

Politické myšlení Alberta Camuse v kontextu motivu lidské přirozenosti



Michal Müller

Univerzita Palackého v Olomouci

michal.muller02@upol.cz

POLITICAL THOUGHT OF ALBERT CAMUS IN THE CONTEXT OF THE MOTIF OF HUMAN NATURE

This article points to the interdisciplinary overlap of literary and journalistic work by Albert Camus and political philosophy. Unfortunately, political thoughts that represent a significant aspect of his work are often overshadowed by the exaggerated appeal of many interpreters and literary critics to the philosophy of absurdity and its existential dimension. The article proposes the interpretative framework of human nature as a unifying element between the concepts of absurd and revolt, and uses it to assess Camus's moderate political position. The article concludes that Camus's works can be useful in considering the necessary conditions for political discussion and interpersonal dialogue, and in highlighting the importance of literature within this dialogue.

KLÍČOVÁ SLOVA:

Camus Albert — kritika marxismu a totalitarismu — lidská přirozenost — politická filozofie — revolta

Camus Albert — Critique of Marxism and Totalitarianism — Human Nature — Political Philosophy — Revolt

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366729.2020.1.6>

ÚVOD

Ačkoliv je u díla Alberta Camuse problematické vytyčit jasnou hranici mezi filozofií a literaturou a ačkoliv mnozí interpreti nacházejí v rovině filozofické četné nejasnosti, Camusova tvorba směřuje k významným myšlenkám politického charakteru, které bývají často zastíněny existenciálním rozměrem jeho rané tvorby či literárním úspěchem jeho textů. I samotné umění je však dle Camuse do jisté míry neoddělitelné od politiky, neboť umělec by se měl i ve světě ideologií pokoušet udržovat dialog, bez něhož není života. Právě tento životadárný dialog může být zneužit a nahrazen polemikami, plnými mystifikací a útoků, které vedou k zastrasování. Lidé však žijí na základě myšlenky, že *existuje něco, co mají společného*, a co je v případech potřeby spojí dohromady. Umělecké dílo napomáhá popírat ideologie, už jen tím, že existuje. Umělecká tvorba a politická činnost tak představují dvě strany téže vzpoury. Jedná se



o vzpouře proti tíživým situacím, v nichž se svět ocitá. Umělec je svědkem svobody, je nepřítelem abstraktních idolů, který se nesmí obracet proti realitě, nýbrž musí dostat svému poslání ospravedlnit ji na vyšší úrovni.^{1,2}

Právě v kontextu motivu toho, co nás spojuje — *lidské přirozenosti* — nahlédneme na Camusovo politické myšlení. Než se dostaneme k explicitnímu vyjádření významu lidské přirozenosti pro vzpouru proti násilí a útlaku, které je charakteristické zejména pro esej *Člověk revoltující*, stručně zmíníme filozofická východiska Camusova uvažování a počátky jeho politické angažovanosti. Exkurz do Camusova politického myšlení zakončíme komentářem Camusova postoje k událostem v Alžírsku.

V diskuzi pak motiv lidské přirozenosti objevující se v Camusových textech využijeme pro návrh interpretačního rámce, který zdůrazňuje spojitost konceptu absurdna a revolty. Jinými slovy je možné konstatovat, že lidská přirozenost je úzce provázána jak s absurdnem, tak i s revoltou. Právě toto spojení absurdna a revolty může být chápáno jako prostředek pro udržování životadárného dialogu — svobodné diskuze, jež není potlačována jednou z komunikujících stran za účelem nastolení monologu vedoucího skrze různé formy manipulace k degradaci lidské důstojnosti a zavedení totalitního režimu.

ABSURDNÍ VÝCHODISKA

Dříve než se zaměříme na Camusovo politické myšlení a motiv lidské přirozenosti, připomeneme základní autorova východiska, která můžeme nalézt ve filozoficky laděné esejí *Mýtus o Sisyfovi*. Roger Payette upozorňuje, že ačkoliv se Camusova politická angažovanost v tomto díle příliš neprojevuje, jsou absurdní východiska významná pro Camusovy pozdější politické myšlenky. Absence nadpozemského smyslu pak navíc otevírá prostor lidské svobodě.³

Albert Camus, jakožto kritik rozličných typů existencialismu, které nabízejí únik či zbožšťují to, co je drtí, vychází ve svém díle z absurdna, které není abstraktním principem, ale důsledkem lidské zkušenosti se světem. Rozpoznání rozkolu mezi tím, po čem člověk touží, a tím, jaký svět skutečně je, se pro něho stává první evidencí a metodicky důležitým bodem. Dle Camusovy logiky uvažování člověk, svět a absurdno představují členy rovnice a žádný z nich nesmí být vypuštěn. Camusovi nejde o definitivní překonání absurdna, ale o nalezení způsobu, jak v tomto protikladu žít. Vzdát se absurdního pocitu, který vyvstává z každodenní zkušenosti, by znamenalo

1 Srov. Camus 1949 a také Camus 1954, s. 28.

2 Názory na funkce uměleckého díla (v Camusově případě literárního) a jeho vztah k realitě mohou být samozřejmě různé. Camusovo konstatování, že umělecká tvorba a politická činnost představují dvě stránky téže vzpoury, nemusí být přijatelné pro ty, kteří považují svou uměleckou činnost za apolitickou. Camusův postoj může souviset s jeho názorem, že literární tvorba nemůže být nikdy zcela vytržena z reality (srov. Camus 2010), navíc, jakékoliv dílo je součástí dialogu — svobody tvůrčího procesu, který napomáhá neupadnout do hostejnosti vůči bezpráví.

3 Payette 2007, s. 35–36.



podlehnutí iluzi, spáchat filozofickou sebevraždu.⁴ Klasická sebevražda musí být dle Camuse rovněž odmítnuta, neboť by znamenala narušení logiky absurdního uvažování a porušení celé metody. Život se díky tomuto způsobu uvažování stává hodnotou, kterou je třeba uchovat.⁵ Se skutečností, že lidský život neskýtá žádný nadpozemský smysl, se lze vypořádat, neboť život bez smyslu se konečkonců žije lépe.⁶ Dle Camuse neexistuje osud, který by se nedal překonat pohrdáním, lepší řešení však představuje revolta, jíž jsou prodchnuty Camusovy pozdější texty.⁷

Je nutno konstatovat, že tyto Camusovy myšlenky nepředstavují konzistentní filozofický systém. Jak ukazuje Eva Beránková, Camusův *Mýtus o Sisyfovi* se potýká s řadou nepřekonatelných problémů, které z něj v konečném důsledku činí spíše literární text než filozoficky vyzrálé dílo.⁸ Domnívám se však, že esej neusiluje být návodem ukazujícím jasný směr, kterým se vydat, jak někteří interpreti od Camuse požadují. Camus svým literárním jazykem spíše popisuje způsob, jakým se člověk vypořádává se svou pozicí ve světě a jeho metodická skepse hraje významnou roli prevence při posuzování ideologií, jež se člověku snaží podsunout jasná řešení neslučitelná se základními životními hodnotami.⁹

Vhodnou paralelu a vyobrazení metafory Sisyfa můžeme vidět v Solženicynově novele *Jeden den Ivana Děnisoviče*, kde se v závěru příběhu plného bolesti, dřiny a bezpráví dozvídáme, že „minul den, ničím nezkalený, skoro šťastný“¹⁰, a to přesto, že naděje na svobodu pominula, neboť je jasné, že takové, jako je Šuchov, domů jen tak nepouštějí. Camusův Sisyfos zaujal např. i biologa Richarda Dawkinse, který ve svém dokumentárním filmu *Sex, Death and the Meaning of Life* rovněž chápe jeho příběh jako návod a podrobuje jej kritice, přičemž v závěru doporučuje „své“ řešení revolty, aniž by zmínil revoltu Camusovu.^{11,12} Camusovo absurdno však nemusí působit jako zdroj štěstí, ale jako protiklad hodný uchování, neboť jeho odstranění může přinášet nebezpečné důsledky. Přítomnosti je třeba říci zároveň „ano“ i „ne“. Význam tohoto Camusova životního postoje můžeme vidět i v jeho politických názorech, v jeho nevyhraněné pozici, která odmítá extremismus.

