

Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky
Obor: Filosofie

**Nihilistické myšlení Friedricha Nietzscheho a
jeho odraz v díle Alberta Camuse**

***The Nihilistic Thinking of Friedrich Nietzsche
and its Reflection in the Writings of Albert
Camus***

Vypracovala: Vendula Korecká

Vedoucí diplomové práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

2010 ©

Obsah

Obsah.....	2
Resumé.....	3
Summary.....	4
1 Úvod.....	5
2 Friedrich Nietzsche a nihilismus.....	8
2.1 O smyslu.....	9
2.2 Neexistence konečného smyslu.....	11
2.2.1 Smrt boha jako zánik absolutního smyslu.....	11
2.2.2 Osvobozující síla ne-smyslnosti.....	13
2.3 Věčný návrat téhož.....	16
2.3.1 Věčný návrat jako fyzikální doktrína.....	19
2.3.2 Druhý aspekt věčného návratu – etická myšlenka.....	21
2.4 Nihilismus jako kladivo.....	23
2.4.1 Tradiční morálka jako případ nemravnosti.....	23
2.4.2 Morálka jako forma protestu proti přírodě.....	26
2.4.3 Nadčlověk symbolem tvorby.....	27
3 Albert Camus a nihilismus.....	29
3.1 Lidská stránka světa.....	30
3.1.1 Vstát a jít.....	32
3.2 Svobodné jednání.....	34
3.2.1 Svoboda v osamění.....	35
3.3 Revoltující člověk.....	38
3.3.1 Meze revolty.....	41
3.3.2 Právo na revoltu.....	43
3.4 Friedrich Nietzsche a revolta.....	47
4 Caligula jako odraz nihilistických myšlenek.....	50
4.1 Tři výchozí body – první dějství.....	52
4.1.1 Odmítnutí zažitých hodnot.....	53
4.1.2 Caligula symbolem krutosti.....	53
4.2 Stádní a panská morálka - druhé a třetí dějství.....	56
4.3 Tragická pomíjivost – čtvrté jednání.....	58
4.4 Stát se více lidským.....	61
5 Rozporuplnost myšlenkových postojů.....	63
5.1 Kritika pojmu revolta u Alberta Camuse.....	63
5.2 Rozporuplnost Friedricha Nietzscheho.....	65
6 Závěr.....	69
7 Seznam použité literatury.....	72

Resumé

Tato diplomová práce je věnována tématu nihilismu v moderní době. Vychází z myšlenkové tvorby dvou autorů, Friedricha Nietzscheho a Alberta Camuse. Výchozím bodem je předpoklad, že neexistuje žádný konečný smysl lidského jednání. Tento předpoklad je charakteristickým znakem nihilismu. Postupně se budeme spolu s oběma autory snažit nalézt cestu z ne-smyslnosti, respektive z nihilismu. Nejprve však musíme nihilismus přijmout se všemi jeho důsledky a pak silou lidské vůle překonat jeho negativní stránky.

S tím souvisí i hlavní úloha filosofie, která neznamená pro Friedricha Nietzscheho revizi starých myšlenek, nýbrž nové myšlení – přehodnocení všech hodnot. Toto nové myšlení musí mít nejen novou podobu, ale i jiná východiska než myšlení dosavadní.

Albert Camus vnímá situaci ztráty konečného smyslu jako všudypřítomnou absurditu a pokouší se jí překonat jiným životním postojem – revoltou.

Summary

The diploma thesis is devoted to nihilism in the modern world, as shown in writings of Friedrich Nietzsche and Albert Camus. Non-existence of a finite sense of human acting is a key assumption to nihilism. The paper is trying to find a way out of non-sense, that is, out of nihilism. However, first we must accept nihilism as a whole. Only then we can overcome its negative aspects by human will.

There is a parallel with the major role of philosophy according to Nietzsche; not a restatement of old thoughts, but a new thinking – reevaluation of all values. This thinking must have not solely a new form, but also new conclusions.

Albert Camus regards the loss of a finite sense as an omnipresent absurdity, which shall be overcome with a new attitude to life: a rebellion.

1 Úvod

„V průběhu dějin někteří zdůrazňovali, že lidský tvor je osamělý a nepodléhá žádné morálce. Zároveň se snažili vybudovat království výhradně z tohoto světa, kde by vládla jimi stanovená pravidla. Jako konkurenti stvořitele museli dospět k tomu, že přetvářeli svět k obrazu svému. Ti, kteří se řídili jen zákonem touhy a moci, dospěli k vraždění nebo šílenství. Druzí si chtěli vytvořit pravidla vlastní silou, ovšem dospěli jen k planým gestům, pózám či banalitám. Nakonec paradoxně lidé toužili po pravidlech, řádu a morálce.“¹

Tato diplomová práce se zabývá tématem nihilismu v moderní době. Opírá se o díla dvou autorů, Friedricha Nietzscheho a Alberta Camuse. Prvotní otázky, které daly impulz ke vzniku této práce, zněly takto: Má lidské jednání nějaký konečný smysl? A lze tento smysl nahlédnout? Nebo se pohybujeme jen v rámci dílčích veskrze pragmatických smyslů? Abychom si otevřeli cestu k nalezení odpovědí na tyto otázky, vycházíme spolu s Friedrichem Nietzschem a Albertem Camusem z předpokladu, že neexistuje žádný konečný smysl lidského jednání. Postupně se pak budeme spolu s oběma autory snažit nalézt cestu z ne-smyslnosti, respektive z nihilismu.

S problematikou nihilismu u Friedricha Nietzscheho vstupují na scénu četné koncepce, které bude nutno blíže představit. První část práce bude věnována tématu absence konečného smyslu, myšlenky věčného návratu a úvahám o morálce.

Zánik absolutního smyslu je v Nietzscheho díle reprezentován smrtí boha. Bůh představoval konečný smysl, na němž jsou závislé všechny jednotlivé smysly, je to jakási opora, řád pro lidské jednání. Tato ztráta však s sebou přináší důležitý moment v podobě určité svobody. Člověk jako svobodný duch stojí před otázkou, jak se získanou svobodou

¹ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, Český spisovatel, Praha 1995, přel. Kateřina Lukešová str. 106.

naložit. Prázdnota spjatá se ztrátou smyslu vůbec dává prostor pro šíření skepticizmu. V tomto momentě čeká na člověka nebezpečí v podobě sklouznutí do nezávaznosti a mělkosti skepticizmu. Nietzsche tím dospívá k otázce: Jak dát vnitřnímu životu tíži, aniž bychom jej učinili zlým a fanatickým vůči těm, kdo smýšlejí jinak? Odpovědí na tuto otázku je myšlenka věčného návratu téhož.²

Friedrich Nietzsche nebyl tím, kdo by hlásal plochý ateismus, ale ten, kdo popíral boží spravedlnost, boží milost či náboženskou transcendenci. Pokoušel se ukázat, že celý konstrukt křesťanských hodnot a idealismu, který viděl jako odvozeninu od těchto hodnot, je chybný. Co však dát na jejich místo?³

S tím souvisí i hlavní úloha filosofie, která neznamena pro Friedricha Nietzscheho nové promyšlení, nové traktování starých myšlenek, nýbrž nový rozkaz života myšlení – přehodnocení všech hodnot. To znamená, že toto nové myšlení musí mít nejen novou podobu, ale i jiná východiska než myšlení dosavadní. Půjde nejen o nové hodnoty, ba dokonce o nový způsob kladení hodnot, o nové místo člověka v celku jsoucího i o jeho nový postoj k sobě samému. Mnoho staletí žil dosavadní člověk starými hodnotami a v jimi určeném určitém místě světa. S jejich pádem padá jeho bezpečnost i jistota, jak v poměru k vnějšímu světu, tak v poměru k myšlení.⁴

Ve druhé části práce budou sledovány stopy, které zanechal Friedrich Nietzsche v myšlení Alberta Camuse. Společným východiskem bude smrt boha a s ním spjatý ne-řád společnosti. Camus se pokouší překonat bezvýchodnost lidské existence, do níž jsme se po smrti boha a po ztrátě smyslu dostali. Záchrana spočívá ve vzpouře člověka proti všudypřítomné tíze absurdna. Důležitým bodem u obou autorů je téma morálky, neboť spolu s bohem přestaly platit i tradiční (křesťanské)

² KOUBA, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995, str. 46.

³ MAGEE, Bryan, *The great philosophers, An introduction to western philosophy*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford 1988, str. 235.

⁴ HRBEK, Mojmir, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, Academia, Praha 1997, str. 94.

morální hodnoty. Ukážeme si, v čem se oba filosofové liší a v čem se shodují.

V závěrečné části práce si představíme hru *Caligula* od Alberta Camuse, na níž si ukážeme úvahy, které se nápadně podobají teoriím Friedricha Nietzscheho. Zde se budeme opírat především o článek Philipa Thodyho.⁵ Záměrem je ukázat, jaké nebezpečí v sobě nihilismus ukrývá a že je nezbytné lidskou svobodu určitým způsobem usměrňovat.

⁵ Philip Thody byl profesor francouzské literatury a působil na Univerzitě v Sorbonně, v Leedsu a na Univerzitě v Birminghamu. Již v roce 1956 publikoval v Belfastu na Královské Univerzitě první dvě knihy věnované Albertu Camusovi a J.P. Sartrovi (zdroj: www.independent.co.uk › Arts & Entertainment).

2 Friedrich Nietzsche a nihilismus

V první části práce se pokusíme vysvětlit, co je vlastně nihilismus pro Friedricha Nietzscheho. Budou ukázány důsledky, které přináší, a zároveň bude naznačeno, jak se s tím (nad)člověk vyrovnává. V literatuře bývá nihilismus chápán jednak jako naprosté neuznání a popírání všech norem mravních i společenských, a jednak jako popírání možnosti poznání pravdy vůbec. V této práci budeme uvažovat o nihilismu v prvním pojetí.

Ale bez zajímavosti není ani pojem nihilismu ve druhém smyslu. Nihilismus lze i vysvětlovat jako nemožnost poznání pravdy jako takové. Jen k doplnění, Nietzsche se k tomuto významu nihilismu vyjadřuje v souvislosti s teorií perspektivismu a tvrdí, že „Ve vztahu ke světu mohou existovat vždy pouze *nedokonalé* interpretace a nikdy absolutní pravdy. Možná, že nejde o to, vše odkrýt, dospět k nahé pravdě. Člověk nemusí všemu rozumět, měl by mít větší úctu k tomu, že příroda skryla za hádanky a pestré nejistoty. Je třeba zůstat statečně stát u povrchu.“⁶ A je vůbec nutné pátrat po *pravdě*? Není to zbytečné plýtvání energií? Neodhalí se nám sama jakoby mimoděk?

Podobně pohlížel i na vědu ve své době. Viděl vědu jako omezenou, přičemž víra v ní a ve vědecký pokrok je nebezpečnou iluzí. Vědecký pokrok nepřináší lidem vždy štěstí.⁷ V *Mimo dobro a zlo* pojímá například fyziku jako pouhý výklad a přizpůsobení světa, a nikoli jeho vysvětlení.⁸ Jako léčebný prostředek navrhuje Nietzsche novou pragmatickou „radostnou vědu“, která bude znát své dispozice a svá omezení. Nikdy nesmíme věřit, že věda může odhalit absolutní pravdy.⁹

⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, Orientace, Praha 1992, přeložila Věra Koubová, str. 12.

⁷ ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, TRITON, Praha 2000, přeložil Lukáš Vacek, str. 28.

⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti, Předehra k filosofii budoucnosti*, AURORA, Praha 2003, přeložila Věra Koubová, str. 20.

⁹ ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, str. 28.

V této práci budeme o nihilismu uvažovat jako o popírání všech norem mravních i společenských. Normy obvykle fungují jako určité vzorce jednání, vnáší řád do světa i do našich životů. Normy (a k nim vztažené hodnoty) svým způsobem dávají smysluplnost našemu jednání, dávají našim životům smysl. Jednáme ve jménu nějakých hodnot, něco obětuje pro něco jiného, pro jinou hodnotu. Naše jednání má smysl, pokud sledujeme nějaké hodnoty. Jestliže nemáme k dispozici žádné hodnoty, jimiž bychom se mohli řídit, je pak obtížné sledovat v našem jednání i v našem životě nějaký hlubší smysl.

Pojem smysl jako úběžník našeho života je složitý a pro tuto práci je nezbytné si jej blíže vysvětlit.

2.1 O smyslu

Co je vůbec smysl? Jak vzniká? Obvykle bývá termín smysl chápán jako mnohovýznamový. Jednak označuje psychofyzilogickou funkci, jednak znamená schopnost bezprostředního okamžitého poznání, jež se obecně pokládá za správně zaměřené (např. mít smysl pro realitu). V morálním smyslu je synonymem morálního svědomí a taktéž je chápáno jako synonymem významu.¹⁰ V tomto popisu ovšem chybí pojetí smyslu jako cíle, a konečně i jako boha (což uvidíme níže).

Podle Deleuze je smysl dokonce komplexní pojem: „Vždy existuje pluralita smyslu, určitá konstelace, komplex následností.“¹¹ (Připomíná to Nietzscheho pojetí perspektivismu, kdy každá situace či událost odhaluje u téže věci jiný smysl, nahlížíme naň vždy z jiné strany.)

Deleuze hovoří o pluralismu jako o vlastním filosofickém způsobu myšlení. Je to způsob uvažování o věcech, které nemají jen jediný význam. Všechny věci, slova i myšlenky mají několik smyslů. Záleží na

¹⁰ DUROZOI, Gérard, ROUSSEL, André, *Filozofický slovník*, EWA, Praha 1994, přelož. J. Binder a kol., str. 276.

¹¹ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, Herrmann a synové, Praha 22004, přeložili Čestmír Pelikán a Josef Fulka, str. 11.

situaci, v níž se vyskytují, na příležitosti, kdy o nich hovoříme. Nabývají významu podle konkrétní události, záleží i na úhlu pohledu jednajícího. Každý vkládá věci, slovu či myšlence význam svojí interpretací. Je to každodenní zápas o smysl.¹²

Pojem interpretace se objevuje také u Friedricha Nietzscheho v úvahách o perspektivismu, jak jsme viděli v úvodu k této kapitole. Zde se interpretace stávají jediným způsobem, jak poznávat svět. Člověk totiž k věcem přistupuje ze svého stanoviska s určitými postoji a předsudky, tudíž je obtížně „rozhodnout“, jaká je pravda sama o sobě. Zdálo by se, že tedy ani nemůžeme poznat objektivní pravdu. Tato rezignace na poznání skutečné pravdy je sice známkou nihilismu, ale jak Nietzsche naznačuje, nemusí být krokem k zoufalství. Naopak ukazuje se, že nám pro život vlastně „pouhé“ interpretace stačí a není třeba pátrat hlouběji.

Stejně tak věci mají vícero smyslů a záleží na konkrétní situaci. My se však v této práci soustředíme na smysl jako morální pojem. Nebudeme se blíže zabývat teorií perspektivismu, ač je jeho pojetí smyslu zajímavé. Svým postojem totiž smysl jaksi „zlehčuje“ a vlastně nám říká, že se utváří různý smysl (význam) věcí v různých situacích. My však zůstaneme u celkového smyslu jako řádu našeho světa. A právě proti takovému pojmu smyslu Friedrich Nietzsche ve své filosofii bojuje. Nesouhlasí s chápáním smyslu jako něčeho transcendentálního, od čeho by se měl odvozovat smysl života tady na zemi. Pro začátek je třeba popřít existenci posledního transcendentálního smyslu. Současně s tím se Nietzsche snaží bojovat proti filosofii opírající se o metafyziku.

¹² DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, str. 11.

2.2 Neexistence konečného smyslu

Nietzsche svou filosofií bojuje proti metafyzice. „Svým pojetím přitakává „ne-morálnímu“ otevřenému světu a tím bojuje proti jednoznačné polarizaci morálního vidění, které veškerý význam, všechnu krásu a každé tajemství ve světě odvozuje z jakéhosi posledního a transcendentního smyslu světa.“¹³ Nietzsche vůbec celou svou filosofií bojuje proti předpokladu, že svět, dění má nějaký konečný smysl. Považuje to za slabost lidstva, jde jen o jakési úlevné přesvědčení, že přece náš svět má nějaký celkový smysl. Lidé věří, že svět směřuje k nějakému cíli, že má nějaký hlubší význam. Stejně tak věří, že lidský život je toho součástí a že „nevisí“ někde ve vzduchoprázdnu. Ovšem právě tomuto (falešnému) pocitu je třeba se vzepřít. Nejprve je třeba se „zbavit boha“, zbavit se náboženství.

2.2.1 Smrt boha jako zánik absolutního smyslu

„Po Buddhově smrti ještě po staletí ukazovali v jedné jeskyni jeho stín, - strašlivý, příšerný stín. Bůh je mrtev: ale jak je mezi lidmi zvykem, budou snad ještě po tisíciletí existovat jeskyně, kde bude ukazován jeho stín. – A my – my musíme zvítězit ještě i nad jeho stínem.“¹⁴ Nietzsche tím naznačuje, že lidé budou neustále hledat nová náboženství. Lidé budou neustále toužit po něčem, co nás přesahuje a budou chtít od toho odvozovat smysl vlastního života.

První pocit, který smrt boha budí, je úzkost z velikosti takové události. Lidé si kladou otázku: Co ještě musí padnout, když je tato víra pohřbena? Této úzkosti se nesmíme vyhýbat, neboť bychom potvrdili naši slabost.¹⁵

¹³ KOUBA, Pavel, *Smysl konečnosti*, Oikúmené, Praha 2001, str. 32.

