

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Bakalářská práce:

**Camusův „Sisyfos“ v perspektivě
metafyzických schémat**

Vypracoval: Vojtěch Novák

Vedoucí práce: Mgr. Jaroslav Novotný, Ph.D.

PRAHA 2010

Poděkování:

Rád bych tímto prostřednictvím poděkoval vedoucímu této práce Mgr. Jaroslavu Novotnému, Ph.D., který mi byl v průběhu jejího vzniku velmi ochotným a vstřícným konzultantem, rádcem i kritikem. Díky jeho dobře mířeným radám a cenným připomínkám jsem se mohl kolikrát vyvarovat problematických míst a udržet se tak na cestě, ze které jsem měl občas tendenci sejít. Jen tak bylo možné dospět k finální podobě. Pokud je tato práce náležitě vypovídající, pak je to především díky jeho zásluze.

V Praze, dne 14. 5. 2010

V. N.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 14. 5. 2010

Vojtěch Novák

Obsah:

Úvod	6
1. Nastínění koncepce absurdity	8
Absurdní uvažování	8
1. Absurdno a sebevražda	8
2. Absurdní zdi	9
3. Filozofická sebevražda	10
4. Absurdní svoboda	11
Absurdní člověk	12
5. Donchuánství	13
6. Komédie	13
7. Dobývání	13
Absurdní tvorba	14
8. Filozofie a román	14
9. Kirilov	15
10. Tvorba bez zítřka	15
Mýtus o Sisyfovi	15
Naděje a absurdno v díle Franze Kafky (dodatek)	16
2. Explikace klíčových pojmů	17
Zvyk žít (snaha o setrvávání v životě)	17
Duše-tělo	19
Sebevražda	21
Smrt	23
Čas	25
Metoda	26
3. Rozbor klíčových momentů ve vztahu k vybraným dílům metafyziky ...	29
Klíčové momenty Platónova dialogu <i>Faidón</i>	30
Zvyk žít ve vztahu ke smrti	30
Duše-tělo	31
Stálá setrvalost jakožto „zvyk žít“	35
Camusovy motivy ve vztahu k dialogu <i>Faidón</i>	37

Motiv života v Hegelově <i>Fenomenologii ducha</i> (B. Sebevědomí – IV. pravda jistoty o sobě samém)	40
Hegel ve vztahu k Platónovi	42
Albert Camus ve vztahu k Hegelovi	44
 Charakteristika psycho-somatické diference.....	46
 4. Závěr	54
 Seznam literatury	60

Úvod:

V této práci bych se rád zaměřil na problematiku *Mýtu o Sisyfovi* od Alberta Camuse. Tato kniha je bezpochyby řazena k jeho nejvýznamnějším dílům, a proto si zákonitě zaslouhuje, abychom jí věnovali naši pozornost. Četné kritiky tohoto díla se pravda zasadily o to, že je vnímáno spíše jako esej s beletristickým nádechem, než jako literární počin klasického filosofa, který by obsahoval nějaký všeobecně platný výkladový systém.¹ Sám autor se pak snaží striktně vymezit jednak vůči autorům z proudu, do kterého je běžně řazen (tj. vůči existencialistům), a jednak vůči ostatním autorům evropské myšlenkové tradice, kteří takovýto přístup uplatňují. V tomto filosoficky laděném díle tak Camus využívá specifickou metodu rozboru dané problematiky spočívající v konfrontaci člověka se světem, jejíž podobu v textu náležitě popisuje. Nicméně je nutné říci, že v tomto eseji Camus také zároveň rozebírá interpretace právě těch autorů, kteří se tímto tématem rovněž zabývají a vůči kterým se následně vymezuje, přičemž sám sebe pak chápe jakožto člověka, který vnáší do této problematiky zcela nový rozměr. Absurdno vzniklé právě díky konfrontaci či sváru člověka se světem totiž Camus nepovažuje za závěr této konfrontace, ale naopak za výchozí bod, z něhož následně vychází hlavní myšlenková linie této knihy.

Po přečtení Camusova díla však zjišťujeme, že poznatky, ke kterým autor dochází, vznikají jakoby na základě samozřejmého výkladu stěžejních pojmů, o něž Camus opírá svoji argumentaci. Abychom upozornili na jejich provázanost s *Mýtem o Sisyfovi*, pak bude jistě nejprve zapotřebí seznámit čtenáře se základními myšlenkami, které autor ve svém díle uvádí a které právě vznikají na často nepřiliš zřetelném pozadí složeném ze stěžejních pojmů, jimž autor už nějakým způsobem rozumí. Již teď je jasné, že se v první části textu nebudeme dopodrobna zabývat vším, co Camus ve své knize rozebírá, ale spíše se pokusíme zaměřit naši pozornost na nejpodstatnější myšlenky, jejichž následný rozbor nám pak umožní osvětlit povahu stěžejních pojmů Camusovy argumentace.

Vyabstrahování klíčových pojmů pak bude další krok této práce. Vzhledem k tomu, že poznatky uvedené v Camusově díle můžeme adekvátně pochopit pouze v okamžiku, kdy

¹ Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je štasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 133-134.

budeme obeznámeni s „opěrnými body“ jeho argumentace, pak bude jistě nutné tyto z jeho díla nejen vyabstrahovat, ale následně také i adekvátně interpretovat. Při interpretaci se pak ukáže, že klíčové pojmy, které Camus v práci užívá, jsou také nějakým způsobem používány autory metafyzické tradice. Cílem této práce pak bude zjistit, jestli autor vůči nim skutečně přichází s nějakou myšlenkovou alternativou, která by do dané problematiky vnášela nový rozměr, či jestli již pouze neartikuluje jinak to, co je základní tendencí metafyzické tradice. Touto základní tendencí se pak rozumí problematika uchopování bytí jsoucna.²

K tomu, abychom zjistili, do jaké míry je Camusova interpretace klíčových pojmů provázána s interpretacemi vybraných autorů metafyziky, bude jistě zapotřebí nastínit, jakým způsobem tyto klíčové pojmy vykládají vybraní autoři metafyzické tradice a následně provést srovnání jejich výkladu s tím Camusovým. Na základě tohoto srovnání se nám pak ukáže, že se Albert Camus nějakým způsobem pohybuje v jistých metafyzikou ustanovených schématech a naším úkolem pak bude zjistit, do jaké míry v těchto Camus setrvává a jestli je vůči nim nějakým způsobem originální. K tomu se ještě na základě exkurzu do před-platónských (tj. v tomto slova smyslu před-metafyzických) představ pokusíme vymezit podobu klíčových pojmů formujících tato metafyzická schémata. To vše by nám mělo umožnit zodpovědět výchozí otázku práce.