Některá chápání Camusova díla naznačují, že absurdno je postupně v jeho tvorbě překonáno, popř. že Camus opouští hrdiny sisyfovského ražení.¹³ Jiní autoři se na-

4 Camus 1995a, zejména strany 44, 54, 71.

5 Srov. též Camus 1995b, s. 16.

6 Camusovo konstatování, že život bez smyslu se žije lépe, je samozřejmě diskutabilní. Někteří autoři, jako např. existenciální psychoterapeut Irvin Yalom (2006, 433) dospívají k závěru, že Camus sám neopodstatněn dospěl k vlastnímu smyslu života. Camusovo konstatování dává větší smysl v rovině osvobození. Camus (1995a, 91) je totiž přesvědčen, že pokud si člověk představuje smysl života a začne se podřizovat požadavkům svého cíle, stane se otrokem vlastní svobody (srov. též Autor, 2018).

7 Camus 1995a, s. 163.

8 Beránková 2006, s. 131–148.

9 Dle Camuse naplňování absolutního ideálu umenšuje hodnotu individuálního lidského života (srov. Camus 1995b, s. 172).

10 Solženicyn 1963, s. 88.

11 Dawkins 2012.

12 Pro detailnější popis těchto interpretací srov. Müller 2018.

13 Srov. např. Beránková 2006.



opak domnívají, že Camusovo pojetí absurdna je od konceptu revolty neoddělitelné a oba koncepty jsou koherentní.¹⁴ Domnívám se, že sisyfovským hrdinou zůstává i Camusův doktor Rieux, jenž si je dobře vědom skutečnosti, že boj s morem nelze vyhrát definitivně, že bacil moru nikdy úplně nezaniká a nemizí.¹⁵ S ohledem na politické vyznění Camusova *Moru* můžeme říci, že ani zápas ideologií nikdy nekončí. Právě propojení mezi absurdnem a revoltou napříč Camusovými texty se blíže ukáže v následující části článku, a to v kontextu lidské přirozenosti.

MOTIV LIDSKÉ PŘIROZENOSTI V CAMUSOVĚ TVORBĚ

Lidská přirozenost představuje termín, pro který neexistuje vhodná definice. Jak zmiňuje Wilson, nejedná se o geny, jež ji určují, ani o kulturu, nejdokonalejší produkt lidské přirozenosti.¹⁶ Jsou to spíše *epigenetická pravidla*.¹⁷ Tyto dědičné zákonitosti duševního vývoje propojují geny s kulturou a vychylují kulturní evoluci určitým směrem. Jde o soubor predispozic chování charakterizujících lidský druh, který má vliv na sociální chování.¹⁸ Při četbě Camusových textů je patrné, že Camus zřejmě tímto způsobem lidskou přirozenost nechápe. O jeho pojetí lidské přirozenosti se toho příliš nedozvíme, neboť ačkoliv Camus pojem lidské přirozenosti explicitně používá, obzvláště v pozdějším období své tvorby, nepokouší se o jeho definici.

Tato nedůslednost může být způsobena dvěma skutečnostmi. První se týká Camusovy nedůvěry v rozum a vědecké poznání. Pro něj „linie kopců a ruka večera na vzrušeném srdci“ znamenaly více než teorie a hypotézy postulované vědou.¹⁹ Všechny jeho myšlenky vztahující se k lidské zkušenosti s absurdnem, úvahy dotýkající se morálky, texty nesoucí se ve znamení kritiky utopických ideologií jsou tak založeny na intuitivním přístupu k člověku a jeho přirozenosti, na laickém pozorování spisovatele. Druhý důvod se může týkat faktu, že vymezení lidské přirozenosti není jednoduchým úkolem, jak jsme zmínili výše, a že ani vědecký přístup nemusí nabídnout jednotný pohled.

Pro účely našeho zkoumání můžeme lidskou přirozenost chápat jako motiv, který explicitně a implicitně prostupuje Camusovým dílem. Camus na různých místech tvrdí, že existuje „něco, co máme společného“²⁰, „něco na základě čeho se vždy spojíme“²¹, že existuje nějaký „jazyk lidství“²², že člověk není „úplně tvárný“²³, že existuje

14 Např. Foley 2008.

15 Camus 1963, s. 257.

16 Wilson 1999, s. 185.

17 Jedná se o vrozené procesy mozku a smyslové soustavy, které vytvářejí soubor praktických zásad umožňujících rychlé a relativně přesné reakce, jež s velkou pravděpodobností zajistí organismu přežití a reprodukci (srov. Wilson, 1999, 217).

18 Wilson 1993, s. 264.

19 Camus 1995, s. 34.

20 Camus 1949.

21 Tamtéž.

22 Camus 2006, s. 258.

23 Camus 1995b, s. 237.



„přirozenost společná všem lidem“²⁴. V diskuzi se pokusíme navrhnout, že lidskou přirozenost nemusíme chápat jen jako motiv, který je v dílech přítomen, ale také jako interpretační nástroj, prostřednictvím kterého lze nahlížet na absurdno a revoltu jako na propojené koncepty. Tento interpretační rámec pak využijeme při snaze odhalit možný přínos Camusových názorů, který by mohl být inspirativním i dnes.

Lev Braun komentuje důležitost lidské přirozenosti v Camusově tvorbě konstatacím, že pokud schopnost člověka přesahovat sebe sama není zaručena univerzem, ani Bohem, musí být založena na něčem, co je pro člověka typicky osobité. Camus se tak dle Brauna navrácí k problematice lidské přirozenosti. Tuto přirozenost nacházíme v rozpolcenosti vůči světu, kterému odpovídáme „ano“ i „ne“, v touze po štěstí, kráse, přátelství a v odmítnutí jejich opaků, jak v jednotě, tak i v revoltě, které jsou v člověku přítomny.²⁵

Právě lidská přirozenost představuje jeden z rozdílů mezi dílem Alberta Camuse a Jean-Paula Sartra. Sartre říká, že ateističtí existencialisté, jako je on, jsou přesvědčeni, že existence předchází esenci a že je třeba vycházet ze subjektivity. To podle Sartra (2004, 16) znamená „že člověk nejprve existuje, setkává se se světem, vynořuje se v něm, a teprve potom sám sebe definuje.“ Není tedy „žádná lidská přirozenost, protože není Boha, který by ji pojal ve své myslí“, a záleží pouze na člověku, co ze sebe učiní.²⁶ Člověka nelze definovat s univerzální platností, je především projektem a individualitou. Tato svoboda plynoucí z absence přirozenosti a neexistence Boha je tak dle Sartra nutně provázaná se zodpovědností.²⁷ Jak ukazuje Foley, v kontextu politické orientace Sartra považoval postulování lidské přirozenosti za součást oficiální doktríny buržoazních demokracií, které přehlížejí realitu třídní struktury. Tato sjednocující lidská přirozenost tak stojí proti proletariátu.²⁸ Sartre říká, že dělník je pro buržoazii především člověkem, jako každý jiný člověk. Přirozenost a buržoaznost tohoto člověka však dle Sartra spočívá v tom, že zvolí jistý analytický pohled na svět, který vytlačuje jiné lidi a znemožňuje vnímat kolektivní realitu.²⁹ Camus se naopak pokouší obhájit formu lidské solidarity, která nebude založena na třídách, ale na lidské přirozenosti, nebo přinejmenším na lidských podmínkách.^{30,31}

