k sobě a zná-li své nitro, je schopen lépe porozumět nejen sám sobě, ale i ostatním. Ocitne-li se člověk na místě tragédie, je v jeho vlastním zájmu nejdříve zjistit, jestli je zde bezpečno pro něj, a až poté se zabývat pomocí ostatním. I přes to hraje v Camusově filosofii pojem solidarita důležitou roli. Jeho kritika totalitarismu, obhajoba sociální spravedlnosti a jeho aktivní zapojení jsou patrné především v jeho pozdější tvorbě. V té tvrdí, že vzpoura proti absurdnímu vyžaduje kolektivní úsilí. V *Člověku revoltujícím* (1951) Camus ukazuje, jak se individuální vzpoura může vyvinout v kolektivní hnutí, a zdůrazňuje, že tato vzpoura je zároveň i společenským aktem, vznikající na základě uznání společného utrpení, proto

Camus píše: « *Je me révolte, donc nous sommes.* »⁵⁷ Rebelií jedinec potvrzuje nejen svou vlastní důstojnost, ale také důstojnost druhých, čímž tvoří jakýsi rámeček etické odpovědnosti:

*« En attendant, voici le premier progrès que l'esprit de révolte fait faire à une réflexion d'abord pénétrée de l'absurdité et de l'apparente stérilité du monde. Dans l'expérience absurde, la souffrance est individuelle. À partir du mouvement de révolte, elle a conscience d'être collective, elle est l'aventure de tous. Le premier progrès d'un esprit saisi d'étrangeté est donc de reconnaître qu'il partage cette étrangeté avec tous les hommes et que la réalité humaine, dans sa totalité, souffre de cette distance par rapport à soi et au monde. Le mal qui éprouvait un seul homme devient peste collective. Dans l'épreuve quotidienne qui est la nôtre, la révolte joue le même rôle que le « cogito » dans l'ordre de la pensée : elle est la première évidence. Mais cette évidence tire l'individu de sa solitude. Elle est un lieu commun qui fonde sur tous les hommes la première valeur. je me révolte, donc nous sommes. »*⁵⁸

Camusův odpor k totalitním ideologiím a jeho pojetí solidarity je třeba chápat jako uznání individuální autonomie, která se tím stává vybavenější proti sociálním nespravedlnostem a v důsledku toho i schopnější od podobného osudu odvracet druhé. Camusův přístup k odpovědnosti zůstává zakotven v tom profánním a trvá na tom, že etická odpovědnost vychází čistě z tohoto světa, a ne z domnělé božské podstaty. Neexistuje žádný posvátný imperativ, který by odpovědnost ukládal: odpovědnost je aktem svobodné volby. Je na absurdním člověku, na rebelovi, aby si vytvořil svůj řád:

*« Le trône de Dieu renversé, le rebelle reconnaîtra que cette justice, cet ordre, cette unité qu'il cherchait en vain dans sa condition, il lui revient maintenant de les créer de ses propres mains et, par là, de justifier la déchéance divine. »*⁵⁹

Volba odpovědného jednání je tedy u Camuse dobrovolná a vychází spíše ze solidarity než z posvátného příkazu. Tato odpovědnost je samozřejmě mnohem menší a omezenější než ta, kterou uvidíme u Lévinase. Charakter Camusova postoje zároveň není

⁵⁷ Camus, *L'homme révolté*. s. 38.

⁵⁸ Camus, *L'homme révolté*. s. 38.

⁵⁹ Camus, *L'homme révolté*. s. 42.

ani tak stálý – podléhá individuálním rozhodnutím, která jsou založena na rozličných hodnotových systémech. Jde v podstatě o následující:

*« Toutes les morales sont fondées sur l'idée qu'un acte a des conséquences qui le légitiment ou l'oblitérent. Un esprit pénétré d'absurde juge seulement que ces suites doivent être considérées avec sérénité. Il est prêt à payer. Autrement dit, si, pour lui, il peut y avoir des responsables, il n'y a pas de coupables. »*⁶⁰

4.2 Emmanuel Lévinas

Lévinasovo chápání odpovědnosti vůči Druhému stojí v kontrastu k jejím tradičním pojetím, která se soustředí buď na jednotlivce nebo, činí-li tak ve vztahu k Druhému, na reciprocitu nebo na to, v čem je jednotlivec negován druhými, místo toho, aby mu pomáhal uskutečňovat jeho lidský úděl. Lévinas tvrdí, že etický vztah je nerovný, asymetrický – Stejný zde vždy dává více, než dostává – ba co víc, vůbec se nesoustředí na to, co dostává. Bernhard Casper, jeden z předních znalců díla E. Lévinase, ve své knize *Míra lidství, Rosenzweig a Lévinas* (1998) říká o této oblasti filosofie Emmanuela Lévinase toto:

*„Odpovídání jakožto odpovědnost není úkol, který by se dal vyřídit a mít jednou jako uzavřený za sebou. Naopak jej mám jako úkol vždy ještě také před sebou, a nikdy jsem neudělal dost. Čím vážněji odpovědnost přebírám, tím je větší. Jak se nechávám předvolat tváří druhého, dostávám se do jakési „infinice“, odpovídající nekonečné povaze touhy (désir), jež člověka činí člověkem.“*⁶¹

Výraz „infinice“ (*infinité*=nekonečno) z tohoto citátu souvisí samozřejmě s názvem Lévinasova textu *Totalita a nekonečno (Totalité et Infini)*, ve které staví do protikladu konečnou povahu totality a nekonečnou povahu odpovědnosti za Druhého. Totalita, o které pojednává jiná kapitola této práce, představuje uzavřený systém vědění, zatímco odpovědnost za Druhého reprezentuje nekonečno, otevřené (ve smyslu neohraničené) a transcendentní volání Druhého. Tvář Druhého vyvolává nekonečnou výzvu, čímž se neustále rozšiřují hranice etické povinnosti.⁶²

⁶⁰ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 25–26.

⁶¹ Casper, *Míra lidství*. s. 24.

⁶² Tamt.

Nekonečno, do něhož nás v Lévinasově filosofii uvádí předvolání Druhého, se však nejeví jako omezující. Přebírám-li totiž odpovědnost za někoho, zakouším, jak toto převzetí odpovědnosti vytváří smysl, který jsem sám nezkonstruoval a který je neobsažitelný a nepřekonatelný. Převzetí této odpovědnosti, odehrávající se pouze v daném okamžiku, způsobuje setkání s oním nepodmíněným a nekonečným smyslem, na který se mohu jednoduše spolehnout. Můj vlastní akt odpovědnosti se sice jeví jako zapříčiněný nekonečným nárokem tváře Druhého, neprojevuje se však jako něco mně pouze vnuceného, nýbrž jako to, co sám chci.⁶³ V jednom ze zápisu rozhovorů mezi Lévinasem a výše citovaným Casperem uskutečněným v roce 1981 v Paříži, popisuje Lévinas vztah této odpovědnosti takto:

„L: Nevím, zda druhého vnímám v jeho ”bytí”. Vnímám tvář druhého jako nahotu, jako jistou obnaženost – jako ubohost – jako bezbrannost; jako vystavenost smrti.

C: Druhý je vydán, protože je smrtelný.

L: Je smrtelnost sama! Vnímat druhého znamená vidět smrtelnost jako takovou – pokud tu ovšem můžeme říci „vidět“. Tvář druhého znamená volání po mně, zavolání. Nesmím ho nechat zemřít o samotě. Nesmím ho zabít. Je tu nějaký příkaz a zákaz. A v tomto smyslu jsem vždy viděl, že ve tváři se mi dává ten moment, v němž mne napadá Bůh.“⁶⁴

Zapovězení vraždy odkazuje samozřejmě na biblické „*Nezabiješ!*“, jedno z Desatera přikázání, které Bůh svěřil Mojžíšovi a izraelskému lidu na hoře Sinaj. Příkaz, o kterém Lévinas mluví, by se pak dal parafrázovat jako „*nenech druhého strádat a zemřít.*“ Povšimněme si zde vlivu náboženství na Lévinasovo myšlení, který jsme zmiňovali již v části věnované jeho biografii.

Podle Lévinase je člověk do této odpovědnosti za Druhého postaven již od prapočátku. Dalo by se namítat, že taková situace, která implikuje absenci volby, jelikož za Druhého prostě odpovědni jsme, je jakýmsi otroctvím. Otroctví je nicméně běžně chápáno v takových rovinách, kde figuruje velké utrpení, pasivita a beznaděj, což v úvahách Lévinase nenalzáme. Situaci, ve které je jedinec odpovědný za Druhého, nazývá Lévinas *être ôtage*

⁶³ Casper, *Míra lidství*. s. 24.

⁶⁴ Lévinas, Emmanuel, *Být pro druhého*. Rozhovor s B. Casperem. s. 1.

pour l'autrui,⁶⁵ a je chápána veskrze pozitivně, jako dobro samo. Říká, že „být rukojmím“ je možná jen tvrdé označení pro lásku.⁶⁶

Při čtení Lévinasových děl lze nabýt dojmu, že se, chvílemi až přehnaně složitě, vyhýbá pojmu Bůh, ačkoli je zbožný Žid. Bůh v Lévinasově pojetí totiž není entitou, kterou lze uchopit teologickým nebo filosofickým zkoumáním, neboť tento přístup se stále odehrává v rovině izolovaného jednotlivce, ega. To „Božské“ je zakoušeno jako požadavek péče o Druhého. Tím, že člověk takto přebírá odpovědnost za Druhého, překračuje jisté hranice a vstupuje do prostoru posvátna. Toto posvátno, ačkoli jsou jeho projevy konkrétní a odehrávají se v každodenních rozhodnutích, je přitom veskrze etické a následně i metafyzické. Já se setkává s Božstvím, čímž se etická odpovědnost mění v duchovní a transcendentní zkušenost.

V tomto smyslu je relevantní následující Lévinasův výrok z téhož rozhovoru s B. Casperem, ve kterém říká, že Bůh ho napadá, když přebírá odpovědnost za Druhého.⁶⁷ Aby vysvětlil, co tím myslí zmiňuje dvě pasáže z Bible,⁶⁸ jednu starozákonní a jednu novozákonní – tu uvádí snad z toho důvodu, že Bernard Casper byl katolický kněz.

