

Univerzita Karlova v Praze  
Fakulta humanitních studií

Josef Matoušek

Bakalářská práce

*Koncepce svobody a její etické důsledky v díle  
Alberta Camuse*

Vedoucí práce Mgr. Jakub Chavalka

Praha 2012

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

podpis

Rád bych tímto poděkoval Mgr. Jakobovi Chavalkovi za laskavost a trpělivost během nesčetných konzultací. Jeho rady mi byly při psaní této práce neocenitelným vodítkem.

# Úvod

## 1. Cíle

V této práci budu hledat odpověď na několik otázek, z nichž tou ústřední, kterou budu zkoumat v co nejširším spektru, je svoboda. Značná významová šíře tohoto pojmu napovídá, že odpovědi nebude definice či deskripce toho, čím by mělo být *eidos* svobody, nýbrž o širší zachycení toho, co všechno lze a co nelze za svobodu podle A. Camuse považovat. Mluvíme-li o svobodě, jakkoliv zde zatím nezatížení rekonstrukcí autorových úvah, mělo by být zřejmé, že nezanedbatelná výšeč významů, ke které se dostaneme, bude zakořeněná v perspektivě žijícího člověka. Tímto bych rád představil druhou sféru práce, tedy to, co může či případně musí stav svobody či stav jemu opačný znamenat pro náš každodenní život. Rozměrem svobody, který budu tematizovat především, jsou tedy její etické důsledky.

## 2. Úskalí

Podle značného množství badatelů, které lze bez větších obav z přehánění označit za přesvědčivou většinu, není označení *filosofické* ve shodě se způsobem, jakým A. Camus písemně prezentoval své myšlenky.<sup>1</sup> V intelektuálním prostředí Francie, koncentrovaném v Paříži v rozmezí přibližně od meziválečného období až po šedesátá léta, byla konkurence v tomto odvětví obzvláště nemilosrdná. Z předních postav jmenujme J.-P. Sartra, M.-M. Pontyho, P. Ricoeura, E. Lévinase či M. Henryho. Obrátme však naši pozornost zpět k A. Camusovi - lze za filosofa považovat jeho? Na rozdíl od jmenovaných autorů neprošel fenomenologickým vzděláním a v této oblasti můžeme považovat jeho význam za mizivý. Odmyslíme-li však od tohoto diskurzu, jeho zařaditelnost k určité tradici se zjednoduší jen nepatrně. Každopádně však budeme nuceni aplikovat jiná kritéria, než to, jakým způsobem se orientuje po provedení *epoché*. Jistá pojmová nestabilita a typ argumentace, v rámci které nechává autor rozličné významové celky nevymezené, nás však, nic naplat, zbavuje možnosti přiřknout A. Camusovi nálepku filosofa, když ji budeme vnímat tak, jak to bylo obvyklé v tehdejších intelektuálních sférách. Oba jeho rozsáhlejší eseje, *Mýtus o Sisyfovi* i *Člověk revoltující* obsahují obdivuhodné kvantum úvah, které jsou však podány výše zmíněným (nepříliš pojmově stabilním) způsobem.

Otázka, kterou bychom si však z filosofické pozice měli klást, není, zda lze A. Camuse považovat za filosofa či nikoliv, nýbrž zda je možné v jeho tvorbě spatřovat něco, co může jakýmkoliv způsobem obohatit naše poznání či porozumění zkoumaným problémům a zda, byť nepříliš filosofickou cestou, neosvětluje jisté otázky a zdali tedy neskytá pro filosofii, bez ohledu na formu svého projevu, přínos.

---

<sup>1</sup> JAMEK, Václav. *Sisyfova cesta za štěstím*. In BEDNÁŘ, Miloslav a Albert CAMUS. *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*. Vyd. 1. Editor Marek Loužek. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2010, 139 s. Ekonomika, právo, politika, č. 82/2010. ISBN 978-808-6547-886.

### 3. Metoda

Ono již zmiňované množství analytiků přisuzuje A. Camusovi v konsenzuální většině spíše status literáta. Porovnáme-li objem tvorby, ve které se snaží o filosofický charakter argumentace, s počtem stran, které věnoval románům, povídkám a krátkým úvahám, dočkáme se výsledku značného nepoměru ve prospěch druhé množiny. Z tohoto faktu pro naše následující rekonstrukce autorových úvah pramení několik osobitých prvků.

Pro své úvahy, prezentované v obou esejích totiž nabízí značně rozsáhlou manifestní oblast. Jinak řečeno, pro jeho filosoficky orientované úvahy lze nalézt adekvátní zachycení v narativní tvorbě. Právě ona tedy může být vodítkem na naší cestě za tím, co si autor představuje pod konceptem svobody. Ve vztahu k námi zkoumané problematice se tedy, jak jen to bude možné, budeme uchýlovat do Camusových románů, aby nám pomohly vyjasnit případné komplikace v jeho filosofickém smýšlení. Toto s sebou však přináší další důsledek a to rozsah zmiňovaných citací. Vzhledem k tomu, že zmiňované romány nám neposkytují sdělení přímo, ale spíše nás zvou k účasti na jednom z možných řešení, bylo by mnohdy zavádějící uvést jako doklad našich úvah pasáž textu o rozsahu jedné či dvou vět. Pro zachování co možná nejucelenějších dojmů, které mají ve čtenáři Camusovi řádky vyvolat, budu uvádět citace rozsáhlejšího charakteru, které budu následně interpretovat a podrobovat je kritériím, jejichž měřítkem bude problematika, kterou budeme zkoumat v daný moment. Nadcházející výklady oněch pasáží si však nečiní nárok na exkluzivitu, nýbrž mají pomoci autorovi tam, kde povaha jeho tvorby nechala mezery, či lépe řečeno prostor pro rozsáhlé množství spekulací, kterým bychom se zde chtěli vyhnout. V případech, kdy budeme tápat, se tedy v rekonstrukci toho, jak Albert Camus myslí koncepci svobody, uchýlíme k analýze toho, jak dané záležitosti popisuje narativně.

# Hodnota života

*Doopravdy svobodný je ten, který spolu s přijetím smrti jako takové přijme zároveň všechny důsledky, které z toho plynou...*<sup>2</sup>

## 1. Sebevražda

Fundamentální filosofickou otázkou, která by měla předcházet a zakládat veškeré další jednání, je dle A. Camuse dilema, zda je na místě život žít, či s ním dobrovolně skoncovat. Nestojí-li za to žít, tedy existovat, všechny ostatní potenciální otázky ztrácejí rámeček, prostřednictvím něhož je lze tematizovat a realizovat, čímž ztrácejí zároveň i smysl.<sup>3</sup> Rozhodnout se, ať už pro nebo proti sebevraždě, lze však paradoxně pouze na půdě života. Sebevražda je jako řešení lidského osudu definitivní a nelze je vzít zpět. V důsledku toho je tedy třeba do případného odůvodnění dobrovolného skoncování se životem životem prozatím zachovat. Presumpce nevinny se zdá vztahovat i na život sám. Nuže tedy, proč ne-žít? Pro důslednou rekonstrukci Camusova myšlenkového postupu je nezbytné nejprve vymezit obsah pojmů co možná nejvěrněji tomu, jak s nimi sám pracuje. Argumenty jakékoliv povahy, založené v transcendentnu, o nichž pojednám obsáhleji níže, jsou pro Camuse jako důvody nedostatečné a iluzorní, pouhé hry.<sup>4</sup> Důvody, mají-li být opravdové, je třeba hledat v člověku bezvýhradně přístupné oblasti. Tou je pro Camuse autenticita vlastního prožitku.<sup>5</sup> Co to však znamená? Jakým způsobem je autenticita člověku bezvýhradně přístupná? Zodpovězení těchto otázek budeme sledovat v průběhu celého textu. V tuto chvíli, ve vztahu k hodnotě lidského života, však zůstaňme u toho, že autenticitu, ať již je to cokoli, je nezbytné zachovat. Autor se frekventovaně vyjadřuje<sup>6</sup>, že se nesnaží odpovídat na tradiční filosofické otázky, například jak se to má s osudem lidstva obecně. Zajímá ho toliko jak správně žít jeho život. Což ovšem v případě, že jeho postup budou následovat ostatní lidé, jakousi filosofickou doktrínu nakonec přeci jen vytvoří. Camus však tuto formulaci volí pro co nejdůraznější manifestaci toho, jak důležitá je exkluzivita našich životů. Nelze je měřit stejným metrem. Tímto autor vykazuje rámcovou shodu s hlavním proudem tehdejšího existencialismu v čele s J.-P. Sartrem. Jeho slavný výrok a výchozí tvůrčí myšlenka o tom, že "existence předchází esenci"<sup>7</sup> formuluje poněkud filosofičtějším jazykem stejný předpoklad.<sup>8</sup> Pojem lidské přirozenosti (*fysis*), jenž proslavili především autoři hlásící se k platonismu a peripatetické tradici, je v této fázi jako

<sup>2</sup> Cah, str. 94.

<sup>3</sup> MdS, str. 14.

<sup>4</sup> Tamtéž.

<sup>5</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 130.

<sup>6</sup> MdS, str. 79.

<sup>7</sup> SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 109 s. Krystal (Vyšehrad), sv. 4. ISBN 80-702-1661-1. str. 16.

<sup>8</sup> Tamtéž, str. 82.

univerzální podstata lidského života popřen. Podmínky se mohou a musí pro každého z nás lišit. Nicméně naše reakce na ně a tedy výsledná podoba našeho života leží pouze na našich bedrech. Přirozenost, na rozdíl od autenticity, předpokládá něco obecně lidského. I další nauky, například o predestinaci, absolutní kauzalitě či jakékoliv jiné, zbavující člověka autonomní (a tedy autentické) volby, jsou transcendentní povahy, jako takové člověkem nezakusitelné a pro Camusovy úvahy tedy pozbývají hodnoty.

*„Poslyšte,“ řekl Tarrou, „proč vy sám projevujete tolik obětavosti, když nevěříte v Boha? Vaše odpověď mi možná usnadní moji odpověď.“*

*Doktor, aniž vystoupil ze stínu, řekl, že už na to vlastně odpověděl, a kdyby věřil, že Bůh je všemohoucí, přestal by lidi léčit a přenechal by starost o ně jemu. 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 on, Rieux, domnívá, že je na cestě k pravdě, když bojuje proti světu, jaký je.<sup>9</sup>*

V citované ukázce lze sledovat demonstraci několika uvedených myšlenek. Kdybychom přistoupili na to, že Bůh, jako transcendentní entita řídí veškeré naše jednání, nezáleželo by na tom, co děláme a jakou tomu sami přikládáme důležitost, příčina by byla absolutní a vnější. Pro svobodu by to pochopitelně mělo fatální důsledky. Jakékoliv jednání by nebylo ničím jiným než vůlí nás přesahující moci. Rozpor mezi ní a skutečností by nebyl možný. Tím by ona vůle splynula s lidským řízením svého osudu. Konáme tak, jak konáme, protože nám nějaká dokonalá bytost nedává na vybranou nebo si za své počínání můžeme sami a Boží vůle je nám připisána věřícími jako řídicí prvek našich aktů až, poněkud komicky, zpětně, ať už uděláme cokoli? Odpověď na tuto otázku se lidskému životu vymyká svou nedosažitelností. Přijmeme-li však za náš život, bez ohledu na jeho konkrétní obsah, naopak zodpovědnost, nebude již více možné hodnotit život a naše počínání na jeho hřišti jinak než čelem k zrcadlu.

Důležité je si uvědomit, že autor se nesnaží zrušit kauzální a logické principy v rámci hmotného světa, zbavuje je pouze definitivního vlivu na naše rozhodování. Možnost lidské volby, která mimo jiné předpokládá právě svobodu, je neuhasitelná. Je-li vše již předem určeno, volba není možná, z čehož vyplývá, že není-li možná volba, je stejně tak nesmyslná i svoboda (protože vše je již předem určeno). Když však vystoupíme z tohoto argumentačního prostředí, zjistíme podle Camuse, že reálná uskutečnitelnost oněch rozhodnutí, jakkoliv možná či nemožná, nijak nepopírá možnost a hodnotu jejich výkonu.

*„Koneckonců...“ opakoval doktor a znovu zaváhal, dívaje se upřeně na Tarroua, „muž jako vy jistě pochopí, co myslím. Víte, vzhledem k tomu, že pořádek na světě řídí smrt, je snad pro Boha lepší, že lidé v něho nevěří a ze všech sil bojují proti smrti, a dokonce ani oči nezvednou k nebi, kde on mlčí.“*

*„Ano, dovedu to pochopit,“ přisvědčoval Tarrou, „vaše vítězství budou ovšem vždycky jen*

---

<sup>9</sup> Pet, str. 108.

*provizorní, v tom je ten háček.“*

*Zdalo se, že se Rieux zasmušil.*

*„Vím to, jenže to není důvod, abych přestal bojovat.“*

*„Ne, to není důvod. Ale dovedu si pak představit, čím je pro vás tenhle mor.“*

*„Ano,“ řekl Rieux. „Nekonečnou porážkou.“<sup>10</sup>*

Zde je možné pozorovat vzdor neúprosné epidemii v podání doktora Rioux. Jeho konání (stejně jako konání každého z nás) je v důsledku odsouzeno k "porážce", všichni jednou umřeme. Jeho případ je však v tomto ohledu umocněn tím, že jako doktor bude přicházet s nemocí bezprostředně do styku na každodenní bázi. Šance, že se nenakazí, je mizivá. On si je toho nicméně vědom a volí podle svého úsudku to, co považuje za správné, to co chce. Je lékař, jeho profese pro něj má smysl a tedy bude léčit. Tím formuje svůj život a dává mu osobitou podobu. Může se nakazit a umřít za několik hodin, stejně jako přežít, či se nechat přejet zítra ráno tramvají, na tom ve vztahu k jeho rozhodnutí příliš nezáleží. Žije a volí právě nyní.

Možnost svobodného a exkluzivního utváření života před námi již implicitně rozevírá pole temporality jako platformy pro formování našich osudů. Proces života se skládá z neustávajícího proudu událostí až do doby, kdy jej smrt přeruší. Opravdově a věrně skutečnosti můžeme proto život soudit až v okamžiku smrti, kdy jej budeme moci uchopit jako celek. V jakémkoliv momentu probíhajícího života tedy nejsme s to ho hodnotit a zároveň se nezpronevřit jeho možnostem, ještě neuskutečněným potenciím.

*Zabít se, to v určitém smyslu znamená, tak trochu jako v melodramatu, přiznat se. Přiznat se, že život je nad naše síly nebo že mu nerozumíme.<sup>11</sup>*

Sebevražda se v tomto světle nejeví jako rezignace na život, nýbrž jeho nepochopení, které pramení z našeho nutně nekompletního poznání. V jakémkoliv okamžiku, kdy bychom mohli směřodatný soud vynést, už budeme stejně mrtvi.<sup>12</sup> Žalobcem, obžalovaným i soudcem, řečeno spolu s Kantovou Kritikou čistého rozumu, by tedy měl být v tomto případě ne rozum, nýbrž autentický prožitek každého z nás. Věta „Je tolik existencialismů jako existencialistů“<sup>13</sup> stručně shrnuje podstatu většiny předešlé argumentace. Měřítka pro hodnocení vlastního života nám může

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 109-110.

<sup>11</sup> MdS, str. 17.

<sup>12</sup> K tomuto se mimo autorů, které Camus sám explicitně uvádí jako zdroje inspirace, věnuje pozoruhodně podobně i A. Schopenhauer, *Tento fenomén je daleko vzdálen popření vůle, je to naopak silné přitakání vůli. Neboť popření má svou podstatu v tom, že se neopovrhne utrpením, nýbrž požitky života. Sebevrah chce život a je pouze nespokojen s podmínkami, za nichž mu byl dán. Proto se vůbec nevzdává vůle k životu, nýbrž pouze života tím, že ničí jednotlivý jev. Chce život, chce bytí nezabraňující tělu a přitakání; ale okolnosti mu to nedovolují a jemu nastává velké trápení.* SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, 432 s. ISBN 80-901-9164-9. str. 315.