Tuto práci tedy budeme strukturovat tak, že se nejprve pokusíme načrtnout základní myšlenky Camusova *Mýtu o Sisyfovi*, primárně s ohledem na klíčové pojmy, o které autor opírá svoji argumentaci. V dalším kroku se tyto pojmy pokusíme vyabstrahovat a následně také adekvátně vysvětlit. Dále ukážeme, jakým způsobem rozumí těmto pojmům vybraní autoři metafyzické tradice a následně provedeme srovnání jejich „rozumění“ s tím Camusovým. Poté se ještě skrze exkurz do před-platónských představ pokusíme vymezit podobu klíčových pojmů a s nimi spojených schémat výhradně užívaných metafyzikou. Na základě všech těchto výše uvedených kroků se pak uchýlíme k formulaci závěru, v němž pak explicitě zazní odpověď na stěžejní otázku této práce.

² Pojmy „bytí“ a „jsoucno“ je nutné tu rozlišit. „Jsoucno“ je něco, co na nás naléhá svojí (předmětnou) přítomností, kdežto bytí je pak „pouze“ charakter tohoto jsoucna, tedy spíše jsoucnost jsoucího. K podrobnému rozlišení těchto pojmů viz: Benyovszky, L. a kol.: *Filosofická propedeutika I*, Praha: Sofis, 1998, str. 57n.

1. Nastínění koncepce absurdity

Absurdní uvažování

Albert Camus se v *Mýtu o Sisyfovi* profiluje jakožto věrný zastávce metodické skepse, díky které se tak v počáteční fázi eseje nesetkáváme s žádnou obecnou či těžko doložitelnou hypotézou.³ Zkraje konstatuje pouze základní rozpor mezi lidským očekáváním a okolním světem, který ústí ve výchozí bod knihy – absurdno.

1. Absurdno a sebevražda

Dovídáme se tedy, že existuje jeden opravdu závažný filosofický problém: to je sebevražda. Zodpovědět základní filosofickou otázku pak de facto znamená rozhodnout se, zda život stojí za to, abychom ho žili či nikoli. Vše ostatní je až druhotné. Míra naléhavosti otázky je totiž podle Camuse určena podle činů, ke kterým vlastně vede (čímž Camus demonstruje svůj důraz na důsledek absurdna, nikoli na příčinu).

Nejnáléhavější otázkou je pak tedy otázka po smyslu života. Camus nepohlíží na sebevraždu jako na společenský jev, ale jako na věc ryze individuálního rázu, která se v nic netušícím člověku formuje a následně ho užívá. K sebevraždě navíc většinou nedochází po zralé úvaze („*Je téměř nemožné zůstat logický až do konce.*“⁴). Spuštění existenciální krize je většinou vždy nekontrolovatelné. Onen okamžik, kdy k nastartování takovéto reakce vlastně dochází, je však velice obtížné vystihnout. Daleko snadnější je vyvodit z tohoto gesta důsledky. Zabít se pak znamená přiznat se, že je život nad naše síly, nebo že mu nerozumíme. „*Prostě to znamená přiznat, „že to nestojí za námahu.“*“⁵

Nicméně existence po nás požaduje vykonávání gest, přičemž prvním důvodem tohoto konání je zvyk. Sebevražda, tedy vlastně dobrovolná smrt, pak odráží pochopení nicotné povahy tohoto zvyku, tedy neexistenci jakéhokoli závažného důvodu žít spojenou s nesmyslnou povahou každodenního shonu. Pravý pocit absurdity pak nastává v momentě

³ Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokoušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 138.

⁴ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 16.

⁵ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 13.

roztržky mezi člověkem a jeho životem. Avšak žít si navykáme dříve než myslet, tudíž tělo si vždy před smrtí a soudem ducha udržuje nenapravitelný předstih – couvá před zničením. Tam, kde myšlenka dospívá ke svým hranicím, je pak dle Camuse zapotřebí setrvat (nikoli se zabít či se snažit odsud co nejrychleji dostat a dospět tak k nějakému všeobecně platnému výkladovému systému) a držet se života, pokud je to možné, a zkoumat tak myšlenku v její nejčistší vzpouře.

2. Absurdní zdi

Camus na začátku této kapitoly zdůrazňuje, že ač pro nás lidé nejsou nikdy zcela poznatelní, pak je lze rozpoznat *prakticky* v projevech chování, dle jejich činů (tedy opět klade důraz na důsledek). Stejně tak lze uchopit i nedefinovatelné iracionální city. Tím de facto popisuje metodu svého přístupu. „*Zde definovaná metoda prohlašuje, že skutečné poznání není možné. Pouze lze vyčíslit zdání a vycítit ovzduší.*“⁶

Důležité je také upozornit na „zborcení kulis“, které začíná v okamžiku, kdy si člověk položí otázku po smyslu vykonávání každodenních gest (zvyků). Onen chybějící článek, díky jehož absenci nemůžeme na tuto otázku odpovědět, pak způsobuje pravý pocit absurdity. Je tím nastartováno znechucení, ale zároveň i vědomí, díky kterému má vše cenu. „*Prostá „starost“ je původcem všeho.*“⁷ Předem vložený smysl do našeho světa nám již pak nemůže stačit - kulisy se bortí, protože svět se stává sebou samým – je nám odcizen a my mu přestáváme rozumět, přičemž tu zůstává ta touha rozumět mu, ona nostalgická touha po jednotě. Moc a sílu tohoto světa pocítujeme, tudíž nemůžeme popřít jeho existenci, nicméně zde končí veškeré naše vědění o něm. Vše ostatní jsou jen hypotézy vedené rozumovými konstrukcemi a vědou, prostřednictvím nichž se člověk nikdy nemůže zmocnit světa jako celku.

Čas nás pak svým plynutím unáší a my mu tedy podléháme. Běžně se orientujeme na budoucnost, která v sobě ve „vidině zítřka“ nese naději (příslib). Té je však nutné se zbavit, protože nás tato vidina může uchlácholit a zbavit práva pochybovat. Po odhalení absurdna (a toho, že se nás čas zmocňuje a nekompromisně nás vede vstříc smrti, tj. ukončuje naše trvání v něm) pak tento „absurdní člověk“ soustřeďuje veškeré své žití pouze na přítomnost a budoucnost je mu zcela cizí. Stejně tak je mu cizí i příslib jakéhosi jednotného smyslu, Boha či posmrtného života (dle Camuse si jejich existencí nikdy nemůžeme být jisti). „*Všechny*

⁶ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 18.

⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 19.

krásné řeči o duši zde narazí, alespoň dočasně, na devítkový důkaz svého spánku.“⁸ Čas tak (v důsledku) podává důkaz o naší konečnosti, čímž se stává úhlavním nepřítelem naší existence.