„6 Není-liž toto půst, kterýž oblíbují: Rozvázati svazky bezbožnosti; roztrhnouti snopy obtěžující, a potřené propustiti svobodné, a tak všelijaké jho abyste roztrhli?

7 Není-liž: Abys lámal lačnému chléb svůj, a chudé vypověděné abys uvedl do domu? Viděl-li bys nahého, abys jej přioděl, a před tělem svým abys se neskryval.

8 Tehdáž se vyrazí jako jitřní záře světlo tvé, a zdraví tvé rychle zkvetne; předcházeti tě zajisté bude spravedlnost tvá, a sláva Hospodinova zbéře tě.

9 Tehdy volati budeš, a Hospodin vyslyší tě; zavoláš, a řekneť: Ted' jsem. Jestliže vyvržeš z prostřed sebe jho, a vztahování prstů, a mluvení nepravostí,

10 A vyleješ-li lačnému duši svou, a strápenou duši nasytíš-li: vzejde v temnostech světlo tvé, a mrákota tvá bude jako poledne.

⁶⁵ *Být otrokem za Druhého.* (Přeloženo námi.)

⁶⁶ Lévinas, *Autrement qu'être.* s. 26.

⁶⁷ Lévinas, *Být pro druhého.* Rozhovor s B. Casperem. s. 3.

⁶⁸ Pro tento a další naše účely použijeme kralický překlad z roku 1613.

*11 Nebo povede tě Hospodin ustavičně, a nasytí i v náramné sucho duši tvou, a kosti tvé tukem naplní. I budeš jako zahrada svlažená, a jako pramen vod, jehož vody nevysychají.*⁶⁹

Tento úryvek zdůrazňuje, že pravý náboženský život je jak o osobní spiritualitě a o individuálních rituálech, tak o konkrétních činech, které odrážejí Boží zájem o milosrdenství a péči o druhé – odrážejí ho, protože Bůh stvořil člověka k obrazu svému.⁷⁰ Už tím, že sám připomíná právě tuto pasáž, ukazuje Lévinas, jaký druh zbožnosti je dle něj záhodno kultivovat. V druhé, novozákonní pasáži, kterou Lévinas cituje, můžeme zahlédnout obdobnou obsahovou paralelu:

„34 Tedy dí Král těm, kteříž na pravici jeho budou: Pojd'te požehnaní Otce mého, dědičně vládněte královstvím, vám připraveným od ustanovení světa.

35 Nebo jsem lačněl, a dali jste mi jísti; žíznil jsem, a dali jste mi píti; hostem jsem býval, a přijali jste mne;

36 Nah jsem byl, a přioděli jste mne; nemocen jsem byl, a navštívili jste mne; v žaláři jsem seděl, a přicházeli jste ke mně.

37 Tedy odpovědi jemu spravedliví, řkouce: Pane, kdy jsme tě vídali lačného, a krmili jsme tebe, žíznivého, a dávaliť jsme nápoj?

38 Aneb kdy jsme tě viděli hostě, a přijali jsme tebe, anebo nahého, a přioděli jsme tebe?

39 Aneb kdy jsme tě viděli nemocného, aneb v žaláři, a přicházeli jsme k tobě?

*40 A odpovídaje Král, dí jim: Amen pravím vám: Cožkoli jste činili jednomu z bratří těchto mých nejmenších, mně jste učinili.*⁷¹

V tomto úryvku je kladen důraz na projevy lásky vůči těm nejzranitelnějším členům společnosti. Péče o ně je morální povinnost, služba samotnému Ježíši Kristu (který je v křesťanském pojetí jedním z projevů trojjediného Boha). Toto propojení, ve kterém jsou skutky pro druhé chápány zároveň jako skutky projevené vůči Ježíši Kristu, zdůrazňuje, že

⁶⁹ Iz 58:6–11

⁷⁰ Gn 1:27

⁷¹ Mt 25:34–40

každý takový skutek má transcendentní význam, což je myšlenka, se kterou se setkáváme i ve filosofickém systému Lévinasově, jehož mohla být inspirací.

Pozorujeme-li evangelistův úryvek Lévinasovou optikou, můžeme spatřovat jisté podobnosti v tom smyslu, že konání dobra pro Druhého není pouze skutkem sociálním či morálním, ale skutkem nesoucím mnohem hlubší a duchovní úroveň. Důraz na nevybíravou péči o druhé bez očekávání odměny („*Kdy jsme tě viděli...?*“) ukazuje, jak má pravá etika podle Lévinase vypadat.

Další biblický úryvek, který pojednává podobné téma jako předchozí úryvky a propojuje lidské s Božským, je osmnáctá kapitola knihy Genesis:

„1 Ukázal se pak jemu Hospodin v rovině Mamre; a on seděl u dveří stanu, když veliké horko na den bylo.

2 A když pozdvihl oči svých, viděl, a aj, tři muži stáli naproti němu. Kteréžto jakž uzřel, běžel jim vstříc ode dveří stanu, a sklonil se až k zemi.

3 A řekl: Pane můj, jestliže jsem nyní našel milost před očima tvýma, prosím, nepomíjej služebníka svého.

4 Přineseno bude trochu vody, a umyjete nohy své, a odpočinete pod stromem.

5 Zatím přinesu kus chleba, a posilníte srdce svého; potom půjdete, poněvadž mimo služebníka svého jdete. I řekli: Tak učiň, jakž jsi mluvil.“⁷²

V této epizodě přichází k Abrahamovi trojice andělů. Tu zde však namísto plurálu Abraham oslovuje singulárem odkazujícím se k samotnému Bohu, v čemž můžeme zahlédnout další z ukázek Lévinasova pojetí vztahování se k Druhému a k Bohu, čili toho, jak jsou mezilidské (případně lidsko-andělské) interakce chápány jako transcendentní.

Shrňme si tedy, že v Lévinasově pojetí světa odpovědnost vůči Druhému přesahuje běžné etické úvahy a jeví se jako nekončící povinnost. Není to volba, ale setkávání tváří v tvář s Druhým, na jehož základě onen příkaz vzniká. Jde jak o vztahové, tak o duchovní

⁷² Gn 18:1–3

setkání, jež určuje základní rysy lidské existence. Toto prolínání posvátného a profánního vymezuje základní rámec Lévinasova pohledu na téma odpovědnosti a vztahu vůči ostatním.

4.3 Camus a Lévinas – rozdílné pojetí odpovědnosti

Filosofický pohled Alberta Camuse, zejména tak, jak je formulován v *Mýtu o Sisyfovi* a *Člověku revoltujícím*, zakládá odpovědnost na uznání absurdity lidského stavu a poté na společné vzpouře vůči ní. Camusův jednotlivec je odpovědný primárně za sebe. Nelze však tvrdit, že existence druhých mu je lhostejná. Druhý je vnímán jako ten, kdo sdílí stejný osud (tj. osud vědomí absurdity), pročež by vůči němu měl být solidární. Tato solidarita se tedy nerodí z metafyzické povinnosti, třebaže ji Camus *a posteriori* jako metafyzickou, právě kvůli tomu, že přesahuje jednotlivce, vnímá, ale z uznání společného lidského utrpení. O tomto aspektu vzniku revolty hovoří Camus v následující pasáži:

*« Remarquons ensuite que la révolte ne naît pas seulement, et forcément, chez l'opprimé, mais qu'elle peut naître aussi au spectacle de l'oppression dont un autre est victime. Il y a donc, dans ce cas, identification à l'autre individu. Et il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une identification psychologique, subterfuge par lequel l'individu sentirait en imagination que c'est à lui que l'offense s'adresse. (...) L'individu n'est donc pas, à lui seul, cette valeur qu'il veut défendre. Il faut, au moins, tous les hommes pour la composer. Dans la révolte, l'homme se dépasse en autrui et, de ce point de vue, la solidarité humaine est métaphysique. »*⁷³

Třebaže se zde Camus svým způsobem dotýká metafyzického rozměru solidarity, zůstává tato stále zakořeněna spíše v tom lidském. Solidarita a společné lidské úsilí proti absurditě, i přes to, že přesahují individuální zájmy, zde však nijak neimplikují přítomnost Boha. Metafyzika je chápána spíše jako překročení sebe sama, ve prospěch druhých. V každém případě se jedná o volbu jednotlivce konat dobro, nikoli o ontologickou, Druhým uloženou povinnost.

Lévinas naopak navrhuje takové chápání odpovědnosti, které přesahuje nejen jednotlivce, ale i Camusův koncept solidarity. Přesahuje ji nejen kvalitou mezilidského vztahu, ale i připuštěním existence Třetího, Božského, který se ostatně ve vztahu s Druhým

⁷³ Camus, *L'homme révolté*. s. 32–33.

vyjevuje. Tvář Druhého vyžaduje převzetí odpovědnosti za něj, kterému se nelze vyhnout. Tato odpovědnost není jen morální, ale i metafyzická. Metafyzická je pak v jiném smyslu než u Camuse, jelikož ten jí nahlíží světským způsobem, kdežto Lévinas v ní vnímá Božské pověření, uložené tváří Druhého. Druhý ve své zranitelnosti a smrtelnosti představuje transcendentální požadavek etického jednání.

U Lévinase jsme hovořili o nekonečné povaze etické odpovědnosti, o úkolu, který je dáván stále a znovu. Dalo by se nicméně říci, že nekonečný úkol zakouší i Camusův *rebel*, třebaže jiným způsobem – jelikož svět absurdní zůstane, je třeba stále revoltovat a pomáhat druhým, kteří tento lidský úděl sdílí.

Abychom shrnuli vnímání odpovědnosti obou filosofů, řekněme, že tam, kde Camus vidí volbu být odpovědný, solidární vůči druhým, vidí Lévinas povinnost. Výsledná péče o Druhého jakožto výsledek této povinnosti, je pak daleko hlubší než u Camuse, neboť u Lévinase Druhý převyšuje jednotlivce, který za něj ručí svým životem,⁷⁴ nehledě na to, že tvář Druhého dává vyvstat možnosti zakoušet náboženskou zkušenost.