Nejexplicitněji Camus o lidské přirozenosti hovoří v kontextu revolty. Akt negace obsažený v revoltě souvisí s existencí určité hranice, která by neměla být překročena,

24 Tamtéž, s. 249.

25 Braun 1974, s. 125–126.

26 Sartre 2004, s. 16.

27 Tamtéž, s. 16–17.

28 Foley 2008, s. 110.

29 Sartre 1988, 257.

30 Srov. Foley 2008, 110.

31 Zatímco v *Člověku revoltujícím* Camus hovoří explicitně o lidské přirozenosti (*nature humaine*), v jiných textech používá sousloví týkající se lidského údělu či podmínek (*condition humaine*). Tento termín nacházíme např. v textu „Ni victimes, ni bourreaux“, který zmíníme v části věnované Camusově politické angažovanosti. Domnívám se však, že tyto lidské podmínky implicitně odkazují k lidské přirozenosti, alespoň tedy v tom smyslu, že konfrontace s absurdnem, která představuje prvotní evidenci a je jednou ze základních podmínek, vyvstává z rozporu mezi lidskými tužbami (tj. i přirozenými potřebami) a nerozumným mlčením světa.



neboť ten, kdo ji překročí, tím omezuje právo někoho jiného. Camus tak spojuje revoltu s pocitem práva na něco a také s pocitem, že jedinec má jistým způsobem v něčem pravdu. Toto uvědomění je zároveň jistým pozitivním aktem revolty — „v každé revoltě je obsaženo zároveň s odporem k vetřelci okamžité a naprosté přitakání člověka k jisté části sebe sama“.³² Právě ono přitakání jisté části sebe sama odkazuje k lidské přirozenosti, neboť jde jistým způsobem o revoltu za zachování života, a to navzdory situaci, se kterou nelze souhlasit pro její nelidskou povahu. Jinými slovy můžeme říci, že absurdita, jakožto pocit plynoucí z naší zkušenosti se světem, je součástí nás samých. Tento pocit je jednou ze složek naší přirozenosti. Lidská přirozenost zde však není tím, co řeší problém s absurdním, přirozenost je spíše něčím, k čemu se navracíme, pokud je rozum zneužit ve snaze nabídnout univerzální řešení absurda. Lidská přirozenost pomáhá vnímat onu hranici, která by neměla být překročena, a skrze revoltu se dovolává spravedlnosti. Jistá míra absurdity je akceptovatelná, ale vše má své meze. Pocit absurda a hrdinská vzpoura se tak v Camusově tvorbě zdají být složkami lidské přirozenosti.

Je patrné, že zatímco absurdita představovala individuální pocit zažívaný v rámci konkrétního povědomí, revolta, ačkoliv z počátku může být rovněž osamoceným aktem vzpoury, představuje překročení této individuální hranice směrem k politickému jednání a politice vůbec.³³ Tento akt revolty nacházíme i v Camusově rané tvorbě, jež bývá řazena do tzv. cyklu absurda. Nejjasnější svědectví vidíme ve hře *Caligula*, kde myšlenka, že všechny činy jsou rovnocenné, je popřena lidským nesouhlasem s krutostí. Tento nesouhlas je založen na víře, že existují činy, které jsou ušlechtilější než jiné.³⁴ Jak konstatuje Simon Lea, Camus pracuje s lidskou přirozeností i v *Cizinci*, v jednom z jeho nejobtížněji interpretovatelných románů. Meursault není ve společnosti cizincem jen proto, že odmítá lhát, jak vysvětluje Camus,³⁵ ale zejména proto, že je postavou, která je nereálná, neboť postrádá lidskou přirozenost.³⁶ Meursault nedisponuje emocemi, které jsou důležité pro pocit sounáležitosti s ostatními, pro akt revolty, jenž souvisí s naší existencí. Domnívám se však, že náznaky lidské přirozenosti, jako je např. sexualita, jsou u Meursaulta přítomné. Právě sexualita představuje podstatný prvek lidské biologie, přičemž se nejedná jen o nástroj reprodukce, ale sociobiologové uvažují o sexualitě jako o mnohem komplexnějším jevu.³⁷ Sexualitě, přirozené součásti našeho života, se tedy neubrání ani Meursault, který je dle interpretace Simona Lea od lidské přirozenosti oproštěn. Stále v něm zůstává něco, co se našeho druhu bytostně týká. Nedostatky však můžeme spatřovat v sociálních interakcích a v jeho neutrálním, až pohrdavém způsobu života, který není dostatečně spojen s morálitou. Meursault zůstává cizincem, neboť jeho redukováná podoba přirozenosti mu neumožňuje koherentní způsob života, který Camus

32 Camus 1995b, 23.

33 Srov. Thody 1959, s. 26.

34 Camus 1965a, s. 53.

35 Předmluva k americkému vydání *Cizince* (srov. Braun 1974, 63) Jak zmiňuje Eva Beránková (2005, 107–122), Camusova interpretace se však mezi čtenáři a kritiky neujala.

36 Lea 2012.

37 Srov. např. Wilson 1993, s. 119

vidí v revoltě. Jak diktují absurdní podmínky v jiném Camusově díle, „člověk se nemusí ničeho dopustit, a přece zemře“.³⁸



ŘANÉ FORMOVÁNÍ CAMUSOVY POLITICKÉ POZICE

Jak si všímá Emanuela Celottová, Camusovo vzepření totalitarismu sahá již do dob jeho mládí. Camus vstupuje do antifašistického hnutí Amsterdam-Pleyel a roku 1936 také do komunistické strany. Celottová poukazuje na to, že Camusovo angažmá v komunistické straně je spojeno s myšlenkami humanismu — snahou o obnovení spravedlnosti a sociální rovnosti v Alžírsku sužovaném koloniální nadvládou. Koncem třicátých let však dochází v intelektuálních kruzích k prozření ohledně skutečné povahy komunistických představ, a to zejména v kontextu rostoucího teroru stalinského režimu.³⁹ Camusovo členství v komunistické straně netrvá dlouho, a již v roce 1937, kdy je ze strany vyloučen, jak upozorňuje Carroll, figuruje Camus jako kritik komunistické ideologie uvědomující si nebezpečí slepé víry v revoluci.⁴⁰

Tato politická zkušenost má nesporný vliv na Camusovo politické uvažování i literární tvorbu. Celottová poukazuje na skutečnost, že Camus si s ohledem na tyto události začíná uvědomovat, jak složité je udržení neutrálního postoje v zápasu ideologií. Camusův kritický postoj se od této chvíle nevztahuje jen ke komunistické straně, ale k politice vůbec, respektive ke všem ideologickým vlivům, které umenšují hodnotu lidských bytostí.⁴¹