¹⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 109.

¹⁵ HRBEK, Mojmír, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, str. 96.

Pokud ztratíme cíl svého snažení, náš život se drolí a pozbývá váhy. „Zabili jsme boha – bloudíme nekonečnou nicotou, ovanul nás prázdný prostor. To nejsvětější a nejmocnější, co svět doposud měl, vykrvácelo pod našimi noži.“¹⁶ Nelze říkat, že v přírodě existují zákony. Existují jen nutnosti, není tu nikdo, kdo rozkazuje, nikdo, kdo poslouchá. Neexistují účely ani náhody. Svět netvoří věčně něco nového, neexistují žádné věčně trvalé substance. Je třeba zcela zbavit přírodu boha.¹⁷

V křesťanství je bůh zárukou smyslu, u Nietzscheho symbolizuje smrt boha zánik absolutního smyslu, což pro něj znamená důvod k radosti. Neboť dochází k osvobození i od negativní závislosti na nepodmíněném smyslu, že jej už nemusíme ani popírat, ani postrádat.¹⁸ Pokud se „zbavíme boha“ může to pro mnoho lidí znamenat obtížnou situaci, kdy už není čemu věřit a není pro co žít a v podstatě i zemřít. Život se ukáže jako bezprizorní a již nesměřuje k naplnění celkového smyslu. Ovšem pro Nietzscheho je tato ztráta pozitivní zbavení se závislosti. Konečně můžeme volně dýchat.

Bohužel ostatní to tak nevidí a stále hledají nové morálky a náboženství, stále se odehrávají náboženské války.¹⁹ Je třeba nahlédnout na sebe sama svrchu a uvědomit si svojí bezvýznamnost v celé historii lidstva. Tento krok je znicotnění sebe sama, ovšem tím, že se zbavíme lpění na sobě samém a pocitu vlastní důležitosti, jsme zároveň osvobozeni od souzení a od předsudků. Cítíme se náhle lehčí a radostní. Náš život už není vázán absolutním smyslem, který na nás jakoby ztěžka dosedá. A zatěžuje nás.

Bůh pro Nietzscheho není jen náboženskou mocí, není jen projekcí lidských bytostných sil do ideálu. Je mu především určitou ontologicko-moralistní koncepcí lidského života, je mu vyvrcholením celé „platonské“ tendence evropského myšlení, „vulgární formou“ metafyziky. Jeho „antikřesťanství“ je „převrácený platonismus“. Jedná se především o

¹⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 124.

¹⁷ Tamtéž, str. 110.

¹⁸ Tamtéž, str. 31.

¹⁹ Tamtéž.

nové hodnocení dosavadního vývoje myšlení, o nové hodnocení „metafyziky“, o nový výklad bytí všeho jsoícího. Prožít plně smrt boha znamená vidět od nynějška dějiny myšlení jako „dějiny omylu“. Cesta od Platóna k Nietzschemu je cesta postupného odhalování „učení o dvou světech“, postupného sebepochopení a sebezničení evropského idealismu, cesta postupného pochopení, že dosavadní ontologie „pravého světa“ byla jen pohádkou.²⁰ Bůh a náboženství tak představovali jistou ontologickou koncepci, proto je událost smrti boha vnímána Nietzschem tak intenzivně. Je nezbytné, aby lidé začali chápat svět jinak, aby ho nepovažovali za nedokonalý odraz dokonalých idejí. Musíme světu i našim životům „dát určitou formu sebevědomí“.

Je chyba, že náš svět, skutečný svět, smyslový svět zde na zemi nachází svůj smysl jen tak, že je osvětlen nadzemským, pravým, zászvětným světem idejí. Zdejší svět tím poklesne na nižší stupeň jsoícího, je závislý a odvozený, uznávány jsou především transcendentní hodnoty. Člověk přichází o skutečnou možnost tvorby, totiž o své vlastní vytváření hodnot.²¹ Nejen náš smyslový svět, ale i člověk sám ztratil sebevědomí. Tím, že bylo to, co nás přesahuje vnímáno jako dokonalé, člověk byl považován za něco nedokonalého, hříšného. Nyní se člověk sám chce stát dokonalým.

2.2.2 Osvobozující síla ne-smyslnosti

Člověk potřebuje ke svému životu důležitou podmínku, totiž to, že musí věřit, že ví, proč existuje. Má potřebu věřit v rozumnost života.²² Touha po tom, aby náš život směřoval k naplnění nějakého hlubšího smyslu je tedy člověku přirozená, ovšem podle Nietzscheho to nesmí být

²⁰ HRBEK, Mojmir, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, str. 102.

²¹ Tamtéž, str. 104.

²² NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, Orientace, Praha 1992, str. 33.

něco, co existuje nezávisle na nás, mimo náš svět. Lehce se totiž může stát, že bude nedosažitelný a člověk se bude marně snažit jej naplnit.

„Nietzsche popírá takový smysl, který člověka spoutává a vše snižuje na pouhý prostředek, jak tento smysl naplnit. Prohlédl iluzornost a škodlivost „o sobě“ platného smyslu, vyvrací jej a zbavuje se jeho tíže. Dochází k osvobození, ovšem tato svoboda je negativního rázu. Člověk se jakoby vznáší nad lidmi, mravy, zákony a tradičními hodnotami.“²³ Tím, že se osvobodíme, nastává logicky prázdný prostor po tom, co jsme odstranili. Cítíme se lehčeji, ovšem zároveň nám zmizely konvenční zažité vzorce jednání. Najednou není podle čeho jednat, chybí úběžník lidské aktivity. Především jde o morálku, mravní zákony a hodnoty, které směřují naše jednání.

V „rané filosofii“ je popisováno, jak jsme se oprostili od „pravdivého“ světa, od metafyzických struktur i od boha. Tím nastalo „poledne“ (zralá filosofie). Raná filosofie opravdu odstranila skutečný svět a vedla k jisté svobodě ducha se zřetelem k možným omylům, na kterých je lidský život nutně vystavěn. Spolu se skutečným světem byl ovšem odstraněn i svět zdánlivý, neboť tento zdánlivý svět ztratil svoji osobitou lehkost i svobodu, jež získal jako protiklad skutečného světa.²⁴ Spolu se zdánlivým světem odstraňuje Nietzsche i zavedené morálně metafyzické struktury.

Zarathustra v díle *Tak pravil Zarathustra* Friedricha Nietzscheho je představitelem někoho, kdo boha popírá a popírá i vytváření božstev. Na počátku své cesty se osvobodil od všeho, co jakkoli omezuje jeho možnost tvoření.²⁵ „Bůh je domněnka; já však chci, aby vaše domnívání nesahalo dále než vaše tvůrčí vůle.“²⁶ Bůh byl pro Zarathustru nesnesitelný, protože byl v rozporu s absolutní svobodou lidské vůle, božská vůle popírá konečnou lidskou svobodu. Jediné omezení, které

²³ KOUBA, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 45.

²⁴ VATTIMO, Gianni, *Friedrich Nietzsche*, (in Stammlung Metzler, Realien zur Philosophie, Verlag J. B. Metzler Stuttgart, 19992 Weimar), str. 70.

²⁵ HRBEK, Mojmir, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, str. 100.

²⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc 1995, přeložila Věra Koubová, str. 75.

může lidská vůle snést, je země, nikoli tedy vůle jednotlivého jsoucího. Tvoření však ze své podstaty je činnost nemyslitelná bez budoucnosti, tedy bez času. Smrt, zabití boha znamená i návrat času do lidského jsoucího i do bytí země.²⁷ „Bůh je domněnka: kdo by se však napil vší trýzně této domněnky a nezemřel? Má tvůrčímu bytí odňata jeho víra a orlu jeho vzlet do dálek orlích? Bůh je myšlenka, ta zkříví vše přímé a vše, co stojí, rozmotá dokola. Jak? Čas je ten tam a vše pomíjející že je pouhou lží?“²⁸ Bůh s sebou vzal i čas, a tak o něj oloupil člověka. Tím jej ovšem zbavil i opravdové možnosti tvořit. Všechny konečné lidské cíle tím byly zbaveny smyslu. Smrt boha znamená nástup nesmyslnosti i z tohoto důvodu.²⁹ Zde se dostáváme k problematice času, která bude mít částečně prostor v následujících kapitolách. Nietzsche totiž uvažuje o čase ve dvou liniích, jednak jako lineární čas, jednak jako čas cyklický.

Jak vidíme, zde je čas ještě chápán jako lineární posloupnost minulost, přítomnost a budoucnost. Tento výklad času je významný pro člověka jako tvůrce, jako toho, kdo směřuje k realizaci nadčlověka. Tomuto tématu se budeme krátce věnovat v kapitole 2.4.3 *Nadčlověk symbolem tvorby*.

Nietzsche však začíná také uvažovat o zacyklení času. Často se zdá, že se Nietzsche dostává do rozporu se sebou samým a že jeho teorie směřují trochu proti sobě. Bližší zkoumání by mohlo být samostatným tématem jiné diplomové práce. Zde se budeme věnovat jen momentům důležitých pro tuto práci, zejména v souvislosti s morálkou.

²⁷ HRBEK, Mojmír, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, str. 100.

²⁸ NIETZSCHE, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, str. 76.

²⁹ HRBEK, Mojmír, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, str. 100.

2.3 Věčný návrat téhož

„Co kdyby se jednoho dne nebo jedné noci vplížil do tvé nejosamělejší samoty nějaký démon a řekl ti: „Tento život, jak jej teď žiješ a jaks jej žil, budeš muset žít ještě jednou a ještě nespočetněkrát; a nebude v něm nic nového, nýbrž musí se ti navracet každá bolest a každá rozkoš a každý nápad a vzdech a vše, co bylo ve tvém životě nevýslovně malé i velké, a všechno ve stejném pořadí a sledu.“³⁰ V myšlence věčného návratu jde o to, že každý okamžik našeho života je věčný a nekonečněkrát se navrácí, opakuje.

Tato myšlenka implikuje důležitý postoj k vlastnímu životu. Pokud totiž na tuto myšlenku přistoupíme, získáváme významné hodnotící kritérium, které bude mít přímý vliv na kvalitu našeho života. Neboť jen dokonale zdařilé, šťastné bytí by mohlo chtít nekonečné opakování.³¹ Jestliže jsme si vědomi, že vše, co činíme, se bude neustále navracet, zcela jistě se neubráníme uvažování o tom, zda chceme, aby se vše navracelo. Většina z nás bude chtít, aby se opakovaly jen pozitivní věci a příjemné zážitky. V mnoha případech můžeme události ovlivnit, tudíž se budeme snažit o určitou kvalitu toho, co se bude navracet. Již nyní je patrný problém. Jedná se o to, že co je dobré pro nás, nemusí být dobré pro druhého. Můžeme se tedy v dobré víře pokoušet o „zdařilé bytí“ a (třeba nevědomě) konat špatné vůči druhému. Zdá se, že v tomto případě Nietzsche uvažuje o člověku jako o individuu a ne jako o členu společnosti.

Naproti tomu stojí názor, který myšlenku věčného návratu dává do spojení s pojmem nihilismus. „Jen v jednom světě, který se již neodehrává v rámci lineární časovosti, je možné dosáhnout dokonalého štěstí. V lineárním čase, na ose minulost-přítomnost-budoucnost se jeví každý okamžik jako syn svého otce, tedy předešlého okamžiku. Současně syn s sebou nese osud svého otce. Tento konstrukt časovosti nepřináší žádné

³⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 198.

³¹ VATTIMO, Gianni, *Friedrich Nietzsche*, str. 71.

šťestí, protože žádný okamžik v sobě nedokáže mít hojnost významu.³² Lineární čas neumožňuje návrat, okamžik zmizí a následuje jej jiný. Jedině cyklický čas umožní prožít daný okamžik nesčetněkrát. Bohužel vrací se i negativní prožitky.

Všechno vzniká a neustále se vrací – únik není možný. Abychom snesli myšlenku návratu, je nezbytné osvobodit se od morálky a nalézt nové prostředky proti faktu bolesti (tedy chápat bolest jako nástroj, jako matku radosti).³³ Teorie věčného návratu je pro skutečně silné a svobodomyšlné jedince. Člověk musí hodně změnit své vnímání svých prožitků, aby byl schopen se s tím vyrovnat. Tento důsledek je pro Nietzscheho důležitý, neboť směřuje člověka k překonávání „stádního“ vnímání (jak uvidíme později).

Svět podle Nietzscheho nemá konečný cíl, kdyby měl svět cíl, muselo by ho být dosaženo. Kdyby pro svět existoval neúmyslný konečný stav, muselo by ho být taktéž dosaženo. Pokud by byl schopen nějakého setrvání a ustrnutí, nějakého „bytí“, kdyby ve všem svém vznikání měl jenom pro jeden okamžik schopnost „bytí“, pak by zase byl konec všeho vzniku, tedy i všeho myšlení, i ducha.³⁴ Prostě by svět jenom byl. Neměnil by se. Nebyli bychom v situaci pochybování. Jen bychom dění kolem sebe přijímali. Jenže protože nyní pochybujeme o celkovém smyslu, je patrné, že přemýšlíme a problematizujeme, něco se děje. „Skutečnost „ducha“ jakožto vznikání dokazuje, že svět nemá vůbec cíle, konečného stavu a že není schopen bytí. Je ovšem velmi složité nepředstavovat si bezcílnost světa znova jako účel, neboť je starým zvykem myslet při všem dění na cíle.“³⁵

„Kdyby mohl svět uschnout, odumřít, stát se ničím, nebo kdyby mohl dosáhnout rovnováhy, nebo kdyby měl vůbec nějaký cíl, jenž by v sobě zahrnoval trvání, nezměnitelnost, stav jednou provždy, pak by muselo být tohoto stavu dosaženo. Ale dosažen není. To je naše jediná

³² VATTIMO, Gianni, *Friedrich Nietzsche*, str. 71.

³³ NIETZSCHE, Friedrich, *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc 1993, přeložil Vítězslav Tichý, str. 120.

³⁴ Tamtéž.

³⁵ Tamtéž.

jistota.³⁶ Ale v neurčitém prostoru by se jí muselo dosáhnout, rovněž tak v kulovitém prostoru. Tvar prostoru musí být příčinou věčného pohybu. Vytváří se nová koncepce světa. Svět trvá. Není nic, co vzniká, a nic, co zaniká. Spíš však: vzniká, zaniká, ale nikdy nezačal vznikat a nikdy nepřestal zanikat, udržuje se v obojím. Žije sám ze sebe.³⁷ Svět je věčný, trvá bez příčiny i účelu.

Podle Gianni Vattima velké obtíže výkladu teze věčného návratu nespočívají ani tak v možnosti, že důkaz věčného návratu vyznívá trochu jako scifi, nýbrž v myslitelnosti takového důkazu se zřetelem na ostatní teze Nietzscheho.³⁸ Pozdější Nietzsche přichází s tezí, že člověku se nedává skutečnost, nýbrž že jsou jen interpretace. Pak se ovšem dostáváme do kruhu, neboť Nietzsche často přichází s kosmologickými argumenty, aby dokázal myšlenku věčného návratu.³⁹

Spojení mezi tímto kosmologickým aspektem a etickým významem jeho doktríny nelze definitivně objasnit. Myšlenka etického významu věčného návratu pro něj byla velmi důležitá. Jak dokládá i řeč Zarathustry, když jde po opuštěné horské cestě, na níž ho doprovází chromý poutník, napůl trpaslík napůl krtek. Je to ďábel a úhlavní nepřítel, který mu podává „trpasličí“ verzi věčného návratu.⁴⁰ „Vše přímé lže,‘ zamumlal trpaslík opovrživě. ‚Každá pravda je křivá, sám čas je kruh.‘“⁴¹ „Zda všechny věci, jež mohou běžeti, nutně již jednou neběžely touto ulicí? Zda všechno, co se státi může, nutně se již jednou nestalo, neuskutečnilo, již neběželo mimo?‘ ... ‚A zdaž nejsou tímto způsobem všechny věci pevně spolu zauzleny, tak, že tento okamžik za sebou vleče všechny věci, jež přijdou? Tedy - - také sebe sám?‘“⁴²

Nietzsche v teorii věčného návratu spojuje jednak čas jako fyzikální veličinu, jednak jako součást uvažování o morálce (jak již výše naznačil Gianni Vattimo). Co se týče času jako fyzikálního jevu, je

³⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Duševní aristokratismus*, str. 122.

³⁷ Tamtéž, str. 121.

³⁸ VATTIMO, Gianni, *Friedrich Nietzsche*, str. 73.

³⁹ Tamtéž, str. 74.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, str. 144.

⁴² Tamtéž.

Nietzsche přesvědčen, že svět se neodehrává v lineárním čase, nýbrž v cyklickém čase. Jak říká „Všechno vzniká a neustále se vrací – únik není možný...Svět nemá konečný cíl, kdyby měl svět cíl, muselo by ho být dosaženo. Kdyby pro svět existoval neúmyslný konečný stav, muselo by ho být taktéž dosaženo... Svět trvá. Je nic, co vzniká, a nic, co zaniká. Spíše však: vzniká, zaniká, ale nikdy nezačal vznikat a nikdy nepřestal zanikat.“⁴³ V makroměřítku, dejme tomu například za 1000 let, se vše zopakuje. Jak říká, pokud by existoval bod, do kterého by měl svět dospět, již by do něj dávno dospěl. Zdá se, že reálně věřil, že se veškeré dění za určitou dobu zopakuje. Jádrem myšlenky věčného návratu je představa o stálém kruhovém pohybu všeho jsoucna.