Dále Camus interpretuje pojetí vybraných filosofů, kteří se rovněž zabývají ústředním tématem knihy, avšak liší se ve svých pojetích. Camuse pak právě zajímá, co mají společného jejich závěry. Tím jim všem připisuje snahu o zatarasení cesty rozumu skrze nalezení přímé cesty pravdy, tj. o nalezení absolutního smyslu.⁹ Tyto kusé interpretace jednotlivých filosofů však pro nás nejsou z hlediska sledované problematiky nějak zvláště významné, takže se jimi nemusíme podrobně zabývat. V principu se však tito autoři skrze pokořený rozum dotýkají problematiky absurdna, které ale odmítají udržovat (tak jako Camus) a snaží se ho vyřešit. Tím tak Camus de facto rozlišuje dvě roviny existencialismu, vůči kterému se následně vymezuje: ta první (u Kierkegaarda, Jasperse, potažmo Šestova) vede k uznání Boha jakožto absolutního smyslu skrze kritiku rozumu, ta druhá (u Husserla, Heideggera a Sartra) je považována za tzv. ateistický existencialismus, který vede ke zbožštění dějin, jimž je rovněž přiřknuta absolutní hodnota.¹⁰ Všichni tito autoři tedy pak dle Camuse prohlašují, že nic není jasné a že člověk si uchovává přesné znalosti pouze o kulisách, které ho obklopují. Z lidského volání po rozumu a štěstí se tedy v konfrontaci s nerozumným mlčením světa rodí absurdno.

3. Filozofická sebevražda

Živý pocit absurdna musí buď zahynout, nebo dosáhnout větší odezvy, takže pakliže si naplno uvědomujeme absurdno, pak je také zapotřebí vědět, jestli má smysl setrvat na tomto světě a neustále ho zakoušet. Absurdita se rodí ze srovnání, tj. z konfrontace prvků (člověk – svět). Sama o sobě není ani v jednom z nich. Vzniká tak trojice člověk – svět – absurdno, přičemž zničit jeden člen z této trojice znamená zničit ji celou. To autor pokládá za pravdu, přičemž odkazuje i na své metodické pravidlo – je-li něco pravdivé, je nutné to uchovat.¹¹ Jde tedy o nekončící zápas pustý naděje a plný neustálého odmítání a vědomé nespokojenosti. Člověk, který si uvědomil absurdno, zůstane s ním navždy svázán, což spolu s absencí naděje

⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 21.

⁹ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 27.

¹⁰ Je dobré upozornit, že se Camus zabývá interpretací Šestova až v další kapitole, nicméně při uvedení takto naznačeného rozlišení je pak pro naše účely dobré Šestova na toto místo zařadit. Zrovna tak sem řadíme i Sartra, jehož uvedení je pak již čistě součástí takto naznačeného rozlišení autorů v doslovu. Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 131.

¹¹ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 34.

znamená již zmíněnou orientaci na přítomnost, ve které se dotyčný snaží uniknout světu, který ho sužuje.

Právě existenciální filosofie spolu s „ateistickým existencialismem“ pak přináší v zásadě násilnou naději, která představuje jakési „vykoupení“, tedy vyřešení stavu, kdy člověka užírá absurdno. Tím, že se však takto absurdno vyřeší, pak toto rovněž ztrácí svoji pravou tvář – tj. relativní povahu, onen svár, rozpor, muka. Je tak učiněn skok, jakási sázka na absolutní smysl, o němž se nikdy nemůžeme absolutně přesvědčit. Proto také absurdní člověk „není příliš ochoten skočit, dokud neví.“¹² A on ví, že „vědět“ ani nemůže - skok je tak uhýbáním. Navíc po vyřešení absurdna již pak toto není přítomno, čímž se narušuje rovnováha trojice, kdy se kladením váhy na jeden člen trojice bortí její rovnováha. V životě absurdního člověka však absurdno přetrvává a pro jedince představuje jakési udržování stavu permanentního napětí, které vytváří vhodné podmínky pro filosofování.

Proto Camus v souvislosti s postojem zmíněných autorů mluví o filosofické sebevraždě, čímž se snaží vystihnout moment, kdy myšlenka popírá samu sebe.¹³ Svět absurdního člověka však zůstává oproti tomu za všech okolností nerozumný. Tím se Albert Camus zásadně vymezuje oproti výše nastíněným autorům, kteří se neklid nostalgické touhy člověka pokouší definitivně vyřešit „skokem“, čímž však zároveň definitivně narušují rovnováhu trojice „člověk – svět – absurdno“. Ústředním tématem Camusova zájmu tak není filosofická sebevražda, ale pouze sebevražda.

4. Absurdní svoboda

Člověk, který je schopen chápat svět pouze v lidských hranicích, tedy nemůže poznat smysl, který ho přesahuje. Zároveň se mu nedaří smířit touhu po absolutnu a jednotě spolu s nemožností redukovat svět na rozumný princip. Podstatné je pak vědomí tohoto střetu, které je v souvislosti s „metodou“ nutné udržet (zatvrdit se) díky neustále napjatému vědomí. Tak je umožněno absurdnu „trvat“ v každodenním světě člověka, který se touto vzpourou odnaučil doufat. Absurdní člověk se tak cítí nevinný a chce žít výhradně s tím, co zná (bez zásahu něčeho zvenčí). Chce vědět, jestli je možné žít bez odvolání.

Život tak lze mnohem lépe žít, když žádný smysl nemá. Žít tedy znamená nechat žít absurdno, které umírá jedině, když se od něj odvrátíme nebo když se ho snažíme definitivně vyřešit. Odstranění vědomé a trvalé konfrontace člověka s jeho vlastní nesrozumitelností (tj.

¹² Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 39.

¹³ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 12.

vzpourey) představuje vyhýbání se konfliktu. „*Tato vzpoura je konstantní přítomností člověka v něm samém.*“¹⁴ Opakem vzpoury je pak sebevražda, která obdobně jako skok předpokládá souhlas (nikoli vzpouru). Absurdno tak uniká sebevraždě, protože je zároveň vědomím a odmítáním smrti. Vzpoura tak dává smysl životu člověka, který by měl (jakožto odsouzenec na smrt) zemřít neusmířený, nikoli dle vlastního přání (jakožto sebevrah). První důsledek uvažování absurdního člověka představuje permanentní vzdor.

Camuse nezajímá otázka metafyzické svobody (zda je člověk svobodný ustanovením vyššího smyslu). Díky víře v iluzi lidské svobody, která se opírá o domnělý smysl světa, člověk podřizuje svůj život nějakému cíli, tj. orientuje se na budoucnost. Pak se však setká s absurdnem a pozná, že věčná svoboda (trvání) mu není umožněna, tj. začne se orientovat na přítomnost, přičemž pozná, že příčinou jeho svobody (činu) je vědomí, že zítřek neexistuje. Člověk může pocítovat jediné vlastní svobodu, tj. svobodu ducha a činu. Absurdno pak znemožňuje člověku věčné „trvání“. Ten se pak začne svobodně pohybovat v omezených hranicích, které jsou mu dány vlastním ustanovením. „*Návrat k vědomí, únik z každodenního spánku jsou prvními kroky absurdní svobody.*“¹⁵ Jediná rozumná svoboda je ta, kterou může člověk prožít – druhý důsledek.