Po rozluce s komunistickou stranou je Camusova politická pozice ovlivněna anarchosyndikalismem. Camus přichází do kontaktu se španělskými anarchosyndikalisty působícími ve Francii a také s redaktory anarchistických a syndikalistických časopisů *Témoins*, *Le Libertaire* a *Le Monde Libertaire*. Právě tato zkušenost stojí za formováním přesvědčení, že je možné být antikomunistou a zároveň zůstat zastáncem levicově orientované politiky.⁴² Camusův anarchosyndikalismus, jakožto alternativa vůči autoritářskému socialismu a buržoaznímu nihilismu, se objevuje i v *Člověku revoltujícím*, kde Camus poukazuje na to, že odborářské hnutí, spjaté s myšlenkou revolty, odmítá od života odtržený, byrokratický centralismus.⁴³ Camus se postupně od anarchosyndikalistické pozice odchyluje směrem k obhajobě parlamentní demokracie. Jak zmiňuje Marshall, Camusův odklon od syndikalismu dokládá několik skutečností z padesátých let. Roku 1955 Camus podporuje založení labouristické strany, roku 1957 pak v revolučně syndikalistickém časopise *La Révolution prolétarienne* zveřejňuje projev, v němž argumentuje, že svoboda je definována právním řádem a že svoboda každého jedince je ohraničena svobodou jeho spoluobčanů.⁴⁴

38 Camus 1965a, s. 27.

39 Celotto 2013, s. 19.

40 Carroll 2007, s. 102.

41 Celotto 2013, 20.

42 Marshall 2008, s. 582.

43 Camus 1995b, s. 295, 297.

44 Marshall 2008, s. 584.



COMBAT A PUBLICISTICKÁ ANGAŽOVANOST

Roku 1943 se Camus začíná aktivně účastnit hnutí odporu. Na žádost Pascala Pia nastupuje jako šéfredaktor odbojářského časopisu *Combat*. Toto místo zastává i po osvobození.⁴⁵ Události ve společnosti Camus vnímá s obezřetnou umírněností. Uvědomuje si, že vítězná atmosféra a hrdinské hnutí odporu se mohou velmi snadno proměnit v politickou a morální revoluci. Camus je však přesvědčen, že nejprospěšnější pro Francii bude návrat k běžnému životu.⁴⁶ Během jeho působení v *Combatu* můžeme zaznamenat několik úspěchů. Svou činností např. napomáhá zabránit komunistické straně, aby převzala výsadní postavení v národním hnutí odporu, nebo protestuje proti zpoždění repatriace deportovaných vězňů z Dachau.⁴⁷

Vyjádření vize morální politiky a kritiku utopických ideologií můžeme nalézt v sérii článků, které byly v *Combatu* publikovány pod názvem „Ni victimes, ni bourreaux“ (Ani oběti, ani kati). V těchto textech si Camus všímá, že 20. století je stoletím strachu. Strach se stal technikou, která lidi nutí mlčet. Lidé ztrácejí sebevědomí a přestávají věřit, že pokud k člověku mluví *jazykem lidství*, vzbudí v něm lidské reakce. Charakter doby však zakazuje mluvit o nejrůznějších událostech, jako je např. ruská kulturní čistka, neboť to napomáhá reakcionářství, ale zároveň by člověk neměl zmiňovat ani anglo-americkou podporu Franca, neboť to podporuje komunismus. Tento strach způsobil konec dialogu v rámci lidstva. Je to svět, kde vládnou lidé, kteří se domnívají, že mají absolutní pravdu.⁴⁸

Camus je přesvědčen, že lidé jako on nechtějí svět, ve kterém neexistuje vražda, neboť nejsou tak šílení, aby si mysleli, že je to možné, ale chtějí svět, kde není vražda legitimní. Zároveň si však Camus uvědomuje, že toto tvrzení je také utopické a že sám sobě protirečí. Ve snaze změnit svět tak, aby vražda nebyla legitimní, dochází k situacím, kdy nelze učinit změny bez rizika vraždy. Mnohdy tak bývá teror jen nahrazen terorem jiného typu. Camus vymezuje utopii jako cokoliv, co je v protikladu k realitě, přičemž chtít, aby se lidé přestali zabíjet, by bylo utopií absolutní. Mnohem lépe je na tom dle Camuse ta utopie, která trvá na tom, že vražda by neměla být legitimní. V porovnání s touto utopií jsou jak marxistická, tak i kapitalistická ideologie, založeny na myšlence pokroku a na uplatňování principů, které mají vést k harmonické společnosti, mnohem více utopické. Camus se domnívá, že během několika následujících let nepůjde o boj mezi utopiemi a realitou, ale o boj mezi utopiemi různého druhu. Camus navrhuje vytvořit podmínky myšlení a prozatímní dohodu mezi lidmi, kteří nechtějí být ani obětmi, ani katy. Toto uvědomění by mělo být základem pro skromný politický postoj, který není mesiášstvím.⁴⁹

Sjednání světa pod vlivem některé ze dvou převládajících sil je příliš riskantním řešením. Jediná alternativní metoda tak spočívá v dohodě všech stran, která nese jméno mezinárodní demokracie.⁵⁰ Camus předpovídá, že nekonečný boj mezi nási-

45 Guérin, 2007, s. 84, 87.

46 Dunn 1989, s. 223.

47 Guérin 2007, s. 87.

48 Camus 2006, s. 257–259.

49 Tamtéž, s. 260–261.

50 Tamtéž, s. 267, 268.



lím a přátelským přesvědčováním bude probíhat celá příští léta, a to na území pěti kontinentů. Ačkoliv má násilí násobně větší šanci na vítězství, Camus tvrdí, že měl vždy za to, že pokud člověk, který doufá v lidskou přirozenost (*condition humaine*), je šilencem, ten, kdo je zoufalý z událostí, je zbabělcem. Dle Camuse je tak třeba vsadit na to, že slova jsou mocnější než munice.⁵¹ Volba varianty nejméně zatížené utopickými představami, společně s pacifismem a odmítnutím racionálního zdůvodňování vraždy, představuje vhodný způsob, jak podpořit tento aspekt lidského vzdoru proti útlaku. Jedním z takových způsobů je demokracie, ale ani ta nemůže být chápána jako naprosto bezchybné řešení.

Jak uvádí Celottová, konec války je spojen s nutností uvažovat o zavedení nového politického řádu, a to takového, který by zamezil návratu absolutistických režimů. V tomto ohledu je Camus přesvědčen, že tento řád musí být založen na demokratické vládě — tedy alternativním řešení, které je v protikladu k levicovým i pravicovým totalitářům.⁵² První Camusovy snahy o definici demokracie jsou spojeny s Camusovým článkem „De la Résistance à la Révolution“ z roku 1944, kde Camus hovoří o bezodkladném dosažení lidové demokracie, která bude spojena s principy svobody.⁵³ O něco později, roku 1948, Camus uvažuje o demokracii jako o společenském a politickém cvičení ve skromnosti, přičemž upozorňuje, že se nejedná o nejlepší způsob vlády, ale o nejmenší zlo. Pravá demokracie by měla odkazovat k základům a být si vědoma skutečnosti, že žádná pravda v její sféře není absolutní.⁵⁴ Demokracie by neměla hájit žádné abstraktní ideje či brilantní filozofie. Camus říká, že je třeba vážít nedostatky demokracie proti nebezpečím, která plynou z jiných politických filozofií. Z tohoto srovnání vychází demokracie jako nejméně špatný systém.⁵⁵ Ačkoliv je Camus bezesporu demokrat, nelze ho označit za liberála, jak upozorňuje Guérin, a to zejména v kontextu jeho úvah o kapitalismu či potenciálně zhoubném účinku peněz. Camusovo myšlení je sociálně laděné, nikoliv však v dogmatickém slova smyslu.⁵⁶