<sup>13</sup> ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Vyd. v tomto souboru 1., (První sešit 3., Druhý sešit 1.). Praha: Mladá fronta, 1992, 152 s. ISBN 80-204-0337-X. například str. 25 a 116.



poskytnout pouze prožitek sám. Z exkluzivity prožitků pramení i odpovídající exkluzivita relace žijícího k životu. Je-li nemožné prožitek sdílet absolutním způsobem, je zároveň nemožné činit si nárok na možnost souzení cizího života. V rámci společnosti můžeme posuzovat například protizákonné jednání, ne však podstatu života jako takového. Ve vztahu člověka k sobě samému již lze v případě autentického a uvědomělého života disponovat jistými vodítky, i tak se však bude jednat o "nedopečená" měřítko. Sebevražda, jako rozsudek nad naším životem, je pro principiální nemožnost existence usvědčujících důkazů tedy zamítnuta.<sup>14</sup>

## 2. Přitakání životu

Odmítnuvše sebevraždu jsme tedy odsouzeni k životu. Jakkoliv je však tento krok v argumentačním postupu A. Camuse prvotní a nezbytný, teprve zakládá obsáhlou problematiku novou. Našli jsme odpověď na otázku "jestli" žít, nyní se však před námi poprvé otevírá pole možností "jak" žít. Bylo by pochopitelně možné život pouze pasivně vytrpět, přečkat a všechnu snahu vynaložit pouze na to, abychom co nejméně strádali a naplnili svůj osud co možná nejjednodušeji, prosti všech rozptýlení libovolné povahy. (znovu poznámka k Schopenhauerovi?) Promysleme však takové počínání do důsledku. Jak již bylo jednou řečeno, všichni jednou umřeme, lišit se mohou pouze okolnosti. Rezignujeme-li však na život, byť třeba nespácháme sebevraždu, svým způsobem smrti stejně přitakáme. Jak se pozná rozdíl mezi tím, kdo se rozhodne vrhnout pod kola projíždějícího auta a tím, kdo bude pouze líný uhnout mu z cesty? Takovýmto způsobem by bylo možné sebevraždu de facto spáchat a vyhnout se jejímu rozpoznání jako hlavního motivu skrytým za naším jednáním. Místo sebevraždy bychom spáchali "pouze" vraždu z nedbalosti. Následně bychom pochopitelně mohli zkonstruovat celou stupnici různě závažných zbavení se našeho života. Z čeho však odvodit přijatelnou hranici a jak jí následně obhájit? Dobrání se směřodatného závěru prostřednictvím tohoto postupu se nejeví jako reálné. Z jaké perspektivy se tedy k této problematice postavit? Obraťme se opět ke Camusovi.

*Poprvé za dlouhou dobu jsem vzpomínal na maminku. Jako bych najednou pochopil, proč si na sklonku života našla "snoubence", jako bych pochopil tu její hru, že začíná znova. Tam dole, taky tam dole kolem útulku, kde životy dohasínaly, měl večer podobu tesklivého smíru. Na dosah smrti si maminka jistě připadala oprostěná a přichystaná prožívat všechno znova. Nikdo, nikdo neměl právo nad ní plakat. A já si taky připadal přichystaný všechno znova prožívat. Jako by mě ten prudký hněv očistil ode všeho zlého a jako by mě zbavil naděje, já pod tou nocí těžkou hvězdami a znameními se poprvé otevíral něžné netečnosti světa. A protože jsem vnímal, jak se mi podobá, jak se mi bratrsky podobá, já cítil, že jsem býval šťastný, že dosud šťastný jsem. Ještě aby se všechno dovršilo, abych si nepřipadal tak sám, mohl jsem si už jen přát hustý dav diváků, který mi přijde na popravu a uvítá mě pokřikem plným nenávisti.<sup>15</sup>*

<sup>14</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. str. 36.

<sup>15</sup> Egr, str. 269-271.

Zde máme možnost analyzovat Meursaultovy pocity v předvečer jeho poprav. Jeho situace je v jistých ohledech velmi specifická. Na rozdíl od většiny lidí přesně ví, kdy se jeho osud naplní. Navíc si tuto podobu smrti dobrovolně nezvolil, byl k ní odsouzen. V tom je jeho situace extrémní. Kdybychom věděli, kdy umřeme a nemohli bychom na tom nic změnit, naděje by pozbývala smyslu, pramení totiž z nevědomosti. Víme-li, je zbytečné doufat, ať už se jedná o okolnosti smrti nebo o zítřejší počasí. Právě tento luxus si Meursault ve své cele, několik hodin před popravou, už nemůže sám před sebou dovolit. Mění však tato fatální vědomost povahu života, který mu zbývá? Se ztrátou naděje lze v citovaném textu pozorovat i přiznání pocitu štěstí. Falešnou nadějí by, v okamžiku, kdy si je svým osudem jist, zahubil autenticitu těch několika zbývajících hodin. Přijímá svůj osud a to mu umožňuje se s ním smířit.<sup>16</sup> Nikoliv však ve smyslu ho vytrpět, nýbrž, v původním významu slova, nalézt, či přesněji osvojit si stav míru. V jistém pokrouceném úhlu pohledu ho tedy znalost okolností konce jeho života obohacuje, protože mu zabraňuje doufat.<sup>17</sup> Pro nevědoucí je ubránit se naději o mnoho těžší, mají totiž na ni, na rozdíl od toho, kdo ví, nárok. Jedná-li se o naději, která se mine svým objektem, pocit, který se po prozření dostavuje, nebývá obvykle štěstí.

Je ale opět třeba dát pozor, abychom se nedostali v těchto úvahách na scesti. Bylo by totiž možné jakkoliv jakoby náhodou si naplánovat okolnosti své smrti, abychom se mohli zmocnit podobného pocitu jistoty. Tím bychom se však dopustili přestupku vůči autenticitě prožitku, který zatím sledujeme jako nezbytný pro dosažení Camusova svobodného života. Meursault si druh své smrti nevybral a naopak je pochopitelné, že s ním nesouhlasí. Jedná se koneckonců o trest smrti. To mu však nezabraňuje ho přijmout a vytěžit z něj maximum. Smířen se svou přítomnou situací vycházející z minulosti, upírá svou naději tam, kde si ji může dovolit - k budoucnosti. Početné obecenstvo a jeho křik bude stejně jako poprava sama věcí čistě Meursaultovou. Kdo bude mít právo nad ním plakat? Různé stupně sebevraždy, ať se již jedná o zastřelení či otravu pomalu účinkujícím jedem, se z autorova hlediska tedy příliš neliší, životu je třeba přitakat bezpodmínečně, bez ohledu na rozdílnost okolnosti.

*Rieux si myslel, že Tarrou žertuje, a zadíval se na něho. Ale v neurčitém světle, přicházejícím z oblohy, viděl smutný a vážný obličej. Znovu se zvedl vítr a Rieux cítil na kůži jeho vlhkost. Tarrou se protáhl:*

*„Víte, co bychom měli udělat pro naše přátelství?“ zeptal se.*

*„Co chcete,“ odpověděl Rieux.*

*„Vykoupat se v moři. I pro budoucího světce je to důstojná radost.“*

*Rieux se usmíval.*

*„Máme propustky, můžeme jít na molo. Nakonec je to hrozně hloupé, žít jen pro mor. To se ví, člověk musí bojovat kvůli postiženým. Ale k čemu je ten boj, když člověk přestane mít jinak*

<sup>16</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 137.

<sup>17</sup> MdS, str. 48.

všecko rád?“<sup>18</sup>

Tato scéna představuje několik dalších momentů v procesu přitakání životu. Za co člověk vlastně bojuje, ať už proti čemukoli? Poslední věta citace nabízí hledanou odpověď. Při absolutní absenci toho, co má kdo rád, je bojovat nesmyslné. Právě pozitivní hodnoty dávají v Camusově pojetí boji smysl. Pravděpodobnost výhry a prohry, jak již bylo naznačeno výše, nehraje v této úvaze určující roli. Má-li někdo něco fakticky rád, tedy pramení-li jeho sympatie z autentického prožitku, je na místě kvůli tomu bojovat, byť by kvůli tomu mohl i zemřít.<sup>19</sup> Život však není možné stvrzovat neabsolutně. Jakékoliv „ubrání“ již naše počínání shazuje kamsi na pomyslnou škálu druhů sebe-odklonů od života, sebevražd, mezi nimiž nejsou principiální rozdíly. Kvůli tomu, co má člověk rád prostřednictvím autenticity, je tedy místo žít a to v maximální možné míře.

*V určitých chvílích je přitom pokušení od tohoto ponurého vyprahlého světa se odvrátit tak silné! Jenomže tato doba je naše a s nenávistí k sobě nemůžeme žít. Klesla tak hluboko jenom pro přemíru svých chyb. Budeme bojovat za tu z jejích ctností, jejíž původ sahá daleko. Za kterou? Patroklovi koně oplakávají svého pána, který zemřel v bitvě. Vše je ztraceno. Ale boj se znovu rozhoří s Achillem a na konci je vítězství, protože tady bylo zavražděno přátelství: přátelství je ctnost.<sup>20</sup>*

### 3. Vražda

Zaměříme nyní naši pozornost na dalším fenomén, spjatý s hodnotou lidského života, - vraždu. V předcházejících podkapitolách jsme postupně zamítli sebevraždu a poté přitakali našemu životu v maximální možné míře. Mění se však tento postoj ve vztahu k životu, který není náš? Metodologie úvahy by měla zůstat stejná. Život nelze až do momentu, kdy je pozdě, směřodatně hodnotit, ať už je číkoliv. Připočteme-li exkluzivitu prožitků, odsoudit a na základě toho ukončit život druhého se projeví ještě obtížněji obhájitelné. Nejen, že je také do posledního momentu nevyčerpán, nýbrž je pro nás navíc nezakusitelný. V této rovině lze pouze spekulovat. Jakékoliv stanovisko, které bychom zaujali na základě našemu prožitku vnější, zprostředkované, evidence, je nedostatečné.<sup>21</sup>

*Vím jenom, že je nutné udělat všecko, aby člověk už nebyl zamořený, a že jedině tak můžeme doufat v klid, a nedosáhneme-li ho, tak aspoň v dobrou smrt. Jen to může lidem přinést úlevu, a když ne záchranu, tak aspoň co nejmenší zlo a dokonce někdy i trochu dobra. A proto jsem se rozhodl, že zamítnu všecko, co by přímo nebo nepřímo, z dobrých nebo špatných důvodů mělo za následek smrt nebo ji ospravedlňovalo.<sup>22</sup>*

<sup>18</sup> Pet, str. 215-216.

<sup>19</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 130.

<sup>20</sup> Ete, str. 60-61.

<sup>21</sup> Hrv, str. 20.

<sup>22</sup> Pet, str. 213.

Z uvedené citace by mělo být patrné, že přitakáme-li životu v nás, je nezbytné zároveň přitakat životu v druhých. Konec života, smrt, zde není roztříděna podle toho, či je. Zamítneme-li ji, musíme tak učinit důsledně, ve všech podobách.<sup>23</sup> Klade-li Camus co možná největší důraz na život pravdivý (tedy autentický), dříve či později dorazíme, v civilizovaném světě, k tématu společnosti. Jsou to právě druzí, kdo mohou vynést nad naším životem fatální soud. Camusova argumentace není ani v tomto případě jednosměrná, jsouce ochotni spáchat či obhájit vraždu druhého, bylo by nezbytně nutné schválit i jeho výkon podobné povahy vůči nám, vůči komukoliv. Ztráta libovolného nenahraditelného individua je „vylidněním celého světa“.<sup>24</sup>

S hlubší analýzou samotného pojmu vražda jsou však spojené další komplikace. Co si A. Camus pod pojmem vražda přesně představuje? Nebo jinak řečeno, co dělá z vraždy vraždu a jakou úlohu hraje v jeho tvorbě? Jedním z možných měřítek je motiv a okolnosti činu.

*Heathcliff z románu Na Větrné hůrce by vyvraždil celé lidstvo, aby získal Cathie, ale nikdy by ho nenapadlo tvrdit, že ta vražda je něco rozumného nebo že se dá logicky systémově ospravedlnit.*<sup>25</sup>

Faktorem se v tomto případě opět stává pravdivost reflexe konajícího. Vraždě, ať už obecně zamítnuté nebo ne, se můžeme zpronevěřit stejně jako jakémukoliv jinému druhu jednání jednoduše tím, že se budeme snažit považovat ji a vydávat za něco jiného. Vraždu však nelze ospravedlnit.<sup>26</sup> Spácháme-li ji, je za ní třeba přijmout zodpovědnost a z toho vyvodit následky, zemřít, dát tak najevo, že vražda je nepřijatelná.<sup>27</sup> Jen tak lze prokázat, že jsme si prohřešku proti hodnotě lidského života, stejné v zabitém i ve vrahovi, vědomi.<sup>28</sup> Klidné štěstí Kaljajevovo během pobytu ve vězení a vyrovnanost a mlčení Saint-Justa při výstupu na popraviště dávají najevo přijetí této okolnosti.<sup>29</sup> Mohli bychom se samozřejmě tázat, zdali je možné prožít autenticky výkon vraždy a jak by to ovlivnilo její klasifikaci v Camusových očích. Odpovědí by zde mohlo být skutečnost, že autentická vražda stále vraždí autenticitu oběti. Vrah, byť žijící autenticky by měl jednoduše směřovat svoje autentické počínání jinam.

<sup>23</sup> Tamtéž, str. 17.

<sup>24</sup> Hrv, str. 278.

<sup>25</sup> Tamtéž, str. 13.

<sup>26</sup> *Dictionnaire Albert Camus*. Editor Jeanyves Guérin. Paris: R. Laffont, c2009, xiv, 974 s. Bouquins. ISBN 978-2-221-10734-8. str. 554-557.

<sup>27</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. Str 37.

<sup>28</sup> Hrv, str. 279.

<sup>29</sup> Tamtéž.

# Transcendence

*Nesmrtelnost je představa, která nemá budoucnost.*<sup>30</sup>

## 1. Bůh

Jednu z nejpodstatnějších a mnohdy určující úlohu ve vztahu k otázkám, kterými jsme se spolu s A. Camusem doposud zabývali, hrají velmi často v dějinách evropského myšlení různé podoby transcendence. Kdybychom uznali jakoukoliv její formu za platnou, pochopitelně bychom se vystavili možnosti, že radikálně ovlivní již představené pojetí hodnot lidského života. Nejen však v rámci řešení otázky zda žít, nýbrž i jak žít, jakmile jsme životu spolu a autorem přitakali. V předcházejících kapitolách jsme transcendenci již předběžně zamítli, nyní bych však rád před dalším krokem v rekonstrukci Camusova etického postupu stručně analyzoval ty její konkrétní typy, které sám považuje za "nejnebezpečnější" a ukázal, proč je odmítá do svého schématu připustit. Buduje-li etickou novou doktrínu, je, myslím, vcelku logické nejprve manifestovat, v čem jsou ty již existující nedostačující, tedy z čeho vyvěrá potřeba nauky nové.

Přestože věnoval svoji diplomovou práci vlivu novoplatonismu na dílo Plotína a Augustína a s křesťanským konceptem Boha byl tedy velice pravděpodobně důvěrně seznámen, Bůh, se kterým operuje v obou filosofických esejích, působí místy značně nekřesťansky. Tuto nesrovnalost lze interpretovat různě. Položme si však otázku, proč by se Camus rozsáhle věnoval důkladnému vymezení křesťanského pojetí Boha a pokoušel se ji odhalit jako vnitřně rozpornou, což dost dobře na půdě křesťanské věrouky ani nelze? Bůh křesťanů se však může stát zanedlouho Bohem muslimů, židů, či etnických kmenů<sup>31</sup> a práce by Camusovi začínala nanovo. Právě proto však, aby se vyhnul argumentačním přestřelkám o rozlišných aspektech božství, značně zjednodušuje pojem Boha jako takový a pracuje s ním ve velmi obecné podobě.

*„Bratři, potkalo vás neštěstí, bratři zasloužili jste si je,“ proběhlo celým zástupem zachvění.*

*To, co následovalo, zdánlivě nenavazovalo na ten patetický úvod. Až teprve v dalším průběhu kázání pochopili naši spoluobčané, že jim Paneloux obratnou řečnickou figurou, naráz, jako když se někomu zasadí rána, předhodil téma celého kázání. Hned po této větě totiž citoval verše z Druhé knihy Mojžíšovy o moru v Egyptě a řekl: „Poprvé, kdy se tato metla objevuje v dějinách, postihuje nepřátele Páně. Faraon se staví proti božím záměrům a mor ho sráží na kolena. Od prvopočátku historie dopadá boží metla na pyšné a zaslepené. Rozjímejte o tom a padněte na kolena.“<sup>32</sup>*

Již v první větě citované ukázky narážíme na tematizaci jednoho z pro Camuse největších

<sup>30</sup> Cah, str. 179.

<sup>31</sup> Jak vhodně demonstruje povídka odpadlík v Eer.

<sup>32</sup> Peť, str. 82.

paradoxů, které provázejí tradiční výklady křesťanského Boha - theodiceu, otázku původu zla. Je-li Bůh odpovědný za zlo, jeho portrétizace jako nekonečně a pouze dobrého principu je kontradiktorická. V případě, že za zlo je odpovědný člověk, ztrácí Bůh výsadu všemocnosti a tím se opět stává rozporuplným.<sup>33</sup> V tomto případě je za příčinu moru označeno nežádoucí počínání lidu Oranského a Bohu, který zde pouze reaguje, zbyla úloha Spinozovského „duchovního automatismu“.<sup>34</sup> Bylo by jistě zajímavé, v případě, že zamítneme kolektivní zodpovědnost, sledovat případnou argumentaci kněze tváří v tvář utrpení někoho, kdo prokazatelně literu křesťanských příkázání neporušil. Praví sice, že si obyvatelé města mor zasloužili a efektně cituje kanonické texty, nicméně otázku čím si dotyční propuknutí epidemie svůj osud „vysloužili“ nechává bez odpovědi, natož pak v individuální rovině, což je pro Camuse nepřijatelné.