Víra v absurdno pak nahrazuje kvalitu zkušeností jejich kvantitou – jde o to žít více, nikoli lépe. A nejvíc žijeme, když si co nejvíce uvědomujeme vlastní život, vzpouru a svobodu. „Ideálem“ absurdního člověka je neustálá řada přítomností (zkušeností) jdoucích za sebou, kterou ukončuje až smrt – třetí důsledek.

„*Vyvozuji tedy z absurdna tři důsledky, jimiž jsou má vzpoura, má svoboda a má vášeň.*“¹⁶ Camus tak jednoznačně odmítá sebevraždu – podstatné je žít i při vědomí nemožnosti vyřešení absurdna.

Absurdní člověk

V této části textu autor poukazuje na nejkrajnější charaktery, které svojí povahou ztělesňují absurdno. Jedná se tak o milence, herce a dobyvatele. Je pozoruhodné, že u Camuse pak tyto

¹⁴ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 53.

¹⁵ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová) str. 57.

¹⁶ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 61.

postavy symbolicky vítězí nad reálnými filozofy, „...kteří se dle Camusova soudu „zpronevěřili logice absurdna“.“¹⁷

5. Donchuánství

Don Juan představuje pro Camuse absurdního hrdinu, který právě díky vědomí vlastní omezenosti žije život s důrazem na každodennost. Je to obyčejný svůdce, který si vše uvědomuje. Nevěří v hluboký smysl věcí, tudíž upřednostňuje kvantitu zážitků před kvalitou - proto je absurdní.¹⁸ Rozhodl se, že nebude ničím. Preferuje nikoli věčnou, ale pomíjivou lásku. Vymezuje se tak vůči ostatním, co jsou zaujati věčností a tím pádem požadují, aby byl Don Juan potrestán. Ten však svůj „trestuhodný“ úděl vědomě přijímá – v tom je jeho velkorysost. „*Milovat a vlastnit, dobývat a vyčerpávat, to je jeho způsob poznání.*“¹⁹

6. Komédie

Absurdní člověk začíná tam, kde ten všední končí. Herec, který si uvědomuje, že vše musí někdy zemřít, ožívuje během hraní mnoho životů (rolí), které posléze umírají (tak jako krátkodobé lásky Dona Juana). Zde se naplno uplatňuje morálka kvantity.²⁰ Herec napodobuje pomíjivé, čímž se cvičí jedině ve zdání, které je umožněno pouze skrze viditelné tělo, které tu dominuje. V tomto umění je vše vyjádřeno tělesností, která přináší poznání v důsledku absurdního zázraku. Herec tak s ukončením role dojde na konec nikam nevedoucí cesty, na což člověk (neherec) potřebuje celý život. V těle herce se skrývá mnoho pomíjivých duší – herec chce vše prožít, ztělesňuje pomíjivou zatvrzelost. Pro herce je pak (stejně jako pro člověka) předčasná smrt nenapravitelná. Důležité je však prožít co nejvíce rolí – tím je snadnější se od nich odpoutat.

7. Dobývání

Camus pak konstatuje bezvýznamnost a pokoření jednotlivce, kterému se právě proto tak věnuje. Odmítá poklidnou kontemplaci a namísto toho se kloní k činu, kterému rovněž není

¹⁷ Cit. in: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 135.

¹⁸ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 69.

¹⁹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 71.

²⁰ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 76.

odepřena možnost kontemplance, i když takováto její forma neposkytuje vše.²¹ Dobyvatelé pak vědí, že sám o sobě je čin zbytečný, nicméně na této cestě nacházíme jedinou jistotu, která nám umožňuje žít – tělo. Avšak věčného vítězství nikdy nedosáhneme (už jen proto, že tělo je „dočasné“). Inteligence proto umírá s tělem, přičemž její svoboda spočívá v uvědomění si této skutečnosti. „*Na konci toho všeho je, navzdory všemu, jen smrt. Víme to.*“²²

A tak člověk vede boj proti svému osudu a stává se sám sobě cílem. Veškeré úsilí musí být tedy uplatněno jen v tomto životě. Nejvíce toho pak dokážou právě dobyvatelé či lidé, kteří si toto uvědomují. Takovýto člověk nevěří doktrínám, ale jen tomu, „čeho se může dotknout“. Jde pak o to neustále čelit krutému osudu vzpourou při vědomí bezvýznamnosti vlastního údělu.

Absurdní tvorba

V této části textu autor na několika místech vyzdvihuje roli některých proslulých romanopisců a tato role mu připadá z hlediska sledované problematiky významnější než role filosofů. Tím tak mimo jiné dokazuje, že v momentě, kdy mu v argumentaci chybí příklady, neváhá sáhnout k beletrii, vlastní fantazii či k mýtům.²³

8. Filozofie a román

Tvůrce dle Camuse rovněž představuje jednu z absurdních postav. Ten se snaží opakovaně vytvářet (imitovat) svoji realitu. Filosof na rozdíl od umělce ještě nikdy nevytvořil několik systémů. V románové tvorbě pak velcí romanopisci píšou v obrazech místo v úvahách, čímž poukazují na zbytečnost veškerých principů vysvětlování (přístup filosofů). „*Dílo je jim zároveň koncem i počátkem. Je vyústěním často nevyslovené filozofie, její ilustrací a jejím vyvrcholením.*“²⁴ Avšak jakýkoli absurdní člověk si může rychle zvyknout na kulisy světa (souhlasit s ním) a zapomenout na vzpuru. Románová tvorba tak přináší kolikrát stejné nejasnosti jako některé filosofie.

²¹ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 82.

²² Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 84.

²³ Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 135.

²⁴ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová) str. 95.

9. Kirilov

Camus si vybírá absurdního hrdinu z Dostojevského *Běsů*, který svým postojem zastává tzv. logickou sebevraždu, která je tak právě důsledkem konfrontace člověka s nerozumným světem. „*Kirilov je absurdní postava ovšem až na tu podstatnou výhradu, že se totiž zabije.*“²⁵ Stejně jako pro Nietzscheho pro něj zabít Boha znamená stát se jím. Zabíjí se pak proto, aby ukázal ostatním cestu. Lidé se totiž neobejdou bez kázání – jde o pedagogickou sebevraždu, o obětování. Jde tedy o pokoření, které je tak Dostojevského odpovědí na „svár“ (avšak s Camusovým důrazem na dílo odpoutané od autora je pak pro něj paradoxně podstatnější postava Kirilova než osoba jeho stvořitele).²⁶ Nicméně absurdní dílo nepřináší žádné odpovědi. Nejedná se tedy o absurdní dílo, ale o dílo, které nastoluje absurdní problém.