Vzhledem ke skutečnosti, že Camus nevytváří ucelený politický koncept, který by bylo možno následovat, lze jeho pozici označit za nevýraznou. Jednoznačný model by však znamenal trvání na něčem absolutním, což je v protikladu ke Camusovu přesvědčení. Jak upozorňuje např. Thody, myšlenka relativity je pro Camusovu revoltu zásadní. Revolta by totiž nikdy neměla směřovat k revoluci, která se vyznačuje svým definitivním charakterem.⁵⁷ Hodnotami revolty jsou sounáležitost a jednota v zájmech, nikoliv úsilí o vytváření něčeho absolutního. Lidská zkušenost je omezená a revoltující člověk musí respektovat kritiku a vzdát se absolutna, neboť ho nelze dosáhnout bez popření nedotknutelnosti lidské osobnosti. Člověku je třeba zajistit dostatečný prostor, kde nebude utlačován skutečnostmi, jež se přičí lidské přirozenosti. Camusova nevýrazná politická pozice však představovala alternativu k násilným revolučním snahám, které se odehrávaly uprostřed zápasu konkurenčních ideologií. Camusův

51 Tamtéž, s. 269, zejména pak s. 275–276.

52 Celotto 2015, s. 44.

53 Tamtéž.

54 Camus 2001, s. 12.

55 Tamtéž, s. 13, 14.

56 Guérin 2017, s. 5.

57 Thody 1959, s. 24–25.



OPEN ACCESS

postoj se vyznačoval důrazem na slušnost, skromnost a upřímnost v rámci politických aktivit. Zejména Camusova esej *Člověk revoltující* se stala jedním z hlavních děl, která ovlivnila mladé generace ve Francii a přiměla je k odmítnutí marxismu.⁵⁸

ČLOVĚK REVOLTUJÍCÍ

Filozoficky laděná esej *Člověk revoltující* představuje vrchol Camusovy tvorby, a to především pro politické myšlení, které je v tomto díle rozvíjeno. Camus je přesvědčen, že filozofie se často stává neotřesitelným alibi moderní doby, neboť mnohdy používá rozum k tomu, aby ospravedlnila vraždu.⁵⁹ Různé filozofie nejen nabízejí únik vytvářením absolutních cílů a smyslu, ale také se mohou uchýlovat k argumentaci zdůvodňující vraždu ve jménu nějaké vzdálené budoucí hodnoty. Než Camus ve svých úvahách dospívá k odmítnutí vraždy, pojednává o vraždě v kontextu historických událostí. Pro politické myšlení jsou však nejvýznamnější dva koncepty státního terorismu, které Camus uvádí, a to *iracionální* a *racionální teror*.

Iracionální teror představuje fašismus, jehož iracionalitu ilustruje Camus na výroku Ernsta Jüngerera, kterého považuje za jediného skutečně vzdělaného člověka, podílejícího se na filozofickém formování nacismu: „Nejlepší odpověď na to, jak duch zrazuje život, je, když duch zradí ducha, a jedním z velkých a krutých potěšení této doby je účastnit se tohoto procesu ničení.“⁶⁰ V *Lettres à un ami allemand* (Listech německému příteli) Camus uvádí, že nacisté došli k myšlence, že všechno je rovnocenné, že je nemožné vymezit dobro a zlo na základě něčích přání. A tak se jedinými hodnotami staly hodnoty ze světa zvířecího.^{61,62} Iracionální teror kladl za cíl pouze destrukci, a to nejen člověka, jakožto osoby, ale také jeho schopností včetně reflexe, solidarity či volání po lásce. Hlavními nástroji dehumanizujícími člověka se staly propaganda, mučení, systematická degradace či vynucované spoluvlastnictví. Camus upozorňuje na fakt, že ti, kdo zabíjejí, si nemohou připadat nevinní. Strůjci zločinu se tak musejí uchýlovat k taktice, která jim pomáhá situaci překonat — vnucují pocit viny oběti samé.⁶³ Zde Camus poukazuje na nebezpečí celé situace a na náchyllost člověka podlehnout nepřehlednému světu iracionální moci. Camus si všímá i jevu, který bychom mohli označit za *poslušnost autoritě*⁶⁴ — „jestliže nadlidské mikrofony jedenkrát přikáží spáchat zločin, pak ten zločin přestoupí od vůdců přes nižší vůdce až k otrokovi, který rozkazy jen přijímá a nevydává“.⁶⁵

Podle Camuse však hitlerovské hnutí představovalo pouze iracionální vzednutí zoufalství a pýchy. Ačkoliv se fašismus nakonec dopracoval ke snahám řídit svět, ni-

58 Willhoite 1961, s. 400.

59 Camus 1995b, s. 13.

60 Tamtéž, s. 180.

61 Camus 1960, s. 27.

62 Zde dle Foleye 2008, s. 31 můžeme znovu vidět rozhovor mezi Caligulou, který věří, že všechny činy jsou rovnocenné, a Chereou, který toto tvrzení popírá.

63 Camus 1995b, s. 185.

64 Srov. Milgram 1963.

65 Camus 1995b, s. 184.

kdy neusiloval o celosvětovou říši. Opačným případem je ruský komunismus, který o takovouto říši usiluje. Právě v tomto aspektu, říká Camus, spočívá jeho síla, hloubka a význam. Zatímco německá revoluce byla jen vzednutím primitivních sil, ruský komunismus si osvojil ambici metafyzickou.⁶⁶ Ve svém nejhlubším principu zamýšlí komunismus osvobodit všechny skrze dočasné zotročení všech. Jak zmiňuje Foley, z tohoto důvodů byl pro Camuse v přísném slova smyslu totalitarismem pouze sovětský komunismus, který je zářným příkladem racionálního teroru.⁶⁷

Své úvahy o racionálním teroru Camus začíná popisem marxismu a konstatováním, že Marx byl nucen o socialismu mluvit pouze v budoucnosti a abstraktně, a tak spojil nejsolidnější kritickou metodu se sporným utopickým mesianismem.⁶⁸ Camus si všímá řady podobností mezi náboženstvím a marxismem, přičemž dodává, že Marx pochopil, že náboženství bez transcendence je ve skutečnosti politikou.⁶⁹

Totalita je dle Camuse jen starým snem o jednotě, který je v rozporu se svobodou. Lidé v totalitním režimu nejsou svobodní, a to navzdory tomu, že může být osvobozen kolektivní člověk. V konečném důsledku jde spíš o svobodu totálního zotročení.⁷⁰ Camus jasně poukazuje na skutečnost, že svoboda v ústech socialistů často znamená něco zcela jiného, než po čem lidé skutečně touží. Toto podivné pojetí svobody dobře vystihuje Engels ve svém spise *Vývoj socialismu od utopie k vědě*, kde říká, že anarchii ve výrobě je třeba nahradit plánovitou uvědomělou organizací, která v konečném důsledku bude znamenat „skok lidstva z říše nutnosti do říše svobody“.⁷¹ Jak ukazuje Friedrich August von Hayek snahy o totalitní jednotu skrze plánování a odstranění nejistoty vedou nakonec k otroctví, neboť plánovaná ekonomika směřuje k situaci, kdy bude kázeň zajišťována tělesnými tresty, a kde nejvyšší hrozbou již není soudní vykonavatel, nýbrž kat.⁷² Stejně tak i Camus chápe toto absolutní osvobození z nejistoty za cestu do otroctví.