⁷⁴ Lévinas, *Autrement qu'être*. s. 84.

5 Zlo a vina

V této kapitole se budeme věnovat různým formám zla. Budeme zkoumat, jak je oba myslitelé ve svých filosofických pojmáních a etickým důsledkům z nich plynoucím.

5.1 Emmanuel Lévinas

Fenomén zla by bylo možné očima Emmanuela Lévinase nahlížet jako něco, co přerušuje vztah mezi lidmi, mezi jednotlivcem a Druhým, který mu je zavázán a za něhož odpovídá. Základní rámec, ze kterého budeme vycházet při zkoumání zla v myšlení Emmanuela Lévinase, je předpoklad, že zlo je absencí povinného dobra, o čemž podrobněji hovoří například Charles Journet ve svém díle *Zlo*:

„Zlo je privace. Avšak privace má dva významy. V širokém smyslu by toto slovo mohlo znamenat každý nedostatek, každou absenci nějakého dobra. V přesném smyslu je v protikladu k prosté negaci, k prosté absenci; je absencí povinného dobra. Taková je definice zla. Nemít zrak je pro minerál nebo rostlinu pouhou negací, pouhou absencí; u člověka jde o privaci, o zlo. Aby zdůraznil, že chápe privaci v tomto přesném smyslu a že ji klade proti prosté absenci, sv. Tomáš definuje zlo nejčastěji jako privaci povinného dobra.“⁷⁵

V této kapitole se budeme věnovat několika figurám, pomocí nichž osvětlíme, jak Lévinas tuto absenci dobra nahlíží a vysvětlíme, v čem tkví. Zlo se v Lévinasově filosofii neobjevuje na rovině jednotlivce, ale v oblasti vztahů, či spíše v jejich narušení. Toto zlo se projevuje, když je narušen etický prostor, který implikuje vzájemné uznání toho Druhého. Tento nedostatek potenciálně omezuje nejen svobodu ve fyzickém smyslu, ale i hlubší svobodu, nezbytnou pro koexistenci dualismu Stejný-Druhý v rámci uznání vzájemné jinakosti. Je-li tedy odmítána povinnost převzít odpovědnost za Druhého a je-li popírána jeho svoboda, což ho snižuje na úroveň objektu, vzniká zlo. Jeho zla v Lévinasově myšlení tedy spočívá v tom, jak a do jaké míry narušuje mezilidský vztah a ruší ono „*Nezabiješ!*“

Jakožto jednu z ilustrací tohoto přístupu ve filosofii Emmanuela Lévinase použijme postavu Kaina, jednu z biblických figur často zmiňovaných při debatách o povaze zla. Kain se dopustil bratrovraždy, která představuje více než násilí – ztělesňuje odmítnutí vztahovosti

⁷⁵ Journet, *Zlo*. s. 18–19.

vůbec. Vražda Ábela není jen aktem agrese, ale i etickým selháním. Kainovo jednání tedy pod optikou Lévinasových úvah představuje nejzávažnější formu zla – jde o úplné zničení etického vztahu, o negaci veškeré hodnoty a Druhého jako takového. V tomto smyslu by šlo Kaina nahlížet jako prvního nihilistu.

Mytická postava Narcise⁷⁶ je další vhodnou figurou, na níž je možno ukázat, jak negace Druhého může pod optikou Lévinasovy filosofie vést ke zlu. Narcis, zamilovaný do svého vlastního odrazu, je uvězněn v sebereferenční smyčce, protože není schopen rozeznat alteritu Druhého. Zpovzdálí ho v jeho omylu utvrzuje ještě nymfa Echo, která opakuje jeho slova. Narcis se tak v důsledku absence exteriority stává objetí formy jakéhosi zhoubného solipsismu. Eticky selhává v tom, že není schopen reflektovat nic mimo svůj vlastní odraz, izoluje se ve svém subjektivním světě, který nezpochybňuje a který není kontrolován vnějšími etickými pravidly – pravda je vše, co za pravdu uzná, jelikož svět je jeho projekcí. Toto zacyklení pak však vede ke zkreslenému chápání světa, sebe sama a Druhého. Bez možnosti setkávání s Druhým je Narcisovi současně navíc zapovězena i možnost setkání s Bohem. V Lévinasově rámci představuje tato sebestřednost etický kolaps, kdy absence Druhého posiluje a vlastně umožňuje tento koloběh zla. V básni Paula Valéryho je Narcis vykreslen v momentě, kdy si je již vědom toho, že předmětem jeho adorace je jen marný odraz a studený (chladný, zamrzlý) démon.

« Hélas ! L'image est vaine et les pleurs éternels !

À travers les bois bleus et les bras fraternels,

Une tendre lueur d'heure ambiguë existe,

Et d'un reste du jour me forme un fiancé

Nu, sur la place pâle où m'attire l'eau triste...

Délicieux démon, désirable et glacé ! »⁷⁷

Nutnost přítomnosti Druhého jakožto zrcadla správnosti je patrná i v následujících verších Leonarda da Vinci:

⁷⁶ Ovide, *Les Métamorphoses*. s. 52–56.

⁷⁷ Valéry, *Narcisse parle (Album de vers anciens)*.

« (...) *en peignant, tu dois tenir un miroir plat et souvent y regarder ton oeuvre ; tu la verras alors inversée et elle te semblera de la main d'un autre maître ; ainsi, tu pourras mieux juger ses fautes que de toute autre façon.* »⁷⁸

Zajímavé na těchto zápiscích je také to, že vedle zájmena „my“ (vyjadřuje-li se k něčemu obecnému) systematicky používá „ty“, kterým, v rámci snahy o vytvoření odstupu, oslovuje sám sebe. Tím ukazuje, že už vystoupení ze sebe sama může být užitečným nástrojem pro sebepoznání, třebaže se jedná jen o odlesk, který umožňuje setkávání s exterioritou, jak ukazují následující řádky:

« *Dans le chapitre sur la main, tu procéderas donc à trente démonstrations ; et il te faudra en faire autant pour chacun des membres. Ainsi, tu acquerras la connaissance complète.* »⁷⁹

Obdobně i čtení biblického Joba může nám posloužit v objasnění Lévinasových názorů na zlo. Poté, co se Jobovi přihodí několik katastrofálních událostí, při níž přijde o své blízké a majetek, jeho přátelé s ním zpočátku několik dní jen v tichosti sedí, nejsou schopni slova. Když se začnou angažovat v rozhovoru s Jobem, jejich slova nejsou pečující a podpurná, ale spíše slova někoho, kdo se snaží vysvětlit utrpení druhých pochybením vůči Bohu, které mu muselo předcházet. Tyto racionalizující pokusy však dle Lévinase představují morální a etické selhání. V Jobově případě se snaží jeho situaci objektivizovat, vysvětlit v mezích světa, který znají, aniž ho respektují v celé své jinakosti a převzali za něj odpovědnost. Toto racionální vysvětlování zla a hledání korelací mezi Jobovým utrpením a potenciálním hříchem, by se v lévinasovském pohledu dalo považovat za formu násilí vůči Druhému.

Otázce teodiceje se ve své filosofii Lévinas příliš nevěnoval⁸⁰ – nesnaží se vysvětlit, natož ospravedlnit nebo racionalizovat Boží roli tváří v tvář přítomnosti zla ve světě. Ve svém eseji *Zbytečné utrpení*⁸¹ píše, že vysvětlování a obhajování bolesti bližního je zdroj veškeré nemorálnosti. V tomto textu hovoří i o Jobovi. Lévinas zde ukazuje důležitost

⁷⁸ Vinci, *Carnets*. (T. II), s. 260.

⁷⁹ Vinci, *Carnets*. (T. I), s. 171.

⁸⁰ Lévinas, Emmanuel. *Být pro druhého*. Rozhovor s B. Casperem. s. 7.

⁸¹ Lévinas, *Useless Suffering*, in: Bernasconi & Wood, *The Provocation of Lévinas*, s. 163.

Jobovy oddanosti etice, která předchází víře v Boha, jak dokazuje Jobova promluva k jeho přátelům:

„5 Odstup ode mne, abych vás za spravedlivé vysvědčil; dokudž dýchati budu, neodložím upřímosti své od sebe.

6 Spravedlnosti své držím se, aniž se jí pustím; nezahanbít' mne srdce mé nikdy.“⁸²

Opačně si počínají Jobovi přátelé, kteří, jak jsme již řekli, přičítají Jobův trest jeho dřívějšímu provinění se proti Bohu. O těchto přátelích se později v knize Job vyjadřuje sám Bůh, jeho postoj *de facto* koreluje s názory Lévinase:

„7 Stalo se pak, když odmluvil Hospodin slova ta k Jobovi, že řekl Hospodin Elifazovi Temanskému: Rozpálil se hněv můj proti tobě, a proti dvěma přátelům tvým, proto že jste nemluvili o mně toho, což pravého jest, tak jako služebník můj Job.“⁸³

Místo snahy vysvětlovat utrpení Druhého navrhuje Lévinas podstupování utrpení za něj. Úkolem jednotlivce není pochopit původ zla, ale reagovat na něj – soucitně, velkodušně, převzetím odpovědnosti za Druhé. Utrpení bližního vnímá Lévinas jako zbytečné a neobhajitelné. Nicméně to utrpení, které prožívá za Druhého, zbytečné není, neboť v něm probouzí to mezilidské, něco, co umožňuje soucit a lásku.⁸⁴

Na první pohled by se mohlo zdát, že Lévinasova neochota vysvětlovat existenci zla v Bohem stvořeném světě představuje jakousi skulinu v jeho filosofii, nicméně její hlubší znalost dokazuje nedůležitost této otázky. Z jiného pohledu by se mohlo zdát neuvěřitelné, že člověk jako Lévinas, který strávil většinu války, při níž, jako Job, přišel o svou rodinu, zůstal i přes hrůzy holokaustu věřící a podporuje šíření hluboce morálního filosofického systému. Snad by se o Lévinasovi dalo říct, že v tomto zastává stejné stanovisko jako Ješa'jahu Leibowitz, izraelský filosof, který v odpovědi na to, jak podle něj vypadá víra v Boha, říká následující:

⁸² Job 27:5–6

⁸³ Job 42:7

⁸⁴ Lévinas, *Useless Suffering*, in: Bernasconi & Wood, *The Provocation of Lévinas*, s. 164.