Čas v etické rovině zde funguje spíše jako hypotetické měřítko, neboť jde jen o představu, že se každý okamžik našeho života bude neustále navracet. Je obtížné si představit, jak to funguje prakticky. Jde spíše o osobní pocit, který nás má v našem rozhodování ovlivnit. Detailněji se analýze věčného návratu věnuje Gilles Deleuze a přichází se zajímavými postřehy. Jedná se o dvě roviny věčného návratu - fyzikální a etickou. Věčný návrat si na jedné straně představujeme jako cyklický běh času, na straně druhé je po nás morálním pravidlem.

2.3.1 Věčný návrat jako fyzikální doktrína

Gilles Deleuze interpretuje teorii věčného návratu jednak jako fyzikální doktrínu a jednak jako etickou myšlenku. V teorii věčného návratu Nietzsche hovoří o vztahu mezi uplynulým časem a stáváním se. Poukazuje na nemožnost stávání se něčím. Stávání se nemohlo začít stávat, ani není něčím, co se stalo. Protože není něčím, co se stalo, není ani „stáváním se něčím“. Kdyby se stávalo něčím, bylo by již tím, čím se stává, a to právě proto, že není něčím, co se stalo.⁴⁴

⁴³ NIETZSCHE, Friedrich, *Duševní aristokratismus*, str. 122.

⁴⁴ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, str. 84.

Myšlenka čistého stávání přímo působí na to, jak chápat bytí. To je viděno jako samotné stávání. Bytí toho, co se stává, toho, co se nezačíná ani nepřestává stávat, je navracením se.⁴⁵ Je-li tedy to, co se stává, neustále přítomno, je tedy přítomností. Jak potom tedy vysvětlit pojmy minulost či budoucnost? Vždyť jeden okamžik mine a přichází okamžik nový.

Deleuze dává jistou odpověď, přičemž si pomáhá pojmem uplývání: „...aby okamžik, má-li plynout (ve prospěch jiných okamžiků), byl zároveň přítomný i minulý, přítomný i budoucí. Je třeba, aby přítomnost koexistovala sama se sebou jakožto minulá i budoucí.“⁴⁶

Zde se dostáváme k problému, jak chápat návrat téhož. Znamená to, že se navrací stále tytéž situace, stále stejné okamžiky? Podle Nietzscheho ano. Ovšem Deleuze ukazuje nikoliv bytí okamžiku, ale bytí samotného principu navracení. „Když výraz ‚věčný návrat‘ chápeme jako návrat téhož, dopouštíme se protismyslu. Není to bytí, jež se navrací, nýbrž navracení samo konstituuje bytí afirmující se stáváním a tím, co uplývá. Není to jedno, jež se navrací, ale navracení samo je jedním, které se afirmuje různým a mnohým. Jinak řečeno, identita ve věčném návratu neoznačuje povahu toho, co se navrací, ale naopak fakt navracení toho, co je diferentní. Proto je nutné myslet věčný návrat jako syntézu: syntézu času a jeho rozměrů, syntézu různého a jeho reprodukce, syntézu stávání a bytí, které se stáváním afirmuje.“⁴⁷ Věčný návrat je projevem určitého principu, který je příčinou různosti a její reprodukce, difference a jejího opakování. Tímto principem je vůle k moci, jíž je vyjádřen ten charakter, který nemůže být odstraněn z mechanistického řádu, aniž by sám nebyl zrušen.“⁴⁸ Věčný návrat je třeba chápat jako princip navracení se ovšem různých okamžiků. Lze tuto interpretaci věčného návratu chápat tak, že se v určitých cyklech budou navracet podobné události.⁴⁹

⁴⁵ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, str. 86.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Tamtéž, str. 87.

⁴⁸ Tamtéž, str. 88.

⁴⁹ Pokud to přirovnáme ke klimatu, podobně se střídají doby ledové s oteplením, takzvané doby meziledové.

Zde se Deleuzova interpretace rozchází se samotným Nietzsche. Ten předpokládá, že se navrací stále týž okamžik, stále tytéž situace. Je nutné, aby si toho byl člověk vědom, neboť jej pak tíží otázka, zda jedná tak, aby chtěl neustálé navracení se tohoto okamžiku. Myšlenka věčného návratu se tak stává jakýmsi konstruktem, který na člověka klade ty největší nároky v podobě zodpovězení otázek morálních.

V případě interpretace věčného návratu jako fyzikální doktríny se předpokládá existence stálého a přitom omezeného součtu sil a zároveň existence neohrazeného času. Z toho vyplývá, že po uplynutí náležitě dlouhého časového úseku se znovu musí objevit již zaniklé kombinace sil. Myšlenkou věčného návratu chtěl Nietzsche metafyzicky zdůvodnit věčnost a nezničitelnost života, jako prazdroj všeho, s nesešňovatelností do žádných předem připravených apriorních forem.⁵⁰

2.3.2 Druhý aspekt věčného návratu – etická myšlenka

Věčný návrat funguje pro člověka jako určité praktické pravidlo. Vždy, když jednáme, měli bychom si klást otázku, zda takové jednání chceme jako nekonečněkrát opakující se. „To, co chceš, chtěj takovým způsobem, abys to chtěl jako věčně se navracející. Neboli: Při všem, co chceš činit, má největší tíží otázka: „Je to tak, že to chci učinit nesčetněkrát?“⁵¹

Věčný návrat uskutečňuje selekci. Myšlenka věčného návratu odstraňuje z chtění vše, co do věčného návratu nespadá. Činí z chtění určité tvoření, uskutečňuje rovnici chtít = tvořit.⁵² Aby se mohlo něco opakovat, musí se to stát, musíme to učinit. Nestačí pouze chtít. Musíme proměnit naše představy v činy, což představuje důležitý krok v realitě

⁵⁰ MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, Státní pedagogické nakladatelství Praha, Praha 1982, str. 69.

⁵¹ DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, str. 121.

⁵² Tamtéž, str. 122.

samé. Chtít můžeme cokoli, ale chceme, aby se toto chtění věčně navracelo?

V etické rovině se Deleuze blíží Nietzsche – myšlenka věčného návratu slouží jako nástroj, jako nástroj praktického jednání. Čili utváření a proměňování reality samé. Věčný návrat představuje jakýsi motivační aspekt.

2.4 Nihilismus jako kladivo

„Pesimistické myšlení a nihilismus může být pro filosofa nepostradatelný. Jako kladivo rozbíjí, aby bylo možno vybudovat cestu novému řádu života.“⁵³

Nietzsche diagnostikoval nihilismus a prostudoval ho jako klinický případ. Odhalil neschopnost věřit a ztrátu prapůvodního základu každé víry, jímž je víra v život. Otázku, kterou Camus formuloval jako: „dá se žít a revoltovat?“ proměnil Nietzsche: „dá se žít a v nic nevěřit?“ Nezbytným předpokladem je, že si člověk otevře cestu i bez víry, vyvodí z nihilismu ty nejkrajnější důsledky a pak pocítí jakousi bolest smíšenou s radostí.⁵⁴ Jak uvidíme dále spolu s vírou v boha Nietzsche „rozbíjí“ i tradiční morálku.

S bohem umírá i celý morální výklad světa a bolest, která provází smrt boha, neplyne z „účetnického hlediska ocenění kladů a záporů“ života, ale z daleko hlubší skutečnosti, že svět je tu náhle beze všeho těžiště, bez cíle a smyslu.⁵⁵

2.4.1 Tradiční morálka jako případ nemravnosti

Nietzsche vidí problém v morálce jako takové. Podle něj je třeba samotnou morálku zpochybnit. Po smrti boha se už nemá o co opřít. Je tudíž třeba vytvořit morálku novou.

Ve veškeré dosavadní morálce chyběl problém morálky samé, nebyla považována za něco problematického. Morálka platila jaksí za „danou“. To, co filosofové chápali jako zdůvodnění morálky, bylo jen učenou formou dobré víry v panující morálku, novým prostředkem jejího

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich, *Duševní aristokratismus*, str. 116.

⁵⁴ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, Český spisovatel, Praha 1995, přel. Kateřina Lukešová, str. 73.

⁵⁵ HRBEK, Mojmir, „Smrt Boha“ v *Nietzschově filosofii*, str. 95.

výrazu, dokonce i jistým popřením, že by tato morálka vůbec směla být pojata jako problém.⁵⁶

Nietzsche uplatňoval důslednou destrukci různých model, které zakrývají skutečnost, že bůh je mrtev. „Je třeba rozbořit svatyni, aby bylo možno postavit novou, takový je zákon. Ten, kdo hodlá být tvůrcem v dobrém i zlém, musí podle něj nejprve přinést zkázu a zničit hodnoty. Tak je nejvyšší zlo součástí nejvyššího dobra, toto nejvyšší dobro je však dobro tvorby.“⁵⁷ Svět zbavený boží vůle je stejně tak zbaven jednoty a účelu. Proto nemůžeme svět nijak poměřovat. To, co je, se poměřuje tím, co by být mělo, věčnými idejemi nebo mravním imperativem.⁵⁸ Dosavadní hodnoty, které sloužily k poměrování reálného světa s tím, jaký by měl být, s tím, co je správné, spolu s bohem už neplatí. Nietzsche kritizuje nejen to, že se poměřuje realita s něčím, co není, ale i to, že dosavadní morálka člověka spoutávala a nedovolovala člověku projevit v jeho plnosti, naučila člověka skrývat emoce a přetvařovat se.

Morálka odsuzuje svět vášní ve jménu vymyšlené univerzální harmonie. Chce tělesně pudového člověka nahradit netělesným stínem. Morálka nedůvěřuje pozemskému světu. Tradiční morálka je jen zvláštním případem nemravnosti.⁵⁹ Morálka tím paradoxně „nemorálně“ upírá člověku jeho přirozené rysy a chování. Oklešťuje člověka ve jménu „morálních hodnot. Jakou váhu potom má taková morálka, jestliže nedovoluje člověku projevit se ve své plnosti? Námitkou může být to, že bez morálky by se z nás stala v podstatě zvířata chovající se podle převládajících pudů. Ovšem zcela zamezit projevům přirozeného chování člověka také není cestou. Zřejmě je třeba buď najít kompromis a udržet v rovnováze přirozené a normované chování člověka, nebo dobrovolně přistoupit na určité „okleštění“, aby se projevilo to nejlepší z nás. Touto druhou cestou se vydává Nietzsche, když uvažuje o „panské“ (a „stádní“) morálce.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, str. 83.

⁵⁷ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 74.

⁵⁸ Tamtéž, str. 75.

⁵⁹ Tamtéž.

Nyní se podíváme na samotné hodnocení vášní a pudů, tak jak jej chápe Friedrich Nietzsche. Problém spatřuje již v tom, že lidé striktně uvažují v kategoriích dobra a zla. „I když s obvyklou krátkozrakostí dělíme většinou své bližní z pěti kroků hbitě a přehledně na lidi užitečné a škodlivé, dobré a zlé, při úhrnném součtu, při delším přemýšlení o celku ztrácíme k tomuto přehlednému dělení důvěru a nakonec od něho upouštíme. I ten nejškodlivější člověk může být vždy ještě nejprospěšnější, totiž vzhledem k zachování druhu; neboť udržuje sám v sobě či – díky svému působení – v druhých ty pudy, bez nichž by lidstvo dávno ochablo nebo shnilo. Nenávist, škodolibost, chamtivost, panovačnost a co všechno se ještě nazývá zlým: to vše patří k podivuhodné ekonomii zachování druhu, k ekonomii jistě nákladné, rozhazovačné a v celku nanejvýš pošetilé: - která však *průkazně* náš rod dosud zachovala.“⁶⁰ Nietzsche je přesvědčen, že nelze takto kategoricky hodnotit či morálně usuzovat, že nelze jednoduše rozdělovat lidi na dobré a zlé, neboť se tyto hodnoty prolínají. To, co bylo považováno kdysi za dobré a přínosné, je nyní zlé a neplodné. Je tedy nutné změnit samotné nahlížení na tyto kategorie, což dokáže „hlasatel“ panské morálky.

Nietzsche uvažuje o morálce i ve vztahu k jejímu původci. Existují morálky, které mají svého původce ospravedlnit před druhými. Jiné morálky jej mají uklidnit a učinit spokojeným se sebou samým; jinými se sám chce přitlouct na kříž a pokořit; jinými se chce mstít, za jinými se chce schovat; jinými se osvítit a vystoupit ven do výše a do dále. Jedna morálka slouží svému původci, aby zapomněl, jiná, aby se zapomnělo na něho či na něco z něho; mnozí moralisté by chtěli nad lidstvem vykonávat moc a formovat je svou tvůrčí náladou. Další (možná i Kant) dávají svou morálkou na srozuměnou: “Na mně je úctyhodné to, že umím poslouchat – a u vás tomu nemá být jinak než u mne!”⁶¹ Často morálka slouží jen jako nástroj vyjádření vlastní osobnosti, ať už tak činí její představitel vědomě či nevědomě. Původce se chce za morální teze schovat, zakrýt jimi vlastní

⁶⁰ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 30.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, str. 85.

nedostatky nebo prosadit vlastní vůli. Vždy se ale jedná o relaci mezi autorem a morálními soudy.

2.4.2 Morálka jako forma protestu proti přírodě

Každá morálka je notnou dávkou tyranie vůči “přírodě”, je dlouhodobým tlakem. Zde se Nietzsche pozastavuje nad pojmem “příroda” a dochází k tomu, jestli naopak ona sama není tou “tyranií”.⁶² Neboť živé organismy na zemi se vyvíjely působením různých přírodních zákonitostí, leckdy velmi krutých. Slabí jedinci zahynuli, silnější přežili, jednodušší formy života se vyvinuly ve složitější, některé dříve přemnožené druhy patří nyní do druhů ohrožených.

Nietzsche spatřuje působení takových zákonů i v lidské společnosti: “Avšak podivuhodným faktem je, že vše, co na zemi je či bylo svobodného, jemného, smělého, tanečního a mistrně jistého, ať už v myšlení samém nebo ve vládnutí, nebo v mluvení a přemlouvání, v umění právě tak jako v mravech, se rozvinulo teprve díky ‘tyranii takových svévolných zákonů’; a ve vší vážnosti řečeno, není nepravděpodobné, že ‘příroda’ a ‘přirozené’ je právě toto – a *nikoli* ono *laisser aller*! Každý umělec ví, jak má jeho ‘nejpřirozenější’ stav, to znamená svobodné pořádkání, kladení, disponování, formování v okamžicích ‘inspiratione’, daleko k pocitu prostého uvolnění – a jak přísně a jemně právě tady naslouchá tisícovým zákonům, jež se právě pro svou tvrdost a určitost vymykají veškeré pojmové formulaci (i ten nejpevnější pojem má naproti tomu cosi rozplývavého, mnohočetného, mnohoznačného).”⁶³ Příroda je zobrazena jako něco omezujícího, avšak v neustálém střetávání lidské svobody a zákonů přírody, teprve člověk dokázal vytvořit velké dílo. Touha člověka překonat překážky ho doháněla k lepším a lepším výkonům.

⁶² NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, str. 85.

⁶³ Tamtéž.

Jak Nietzsche dodává: “Dlouhá nesvoboda ducha, tíživá nedůvěra ve sdělitelnost myšlenek, kázeň, kterou si myslitel uložil myšlením uvnitř církevních a dvorských směrnic nebo v rámci aristotelských předpokladů, dlouhá duchovní vůle vykládat vše, co se děje, podle křesťanského schématu a objevovat a ospravedlňovat křesťanského boha ještě i v každé náhodě – všechno to násilné, svévolné, tvrdé, strašlivé a rozumu se přičící projevilo se jako prostředek, jímž si evropský duch vypěstoval sílu, svou bezohlednou zvědavost a obratnou pohyblivost... přitom vznikne a – viděno dlouhodoběji – vždy něco, kvůli čemu stojí za to žít na zemi, například ctnost, umění, hudba, tanec, rozum, duchovnost ...”⁶⁴ V Nietzscheho slovech je zjevná trocha ironie, přesto je zřejmé, že tvořivá síla se rodí zejména ze sváru svobody (svobody člověka myslet, tvořit) a nesvobody (tlaku společenských norem a tradic, jisté krutosti “přírody”).

Člověku se staví do cesty překážky nejen v podobě tradičních a zažitých hodnot společnosti, ale i v podobě tlaku na sebe samého. Na jednání člověka by měly mít vliv hodnoty, které sám uzná za správné. Schopnost podléhat omezením, které si člověk sám vyměřuje, jsou krokem k “nadčlověku”.

2.4.3 Nadčlověk symbolem tvorby

Jestliže není žádný celkový smysl, k němuž by se naše jednání ubíhalo, pak tedy nic nemá smysl? Pro Nietzscheho se však zničení absolutního smyslu stalo nikoli cílem, nýbrž východiskem. Absence smyslu s sebou nese i ztrátu určitého řádu, ve který by mohl člověk věřit „Charakter světa je věčný chaos ne jako chybějící nutnost, ale jako chybějící řád, členění, formy, krásy, moudrosti,... Žádný z našich estetických a morálních soudů je nepostihuje... Neexistují zákony. Existují jen nutnosti, nikdo nerozkazuje a nikdo neposlouchá.”⁶⁵ Jak Nietzsche

⁶⁴ NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, str. 86.