*"Chápu," zašeptal Paneloux. "Pobuřuje nás to, protože to přesahuje lidskou míru. Ale snad bychom měli milovat právě to, co nemůžeme pochopit."*

*Rieux se prudce vztyčil. Hleděl na Paneloux tak pronikavě a vášnivě, jak jen byl schopen, a potřásl hlavou.*

*"Ne, otče," řekl, "já mám jinou představu o lásce. A jednou provždy odmítám milovat Stvořitele světa, v němž jsou mučeny děti."<sup>35</sup>*

Zde je již křesťanský přístup přímo konfrontován s tím Camusovým. Zaznívá zde i důležitý pojem míry, avšak tomu se budeme obsáhleji věnovat níže. Prozatím si vystačíme s tím, že ji zde předmět hovoru (dlouhá dětská muka a následná smrt v křečích) přesahuje. Ani kněz se v tuto chvíli nepokouší Boha ospravedlnit (i za již zpochybněného předpokladu, že Bůh je všemohoucí a my jsem svobodní) a navíc navrhuje milovat to, co se vymyká našemu chápání. K čemu nám však takový pojem Boha je? Křesťanství se zdá postulovat jistá funkční pravidla své *praxis*, nicméně když se, jako v tomto případě, vymknou jakémukoliv odůvodnění, co zbývá na jeho obhajobu? Odsunutí hledaných odpovědí tam, kde jsou pro nás nedosažitelná. Páter však v tomto případě není žádný troškař a neváhá kromě zamlžení okolností původu a zasloužení dětských muk připojit i imperativní pobídku k lásce vůči, v tuto chvíli již značně obtížně udržitelné, transcendenci. Nehledě na jakékoliv výklady boží vůle však mor decimuje obyvatele Oranu bez ohledu na to, zda jsou bohatí, veselí, hříšní, hloupí, či černovlasí. V případě nakažení bakteriemi a jejich výhrou nad imunitním systémem dotyčný v mukách umírá. Bůh nebůh.

*„Proč odmítáte mé návštěvy?“ řekl. Odpověděl jsem, že nevěřím v Boha. Zeptal se, jestli jsem o tom přesvědčen, a já řekl, že si tuhle otázku klást nepotřebuji: připadá mi bezvýznamná. Nato se zaklonil dozadu a opřel se o zed', ruce mu ležely dlaněmi na stehnech. Poznamenal, skoro jako by ani nemluvil se mnou, že někdy se člověk domnívá, že má jistotu, ale ve skutečnosti mu jistota chybí. Nic jsem na to neřikal. Podíval se na mě a zeptal se: „Co si vy o tom myslíte?“ Řekl jsem, že to není*

<sup>33</sup> MdS, str. 79.

<sup>34</sup> Srovnání například SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. 2. vyd. Překlad Karel Hubka. Praha: Dybbuk, 2004, 285 s. ISBN 80-868-6202-X

<sup>35</sup> Peť, str. 183-184.

*vyložené. Ale ať je to jak chce, já možná nemám jistotu o tom, co mě doopravdy zajímá, ale bezpečně jsem si jist tím, co mě nezajímá. A to, o čem mi tu vykládá, mě nezajímá.*<sup>36</sup>

V citovaném dialogu je patrné Camusovo řešení vztahu člověka k Bohu. Už se nejedná o to, jestli idea Boha je či není vnitřně rozporná. Meursaulta jednoduše nezajímá. Jak jsme již zkoumali výše, pozbyl naděje, aby zachránil autenticitu zbývajících momentů života. Bůh by ho o ni mohl už jen připravit. Nepotřebuje ho, aby byl svým údělem naplněn. Není přece třeba dokazovat neexistenci, právě naopak. Co se dá bez důkazů tvrdit, lze ve stejném duchu i popřít. Zbude-li nám jen zvulgarizovaná víra, která se nedá ničím podložit, nezáleží už potom na tom, zda je jejím objektem existence Boha, kvality oblíbeného sportovního týmu, nebo počestnost politického zastupitelstva. Co na tom záleží, nemá-li na náš život vliv? Pro vyjádření tohoto postoje Camus neváhá využít slavného Nietzscheho výroku, že „Bůh je mrtev“.<sup>37</sup>

*Jistota, že je Bůh, jenž by dal životu smysl, zdaleka převyšuje přitažlivost beztrestné schopnosti jednat špatně. Volba by nebyla obtížná. Žádná volba však neexistuje a tam právě začíná ta hořkost.*<sup>38</sup>

Bůh tak, jak s ním pracuje Camus, zosobňuje především příčinu. Máme-li naše osudy na koho svést, vyhýbáme se tím zodpovědnosti, ať už se váže k žádoucím nebo nežádoucím událostem. Stejně jako Meursault ve své cele necelý den před vlastní popravou si musíme podle Camuse zvolit buď Boha jako omluvu, zdůvodnění a útěchu nebo svobodu.<sup>39</sup>

## 2. Ctnost

Jakkoliv může být idea Boha dominantním druhem transcendence v dějinách evropského myšlení, nelze podle Camuse říci, že je druhem jediným. Archetyp dalšího typu transcendence, se kterým se vypořádává, má své kořeny v politických událostech ve Francii roku 1789. V rámci těch bylo nezbytné před tím, než nabídly k uctívání své člověka přesahující principy, pochopitelně devalvovat ty již existující a fungující, tedy právě křesťanského Boha.<sup>40</sup> Jedním z nejproslulejších výkonů tohoto procesu bylo spolu s odstraněním Boha odstranění i posledního přežitku jeho vlivu na zemi.

*Jakmile totiž libertinské myšlení Boha zpochybní, postaví do popředí otázku spravedlnosti. Jenomže tehdejší pojem spravedlnosti splývá s pojmem rovnosti. Bůh se kymácí a spravedlnost,*

<sup>36</sup> Egr, str. 257.

<sup>37</sup> ONFRAY, Michel. *L'ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, c2012, 595 p. ISBN 978-208-1264-410. str. 209.

<sup>38</sup> MdS, str. 94.

<sup>39</sup> *Dictionnaire Albert Camus*. Editor Jeanyves Guérin. Paris: R. Laffont, c2009, xiv, 974 s. Bouquins. ISBN 978-2-221-10734-8. str. 215-218.

<sup>40</sup> Hrv, str. 116.

*aby se stvrдила ve smyslu rovnosti, mu musí zasadit poslední ránu tím, že vezme přímým útokem jeho zástupce na zemi.<sup>41</sup>*

Tímto zástupcem není nikdo jiný než král. Ačkoliv by se mohlo jednat i o papeže, ten zaprvé nebyl pro libertince (alespoň v prvních fázích revolučního hnutí) dostupný jejich působení a zadruhé povaha jeho moci nebyla (v porovnání s tou královou) exekutivní povahy. Jeho smrt však implikuje novou potřebu - jak organizovat společnost bez Boha a jeho zástupce na zemi? V protikladu k náboženské demagogii předcházejících staletí, operující v rámci různých forem vcelku vyhraněné hierarchizace, libertinské myšlení prosazuje myšlenky rovnosti a občanské společnosti. Je třeba znovu a jinak založit přístup k člověku jako takovému a v důsledku této snahy intelektuální a mocenské elity přicházejí s novým "evangeliem" v podobě Společenské smlouvy Jeana-Jacquesa Rousseaua.

*Společenská smlouva dlouze rozvádí a dogmaticky vykládá nové náboženství, jehož bohem je rozum proložený přírodou a zástupcem na zemi místo krále lid, chápaný ve své obecné vůli.<sup>42</sup>*

Křesťanský Bůh, neprokazatelný, vnitřně problematický a zatížený dlouhou historií nábožensko-politických excesů, zde byl nahrazen rozumem. Ten však nabyt nadosobní povahy a prostřednictvím toho byl povýšen na princip, který převyšuje jednotlivého člověka. Tím však, po svržení jednoho "nebeského" principu dochází k postulování jiného. Jedná se však pouze o jiný druh katechismu.<sup>43</sup> Problematickým momentem je zde uchopení rozumu jako abstraktní, obecné entity. Podle Camusova výkladu Společenské smlouvy je novou nejvyšší kontrolní instancí princip obecné vůle, do nějž a pod jehož vedením přispívá celou svou osobou a silou každý z nás. V důsledku se nová republika v tomto ohledu od monarchie příliš neliší a na člověku se proviňuje stejným způsobem - vytváří panství obecného principu, který nezná slitování či kompromisu a podléhá výkladu představených svého společenství, ať už je to boží obec nebo občanská společnost. Zákon, který nalézal zdůvodnění v ctnosti a sám ji zpětně odůvodňoval, vycházel z obecné vůle. Vcelku libovolné připsání slovu zákon predikát jak božský, tak občanský a stejně tak možnost vidět obecnou vůli jako boží, či společenskou, vcelku trefně dokresluje paradoxní výsledky libertinských snah o založení nového typu organizace společnosti, která by stála na odlišných principech, než ta předchozí.

Další úskalí lze pozorovat v samotné realizaci takovýchto koncepcí. Ať už v rámci církevní monarchie nebo občanské společnosti, potřeba jistých norem hodnocení společnosti nepozbývala na významu. Novým měřítkem společnosti měl být zákon, který zakládal jakékoliv jiné politicko-právní instituce. Král, kdyby po roce 1793 býval žil, by již neodůvodňoval svou moc boží vůlí, nýbrž vůlí svobodné občanské společnosti. Stal by se z něj de facto i de iure úředník.

*Zákon nalézal zdůvodnění v přirozené ctnosti a sám ji zpětně zdůvodňoval. Ale jakmile vystoupí*

<sup>41</sup> Tamtéž, str. 117.

<sup>42</sup> Hrv, str. 118.

<sup>43</sup> Tamtéž.



*jedna jediná odbojová skupina, celá myšlenková konstrukce se zhroutí a člověk zjistí, že ctnost potřebuje nějaké zdůvodnění, aby nebyla abstraktní. Měšťanští právníci osmnáctého století, utápějící ve svých principech to spravedlivé a živoucí, čeho dosáhl jejich lid, připravili zároveň oba druhy dnešního nihilismu: individuální i státní.<sup>44</sup>*

V souladu s obecnou vůlí by bylo nemožné se jí, v občanské společnosti, protivit. Jedná-li se totiž opravdu o *obecnou vůli*, jde o vůli všech. Nicméně historie disponuje, nejen, ale v tomto případě hlavně, příklady z období po roce 1789, kdy nebyla v podobných případech o opoziční hnutí nouze. Boží přikázání mělo být nahrazeno zákonem, o němž se Jakobýni, silně se, mimochodem, inspirující římským právem, domnívali, že bude přijat všemi občany bez rozdílu, jelikož byl výrazem obecné vůle.<sup>45</sup> Nestalo se.<sup>46</sup>

*„Člověk je myšlenka a docela jednoduchá od okamžiku, kdy se odvrátí od lásky. Ale my už nejsme schopni lásky. Smiřte se s tím, doktore. Vyčkejme, až se opět schopnými staneme, a není-li to už opravdu možné, pak čejkejme na všeobecné vysvobození, ale nehrajme si na hrdiny. Já pro svou osobu dál nejdu.“*

*Rieux vstal a vypadal najednou unaveně:*

*„Máte pravdu, Ramberte, máte úplnou pravdu a já bych vás za nic na světě nechtěl zrazovat od vašeho úmyslu, připadá mi správný a dobrý. Ale jedno vám musím říct: v tomhle všem nejde o hrdinství. Jde o poctivost. Může se to zdát směšné, ale jediný způsob, jak bojovat proti moru, je poctivost.“*

*„Co je to poctivost?“ zeptal se Rambert a zvažněl.*

*„Nevím, co je to všeobecně. Ale vím, že v mém případě to znamená dělat své řemeslo.“<sup>47</sup>*

Zaměřme se na formulace v citované ukázce. Rambert, původce první části dialogu, tvrdí, že člověk se stává jednoduchou myšlenkou ve chvíli, kdy se od lásky odvrátí. To, za předpokladu, že "láskou" nemyslí konkrétní osobu, znamená, že existuje něco jako abstraktní podoba lásky, ke které se lze obracet a naopak odvracet.<sup>48</sup> Tato napohled "lidová" formulace pro Camuse zhmotňuje ctnost tak, jak je pro něj nepřípustná. Láska je v tomto pojetí člověku vnější a nejlépe je možné se k ní obrátit, či k ní směřovat. Doktorova odpověď může sloužit jako vodítko k tomu, jak by odpověděl sám autor. Nejde o hrdinství, ve smyslu jakéhosi vzepětí k nadlidskému výkonu, nýbrž o poctivost, neboli věrnost pravdě a tedy autenticitu, jak jsme ji již zběžně představili. Rambertově pedagogicky nerozumí a v duchu tradice Sokratových partnerů v dialogu se táže po tom, co to o poctivost znamená. V doktorově výroku však nejde o poctivost jako konkrétní ctnost, ale o založení našeho vztahu k životu. V tomto světle lze chápat i jeho odpověď - neví, co to je poctivost

<sup>44</sup> Tamtéž, str. 134.

<sup>45</sup> Hrv, str. 134.

<sup>46</sup> Rámcově je tento moment ne nepodobný s náboženskými očekáváními konce světa.

<sup>47</sup> Pet, str. 140.

<sup>48</sup> Srovnání např. PLATÓN. *Symposion*. 3. opr. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené. ISBN 80-852-4131-5.

všeobecně, avšak ví, co to znamená v jeho konkrétním případě ve vztahu k situaci, ve které se spolu se zbytkem města nalézá. Oproti Rambertově prezentaci lásky tedy situuje Rieux ctnost do člověka samotného, jedná se pouze o takovou hodnotu, která je nám bezprostředně a autenticky dostupná, která je žitá.

*Už dlouho veškeré úsilí našich filosofů směřuje výhradně k tomu, nahradit pojem lidské přirozenosti pojmem situace a starověkou harmonii bezuzdným rozmachem nahodilosti nebo neúprosným postupem rozumu. Zatímco Řekové kladli vůli meze rozumu, my jsme nakonec vzepětí vůle vložili do nitra rozumu a ten se tak stal vražedným.<sup>49</sup>*

Shrnme nyní Camusův přístup ke ctnosti a hlavně to, co mu na jejím pojetí tak, jak jsme demonstrovali, vadí. Stručně řečeno vyabstrahujeme-li ctnost, ať už jakoukoliv, z lidského prožitku a přesuneme-li ji do abstraktních sfér, ztrácí spolu se svým originálním působištem i platnost. Ctnost, povýšená na princip už není vlastností, jedná se spíše o entitu než o atribut, čímž se stává rozpornou. Camusovi románové, ale i historické příklady demonstrují vcelku souhlasně jeho úvahy.

### 3. Konec dějin

Po křesťanském Bohu a následně náboženství ctnosti, které přinesla Velká francouzská revoluce, se Camus snaží analyzovat a na základě toho odmítnout ještě třetí druh transcendence, kterým je konec dějin. Jako autora této koncepce vidí Hegela<sup>50</sup>, konkrétně jeho Fenomenologii ducha.<sup>51</sup> To, jak Hegela interpretovali a co z toho vyvodili Marx, Engels i Lenin lze stěží považovat za něco, co by si sám Hegel představoval. Nicméně i přes to zůstává jeho završení dějin naukou, kterou, i když rozdílno, co se týče konkrétních forem, podle Camuse sdílejí. V podobném duchu jako transcendence ctnosti stavěla do jisté míry na přežitosti a zavržení Boha, i z Hegela odvozené ideologie se do jisté míry odrážejí z odmítnutí historicky předcházejících pojetí transcendence. Důvod je prostý – většina takových doktrín si činí nárok na exkluzivní platnost, čímž se existence jiných nauk stává nežádoucí a je třeba je vyvrátit. Vehemence, kterou věnuje Hegel zamítnutí Boha je ilustrativní (poznámka nešťastné vědomí). O jakouže člověka přesahující nauku se jedná v tomto případě?

Velmi zjednodušeně řečeno jsou na určující princip lidského života povýšeny dějiny a dialektický vývoj v jejich rámci. Notoricky známým obrazem a Hegelovým názorovým instrumentem, na kterém demonstruje svoje úvahy o proměnách dějinných vztahů, je dialektika pána a raba, jejíž interpretaci se Camus obsáhle věnuje.<sup>52</sup> To však pro něj není jádrem jeho zájmu o

<sup>49</sup> Eer, str. 58-59.

<sup>50</sup> Hrv, str. 137-151.

<sup>51</sup> Tamtéž, str. 141.

<sup>52</sup> Tamtéž, 141-145.

Hegela, tím je již zmíněná transcendence.<sup>53</sup> Z celku Hegelovy Fenomenologie ducha totiž vyplývá, že vyjevování se ducha bude probíhat, dokud se substance (subjekt) nestane identická s pravdou, zkrátka dokud si duch neosvojí veškeré poznání a tím zároveň nevyjeví ve své absolutní podobě. Tehdy dějiny skončí. Jedná se tedy o lineární pohyb směrem ze stavu nežádoucího do stavu žádoucího.