„Je psáno „Já jsem Bůh“, a člověk ho musí poznat. To je vše. Víra nespočívá v tom, co vím o Bohu, nýbrž v tom, co vím o svých povinnostech vůči Bohu. Víra, která spočívá v tom, že o Bohu něco vím, je modloslužba.“⁸⁵

V Lévinasově textu *Zbytečné utrpení*, o kterém jsme dříve již psali, se navíc dozvídáme, že zapřít Boha, který v době masového vraždění Židů v Osvětimi mlčel, by dle Lévinase znamenalo zanedbat pokračování odkazu národa Izraele ve prospěch německého nacionalistického socialismu, což by z Židů udělalo komplice s ďábelským plánem Hitlera.

5.2 Albert Camus

Zlo a vina jsou u Alberta Camuse úzce spjaty s absurditou. Ve svých dílech se zabývá morálními dilematy, které souvisí s pojmy, jakou jsou vina, odpovědnost a vzpoura. Lhostejná povaha světa vyvolává u Camuse otázky o povaze zla, a to primárně v oblasti lidských činů. Ty lze považovat buď za projev morálního selhání, nebo za reakci na svět, pro nějž je lidská existence takřka bezvýznamná.

Rezignace, jakožto protipól vzpoury, je podle Camuse formou zla, protože představuje laxní odevzdání se absurditě bez boje. Rezignovat, to je uznat marnost existence. Být rebelem naopak znamená neustálou bdělost tváří v tvář absurditě. Odmítnutí vzpoury by znamenalo přijetí morální a existenciální porážky a spoluúčast na fungování lhostejného světa. Představovalo by to bez odporu nechat zvítězit zlo, kterým je nesmyslnost a utrpení existence. Sisyfos by se tedy v tomto smyslu vystavil zlu ve chvíli, kdy by se rozhodl, že ve svém náročném úkolu již nebude pokračovat. Dokud však kámen tlačí a dokud vzdoruje, plní dle Camuse svůj úděl a je dobrým.

V díle *Cizinec* se Camus, na několika kontroverzních situacích, které Meursault prožívá, snaží nuancovat tradiční představu o zlu. Meursaultova reakce na matčinu smrt je jeho okolím interpretována jako morálně odsouzeníhodná, protože společnost očekává určitou míru smutku k zemřelému. Jeho citově odtažitě chování je někým vnímáno jako projev zla a později je tato skutečnost, spolu s jinými, použita proti Meursaultovi u soudu. Camus se prostřednictvím Meursaulta ptá, zda tato lhostejnost, jak ji jeho okolí chápe, skutečně představuje zlo, nebo zda jde pouze o příklad jedince, který se pro jejich

⁸⁵ Leibowitz, *Hovory o Bohu a světě*. s. 79

neupřímnost rozhodl nepřijmout společenské normy, aby žil výhradně dle svého přesvědčení, jak jsme popsali již v předešlé kapitole.

Mersaultova vražda jistého Araba, vyvolaná pravděpodobně smyslovým přetížením, Meursaultovo postavení ještě komplikuje. Samotný čin je prostý jakékoli tradiční motivace, jako je nenávist nebo pomsta, a místo toho je vyličen jako téměř absurdní reakce na okolnosti situace. Počáteční výstřel je zobrazen téměř jako mimovolná reakce na vnější podněty, nikoli jako promyšlené rozhodnutí. Pro to jsou příznačné i další čtyři rány do již nehybného těla Araba. Tento čin není doprovázen logickým uvažováním, je to spíše reakce na první výstřel. Meursaultova úvaha « *Et c'était comme quatre coups brefs que je frappais sur la porte du malheur.* »⁸⁶ naznačuje, že si byl vědom nezvratných důsledků svých činů, i když jaksí nezaujatě a bez výčitek svědomí. Absurdita Meursaultovy viny spočívá v tom, že státní zástupce ignoruje skutečnou vraždu, z níž je Meursault údajně viněn. Namísto toho je obviňován z toho, že je morálně odpovědný za smrt své matky, za to, že se nerozplakal na jejím pohřbu.

Camus se v *Cizinci* zabývá také tématem viny, a to zejména té existenciální – vrozeného pocitu odpovědnosti za existenci v absurdním světě. Meursaultův soud a následné odsouzení se netýkají skutečného zločinu, který spáchal, ale běžně přijímaného pojetí morálky. Jeho skutečným zločinem je totiž dle Camusovy logiky odmítnutí uznat primát smyslu nad bytím – je odsouzen z upozornování na tuto nepříjemně tušenou existenciální pravdu.

Camusovo poslední dílo *Pád* umožňuje další zkoumání zla a viny. Můžeme tak činit prostřednictvím postavy Jeana-Baptisty Clamence, který se stává takzvaným *juge-penitent*, kajícím se soudcem. Jeho zpověď totiž odhaluje život plný sobectví, pokrytectví, manipulace a morálního relativismu.

V naší analýze se budeme věnovat jedné ze scén tohoto díla. Ta se odehrává, když Clamence při chůzi po mostě mívá ženu v černém. Poté, co ujde několik metrů, zaslechne hlasitý zvuk, který si vyloží jako pád člověka do vody. Po několika okamžicích dokonce opakovaně slyší lidský křik, ale pro svou slabost nejdřív strne a pak se rozhodne odejít. Jeho

⁸⁶ Camus, *L'Étranger*. s. 40.

neschopnost jednat a zjistit, co se stalo, ukazuje jeho lhostejnost k utrpení druhých, vzdor renomé, které si ve společnosti vytvářel. Vědomí morálních pochybení u Clamence však nevede k pokání, ale spíše k jakémusi cynickému přijetí této skutečnosti. Clamence je takto vykreslen ve snaze naznačit, že morální relativismus a racionalizace morálně zavrženíhodného chování nesměřuje ke zrušení odpovědnosti, ale spíše k vyhýbání se jí.

Ačkoli je dle Camuse svět lhostejný, nedodržování jistých etických norem má své následky. Na postavě Clamence tak Camus představuje existenciální krizi morální integrity v absurdním světě. Pokrytectví této postavy, jeho manipulace a morální relativismus ilustrují pád k morálnímu dnu. Clamence slouží coby příklad toho, jak lze v reakci na existenciální zoufalství ustoupit ze svých etických hodnot, což ale vede k činům, tradičně interpretovaným jako zlé. Vzpouora proti absurditě musí být spojena s etickým chováním – ne proto, že jsme k tomu nuceni nadpřirozenou entitou, ale kvůli zachování osobní integrity a autenticity, jelikož nedokazatelnost Boha ještě neimplikuje nemožnost lidské solidarity a morální odpovědnosti. Navíc, jak Camus sám píše, je-li morálka formální, pohlcuje (*La morale, quand elle est formelle, dévore.*)⁸⁷

Rebelovo dilema

V *L'homme révolté* zkoumá Camus napětí mezi vzpourou a potenciální nutností zla. Postava rebela, kterého Camus chápe jako rozšíření absurdního člověka, je motivována touhou bojovat za spravedlnost, vzdorovat násilí a zabraňovat utrpení ve světě. Může však vzniknout paradox: v boji proti nespravedlnosti může být rebel nucen páchat činy, které jsou samy o sobě nespravedlivé.

« Après avoir longtemps cru qu'il pourrait lutter contre Dieu avec l'humanité entière, l'esprit européen s'aperçoit donc qu'il lui faut aussi, s'il ne veut pas mourir, lutter contre les hommes. Les révoltés qui, dressés contre la mort, voulaient bâtir sur l'espèce une farouche immortalité, s'effraient d'être obligés de tuer à leur tour. S'ils reculent pourtant,

⁸⁷ Camus, *L'homme révolté*. s. 145.

il leur faut accepter de mourir ; s'ils avancent, de tuer. La révolte, détournée de ses origines et cyniquement travestie, oscille à tous les niveaux entre le sacrifice et le meurtre. »⁸⁸

Camus si toto dilema uvědomuje a tvrdí, že rebel nemůže tvrdit, že nikdy nezabije, aniž se zříká své vzpoury. Ospravedlňování násilí by ovšem zároveň mohlo ohrozit principy, které vzpouru samu motivují. Tento paradox ponechává rebela v neustálém stavu morálního konfliktu, kdy ví, co je dobré, ale ve snaze bojovat proti většímu zlu se ho v nějaké míře sám dopouští, třebaže akcidentálně.

Kain a Prométheus

Camus se při zkoumání povahy vzpoury a jejích morálních důsledků opírá také o mýty o Prométheovi a Kainovi, se kterým jsme se setkali již v kapitole věnované filosofii Emmanuela Lévinase. Kain, který zavraždí svého bratra Ábela, představuje dle Camuse rebela, který se obrací proti lidstvu a tím páchá čisté zlo, čímž se vzpírá Božskému řádu. Jeho vražda se shoduje s prvním zločinem, jak proti člověku, tak proti Bohu. Naproti tomu v mýtu o Prométheovi vzdoruje tato postava pouze jednomu z bohů, a to navíc s chvályhodnou motivací přinést lidstvu oheň. Zatímco Kainova vzpoura končí smrtí jeho bratra, Prométheův čin ulehčuje lidský pozemský úděl.

Mýty o Kainovi a Prométheovi, pod optikou Camusova uvažování, ilustrují dvojí povahu vzpoury – může vést jak k čistému zlu, zde ztělesňovaném Kainem, tak k dobru, jak to ukazuje Prométheus, třebaže za cenu utrpení a pod vlivem rčení „Když se kácí les, létají třísky.“ Morální nejednoznačnost prométheovského mýtu a vůbec to, že se mu Camus věnoval, ukazuje, jak Camus vnímal zlo na pozadí solidarity a etiky. Nutnost a důležitost této solidarity lze vidět na tom, jak nakládá s mýtem kainovským:

« Si ce monde n'a pas de sens supérieur, si l'homme n'a que l'homme pour répondant, il suffit qu'un homme retranche un seul être de la société des vivants pour s'en exclure lui-même. Lorsque Caïn tue Abel, il fuit dans les déserts. Et si les meurtriers sont foule, la foule vit dans le désert et dans cette autre sorte de solitude qui s'appelle promiscuité. »⁸⁹

Na příkladu Prométhea pak můžeme zahlédnout dilema, kterému rebel čelí.