⁶⁵ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 112.

ukazuje, důsledkem ztráty smyslu je chaos a jednání bez pravidel. Je pak člověk zodpovědný za své jednání? V panujícím chaosu si můžeme v podstatě dělat, co chceme. Ptal by se pak někdo po lidské odpovědnosti? Na tuto otázku Nietzsche odpovídá, že člověk je tvůrcem a jako takový nese odpovědnost za svou tvorbu.

„Bytostným určením člověka je tvorba, čímž nese odpovědnost za budoucnost země. Tvořící člověk nechápe sebe sama a svou přítomnost jako účel, ale jako přechod k něčemu jinému. Po rozpadu dosavadních uložených cílů si musí lidé dát cíl sami. Člověk má být překonán nadčlověkem, který je symbolem tvorby. Po smrti boha je třeba neustále překonávat sebe sama. Nebezpečím je ovšem přizemnost života, který si neklade žádné cíle a chce se jen za každou cenu co nejpříjemněji a co nejdéle uchovat.“⁶⁶ K tomu, abychom byli s to vymezit nějaký cíl, smysl života, je třeba pracovat sami na sobě. Musíme se vyvázat z pohodlného života a vytvářet nové, což s sebou pochopitelně nese nejistotu a nepohodlí.

V dalším oddíle této práce se budeme věnovat Albertu Camusovi, nejprve stručně představíme hlavní teze k problematice nihilismu, a poté ukážeme na příběhu *Caligula*, v čem je vzájemná podobnost obou autorů.

⁶⁶ NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda*, str. 112.

3 Albert Camus a nihilismus

„Smrt boha“ a ztráta celkového smyslu u Nietzscheho se stala východiskem pro filosofii Alberta Camuse. Camus byl přesvědčen, že žijeme v absurdním světě, který přichází po „smrti boha“. V rané tvorbě řeší otázku, zda člověk může ze situace absurdity, z ne-smyslnosti života nějak uniknout, eventuelně i sebevraždou. Pro tuto práci budou ovšem důležitější pozdější díla, kde přichází s problematikou revolty.

Stejně jako Friedrich Nietzsche i Albert Camus se soustředí na otázku svobody jedince a otázku morálky. Bude možné pozorovat, v čem se oba shodují a v čem se rozcházejí.

Tvorba Alberta Camuse vyvolává dojem, že autor osciluje mezi dvěma póly. Jedním z nich je nihilistický pohled na lidstvo spjatý s ideou absurdního světa. Člověk je zmítán okolnostmi i událostmi a nemá možnost se z tohoto stavu vyvázat, neboť kolem něj panuje chaos a neřád. V jeho zoufalství mu dokonce přichází na mysl myšlenka spáchat sebevraždu. Tato situace je typická pro ranější díla Alberta Camuse. Druhý pól představuje snaha proti bezvýhodnému absurdnímu světu bojovat, nějak se vymanit z jeho vlivu a pokusit se alespoň nějakým způsobem svůj život ovládat a někam ho směřovat. Tím způsobem je revolta, která se jako základní pojem objevuje především v pozdějších Camusových dílech.

V první části bude ukázáno „popření“ boha v událostech morové epidemie. K tomuto účelu nám poslouží dílo *Mor*.

3.1 Lidská stránka světa

U Camuse se člověk nemůže dovolávat něčeho vyššího, jakéhosi Boha, jenž by nám dal jistotu smyslu naší existence. „Nevím, zda ten tento svět má smysl, který ho přesahuje. Vím však, že ten smysl neznám a že v dané chvíli je zcela nemožné, abych ho poznal.“⁶⁷ Camus si je vědom, že v moderní době je obtížné věřit v nějakou člověku nadřazenou instanci.

Jeho tvorba byla ovlivněna událostmi druhé světové války, jak lze pozorovat v románu *Mor*. Toto dílo má symbolizovat šířící se nacismus. Explicitně se kriticky vyjadřuje k náboženskému řešení nemoci moderní společnosti, kterou v tomto díle symbolizuje epidemie moru.

Toto dílo je jakousi románovou kronikou. Děj se odehrává v Oranu – městě zasaženém morem. Kroniku píše jeden z hrdinů (lékař Bernard Rieux), využívá při tom zápisky intelektuála Tarraoua. V románu *Mor* je zřetelná filozofická rovina charakteristická pro autora - vzpoura, boj, vzepření se neradostnému lidskému údělu. Tragédie začne hromadným úhynem krys ve městě Oran a lidské oběti na sebe nenechají dlouho čekat. Zpočátku nechce nikdo uvěřit varování dr. Rieuxe, který záhy odhalí velké nebezpečí a požaduje po starostovi zavedení tvrdých bezpečnostních opatření včetně karantény.

Zanedlouho se město změní v hermeticky uzavřený mikrosvět. Vojáci dohlíží na to, aby se z oploceného města nikdo nedostal. Začíná boj mezi obyvateli a zhoubnou nákazou. Počáteční panika se změní v odhodlání lidí postavit se tváří krizovému stavu. Mrtvých ale přibývá, provizorní hřbitovy se plní a protilátky neúčinkují, jak by měly. Nikdo si nemůže být jist, zda to nebude právě on, koho mor pozve ke hře o život.⁶⁸

Páter Paneloux hovoří o moru jako o neštěstí, které si lidstvo zasloužilo, mor jako boží metla dopadající na pyšné a zaslepené. Morová rána drtí lidstvo, ale zároveň ukazuje cestu. Křesťané v Habeši spatřovali v moru účinný prostředek božského původu, jak získat věčnou blaženost.

⁶⁷ CAMUS, Albert, *Mýtus o Sisyfovi*, Svoboda, Praha 1995, přeložila Dagmar Steinová, str.73.

⁶⁸ <http://cs.wikipedia.org>.

„Ti, kdož nebyli nakaženi, balili se do přikrývek nemocných, aby tak určitě zemřeli. Tento zuřivý hon za spásou jistě nelze schvalovat. Je v něm překotnost velmi blízká pýše. Člověk nesmí víc spěchat než Bůh a všechno, co se pokouší urychlit nezměnitelný řád, který On jednou provždy stanovil, vede ke kacířství.“ Utrpení nelze vyřešit sebedestrukcí, naopak skrze ně se nám odhalují cesty vykoupení. V náporu smrti se nám nabízí boží pomoc a křesťanská naděje.⁶⁹ Páter ve své řeči zaujímá jasný postoj k sebevraždě, kterou odmítá stejně jako Albert Camus, ovšem z jiného důvodu. Tím důvodem je bůh a boží řád, který platí pro všechny. Bůh je pro pátera Paneloux zárukou určitého pořádku a spravedlnosti tady na zemi. Víra mu dává naději. Proti tomuto postoji ostře vystupuje lékař Rieux, který poukazuje na důležitý rys, který s sebou víra pátera Paneloux nese. Pokud plně věříme v boží moc, pak necháme všechny osoby stížené morem, buď samovolně vyléčit, nebo zemřít.

Pak i v jiné situaci tedy necháme plnou zodpovědnost na boží vůli a necháme vše plynout. To je to, co Rieux kritizuje. Camus v postavě lékaře Rieux odmítá křesťanský postoj, jenž v bídě nalézá přednost, Rieux se snaží bídu zmírnit. Dokonce hovoří o svém neteismu, který mu pomáhá přežít: „...kdyby věřil, že bůh je všemohoucí, přestal by lidi léčit a přenechal by starost o ně jemu (bohu). Že však nikdo na světě, dokonce ani Paneloux, nevěří v boha všemohoucího, i když si myslí, že v něj věří, poněvadž úplně nerezignuje.“ Alespoň v tomhle bodě se Rieux domnívá, že je na cestě k pravdě „...vy si jistě říkáte, že k tomu je třeba pýchy. Ale věřte mi, mám právě tolik pýchy, kolik je zapotřebí. Nevím, co mě čeká, ani co přijde po tomhle všem. Pro tu chvíli jsou tu nemocní a je třeba je vyléčit. Pak budou přemýšlet a já taky. Nejnáléhavější však je léčit. Bráním nemocné, jak mohu, toť vše.“⁷⁰

Ústy lékaře Rieux se nám tak odkrývá jádro Camusovy filosofie. Camus nevěří ani v boha ve smyslu mimosvětské entity ani v žádný vyšší řád světa, který by byl jakousi zárukou křesťanské naděje. U Camuse je

⁶⁹ CAMUS, Albert, *Mor*, Hynek, Praha 1997, přel. Milena Tomášková, str. 85.

⁷⁰ Tamtéž, str. 108.

člověk vržen do absurdna. Jediným východiskem je nerezignovat a revoltovat, bojovat v absurdním světě, bojovat v moru, tím, že léčíme lidi.

3.1.1 Vstát a jít

Paneleux pod vlivem všudypřítomného utrpení dochází také k tomu, že je třeba jednat: „Není správné poslouchat ty moralisty, kteří říkají, že má člověk padnout na kolena a všechno nechat plavat. Je jen třeba vstát a jít vpřed, třeba v temnotách, tak trochu poslepu, a snažit se konat dobro.“⁷¹ Tak se přidává k ostatním dobrovolníkům a pomáhá při léčení. Svou vzpourou protestuje proti nemilosrdnému „řádu“ morové epidemie. Představuje tak postavu, která se postaví absurditě všude kolem něj, ale ne ve jménu někoho vyššího, ne ve jménu něčeho, co je mimo tento svět, ale právě ve jménu tohoto světa.

Přežil ten, kdo hledal naději zde na zemi, proto přežil novinář Rambert, který toužil dostat se ke své ženě. Jedinou jistotou, v jejímž jméně můžeme jednat, je náš úděl zde na zemi. Proto se lékař Rieux během morové epidemie připojil ke svým spoluobčanům v těch jediných jistotách, které jim byly společné, v lásce, utrpení a exilu.⁷² Je otázkou, co bylo tím hlavním důvodem pro jeho vzdor dané situaci. Zda láska k vlastní ženě nebo solidarita s druhými. Ovšem základním argumentem zde je, že se nelze spoléhat na něco transcendentálního, nelze se spoléhat na boha a nelze v jeho jménu „zachraňovat svět“.

Člověku musí postačovat jen jakási lidská stránka světa, jen lidskému zraku přístupný svět. „...jedinou skutečnou úlohou člověka, zrozeného do absurdního světa, je žít, uvědomovat si vlastní život, vlastní vzpouru, vlastní svobodu.“⁷³ Camus staví člověka do situace absurdna, do situace, kdy neplatí žádné „objektivní“ zákony, světu vládne ne-řád. Nelze se na nic spolehnout, chybí jakákoli jistota. Jediné, co je jisté, je, že si to

⁷¹ CAMUS, Albert, *Mor*, str. 191.

⁷² Tamtéž, str. 252.

⁷³ CAMUS, Albert, *Mýtus o Sisyfovi*, str. 6.

uvědomujeme. Ovšem zároveň nesmíme tize absurda podlehnout, ale vzepřít se mu tím, že budeme žít, tvořit, zavádět nějaký „řád“ do našich životů. Podlehnout absurditě, znamená spáchat sebevraždu, a to je podle Camuse nepřípustné.

Dostali jsme se do světa „bez boha“. Zároveň s ním jsme pozbyli i konečný smysl všeho. Jestliže se budeme pohybovat na poli etiky, přestaly platit i normy a zákony, které byly považovány za tradiční. V podstatě jsme se osvobodili. A jak nyní s takovou svobodou naložit? V následující kapitole bude ukázáno, co s sebou toto osvobození přináší a v jakých mezích se můžeme skutečně pohybovat.

3.2 Svobodné jednání

U Camuse i Nietzscheho žijeme ve světě bez boha. „Zbavení se boha“ s sebou nese i konec platnosti tradičních norem a zákonů, které člověka ovlivňovaly v jeho jednání. Člověk rozhoduje o tom, jak bude jednat a čím se bude ve svém jednání řídit. Otevírá se mu široké prostředí chaosu, v němž se musí naučit být a jednat. Co budeme činit, když bychom vlastně mohli dělat cokoli nebo naopak nic? Co nás nutí rozhodnout se pro konkrétní krok, jestliže v podstatě panuje libovůle každého z nás? Člověk musí nějak jednat, jestliže chce žít v lidské společnosti. Z hlediska existenčního člověk nemůže být nečinný, musí zajistit fyziologické funkce své vlastní osoby. V tomto případě jsou však pro nás relevantní spíše otázky morální a existenciální: Přináší moje jednání dobro? Čím se mám ve svém jednání řídit? Jak se mám chovat k druhým lidem? Má můj život nějaký hlubší smysl? Směřuji svým jednáním k naplnění nějakého konečného smyslu světa? Všechny tyto otázky působí člověku úzkost. Dříve odpověď na tyto otázky „garantovala“ víra v boha. Nyní tu stojí člověk sám.

Při hledání odpovědí na tyto obtížné otázky se zastavíme u pojmů svoboda a odpovědnost. V existencialismu (do něhož bývá Albert Camus řazen) je pojem svobody spojen s pojmem odpovědnosti za vlastní jednání. Prvním důvodem pro to abychom se „nějak“ rozhodli, je odpovědnost za vlastní jednání. Došlo sice k určitému osvobození člověka. Camus však ukazuje, že tato „svoboda“ vlastně není „osvobozující, ba právě naopak. Je neodlučitelně spjata s odpovědností, kterou jsme na sebe „převzali“.⁷⁴ Člověk je často staven do mezních situací (především jde-li o otázky morální či existencialistické), kdy naň doléhá tíže odpovědnosti za vlastní jednání. Podle něj je člověk zodpovědný za své činy ze své podstaty. Odpovědnost je tedy rysem lidské povahy.

⁷⁴ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 78.

3.2.1 Svoboda v osamění

U Nietzscheho přichází odpovědnost ruku v ruce s tvorbou. V povaze lidského člověka je primárně tvorba. Tím, že tvoříme, máme odpovědnost za to, co vytváříme. Bytostným určením člověka je tvorba, čímž nese odpovědnost za budoucnost země (jak jsme viděli v dřívějších kapitolách). Ve světě zbaveném boha a mravních idejí se člověk ocitá sám a bez pána. Takto nabytá svoboda není nijak snadná, člověk totiž zakouší zcela novou úzkost.⁷⁵ Podle Nietzscheho je člověk svobodný a samostatný od přirozenosti, sám nese odpovědnost za vlastní jednání, protože sám je původcem takového jednání. Je otázkou, zda i Albert Camus vnímá člověka jako samostatného a odpovědného z vlastní podstaty. Nebo zda se jím stává, až po smrti boha.

S osvobozením tedy nutně nejprve přichází i osamění. Člověk tu stojí sám se svojí svobodou, což mu přináší na jedné straně pozitivní pocity, na druhé straně i negativní. Na jedné straně se mu otevírají nové možnosti a má volné pole působnosti, na druhé straně se vkrádá pocit úzkosti a tíhy, jak bylo řečeno výše. Podíváme-li se na tento problém obecně, s ohledem na celé lidstvo, docházíme k tomu, že pokud každý z nás má tuto naprostou svobodu, musí nutně docházet ke střetům jednotlivých svobodných jednání. Aby mohlo lidstvo jako celek vůbec fungovat, musí všichni respektovat určitá omezení. Musí platit nějaká pravidla, nějaká norma. Na druhou stranu to, že jsme součástí společnosti, nám dává pocit, že v „tom“ nejsme sami. Vnímáme-li existenci jiného člověka, vnímáme i to, že podobný pocit osamění zažívá i ten druhý. Ten pocit, že je v „tom“ i druhý, vlastně zmírňuje náš vlastní pocit osamění. A to by mohl být dobrý základ pro zavedení nového pojmu do myšlení Alberta Camuse, a to pojem solidarita. Tomuto tématu se budeme věnovat později.

⁷⁵ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 78.

V situaci „bez pravidel“ by si člověk mohl připadat zcela svobodný a mohl by si dělat, co by se mu líbilo. Ovšem takové jednání není možné už z povahy věci. Nietzsche v Camusově výkladu dospívá k tomu, že pokud neplatí, že „věčný zákon rovná se svoboda“, pak neplatí ani tvrzení „žádný zákon rovná se svoboda“.⁷⁶ Pokud člověk je donucen či naopak omezen zákonem k určitému jednání, nepřipadá si svobodný. Ovšem na druhou stranu pokud jednání není nějak usměřňováno, máme nespočet možností, jak jednat. Mnohdy člověk neví, co vlastně má činit, aby to bylo správné. Rozhodnout se je pak velmi obtížné. Vše, co je možné, tak netvoří svobodu, ale stává se chaosem, o němž Camus hovoří jako o otroctví. „Svoboda vyžaduje zákon, kde by bylo jasně definováno, co je a co není možné... Neřídí-li se osud nějakou vyšší hodnotou, vládne-li všemu náhoda, je to tápání v temnotě, strašlivá svoboda slepce.“⁷⁷ Podle Camuse člověk potřebuje nějaké pravidlo nebo zákon nebo měřítko, které by zamezovalo čiré libovůli, a navíc toto měřítko musí mít původ mimo člověka samého, musí působit zvnějšku.

„Svoboda znamená především velkou dřinu, je to úmorný dálkový běh v naprostém osamění. Na každém z nás spočívá rozhodnutí postižitelné soudem vlastním i těch druhých.“⁷⁸ U obou autorů je svoboda záležitostí jedince. Dává člověku pocit zvláštní moci nad svým životem i svými skutky, za něž však neseme plnou zodpovědnost, což implikuje velké nároky na správnost našeho rozhodování. Jak bylo již několikrát řečeno, není lehké být svobodný. „Ach drahý příteli, pro toho, kdo je sám, bez boha a bez pána, je život strašná tíha... Člověk je svobodný, všichni se tedy musejí o sebe postarat sami.“⁷⁹ Svoboda představuje zvláštní spojení volnosti, odpovědnosti, osamění a potřeby pravidel.