Právě na tomto místě kritiky nastupuje podstatná úloha lidské přirozenosti, která se vymyká z úzkého rámce ekonomických vztahů. Lidé jsou impériu nepohodlní, neboť ono předpokládá naprostou tvárnost člověka a negaci lidské přirozenosti. Takové impérium se dle Camuse stává impériem věcí, kde se lidé, kteří vytvářeli citové vazby, nyní navzájem udávají a jejich lidství je degradováno na nejnižší úroveň.⁷³ Právě tato komplexní proměna tradičních lidských vztahů je tím, co charakterizuje racionální teror. Zatímco fašismus, jakožto iracionální teror, je charakteristický tím, že „ztělesňuje vyzývání kata katem samým“ a „nikdy netoužil osvobodit celého člověka, nýbrž osvobodit jen některé, a jiné přitom zotročit“, ruský komunismus, jakožto racionální teror ztělesňuje „vyzývání kata jeho obětmi“ a „míří ve své podstatě k tomu, aby všechny lidi osvobodil tím, že je dočasně všechny zotročí“.⁷⁴ Jak Camus

66 Tamtéž, s. 186–187.

67 Foley 2008, s. 68.

68 Camus 1995b, s. 189.

69 Tamtéž, s. 197.

70 Tamtéž, s. 233.

71 Engels 1987, s. 65.

72 Hayek 2004, s. 114.

73 Camus 1995b, s. 236–239.

74 Tamtéž, s. 245.



uvádí v dopise příteli Rogeru Quilliotovi, marxismus je nejen falešnou koncepcí světa, ale vede i k vraždě.⁷⁵ Camus si všímá skutečnosti, že zatímco dříve krev prolitá při vraždě alespoň vzbuzovala hrůzu a posvěcovala tím hodnotu života, v současné době prostoupené racionálním terorem vzbuzuje dojem, že není dost krvavá, jednoduše přestává být vidět.⁷⁶

Revoltující člověk dle Camuse vytyčuje jistou hranici dějinám, a ačkoliv jsou dějiny jedním z faktorů, které člověka ohraničují, člověk díky své přirozenosti na ně není redukován:

Absolutní revoluce vycházela z předpokladu, že lidská přirozenost je cosi absolutně tvárného, že ji lze redukovat na úroveň dějinné síly. Ale revolta je to, když člověk odmítne, aby se s ním zacházelo jako s věcí a aby byl redukován na pouhé dějiny. Je potvrzením přirozenosti společné všem lidem, která se vymyká ze světa moci.⁷⁷

Camus si uvědomuje, že v dnešním světě „místo toho, abychom zabíjeli a umírali v zájmu toho, abychom jednou byli, co nejsme, je naším úkolem žít a umožňovat žít, abychom mohli stvořit to, co jsme“.⁷⁸ Přítomnost nesoucí se ve jménu důrazu na lidský život a základní hodnoty s ním spojené, je tak mnohem hodnotnější než idealizovaný stav společnosti v nejisté budoucnosti.

Revolta definuje základní hodnotu a vytváří hranici, při jejímž překročení jakýkoliv útlak ohrožuje důstojnost všech lidí. Revoltující člověk se tak bouří ve jméno společné lidské identity. Revolta ukazuje, že svoboda má svou mez, která souvisí s hodnotou lidského života. Ani dějiny nejsou revoltujícím absolutizovány, jsou jím spíše popírány ve jméno toho, co považuje za svou přirozenost.⁷⁹ „Revoluční pomýlení je způsobeno především neznalostí nebo systematickým přehlížením oné meze, jež se zdá být zcela nedílnou součástí lidské přirozenosti a zjevuje se právě prostřednictvím revolty.“⁸⁰ Právě tato revolta naznačuje, „že existuje společná lidská přirozenost, a zároveň osvětluje míru a mez, které jsou její podstatou“.⁸¹ Čest revolty dle Camuse spočívá v tom, „že s ničím nekalkuluje, že všechno rozdává přítomnému životu a svým žijícím bratrům. Tímto způsobem štědře obdarovává budoucí lidi. Být skutečně velkorysý vzhledem k budoucnosti znamená dát všechno přítomnosti.“⁸² Lidský život je tím základním kritériem, které vymezuje přijatelnost našich činů. Zatímco revoluce se odvolává k nedosažitelným budoucím hodnotám, a to bez ohledu na aktuální lidské podmínky, revolta se týká přítomnosti, neboť revoltujícímu člověku je jasné, že zprostřed utrpení, zastrasování a degradace lidství nemůže vzejít šťastná budoucnost lidského společenství.

75 Camus 1965b, s. 1579–1580, srov. též. Foley 2008, s. 69.

76 Camus 1995b, s. 276.

77 Tamtéž, s. 248–249.

78 Tamtéž, s. 251.

79 Tamtéž, s. 278, 296.

80 Tamtéž, s. 291.

81 Tamtéž, s. 291.

82 Tamtéž, s. 301.

VÁLKA V ALŽÍRSKU

Alžírská válka za nezávislost, která propuká v listopadu 1954, je neslučitelná s Camusovou představou o harmonickém soužití Evropanů a původních obyvatel. Camus otevřeně kritizuje násilí na obou stranách a snaží se skrze texty a otevřené dopisy přispět k zastavení násilných sporů.⁸³ Touto dobou Camus začíná působit v časopise *L'Express*, kde uveřejňuje články vztahující se k alžírské krizi. Tyto články nescoucí se v patetickém duchu usilují o znovuobnovení míru v Alžírsku, a to nikoliv cestou války, ale skrze politiku, která bude schopna vzít v úvahu hlavní příčinu vyvstalé situace — mimo jiné skutečnost, že terorismus není záležitostí náhody, ale má své kořeny v zoufalé absenci naděje.⁸⁴ V roce 1956 Camus míří do Alžírska a pokouší se navrhnout znepráteným stranám příměří. Jeho úsilí však končí neúspěchem.⁸⁵ Camusovy názory na situaci v Alžírsku, jeho politické angažmá a neúspěšné snahy o zprostředkování dialogu se tak stávají předmětem rozsáhlé debaty. Camusův umírněný postoj je tak terčem kritiky obou soupeřících stran, a Camus politicky selhává.