*Pro jakobíny jsou všichni nádoby ctnosti. Hnutí, které čerpá z Hegela a které dnes slaví vítězství, vychází naopak z předpokladu, že ctnostný není nikdo, ale že jednou všichni budou. Podle Saint-Justa je na počátku všechno idylické, podle Hegela tragické. Ale nakonec to vyjde nastejno. Buď je třeba zničit ty, kdo ničí idylu, nebo ničit za účelem vytvoření idyly. V obou případech všechno překryje násilí. Hegelova snaha o překonání hrůzovlády ústí pouze v její rozšíření.<sup>54</sup>*

Zde Camus objasňuje, proč jsou ideologie odvozené z Hegelovy dějinné dialektiky stejně zavrženíhodné jako ty, které vzešly z filosofických podkladů Velké francouzské revoluce. Pro jakobíny je existence opozičních skupin prvkem, který, jak jsme již zkoumali, protičeří jejich vlastní doktríně. V tom případě přichází ke slovu gilotina. Pro Hegela je konfrontace dvou sebevědomí a jejich tuh, které ústí v konfliktu o stvrzení jejich bytí v boj na život a na smrt, či v zotročení jednoho individua druhým, fundamentálním prvkem jeho pojetí lidské existence. Oboje však zásadně porušuje kritéria, která Camus stanovil nejen pro život ve vztahu individua k sobě samému, nýbrž i z toho odvozeného vztahu k životu ostatních individuí (viz první kapitola).

*Zlatý věk přesunutý na konec dějin a ve vzájemném zalíbení splývající s apokalypsou tedy ospravedlňuje cokoliv. Je třeba si uvědomit nezměrnou ctižádost marxismu, vzít v úvahu jeho velikášské učení, aby se člověku ozřejmilo, že taková naděje nutně odsouvá problémy stranou, takže se jeví jako nepodstatné.<sup>55</sup>*

V této citace se již pozornost přesunula od Hegela na Marxe. Zaměříme se však důsledně na terminologii, kterou zde Camus užívá. O pojmu naděje jsme již pojednali a shledali ho pro autentický život, jak ho vidí Camus, nežádoucím. "Odsunutí" problémů opět naznačuje jejich vyjmutí z člověku dostupné oblasti jeho vlastního bytí a přesunutí, hlavně jejich případného řešení, na konec dějin. To však za předpokladu, že se konce dějin všichni nedočkáme, zbaví řešení, ať už jakéhokoliv problému, smyslu. V důsledku půjde jen o argument, který bude vládnoucí skupina používat, aby ospravedlnila vraždy, které páchá nyní.

*Když před námi leží absolutní cíl, to jest, když ho pokládáme v dějinném smyslu za nesporný, můžeme dospět k tomu, že obětujeme druhé. Když takový cíl nemáme, jediné, co můžeme obětovat, jsme my sami, v zápase za společnou důstojnost. Že cíl světí prostředky? To je možné. Ale kdo pak*

<sup>53</sup> *Dictionnaire Albert Camus*. Editor Jeanyves Guérin. Paris: R. Laffont, c2009, xiv, 974 s. Bouquins. ISBN 978-2-221-10734-8. str. 215-218. str. 367-369.

<sup>54</sup> Hrv, str. 140.

<sup>55</sup> Tamtéž, str. 208.

*posvěti ten cíl? Na tuto otázku, kterou dějinné učení nechává nezodpovězenou, revolta odpovídá: prostředky.<sup>56</sup>*

K zavržení konceptu konce dějin zde tedy dochází nejen výhradně, ale také na základě zneužívání prostředků, ke kterému nejen v Rusku reálně vedl. Navíc se jednalo o prostředky k dosažení cíle, který nám byl nepřístupný a tak je možné vcelku oprávněně namítnout, že se nemuselo jednat o jakýsi dialektický proces završený komunistickým *happy endem* rovné společnosti, ale jednoduše vykořisťování jedné skupiny lidí druhou, v rámci čehož skutečné motivy mohly nabývat rozličných variací. Avšak zpět ke Camusovi - je-li prostředkem pro dosažení čehokoliv vražda, cíl pozbývá obhájitelnosti. Jak katolická Evropa, tak Francie po roce 1789 i bolševické Rusko se staly dějišti hromadných vražd, ospravedlňovaných ideologií zakořeněnou v transcendenci.

Tyto tři dějinné příklady, které Camus postupně analyzuje a následně zamítá, však pochopitelně nevyčerpávají totalitu všech transcendencí, kterými bychom se mohli řídit. Nicméně námi provedený stručný výklad jeho úvah by měl manifestovat, že se jednalo opravdu pouze o příklady. Camusovým cílem nebylo všechny dostupné formy odhalit jako vnitřně rozporné, nýbrž na základě jeho argumentů transcendenci, jako řídicí princip našich životů, zavrhnout obecně a jako důkaz předvést, v čem jsou neakceptovatelné ty nejvíce rozšířené. Pro náš postup tedy mějme na paměti, že transcendence, nebo princip či pravda vymykající se našemu prožitku je pro Camuse iluzorním výmyslem, který nám v případě, že se k němu upneme, může nabídnout jistou naději, vysvobození, nicméně jen za cenu ztráty autenticity. Transcendence je tak vůči autenticitě v přímé opozici. Uchýlíme-li se k ní, zavíráme si tím cestu k pravdivému prožitku, který nám může autenticita zprostředkovat. Pro zachování možnosti svobody je tedy třeba formulovat náš vztah k životu jinak.

---

<sup>56</sup> Tamtéž, str. 289.

## Absurdno

*Bída a vznešenost tohoto světa: neskýtá pravdy, ale lásky. Absurdita vládne a láska před ní spasí.*<sup>57</sup>

### 1. Indiferentní povaha světa

Po přitakání životu a následném odmítnutí čehokoli, co by nás mohlo v rámci jeho vedení směřovat, ale zároveň by nás naprosto transcendovalo, stojíme spolu s Camusem před otázkou, jak již odsouhlasený život směřovat. Než se však pustíme do zkoumání žádoucí náplně, je, pro důkladnost našich myšlenek, třeba věnovat pozornost naší situaci, neboli, lépe řečeno, situovanosti.

Camusovy úvahy se zde však pohybují na osobité hladině, kterou je třeba objasnit. Nejedná se o analýzu povahy bytí a naší úlohy v něm,<sup>58</sup> ani toho, zda je naše a jakákoliv jiná jsoucnost skutečná, či se nám zdá nebo jeví.<sup>59</sup> Pokud je existence zakoušená, bezprostředně žitá, autentická, je zároveň platná. Tento předpoklad by měl být z výše uvedeného patrný, nicméně si ho zde explicitně připomeňme znovu, protože nám poslouží jako podklad pro zakotvení Camusových argumentů.

Žijeme ve světě, který na nás může působit všelijak. Někoho inspiruje, jiného děsí a další se domnívá, že dokládá existenci Boha či posmrtného života, nebo ospravedlňuje libovolné činy. Obvykle si však s tímto působením nevystačíme pouze v individuální oblasti, nýbrž bez váhání činíme z našeho pojetí světa univerzálně platný, paušální, normativní soud. Je-li v našem úhlu pohledu něco pravdivé, musí to nutně být pravdivé pro všechny.<sup>60</sup> Camus si však všímá podivuhodné okolnosti - světu je to jedno. Nezáleží na tom, jak moc chceme, abychom ve světě kolem nás našli jakýsi předeepsaný smysl. Pro autentický prožitek se jakýsi nadřazený smysl nejeví jako něco nezbytného.

*Kněz se rozhlédl po kobce a hlasem, který mu najednou zněl sklíčeně, odpověděl: „Všechny ty kameny potí bolest, vím to. Vždycky když se na ně podívám, padne na mne tíseň. Ale hluboko v srdci mám jistotu, že i ti nejubožejší mezi vámi spatřili z jejich tmy vystupovat boží tvář. A na vás se žádá, abyste ji viděl taky.“*

<sup>57</sup> Cah, str. 92.

<sup>58</sup> Srovnání např. HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. 1. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: ISE, 1993, 54 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4141-2.

<sup>59</sup> Srovnání např. HUSSERL, Edmund a Jan PATOČKA. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. - reprint. Překlad Marie Bayerová. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 209 s. ISBN 80-205-0311-0.

<sup>60</sup> Za pošimnutí stojí i možnost existence soudů, jejichž platnost je exkluzivní. Za takové lze považovat například soudy vkusu. Srovnání KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2001, 567 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1.

*Trochu jsem se rozčílil. Nic a nikoho na světě neznám líp. Možná, ale to už je hodně dávno, že jsem tam jednu tvář hledal. Jenomže v té tváři byly barvy slunce a plamen touhy: patřila Marii. Hledal jsem ji marně. A dnes už je po všem. Ale nikdy jsem nic neviděl z toho kamenného potu vystupovat.*<sup>61</sup>

Koneckonců - není příliš náročné si podobnou situaci rekonstruovat a ověřit. Zkusme upřeně pozorovat zeď a hledat v ní boží, nebo jakoukoliv jinou tvář. V případě neúspěchu na ni můžeme případně zakřičet, či když bude stále odporovat, něčím udeřit. Schválně, zda-li se nějaká objeví. Možná, když na ni vezmeme kladivo nebo podobný nástroj, po dostatečném bušení tvář opravdu spatříme, nebude však patřit Bohu, ale sousedovi a pravděpodobně to poslední, co by v tu chvíli skýtala, je poselství o smyslu světa.

Právě z lidské touhy po smyslu, účelu či jednotě<sup>62</sup>, která však ve vůči takovým prosbám hluchém světě nenachází odezvu, pramení pocit absurdna. Znovu si připomeňme některé závěry z kapitol věnovaným hodnotě života. Lidský život je konečný a v tomto smyslu vždy odsouzen k nezdaru. Vykoupit bychom se pochopitelně mohli i falešnou nadějí, nicméně tu jsme již také zavrhlí ve prospěch autenticity života. Dalším stupněm úniku by mohlo být uchýlení se k hledání smyslu v transcenci, nicméně to by nám, po předchozí kapitole, mělo jako určující princip života připadat stejně jako Camusovi nedostatečné, neobhájitelné tváři v tvář našemu životu a jeho surové pravdivosti. Zůstává nám pouze svět, a to tak, jak je pro nás zakusitelný, jak figuruje jako obsah našich počitků. Co lze z tohoto „bytování“ vyvodit?

*V hloubi každé krásy spočívá cosi nelidského a ty kopce, něžné nebe, kresba stromů, to vše během jedné minuty ztrácí svůj iluzorní smysl, do něhož jsme je zahalili, a je náhle vzdálenější než ztracený ráj. Základní nepřátelství světa postupuje tisíciletími až k nám. Na vteřinu ho přestaneme chápat, protože po staletí jsme z něho rozuměli pouze postojům a úmyslům, které jsme do něho předem vložili, a protože nyní už se nám nedostává sil, abychom použili tohoto úskoku. Svět nám uniká, protože se stává sebou samým. Tyto kulisy maskované zvykem se stávají tím, čím jsou.*<sup>63</sup>

Takto popisuje A. Camus uvědomění si pocitu absurdna. Ten pramení, jak jsme již poznamenali, právě z indiferentní povahy světa v konfrontaci s lidskou touhou po nejlépe absolutním smyslu.<sup>64</sup> Toto procitnutí, které se může odehrát kolem nějakého nároží nebo v otáčivých dveřích nějaké restaurace,<sup>65</sup> vzniká stejným způsobem ze srovnání či relace dvou pólů, jejichž vztah je vzhledem k intencím jednoho z nich (člověka) a bytostné nemožnosti adekvátní odezvy na straně druhé (svět), rozporuplný, neuskutečnitelný, neboli absurdní.

<sup>61</sup> Egr, str. 263.

<sup>62</sup> Ve filosofii již od antiky tematizovaný motiv *henosis*.

<sup>63</sup> MdS, str. 27-28.

<sup>64</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. Str. 28.

<sup>65</sup> MdS, str. 25.

*Když uvidím nějakého muže, jak sečnou nebo bodnou zbraní útočí na kulometné hnízdo, bude mi jeho čin připadat absurdní. Je však absurdní pouze pro disproporci mezi jeho úmyslem a skutečností, jež na něho číhá, pro mne zřejmý rozpor mezi jeho faktickými silami a cílem, který si stanovil.<sup>66</sup>*

Neopomenutelnou komplikací je však fakt, že pro onu absurditu, tedy srovnání dvou veličin, je třeba jejich existence. Spácháme-li sebevraždu, zrušíme-li tím, své bytí, pocit absurdna zanikne. Stejným způsobem by fungovala i anihilace světa, v rámci něhož žijeme. Z toho vyplývá, že náš život je absurdní nutně, protože zde stále musí být zplnomocněnec jeho výkonu, stejně jako prostor pro jeho realizaci. Příklady, které popisují touhu nalézt v kamenné zdi božskou tvář, či chladnou zbraní dobýt kulometné hnízdo, slouží jako ilustrativní demonstrace vskutku absurdních činů. Pro Camuse je však podstatná absurdita lidského života obecně, kterou vyvozuje z konečnosti lidského osudu a světa, který nemá transcendentní smysl, jenž by nám mohl poskytnout spásu, vysvobození, či jednotu.<sup>67</sup>

## 2. Absurdní člověk

To, že jsou naše požadavky principiálně nevyslyšitelné, nás staví před otázku, jak se s tím vypořádat. Ať už to však bude jakkoliv, nesmíme opustit, jak jsme o tom již pojednali výše, půdu autentického života. Stejně tak východiskem nemůže být sebevražda, tou bychom totiž toto dilema nevyřešili, nýbrž se mu pouze vyhnuli, či z něho unikli, jak tvrdí Camus. Upřít své naděje k Bohu nebo na konec dějin by nám toho také mnoho, vyjma lživých nadějí, nepřineslo. Život posmrtný, v dokonale ctnostné, či v beztrždní společnosti vyjde nastejno. Pohádky. S naším vlastním životem je třeba se vypořádat v jeho vlastních mezích, ať už je absurdní jak chce, právě proto, že je náš. Žádný jiný nám totiž nikdo zaručit nemůže. Položme si však nynější otázku znovu, jak se s pocitem absurdna vypořádat?

*Vůbec nejde o rozklady o morálce. Viděl jsem, jak lidé obdaření notnou dávkou morálky jednají špatně, a denně konstatuji, že poctivost nepotřebuje pravidla. Absurdní člověk může připustit jen jednu morálku, totiž tu, která se neodděluje od Boha: která se předepisuje. Jenže on právě žije mimo tohoto Boha. Pokud jde o ostatní morálky (tím rozumím i amorálnost), absurdní člověk v nich spatřuje pouze ospravedlnění a nemá, co by ospravedlňoval. Vycházím tu z principu jeho nevinosti.<sup>68</sup>*

V citované ukázce můžeme sledovat první krok na naší pomyslné cestě. Nejprve je třeba se zbavit samotné potřeby naše jednání ospravedlňovat. Plyne-li z našeho vztahu k životu pocit absurdna, je

<sup>66</sup> Tamtéž, str. 46.

<sup>67</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. Str. 84-85.

<sup>68</sup> MdS, str. 93-94.

třeba jej podržet, neuhnout a nesnažit se ho nijak umenšit. Fundamentálním atributem absurdního člověka je tedy jeho uvědomělost. Ví, že je život absurdní, ale nesnaží se z toho nijak vylhat, ani vůči sobě, ani vůči komukoliv jinému. Libovolné morálky se můžou svými postuláty lišit, nicméně jakýkoliv argument, který není bezprostředně dostupný naší zkušenosti (a nikoliv pouze hypoteticky, nýbrž fakticky, tedy ten argument, který je *žitý*), je činí odsouzeníhodnými výmysly. Jak si s tímto objevem vypořádává A. Camus můžeme sledovat mimo jiné velmi demonstrativně v *Cizinci*.

*Ten den, co jsem pochovával maminku, mě zmohla těžká únava a chtělo se mi spát. Proto jsem nebyl ve stavu si uvědomit, co všechno se děje. Bezpečně můžu prohlásit jednu věc, že bych byl radši, kdyby maminka neumřela. Jenže advokátovi to zřejmě nestačilo. Řekl mi: „To je málo.“*

*Chvilí přemýšlel. Zeptal se, jestli může tvrdit, že jsem toho dne své přirozené city překonal. Řekl jsem: „To tvrdit nemůžete, protože to není pravda.“<sup>69</sup>*

V této situaci se Meursault domlouvá na své obhajobě s jemu přiděleným advokátem a vysvětluje, proč v den matčina pohřbu neprojevil, jak se toho později velmi efektně a efektivně ujme obžaloba, předpokládanou dávkou smutku. K advokátově nelibosti mu však obžalovaný nedovoluje ani nepatrné pozměnění jeho originálních motivací.<sup>70</sup> Neexistuje morálka, které bychom byli nutně zavázáni podřízeností. Je-li výrazem společenského úzu jakýsi zákoník, o jehož kvalitách se však dá pochopitelně pochybovat, je to také zároveň ta poslední kontrolní instance, vůči které můžeme své chování konfrontovat. Meursault nikde neříká, že je nevinný, ani však to, že je vinný. Když je jeho čin zkarikován ve světle nedávného pohřbu jeho matky a společnost ho v reakci na to hodlá odsoudit k smrti, on se odmítá obhajovat. Přistoupil by tím na hru o polemice o hodnotě jakéhosi jednání a jeho upřednostněním před jiným. Nejedná se však spíše o společenský konstrukt?