10. Tvorba bez zítřka

Tento typ tvorby pro „nic“ je hnán neuchlácholeným myšlením. Tvoří se kvůli tvoření, nikoli kvůli produktu. Oproti tomu dílo, které dokazuje nějakou pravdu, je často hnáno myšlením spokojeným. „*Takoví tvůrci jsou hanebnými filozofy.*“²⁷ Čili romanopisci vítězí nad filozofy v konkrétnu, v tělesném, v rozmanitém (s absencí jednoty). A tak Camus požaduje rovněž i na absurdní tvorbě vzpouru, svobodu a rozmanitost. Tak vyplývá napovrch zbytečnost každého jednotlivého života a zůstává tu jen fatální osud, kterým absurdní člověk pohrdá. Údělem člověka pak není popřít se, ale rozhojnit se.

Mýtus o Sisyfovi

Zejména pro svůj lehkovážný postoj k bohům a kvůli vášnivému postoji k životu byl Sisyfos odsouzen k údajně nejstrašnějšímu trestu – ke zbytečné a beznadějně práci. Sisyfos je tedy dle Camuse rovněž absurdní hrdina. „*A to jak pro své vášně, tak pro svá muka.*“²⁸ Tento hrdina tak po čas věčnosti valí balvan do kopce, který se mu z něj na vrcholu vždy skutálí

²⁵ Cit in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 99.

²⁶ Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 135.

²⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 107.

²⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 113.

dolů.²⁹ Autora pak zajímá Sisyfos právě během tohoto návratu – během něj je totiž vědomý (a právě proto je tento mýtus tragický). Během sestupu dolů tak musí myslet na svůj krutý trest, jemuž se beznadějně nemůže vyhnout (stejně jako každodenně se lopotící člověk).

Jsou však i dny, kdy je jeho sestup radostný. Počáteční bolest totiž odchází spolu s rozpoznáním pravdy, tedy v okamžiku, kdy na scénu vstupuje absurdno. Toho si je následně Sisyfos vědom a stává se tak silnějším než jeho balvan – pohrdá svým osudem, uskutečňuje vzpouru. Jeho osud již pak patří pouze jemu, nikoli bohům, a ví, že bude zpečetěn smrtí. Stejně jako absurdní člověk je přesvědčen o lidském původu všeho lidského. „...*Sisyfos nám vštěpuje vyšší věrnost, jež popírá bohy a zvedá balvany.*“³⁰ A tak si dle Camuse musíme představit, že je tento absurdní hrdina šťasten.

Dodatek

Naděje a absurdno v díle Franze Kafky

V dodatku autor vystihuje zásadní rysy Kafkovy tvorby, přičemž se zaměřuje především na *Proces* a *Zámek*. Kafka neustále balancuje mezi přirozeným a mimořádným, mezi jednotlivcem a univerzálností, mezi tragikou a každodenností a mezi absurdnem a logikou.³¹ V obou dílech pak nacházíme paradox existenciálního myšlení, zřejmě nejlépe vyjádřený Kierkegaardem: „*Musíme ubít k smrti pozemskou naději, protože jen tak se zachráníme pro opravdovou naději...*“³² Absurdno je tak v Kafkových dílech rozpoznáno, avšak člověk se s ním smiřuje (čili již není absurdní). Objímá Boha, který ho požívá. Kafka tak svým zaměřením na důsledky absurdna stejně jako existenciální romanopisci a filosofové nakonec dospívá k naději. Počáteční naděje tak v jeho dílech končí sklíčeností, která však člověka vede k dobrovolnému zaslepení („skok“). Tím dílo čerpá z náboženské inspirace – je univerzální, nikoli absurdní. Je však esenciální, protože (alespoň) plně nastiňuje problém absurdna.

²⁹ K podrobnému seznámení s postavou Sisyfa (v antické podobě) viz: Kerényi, K.: *Mytologie Řeků II, Příběhy héróů*, Praha: OIKOYMENH, 1998 (překl. J. Binder), kap. VIII, str. 61n.

³⁰ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 115.

³¹ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 120.

³² Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 126.

2. Explikace klíčových pojmů

V této části textu bych se tedy rád zaměřil na explikaci klíčových pojmů, které Albert Camus v *Mýtu o Sisyfovi* vlastně používá. Jak jsme již zmínili, na pozadí hlavní myšlenkové linie knihy je tak možné upozorovat jisté rozumění jednotlivým aspektům, o něž autor následně opírá svoji argumentaci. Prostřednictvím tohoto „rozumění“ pak Camus v knize dochází k výše nastíněným závěrům. Abychom však byli schopni tyto poznatky adekvátně pochopit, pak je právě nutné se zaměřit na povahu onoho „rozumění“ a ozřejmit tak jeho podobu, která se může na první pohled jevit jako „samozřejmá“.

Je také důležité zdůraznit, že ani jeden z následně interpretovaných klíčových pojmů nelze chápat samostatně. Žádný z nich totiž nefunguje „sám o sobě“, ale je vždy nějakým způsobem provázán s kontextem hlavní myšlenkové linie knihy či potažmo s pojmy ostatními. Například hovoří-li Camus o „životě“ (ve smyslu „zvyk žít“), pak má v drtivé většině případů na mysli právě život člověka. Mluví – li o životě zvířete či rostliny, pak nikoli proto, že by chtěl přímo popsat podobu jejich života, ale spíše proto, aby následně vymezil podobu toho lidského. O to více je tedy nutné vědět, jak Camus rozumí jednotlivým pojmům, o něž opírá svoji argumentaci.

Zvyk žít (snaha o setrvávání v životě)

Ve vztahu k lidskému životu je pak napříč knihou velmi zdůrazněn aspekt „zvyk žít“, který je dle Camuse člověku vlastní. Albert Camus tedy v *Mýtu o Sisyfovi* vysvětluje život především jakožto jistou tendenci k vlastnímu prodlužování, ve kterém je zapotřebí setrávat (V tomto slova smyslu by tuto snahu šlo přiřknout i zvířeti či rostlině, nicméně Camus nic takového explicitně neuvádí. Důležité je upozornit, že mluví-li autor v této souvislosti pouze o člověku, pak tomu není proto, že by tento zvyk přisuzoval pouze jemu, ale proto, že se v rámci myšlenkové linie knihy v této souvislosti orientuje primárně „pouze“ na něj.). Jako jednu z motivací tohoto „setrvávání v životě“ můžeme vidět již zmíněné a (dle Camuse) nutné dodržování rovnováhy trojice člověk – svět – absurdno, nicméně vedle této podmínky, kterou

si mimochodem autor stanovuje zcela sám³³ (a tím pádem již na základě jistého „rozumění“), je pak ještě třeba hledat jiné důvody vzniku tohoto tvrzení.