Svoboda v sobě v podstatě spojuje dva protiklady, na jedné straně představuje radost a volnost, na straně druhé je něčím, co naše rozhodování činí obtížnějším. Jak má člověk řešit tuto dualitu? Naše

⁷⁶ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 78.

⁷⁷ Tamtéž.

⁷⁸ CAMUS, Albert, *Pád*, Garamond, přeložil Miloslav Žilina, str. 84.

⁷⁹ Tamtéž, str. 85.

jednání musí být něčím usměřováno nějakou normou, která nám v podstatě situaci bezbřehé svobody usnadní. Tou normou už nejsou tradiční křesťanské hodnoty a zárukou smyslu již není bůh. Lidé v podstatě žijí v prostředí neustále ohroženém nihilismem a je třeba se naučit v něm žít, abychom nespáchali sebevraždu (ba ani vraždu). Jak neupadnout do osidel nihilismu naznačíme v následující kapitole. Budeme vycházet především z díla *Člověk revoltující a Caligula*.

Dílo *Člověk revoltující* spadá do pozdějšího období tvorby. Lze zde pozorovat posun, Albert Camus opouští člověka jako jednotlivce a obrací se k člověku jako součásti celku lidské společnosti. Camus v tomto díle hledá východisko z absurdity, která je typická pro jeho ranou tvorbu. Přichází se vzpourou neboli revoltou, s touhou vzepřít se nesmyslnosti a z toho plynoucí zoufalství.

Drama *Caligula* vychází ze vzpoury proti panujícímu řádu a ukazuje nebezpečí, kam může ničím neomezená a egoistická revolta vést. Zároveň je zde pozorovatelné nebezpečí nihilismu.

3.3 Revoltující člověk

Jak říká Ivan Dubský v doslovu v dramatu *Caligula, Stav obležení*: „O Camusovi vzniklo mnoho předsudků. Byl považován za existencialistického nihilistu, popírajícího pozitivní hodnoty a prosazujícího nicotu, smrt a rozvrat. Hlavním tématem v raném období tvorby byla absurdita a jak jí nepodlehout sebevraždou. Camus v tzv. druhém období neopouští ve svém díle výchozí bod absurdity lidské existence ve světě a dokonce i jeho úvahy v tzv. prvním období již obsahují perspektivu a cíl další cesty - ideu revolty.“⁸⁰ Camus v pozdějších dílech hledá určitou naději, aby život lidský měl nějaký smysl, aby existoval důvod proč a hlavně jak žít.

Postupně se tudíž stává pojem revolty jakýmsi „řešením“ pojmu absurdita. Posun se objevuje také v tom, jak Camus přistupuje k člověku. V prvním období své tvorby Camus uvažuje o člověku jako jedinci, jako o individuu (*Mýtus o Sisyfovi*), ale v druhém období je člověk vnímán jako člen lidského společenství (*Člověk revoltující*). Motivem *Sisyfova mýtu* byla totiž otázka: „Mohu se usmrtit. Mohu spáchat sebevraždu?“. Zatímco tématem *Člověka revoltujícího* je vražda druhého: „Proč nezavraždit druhého?“⁸¹

V absurdním období byla sebevražda zamítnuta, neboť znamenala přiznání mezí absurdity. Vzhledem k tomu, že život „neměl smysl“, protože se v nic nevěřilo, protože se nedalo přitakat žádné hodnotě, bylo v období „negace“ vše dovoleno. Bez „pro a „proti“ nebyl vrah v právu ani v neprávě.⁸² V absolutním nihilismu, kdy lze legitimovat sebevraždu, lze tím spíše legitimovat i vraždu z rozvahy. Protože naše doba procházela stavem absolutního nihilismu, dostává se do popředí

⁸⁰ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, Orbis, Praha 1965, překlad Alena Šabatková, Jiří Konůpek, str. 171.

⁸¹ Tamtéž, str. 172.

⁸² Tamtéž.

otázka možnosti zabít druhého.⁸³ Problémem je, že se v absurdním světě potkáváme s druhými lidmi, a tudíž k nim musíme zaujmout nějaký postoj. Opouštíme tak osobní rovinu a dostáváme se na úroveň společnosti. Náhle se tedy objevuje myšlenka: Jestliže já jsem vystaven možnosti zabít sám sebe, spáchat sebevraždu; proč tedy nespáchat vraždu na tom druhém?

V absurditě jako životním pravidle, platném pro všechny, se objevuje proto vnitřní protiklad. Pro toho, kdo by se jí držel do konce, by byla možná vražda druhého. Ačkoli může být pocit absurdity intenzivní, nemůže sloužit jako základ univerzálního pravidla lidského jednání.⁸⁴ Nemůže se stát obecným pravidlem, protože v sobě obsahuje i možnost popření života, jak samotného člověka, tak druhého. Absurdita je stav kolem nás. Pokud tomuto jevu podlehneme a budeme se chovat absurdně, sklouzneme do omylu, jehož se dopustil Caligula (jak uvidíme později). Caligula jednal jako samolibý šílenec, páchal nesmyslné násilnosti a jeho řádění směřovalo proti lidem. Aby se předešlo nebezpečí, které v sobě absurdita ukrývá, musíme hledat nějaký způsob, jak zamezit tomu, aby nás nesvedla k takovému jednání.

Už samotný pocit, že se nacházíme v situaci absurdity, v sobě zahrnuje jistý nesouhlas či nespokojenost s tímto stavem. Kdybychom měli pocit, že je takový stav „normální“, zřejmě bychom vůbec nevytvořili takový pojem. Nejspíše bychom neměli potřebu situaci kolem nás vůbec pojmenovávat, brali bychom to jako dané. Abychom se vyhnuli slepé uličce absolutní a samolibé absurdity, je třeba si uvědomit jistou skutečnost. V našem volání, že vše je absurdní, je zároveň obsažen i protest proti této situaci. Chceme totiž onu absurditu překonat, nechceme podlehnout oné děsivé nesmyslnosti všude kolem nás. Nesmiřujeme se s takovou situací, bouříme se proti ní a chceme ji změnit, nebo alespoň přežít. Tudíž první a jediná jistota, která je pro mne uvnitř absurdní zkušenosti, je revolta.⁸⁵ Albert Camus předpokládá, že člověk touží vidět

⁸³ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 173.

⁸⁴ Tamtéž.

⁸⁵ Tamtéž, str. 174.

ve věcech a událostech kolem nás nějaký smysl. Nechce se smířit ze své podstaty s nesmyslností, které všude panuje. Už jenom v uvědomění si situaci absurdity je patrné, že něco je jinak, než by mělo být. A v tom se skrývá zárodek revolty.

Od absurdní zkušenosti individuálního utrpení pokračujeme dále a uvědomujeme si, že utrpení je kolektivní povahy, že je dobrodružstvím všech. Úděl, který postihl jedince, je kolektivní mor všech. Zároveň je lidská povaha prostředí, v němž se setkávají všechna vědomí. Revoltující člověk se nebouří sám, jeho vzpoura se stává i vzpourou druhých. V revoltě vzniká společenství s ostatními a rodí se touha po jednotě.⁸⁶ Camus se odklání od problému jednotlivce k problému celé společnosti. Na počátku stojí zkušenost, osobní zážitek člověka a na konci je zkušeností celého rodu. Je zřejmé, že Camus nechce zůstat v bezvýchodné situaci absurda, ale hledá východisko, hledá naději. Prvním stupněm je uvědomit si, že ve stejném světě absurdity jako jsem já, se nacházejí i ti druzí.

Dalším stupněm je postavit se proti dané situaci. Vzbouřit se, protestovat. Nabízí se ovšem otázka, ve jménu čeho se bouříme, ve jménu jakých hodnot. Nestačí se jen slepě bouřit. Je třeba ustanovit něco, co bude všeobecně uznávanou normou. Pojem hodnoty v sobě obsahuje nutnost hodnotit, poměřovat něco s něčím, k něčemu se upínat, něčeho si vážit. A normy jako takové jsou mimo jiné typické pro morálku. Tak se stává z revolty (jako pouhé vzpoury) i hledání morálky. „Rozechvívá se pádem prvního boha a nejhlubším otřesem základů náboženství. Jde o hnutí náboženského původu, ale zřeknuvšího se náboženství.“⁸⁷ Zde vidíme jasnou paralelu k myšlení Friedricha Nietzscheho. Podobně jako Nietzsche, tak i Camus považuje „ztrátu boha“ za počátek hledání nového způsobu hodnocení a nové morálky.

Pokud je člověk zrozen do takového světa, jaký význam má vzpoura jako způsob žití? Camus postuluje revoltu jako modus jednání, ovšem toto jednání s sebou zároveň nese i svůj účel, jímž je budování

⁸⁶ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 174.

⁸⁷ Tamtéž, str. 175.

morálky, vytváření mravních hodnot. Camus hovoří o člověku revoltujícím, který se obrací ke světu, aby tvořil. Revolta znamená vyslovit „ne“ současným hodnotám a zároveň je vybudovat vlastníma rukama v tomto světě, protože nic jiného ani nemáme k dispozici. Stále se totiž pohybujeme na poli nihilismu.

„Lidská vzpoura není ničím jiným než trvalým protestem proti všemu, co má ve světě charakter neproniknutelnosti a ztráty souvislostí. Jde o neumdlévající volání po jednotě, touhu po stálosti a průhlednosti. Ve své podstatě je to boj proti absurditě. Nejedná se o zbabělé odmítání vlastního konce, neboť mnozí vzbouřenci zaplatili nejvyšší cenu, aby svým nesnadným cílům dostáli. Revoltující nežadá život, ale žádá to, aby měl smysl. Utrpení dítěte nás nepobuřuje samo o sobě, nýbrž proto, že postrádá jakýkoliv smysl.“⁸⁸

3.3.1 Meze revolty

Podle Camuse sice člověk v 19. století zpřetrhal náboženská pouta, ovšem vytvořil si pouta nová. Ohlušující slova o lásce k vzdálenému zavání fanatismem a dříve či později působí především zkázu v podobě zločineckých praktik lidumilných mučitelů. Náhle se dostáváme do situace, kdy nejenže bojujeme proti bohu, ale zároveň, nebudeme-li chtít zemřít, i proti člověku. Čímž revolta nabývá nových rysů. „Je tedy třeba rezignovat na myšlenku revolty, nebo se cynicky rozhodne plout přes mrtvoly se zběsilým proudem dějin?“⁸⁹ Touto poznámkou Camus naráží na revoltu jako dvousečnou zbraň. Jako každý „vynález“ i revoltu lze zneužít.

Člověk se u Camuse nerovná vzbouřenec, ale revolta je jedním ze zásadních rozměrů člověka. Nebezpečným úskalím revoltujícího myšlení může být, že svým protestem, vzpourou proti bohu se vzepřeme proti celému stvoření a tím přitakáme sebevraždě a posléze i vraždě, „Někteří

⁸⁸ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 107.

⁸⁹ Tamtéž, str. 277.

revoltující, jak zřejmě, strojí smrt pro sebe, a další zase pro druhé“.⁹⁰ Vzpoura se v tom nejhorším případě může změnit v záminku pro teror či vyvražďování. Jako se to stalo v příběhu o Caligulovi. Co tedy zabrání takovému běsnění? Proč se tak nechováme?

Tím důvodem je pocit sounáležitosti s druhými, který se rodí z pochopení, že i druhý je vystaven situaci absurdna a že i on jí chce čelit. U Camuse je revolta jistým způsobem „ovlivněna“ pocitem solidarity s ostatními lidmi, pocitem sounáležitosti s druhými. To se stává dokonce nutným předpokladem, aby nakonec lidé nebrojili proti sobě. Tento pojem se objevuje již v době, kdy psal díla věnovaná tématu absurdity.

Revolta zakládá určitou hodnotu mimo oblast posvátna, cenu lidské solidarity, že stejně jako já mám právo na vzpouru, má toto právo i druhý. „...každá revolta, která si troufne onu solidaritu popřít nebo zničit, pozbývá tím okamžitě svého jména a splývá ve skutečnosti s přitakáním vraždě...“⁹¹ Revolta tudíž obsahuje solidaritu jako nedílnou součást. Tím, že se tato solidarita utváří na základě vztahu jednoho člověka k druhému, aniž bychom se upínali k něčemu mimo nás, k něčemu mimo náš svět, vzniká něco čistě lidského. Jestliže budeme mluvit v rovině morální, je možné, že na takovémto principu lze utvářet i morálku v našem lidském světě.

V úvodu této kapitoly jsme mluvili o dvousečnosti revolty. Jak jsme viděli, revolta má své meze, jimiž jsou druzí lidé. V tom, abychom na tyto meze svobodně přistoupili, je, zdá se, určitý pragmatismus. Viděli jsme, že revolta se může obrátit proti člověku samému a změnit se v boj jednoho člověka proti druhému, v boj na život a na smrt. Protože však většina lidí chce žít, a pud sebezáchovy je jedním z nejsilnějších pudů, který je člověku vlastní, sami se rozhodneme pro jisté usměrnění vlastní revolty. Tímto krokem si (povětšinou) zajistím, že i druhý bude tolerovat mě a můj prostor pro revoltu, tudíž se lidské soužití nezvrhne v nelítostný souboj o to, kdo z koho. Jak ale vidíme i dnes, v praxi toto příliš nefunguje. Často

⁹⁰ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 107.

⁹¹ Tamtéž, str. 32

ten, kdo má ostré lokty a postaví se proti druhému, vyhrává. Možná by i dnes tento koncept byl aktuální.

3.3.2 Právo na revoltu

Výchozí situací lidstva je u Camuse absurdita světa. Revolta se stala způsobem, jak žít v takovém světě, odvolávala se na zřetelnou provázanost lidí mezi sebou. Pojem revolta však může evokovat násilí, může se zvrhnout v jakousi formu násilí, páchaném na jiných lidech. Tak však nelze chápat revoltu. Pokud člověk násilím vystoupí proti druhému, vzbouřil se ve jménu společné lidské identity. Ovšem právě tato identita představovala jeho jediné bytí uprostřed bídy a útlaku.⁹² Jasně zde vyplývá na povrch dichotomie pojmu revolta – revolta stvrzuje jednotu lidstva a zároveň tuto jednotu a identitu boří. Je zde totiž nebezpečí sklouznutí do násilné formy revolty (jak vidíme v předchozí kapitole 3.3.1 *Meze revolty*) Dostáváme se tedy k otázce, jak v absurdním světě revoltovat. Jak máme vlastně jednat? Pojem revolta se zdá být nejednoznačný.

Revoltující člověk požaduje svobodu pro své činy, ovšem je si vědom, že nelze požadovat absolutní svobodu a že tentýž nárok na svobodné jednání má i jiný člověk. Situaci absolutní svobody může využít silnější, aby mohl vládnout. Je to dvojsečná zbraň, jíž je třeba usměrnit. „Revoltující nejen nepožaduje všeobecnou nezávislost, nýbrž usiluje o uznání toho, že svoboda má své meze všude, kde se nachází nějaká lidská bytost. Současně tuto mez netvoří nic jiného než právo oné bytosti na revoltu. Právě odtud čerpá revolta svou neoblomnost. ... Svobodu, kterou žádá, žádá pro všechny. ... Díky revoltě je tedy v dějinách něco víc než pouhý vztah mezi pánem a otrokem.“⁹³ V této poznámce je obsažen další rys revolty a tím je demokracie. Jde o svobodu a rovnost občanů.

⁹² CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 278.

⁹³ Tamtéž, str. 281.

Lidé tak mohou rozhodovat o záležitostech celého státu. Zároveň tuto touhu člověka po svobodě a rovnosti bere Camus jako předpoklad.

Ukazují se dvě nezbytné roviny lidské svobody, člověk u Camuse zároveň s volností, svobodou požaduje i to, co jeho svobodu koriguje. Dostáváme se k poměrně komplikované tezi. Jaká síla donutí člověka k takovému kroku? Není pro člověka výhodnější tvrdě bojovat sám za sebe? Možná, že za tím vším stojí obyčejný pud sebezáchovy, jak jsme viděli v předchozí kapitole. Pokud já požaduji absolutní nezávislost, pak není vyloučeno, že totéž může žádat i druhý.

Camus podává následující vysvětlení: „Logika toho, kdo revoltuje, tkví v tom, že chce sloužit spravedlnosti, aby nepřidával k nespravedlnosti údělu, že se snaží o jasný jazyk, aby nerozhojňoval všeobecně vládnoucí lež, a že tváří v tvář lidské bolesti sází na štěstí... Z revolty naopak vyplývá, že vraždu nelze ospravedlnit, neboť revolta je ve svém principu protestem proti smrti.“⁹⁴ Kromě pudu sebezáchovy v člověku působí i touha po spravedlnosti, po pravdě. V člověku tedy převažují spíše pozitivní vlastnosti, nejen jakási vypočítavost, jak jsme viděli dříve.

Revoltující se tedy bouří proti světu, kde převládá zlo, nespravedlnost a neštěstí. Pokouší se svými činy vzdorovat, snaží se měnit svět, bere na sebe v podstatě úlohu „boha“. Charakter revoltujícího člověka je v naprostém rozporu s křesťanskou pokorou, přijímat dobré i zlé jako vůli boží. Velmi dobře je tento rozdíl patrný v kapitole 3.1 *Lidská stránka světa*. Revoltující se pokouší měnit svět „k lepšímu“.