*Každá morálka vychází z představy, že každý čin má své důsledky, které ji ospravedlňují nebo vymazávají. Duch prosáklý absurdnem se pouze domnívá, že následky je třeba posuzovat bez zaujetí. Je ochoten platit. Jinými slovy, jestliže pro něho mohou existovat lidé odpovědní za něco, nemohou existovat viníci.<sup>71</sup>*

Zamyslíme-li se nad morálkou obecně, je obtížné nalézt jistá neměnná pravidla, která by byla platná pro každého a nebyla by pouze projevem jistého společenského, kulturního, či etnického vlivu. Vlivu, který je tedy umělý. Hrůzy druhé světové proběhly a neobjevila se nikde žádná armáda andělů, která by se přidala na stranu těch v právu. S vytracením metafyzické viny se vytrácí totiž i možnost paušálně a univerzálně soudit. Kdo byli „ti hodní“? Samozřejmě všichni, z jejich vlastních pohledů. Proč? Kvůli jejich hodnotovým systémům, které si však pro svoje potřeby vymysleli jednotliví zúčastnění. S přiznáním toho, že svět nemá smysl, však ztrácíme právě i nárok

<sup>69</sup> Egr, str. 143.

<sup>70</sup> Camusova kniha *Cizinec* měla nést podtitul *Svobodný člověk*. NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofia, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 130.

<sup>71</sup> MdS, str. 94-95.



konstruování jakýchkoliv takovýchto prostředků pro odsuzování.

*Řekněte upřímně, dá se tohle nějak omluvit? Jedna omluva existuje, jenže ubohá, a nemohu ani pomyslet, že bych ji uplatnil. Ale budiž, jde o tohle: nikdy jsem nebyl s to upřímně věřit, že lidské záležitosti mají nějakou závažnost. Kde je tedy třeba závažnost hledat, to jsem nevěděl, ledaže není v ničem z toho, co jsem viděl kolem a co mi připadalo jako zábavná nebo obtížná hra. Snahy a přesvědčení některých lidí jsem ve skutečnosti nikdy nepochopil. Vždycky jsem pohlížel udiveně a trochu podezíravě na podivné bytosti, které bažily po penězích, zoufaly si pro ztrátu „postavení“ nebo se okázale obětovaly pro blaho rodiny. Spíš jsem chápal svého přítele, který si vzal do hlavy, že přestane kouřit, a silou vůle se mu to podařilo. Jednou ráno otevřel noviny, dočetl se, že poprvé explodovala vodíková bomba, poučil se o jejich pozoruhodných účincích a bez odkladu se vypravil do trafiky.<sup>72</sup>*

Jean-Baptiste Clamence<sup>73</sup>, hlavní protagonist Camusova románu Pád, zosobňuje, podobně jako Meursault z Cizince, svým odmítnutím obhajovat se prototyp absurdního člověka. V této jeho krátké úvaze se táže po smyslu toho, co obvykle považujeme za hodnoty. Dochází k očividnému závěru - hodnoty jako takové neexistují, jsou pouze naší projekcí. Ta syrová automaticnost, se kterou jím zmiňovaný přítel obnovil zlozvyk, pro jehož odvyknutí vynaložil tak velké úsilí, má demonstrovat, jak liché se jeví umělé soubory hodnot tváří v tvář realitě. Camus zde nezkoumá psychologické pochody a hodnotu jednotlivých konstrukcí. Stačí mu ukázat, že se o psychologické konstrukty jedná. Absurdní člověk jimi však opovrhne, protože si je toho vědom a tohoto vědomí se, podle Camuse, zbavit nehodlá. Naopak si je co nejlépe uvědomí a tomuto břemenu neuhne právě pro možnost vlastní svobody.

### 3. Absurdní svoboda

Pozastavme se nyní v pomyslném procesu tvoření morálního přístupu a pokusme se vyvodit důsledky z toho, co již bylo, především v této kapitole, řečeno. Svět nemá žádný vyšší smysl, nedá se redukovat na nějaký zdůvodnitelný princip a právě v konfrontaci s naší neuspokojitelnou touhou takovýto smysl a jednotu nalézt, se rodí absurdno. Co to tedy znamená pro naši svobodu? Jedno myslitelné východisko - sebevraždu, jsme zavrhlí již v úvodu. Odklon k transcendenci následně poté. Existuje-li z absurdna nějaké východisko, či způsob, jak se s ním vypořádat, bude nutně člověku dostupný, tedy zakusitelný.

*Myslet na zítřek, stanovit si nějaký cíl, mít preference, to vše předpokládá víru ve svobodu, i když se člověk občas ujišťuje, že ji ani v nejmenším nepociťuje. Ale v takovém okamžiku vím velmi dobře, že ta svoboda bytí, která jediná může být základem nějaké pravdy, neexistuje. Jedinou realitou*

<sup>72</sup> Cut, str. 57.

<sup>73</sup> Camus volí pro hlavního hrdinu toto jméno ne náhodou. Jean-Baptiste znamená česky Jan Křtitel. Clamence poté odkazuje k biblickému *vox clamans in deserto*.

*zůstává smrt.*<sup>74</sup>

Jak Camus v citaci uvádí, jednání (nebo maximy, které si stanovíme, řečeno spolu s Kantem) už předpokládají to, že naši vlastní svobodu implicitně předpokládáme. Ta však nicméně jako jakási entita či právo neexistuje, nejedná se o jakési jsoucno či modalitu bytí v pozitivním smyslu slova. Svoboda jako obecný princip spadá pro Camuse spolu s dalšími druhy transcendence do oblasti vykonstruovaných a nevykazatelných pohádek. Tím, co určuje náš život, je smrt. Její vliv, v oblasti žitého života (a jiný Camuse nezajímá), je definitivní, je jedinou událostí, která na poli absurdního života něco znamená. Znamená to tedy, že v království absurdna není svoboda možná?

*Zároveň však absurdní člověk chápe, že až dosud byl vázán oním postulátem svobody a z této iluze žil. V jistém smyslu ho to spoutávalo. Pokud si představoval nějaký smysl života, podržoval se požadavkům cíle, jehož měl dosáhnout a tak se stával otrokem vlastní svobody.*<sup>75</sup>

Absurdní člověk, tedy ten, který splňuje výše uvedené předpoklady (poznámka, vyjmenovat?) si však iluzorní povahu toho, co se obvykle za svobodu považuje, zřetelně uvědomuje. Stejně nesmyslná je v této fázi úvah i otázka nesvobody. Jednoduše nemá, stejně jako otázka svobody, váhu. Jedná se vlastně o stejnou otázku, avšak s jinou odpovědí. Toto kritérium však jako celek nemá podle Camuse význam. Ukážeme-li na někoho prstem a prohlásíme ho za svobodného či nesvobodného, jeho bytí tím nikterak neovlivníme. Nejde o to, jak na věci a vztahy mezi nimi nahlížíme, nebo o to, jak bychom si přáli, aby se zmíněné měly, ale o to, jak jsou. Pro Camuse svoboda, jako jakési přirozené právo neexistuje. Bylo-li možné, aby se v paleolitu narodil člověk bez práva na advokáta, jakýkoliv člověk, který se domněle s oním právem rodí dnes, se ve skutečnosti v této věci neliší. Jde pouze o naše hodnoty a smysl, který věcem a vztahům propůjčujeme (mnohdy nutíme), samy ho však nemají.

*Ponořit se do té bezedné jistoty, cítit se od nynějška cizí ve vztahu k vlastnímu životu, abychom ho mohli umocnit a nahlížet bez milenecké krátkozrakosti, v tom je určitý princip osvobození. Tato nová nezávislost je terminovaná, jako každá svoboda jednání. Nevybírá si šek na věčnost. Nahrazuje však iluze svobody, které všechny končili smrtí. Božská disponibilita odsouzení na smrt, před níž se jednou za úsvitu otevřou brány vězení, ten neuvěřitelný nezáměr ve vztahu ke všemu mimo čistý oheň života, to znamená, to člověk jasně cítí, že smrt a absurdno tu jsou principy jediné rozumné svobody: té, kterou lidské srdce dokáže zakusit a prožít.*<sup>76</sup>

Svoboda vycházející z absurdna spočívá v pochopení toho, že čirá, nezakalená svoboda vlastně není možná. Člověk nemůže máváním rukou létat ani dýchat pod vodou. Samotná povaha našeho biologicky podmíněného života je již omezená. Podržíme-li však konflikt v jeho napětí a nepokusíme-li se ulevit si jakoukoliv iluzí toho, co za svobodu máme obvykle tendence považovat,

<sup>74</sup> MdS, str. 80.

<sup>75</sup> Tamtéž, str. 81.

<sup>76</sup> Tamtéž, str. 83.

přijmeme zároveň i život v jeho absurditě a svobodu v nesvobodě, která z absurda pramení. Absurdní svoboda tedy pochází z přitakání surové absurditě, která pramení z nesmyslného (metafyzicky) světa a naší neuspokojitelné touze po naplnění, která však čerpá svoji sílu právě z vědomí, ať si to již připouštíme nebo ne, naší omezenosti a nesvobody. Kdybychom byli nesmrtelní, nebo jistě věděli, že existuje konkrétní forma posmrtné katarze, těžko bychom po tom mohli toužit tak, jak to činíme s vědomím toho, že nic z toho není jisté a ani dosažitelné vědomým prožitkem. Život je absurdní bezvýhodně. Případnou sebevraždou se zbavíme života a tedy i absurda (spolu s tím i autenticity jako podmínky uvědomění absurda), které je s ním spjato, nikdy však život od absurda neočistíme. Přijmeme-li jej však, otevřeme si v jeho hranicích prostor pro jeho naplnění. Život, byť absurdní, může být osvobozující právě v tom, že nám za cenu toho, že se nebudeme pokoušet uhnout před jeho nesmiřitelnou krutostí, která nás všechny jednou dostihne, poskytne prostor pro naši realizaci.

*Vyvozuji tedy z absurda tři důsledky, jimiž jsou má vzpoura, má svoboda a má vášeň. Pouhou hrou vědomí přetvářím v životní pravidla něco, co bylo pozváním ke smrti - a odmítám sebevraždu. Nepochybně znám temnou rezonanci, jež provází tyto dny. Chci však říci jen jediné: že je nezbytná.<sup>77</sup>*

Tento obrat (čelem k absurdnu) je, jak Camus poznamenává, pouhou hrou vědomí. Tato hra je však nezbytně nutná, protože pouze po jejím provedení se nám plně umožní realizace života prostřednictvím autentického prožitku (a tím svobody).<sup>78</sup> Poněkud vulgárně řečeno Camus tvrdí, že je zkrátka třeba přestat si lhát, protože i když pocítíme radost, bude to radost z iluze, čehož si budeme vždy, ať již jakkoliv mohutně vědomi, a tím nabude iluzorní povahy i ona radost a uspokojení, čímž se připravíme jak o štěstí, tak o svobodu.

Absurdní člověk tedy není apatický<sup>79</sup>, jak by se mohlo zdát. Nejedná se o rezignaci na veškeré hodnoty. Právě naopak - pro absurdního člověka je neodmyslitelná vášeň, tedy autentická emocionální náplň, která spojuje a obhájí nesmyslný svět před smysl požadujícím člověkem. Ta však pro svoje působení vyžaduje konstantní výkon, jistým způsobem násilné podržení obou nesmiřitelných pólů, kterému vášeň následně dodává obsah. Tento proces s celkovým vnímáním svobody nezbytně souvisí a pro to, abychom co nejvěrněji pojetí svobody rekonstruovali, bude nezbytné jej analyzovat. Tímto výkonem, a třetím důsledkem, které Camus vyvozuje z absurda, je revolta.

<sup>77</sup> Tamtéž, str. 89.

<sup>78</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. str 41.

<sup>79</sup> *Pathé* znamená vášeň. Absurdní člověk tedy nejen že není vášní zbavený, nýbrž, jak uvidíme níže, je vášeň jedním z fundamentálních z důsledků absurda, který je v Camusově pojetí ryze žádoucí.

# Revolta

*Z revolty se sice zmateně, ale přece jen klube možnost cosi si uvědomit: člověk náhle neomylně pocítí, že v sobě má něco, s čím se dokáže být jen dočasně ztotožnit.<sup>80</sup>*

## 1. Individuální revolta

Camusovo vypracování absurdna je ve své rané podobě, tak, jak ho představil především ve svém mýtu o Sisyfovi a jak jsme ho sledovali v předcházející kapitole, vcelku deskriptivní. Je-li chyba vidět v čemkoliv smysl, poskytovat životu jakousi hodnotovou náplň, je třeba se toho vyvarovat a zůstat u čistého popisu. Spojení Camusovy filosofie absurdna a pojetí revolty nezanedbatelné penzum badatelů neprovádí a rozlišuje v autorově tvorbě oba tyto momenty jako protichůdné.<sup>81</sup> Nicméně, jak jsme měli možnost sledovat, autor vyvodil z absurdna i vcelku fundamentální důsledky, které, promyslíme-li je dostatečně důsledně, zformují absurdno jako výchozí půdu pro další Camusovu myšlenkovou činnost, která možnost zakládat jisté hodnoty mít může.<sup>82</sup>

*Revolta je neodmyslitelná od pocitu, že člověk má jistým způsobem v něčem pravdu. Právě v tomto smyslu říká revoltující člověk jedním dechem ano i ne. Zároveň s hranicí potvrzuje i všechno to, co tuší a chce zachovat z toho, co ohraničuje. Tvrdohlavě dokazuje, že je v něm cosi, co „stojí za to, aby...“, na co je třeba dávat pozor.<sup>83</sup>*

Podržení obou prvků (lidské touhy po jednotě v kontrastu s indiferentním světem) lidského života, ze kterého vyvozujeme spolu s Camusem jeho absurditu, do jisté míry symbolizuje základ revolty - přitakání i popření zároveň.<sup>84</sup> Oba tyto výkony jsou nezbytné pro zachování autenticity revolty jako přístupu k absurdnímu údělu. Svět svou indiferentností člověka drtí, nicméně po uvědomění si této okolnosti se před člověkem otevírá pole možností pro reakci. Tou žádoucí je podle autora výslovné ne. Pro to, aby člověk jakkoliv žil, je nezbytné jisté vyčerpání, pramenící z naší omezenosti. Zároveň tím však přitakává části svého lidství, svého bytí, kterou tím stvrzuje. Tím, že pro ni jedná, jí dává hodnotu.

*Revolta v té podobě, jak jsme o ní dosud mluvili, nemá ovšem nic společného s abstraktním*

<sup>80</sup> Hrv, str. 24.

<sup>81</sup> Například PAVLÍK, Ján: *Camus versus absurdno*. In BEDNÁŘ, Miloslav a Albert CAMUS. *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*. Vyd. 1. Editor Marek Loužek. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2010, 139 s. Ekonomika, právo, politika, č. 82/2010. ISBN 978-808-6547-886. str. 54.

<sup>82</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 142.

<sup>83</sup> Hrv, str. 23.

<sup>84</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. str 108.

*ideálem, který si někdo zvolí z vyprahlosti srdce a s úmyslem klást nepodložené požadavky. O úctu se tu uchází ta část člověka, kterou nelze redukovat na nějakou ideu, to lidsky vřelé, co slouží pouze bytí.<sup>85</sup>*

Vyvarujme se však toho, co se obvykle pod pojmem revolta či spíše revoluce obvykle skrývá. Pro Camuse nejde o jakousi adolescentní doktrínu vzdoru proti všemu. Revolta tak, jak ji konstruuje je metafyzické povahy. Přitakáno není jisté ideji či libovolné kvalitě, nýbrž samotné konfliktnosti lidského bytí, která je pro Camuse fundamentem lidského života. Tím tedy absurdno zakládá a připravuje půdu pro revoltu, která je ve své první fázi aktivní náplní a vzdorem proti omezování člověka (které je však vždy nakonec úplné), čímž stvrzuje hodnotu lidského, byť absurdního života.

*Metafyzická revolta je gesto, jímž se člověk bouří proti svému údělu a všemu stvoření. Metafyzická z toho důvodu, že popírá to, k čemu jsou člověk a všechno stvořené předurčeni. Otrok protestuje proti údělu, který je mu vymezen v rámci jeho stavu; metafyzická revolta nutí člověka protestovat proti údělu, který je mu vymezen jakožto člověku. Vzbouřený otrok tvrdí, že cosi v něm se vzpěčuje způsobu, jakým s ním pán jedná; metafyzickou revoltou dává člověk najevo svou frustraci ze všeho stvoření. Ani u jednoho z nich přitom nejde o prostou a jasnou negaci. V obou případech se setkáváme s určitým hodnotovým soudem, v jehož jménu odmítá bouřící se osoba přijmout svůj úděl.<sup>86</sup>*

Tím, co člověka v rámci revolty pohání, je tedy veskrze pozitivní obsah. Právě v jeho jménu člověk řekne prvotní ne, tedy zformulovat prvotní impuls vzdoru revolty. Kdybychom však přistoupili na jakoukoliv výmluvu, či útěk, jak Camus říká hodnotám, které člověka přesahují, zbavili bychom se možnosti se proti bezvýchodnosti lidského osudu postavit. Absurdno a pro něj tolik důležité uvědomění, jako umožnění autentického prožitku tedy v důsledku zakládají i samu možnost revolty.<sup>87</sup> Absurdno namíří prstem a revolta se následně nato chopí výkonu, který vychází z veskrze pozitivní hodnoty lidského bytí, odporu vůči absurdnímu životu.