Je sice pravda, že díky „vzpouře“, která je v podstatě principem existence člověka rozeznávajícího absurdno, tak jedinec nevzdává boj s absurdnem, pohrdá svým osudem a tím setrvává v životě („...ve vědomí a vzpouře den co den prokazuje svou jedinou pravdu, již je vzdor.“³⁴), nicméně je třeba dodat, že snaha o toto setrvávání se projevuje ještě předtím, než toto absurdno člověk vůbec rozpozná.

„V příklonu člověka k životu je něco mnohem silnějšího...Navykáme si žít, ještě než si navykneme myslet.“³⁵

Čili k tomuto „navyknutí“ dochází ještě před tím, než je dotyčný vůbec schopen absurdno zakoušet, protože k uvědomění si absurdna je nutné, aby člověk začal již problematizovat svoji každodennost (tímto problematizováním se „hroutí kulisy“), tj. aby si již „navykl myslet“. Takto se nám vykazují základní povaha života viděného očima Alberta Camuse, která v sobě nese jasné stopy „zvyku žít“, který je pak de facto odrazem snahy a usilování o vlastní přetrvávání. Usilování o vlastní existenci je pak na prvním místě dáno silou zvyku, jemuž odpovídají i gesta, která po nás tato existence požaduje.³⁶

„Skutečné úsilí ovšem znamená usilovně se života držet, ...“³⁷

Dle Camuse by tak člověku mělo jít od počátku jeho existence o tuto existenci samu. Jedinec o svůj život zkrátka nechce přijít, chce v něm setrvávat a prodlužovat toto setrvávání v něm – jde o jakousi permanentní snahu o sebe-produkování („..., jediným „ušlým ziskem“ je předčasná smrt“³⁸).

K tomu všemu je člověk navíc obdařen reflexivitou, která mu následně umožňuje vztáhnout se ke svému žití, přičemž si dotyčný tento vztah ke smyslu vlastního a časově omezeného žití

³³ Viz: Beránková E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokušení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 141-142.

³⁴ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 55.

³⁵ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 15.

³⁶ Zde je nutné chápat výraz pojmu „zvyk“ v silnějším smyslu jakožto snaha o setrvávání člověka v životě (zvyk žít), nikoli pouze jako zvyk, jak mu běžně rozumíme (např. zvyk chodit do divadla).

³⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 16.

³⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 60.

uvědomuje – „*Pokud chce něčeho dosáhnout, pak jenom v tomto životě.*“³⁹ Zde je nutné chápat člověka jakožto jedinou bytost, která je obdařena reflexivitou (díky které se pak vztahuje i k vlastní konečnosti). Jak zvířata, tak rostliny jsou součástí „onoho světa“ (mají vše dané) a oproti člověku nehledají smysl svého života („*Kdybych byl stromem mezi stromy, kočkou mezi zvířaty, měl by život smysl či spíše by tento problém vůbec žádný smysl neměl, protože bych byl součástí tohoto světa.*“⁴⁰). Člověk však při vědomém vztahování se k úsilí o vlastní žití tento smysl hledá. To je již zárodečný moment onoho „sváru“, který ústí v absurdno, nicméně dle Camuse musí i po tomto „uvědomění si“ člověk setrvat v životě a pohrdat tímto „lidským údělem“ každodenní vzpourou. Dle autora je tak nutné usilovat o vlastní setrvávání v životě (zvyk žít) i po uvědomění absurdna a to prostřednictvím vzpoury. Konkrétně prostřednictvím vzpoury těla. Tím se však již dostáváme k dalšímu aspektu.

Duše - tělo

Albert Camus tedy v této knize u člověka rozlišuje jak jeho duševní (potažmo duchovní), tak jeho tělesnou podobu. V této návaznosti se pak nijak netají důrazem na „tělesné“ (tj. viditelné), ale naopak na něm z velké části staví svoji argumentaci. V souvislosti s tímto pak lze uvažovat propojení tělesné podoby člověka s jeho tendencí žít, čili setrvat v životě („*...tělo couvá před zničením.*“⁴¹). Jedinec tedy dle Camuse záměrně usiluje o neustálé prodlužování vlastní existence prostřednictvím uchování těla, o jehož zachování dotyčnému již ze zvyku jde („zvyk žít“), protože pouze díky tělu může být živ – a tudíž tato tělesná stránka člověka sama usiluje o sebe-produkování. Toto usilování je pak následně umocněno uvědoměním si absence naděje (člověk neumírá s nadějí), tj. uvědoměním si absurdního lidského údělu, vůči kterému se člověk bouří. Ona „vzpoura těla“ pak představuje jakýsi návod, jak má dle autora člověk naložit se životem po rozpoznání absurdna („*Tato vzpoura těla, to je absurdno.*“⁴²). Můžeme ji také chápat jako vzpouru jediné možné podoby existence člověka ve svém každodenním žití, který usiluje o neustálé sebe-produkování, byť s vědomím konečnosti. Tato „tendence žít“ se tak uskutečňuje právě na popud těla, které jediné dává člověku možnost existovat na tomto světě.

³⁹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 83.

⁴⁰ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 51.

⁴¹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 15.

⁴² Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 20.

„Neboť na cestě boje se setkávám s tělem. Byť bylo pokořené, je mou jedinou jistotou. Jen z těla mohu žít.“⁴³

Z výše zmíněného navíc vyplývá, že je to právě a pouze existence na tomto světě, kterou Camus s jistotou připouští. Konec těla tak pro něj představuje definitivní konec lidské existence. Nesmrtelnost duše Camus nepřipouští, navíc zabývat se posmrtností mu přijde jako malicherná otázka.⁴⁴ O posmrtné existenci duše se totiž nemůžeme nijak přesvědčit (*„Chci zbavit svůj svět jeho přízraků a zabydlit ho výhradně tělesnými pravdami, jejichž přítomnost nemohu popřít“⁴⁵*), zatímco jsme oproti tomu smrtí ostatních neustále utvrzováni o omezeném trvání lidského života – to Camus pokládá za pravdivé a v souvislosti s metodou chce tedy tento argument udržet.⁴⁶ Jakýkoli „systém“ vycházející navíc ze snahy vyřešit onu „pokořenou myšlenku“ nemůže člověka tváří v tvář smrti uspokojit. Autor se naopak snaží vymezit vůči všem, co jsou zaujati „věčností“ či potažmo vůči systémům, které se tuto pokořenou myšlenku snaží vyřešit „skokem“ a dávat tak člověku „falešnou“ naději.