⁸⁸ Camus, *L'homme révolté*. s. 306.

⁸⁹ Camus, *L'homme révolté*. s. 307.

« Mais on ne peut oublier que le « Prométhée porte feu », dernier terme de la trilogie eschylienne, annonçait le règne du révolté pardonné. Les Grecs n'enveniment rien. Dans leurs audaces les plus extrêmes, ils restent fidèles à cette mesure, qu'ils avaient déifiée. Leur rebelle ne se dresse pas contre la création tout entière, mais contre Zeus qui n'est jamais que l'un des dieux, et dont les jours sont mesurés. Prométhée lui-même est un demi-dieu. Il s'agit d'un règlement de comptes particulier, d'une contestation sur le bien, et non d'une lutte universelle entre le mal et le bien. »⁹⁰

5.3 Camus a Lévinas – srovnání přístupů ke zlu

Oba myslitelé zdůrazňují význam morální odpovědnosti tváří v tvář zlu, třebaže ji pojmají odlišně. Pro Lévinase je zlo především odmítnutí odpovědnosti za Druhého. Vzniká, když je narušen vztah mezi Stejným a Druhým. V jeho filosofii si tvář Druhého žádá, abychom uznali zranitelnost Druhého a převzali za něj odpovědnost. Zlo bychom tedy mohli chápat jako situaci, kdy člověk nejedná podle tohoto etického požadavku a odmítá uzнат subjektivitu Druhého. Camus naproti tomu zlo vnímá v absurdním kontextu, v němž nejsou morální rámce ihned zřejmé a kde musí jednotlivci činit morální rozhodnutí bez jasného vodítka nebo směřodatného vzoru. Camus vidí zlo v rezignaci rebela ve prospěch absurdity.

Srovnání Lévinasovy etické odpovědnosti a Camusovy absurdity ukazuje několik rozdílů – zatímco Lévinas zdůrazňuje nutnost pečujícího vztahu k Druhému, Camus se zaměřuje na vnitřní zápas o zachování integrity v nesmyslném světě. Oba se i přesto shodují v tom, že zlo vzniká, když tento boj ustane – když člověk buď odmítá uzнат Druhého nebo se bez vzpoury poddává absurditě.

V obou kapitolách pojednávajících o zlu jsme interpretovali Camusovo zacházení s mýtem ke zkoumání projevů zla na pozadí učení obou myslitelů. Příběh Kaina a Ábela jsme u obou myslitelů skrze jejich optiky interpretovali jakožto demonstraci popření lidskosti. Kainova vražda Ábela přetrhne niterné lidské pouto, což vnímáme jako odmítnutí odpovědnosti a projev nihilismu, pročež jsme Kaina nazvali prvním nihilistou.

⁹⁰ Camus, *L'homme révolté*. s. 45.

Mýtus o Narcisovi jsme v lévinasovském smyslu vnímali jako varovný příběh o nástrahách radikální sebestřednosti – jeho neschopnost vidět něco jiného než sebe sama a zapojit se do světa druhých byly to, co ho dovedly k záhubě. Byl to právě tento zkoumaný mýtus, který nám ukázal, že Lévinas vidí zlo v solipsismu, který nám znemožňuje dosáhnout pravdivého obrazu o světě. Lévinasův výklad mýtu se shoduje s jeho převažující interpretací v evropské kultuře a s významem, který mu dává už Ovidius.

Camus boj se zlem mytizuje postavou korintského krále Sisyfa. Jeho trest je krutý, hrozný a nekonečný. Sisyfos se však, snad vzdor očekáváním, pokaždé znovu rozhoduje tlačit těžký balvan na strmý vrch, vylamuje se tím z jemu určeného osudu. V této vzpouře (v přeneseném významu proti absurditě lidského života), však Camus spatřuje smysl a potažmo boj se zlem, které lze zahlížet v rezignaci, která by s sebou mohla nést morální úpadek.

Pád na pozadí morálního rozkladu Jeana-Baptisty Clamence vyjadřuje obžalobu společnosti, která již nemá pevný morální kompas a která je schopna obhájit svou nečinnost již pouze slovy « *Trop tard, trop loin.* »⁹¹

Pro Lévinase je Druhý tím, kdo zakládá morální odpovědnost. Zlo se děje, když je tento vztah přerušeno. Pro Camuse spočívá morální dobro ve vzpouře a ve východiscích z ní vyplývajících. Ani jeden z nich pak nevysvětluje zlo metafyzickou optikou. Lévinas se rozhoduje zlu, v podobě utrpení, čelit přijetím odpovědnosti za Druhého a péče o něj. Camus myšlenku božské spravedlnosti nepřijímá a tvrdí, že zlu je třeba čelit solidaritou vůči druhým. Vzájemnou podobnost přístupů lze zahlédnout v tom, že oba ctí svého bližního. Camus tím, že člověku vlastně klade limity – vražda a sebevražda jsou považovány za zlé – a Lévinas tím, že limity, na pozadí péče o Druhého, odmítá.

⁹¹ Camus, *La chute*. s. 35.

6 Existence Boha

V této kapitole nastíníme přístupy k Bohu u obou myslitelů a ukážeme, jak se existence této entity projevuje v jejich filosofických systémech, jakou důležitost zaujímá a jaké etické důsledky z toho vyplývají.

6.1 Agnosticismus Alberta Camuse

*« Je ne sais pas ce qui m'attend ni ce qui viendra après tout ceci. Pour le moment il y a des malades et il faut les guérir. »*⁹²

Ačkoli bývá Camus řazen mezi ateistické existencialisty, jeho vztah k náboženství, obzvláště ke křesťanství, je složitější. Jeho katolická výchova byla spíše formální, což mu umožnilo přistupovat ke křesťanské teologii s odstupem, se zájmem zejména o otázky morálky a filosofie. Camus byl fascinován raně křesťanským myšlením, což se odrazilo například i na tom, že svou disertační práci napsal o Plotínovi a svatém Augustinovi. Tato skutečnost napovídá, že ho již v mladém věku zajímaly aspekty lidského života týkající se utrpení.

Camusovo pojetí Boha nelze jednoznačně určit. Z velké části odráží Camusův raný kontakt s křesťanstvím a jeho snahu smířit pojmy jako je morálka a utrpení bez nutnosti existence náboženství. Známý je Camusův výrok: *« Je ne crois pas en Dieu, c'est vrai. Mais je ne suis pas athée pour autant. Je serais même d'accord avec Benjamin Constant pour trouver à l'irreligion quelque chose de vulgaire et de ... oui, d'usé. »*⁹³ Právě toto tvrzení implikuje jeho agnostické přesvědčení a opodstatňuje velkou část jeho filosofických východisek.

Albert Camus odmítá tradiční náboženskou víru, protože nedokáže přijmout myšlenku, tak častou v argumentaci ateistů, že by tento spravedlivý a všemocný Bůh dopustil utrpení nevinných. Tento pocit metafyzické nespravedlnosti se tak stává jedním z ústředních témat jeho děl, s čímž se Camus vypořádává hledáním jakési světské víry, která by mohla fungovat bez Božské autority. Připomeňme v tomto ohledu životní osud

⁹² Camus, *La Peste*. s. 120.

⁹³ Camus, *Théâtre, Récits, Nouvelles*. s. 11.

Emmanuela Lévinas. Pro něj však náročné momenty jeho života neznamenal odklon od víry, ale její jisté přerámování.

V díle *Mor*, kde Camus rozebírá koncept světské víry, si postava Tarrou klade otázku, zda je možné „stát se svatým bez Boha“.⁹⁴ Camus se zde skrze tuto postavu zamýšlí, zda lidské bytosti mohou dosáhnout morální výše, svatosti, bez nutnosti náboženství. Namísto hledání útěchy v Bohu se Camus soustředí spíše na eticky správné jednání tváří v tvář absurditě a na přímou, solidární konfrontaci s lidským utrpením. V jeho dílech se odráží konflikt spojený s pokusem usmířit morálně správné jednání na jedné straně s absurdním světem na straně druhé.

Další postava z *Moru*, například otec Paneloux, ztělesňuje vnitřní zápas mezi náboženskou vírou a existencí utrpení ve světě. Zpočátku Paneloux věří a káže, že mor je Bohem seslaný trest, ale čím déle je svědkem dalšího utrpení, zejména smrti nevinných a dětí, tím více jeho důvěra v Boží spravedlnost slábne. Prostřednictvím této postavy Camus projevuje nespokojenost s náboženskými odpověďmi na lidské utrpení, což neznamená, že se přestává ptát – svět, potažmo Bůh, však odpověď nenabízí.⁹⁵

V *L'homme révolté* formuluje Camus takovou vizi lidských interakcí, která odmítá jak nihilismus, tak útěk k náboženství. Lze tedy tvrdit, že hodnota života je u Camuse potvrzována výhradně na lidské rovině. Ke sdělování svých myšlenek Camus často křesťanské obrazy používal, třebaže na světský způsob, bez metafyzických přesahů. Camus Meursaulta zamýšlí jako jediného Krista, kterého si zasloužíme,⁹⁶ třebaže jeho mučednictví postrádá božské vykoupění a omezuje se výhradně na to lidské, profánní. O tomto jevu se vyjadřuje francouzský antropolog, René Girard. Popisuje, že dojde-li ve společnosti ke krizi, má tendence hledat obětního beránka, jehož vražda by mohla přinést návrat k původnímu stavu věcí. Tímto se Meursault vlastně stává spasitelem společnosti, která ho odsoudila.⁹⁷

Camus se v mnoha ze svých děl zabývá tématy viny a vykoupění. Dělá tak však jiným způsobem než například Franz Kafka, jehož příklad použijeme k diferenciaci Camusova postoje k očekávání potenciálního „nebeského soudu.“ Ten se totiž, na rozdíl od

⁹⁴ Camus, *La Peste*. s. 230.