Jaroslav Putík v díle *Pád* zmiňuje pojem Friedricha Nietzscheho „vůle k moci“. Autor jím vyzdvihuje emancipaci revoltujícího člověka a zároveň vliv Friedricha Nietzscheho na myšlení Alberta Camuse. Vůle k moci zde symbolizuje ono „pasování se člověka na boha“. „Hrdinové děl Alberta Camuse Meursault (*Cizinec*), Caligula (stejnomená hra), Marta (*Nedorozumění*) jsou nezávislé a nad mínění ostatních povznesené bytosti, které se rozhodně nenechávají „spoutat tíživým dědictvím křesťanské morálky“ s jejími kategoriemi dobra a zla. Nijak neskrývají své

⁹⁴ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 282.

„silné a zdravé instinkty“, nýbrž naopak aktivně uplatňují přirozenou „vůli k moci“ a s „radostným přitakáním zemi a životu spontánně diktují svou vůli ostatním.“⁹⁵ „Vůle k moci“ může stát za lidskou touhou po vzpouře a za lidskou touhou po životě.

Postavy v dílech Alberta Camuse jsou silné osobnosti, které často bohužel končí tragicky. Jako příklad za všechny můžeme jmenovat Caligulu, jemuž bude věnována závěrečná část této práce. Caligula otevřeně a excentricky, později i velmi surově bojuje proti stávajícímu stavu světa. Bezostyšně se prohlašuje za boha a podle toho také tak jedná. Ovšem forma jeho revolty odporuje základnímu principu, na němž je revolta podle Alberta Camuse postavena. Caligula svým jednáním potlačuje právo ostatních na revoltu. Ukazuje se problém, k čemu dochází, když se revolta jednoho střetne s revoltou jiného. Detailněji se budeme dílu *Caligula* věnovat ve čtvrté části této práce.

Revolta je mnohvrstevnatý pojem. Rodí se z lidské touhy po životě, neboť nechceme podlehnout absurditě kolem nás a nechceme spáchat sebevraždu. Revolta se projevuje určitým vzdorem, vzbouřením se dosavadnímu světu. Tento pojem disponuje velikou silou a Camus si uvědomuje, jaká nebezpečí skrývá. Tudíž přichází s tezí, že musíme revoltu něčím usměrnit. Zmíněnou mezí se stává člověk, žijící vedle nás.

Jenže není to tak snadné, onu tezi všeobecně uznávat za platnou. Je nutné tomu dodat váhu, proto „se stáváme solidární“. Uvědomujeme si, že i ti druzí chtějí žít, že jsou na tom v podstatě stejně jako my a že mohou chtít totéž, co si přejeme my sami. Abychom si vzájemně neškodili a popřípadě neohrožovali na životě, musíme přiznat i ostatním stejné šance, stejná práva a svobody. Čímž se blížíme dalšímu významnému rysu, a to demokratičnosti revolty.

I v díle Friedricha Nietzscheho se objevuje určitá revolta. Albert Camus je přesvědčen, že Nietzsche svou filosofii staví na revoltě. Usuzuje tak zejména z toho, jakým způsobem odmítá uznávat náboženství či jinou mimosvětskou entitu, která by měla představovat oporu pro naše

⁹⁵ CAMUS, Albert, *Pád*, str. 96.

rozhodování a jednání tady na zemi. V následující kapitole bude ukázáno, jak je pojem revolta vztažen k myšlení Friedricha Nietzscheho a jakou roli v ní hraje postava Ježíše Krista.

3.4 Friedrich Nietzsche a revolta

Albert Camus vidí v určitém smyslu Nietzscheho jako filosofa revolty. Nietzscheho filosofie začíná jako revolta, která vychází z onoho „Bůh je mrtev“. Obracejí se proti všemu, co se pokouší zmizelé božstvo podvodně nahradit a co znevažuje svět. Nietzsche si zabití boha nevymyslel, nýbrž nazřel do duše své doby a našel ho tam již mrtvého. Pochopil obrovský dosah toho, co se stalo, a rozhodl, že pokud revolta člověka nebude řízená, nemůže vést k jeho obrození.⁹⁶ Hledal cestu, jak žít bez náboženství. Podobně jako Camus si byl Nietzsche vědom, že je nutné revoltu, případně lidské jednání nějak omezit, že je nezbytné vytyčit nějaké hranice. Jinak by se svět řtil do slepého chaosu a bezvýhodného nihilismu.

Nietzsche napadá křesťanství jakožto morálku. Osoby Ježíše si ovšem cení. Kristovo učení není revoltou, avšak přitakáním a neodporováním zlému. Nelze zabíjet, ani proto, aby se zabránilo zabíjení. Svět je třeba brát takový, jaký je. Jde o to nerozmnožovat jeho neštěstí, ale naopak přijmout účast na jeho utrpení. Pak máme království nebeské na dosah. Kristovo poselství, podle Nietzscheho, není víra, nýbrž skutky. Dějiny křesťanství představují jen dlouhou zradu tohoto poselství.⁹⁷ Je třeba po vzoru Ježíše působit na tomto světě a konat to nejlepší, co umíme.

„Nietzsche na člověka volá, že země je jeho jediná pravda, již se nesmí zpronevřit, na ní musí žít a na ní dojít spásy. Ale zároveň ho učí, že nelze žít na zemi bez zákona, protože žití samo je podmíněno jeho existencí... Pod trestem smrti musí člověk na tuto hádanku najít odpověď.“⁹⁸ Problém tak míří k podstatné otázce. Lze žít vskutku lidským způsobem i bez posledního základu či zakotvení, tzn. po smrti „morálního

⁹⁶ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 75.

⁹⁷ Tamtéž, str. 76.

⁹⁸ Tamtéž, str. 80.

boha“?⁹⁹ „Smrt boha“ u Camuse znamená přechod k novému způsobu hodnocení. Vidíme u něj snahu objevit nějakou hodnotu či normu, která by platila obecně i pro druhé, která by nepřitakala vraždě, ale naopak realizaci mravnosti.

Křesťanství (ve výkladu Alberta Camuse) je přesvědčeno, že jestliže vytyčuje světu určitý směr, bojuje proti nihilismu. Přitom však je samo nihilistické tím, jak vnucuje životu vymyšlený smysl, čímž mu brání odhalit ten skutečný.¹⁰⁰ „Každá církev je kámen přivalený na hrob bohočlověka; vší silou se mu snaží zabránit v novém zmrtvýchvstání.“ Nietzsche dospívá k paradoxnímu závěru, že bůh zemřel ve smyslu křesťanské sekuralizace posvátného.¹⁰¹

Podobným způsobem se vymezuje vůči socialismu a všem formám falešného humanismu. Socialismus vidí jako degenerované křesťanství. Uchovává víru ve smysluplnost historie, která zrazuje život a přírodu a skutečné cíle nahrazuje pomyslnými.¹⁰² Socialismus je nihilistický v tom významu, jaký do tohoto slova vnáší Nietzsche.

S bohem se člověk zbavil i velikosti, která k bohu neodmyslitelně patří. Onu velikost je třeba vyplnit (jak se píše dále). Nietzsche vhání člověka do obtížné situace: „Nenajde-li člověk velikost v bohu, nenajde ji už nikde; je třeba ji popřít nebo stvořit. Popření by znamenalo přitakání sebevraždě; stvoření představuje nadlidský úkol, pro který je ochoten zemřít. Tvořit lze jen na samém dně osamění a člověk by se k tomu odhodlal jen tehdy, pokud by si musel zvolit mezi takovým úkolem nebo zemřít.“¹⁰³ Nenechat se stáhnout do beznaděje nihilismu, ale vnímat ho jako možnost odrazit se ode dna znamená, že člověk vezme onu ztracenou „velikost“ na sebe. Jak je naznačeno, jde o těžký zápas se sebou samým a bude třeba mnohé překonat. Dosažení této velikosti je završením tvorby či „revolty“ a směřuje k úvahám o nadčlověku.

⁹⁹ KOUBA, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, str. 161.

¹⁰⁰ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, Český spisovatel, str. 77.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² Tamtéž.

¹⁰³ Tamtéž, str. 79.

„Svobodný duch tyto hodnoty rozmetá, neboť odhalí iluze, na kterých spočívají, jejich skryté kupčení a zločin, jehož se dopouštějí, když brání jasnozřivé inteligenci v jejím poslání: přetvořit pasivní nihilismus na aktivní.“¹⁰⁴ Nihilismus neznamena odmítání a slepou negaci všeho. Je to stav, který kolem nás i v nás samých převládá. Je to určitá situace, v níž se nacházíme. Jelikož lidská touha po životě je nezdolná, znamená tento stav pro člověka novou výzvu. Tento apel se projevuje v revoltě jako životním postoji. Revolta tak pro Nietzscheho představuje spíše tvorbu, aktivní postoj, ne pasivní oddání se víře. Ta víra je nám navíc vnucována zvnějšku.

¹⁰⁴ CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, str. 78.

4 Caligula jako odraz nihilistických myšlenek

Drama *Caligula* bylo pro tuto diplomovou práci vybráno záměrně ze dvou důvodů. Prvním důvodem je to, že zpodobňuje příběh jedince, který si uvědomuje absurditu světa. Je si plně vědom, že člověk je vláčen osudem. Ovšem s touto situací se nechce smířit a silou své vůle se jí vzepře, a začíná konat. Přebírá na sebe úlohu boha, dokonce si myslí, že mezi bohy skutečně patří. Caligula představuje revoltujícího člověka, avšak z negativní či nebezpečné stránky. Zdá se být varováním, kam může „revolta“ vést, pokud není omezena nějakými normami a pravidly.

Druhým důvodem je jakási paralela Nietzscheova a Camusova myšlení v tomto díle, jak o tom píše Philip Thody¹⁰⁵. Je zde obsažen nihilistický postoj, který Caligula zaujímá vůči světu. Avšak v jeho případě nabývá velmi vyhraněnou podobu. A nakonec Caligula je také chápán jako určitá autobiografie, kdy Camus je i Caligulou i Scipionem. Centrální téma není odlišné od tématu v *Mýtu o Sisyfovi*, napsaném o čtyři roky později. Otázka po smyslu života je v obou dílech základní filosofickou otázkou.¹⁰⁶

Caligula byl zpočátku oblíbeným panovníkem, který podporoval vzdělání, kulturu a společenské akce vůbec. Dokonce byl lidmi vnímán jako umírněný a vážený panovník, který provedl mnoho prospěšných stavebních úprav v Římě.¹⁰⁷ Obrat v jeho smýšlení zřejmě způsobil skon jeho sestry Drusily. Zdá se, že na něj dolehla tíha a smutek, který jej přivedl k otázkám o smyslu života. Caligula není jen otřesen smrtí Drusily a netrpí jen ztrátou milované bytosti a ztrátou lásky, ale tento vnější podnět jej přivedl k existenciálním otázkám. Když pochopil konečnost lidského pobytu ve světě, objevil se mu prostor svobody. Klade si otázky typu: kam až svoboda sahá? Týká se jen lidí nebo lze změnit i řád věcí?¹⁰⁸

¹⁰⁵ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

¹⁰⁶ Tamtéž.

¹⁰⁷ cs.wikipedia.org/wiki/Caligula (Citováno dne 10. 1. 2010).

¹⁰⁸ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 169.

Caligula postupuje systematicky: chce zničit řád, jenž je nejprve řádem císařství, pak morálním řádem a nakonec i řádem světa vůbec. Podle Philipa Thodyho¹⁰⁹ je ústřední myšlenkou Caliguly morální teze: Nikdo nemůže být svobodný na úkor druhých. Dílo *Caligula* obsahuje úvahy, které jsou významné pro Camuse jako myslitele. Hlavní postavy příběhu představují svými povahovými rysy charakter Camusových filosofických úvah. Caligula zřetelně vnímá absurditu života. Přestává věřit v daný chod světa a stává se nihilistou. Snaží se „revoltovat“, avšak v jeho případě je to především touha po ničení. Cherea je konzervativní intelektuál, který si je taktéž vědom absurdního světa, ale zaujímá postoj vychytralého pokrytectví, protože se mu to jednoduše vyplatí. Scipio je mladý básník, který je zprvu sentimentálním idealistou, ale pod vlivem Caliguly poznává absurditužití a pomalu se oprošťuje od toho, aby vůbec hledal smysl všeho.

V divadelní hře *Caligula* lze vyzorovat jak rysy Camusovy filosofie, tak úvahy typické pro Friedricha Nietzscheho. Philip Thody hovoří o tom, že existuje mnoho podobností mezi raným Camusem a pozdním Nietzschem. Oba myslitelé mají společný obdiv pro období jako je italská renesance, nepřátelský postoj vůči křesťanství, uvědomění si tragické povahy existence a vidět v tom zdroj lidské velikosti a síly, a konečně sloučit zájem o tělo s duševní jasnoživostí.¹¹⁰

Caligula je pravděpodobně autorovo nejlepší drama. Hru o římském císaři pojal netradičně, Caligulu bere jako člověka, který revoltuje proti absurditě pomocí zločinů a her smrti. Nebere ho jako blázna. Proti Caligulovi vzniká vzpoura, které se on sám směje.¹¹¹

V následujících podkapitolách zdůrazníme některé důležité momenty ze hry *Caligula*, na nichž si ukážeme propojení myšlenek Friedricha Nietzscheho a Alberta Camuse. Hned v prvním dějství vstupují

¹⁰⁹ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

¹¹⁰ Tamtéž.

¹¹¹ <http://cs.wikipedia.org>.

do hry významné motivy: absurdita, „smrt boha“ a odmítnutí tradičních hodnot morálky.

4.1 Tři výchozí body – první dějství

Nietzsche prorokoval, že duchovní zhoubou našeho století bude nihilismus. A Caligula je zobrazením destruktivního nihilismu. Ovšem Caligula během prvních osmi měsíců vlády ukázal šlechtnost a milosrdenství, jeho pozdější proměna je připisována nemoci, jejíž příčinou zřejmě byl smutek nad ztrátou sestry Drussily. Ve svém mládí (podobně jako Nietzsche) byl zbožným člověkem. I mladý Scipio líčí Caligulu jako zbožného a spravedlivého muže.¹¹²

Starší Caligula byl idealista, oddaný následovník toho, co Nietzsche nazývá otrockou morálkou. Divadelním symbolem Caligulovy proměny však není nemoc, ale pobíhání v třídní bouři. Je zde jasná paralela s Nietzsche. Podobně ovlivnila nová a polodarwinovská koncepce přírody - jako kruté a divoké - Nietzscheho přehodnocení hodnot.¹¹³

V prvním jednání jsou předvedeny tři předpoklady: život je absurdní, bůh je mrtev a tradiční morálka je nesprávná. Zdá se, že Caligula dospěl k tomuto názoru po smrti své sestry-milenky Drusilly. Ovšem my nevidíme ani Drusillu ani zármutek Caliguly, zřejmě proto, že Caligula není nešťastným mladým milencem. Caligulovy pohnutky jsou od počátku spíše intelektuální než citové. Smrt sestry totiž způsobila posun v jeho smýšlení. Tento posun se projeví zejména v tom, jakým způsobem chce vládnout. Nejprve je třeba se rozloučit se starým řádem, který se Caligulovi v novém světle jeví jako zcela nepřijatelný.

¹¹² Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

¹¹³ Tamtéž.

4.1.1 Odmítnutí zažitých hodnot

V prvním dějství se odklání Caligula od starých hodnot, podobně jako Nietzsche zavrhuje staré hodnoty. Společně s Nietzschem přijímá nesnesitelnou pravdu věcí. Přeje si, aby lidé žili ve světle pravdy. „Pak všechno kolem mne je lež, ale já chci, aby lidé žili v pravdě! A právě já mám prostředky donutit je, aby žili v pravdě. Protože vím, Helicone, co jim chybí. Nedostává se jim poznání a chybí jim učitel, který ví, co mluví.“¹¹⁴ Je přesvědčen, že on má moc lidi k tomu přimět. Slovo síla je významným pojmem jeho vládnutí, stejně jako u Nietzscheho se pojmy jako síla, moc, vůle stávají důležitým tématem jeho pozdějšího psaní. Bez této síly vládce by se Caligula jevil směšným. Caligula ji ovšem spojuje s absolutní nezákonností.

Tragická stránka příběhu spočívá ve snaze zrušit stávající pořádek i dosavadní morálku postupným vylidňováním Caligulova světa, což nevyhnutelně končí izolací a destrukcí rebela, lumpa i hrdiny v jedné osobě.¹¹⁵ Postupně dává popravit jednotlivé občany, protože pro něj představují zastaralý a neplodný způsob uvažování. Zároveň v nich vidí zastánce tradičních morálních hodnot.

4.1.2 Caligula symbolem krutosti

Caligula páchá krutosti. Na první místo staví peníze, lidský život má pro něj menší význam. Kdo má kapitál, nechá jej propadnout státu, a bude usmrčen. „Vzhledem k našim potřebám budeme po řadě posílat tyto lidi na smrt podle libovolně sestaveného seznamu. Pořadí budeme moci příležitostně měnit. A budeme dědit.“¹¹⁶ Vychází z logiky svých poddaných, jak se ukazuje v jeho promluvě ke správci: „Je-li důležitá

¹¹⁴ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 12.

¹¹⁵ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

¹¹⁶ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 15.

pokladna, pak není důležitý lidský život... Všichni, kteří uvažují jako ty, musí souhlasit s tímto závěrem, a život pro ně neznámá nic, protože peníze jsou jim vším. Já jsem se rozhodl být logický, a protože mám moc, poznáte, jak vám ta logika přijde draho.“¹¹⁷ Už se to nezdá být morálka a láska, ale spíše síla a vůle, jakým způsobem Caligula přetváří staré hodnoty. Caligula v dřívějších dobách svého vládnutí byl oblíbený, společenský a moudrý panovník.