„Duše zmizela z těla, na němž už ani políček nezanechává stopu. Tato definitivní a elementární stránka této příhody je obsahem absurdního pocitu. V mrtvolném světle tohoto osudu se objevuje zbytečnost. Žádnou morálku, žádné úsilí nelze a priori ospravedlnit tváří v tvář té krvavé matematice, která pořádá náš úděl.“⁴⁷

„Na konci toho všeho je, navzdory všemu, jen smrt. Víme to. Rovněž víme, že smrt ukončuje všechno.“⁴⁸

V souvislosti s výše zmíněným je pak jedinou jistotou a pravdou, kterou člověk má, tělesný vzdor. Inteligence a jakákoli duchovní složka člověka pak umírá současně s tělem, onou viditelnou složkou, o jejíž konečnosti se můžeme (v tomto jediném životě) neustále přesvědčovat. Proto je tělo v Camusově interpretaci tak úzce spjato s životem, protože dokud trvá (tj. dokud se od něj neodloučí duše), tak je nám umožněno existovat. Odloučením duše od těla pak končí i existence člověka.

⁴³ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 82.

⁴⁴ Viz: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 68.

⁴⁵ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 96.

⁴⁶ Viz rozbor aspektu „Metoda“.

⁴⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 21.

⁴⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 84.

Sebevražda

Mluvit nyní o sebevraždě se může v kontextu dosud nastíněných základních pojmů Camusovy interpretace na první pohled zdát pravda poněkud zvláštní. Zatím si totiž nelze nevšimnout značné autorovy snahy přesvědčit čtenáře o „setrvávání v tomto tělesném životě“. Rovněž také víme, že závěrem Camusových úvah o sebevraždě je to, že ji odmítá. Snad jen v případě Kirilova připouští jistý význam pedagogické sebevraždy v podobě obětování („*Připravuje se na smrt pro ideu, pro myšlenku. To je vynikající sebevražda.*“⁴⁹), nicméně posléze opět zdůrazňuje nutnost „setrvávat v životě“, čímž se de facto vůči tomuto pojetí opět vymezuje. Navíc se při pokusu nastínit tento základní pojem Camusovy interpretace rovněž nemůžeme spoléhat pouze na nutnost dodržování „samozvané“ podmínky v podobě trojice člověk – svět – absurdno, ale je opět nutné hledat příčinu vzniku jeho „rozumění“ tomuto aspektu.

K tomu je pak předně dobré si položit otázku, proč se tedy vlastně Camus vůbec problematikou sebevraždy zabývá. Přece pokud je člověk bytost, která již od samého začátku své existence usiluje o tuto existenci samu, pak by pro něj mělo být naprosto „přirozené“ chtít tento život za všech okolností uchovávat a nikoli se o něj sám a dobrovolně připravit. Tento zdánlivý paradox nám pomůže objasnit opětovné rozlišení postoje člověka k životu před a po rozpoznání absurdna. V Camusově pojetí je totiž dotyčný od začátku své existence skutečně puzen oním „zvykem žít“, nicméně dodržování tohoto zvyku může být dle autora dost otřeseno oním „spadnutím kulis“, které představuje počáteční moment uvědomování si absurdna.

„Až dosud všichni pojednávali sebevraždu výhradně jako společenský jev. Ostatně tady jde pro začátek o vztah individuální myšlenky a sebevraždy.“⁵⁰

Slavoj Žižek v souvislosti s Camusovým *Mýtem o Sisyfovi* upozorňuje na zrod moderní reflexivity, díky které člověk začíná problematizovat svůj každodenní život, jemuž pak místy přestává rozumět, což vede k sebevraždě. Otázka sebevraždy pak nově spadá právě do individuální sféry (nejedná se již o jakýsi společensky „zvrhlý“, patologický jev), protože jde

⁴⁹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 99.

⁵⁰ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 12.

o „svár“, v němž figuruje individuální myšlenka. Lidský život již pak není brán jako bezpříznakový, ale musí být ke svému žití zvlášť motivován.⁵¹

Dříve tak známý, jasně a naprosto samozřejmě daný (smysluplný a tudíž dosud neproblematizovaný) život tedy začíná být problematizován a důsledkem následného odhalení jeho absurdní povahy se stává svým pravým opakem. S tímto šokujícím poznatkem (tj. po odhalení absurda) je pak nadále nucen člověk žít svůj život, ve kterém však již nenachází takový klid jako dříve. Individuum „zajaté“ v tomto již nesmyslném žití tedy proto vykazuje jisté tendence tento smysl znovu nalézt. Nicméně to se mu nedaří.

Pod vlivem všech těchto „životu nepříznivých okolností“ pak může dotyčný nabýt dojmu, že již nemá cenu dále „setrvávat při životě“ – lpění na „zvyku žít“ se dotyčnému může omrzet až natolik, že se rozhodne od tohoto zvyku zcela upustit. Jedinec pak pod vlivem „uvědomění si absurda“, které se mu nedaří vyřešit, může na základě „zvrhlé“ myšlenky („*Lidé jen málokdy páchají sebevraždu po zralé úvaze.*“⁵²) zapomenout na svoji přirozenost (tj. přestat usilovat o vlastní sebe-produkování) a uchýlit se k sebevraždě. Není proto již divu, že se autor touto problematikou i v souvislosti s výše zmíněnými poznatky zabývá.

„*Jde o to zemřít neusmířený a nikoliv podle vlastního přání. Sebevražda je zneuznáním.*“⁵³

Camus tak, jak dobře víme, sebevraždu razantně odmítá. Vždyť ten, kdo se pod vlivem „rozčarování z odhalení absurda“ dobrovolně zbaví svého života, pak de facto porušuje autorův požadavek nutnosti „setrávání v tomto tělesném životě“ po odhalení absurdní povahy lidské existence.⁵⁴ Sebevraždou je tak fatálně potlačen „zvyk žít“, rovněž také tělesná (tj. jediná možná) existence člověka a jeho následná vzpoura („*Sebevražda je pravým opakem vzpoury, protože předpokládá souhlas.*“⁵⁵). A nakonec se člověk tímto aktem jakoby „přiznává“ k tomu, že svému životu nerozumí. Zdánlivě „logický“ krok, který jedince vede k sebevraždě, pak totiž vlastně poukazuje na neschopnost dotyčného pochopit to, že nejde o znovu-nalezení smyslu lidského života, ale spíše o přijetí faktu, že takovýto život žádný smysl nemá (tudíž je zapotřebí se proti němu bouřit).

Sebevrahova rezignace na vlastní sebe-produkování je pak důsledkem individuální neschopnosti „vyrovnat se“ s odhalením absurda, kterým je neustále užíván. Takovýto

⁵¹ K této problematice viz: Žižek, S.: *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, Tranzit, 2007 (překl. M. Ritter).