Dominguez komentuje Camusovy snahy o multikulturní a multietnické soužití v Alžírsku a volání po odpovědnosti obou stran konstatováním, že když Camus mluví o Alžírsku či o Francii, je vždy spíše sociálním než politickým stratégem, a také více spisovatelem a literárním snílkem než ekonomem. Camus ve svých textech nespécifikuje konkrétní politický systém, jenž by měl představovat řešení. Nicméně svým apelem usiluje o společnost založenou na spravedlnosti a svobodě — tedy o společnost opírající se o základní princip, že člověk — lidský život — představuje jedinou hodnotu.⁸⁶ Camusovo hledání této třetí nenalezitelné cesty je dle Guérina účtyhodné, nicméně vzhledem k dané situaci a ideologickému zázemí Francie, se z jeho snah stala nerealizovatelná utopie.⁸⁷

DISKUZE: VYUŽITÍ MOTIVU LIDSKÉ PŘIROZENOSTI PRO NÁVRH INTERPRETAČNÍHO RÁMCE SPOJUJÍCÍHO CAMUSOVY FÁZE ABSURDNA A REVOLTY

V této diskuzní části se pokusíme nastínit, že motiv lidské přirozenosti může být využit pro vytvoření interpretačního rámce sjednocujícího koncept absurdna a revolty. Tato snaha je založena na základě upřednostnění těch interpretací Camusova díla, které poukazují na významnou souvislost obou fází Camusovy tvorby. Tento způsob interpretace zastává např. Foley, který upozorňuje na intelektuální soudržnost a vzájemnou závislost absurdna a revolty, což znamená, že nemá-li být absurdní degradováno do podoby morálního nihilismu, musí se pak „rehabilitovat ve světle revolty“, a pokud nemá revolta vést k úpadku do tyranie, musí si uvědomovat svá absurdní

83 Drake 1999, s. 18–19.

84 Srov. Camus 2008, 1023.

85 Sherman 2009, s. 19.

86 Dominguez, 2015, s. 5–6.

87 Guérina 2013, s. 254.



východiska.⁸⁸ Jedním z mála kritiků, který si uvědomil koherenci Camusova *Mýtu o Sisyfovi a Člověka revoltujícího*, byl Sartre. Právě tuto provázanost konceptů, závislost revolty na absurdnu, považoval Sartre za příčinu politické nevýznamnosti Camusova díla.⁸⁹

Tento sjednocující přístup nepopírá fakt, že Camusova tvorba, podobně jako tvorba snad každého autora, se v průběhu času vyvíjela a mnohé představy byly revidovány. Cílem není ani tvrdit, že lidská přirozenost, která je nyní pojata jako sjednocující element obou konceptů, figuruje v Camusově díle jako ústřední téma, a upozadit tak jiné významné pojmy. Lidská přirozenost je z hlediska této naší perspektivy spíše něčím, co vystupuje na pozadí jednotlivých textů (jako bylo ukázáno v předcházejících částech) a co může být významné pro pochopení Camusova myšlení.

O souvislosti obou konceptů nesvědčí jen skutečnost, že Camus v *Mýtu o Sisyfovi* hovoří o aktu revolty a že v *Člověku revoltujícím* hraje význam absurdno, ale také propojení těchto dvou základních témat skrze prostupující motiv lidské přirozenosti. Ačkoliv Camus o lidské přirozenosti (*nature humaine*) hovoří explicitně až v *Člověku revoltujícím* a v ranější tvorbě hovoří spíše o lidském údělu, podmínkách, v nichž se člověk ocitá (*condition humaine*), a o tom, že existuje „něco, co máme společného“, domnívám se, že tento stav člověka se úzce dotýká jeho přirozených dispozic, což naznačuje samotné Camusovo vymezení absurdity. Tyto lidské podmínky, které jsou z perspektivy *Mýtu o Sisyfovi* absurdní, nejsou založeny jen na skutečnosti, že je člověk umístěn do světa a jeho dějinného kontextu, ale především na přirozených lidských dispozicích, jako jsou vědomí, touha a schopnost srovnání. Dle Camuse totiž „absurdno není možné mimo lidský duch“, toto „absurdno, jako vše ostatní, končí se smrtí“, a „nemůže existovat mimo tento svět“.⁹⁰ Tou nejabsurdnější záležitostí je pak naše konečnost, která je dána naší smrtelností, biologickou charakteristikou živých organismů a tato konečnost je umocněna lidským intelektem uvědomujícím si tuto skutečnost. Jsme přirozeně nastaveni tak, že se v onom rozporu mezi našimi tužbami a tím, jaký svět skutečně je, musíme více či méně ocitnout. Tento moment se tak může stát naší „první pravdou“. Vzájemnou souvislost můžeme nahlédnout i z druhé strany, z roviny politické — režimy, které odstraňují absurdno ideologií a nabízejí jeho překonání, musejí zároveň potlačit lidskou přirozenost. Odstranění absurdna je tak odstraněním či deformováním těch, kdo jej prožívají. Dochází tak k osvobození lidí jejich zotročením.⁹¹ Snahy odstraňovat absurdno a vyměňovat jej za utopický ideál budoucnosti, je pak v konečném důsledku pro mnohé více absurdní a útrpné než výchozí situace. Právě zde je podstatný neutuchající postoj člověka revoltujícího, který rozpoznává jistou mez a podněcuje vzpouru ve jménu společného lidství.

Tyto myšlenky — vztah absurdna a revolty, jejich vzájemná potřeba a kontinuita, jsou základními determinanty Camusovy nevýrazné politické pozice. Ačkoliv se tato politická pozice nezdá být výhodnou z hlediska naplňování konkrétních politických cílů, což dokládá i Camusův neúspěch při politickém angažmá v Alžírsku, domníváme se, že může být inspirativní. Tato inspirativnost nespočívá ve formulování kon-

88 Foley 2008, s. 4.

89 Tamtéž, s. 83.

90 Camus 1995a, s. 48.

91 Srov. Camus 1995b, s. 245.

krétního politického cíle či směru, ale v kladení důrazu na preventivní opatření, na rozpoznávání varovných signálů, že dochází k narušování demokratického dialogu a umenšování hodnot týkajících se lidského života.



ZÁVĚR

Pocit absurdna rodící se z konfrontace lidských tužeb se skutečnou povahou světa a hrdinská vzpoura proti násilí a útlaku představují dvě neoddělitelné složky Camusova myšlení. Spojitost mezi těmito dvěma ústředními koncepty Camusových úvah můžeme nalézt v lidské přirozenosti, základním motivu prolínajícím se Camusovou tvorbou. Akt revolty není sobeckým činem, nýbrž souvisí s rozpoznáním základní hranice vytyčené lidskou přirozeností, jejímž úkolem je chránit společné lidství.

Camusova politická angažovanost se postupně vyvíjí. Nicméně vždy je jejím společným jmenovatelem snaha o zajištění sociální rovnosti a spravedlnosti. Po rychlém vystřízlivění a pochopení, že komunistická strana není schopna tomuto požadavku dostát a že stalinský režim vede k nevídanému teroru, začíná sympatizovat s anarchosyndikalistickými představami. Tyto své sympatie však důkladně nerozvíjí, a nakonec se vydává cestou obhajoby parlamentní demokracie.

Camusovy myšlenky a politické názory ovlivnily řadu generací a staly se předmětem mnoha komentářů, ať již souhlasného či nesouhlasného charakteru. Camusovy politické úvahy nabízejí alternativu vůči soupeřícím ideologiím a apelují na politickou diskuzi nesoucí se v duchu slušnosti. Ačkoliv je skrze tuto pozici těžké, není nemožné, dosáhnout politických cílů, můžeme význam Camusova myšlení spatřovat ve snaze formovat podmínky politické diskuze, které budou citlivé vůči porušování hodnot souvisejících s lidským životem. Kdokoliv však bude následovat tyto myšlenky, bude vystaven obtížnému úkolu — jednat ve jménu naděje, že neustálé odmítání extremismu a obhajoba základních hodnot demokratické společnosti nebudou jen zoufalým voláním ve světě, který nerozumně mlčí.

Tato práce byla podpořena prostředky projektu Politické myšlení v kontextu fenomenologických a literárně-existenciálních snah o uchopení lidské přirozenosti (IGA_FF_2018_007) na Univerzitě Palackého v Olomouci.

Děkuji anonymním recenzentům časopisu *Svět literatury* za podnětné komentáře, které využiji při další práci.