⁹⁵ Camus, *La Peste*. Passim.

⁹⁶ Camus, *Théâtre, Récits, Nouvelles*. s. 1928–1929.

⁹⁷ Girard, *Le bouc émissaire*

případu protagonisty románu *Proces*,⁹⁸ v příběhu neprojevuje. Hlavní hrdina tohoto románu, Josef K, je jednoho dne obviněn bez jakéhokoli udání důvodu. Snaží se zjistit, čeho se dopustil, nicméně bohužel se mu to nepodaří a na konci díla je popraven. Josef K. byl člověk žijící o samotě, žijící jen pro sebe – možná to byl člověk, k jehož popisu bychom mohli použít následující slova ze Zjevení Janova, která by vysvětlovala důvod jeho odsouzení, neboť žádného hmatatelného přestupku proti společnosti se nedopustil:

„Vímť skutky tvé, že ani jsi studený, ani horký. Ó bys chutně studený byl anebo horký. A tak, že jsi vlažný, a ani studený, ani horký, vyvrhu tě z úst svých. Nebo pravíš: Bohatý jsem, a zbohatl jsem, a žádného nepotřebuji, a nevíš, že jsi bídný, mizerný, a chudý, a slepý, i nahý.“⁹⁹

V jeho případě šlo tedy pravděpodobně o jakýsi zásah Božího soudu. Hlavní hrdina Camusova románu, Jean-Baptiste Clamence, „soudce-kajícník“, však žádnou ranou shůry zasažen není, vzdor svému „bezbožnému“ počínání. Ze svých hříchů se nezpovídá Bohu, ale jiným lidem. Tato „sekulární“ forma zpovědi tak tedy ukazuje Camusův důraz na to lidské a na to, že žádná Boží spravedlnost není.

Na závěr uvedme citát z *Mýtu o Sisyfovi*, který tento Camusův postoj dokládá:

« Je ne sais pas si ce monde a un sens qui le dépasse. Mais je sais que je ne connais pas ce sens et qu'il m'est impossible pour le moment de le connaître. Que signifie pour moi une signification hors de ma condition ? Je ne puis comprendre qu'en termes humains. Ce que je touche, ce qui me résiste, voilà ce que je comprends. Et ces deux certitudes, mon appétit d'absolu et d'unité et l'irréductibilité de ce monde à un principe rationnel et raisonnable, je sais encore que je ne puis les concilier. Quelle autre vérité puis-je reconnaître sans mentir, sans faire intervenir un espoir que je n'ai pas et qui ne signifie rien dans les limites de ma condition ? »¹⁰⁰

⁹⁸ Kafka, *Proces*. Passim.

⁹⁹ Zj 3:16

¹⁰⁰ Camus, *Le Mythe de Sisyphe*. s. 24.

6.2 Lévinasův judaismus

Pojem Boha zastává ve filosofii Emmanuela Lévinase zásadní roli, jak jsme již nastínili v předchozích kapitolách, třebaže není na první pohled zcela přítomný. Nelze však mluvit o tradičním teologickém pohledu, snad z obav, pokusíme-li se vžít do Lévinasova pohledu, že teologický diskurs je náchylný k ideologizaci a ke zneužití, například jako záminka pro páchání násilí na druhých. Lévinas se sice na teologické pojmy odvolává, chvílemi se však zdá, že Bůh v jeho uvažování zastává spíše druhotnou roli. Mluví-li Lévinas o Bohu, dělá tak skrze Druhého – o Bohu mluví až *a posteriori*. Obrací tedy konvenční teologickou kauzalitu od „jednám eticky, protože věřím v Boha“ k „prostřednictvím etického jednání mohu pochopit to, co je ve světě Božské“. Je tedy otázkou, zda Boha do svého filosofického systému a pojetí etiky vůbec „potřebuje“, zda se nejedná o jakýsi druh ateismu. Toto skloubení zdánlivého ne-bytí Boha a hluboké víry v něj lze snad zahlédnout i ve způsobu, jakým se Ješa'jahu Leibowitz vyjádřil o rakousko-uherském literátovi, Shmuelovi Yosefu Agnonovi:

„Často dělal dojem cynika a přesvědčeného nihilisty – někdy však působil jako pravý opak a choval se jako hluboce věřící člověk. Možná není mezi těmito dvěma polohami žádný rozdíl.“¹⁰¹

Přímo o Lévinasovi se Leibowitz, odpovídaje na otázku, který ze současných židovských filosofů je podle něj významný, vyjadřuje následovně:

„V současné všeobecné filosofii je myslitelem, jehož uvažování je silně zabarveno jeho židovstvím, Emmanuel Lévinas. Čtyři z jeho statí o Talmudu patří k nejlepším, jaké byly v naší době napsány. Nemluvím však pouze o jeho spisech o judaismu, nýbrž o jeho filosofii všeobecně, jež z židovství silně čerpá, ačkoli se v žádném případě nejedná o náboženskou filosofii.“¹⁰²

Zajímavé je i to, že, jak vidíme v *Totalitě a Nekonečnu* a *Etice a Nekonečnu*, termíny spíše teologické, jako je právě totalita, nekonečno, transcendence, exteriorita atd., jsou často formulovány způsobem, který je vztahuje spíše k člověku než k Bohu.

¹⁰¹ Leibowitz, *Hovory o Bohu a světě*. s. 34.

¹⁰² Tamt. s. 38.

Redukuje tedy Lévinas náboženství na etiku? Domníváme se, že ne. Na jednom místě říká: „*Druhý není vtělením Boha, nýbrž svou tváří, v níž je odtělesněn, je manifestací oné výše, v níž se zjevuje Bůh.*“¹⁰³ Lze tedy říci, že Druhý zůstává bytostně důležitým, je to však stále někdo, kdo ukazuje Boha, který je tím, kdo setkání Stejného a Druhého umožňuje.

Zvláště hodno zamyšlení je Lévinasovo pojetí ateismu – ten neodmítá přímo, a naopak jej považuje za podmínku lidské autonomie k etické odpovědnosti. Ateismus čili bez-božnost, umožňuje vnímat absolutno jako prosté mytického formátu. „*Metafyzický vztah, je rozbřesk lidství bez mýtů.*“¹⁰⁴ V tomto lévinasovském smyslu není ateismus popřením Boha, ale stavem, který jedinci umožňuje svobodně se vztahovat k Jinému, a to bez násilí posvátného.¹⁰⁵

V Lévinasově myšlení je toto oddělení zásadní, protože vytváří možnost skutečného etického zapojení do vztahu s Druhým. Lidské bytosti, oddělené od Boha a od sebe navzájem, jsou schopny uplatňovat svou svobodnou vůli, která je pro odpovědnost předpokladem, toto oddělení pak zároveň nepopírá možnost setkání s Bohem, anobrž ho umožňuje.

Ze všech náboženství světa, jak jsme již říkali, měl na jeho filosofii největší vliv judaismus. V následujících odstavcích o něm tedy krátce pojednáme. V porovnání s mnoha jinými náboženskými tradicemi, se judaismus vyznačuje silným důrazem na kolektivní identitu a sdílení osudů, což se odráží jak v jeho teologii, tak v kulturním a společenském životě židovské komunity. Tato skutečnost pramení z dlouhé historie pronásledování, pogromů a exilu. Historické utrpení, od egyptského otroctví přes babylonské zajetí až po moderní tragédie, jakými jsou například holokaust či teroristický útok Hamásu ze 7. října 2023, vytvořilo v židovském náboženství hluboké vědomí vzájemné sounáležitosti. Utrpení, které Židé po staletí prožívali jako národ, stmelovalo jejich společenství a posilovalo přesvědčení, že přežití závisí na vzájemné podpoře. Tyto skutečnosti objasňují absenci silnějšího důrazu na ideu osobního Boha, jak ji známe například z křesťanství. Judaismus chápe Boha primárně jako Boha celého národa, nikoli jednotlivce. Boží vztah k Židům se

¹⁰³ Lévinas, *Totalita a nekonečno*. s. 64.

¹⁰⁴ Tamt. s. 62.

¹⁰⁵ Tamt. s. 62.

utváří skrze smlouvu, kterou Bůh uzavřel s celým izraelským lidem na hoře Sinaj.¹⁰⁶ Židovská víra tak stojí na myšlence kolektivní odpovědnosti a společného plnění zákona.

Tento Bůh navíc v rámci Lévinasovy filosofie není objektem uctívání. Stejně tak to není Ten, o kterém by člověk měl přemýšlet předtím, než myslí na Druhého. Bůh se zjevuje – ne jako entita, kterou je třeba teoreticky zdůvodnit, ale jako výzva k jednání. Toto chápání, kde je posvátné zjevení zakoušeno skrze zdánlivě profánní, každodenní činnost, lze zahlédnout i v úvahách Mircea Eliadeho:

„Posvátné si člověk uvědomuje, protože posvátné se projevuje, ukazuje se jako cosi docela odlišného od toho, co je profánní. Abychom pojmenovali tento akt, jímž se posvátno projevuje, navrhli jsme termín hierofanie. Je to termín pohodlný zvláště proto, že neimplikuje žádné dodatečné upřesnění: neříká nic víc, než co obsahuje jeho etymologie, totiž že se nám ukazuje cosi posvátného. Dalo by se říci, že dějiny náboženství, od těch nejprimitivnějších až po ta nejrozvinutější, jsou jakýmsi nahromaděním hierofanií, projevů posvátných skutečností. Od nejelementárnější hierofanie, jako je např. projev posvátného v nějakém předmětu, v kameni či stromu, až po nejvyšší hierofanii, jakou pro křesťana představuje vtělení Boha v Ježíši Kristu, neexistuje přerušení kontinuity. Je to stále týž tajuplný akt: projev něčeho „docela jiného“, skutečnosti, která nenáleží našemu světu, v předmětech, které tvoří nedílnou součást tohoto našeho „přirozeného“, „profánního“ světa.“¹⁰⁷

Toto zjevení transcendentna skrze ty běžné a hmotné skutečnosti umožňuje paralelu s Lévinasovým pojetím vztahu k Druhému, v němž je možné zahlédnout stopu Boha. Zatímco Eliade poukazuje na to, že posvátno se manifestuje skrze předměty přírodního světa, u Lévinase vidíme zakoušení posvátna a Boha skrze Druhého. V obou případech se setkáváme s něčím, co nás vytrhává z každodennosti a přináší nadosobní zkušenost *par excellence*. V obou případech lze hovořit o hierofanii – zjevení a zjevování posvátného.