## 2. Revolta jako projev solidarity

Přes to, že se pokoušíme promyslet a představit tvorbu A. Camuse a především jeho koncepty absurda a revolty jako celek, neměli bychom opomenout jejich hlavní odlišnosti. Nuže tedy - položme si otázku, co vedlo Camuse k částečnému opuštění absurda<sup>88</sup> a přesunu k revoltě. Tak,

<sup>85</sup> Hrv, str. 29.

<sup>86</sup> Tamtéž, str. 33.

<sup>87</sup> K čemu by bylo říkat, že ve zkušenosti, která mě zajímala a o níž jsem shodou okolností psal, může být absurdita považována jenom za výchozí pozici, třebaže vzpomínka na ni a z ní plynoucí rozrušení provázejí i pozdější tvůrčí projevy. Ete, str. 68.

<sup>88</sup> *Kde je absurdita světa? Je to tenhle jas, nebo vzpomínka na jeho nepřítomnost? Jak jsem s takovou dávkou slunce v paměti mohl vsadit na absenci smyslu?* Ete, str. 62.

jak jsme jí rekonstruovali dosud, se může jevit jako pouhý důsledek absurdna, na který však není třeba klást nijak zvláštní důraz. Pro Camuse hraje revolta v jeho myšlení tak velkou roli, že po ní pojmenovává svůj druhý filosofický esej.<sup>89</sup> Pro adekvátní odpověď se zde však zeptejme jinak - co je na pojetí absurdna pro Camuse nedostatečné či nežádoucí, neboli, vulgárně řečeno, co mu chybí? Opět se obraťme v hledání co nejpravdivější odpovědi k autorově narativní tvorbě.

*Tarrou zamumlal, že to nikdy neskončí a že budou nové a nové oběti, protože takový je řád života. „Snad,“ odpověděl doktor, „ale víte, já se cítím víc solidární s poraženými než se svatými. Myslím, že nemám vlohy pro hrdinství a svatost. Mně záleží na tom, abych byl člověkem.“ „Ano, snažíme se o totéž, jenže já jsem méně ctížádostivý.“<sup>90</sup>*

Zaměřme se na pojem solidarity. Absurdno se všemi svými východisky a důsledky je stále myslitelné, nicméně neopouští hranice, které mu vytyčuje absurdní člověk tím, že je individuem. Absurdní svoboda tak, jak jsme o ní pojednali, nebere nijak v potaz otázku svobody ostatních jedinců, kteří se však stejně tak jako my potýkají s absurdnem. Camus by mohl tento fakt jednoduše pominout a věnovat se rozvíjení filosofie absurdna. Na otázku, proč se rozhodl tak neučinit, můžeme nalézt pomyslnou odpověď již v samotném začátku jeho vypracování absurdna.

*A je-li pravda, jak tvrdí Nietzsche, že filozof, pokud si ho lidé mají vážít, musí kázat příkladem, pak si uvědomujeme význam této odpovědi, ježto předchází konečnému gestu.<sup>91</sup>*

Pro Camuse je totiž nesmazatelnou pravdou, vcelku jednoduše ověřitelnou, že člověk na světě sám není. Bez minimálně dvou dalších lidí se obvykle nenarodíme a tím role společnosti teprve začíná. Konfrontován touto skutečností si Camus mohl vybrat - buď se stane tvůrcem abstraktních doktrín - tím, čím nikdy nechtěl být,<sup>92</sup> nebo bude za každou cenu věrný skutečnosti a autenticitě, nehledě na podmínky, které z toho můžou, třeba i pro jeho vlastní tvorbu či společenský život, pramenit. Ve světle výše citované věty se tedy rozhodl ohnisko své pozornosti přesunout. Nikoliv však prohlásit své předchozí úvahy za neplatné, nýbrž právě důkladně promyslet důsledky, které z absurdna pocházejí a na kterém stojí jako na svém základu. Absurdní člověk skrze revoltu přichází na to, že není sám.

*Pokud je tedy pravda, že spásu máme v rukou, pak na otázku položenou stoletím odpovídám ano, vzhledem k oné uvážlivé síle a poučené odvaze, kterou neustále cítím u několika lidí, jež znám.*

<sup>89</sup> L'homme révolté vychází poprvé v roce 1951 v nakladatelství Éditions Gallimard v Paříži.

<sup>90</sup> Pet, str. 215.

<sup>91</sup> MdS, str. 14.

<sup>92</sup> Camus na mnoha místech tvrdí, že se nesnaží být filozofem, nicméně předešlá citace poukazuje na možný opak. Tento rozpor lze přičíst pojmové inkonsistenci. Druhým možným hermeneutickým klíčem k pochopení tohoto momentu může být Camusova nechuť k tomu, kdo je za filozofa obvykle považován v jeho době (vrcholné období fenomenologie) a sám se vidí jako zastávce jiné filosofické tradice. Více k tomuto tématu ONFRAY, Michel. *L'ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, c2012, 595 p. ISBN 978-208-1264-410. str. 67.

„Ach spravedlnosti a ty má matko,“ volá Prometheus, „vidíš, jak trpím.“ A Hermes se hrdinovi vysmívá: „Tomu se divím, že jsi netušil - ty, věštec -, že budeš za to trestán.“ – „Věděl jsem to,“ odpoví revoltující. Lidé, o nichž mluvím, jsou rovněž synové spravedlnosti. Také oni trpí neštěstím společným všem a jsou si ho dobře vědomi.<sup>93</sup>

„Revoltuji, tedy jsme“<sup>94</sup> píše Camus a skrze vzdor proti přirozené omezenosti lidského života a indiferentnímu světu se dostává ke stvrzení společnosti jako celku revoltujících jedinců, které ke vzájemné solidaritě pohání sdílení absurdního údělu. Člověk se snaží zmírnit své utrpení, lidské utrpení obecně a touží po lepším světě, avšak, jak Camus poznamenává, lepší neznamená jiný.<sup>95</sup> Na rozdíl od absurdní svobody je tedy pro člověka revoltujícího nezbytná i svoboda ostatních, protože individuální svoboda může dojít svého uskutečnění teprve ve společnosti složené z dalších taktéž svobodných jedinců, kdy svoboda jednotlivce není na úkor svobodě druhého, tedy pouze ve svobodné společnosti.

### 3. Odmítnutí nihilismu

Stejně jako z absurda bylo lze vyvodit zavádějící důsledky i u revolty je třeba krátce pojednat o tom, co se může jako její důsledek zdát, avšak podle Camuse jím není. Slovo revolta či revoluce obvykle vysloveno v širších kruzích vyvolá představu mnohdy násilného vzbouření jedince či skupiny proti nadvládě druhé strany. O tom, jaká je metafyzická povaha revolty, jsme již stručně pojednali. Camus však nevypracovává svůj koncept pouze v tomto ohledu a aplikuje ji na konkrétní historické a soudobé situace. Všechny je postupně podrobuje analýze a dochází k závěrům, podle kterých se o autentickou revoltu jednat nemůže, porušuje-li zkoumané hnutí několik kritérií.

*Nějaký optimismus samozřejmě není nic pro mne. Vyrostl jsem tak jako všichni lidé mé generace za víření bubnů první světové války a od té doby naše historie byla jen samá vražda, nespravedlnost či násilí. Ale pravý pesimismus, se kterým se člověk někdy setká, spočívá v tom, že se ta spousta krutosti a hanebnosti ještě zveličuje. Pokud jde o mě, nikdy jsem tu ostudnost nepřestal potírat a nenávisť cítím pouze k lidem krutým. V nejčernějších okamžicích našeho nihilismu jsem jenom hledal důvody k překonání tohoto nihilismu. A navíc mě k tomu vůbec nevedla ctnost ani nějaká vzácná duševní ušlechtilost, nýbrž instinktivní věrnost světlu, pod nímž jsem se narodil a pod nímž se lidé po tisíciletí učili vzdávat čest životu dokonce i v utrpení.*<sup>96</sup>

Jedním z prvních klíčových prvků je v uvedené ukázce dichotomie optimismu a pesimismu. Ať se

<sup>93</sup> Ete, str. 46-47.

<sup>94</sup> Hrv, str. 32.

<sup>95</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofie, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 140.

<sup>96</sup> Ete, str. 69.

již jedná o nadhodnocování či podhodnocování dané situace, mělo by nám nyní být již zřejmé, že se protíví pro Camuse tolik důležité autenticitě.<sup>97</sup> Druhým, a tím pro tuto kapitolu podstatnějším motivem, je aplikace násilí. Tak, jako jsme již před zavedením pojmů absurda a revolty odmítli nejprve sebevraždu a poté i vraždu, je třeba ji odmítnout i ve světle obou představených koncepcí. Proč se v případě vraždy nedá mluvit o revoltě? Tím, že vykoná a především obhajuje vraždu, se revolta zpronevřuje svému základu, ze kterého, podobně jako naše rekonstrukce Camusova myšlenkového postupu, vzešla. Sama je projevem solidarity a vraždou druhého přiznáváme porážku stejně, jako kdybychom ukončili život náš. Vražda pochopitelně není vždy jediným výsledkem užití násilí, což nás staví před otázku, jak tedy uchopit jiné formy nátlaku, které však nekončí smrtí.

*Pán a otrok totiž skutečně nemají nic společného, se zotročenou bytostí nelze mluvit a komunikovat. Místo samozřejmého svobodného dialogu, jehož prostřednictvím poznáváme svou vzájemnou podobnost a zpečetujeme svůj osud, nastoluje zotročení to nejhorší ze všech mlčení. Nespravedlnost je pro revoltujícího špatná ne proto, že odporuje věčné ideji spravedlnosti, o níž nevíme, kam ji zařadit, nýbrž proto, že prodlužuje němou nevraživost, jež stojí mezi utlačovaným a utlačovatelem. Zabijí to málo skutečného bytí, které může přivést na svět lidská sounáležitost. A stejně tak jelikož člověk, který lže, se uzavírá ostatním lidem, je zakázána lež, a ještě o stupeň níž pak vražda a znásilnění, které umlčují navždy.*<sup>98</sup>

Zde Camus užívá Hegelova slavného obrazu ne náhodou. Právě ve Fenomenologii ducha totiž přední německý filosof 19. století postuluje potřebu podrobení jednoho individua druhým jako nezbytný způsob vypořádávání se jednoho sebevědomí s druhým. Pro Camuse však nejen vražda, nýbrž i zotročení, odporují revoltě. V důsledku vyjde nastejno, jestli někomu zabráníte vyjadřovat se tím, že ho zabijete nebo pouze navěky umlčíte, zavřete do vězení, či jinak zbavíte možnosti zdravě usuzovat a vyjadřovat se. V rámci revolty je žádoucí umožnit překonat absurdní úděl každému. Jak vhodně dokládá Camusův Mor, ne vždy je této snaze dopřán úspěch. To však nic nemění nic na důrazu, který je třeba upřímně klást na společné vzbouření se vůči indiferentnímu světu.

Druhá narážka je vedena směrem proti Platónovi. Camusův vztah k tomuto antickému praotci filosofie lze považovat za ambivalentní na základě konfrontací několika jejich společných témat. Transcendentální ideje z očividných důvodů nehrají pro Camuse sebemenší roli. Přihlédneme-li k eschatologickým mýtům, například z Faidónu nebo Ústavy, narazíme na druhý, pro Camuse problematický prvek Platónovy tvorby. Ačkoliv se jedná o dialogy a Platón tedy nikde explicitně netvrdí, co je jeho názorem a co je pouze literárním instrumentem, pro etiku budovanou na základech autentického prožitku jsou nepoužitelné a ve svém důsledku, vůči Camusově perspektivě, naprosto opačné (eschatologické pojetí je z výše zmíněných důvodů nepřijatelné).

<sup>97</sup> ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Vyd. v tomto souboru 1., (První sešit 3., Druhý sešit 1.). Praha: Mladá fronta, 1992, 152 s. ISBN 80-204-0337-X. str. 52.

<sup>98</sup> Hrv, str. 280.



Sám však pro mýtus jako demonstrativní prvek využívá.<sup>99</sup> Nicméně právě Platónova forma tvorby - dialog, tedy druh umění je tím, pro co si Camus Platóna jako myslitele neobvykle váží.<sup>100</sup>

Ať již jakkoliv ideologicky obhajovaná, jakákoliv vzpoura, revoluce, či revolta, která se buď obhajuje transcendencí či pro svoje úspěchy neváhá racionalizovat nekončící zástupy obětí, se zároveň vymyká tomu, co revolta pro Camuse znamená a sklouzává do nihilismu. To je způsobeno tím, že realizuje naprostý opak toho, co by revolta, provedena správně, měla přinášet. Stav, který by měl z revolty pocházet, je právě možnost tvůrčí realizace neboli svoboda. Znovu připomeňme, že se jedná o důsledek toho, že svoboda jednotlivce je zaručena svobodou společnosti, která revoltuje na základě absurdity.<sup>101</sup> O takto pojatý společenský rozměr obohacuje revolta Camusovo myšlení absurda. Solidaritu bychom tedy mohli určit jako další prvek sledovaného motivu svobody a přiřlenit ji k již doposud zkoumané autenticitě.

---

<sup>99</sup> *Mýty nežijí samy sebou. Čekají až je ztělesníme. Stačí, aby na jejich volání odpověděl jediný člověk na světě, a nabídnou nám svou nedotčenou mízu.* Ete, str. 47.

<sup>100</sup> Hrv, str. 280.

<sup>101</sup> *Prostřednictvím revolty si uvědomuje, že je kolektivní, že je osudem všech. Prvním krokem ducha, jehož se zmocnil pocit cizoty, je tedy zjištění, že tento pocit sdílí s ostatními lidmi a že všechna lidská realita zakouší utrpení nad vzdáleností, jež jí dělí od ní samé i od světa.* Tamtéž, str. 32.

## Meridionální myšlení

*Ano, stačí jeden večer v Provinci, jeden dokonalý kopec, slaná vůně, a zjistíme, že ještě máme všechno před sebou.*<sup>102</sup>

### 1. Myšlení hranic

Lze však myslet takovou revoltu, která se, když přeroste ve společenský proud, násilí vyhne? Na poli absurdna bychom byli nuceni odpovědět negativně - hodnotu totiž nemá nic. Revolta však operuje s motivem solidarity, který jistou sdílenou hodnotu stvrzuje. Není však z pohledu jednotlivých revoltujících možnost na její výkon a tedy i na svobodu exkluzivní? To by celou naši rekonstrukci myšlení A. Camuse zahnilo do slepé uličky, protože by se stalo jen obtížně aplikovatelné s ohledem na první kapitolu, věnovanou hodnotě lidského života. Camus si tento problém uvědomil a to ho také, podle mého názoru, vedlo k přesunu pozornosti od absurdna k revoltě. Absurdní svobodu tak, jak jsme ji představili, je jen obtížně možné považovat za normativní prvek lidského života. Zakládá nicméně výkon absurdního člověka - revoltu, která svým obsahem operuje v oblastech pozitivních hodnot.

*Chce-li člověk být, musí revoltovat, ale jeho revolta nesmí překročit jistou mez, kterou objeví v sobě samé a na níž v tom, co je všem společné, lidé začínají být. Revoltující myšlení se tedy neobejde bez paměti: je to jakési trvalé napětí. Při sledování toho, co vytváří a jak si počíná, nám případně pokaždé rozhodnout, zda si uchovává svou původní ryzost, nebo zda na ni naopak v návalu tyranie či slouhovství z vyčerpání nebo pošetilsti zapomíná.*<sup>103</sup>

Tím, čím by člověk věrný revoltě měl podle Camuse disponovat, je myšlení hranic. Nadějí, tedy i tu na absolutní skutečnost, ať již v jakékoliv podobě, jsme již odvrhli na úkor autenticity. Když se však nedá uvažovat v absolutních veličinách<sup>104</sup>, je třeba zvolit jiný typ myšlení. Tím je pro Camuse meridionální myšlení, které po tom, co jsme zavrhlí falešnou nadějí a přiklonili se co nejvíce k životu v pravdě, odvozuje i vědomí vlastních hranic, jenž respektuje, a za které se ze střízlivosti nepouští. Revoltující se vzdá slepého nároku na to, co je pro něj nedosažitelné a výměnou za to se před ním otevře pole dostupného.<sup>105</sup> Jako opak meridionálního myšlení a nebezpečnou svůdkyní lidstva figuruje v Camusově uvažování pýcha, *hybris*.<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Ete, str. 46.