Caligula považuje jen sebe za svobodného a hodlá svou svobodu šířit dál, přičemž začíná velkým krveprolitím. „Tento svět není důležitý, a kdo to pozná, získává svobodu. A já vás nenávidím právě proto, že nejste svobodni. V celé římské říši jsem svobodný jen já sám. Radujte se, konečně máte císaře, který vás naučí svobodě ... a touto svobodou se začíná velká očista.“¹¹⁸ Zavrhl tradiční hodnoty, zbavil se starých zátěží. Jedná jako šílenec, protože i taková může být svoboda. Je příkladem toho, jak vypadá svoboda bez hranic. Caligulovo jednání stojí ostře v rozporu se zásadou, kterou zdůrazňuje Albert Camus: Má svoboda končí tam, kde začíná svoboda druhého. Krvavé běsnění, které vede k vyvraždění mnohých, popírá svobodu těchto lidí. Později se ukáže, že taková svoboda vždy znamená omezování někoho jiného. „Člověk je svobodný vždycky jen na úkor někoho druhého.“¹¹⁹ Taková svoboda s sebou ovšem nese jak u Nietzscheho, tak Caliguly (a Camuse) trýznivou a niternou bolest z pocitu osamění.

V článku Philipa Thodyho se tvrdí, že Caligula se svým jednáním nechce stát bohem, neboť pro něj, stejně jako pro Nietzscheho, žádní bozi neexistují. Oba směřují k něčemu vyššímu, k nadčlověku. U Nietzscheho nejde nakonec o bezvýhodný nihilismus a zničení hodnot, ale o vzkříšení lidského ducha skrze dionýskou vitalitu.¹²⁰ Nietzsche se snaží nalézt novou cestu a sílu lidského ducha v něm samém. Jde o to, aby člověk

¹¹⁷ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 16.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 18.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 31.

¹²⁰ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

překonával sám sebe ve svých slabostech. Thody zde vnáší pojem nadčlověk. Tento pojem jsme si krátce představili v kapitole 3.4 *Friedrich Nietzsche a revolta*. Zde je dáván do souvislosti s lidskou tvorbou, jako nejvyšší stupeň lidské seberealizace. Z příběhu Caliguly je patrné, k čemu může touha po nadčlověku v krajním případě vést – k destrukci druhých a nakonec možná i sebe sama.

4.2 Stádní a panská morálka - druhé a třetí dějství

Ve druhém dějství se nám ukazují důsledky Caligulova jednání. Patricijové jsou vylíčení jako stádo, mají strach z Caliguly a nelíbí se jim, že má nad nimi moc. Na jedné straně stojí Caligula, představitel panské morálky, na druhé straně ostatní obyvatelé coby stoupenci otrocké či stádní morálky. Caligula pohrdá tradičními ctnostmi: „Čest, důstojnost – pohádky pro děti. To už vůbec nic neznamena. Strach všechno smaže. Strach, ... ten krásný nefalšovaný pocit, ryzí a nezištný je jedním z mála pocitů, které pro svou ušlechtilost sahají hluboko do nitra člověka.“¹²¹

Caligulova morálka je samolibá. Je příliš namyšlený na to, aby byl schopen slitování, soucitu. Patricijové naproti tomu slepě přijímají tradiční morální hodnoty, nejsou tak Caligulovi vážnými soupeři. Camus chtěl vylíčit postavu na úrovni Caliguly. Jen podobný charakter je důstojným nepřitelem. Proto Camus přichází s postavou Cassia Cherea. Což je konzervativní intelektuál, který Caligulovi rozumí a zároveň jej odmítá.

Ve třetím dějství se Cherea střetává s Caligulou, chce s ním zápasit, protože ho uznává jako oponenta. Neodmítá Caligulovy ideje, ale nesouhlasí s Caligulovou „poctivostí“, s jeho důsledně neúprosným dodržováním pravidel, které sám stanovil. Tato krutá logika je ve sváru s jeho přáním: žít a být šťastný. Cherea pro své tvrzení nemá oporu. Je neschopen bránit morální a náboženské tradice, ovšem potřebuje je chránit, aby nepřišel o pocit bezpečí a jistoty. Cherea je představitelem „stádní“ morálky. Je přesvědčen, že má pravdu, ale nedokáže své teze Caligulovi obhájit. Chereovo přesvědčení totiž plyne z touhy po šťastném životě, a to je pro Caligulu irelevantní důvod. Na druhou stranu si klademe otázku, zda v kontrastu s Caligulovými záchvaty šílenství a napáchaným bezprávím, má vůbec nějaká obhajoba smysl.¹²² Na případu Caliguly je evidentní, že vytváření panské morálky může vést ke krutým koncům. Zde

¹²¹ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 28.

¹²² Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

by vystoupil Nietzsche se svými nároky, které klade na člověka. Jen silný, k sobě tvrdý člověk je s to být představitelem panské morálky. Vidíme, jak opatrně se musí nakládat s pojmy síla a tvrdost, a jak snadno mohou být zneužity.

Další postavou je Scipio, jenž je Caligulovým žákem. Učí ho nenávisti skrze zabití jeho otce, učí ho poezii tím, že zesměšňuje jeho sentimentální verše a náboženství skrze rouhání.

Scipio je tak učenlivý, že ve čtvrté části vyhrává básnickou soutěž, protože píše moderní poezii jako „pán“.

„Hon za štěstím, za ryzím člověkem,

Slunce, jež z nebe jak voda stéká,

Slavnost jediná, slavnost divoká.

A pro mé šílenství žádná naděje!“¹²³

Scipio je neustále se vyvíjející charakter. Jen Scipio je s to vynést jiskru naděje z masakru Caligulovy absurdní vlády. Scipio stejně jako Camus touží po mravnosti, slušnosti a odmítá sílu jako zdroj násilí. Zároveň říká, že by měl odejít a pokusit se hledat smysl všeho. Podobně Camus odjel do severní Afriky. Čím více se Caligula vzdaloval hodnotám přijímaných společností, tím více se musel od lidí izolovat. Stejně jako byla Nietzscheovi samota chloubou i beznadějí, bylo to taktéž i u Caliguly. Caligula nahrazuje štěstí většiny štěstím (rádoby) vyššího člověka, pána, ale je to vražedný druh, se svým okázalým a neplodným štěstím. Nietzsche si představoval zdravé zvíře, které povede k tvorbě a ne k ničení.¹²⁴ Samota se stala Caligulovi osudem, pohrdal totiž i láskou, nebral ji jako hodnotu. Dokonce byl přesvědčen, že láska a život se navzájem vylučují, že láska je jen slabostí a spoléhání se na druhého. Život přitom má být realizací síly a samostatnosti.

¹²³ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 67.

¹²⁴ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

4.3 Tragická pomíjivost – čtvrté jednání

Ve čtvrtém jednání, kdy se schyluje k vraždě samotného Caliguly, se Caligula vrací ve vzpomínkách na Drusillu: „Představa staré Drusilly je pro mne mnohem horší než představa mrtvé Drusilly. Lidé se domnívají, že člověk trpí, protože mu během jednoho dne zemře někdo, koho miloval. Ale skutečné utrpení není tak malicherné: skutečným utrpením je poznání, že ani zármutek nemá trvání. Ani bolest nemá smysl. ... Ale dnes jsem ještě svobodnější, než jsem byl před lety, dnes jsem bez vzpomínek a bez iluzí. Vím, že nic nemá trvání. Dospět k takovému poznání! V dějinách jsme dva nebo tři skutečně zakusili to dokonalé a výjimečné štěstí.“¹²⁵ Se smrtí Drusilly si Caligula uvědomuje plynutí času ve spojení s prožívaným časem. Spojuje osobní neštěstí s tím, jak se vyvíjí v čase.

Ukazuje se, že to, co nás zasáhne naprosto tragicky, to, co nás téměř zlomí, postupem času ztrácí na své ostroty a začínáme se pomalu smiřovat s bolestnou skutečností. V tom vidí Caligula tragédii, neboť to, co považujeme za skutečné hodnoty, časem oslábne. Náhle zjistíme, že jsme schopni žít bez toho, o čem jsme byli přesvědčeni, že bez toho nemůžeme existovat, právě proto, že jsme se s nastalou situací smířili. V podstatě ani nemáme jinou možnost než se se ztrátou smířit, jinak bychom se jen utápěli v bolesti anebo je tu horší možnost - spáchat sebevraždu. V čem tedy spočívá opravdová hodnota, jestliže postupem času se se vším vyrovnáme a jistým způsobem i smíříme? Jaký je tedy smysl všeho, když vše nakonec „přijmeme“ (nebo nepřijmeme, ovšem pak pácháme sebevraždu)? Caligula je přesvědčen o ztrátě smyslu podobně jako Camus. Příčinu absence smyslu spojuje s časovou rovinou. Ukazuje tragickou pomíjivost událostí, vzpomínek, pocitů i citů. Tato pomíjivost je nevyhnutelná a je třeba se s ní smířit.

Caligula však chápe tuto neúprosnou pomíjivost, respektive ztrátu absolutního smyslu jako cestu k osvobození. Uvědomit si, že neexistuje absolutní smysl, který by ozřejmil a poskytl oporu jakémukoli jednání,

¹²⁵ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 71.

události apod., není snadné, přesto však s sebou nese jistou lehkost a pocit štěstí. Tento pocit spočívá v uvědomění si, že nyní jsem to já, kdo onen smysl vytváří.

V závěru příběhu se odkrývá úskalí, které s sebou takové osvobození nese. „Všechno vypadá složitě. A přece je všechno tak jednoduché. Kdybych měl lunu, kdyby mi byla stačila láska, všechno by se bylo změnilo. Kde ale uhasit takovou žízeň? Které srdce, který bůh by měl pro mne hloubku jezera? Ani na tomto světě ani na onom není nic, co by mi vyhovovalo. Přesto vím, a ty to také víš, že by bylo stačilo, aby se stalo nemožné. Nemožné! Hledal jsem na konci světa, na samých hranicích sebe sama. Vztahoval jsem ruce, vztahuji ruce a potkávám tebe, stále jen tebe s mou tváří a cítím k tobě plno nenávisti. Nedal jsem se cestou, kterou jsem se měl dát, nedosáhl jsem ničeho. Moje svoboda není správná. Nic! Zase nic! Ach, jak je ta dnešní noc těžká!“¹²⁶ Caligula poznává, že být „svobodný“ je nesmírně těžké a klade na člověka velké nároky. Caligula vlastně neví, co si má přát, neví, co by chtěl. Přestává mu stačit to, co nabízí pozemský svět, a chce měsíc. Zároveň si je vědom, že je to nemožné. Dochází k poznání, že pokud by nešel cestou, kterou šel, pokud by nepáchal takové krutosti, které páchal, byl by šťastnější.

Současně svou touhou po nemožném popírá tvrzení o absenci smyslu. Za účel svého života považuje: být „největší na světě“, stát se „bohem“, chce uhasit žízeň po nemožném. Smysl života hledá v uspokojení co nejpodivnějších přáních, přesto není spokojen a šťasten.¹²⁷ Přiznáním, že jeho svoboda není správná, potvrzuje, že svoboda bez určitých omezení, bez hranic, uvrhne člověka do nejistoty a zoufalství, a nevede ke šťastnému životu. Dokládá to v závěru, kde Caligula pronáší dvě řeči. Nejprve pokládá sám sebe za „největšího“ na světě, jehož velikosti nic neodpovídá. Ve druhé řeči hovoří o lítosti, o špatně zvolené cestě, která nevede nikam. Je si vědom své vlastní

¹²⁶ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 73.

¹²⁷ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

rozporuplnosti, ale ustoupit jen o krok by pro něho samotného bylo osobní selhání a konečně i popření toho, pro co žil a co se pokoušel (ve svém šílenství) tvořit.

4.4 Stát se více lidským

Podle Camuse byl Nietzsche prvním úplným nihilistou Evropy, jak píše ve svém článku Philip Thody. Jeho systém se zcela obejde bez víry, pokud přijmeme konečné důsledky nihilismu. To je přesně to, co činí Nietzsche i Caligula. Přijetím všeho, co je, vylučuje vše, co by mělo být, a morální souzení se vztahuje pouze k tomu, co není. Podle toho je nemožné soudit lidské pohnutky nebo životní postoje.¹²⁸ Abychom mohli něco hodnotit, je třeba mít nějaké měřítko, podle něhož budeme věci posuzovat. Je otázkou, nakolik se tímto řídil samotný Caligula. Tím, že (násilně) měnil svět, směřoval k něčemu jinému. Svým jednáním přeci jen musel sledovat nějaký cíl, který je mimo svět v jeho době. Musel mít nějaké měřítko, podle kterého zjistil, že tak, jak to je, to být nemá. Je pravda, že u něj to bylo z velké části dáno šílenstvím, kterému propadl, když se začal považovat za jednoho z bohů. Zdá se, že Camus tímto příkladem v podobě Caliguly, ukazuje, kam budeme směřovat, budeme-li podléhat iluzím, jež mají svůj původ mimo náš lidský svět. Je třeba se držet pozemského světa a zejména solidarity s druhými.

Camus uvádí tradiční zdroje vyřazených hodnot: království nebeské, koncept věčnosti a morální imperativy. Nietzsche může tímto podle Camuse říci, že výhodou doby je, že nic není pravdivé a vše je dovoleno. Podle Philipa Thodyho oba, Caligula i Nietzsche, trpí novou formou utrpení i novou formou štěstí.¹²⁹

Camus se odvrací od Nietzscheovy romantické představy nadčlověka, stejně jako se Scipio odvrací od Caliguly. Naším úkolem není být mimo naši lidskost, ale stát se více lidským, více člověkem.¹³⁰ Podle Camuse není třeba, aby člověk překonal své slabosti, aby se stal něčím větším, aby se stal nadčlověkem. Ale aby si uvědomoval, že vedle něj stojí někdo druhý, kdo trpí podobnými slastmi i strastmi, že i ten druhý má

¹²⁸ Camus' *Caligula* and Nietzsche: <http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm> (Citováno dne 22.3. 2007), Philip Thody.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž.

k dispozici tento svět. Proto Camus postuluje solidaritu, jako základní sociální pohnutku. Lidé musí pochopit, že mají k dispozici jen pozemský svět a dle toho také jednat.

5 Rozporuplnost myšlenkových postojů

Oba autoři se nevyhnuli kritickému hodnocení své myšlenkové práce a tvorby. V případě Alberta Camuse se do ohniska kritiky dostal samotný pojem revolty. S postojem revolty se neslučuje pojem míry, který zbavuje revoltu jejích (řekněme) radikálních rysů. Revolta jako pojem spíše evokuje vzpouru, která se často obrátí i proti těm, kteří v jejím jménu „bojovali“ (jak se ukázalo v dějinách lidstva). Jiným extrémem je, aby se z revolty nestala bezobsažná póza, kdy „revoltujeme“ proto, že „revoltují“ všichni (například skupiny mladých lidí, kteří „bojují“ proti různým „nešvarům“ společnosti).

Proti Nietzschemu bylo vznášeno mnoho výtek, mezi nimi i výtky rozporuplnosti. Avšak, jak uvádí Urs Heftrich¹³¹: Možná právě určitá protikladnost, možná to, jak si výpovědi v jeho díle odporují, by mohlo sloužit jako ukazatel rozličným duchovním směrům.

5.1 Kritika pojmu revolta u Alberta Camuse

O *Člověku revoltujícím* se Olivier Todd vyjadřuje takto: „Zásadním bodem je radikální kritika myšlenky revoluce a komunismu. Na počátku padesátých let to nebylo tak jednoduché, tím spíše, že Camus sám byl komunistou: v tehdejší Paříži bylo něco takového bomba. Kromě George Orwella nebo Arthura Koestlera nevidím nikoho, kdo by pro otevření očí učinil víc.“¹³²

Proti Camusově „filosofii revolty“ se objevují námitky. Jedny jsou zaměřeny proti základní ideji: Jaký je to fantom revolty, kterému chce Camus zjednat důvěru? Co je to za revoltu, do níž by se dala zavést

¹³¹ HEFTRICH, Urs, *Nietzsche v Čechách*, Hynek, Praha 1999, přeložila Věra Koubová, str. 16.

¹³² *Nové čtení Alberta Camuse*: <http://www.advojka.cz/archiv/2006/39/nove-cteni-alberta-camuse> (Citováno dne 9.2.2010), Bernard Fauconier.

„míra“ nebo „uměřenost“? Nestane se revolta zbavená svého obsahu, tedy náruživosti a posedlosti, okleštěnou? Nevyklube se z ní pak mravopočestnost a způsobilost ubohých?¹³³

Rozpory vzbuzující vztah revolty a míry je výstižně popsán v článku Bernarda Fauconiera. Autor se zde obrací na André Bretona a Milana Kunderu. „Camus se vrací k počátkům moderního nihilismu, k závrat' vzbuzujícím představám něčeho absolutně jiného, aby ukázal, že se podobné šílenství vtěluje rovněž do politiky.“ To bylo z jeho strany velice odvážné, neboť myslitelé, kterých se dotkl, to v té době byly ikony radikálnosti. Odtud také vyplynula prudkost jejich reakcí. André Breton byl pobouřen vztahem revolty a míry: „Revolta, do níž bychom mohli vložit míru, zbavená svého vášnivého obsahu – zní jako protimluv.“¹³⁴

Milan Kundera poukazuje na to, že revolta v různých situacích může vyznívat jinak, když srovnává pařížský květen 1968 s tehdejší pražským jarem: v prvním případě exploze revolučních lyrismů, v druhém postrevoluční skepticismus. A Kundera hodnotí pražské jaro jako „lidovou vzpouru umírněných“. Spojuje revoltu s umírněností, stejně jako Camus spojuje revoltu s mírou; právě to Camuse přivedlo ke kritice revoluce jménem revoluce autentické: odmítá vidět člověka pojednaného jako věc, výlučně jako objekt dějin.¹³⁵ V tomto druhém případě pražského jara se zdá, že Kunderovo chápání revolty je blízké Albertu Camusovi, zatímco s pojetím revolty u André Bretona je ostře v rozporu. Zde vidíme, jak rozpačitě byl vnímán koncept revolty v té podobě, jak nám jej přibližuje Albert Camus.