Lévinas si také v dalším židovském díle, *misně*, všiml zajímavé skutečnosti související se svátkem Jom kipur. Jom kipur je svátek, při kterém dojde, kaje-li se věřící upřímně, k odpuštění všech přestupků, kterých se za daný rok dopustil, a vztah mezi Bohem a člověkem se tak narovnává. K odpuštění přestupků a křivd mezi člověkem a druhou osobou

¹⁰⁶ Exodus 19–20.

¹⁰⁷ Eliade, *Posvátné a profánní*. s. 12.

však nedochází. Z této skutečnosti plynou zásadní důsledky – Bůh je ten, který je absolutně Jiný, i přesto je to hříšník, kdo má možnost k němu vždy přijít a žádat o odpuštění, kterého mu je, na základě Boží lásky, dáno. Odpuštění tedy záleží v tomto případě vlastně jen na mně. Když však jde o druhého člověka, situace je jiná – dalo by se téměř říci, že člověk se stává více jiným než Bůh, neboť se s ním musím usmířit dříve, než dojde k odpuštění mých vin Bohem, nehledě na to, že Druhý nemusí být k odpuštění nakloněn, narozdíl od Boha, který, jak jsme již řekli, v den Jom kipur, je-li kající upřímný, odpouští.¹⁰⁸

6.3 Camus a Lévinas – rozdílné koncepce a Bůh jako bytí a potřeba úniku

Oba, Camus i Lévinas, vidí důležitost etického uvažování zejména v oblasti lidského utrpení. Významným průsečíkem v jejich myšlení je skutečnost, že existence Boha není pro existenci jejich filosofických systémů klíčová – třebaže Camus nihilismus odmítá, zkoumá, zda je morální jednání bez víry v Boha možné. Lévinas, i přes to je ve svých úvahách zcela jistě náboženštější, se taktéž věnuje spíše tomu lidskému – pojetí Božského se vynořuje až skrze vztah dvou lidí. Pro Lévinase není Bůh předpokladem morálního jednání, ale morální jednání je nástrojem, jehož prostřednictvím se člověk setkává s Božským.

V čem se oba filosofové rozcházejí, je jejich vztah k Bohu jako filosofickému pojmu. V tomto ohledu se agnostický a skeptický Camus vyhýbá jakýmkoli metafyzickým tvrzením, včetně, a právě těch o Bohu samém. Lidé v jeho pojetí čelí absurditě jejich existence bez očekávání příchodu spasitele či jakékoli jiné inkarnace nějakého *deī ex machina*. Lidský život může být morální, i tváří tvář utrpení – možnost vzájemné lidské solidarity tím přitom rušena není. Lévinas, věřící člověk, zachovává k Bohu naproti tomu diferencovanější vztah, třebaže se tento Bůh projevuje nepřímou, skrze setkání s Druhým, skrze jeho tvář, která odhaluje Božský rozměr světa. Bůh je u Lévinase implicitně přítomen v etickém požadavku, který svou existencí Druhý klade. Nezdá-li se myšlenka Boha v Lévinasově myšlení primární, nabývá jistě mnohem větší důležitosti než u Camuse, pro kterého je do značné míry irelevantní.

¹⁰⁸ Mishna: Yoma 85b:7.

Abychom mohli srovnat další z aspektů uvažování o Bohu u obou filosofů, je třeba ukázat rozdíl mezi člověkem historickým a člověkem archaickým. K tomu nám poslouží pasáž z dalšího Eliadeho textu *Mýtus o věčném návratu*:

„Problém, kterým se budeme zabývat v této poslední kapitole, do určité míry přesahuje hranice tohoto eseje. Proto jej nastíníme jen zběžně. Bude proto nutné, abychom konfrontovali „člověka historického“ (moderního), který vědomě a z vlastní vůle tvoří dějiny, s člověkem tradičních civilizací, který měl, jak jsme viděli, k dějinám záporný vztah. Ať už je periodicky anuloval, nebo je znehodnocoval tím, že pro ně ustavičně nacházel nadhistorické vzory a archetypy, nebo jim konečně přisuzoval metahistorický smysl (cyklická teorie, eschatologické významy atd.), člověk tradičních civilizací nepřiznával historické události žádnou hodnotu o sobě; nebo jinými slovy, nepohlížel na ni jako na specifickou kategorii vlastního způsobu existence.“¹⁰⁹

Camusovo, respektive rebelovo přesvědčení je, že jak extrémní antihistorismus, tak čistý historicismus jsou více méně stejnou mírou nebezpečné. Albert Camus v tomto svém díle tvrdí, že ti, kdo absolutně důvěřivě spoléhají na historii, směřují k teroru s ní spojenému, zatímco ti, kdo ji docela odmítají, teror svým způsobem ospravedlňují. V důsledku by se dalo říci, že ten, kdo popírá dějiny vlastně popírá skutečnost. Stejně tak nahlížení na dějiny jako na soběstačného celku se vzdaluje podle Camuse člověka od reality. Rebel se tedy musí umět pohybovat v těchto dvou extrémech. Na jedné straně poznává svět jakožto absurdní, bez hlubších vnitřních spojitostí a kauzalit, na straně druhé musí uznávat význam historického kontextu.¹¹⁰ O Lévinasově vnímání utrpení hovoří Dalibor Vik, husitský teolog a farář, takto:

„Moderní člověk, jak se jeví prakticky v předvečer druhé světové války, netouží po obnovení plnosti bytí ve své vlastní hrdinné režii. Jeho plnosti a naléhavosti si je naopak dobře vědom. Bytí jej přepadá ze zálohy a dusí jej. Moderní člověk z něj touží uniknout. Pojem úniku či útěku (évasion) podle Lévinase proto nepředstavuje pouze módní slovo literátů, ale ztělesňuje doslova „zlo našeho století“, které se vyjevuje v nepřeborném množství situací lidského života, především však ve skutečnosti, že události války strhují

¹⁰⁹ Eliade, *Mýtus o věčném návratu*. s. 116.

¹¹⁰ Foley, *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*. s. 113.

všechny zúčastněné bez rozdílu a nikoho nemíjejí – nelze zůstat „opodál“. Člověk je mobilizován „v každém slova smyslu tohoto slova“, neboť se stává loutkou neosobních sil, které mu vládnou a pro které se má obětovat. (...) Časná existence získává nevyjádřitelnou příchut' absolutna. Základní pravda, že je zde nějaké bytí (*qu'il y a de l'être*), které má svou hodnotu a váhu, se odhaluje v hloubce, která je mírou jeho tvrdosti a vážnosti. Příjemná hra života přestává být hrou. Ne snad proto, že by ji činilo nepříjemnou utrpení, které život přináší, nýbrž proto, že sám základ utrpení spočívá v nemožnosti jej přerušit, v naléhavém pocitu připoutanosti. (...) Zkušenost války, fatální naléhavosti osudu, tedy neodhaluje novou povahu bytí, která by zde předtím nebyla, nějakou jeho „temnou stránku“, avšak nechává na nás dolehnout samu tíži bytí, faktu, že jsme – nezrušitelně a neodvolatelně.“¹¹¹

Vik hovoří o moderním člověku, ale jak jsme viděli na textech Eliadeho, i člověk archaický se snaží o obnovení plnosti svého bytí, třebaže tak činí účastí na ritech rušení a obnovy světa. Oba, člověk archaický i moderní, mají niternou potřebu úniku.

„Avšak v tom, jak na nás doléhá vážnost bytí, se zároveň ohlašuje potřeba úniku: Toto odhalení bytí a vší vážnosti a v jistém smyslu též definitivnosti, kterou přináší, je však zároveň též zkušeností vzpoury.“ *Potřeba uniknout nahému faktu existování se staví do protikladu k tomuto faktu samému. (...) Můžeme tedy spolu s Lévinasem shrnout, že pokud se v identitě Já „odhaluje identita bytosti jakožto spoutanost, neboť na sebe bere podobu utrpení, jež nás vyzývá k úniku“, pak „únik je potřebou uniknout sobě samému, to znamená rozbít okovy ze všech nejpevnější a nezaměnitelné: fakt, že já je sebou samým“.*¹¹²

Měli-li bychom říci, který z námi studovaných filosofů je zastáncem toho či onoho ze zmíněných pojmů, řekli bychom, že Albert Camus, vzdor připomenutým nuancím, je spíše zastáncem historicismu, zatímco Emmanuel Lévinas antihistorismu. Camus proto, že události, prosty vyššího plánu, se pro něj prostě dějí, Lévinas minimálně proto, že pomoc bližnímu, který trpí, je s to ospravedlnit jakoukoli pohromu. Lévinasův člověk sobě samému uniká tak, že se, poslušen své touhy po nekonečnu, vydává v službu Druhému, čímž anuluje ne dějiny, ale své potřeby. Jeho přístup je přístupem náboženství, často hlásajících, že je třeba vzdát se svého ega a sebe sama, ve prospěch Boha, nekonečna a exteriority, jak o tom

¹¹¹ Vik, *Slovo, na kterém záleží*. s. 53–54.

¹¹² Vik, *Slovo, na kterém záleží*. s. 54–55.

svědčí například Lukášovo evangelium: „*I pravil ke všechněm: Chce-li kdo přijíti za mnou, zapři sám sebe, a beř svůj kříž na každý den, a následuj mne,*“¹¹³ nebo úryvek z textu *Tao te t'ing*.

„Nebe stále trvá,

země stále zůstává.

Nebe a země jsou stále a trvalé,

protože nežijí ze sebe;

proto mohou žít ustavičně.