<sup>103</sup> Hrv, str. 32.

<sup>104</sup> Z nejrozšířenějších motivů např. absolutní svoboda, věčný život nebo dokonalé poznání.

<sup>105</sup> Formulace pobídky k meridionálnímu myšlení je přítomna již v Mýtu o Sisyfovi a to v nadpise první části díla. „Ó má duše, neusiluj o nesmrtelný život, ale vyčerpěj pole možného. Pindaros, 3. pýthijská hra“

<sup>106</sup> Pýcha.

*Naše Evropa se naopak pustila do dobývání totality, a je tedy dcerou nemíry. Popírá krásu, tak jako popírá všechno, co sama nevynáší. A třebaže rozličně, vynáší jedině, totiž budoucí panství rozumu. Ve své choromyslnosti posouvá věčné hranice a v tuto chvíli se na ni vrhají temné Lítice a rvou ji na kusy. Nemesis bdí, bohyně míry, nikoli pomsty. Všechny, kdo překročí meze, nemilosrdně ztrestá.*<sup>107</sup>

Právě pýše by podlehl Meursault v cele smrti, kdyby ve chvíli, kdy si byl jist svým osudem, stále doufal v milost. Ať už byl jeho osud zpečetěn, či ne, možnost jistého prožitku svobody mu stále zbývala. Na první pohled by se mluvit o svobodě v případě odsouzeného na smrt mohlo zdát absurdní. Pojednejme však nyní o tom, jakých stupňů může svoboda nabývat a především potom, jakých nabývá významů pro A. Camuse.

Pochopitelně se dá spolu s některými badateli, kteří se Camusem zabývají mluvit o svobodě ve dvojí podobě - vnitřní a vnější.<sup>108</sup> Vnitřní svoboda je stav, ve kterém dotyčný souhlasí se svým údělem, cítí se být metafyzicky volný a se svým údělem *smířený*. Vnější svoboda je naopak ta, kterou lze někomu uzmout uvězněním a obecně řečeno tím, že ho podrobíme okolnostem, které omezí pole možností, které se mu dávají pro jeho realizaci. Druhý typ svobody však vykazuje známky transcendentní kvality, která je pro Camuse nepřijatelná. Představme si člověka, který stojí v nekonečně velké krabici, která se však postupně zmenšuje. Zachytit hranici a tedy i moment, ve kterém přijde o svobodu, bude poněkud obtížné. Bude se spíš jednat a jeho projekci, pocit, který začlení jeho stav do kategorie svobodný či nesvobodný. Navíc omezení jsme povahou našich životů, jak jsme již analyzovali, všichni.

Svobodou v Camusově slova smyslu je v souladu s jeho argumentací spíše život v pravdě. Vězením lze člověka umlčet, zmrzačit, či zabít. Nijak z něj ale nelze vysát jeho revoltu - o tu se může připravit jedině on sám.

*Tarrou mlčel a doktor, který ukládal ampulky, čekal, až promluví, aby se k němu otočil. Nakonec přistoupil k posteli. Nemocný se na něho díval. Obličej měl unavený, ale šedé oči byly klidné. Rieux se na něho usmál.*

*„Jestli můžete, tak spěte. Přijdu za chvíli.“*

*Když byl u dveří, uslyšel, jak ho Tarrou volá. Vrátil se k němu.*

*Ale Tarrou vypadal, jako by se vzpíral slovům, která chtěl říci.*

*„Doktore,“ promluvil konečně. „Musíte mi říci pravdu, potřebuji to.“*

*„To vám slibuji“*

*Tarrou zkrivil masivní obličej do jakéhosi úsměvu.*

*„Děkuji. Nechce se mi umřít a budu bojovat. Ale jestli jsem už prohrál, chci to dobře zakončit.“*

*Rieux se k němu sklonil a stiskl mu rameno.*<sup>109</sup>

<sup>107</sup> Ete, str. 55-56.

<sup>108</sup> Například výše citovaný Doc. PhDr. Ján Pavlík.

<sup>109</sup> Pet, str. 237.

Tarrou by si zde tím, že by se bránil dozvědět se pravdu, nijak nepomohl. Na jeho tělesném stavu to příliš nezmění. Naopak na jeho psychickém stavu to může změnit mnohé. Stojí to však na tom, že mu doktor řekne pravdu. Podobně kdyby, jako v případě s boží tváří, vystupující z kamenných zdí, doktor říkal nemocnému, že je naprosto zdravý a žádná končetina mu vůbec nechybí, nijak by tím skutečnost neumenšil, nežádoucí okolnosti by nezmizeli a pomineme-li placebo efekt (v případě, že by pacient uvěřil), na pacientově stavu by to nic nezměnilo. Poznání a ochota vůči němu však dává možnost autentického prožití stejně jako v případě odsouzeného na smrt. Tarrou zde chce vědět na čem je, aby se mohl autenticky uzdravit či autenticky umírat. Ani v tuto chvíli se tento hrdina Camusova Moru, symbol angažovaného a zodpovědného přístupu vůči metaforické chorobě, nevzdává své autenticity, byť podléhá něčemu, proti čemu směřuje od začátku do konce jeho revolty. Jak jsme již několikrát konstatovali, smrt čeká na všechny. Nicméně vědomí vlastních mezí a tedy i vědomí našeho konce, je-li to možné, z nich dělá věc, která dává našemu životu směr, kterým se můžeme realizovat, byť jsme oněmi hranicemi jakkoliv omezeni.

*Uznání nevědomosti, odmítnutí fanatismu, meze světa a člověka, milovaná tvář, prostě a dobře krása, to je tábor, k němuž se přidáme po bok Řeků. Když se to tak vezme, smysl zítřejších dějin není, zač je považován. Tkví v boji mezi tvorbou a inkvizicí. A vzdor tomu. co umělce budou stát jejich holé ruce, se dá doufat v jejich vítězství. Filosofie temnot se zase jednou rozplyne nad zářivým mořem. Ó meridionální myšlení, Trojská válka se svádí daleko od bitevních polí! Také tentokrát padnou strašlivé zdi moderního města, aby vydaly duši „jak ztichlá hladina mořská“, Heleninu krásu.<sup>110</sup>*

Své meze je však třeba brát na zřetel nejen v případě smrtelné choroby či odsouzení na smrt. Podobně jako většina motivů, které jsme tu spolu s A. Camusem představili má i meridionální myšlení svou historickou a metafyzickou sféru.<sup>111</sup> Meze dávají člověku směr. V absolutně indiferentním světě je třeba něco odsunout za hranice dostupnosti, vzdát se toho, aby bylo možné díky vytyčeným hranicím dosáhnout kýženého cíle. Nejedná se však o jakousi pobídku k nadšenému následování Kantova hypotetického imperativu, ale o příklon k čistému zhodnocení vlastních možností. Odměnou, jak uvádí poslední citace, je konkrétní kvalita, nepříliš vzdálená tomu, jak jí pojímá Platón, nicméně ochuzena o její transcendentní rozměr - krása.

## 2. Krása

Pojem revolty nás dostal od individuálního vzdoru proti absurdnu k společenskému proudu, který čerpá svoji elementární motivaci z pocitu solidarity a sounáležitosti mezi lidmi. Vyvarovali jsme se i nihilismu revolučních ideologií dvacátého století, která se jádru revolty protivily tím, že se neváhaly pro svůj politický úspěch uchýlit k týrání a zabíjení a tedy v důsledku mrzačení lidské

<sup>110</sup> Ete, str. 61.

<sup>111</sup> *Dictionnaire Albert Camus*. Editor Jeanyves Guérin. Paris: R. Laffont, c2009, xiv, 974 s. Bouquins. ISBN 978-2-221-10734-8. str. 657-659.

rasy, jejíž svobodu má revolta prosazovat. Čím toho ale lidské společenství dosáhne, neboli - která kvalita, stav či jev je pro Camuse hodnotou, ke které nás revolta přivede?

Odpovědí na tuto otázku je poněkud abstraktní pojem krásy. Na poli meridionálního myšlení již nežijeme pouze proto, abychom se nesklonili před bezvýhodnou existencí, nýbrž se posouváme o krok dále. Tou pozitivní hodnotou, která se nám prostřednictvím výkonu vlastní revolty, spolu s uznání nároku na revoltu i ostatním jedincům nabízí, je pro Camuse kontemplativní zážitek krásy či lásky.

*Umění nás alespoň učí tomu, že člověk není beze zbytku obsažen v dějinách a že nalézá smysl bytí i v řádu přírody. Velký Pan pro něj není mrtev. Jeho nejinstinktivnější revolta jedním dechem potvrzuje hodnotu, všemi sdílenou důstojnost, a zároveň si zarputile činí nárok na neporušenou část skutečnosti, jejíž jméno je krása, aby utišila svůj hlad po jednotě.<sup>112</sup>*

Umění, pro nás klíčový pojem citované pasáže, je procesem a zároveň způsobem, jak krásy dosáhnout. Tento typ prožitku může nabídnout tolik hledanou touhu po jednotě. Nesmiřitelným kritériem však stále zůstává onen důraz na autenticitu. Falešné uznání totiž odvrací lidské směřování revoltujícího za hodnotou a odvádí ho na scesti nihilismu.

*Tvorba je úsilí o jednotu a odmítavý postoj ke světu. Ale odmítá svět kvůli tomu, čeho se mu nedostává, a ve jménu toho, čím někdy, zřídka, je. Právě tady lze revoltu pozorovat nezávisle na dějinách, v čistém stavu, v její původní složitosti.<sup>113</sup>*

Touto zvláštní osobitostí umění symbolizuje výkon revoltujícího člověka. Odmítá, nicméně zároveň i stvrzuje. Již svým prvopočátečním odmítnutím vyděluje konkrétní hodnotu, ke které se následně přikloní. Umělec v podobném duchu čerpá svoji inspiraci ze světa, který pozastavuje výrazem sochy či odstínem a naladěním obrazu. Tím, že zdůrazňuje určitý moment a stav vystavuje jakoby protipól světu okolnímu, ze kterého ale jeho prvotní inspirace musí vycházet. Právě napětí mezi zvětšeným okamžikem umělcova díla a realitou vytváří onen kontemplativní pocit krásna.

*Patrně každý umělec hledá svou pravdu. Pokud je velký, každé dílo ho k ní přiblíží, nebo alespoň obíhá o něco blíže kolem onoho středu, skrytého slunce, v němž jednou nevyhnutelně všechno shoří. Je-li nevalný, každé dílo ho od ní vzdálí a střed je potom všude, světlo se rozptýlí. Umělci však v jeho úporném hledání mohou pomoci jedině ti, kdo ho milují, a také ti, kdo sami milují či tvoří, jejich vášeň jim totiž dá změřit, co znamená kterákoliv vášeň, a dovedou tedy soudit.<sup>114</sup>*

Stojíme nyní před otázkou, zdali je umělecká tvorba podle Camuse žádoucím stavem pro každého

<sup>112</sup> Hrv, str. 275.

<sup>113</sup> Tamtéž, str. 252.

<sup>114</sup> Ete, str. 70-71.

revoltujícího a v souvislosti s tím i před otázkou druhou, a to, co to vlastně konkrétně umění je a jakých může nabývat podob. Oproti sochařství a malířství, tedy těch typů umění, které bez velkých příkras můžeme prohlásit za typické, zde navrhuji operovat ne s určitou konkrétní činností, nýbrž s konceptem tvůrčí seberealizace jako možného základu rozličných činností. Ten jde již obtížnější omezit na jistý okruh činností splňující určitá konsenzuální kritéria a stává se tak prvkem, aplikovatelným na Camusovu metafyzickou revoltu.

*Revolta tím dokazuje, že splývá s vlastním rytmem života a že ji nelze popřít, aniž se ho vzdáme. Její nejčistší výkřik pokaždé vzpamatuje jednu bytost. Revolta je láska a plodnost, nebo není vůbec. Nečestná revoluce, revoluce chladně kalkulující, která dává přednost abstraktnímu člověku před člověkem z masa a kostí a znevažuje bytí, kdykoli je to zapotřebí, staví právě na místo lásky ukřivděnost.*<sup>115</sup>

Revolta se tak stává dynamikou, která přináší společenství vzbouřených osob proti metafyzickému údělu skrze vzájemný respekt i tvůrčí podnět. Tímto se vracíme zpět k pojmu, který jsme na samém začátku pojednání odmítli jako vykonstruovaný, a to pojem lidské přirozenosti, *fysis*. Nejedná se však o určení toho, kým bychom měli být, nýbrž o prosté stvrzení faktu, že jako lidé sdílíme povahu našeho žití, ať už v jakékoliv podobě, právě tím, že jsme omezeni stejným způsobem. Lidská přirozenost je tedy pro Camuse cosi jako shodné mantinely lidského pobývání na světě, v rámci kterých ale můžeme či nemusíme realizovat náš potenciál a stejně tak tedy můžeme či nemusíme být svobodní.

*Kráska i revolta se řídí společným pravidlem: zpochybňují skutečnost, a zároveň jí vtiskují jednotu. Je možné provždy odmítat nespravedlnost a přitom neustále vzdávat chválu lidské přirozenosti a kráse světa? Naše odpověď zní ano. Tato morálka, vzpurná i loajální, je v každém případě jediná, která ukazuje cestu opravdu realistické revoluci.*<sup>116</sup>

Jen ta revoluce, která zachová ohled k liberální seberealizaci, splní podle Camuse kritéria jeho revolty. Ta, která si nebude klást za cíl umlčet všechny, kteří se protíví jejím doktrínám, ale ta, která umožní všem bez rozdílu plnoprávné vyjádření. Po překonání toho stavu společnosti, ve kterém se nachází v napětí mezi obětí či utlačovaným a vrahem nebo vykořisťovatelem, se autentická revoluce podle Camuse ne završí, nýbrž otupí ve vztahu k ostatním lidem, aby dala možnost plnému projevu lidské přirozenosti skrze to, k čemu bylo třeba spolu s ním projít absurdnem i revoltou a co nazývá lidskou přirozeností.

---

<sup>115</sup> Hrv, str. 301.

<sup>116</sup> Tamtéž, str. 275.

### 3. Interpretace Mýtu o Sisyfovi

Camusovým mytologickým obrazem, který si zvolil jako nástroj pro demonstraci svých úvah na samém konci stejnojmenného eseje je Mýtus o Sisyfovi<sup>117</sup>. Proč ho autor vybral se zdá jasné - pro povahu jeho bezvýchodného údělu. Za to, že se spoutáním smrti, vyzrazením Diova tajemství a poté útekem z podsvětí protivil bohům, byl odsouzen k nekonečné dělničině tím, že je na věčnost nucen dopravit balvan na vrcholek hory jen pro to, aby se ten zase skutálel dolů a celý proces začínal nanovo. Využijme Camusem zvolený mýtus a pokusme se na něm identifikovat nejen motivy absurda, ale i ty ostatní, kterými jsme se zde zabývali a které sám autor nechal v rámci své interpretace tohoto mýtu nevyřčeny.

*Jeho pohrdání bohy, nenávist vůči smrti a vášnivé zaujetí pro život mu vynesly strašlivé zatracení, kdy veškeré bytosti se soustřeďují na to, aby ničeho nedosáhly. To je cena, kterou je třeba zaplatit za vášně tohoto světa.*<sup>118</sup>

Začneme opět s otázkou sebevraždy. Sisyfos je odsouzen na věčnost. To se může jevit jako nemilosrdné prokletí, nicméně to s sebou přináší i další prvek. Tím je nemožnost samovolně ukončit prisouzené trápení. Zde je symbolika mýtu více než trefná pro demonstraci Camusových úvah. S balvanem se musí Sisyfos nějak vypořádat, avšak toho nelze dosáhnout tím, že dezertuje do říše Hádovy (už tam jednou byl a příliš se tam neohřál). Tímto můžeme zahlédnout i námi sledovaný odmítavý postoj k sebevraždě v symbolické rovině. Sisyfos by se smrtí nijak svých prohřešků ale ani i zásluh stejně nezbavil a Camus se snaží užitím tohoto obrazu říci, že nemáme důvod se domnívat, že v našem případě tomu bude jinak. S životem se lze vypořádat na jevišti, který nám sám poskytuje, útekem toho však nedosáhneme.

Útěcha z naděje, upínané k transcenci by byla až komicky lichá - vždyť to byli právě bohové, kdo Sisyfa přinutili stát se, jak Camus píše, neúčinným dělníkem v podsvětí. A stejně jako v jeho případě tak i v našem nehrají, jsme-li jednou konfrontováni se svým údělem, roli. Klíč k řešení této situace totiž spočívá v samotném Sisyfovi. I pro nás, jak jsme sledovali, nezáleží příliš na tom, zda Bůh existuje, či nikoliv. Nemá to totiž na naše žití žádný prokazatelný vliv a tím se tato otázka stává čirou spekulací. V podobném duchu se Sisyfos se svým balvanem musí popasovat sám. Je totiž *jeho* balvanem.