LITERATURA:

Beránková, Eva. „Cizinec, aneb justiční vražda jedné moderní sfingy“. In Camus, Albert. *Cizinec*. Přel. Miroslav Žilina. Praha : Garamond, 2005, s. 107–122.

Beránková, Eva. (2006): „(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb

Camusovo věčné „pokušení nadějí““. In Camus, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Přel. Dagmar Steinová. Praha : Garamond, 2006, s. 131–148.

Braun, Lev. *Witness of decline: Albert Camus: Moralists of the absurd*. Rutherford; Madison;



- Teaneck : Fairleigh Dickinson University Press, 1974.
- Camus, Albert. „The artist as a witness of freedom: The independent mind in an age of ideologies“. Transl. Bernard Frechtman. *Commentary* 6, 1949, no 8. [online]. [cit. 30. 1. 2018]. Dostupné z: <<https://www.commentarymagazine.com/articles/the-artist-as-witness-of-freedomthe-independent-mind-in-an-age-of-ideologies/>>.
- Camus, Albert. „The artist in prison“. Transl. A. White. *Encounter*, 2, 1954, no. 3, p. 26–29.
- Camus, Albert. „Letters to a German friend“. In *Resistance, rebellion, and death*. Transl. Justin O'Brien. New York : Knopf, 1960.
- Camus, Albert. *Mor*. Přel. Tomášková Milena. Praha : Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963.
- Camus, Albert. *Caligula; Stav obležení*. Přel. Alena Šabatková. Praha : Orbis, 1965a.
- Camus, Albert. *Essais*. Introduction par R. Quilliot; Édition établie et annotée par R. Quilliot et L. Faucon. Paris : Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1965b.
- Camus, Albert. *Mýtus o Sisypovi*. Přel. Dagmar Steinová. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1995a.
- Camus, Albert. *Člověk revoltující*. Přel. Kateřina Lukešová. Praha: Český spisovatel, 1995b.
- Camus, Albert. „Democracy is an exercise in modesty“. Transl. Adrian van den Hoven. *Sartre Studies International*, 7, 2001, no. 2, p. 12–14.
- Camus, Albert. „Neither victims nor executioners“. In *Camus at Combat: Writings 1944–1947*. Ed. Jacqueline Lévi-Valensi. Transl. Arthur Goldhammer. Princeton : Princeton University Press, 2006, p. 255–276.
- Camus, Albert. „Terrorisme et répression“. In *Œuvres complètes. III 1949–1956*. Albert Camus. Paris : Gallimard, 2008.
- Camus, Albert. Řeč k přijetí Nobelovy ceny za literaturu, *Festival spisovatelů Praha*, 2010. [online]. [cit. 20. 12. 2018]. Dostupné z: <<http://www.pwf.cz/cz/archiv-clanku/2905.html>>.
- Carroll, David. *Albert Camus, the Algerian: Colonialism, Terrorism, Justice*. New York : Columbia University Press, 2007.
- Celotto, Emanuela. „Albert Camus: portrait de l'intellectuel démocrate engagé contre le totalitarisme“. *La Revue d'Études Françaises*, Édition spéciale, 3, 2013. [online]. [cit. 10. 4. 2018]. Dostupné z: <<http://cief.elte.hu/la-revue-detudes-francaises/la-revue-d039etudes-francaises/edition-speciale-3>>.
- Celotto, Emanuela. „Albert Camus et la démocratie comme alternative aux totalitarismes du XX^e. siècle.“ *Carnets: revue électronique d'études françaises*. IIe série, 2015, no 4, p. 43–53.
- Drake, David. „Sartre, Camus and the Algerian war“. *Sartre Studies International*, 5, 1999, no. 1, p. 16–32.
- Dunn, Susan. „From Burke to Camus: Reconceiving the revolution“. *Salmagundi*, 1989, no. 84, p. 214–229.
- Dominguez, João da Costa. „Camus et sa politique du réel: une pensée pour l'Algérie“. *Carnets*, 4, 2015, p. 1–9.
- Engels, Bedřich. *Vývoj socialismu od utopie k vědě*. Přel. Ladislav Štoll. Praha : Nakladatelství Svoboda, 1987.
- Foley, John. *Albert Camus: From the absurd to revolt*. Stocksfield : Acumen, 2008.
- Guérin, Jeanyves. „Camus the journalist“. In *The Cambridge companion to Camus*. Ed. Edward Hughes. Cambridge : Cambridge University Press, 2007, p. 79–92.
- Guérin, Jeanyves. *Albert Camus: Littérature et politique*. Paris : Honoré Champion, 2013.
- Guérin, Jeanyves. *Albert Camus: éthique et politique*. *Cahiers de la Méditerranée*, 94, 2017, p. 1–11.
- Hayek, Friedrich August von. *Cesta do otroctví*. Přel. Veronika Machová. Brno : Barrister & Principal, 2004.
- Lea, Simon. „Human nature and the absurd in The Stranger, Caligula and Cross Purpose“. *Albert Camus Society* [online], 2012 [cit. 2. 2. 2018]. Dostupné z: <<https://www.yumpu.com/en/document/view/8859543/human-nature-and-the-absurd-in-the-stranger-albert-camus>>.

- Marshall, Peter. *Demanding the impossible: A history of anarchism*. London : Harper Perennial, 2008.
- Milgram, Stanley. „Behavioral study of obedience“. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 1963, p. 371–378.
- Müller, Michal. „Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretačním díla Alberta Camuse“. *Ostium*, 14, 2018, č. 4.
- Payette, Roger. „Albert Camus ou la politique de Sisyphé“. In *Albert Camus. Nouveaux regards sur sa vie et son œuvre*. Eds. Payette, Jean-François — Olivier, Lawrence. Québec : Presses de l'Université du Québec, 2007, 33–58.
- Sartre, Jean-Paul. *“What is literature?” and other essays*. Cambridge (MA) : Harvard University Press, 1988.
- Sartre, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Přel. Petr Horák. Praha : Vyšehrad, 2004.
- Sherman, David. *Camus*. Oxford; Malden : Blackwell Publishing, 2009.
- Solženicyn, Alexandr. *Jeden den Ivana Děnisoviče*. Přel. Sergej Machonin. Praha : Nakladatelství politické literatury, 1963.
- Thody, Philip. M. W. *Albert Camus: A study of his work*. New York : Grove Press, 1959.
- Willhoite, Fred. H. Jr. „Albert Camus’ politics of rebellion“. *The Western Political Quarterly*, 14, 1961, no. 2, s. 400–414.
- Wilson, Edward Osborne. *Konsilience: jednota vědění: o nezbytnosti sjednocení přírodních a humanitních věd*. Přel. Pavla Sadílková — Jana Spurná. Praha : Lidové noviny, 1999.
- Wilson, Edward Osborne. *O lidské přirozenosti: Máme svobodnou vůli, nebo je naše chování řízeno genetickým kódem? Přel. Eduard Bakalář — Zdeněk Urban*. Praha : Lidové noviny, 1993.
- Yalom, Irvin D. *Existenciální psychoterapie*. Přel. Ivo Müller. Praha : Portál, 2006.



FILMOGRAFIE:

- Dawkins, Richard. In *Sex, death and the meaning of life*. [dokumentární film] Russell, Barnes (režie), epizoda 3, Velká Británie, 2012. [online]. [cit. 18-01-10]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=rY-XDht09KXs&index=3&list=PLGRedL4OsgV-4b6txCI9ZBHFViYyPS3Axo>.