Současně s revoltou se musíme zmínit i o pojmu solidarita. Ta je hlavním motivem toho, aby se revolta v krajním případě nezvrhla ve vražedné běsnění. Jistá obtíž spočívá v tom, že Camus o této solidaritě uvažuje jako o jakémsi „postulátu“. Je přesvědčen, že lidé jsou ze své podstaty solidární.

¹³³ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 177.

¹³⁴ *Nové čtení Alberta Camuse*: <http://www.advojka.cz/archiv/2006/39/nove-cteni-alberta-camuse> (Citováno dne 9.2.2010), Bernard Fauconier.

¹³⁵ Tamtéž.

Druhý proud námitek směřuje k problému integrity Camusovy koncepce s jeho praktickými postoji. J. P. Sartre v nekrologu za Camuse uvádí, že tento „kartezián absurdnosti“ se jednoduše zdráhal opustit oblast morálky a odebrat se na nejisté stezky praxe. Proto se odmlčel v posledních letech o politických záležitostech, neboť by musel z hlediska morálky politiku buď popírat, nebo převracet. Morálka sama o sobě prosazuje revoltu a současně ji (tradiční morálku) odsuzuje.¹³⁶

5.2 Rozporuplnost Friedricha Nietzscheho

Při studiu Nietzscheho spisů je třeba postupovat opatrně. V jeho dílech se kombinuje naléhavost, s jakou vysvětluje a sděluje, s výkyvy jeho duševního stavu, s působením jeho duševní poruchy. Je třeba k Nietzschemu přistupovat velmi opatrně a to zvláště při interpretaci rozličných pojmů, které používá. Jak jsme viděli v kapitolách věnovaných dílu *Caligula*, dezinterpretace není zcela nevyhnutelná. Problémem není jen forma, jakou užívá při psaní, ale i samotné myšlenkové koncepce, například teorie věčného návratu.

V kritice myšlenky věčného návratu je Nietzsche podezříván z mysticismu, konkrétně v rozporu mezi myšlenkami nadčlověka a věčného návratu téhož. Nadčlověk je totiž něčím novým, neopakujícím se, což je v rozporu s věčným návratem, který ono novátorství ze své podstaty odmítá. Jeho mysticismus se má pak prozrazovat v tom, že filosofické nedostatky nahrazuje uměleckým nadáním. Jak ale Heftrich píše, taková kritika pracuje s pojmem nadčlověka ryze darwinisticky a nechápe, že se obě tyto myšlenky vzájemně doplňují.¹³⁷ Nadčlověka je třeba chápat jako práci na sobě samém, jako sebezdokonalování v kladném slova smyslu. Věčný návrat je určité (hypotetické) měřítko pro naše jednání.

¹³⁶ CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, str. 177.

¹³⁷ HEFTRICH, Urs, *Nietzsche v Čechách*, str. 20.

Friedrich Nietzsche byl ovlivněn ve svých počátcích zejména filosofem Arturem Schopenhauerem. S určitou modifikací akceptoval především schopenhauerovské tragické vidění světa a lidského údělu. Svět obývaný člověkem představuje obrovskou arénu nikdy nekončících zápasů, neustálého strachu a utrpení. Lidský život je bytostně ohrožen a naplňují ho beznaděj, úzkost a bolest. Pomoc pro takto ohroženou lidskou existenci nalézal v umění. Člověk podle jeho mínění potřebuje umění, aby vůbec mohl snášet svůj tragický úděl. Nietzsche čerpal motivy především z kultury antického Řecka, konkrétně ze staré řecké tragédie.¹³⁸ Jeho okouzlení uměním se projevuje ve stylu psaní jeho knih. Často své myšlenky halí do alegorií a metafor. S tím souvisí i obtížná interpretovatelnost jeho děl.

Mojmír Hrbek tuto obtížnou interpretovatelnost děl Friedricha Nietzscheho pojí se snahou vykládat je na základě autorových životních peripetií a biografických dat. Je přesvědčen, že zejména někteří existencialisté na tuto souvislost mezi dílem a životem poukazují už proto, že „Nietzsche nechápe myšlenku jako provádění neosobních operací z přejatých a mimo osobnost jakéhokoli myslitele daných premis, ale jako dílo jedince-člověka-Nietzsche, a co více, je to dílo vášivé, dokonce pokusem se sebou samým, myšlené leckdy doslova na život a na smrt. Po Kierkegaardovi se tak vrací do filosofie trápená duše, skoro by se chtělo říci duše trápená ne-li Bohem, tedy vraždou Boha.“¹³⁹ Právě takové uvažování o filosofii samé je blízké existencialismu. Filosofie není nějakým konstruktem existujícím nezávisle na nás, ale je v těsném sepětí s prožitky každého z nás. „Filosofie života chce život zachránit v jeho konkrétní plnosti a hloubce před znásilněním obecným pojmem; otevírá se jedině předracionálnímu nebo nadracionálnímu uchopení, např. instinktu (Nietzsche) nebo intuici (Bergson).“¹⁴⁰

¹³⁸ MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, str. 51.

¹³⁹ HRBEK, Mojmír, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, str. 7.

¹⁴⁰ BRUGGER, Walter, *Filosofický slovník, NAŠE VOJSKO*, Praha 1994, přeložili Ladislav Benyovszky, Karel Berka, Ivan Blecha, Martin Hemelík, Ladislav Major, Lenka Mertová, Jiří Pešek, Milan Váňa, str. 143.

V pozdějším období popírá spásnou roli umění a své naděje upírá k vědě, jíž dříve opovrhoval. Věda nám sice neposkytuje útěchu, zato však nás jako jediná staví tváří v tvář pravdě. Ačkoliv je pravda pro křehkého člověka nebezpečná, přece jen se mu jedná o pravdu a ne o zdání a lež. „Myslitel se musí stát svobodným duchem (der freie Geist), který umí radikálně pochybovat o všech tradičních idolech a dogmatech, sloužících za umělé opory lidského života.“¹⁴¹ Tato nová orientace se objevila ve spisu *Lidské, příliš lidské*. Vyslovil v ní nejprve kritiku tradiční spekulativní metafyziky a náboženství, speciálně křesťanství.

Tento rozpor můžeme chápat spíše jako vývoj v jeho myšlení. Odklání se od toho, co považoval za princip světa, za cestu k pravdě, neboť nás to svádí do jinak vnímaného světa, skrze umění se člověk dostává do jiného stavu vědomí. Subjektivní pocity, které hrají, jak při tvoření, tak při vnímání, důležitou roli, nám něco zakrývají a něco naopak odhalují. Naopak věda přistupuje ke zkoumaným předmětům a okolí „chladně“ a objektivně. Snaží se ukázat věci a jevy takové jaké jsou bez jakéhokoli zabarvení. Samozřejmě i věda podléhá různým nešvarům, jimž je třeba se vyhnout. Jedná se například o „všemocnost“ vědy, o aroganci samotných vědců, i o odmítání neprozkoumaných hypotéz a také v neposlední řadě jde i o poplatnost té které době. Proto jak říká Friedrich Nietzsche v *Radostné vědě*, musí to být „nová“, „radostná“ věda, která přistupuje k věcem s lehkostí tanečního kroku.

Závěrečné období Nietzscheva filozofického vývoje je etapa metafyziky vůle k moci a věčného návratu stejného. Je to však také období v Nietzschevě životě nejtragičtější. Duševní choroba nezadržitelně postupuje a roku 1888 propuká v ničivé síle.¹⁴² V tomto období sleduje dvě linie, etickou a metafyzickou. Etická linie shrnuje kritiku křesťanství jako zdroje evropského nihilismu, koncepci dvojí morálky, požadavek přehodnocení všech hodnot jako pravý úkol filosofie a konečně teorii

¹⁴¹ MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, str. 55.

¹⁴² Tamtéž, str. 57.

nadčlověka. Metafyzická linie soustřeďuje pojmy vůle k moci a věčného návratu stejného.¹⁴³ Obě tyto linie tak existují paradoxně vedle sebe.

¹⁴³ Tamtéž, str. 58.

6 Závěr

Společným východiskem u obou autorů v této práci je ztráta absolutního smyslu, „smrt boha.“ Tato ztráta znamená vyústění do jistého filosofického postoje, a to nihilismu. Jedním důsledkem nihilismu je náhlá ničím neomezená svoboda, která s sebou přináší pozitivní i negativní dopady. Jak jsme viděli v předchozích kapitolách u obou autorů.

Druhým důsledkem je absence měřítka pro naše jednání. Člověk neví, jak se svobodou naložit, proto Nietzsche a Camus hledají hodnotící kritérium pro lidské jednání. Nietzsche se zaměřuje na jedince, jehož bytostným určením je tvorba. Paralelně však u něj nalézáme teorii věčného návratu, což funguje jako určité měřítko pro naše jednání. Camus nejprve řeší, co musíme dělat, jak naložit s nevyhnutelným osvobozením. Tím dospívá k pojmu revolta.

Věčný návrat v podstatě znamená: Jednej tak, jako by se měl každý okamžik tvého jednání věčně navracet. Chceš, aby se tvé činy, v tomtéž sledu neustále vracely? Tím dostává člověka do velmi těsné uličky a klade naň obrovskou zátěž. Věčný návrat je sice hypotetický pojem, ovšem velice působivý. Jeho krátké analýze je věnována kapitola *2.3 Věčný návrat téhož.*

Camus sice přichází s určitým návrhem, co v situaci naprosté svobody a bezcílnosti činit, avšak ani on nemůže koncepci měřítka, míry lidského jednání obejít. Nebezpečím revolty totiž je, že se obrátí proti člověku samotnému, revolta ve své krajní podobě může znamenat i vraždu. Takové nebezpečí bylo jasně patrné na příběhu Caliguly. Jak tedy „okleštit“ revoltu, aby se z ní nestal zločin? Samotné slovo zločin již v sobě zahrnuje určité hodnocení a není tedy hodnotově neutrální. Řečeno lépe, aby se revolta neobrátila proti zachování lidskosti jako takové, proti uchování se vůbec. A v takové situaci si Camus vypomáhá pojmem solidarita.

Mezí, která má zabránit naprosté svévoli je jednak lidský pud sebezáchovy, aby se jednou situace neobrátila proti mně a jednak právo na revoltu toho druhého. Pokud mám já jako člověk právo revoltovat, má ho i druhý. Musím být solidární, a člověk je ze své podstaty podle Camuse solidární. Camus postuluje solidaritu jako základní lidskou pohnutku. Předpokládá, že člověk považuje druhé za sobě rovné a se stejnými právy.

Mezi oběma autory jsou rozdíly, které již byly v jiných kapitolách naznačeny. Nietzsche zdůrazňuje přístup člověka k jakékoli situaci. Jde o to, jaký člověk zaujme postoj a co bude měřítkem našeho jednání, viz problém věčného návratu. Klade na jedince vysoké nároky, zdůrazňuje přístup člověka k jakékoli situaci. Je třeba totiž přistupovat k věcem nově, bez předsudků, nezabřednout do stádního myšlení. Na druhou stranu Camus nejprve řeší problém, kudy ven z nesmyslnosti, z absurdity, a nespáchat přitom sebevraždu. Klade si otázku: Co vlastně tedy máme dělat? Odpovědí je revoltovat.

Dalším významným rozdílem je chápání člověka jako takového. U Nietzscheho zůstává člověk od počátku do konce sám jako individuum. Ale u Camuse se člověk nejprve vnímá jako osamělý jedinec, postupně si však uvědomuje, že je součástí společnosti druhých.

Problém nihilismu, v čistě filosofické rovině, má podle Nietzscheho svůj počátek již v antickém Řecku, v Platonovi. Dle Nietzscheho Platon jako první vyhlásil nadsmyslový, věčný svět idejí za vyšší, skutečnější, jedině pravdivý svět, zatímco přírodu, hmotnou realitu snížil na podřízené, méněcenné jsoucno, pouhý stínový svět. Evropské dějiny od antiky až po dnešek jsou tak nesené platonskou metafyzikou a křesťanským náboženstvím. Jsou nihilistické, tedy úpadkové. Jsou dějinami odpadnutí evropského člověka od jeho sice konečného, avšak přitom plného pozemšťanství.¹⁴⁴

¹⁴⁴ MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, str. 59.

Nietzsche byl přesvědčen, že v jeho době dosáhl evropský nihilismus svého vrcholu – už se neskrývá, ale stal se plně zjevným. Obecně se vyznačuje rozkladem nejvyšších etických norem. A z mravní skepse se konečně rodí všeobecná dezorientace: Chybí cíl, chybí odpověď na otázku „proč“.¹⁴⁵

Společné oběma autorům je snaha nihilismus překonat. Nebo alespoň se s ním vyrovnat s hrdostí a přijmout jej se všemi důsledky.¹⁴⁶ Oba se vypořádávají s metafyzikou po svém a obracejí se ke světu ve své pozemskosti, aniž by se spoléhali na něco transcendentního.

¹⁴⁵ MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, str. 60.

¹⁴⁶ BRUGGER, Walter, *Filosofický slovník*, str. 272.

7 Seznam použité literatury

BRUGGER, Walter, *Filosofický slovník*, NAŠE VOJSKO, Praha 1994, přeložili Ladislav Benyovszky, Karel Berka, Ivan Blecha, Martin Hemelík, Ladislav Major, Lenka Mertová, Jiří Pešek, Milan Váňa, ISBN 80-206-0409-X

CAMUS, Albert, *Caligula, Stav obležení*, Orbis, Praha 1965, překlad Alena Šabatková, Jiří Konůpek, ISBN 3-927258-06-7

CAMUS, Albert, *Člověk revoltující*, Český spisovatel, Praha 1995, přel. Kateřina Lukešová, ISBN 978-80-86955-55-1.

CAMUS, Albert, *Mor*, Hynek, Praha 1997, přeložila Milena Tomášková, ISBN 978-80-86955-75-9

CAMUS, Albert, *Mýtus o Sisyfovi*, Svoboda, Praha 1995, přeložila Dagmar Steinová, ISBN 80-86955-08-7

CAMUS, Albert, *Pád*, Garamond, přeložil Miloslav Žilina, ISBN 80-86955-31-1

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche a filosofie*, Herrmann a synové, Praha 2004, přeložili Čestmír Pelikán a Josef Fulka, ISBN 80-239-4118-6

DUROZOI, Gérard, ROUSSEL, André, *Filozofický slovník*, EWA, Praha 1994, přelož. J. Binder a kol., ISBN 80-85764-07-5

HEFTRICH, Urs, *Nietzsche v Čechách*, Hynek, Praha 1999, přeložila Věra Koubová, ISBN 80-86202-30-5

HRBEK, Mojmír, „*Smrt Boha*“ v *Nietzschově filosofii*, Academia, Praha 1997

ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, TRITON, Praha 2000, přeložil Lukáš Vacek, ISBN 80-7254-146-3

KOUBA, Pavel, *Nietzsche. Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha 1995, ISBN 80-7298-191-9

KOUBA, Pavel, *Smysl konečnosti*, Oikúmené, Praha 2001, ISBN 80-7298-040-8

MAGEE, Bryan, *The great philosophers*, An introduction to western philosophy, OXFORD UNIVERSITY PRESS, Oxford 1988, ISBN 0-19-282201-2

MAJOR, Ladislav, SOBOTKA, Milan, *Dějiny filosofie III.*, Státní pedagogické nakladatelství Praha, Praha 1982

NIETZSCHE, Friedrich, *Duševní aristokratismus*, Votobia, Olomouc 1993, přel. Vítězslav Tichý, ISBN 80-85619-87-3

NIETZSCHE, Friedrich, *Mimo dobro a zlo, Předehra k filosofii budoucnosti*, AURORA, Praha 2003, přeložila Věra Koubová, ISBN 80-7299-067-5

NIETZSCHE, Friedrich, *Radostná věda, Orientace*, Praha 1992, přeložila Věra Koubová, ISBN 80-7198-080-3

NIETZSCHE, Friedrich, *Tak pravil Zarathustra*, Votobia, Olomouc 1995, přeložila Věra Koubová, ISBN 80-85885-79-4

ROBINSON, Dave, *Nietzsche a postmodernismus*, TRITON, Praha 2000, přeložil Lukáš Vacek, ISBN 80-7254-146-3

VATTIMO, Gianni, *Friedrich Nietzsche*, (in Stammlung Metzler, Realien zur Philosophie, Verlag J. B. Metzler Stuttgart), 1992 Weimar, ISBN 3-85165-738-1

Internetové odkazy:

<http://www.advojka.cz/archiv/2006/39/nove-cteni-alberta-camuse>

<http://cs.wikipedia.org>

<http://faculty.uccb.ns.ca/philosophy/caligula/biblio2.htm>