*V tom spočívá veškerá tichá Sisyfova radost. Jeho osud mu patří. Jeho balvan je jeho věcí. Obdobně absurdní člověk posuzující své utrpení umlčuje veškeré modly. Ve vesmíru, jemuž se náhle vrací jeho ticho, zaznívají tisíce kouzelných hlásků země. Jsou to nevědomá a tajná volání, pozvání všech tváří, jsou nezbytným rubem a cenou vítězství.*<sup>119</sup>

<sup>117</sup> MdS, str. 161-186.

<sup>118</sup> Tamtéž, str. 162.

<sup>119</sup> Tamtéž, str. 165.

Tím, co pro nás Sisyfos symbolizuje dále je jeho naprosté uvědomění. Je si dobře vědom toho, čím si svůj osud zasloužil a podobným způsobem bychom měli i my klást co možná největší důraz na život autentický, v pravdě.

O tom, že je jeho úděl absurdní, by nemělo být třeba příliš dlouze pojednávat. Balvanu, hoře i čemukoliv jinému, co se na jeho nekonečném scénáři podílí, je naprosto jedno, jakých muk jsou svědky. Od nich se Sisyfos rozhrěšení také nedočká. Může však přeformulovat svůj vztah k této situaci. Bohové Sisyfa odsoudili k nekonečné a namáhavé manuální práci a jen stěží si lze představit, že by ho odsoudili k činnosti typu účasti na nekonečném *symposiu*. Jednoduše proto, že by to pro něj nebylo žádným trestem, nýbrž odměnou. Když však Sisyfos přehodnotí svůj vztah k předepsanému výkonu, může se i ten stát radostným – on je měřítkem povahy svého osudu.

Od absurda se však dostáváme znovu o krok dále. Sisyfos si je nyní vědom svého absurdního údělu a čelí mu bez pokusů o to se z něho jakkoliv vykrotit. Tím však proces jeho prozíraní nekončí a on se dokonce odvažuje bohům smát a pohrdat jimi - revoltuje. Revolta je tím, co zprostředkuje jeho údělu pozitivní hodnotu. I pro nás by tak, jak si to Camus představuje, mělo být uvědomění třebas i nežádoucích okolností impulzem k aktivnímu procesu přitakání i popření, jak jsme projednali v případě revolty. Podrží oba póly tohoto dynamismu.

*Člověk vždycky nachází své břímě. Avšak Sisyfos nám vštěpuje vyšší věrnost, jež popírá bohy a zvedá balvany. I on soudí, že vše je v pořádku. Ten vesmír, jenž napříště už nemá žádného pána, mu nepřipadá ani neplodný, ani marný. Každé zrnko toho kamene, každý nerostný záblesk hory zahlcené noci samy o sobě vytvářejí nějaký svět. Samo snažení dostat se na vrchol stačí zaplnit lidské srdce. Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.*<sup>120</sup>

Sisyfos se svým údělem nesouhlasí, nevybral si ho, a touto částí svého já tedy odmítá, nicméně mu to nezabraňuje v tom, aby si ho, vědom si jeho nesmazatelných mezí, oblíbil. Zároveň mu tím jednohlasně přitakává, jeho úděl je *jeho* údělem, nikdo ho o něj nemůže připravit. Hranice svého nekonečného odsouzení změnit nemůže, avšak právě v jejich mezích může dosáhnout štěstí<sup>121</sup>, stejně tak, jak navrhuje Camus nám prostřednictvím meridionálního myšlení. Sisyfos má svůj balvan a podobně i my nacházíme své „balvany“. Stejně jako on můžeme považovat naše překážky za nepřekonatelné, nicméně ono překonání nespočívá v jakémsi jejich rozlousknutí (v Sisyfově případě nemožném), nýbrž v přeformulování našeho původního vztahu k hodnotám, jak jsme se snažili spolu s A. Camusem rekonstruovat.

<sup>120</sup> Tamtéž, str. 166.

<sup>121</sup> Více k specifické povaze Sisyfova štěstí ONFRAY, Michel. *L'ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, c2012, 595 p. ISBN 978-208-1264-410. str. 212.



## Závěr

### 1. Svoboda

Nyní se pokusme shrnout, co jsme doposud prozkoumali a vyvodit z toho patřičné závěry o tom, co pro A. Camuse svoboda neznámá a následně co pro něj znamená. Právním statutem není, protože ten je pouhým smluvním atributem. Můžeme-li právně uznat někoho svobodným, je to obdobné uznání určité barvy za zelenou - na skutečném stavu (v našem případě svobody) to nemění zhora nic. Transcendentně zaručenou kvalitou není, protože to, co nás naprosto přesahuje, pro Camuse pozbývá významu, jedná se podle něj o pouhé spekulace a pohádky bez vlivu na náš život.

První podoby toho, co uchopuje jako svobodu, jsme se dočkali v myšlení absurda. Absurdní svoboda však sama sebe formuluje v duchu rčení *všechno, nebo nic* - a tím se stává její převedení do společenského rozměru problematickou. Camus se ve své tvorbě přesouvá ke koncepci revolty, která však absurdno neboří, nýbrž z něj pramení a dále rozvíjí absurdní myšlení. Naplňuje ho svým výkonem hodnotou, která bere ohled na revoltující navzájem a ustavuje solidaritu jako žádoucí motiv jednání revoltujícího člověka.<sup>122</sup>

Samotného provedení autentické revolty je možné dosáhnout skrze meridionální myšlení, které zpřístupňuje dostupné za cenu stanovení si vlastních mezí. Takto nás vede k seberealizaci a naplňování hodnoty, které Camus nazývá krásou.

Prováděním těchto po sobě jdoucích dílčích kroků bychom tedy navrhovali myslet *svobodu* v Camusově pojetí.

### 2. Komplikace

Při námi provedeném zkoumání autorova myšlení jsme však narazili v pomyslné konstrukci na články, na jejichž udržení můžeme nahlížet jako na minimálně problematické. Měřítkem adekvátně provedeného morálního obratu jsme shledali autentický prožitek. Ten však nelze sdílet ani efektivně sdílet, přišel by tím o svoji autenticitu a tím i o úlohu měřítka. Kam však celou tuto koncepci staví jeho individuální exkluzivita? Odpověď na tuto otázku je nasnadě - mimo pole jakékoliv vykazatelnosti. Naší kardinální snahou bylo zasazení celého konceptu do praktických sfér lidského života, a proto si znovu položíme otázku - o co se tedy máme podle A. Camuse pro dosažení „svobodného života“ snažit? Projdeme-li zpětně celou konstrukcí zpět, dostaneme se právě k autentickému prožitku. Co si pod ním však představit?

Snaha odpovědět na tuto otázku by nás však dostala tam, kde bychom se stali neschopnými jejího objektu dosáhnout. A. Camus se nesnaží o zachycení a konkrétní obsahové vymezení toho, čeho bychom měli při dodržování jeho etických myšlenek dosáhnout a snaha učinit tento počín za

---

<sup>122</sup> MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2. Str. 158-159.

něj by nás jen vzdálila od našeho cíle. Je však možné respektovat jeho etickou nauku tak, jak jsme se ji spolu s ním znovu vystavěli, aniž bychom jasně určili její cíl? Klíč k této otázce spočívá v náhledu na celkový rámec Camusovy tvorby. Uchopíme-li jeho myšlení ne jako pokus o popsání autenticity, nýbrž o konkrétního obsahu zbažený návrh metody, jak jí dosáhnout, jeho uvažování ztratí onu bezvýhodnost, do které ji nevykazatelnost autentického prožitku odsuzuje. Měřítkem se pro každého z nás stane opět on sám. Přes nefilosofickou povahu svých myšlenek a typu argumentace zde Camus dostává k jádru problematiky, kterou se etika potýká již od svých počátků<sup>123</sup>, a to zakotvení měřítka. Camus zde odmítá postulovat nové měřítko, z kterého by vyplývala další z morálek, snaží se naopak vyvodit etické důsledky z absence jakéhokoliv uměle vytvořeného měřítka hodnot.

### 3. Camus v soudobém kontextu

Camusova tvorba čekala na svoje uznání vzhledem k jeho současníkům mnohonásobně delší dobu. Od vydání *Člověka revoltujícího* tvořil v akademickém exilu, který na něj uvalil především časopis *Le Temps modernes* v čele s J.-P. Sartrem především za nesmlouvavou kritiku poměrů, které panovali v zemích, kde vládly levicových režimů.<sup>124</sup> Právě tato nekompromisnost vůči všemu, co člověka drtí, ho v očích rostoucího počtu dnešních interpretů<sup>125</sup> vynáší na místa, na kterých by si ho býval v padesátých letech minulého století představil asi jen málokdo. Z adolescentně smýšlejícího literáta s filosofickými ambicemi se stává autor mistrné metaforiky a podle nejaktuálnějších publikovaných monografií dokonce autor náležející k tradici F. Nietzscheho.<sup>126</sup> Právě do tohoto období, které bychom mohli nazvat Camusovou postupnou rehabilitací, se snažím přispět touto prací jako pokusem o rekonstrukci konceptu svobody spolu s jejími bezprostředními dopady pro lidský život, což byla oblast, ve které zůstal Camus své tvorbě až překvapivě věrný.<sup>127</sup> Odvažuji se tvrdit, že ač mnoho jeho kritiků se ve svých komentářích (především výtkách vůči konzistenci terminologie) nemýlí, skýtá tvorba A. Camuse právě díky své obraznosti interpretační pole, které není ani zdaleka vyčerpané.<sup>128</sup>

<sup>123</sup> Srovnání ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 3., nezměněn. vyd. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2009, 291 s. ISBN 978-80-86027-29-6.

<sup>124</sup> NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sarrtra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7. str. 152.

<sup>125</sup> Uvedme zde jen několik zástupců - Michel Onfray, Maurice Weyembergh, Jean-Yves Guérin či Marcel Mélançon.

<sup>126</sup> ONFRAY, Michel. *L'ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, c2012, 595 p. ISBN 978-208-1264-410. str. 67-75.

<sup>127</sup> PECHAR, Jiří. *Od absurdity k etice lidské solidarity*. In BEDNÁŘ, Miloslav a Albert CAMUS. *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*. Vyd. 1. Editor Marek Loužek. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2010, 139 s. Ekonomika, právo, politika, č. 82/2010. ISBN 978-808-6547-886.

<sup>128</sup> K „dezinterpretační kampani“ vedené proti Camusovi na konci padesátých let více VOLDŘICHOVÁ-BERÁNKOVÁ, Eva. *Jazyková zdrženlivost jako konzervativní ctnost*. In BEDNÁŘ, Miloslav a Albert CAMUS. *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*. Vyd. 1. Editor Marek Loužek. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2010, 139 s. Ekonomika, právo, politika, č. 82/2010. ISBN 978-808-6547-886.

## Seznam použité literatury

### Primární prameny

- CAMUS, Albert. *L'étranger: Cizinec*. Vyd. v dvojjazyčné komentované verzi 1. Překlad Miloslav Žilina. Praha: Garamond, 2009, 271 s. Texte bilingue avec commentaires, sv. 24. ISBN 978-807-4070-495.
- CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Vyd. 1. Překlad Kateřina Lukešová. Praha: Český spisovatel, 1995, 303 s. Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel), sv. 17. ISBN 80-202-0584-5.
- CAMUS, Albert. *Exil a království: román*. Vyd. 3. Překlad Josef Pospíšil. Praha: Garamond, 2005, 152 s. Francouzská knihovna (Garamond), sv. 24. ISBN 80-863-7989-2.
- CAMUS, Albert. *Léto: román*. Vyd. 1. Překlad Vlasta Dufková. Praha: Hynek, 1999, 96 s. Spektrum (Hynek), sv. 24. ISBN 80-862-0264-X.
- CAMUS, Albert. *Mor: román*. Vyd. 4., v nakl. Hynek 1. Překlad Milena Tomášková. Praha: Hynek, 1997, 258 s. Klasyk, sv. 17. ISBN 80-859-0663-5.
- CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Vyd. 1. Překlad Kateřina Lukešová. Praha: Svoboda, 1995, 167 s. Orientace (Československý spisovatel, Český spisovatel), sv. 17. ISBN 80-205-0477-X.
- CAMUS, Albert. *Pád: román*. Vyd. 2. Překlad Miloslav Žilina. Praha: Garamond, 2006, 112 s. Francouzská knihovna (Garamond), sv. 24. ISBN 80-869-5531-1.
- CAMUS, Albert. *Zápisníky*. Vyd. 1. Překlad Vlasta Dufková. Praha: Mladá fronta, 1997, 198 s. ISBN 80-204-0653-0.

## Sekundární prameny

- BEDNÁŘ, Miloslav a Albert CAMUS. *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*. Vyd. 1. Editor Marek Loužek. Praha: CEP - Centrum pro ekonomiku a politiku, 2010, 139 s. Ekonomika, právo, politika, č. 82/2010. ISBN 978-808-6547-886.
- ČERNÝ, Václav. *První a druhý sešit o existencialismu*. Vyd. v tomto souboru 1., (První sešit 3., Druhý sešit 1.). Praha: Mladá fronta, 1992, 152 s. ISBN 80-204-0337-X.
- NOVOZÁMSKÁ, Jana. *Existoval existencialismus?: výzva a ztroskotání Jean-Paula Sartra*. Vyd. 1. Praha: Filosofía, 1998, 158 p. ISBN 80-700-7108-7.

## Cizojazyčné sekundární prameny

- *Dictionnaire Albert Camus*. Editor Jeanyves Guérin. Paris: R. Laffont, c2009, xiv, 974 s. Bouquins. ISBN 978-2-221-10734-8.
- MÉLANÇON, Marcel. *Albert Camus, analyse de sa pensée*. Montréal: Société de belles-lettres G. Maheux, c1978, 279 p. ISBN 08-858-2028-2.
- ONFRAY, Michel. *L'ordre libertaire: la vie philosophique d'Albert Camus*. Paris: Flammarion, c2012, 595 p. ISBN 978-208-1264-410.

## Ostatní zahrnuté primární prameny

- ARISTOTELÉS. *Etika Nikomachova*. 3., nezměn. vyd. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2009, 291 s. ISBN 978-80-86027-29-6.

- KANT, Immanuel. *Kritika čistého rozumu*. 1. vyd. Překlad Jaromír Loužil, Jiří Chotaš, Ivan Chvatík. Praha: Oikoymenh, 2001, 567 s. Knihovna novověké tradice a současnosti, sv. 36. ISBN 80-729-8035-1.
- HEIDEGGER, Martin. *Konec filosofie a úkol myšlení*. 1. vyd. Překlad Ivan Chvatík. Praha: ISE, 1993, 54 s. Oikúmené. ISBN 80-852-4141-2.
- HUSSERL, Edmund a Jan PATOČKA. *Karteziánské meditace*. 2. vyd. - reprint. Překlad Marie Bayerová. Praha: Svoboda-Libertas, 1993, 209 s. ISBN 80-205-0311-0.
- PLATÓN. *Symposion*. 3. opr. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1993. Oikúmené. ISBN 80-852-4131-5
- PLATÓN. *Ústava*. 3., opr. vyd. Překlad František Novotný, Emanuel Peroutka. Praha: OIKOYMENH, 2001, 359 s. Knihovna antické tradice. ISBN 80-729-8024-6.
- SARTRE, Jean-Paul. *Existencialismus je humanismus*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2004, 109 s. Krystal (Vyšehrad), sv. 4. ISBN 80-702-1661-1.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Svět jako vůle a představa*. Překlad Milan Váňa. Pelhřimov: Nová tiskárna, 1997, 432 s. ISBN 80-901-9164-9.
- SPINOZA, Benedictus de. *Etika*. 2. vyd. Překlad Karel Hubka. Praha: Dybbuk, 2004, 285 s. ISBN 80-868-6202-X.

## Seznam použitých zkratek

- MdS Mýtus o Sisyfovi
- Hrv Člověk revoltující
- Egr Cizinec
- Pet Mor
- Cut Pád
- Ete Léto
- Eer Exil a království
- Cah Zápisníky

## Obsah

Úvodní strana .....	1
Čestné prohlášení.....	2
Poděkování .....	3
Úvod	
1. Cíle .....	4
2. Úskalí .....	4
3. Metoda .....	5
Hodnota života	
1. Sebevražda.....	6
2. Přitakání životu.....	9
3. Vražda.....	11
Transcendence	
1. Bůh .....	13
2. Ctnost.....	15
3. Konec dějin.....	18
Absurdno	
1. Indiferentní povaha světa.....	21
2. Absurdní člověk .....	23
3. Absurdní svoboda.....	25
Revolta	
1. Individuální revolta.....	28
2. Revolta jako projev solidarity .....	29
3. Odmítnutí nihilismu .....	31
Meridionální myšlení	
1. Myšlení hranic .....	34
2. Krása .....	36
3. Interpretace Mýtu o Sisyfovi.....	39
Závěr	
1. Svoboda.....	41
2. Komplikace.....	41
3. Camus v soudobém kontextu.....	42
Seznam použité literatury	
Primární prameny.....	43
Sekundární prameny.....	44
Cizojazyčné sekundární prameny.....	44

Ostatní zahrnuté primární prameny.....	44
Seznam použitých zkratek.....	46
Obsah.....	47