To je, proč moudrý

opomíjí sebe – a tím se prosazuje,

zbavuje se sebe – a tím se zachovává.

Zdaž ne právě tím, že je bez osobních zájmů,

může všechny své zájmy uskutečňovat? “¹¹⁴

¹¹³ Lk 9:23.

¹¹⁴ Krebsová, *Tao te t'ing*. s. 45.

Závěr

Cílem této diplomové práce bylo prostřednictvím komparativní analýzy děl Alberta Camuse a Emmanuela Lévinase objasnit jejich odlišné přístupy k vybraným etickým otázkám. V práci jsme se zaměřili na čtyři klíčové oblasti etiky – smysl jednotlivce, odpovědnost k druhému, povahu zla a viny a existenci Boha. Za pomoci sekundární literatury, která rozšiřovala použité interpretační rámce, jsme zkoumali, jakým způsobem a z kterého důvodu se oba myslitelé těmto tématům věnují.

První analyzovaná oblast, smysl jednotlivce, ukázala výrazný kontrast mezi oběma mysliteli. Zatímco Albert Camus nachází životní smysl v přijetí absurdity universa a následné revoltě vůči němu, Emmanuel Lévinas vnímá smysl jednotlivce skrze nekonečnou odpovědnost vůči Druhému. Tato odpovědnost je povinností, kterou přikazuje tvář Druhého, která představuje ideu nekonečna. Z pohledu Lévinase se smysl jednotlivce nemůže naplňovat o samotě, jak tvrdí Albert Camus, ale pouze prostřednictvím vztahu s Druhým.

V oblasti odpovědnosti a vztahu k druhému práce ukázala, že Lévinasova filosofie klade důraz na absolutní odpovědnost, kterou má jedinec k druhému člověku a pro něhož se stává otrokem. Albert Camus odpovědnost pojímá naproti tomu pouze jako volbu, jež je součástí vzdoru vůči absurditě. Tato volba spočívá ve vzájemné solidaritě jednotlivců, kteří čelí stejnému absurdnímu osudu. Lze-li u Camuse hovořit o „vzájemné výpomoci,“ u Lévinase je nutno považovat odpovědnost za Druhého za samotný základ vlastní subjektivity a jádro lidské existence.

Třetí zkoumaná oblast pojednávala zlo a vinu. Camus vidí zlo primárně v rezignaci, kterou vnímá jako protipól revolty. Práce také ukazuje, že běžně chápané amorální chování, například vražda, není-li vyžadována revoltou, se Camusovi jeví jako zavrženíhodné, třebaže žádný morální rámec *a priori* neexistuje. Lévinas naopak vnímá zlo v odmítnutí přijetí odpovědnosti za Druhého. Vražda je pak tím nejzásadnějším zločinem, neboť nejde „jen“ o zničení fyzické schránky Druhého, ale o negaci veškeré hodnoty, kterou Druhý představuje.

Ve čtvrté zkoumané oblasti, věnované existenci Boha, se práce zaměřila na odlišné koncepce transcendence. Albert Camus, agnostik a zastánce přesvědčení *l'existence précède l'essence*, odmítá nahlížet smysl existence v náboženství. Na druhé straně, Lévinas, třebaže

je jeho filosofie do jisté míry ateistická, staví svoji etiku na transcendenci, uskutečňovanou prostřednictvím přijetí odpovědnosti za Druhého. Ateismus není pro věřícího Lévinase bez důležitosti, neboť umožňuje přistupovat k Druhému takovým způsobem, že v jeho tváři zahlédne jiskru Boha. To je možné díky tomu, že k Druhému přistupuje zbaven mytického a religionistického nánosu a tím v něm může paradoxně to Božské lépe poznat.

Oba myslitelé nacházejí důležitost ve vztahovosti a odmítají zlo, primárně v podobně násilí na Druhém či ve lhostejnosti, ač jsou jejich důvody různé. Pro myšlení obou je charakteristické, že k morálnímu chování nepotřebují ideu Boha. Ani jedna z filosofí těchto myslitelů není racionální – člověk je pro Emmanuela Lévinase odpovědný za Druhého, aniž si toto „otroctví“ vybral, má povinnost o něj pečovat – tuto povinnost mu ukládá pouhá existence Druhého, a Albert Camus, i když svět vnímá jako nesmyslný, nahlíží svého bližního jako svého souputníka, s nímž si navzájem pomáhají nést náročné břemeno absurdního světa.

Tato diplomová práce tedy splnila svůj cíl, potvrdila počáteční hypotézu a ukázala, v čem a z jakého důvodu se etické přístupy Alberta Camuse a Emmanuela Lévinase liší. Oba myslitelé nabízejí unikátní odpovědi na existenciální otázky moderního světa. Práce přináší vhled do filosofického dědictví obou myslitelů a jejich přístupů k etice, které spolu místy sdílejí překvapivé podobnosti. Tato studie může inspirovat další úvahy na poli etiky a mezilidských vztahů, zejména při řešení existenciálních krizí spojených s 21. stoletím.

Bibliografie

Primární literatura

Biblií svatá aneb všechna písmena Starého i Nového zákona podle posledního vydání Kralického z roku 1613

CAMUS, Albert. *Le Mythe de Sisyphe*. Paris: Gallimard, 1942.

CAMUS, Albert. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1942.

CAMUS, Albert. *L'Homme révolté*. Paris: Gallimard, 1951.

CAMUS, Albert. *Cizinec: Pád*. Praha: Mladá fronta, 1966.

CAMUS, Albert. *Théâtre, Récits, nouvelles*. Paris: Gallimard, 1962.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.

SARTRE, Jean-Paul. *L'Existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1946.

SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard, 1960.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1927.

ILLIES, Florian. *1913: léto jednoho století*. Brno: Host, 2013.

KAFKA, Franz. *Proces*. Praha: Nakladatelství lidové noviny, 2005.

KREBSOVÁ, Berta. *Tao te t'ing. (Lao-c')* Praha: Dharmagaia, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalita a nekonečno: (esej o exterioritě)*. Praha: OIKOYMENH, 2020.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et Infini*. Paris: Le Livre de Poche, 1990.

LÉVINAS, Emmanuel. *Za hranicí podstaty*. Praha: OIKOYMENH, 1997.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le Livre de Poche, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: OIKOYMENH, 1994.

LÉVINAS, Emmanuel. *Nine Talmudic Readings*. Bloomington&Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

LEVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. Paris: Fayard, 1982.

Mishna: Yoma 85b:7, in:

<https://www.sefaria.org/sheets/463834.1?lang=bi&with=Lexicon&lang2=bi>

OVIDE, *Les Métamorphoses*. Paris: Gallimard, 1992.

VALÉRY, Paul. *Album de vers anciens*, 1920, in:

[https://fr.wikisource.org/wiki/Album_de_vers_anciens_\(1920\)/Texte_entier](https://fr.wikisource.org/wiki/Album_de_vers_anciens_(1920)/Texte_entier)

VINCI, Lenarde de. *Les Carnets*. (T. I). Paris: Gallimard, 1987.

VINCI, Lenarde de. *Les Carnets*. (T. II). Paris: Gallimard, 1987.

Sekundární literatura

BERNASCONI, Robert, WOOD, David, *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*. London: Routledge, 1988.

CASPER, Bernhard a POLÁKOVÁ, Jolana. *Míra lidství: Rosenzweig a Lévinas*. Praha: Oikoymenh, 1998.

COHEN, Richard A. *Ethics, Exegesis and Philosophy: Interpretation after Levinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CRUICKSHANK, John. *Albert Camus and the Literature of Revolt*. London: Oxford University Press, 1959.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikoymenh, 2009.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh, 2006.

FERNÁNDEZ, Jordi. *Schopenhauer's Pessimism*. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 73, no. 3, 2006. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/40041014>.

FOLEY, John. *Albert Camus: From the Absurd to Revolt*. Durham: Acumen, 2008.

FURMAŇSKÁ, Tamara. *Subjektivita: Hegel a Lévinas*. Magisterská práce. Praha: 2006. <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/8105>

GIRARD, René. *Camus's Stranger Retried*. PMLA, vol. 79, no. 5, 1964. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/461137> (2024).

- GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1982.
- JOURNET, Charles. *Zlo: teologický esej*. Druhé vydání. Praha: Krystal OP, 2022.
- JUNG, C. G. Výbor z díla V.: *Snové symboly individuálního procesu*. Brno: Emitos, 1999.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*: Rozhovor s B. Casperem, 11.6.1981 v Paříži. Vysíláno na německém okruhu SWF, 1981.
- OVERGAARD, Søren. *How To Analyze Immediate Experience: Hintikka, Husserl, And The Idea Of Phenomenology*. *Metaphilosophy*, vol. 39, no. 3, 2008. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/24439905>.
- PEPERZAK, Adriaan. *To The Other: An Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1993.
- SIMMONS, J. Aaron, WOOD, David. *Kierkegaard and Levinas: Ethics, Politics, and Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 2008
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- TODD, Olivier. *Albert Camus: A Life*. New York: Alfred A. Knopf, 1997.
- VIK, Dalibor. *Slovo, na kterém záleží: člověk a etika u Emmanuela Lévinase*. Chomutov: L. Marek, 2014.
- VROOM, H. M. *Wrestling with God and with Evil: Philosophical Reflections*. Currents of Encounter. Amsterdam: Brill, 2007.
- WHISTLER, Grace. *Camus' Literary Ethics: Between Form and Content*. York: Palgrave Macmillan, 2020.
- WILD, John. *The Philosophy of Martin Heidegger*. *The Journal of Philosophy*, vol. 60, no. 22, 1963, pp. 664–77. JSTOR, <https://doi.org/10.2307/2023514>.

Použití zdrojů umělé inteligence

Umělé inteligence jsem užíval k následujícím účelům:

- Získání nápadů na parafráze vět, ve kterých jsem se dopouštěl přílišné nominalizace a podobných stylistických nedostatků.
- Získávání nápadů na další zdroje, které by pro mou práci byly relevantní, šlo o tyto autory: PEPPERZAK, WHISTLER, VROOM, FOLE, CRUICKSHANK, TODD, SIMMONS & WOOD.