⁵² Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 12.

⁵³ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 55.

⁵⁴ Zde nejde o samozvaný požadavek, ale o výsledek toho, jak Camus interpretuje jednotlivé aspekty, na nichž pak staví svoji argumentaci.

⁵⁵ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 54.

jedinec pak jedná „nepřirozeně“ a není proto divu, že Camus odmítá akt, který ho k takovému jednání vede.

Smrt

Nastínění problematiky tohoto aspektu je pravda již implicitně zaneseno v rozboru těch předchozích, nicméně bylo by chybné předpokládat, že je tím veškerá problematika ohledně „smrti“ již dostatečně objasněna. Jedná se přeci jen o jeden z klíčových bodů Camusovy interpretace, čili pak rozhodně nebude na škodu mu věnovat „samostatnou“ pozornost.⁵⁶

V Camusově pojetí se tedy člověk skrze své přirozené určení přiklání k tělesnému životu, jehož omezenost si uvědomuje a po rozeznání absurdna ztrácí veškerou naději a začíná se vůči tomuto životu tělesně bouřit, přičemž tato vzpoura má permanentní charakter až do té doby, než přijde smrt, která vše ukončuje. Dotyčný pak umírá „bez naděje“. Člověk tak chápe, že je smrtelný, avšak co již nemůže dost dobře pochopit je to, když vidí ostatní, jak vedou svůj život navzdory vědomí vlastní omezené existence.

„Nicméně člověk se nikdy nepřestane divit, že všichni žijí jako kdyby nikdo „nevěděl“. To proto, že ve skutečnosti nikdo nemá zkušenost se smrtí. Ve vlastním slova smyslu se stává zkušeností jen to, co člověk prožil a co se stalo vědomým. V tomto ohledu lze tedy v nejlepším případě hovořit o zkušenosti se smrtí jiných lidí.“⁵⁷

Právě proto Camus popisuje situaci člověka, který nemůže pochopit, jak mohou ostatní navzdory vědomí vlastní omezené existence (ač zvnějšku) klidně žít svůj život. Nicméně tito lidé pak patří do kategorie těch, kteří ještě stále žijí „uvnitř kulis“ svůj spokojený, klidný život, kterému rozumí. Nebo tito jedinci patří do kategorie těch, kteří neváhali učinit onen „skok“, díky kterému si mohou dopřát „falešný“ klid. Jakmile se však kulisy zbourtí a člověk odmítne tento skok učinit, pak se namísto klidu dostavuje jeho opak, člověk již není spokojený, děsí se svého osudu a bouří se – tato (tělesná) vzpoura je však, jak víme, principem každodenního života absurdního člověka a ne-klid, ne-spokojenost pak lze považovat za její „hnací motor“.

⁵⁶ Nikoli „samostatnou“ ve smyslu možnosti oddělení tohoto aspektu od ostatních, ale spíše ve smyslu této podkapitoly, která je „smrti“ věnována.

⁵⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 21.

Výše nastíněnou citací pak Camus dále upozorňuje na jedinou možnost pohledu na smrt jakoby „z vnějšku“, čili ji prezentuje jako událost, která ukončuje život člověka, který však zároveň usuzuje na konečnost své existence „jen“ na základě zkušenosti se smrtí člověka jiného, již ne-jsoucího. Ostatně žijící jedinec nemá dle Camuse ani jinou možnost, protože zkušenost se smrtí je mu „za života“ logicky zcela odepřena, tj. nemůže o ní nic vypovědět. Smrt je tedy v tomto ohledu popsána jakožto definitivní konec tělesného bytí člověka na základě úsudku člověka jiného, tj. ještě jsoucího („*Člověk je smrtelný. Můžeme spočítat duchy, kteří z toho vyvodili krajní důsledek.*“⁵⁸).

Takovýto člověk pak pravda nemá ani možnost říci cokoli o tom, co následuje po „tělesné smrti“. Nicméně tělesnou podobu smrti však, jak dobře víme, chápe Camus jako definitivní, tudíž se rovněž z tohoto důvodu nějakou možnou podobu posmrtné (duševní) existence nezabývá (uznává pouze existenci, kterou nemůže popřít, tj. tělesnou).

„Je to náhražka, pohled ducha, a nikdy nás tak zcela nepřesvědčí. Tato melancholická konvence nedokáže být přesvědčivá... Všechny krásné řeči o duši zde narazí...“⁵⁹

Tváří v tvář té hrůze (tělesné) konečnosti tak nemůže obstát žádný „systém“, který se pokouší zmírnit její dopad. Veškerá hrůza člověka ze smrti pak dle Camuse ve skutečnosti pochází čistě z „matematické stránky“ této události, která následně vyvolává v člověku pocit absurdity, přičemž tato ústí v tělesnou vzpouru, tedy jakýsi „marný“ pokus vzdorovat nekompromisní konečnosti skrze snahu o co nejdelší uchování naší (tělesné) existence. Poté však jedinec nezakouší „úzkost“ ze smrti „jako takové“, ale spíše ze zkušenosti se smrtí ostatních lidí (tuto zkušenost nelze popřít), kteří podávají důkaz o marnosti oné vzpoury – tím je však lidský život absurdní.⁶⁰

Nemůžeme tedy pouze na základě naší zkušenosti objektivně říci, že smrt „ukončuje všechno“, nicméně je to právě pouze tělesná podoba života, kterou jsme schopni v tomto životě zakoušet a jejíž konečnost následně nemůžeme popřít, přičemž Camus opírá svoji

⁵⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 23.

⁵⁹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 21.

⁶⁰ O smrti však můžeme mluvit nejen na základě zkušenosti se smrtí druhých, ale rovněž i na základě zkušenosti se vztahem ke smrti vlastní. Člověk tak může zakoušet smrt i „zevnitř“ v každém okamžiku vlastní existence, nikoli tedy pouze „zvnějšku“, tj. na základě smrti druhých. Tento pohled na danou problematiku viz: Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. I. Chvatík a kol.), §§ 50-53, str. 279n. Dále je pak tento stav popsán jakožto úzkost z nalehnutí jedince do bytostné negativity (skrze „vyklonění“ do „Nic“) jakožto reakce na uvědomění si vlastní konečnosti v díle: Heidegger, M.: *Co je metafyzika?*, Praha: OIKOYMENH, 1993 (překl. I. Chvatík). Pro hlubší představu výkladu motivu úzkosti a bytostné negativity pak viz podrobné rozpracování v díle: Novotný, J.: *Krajina, řeč a otevřenost bytí. Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*, Praha: UK FHS, 2006, str. 111n. a 137n.

argumentaci právě „jen“ o tyto nezpochybnitelné poznatky. Proto tedy autor chápe smrt jakožto definitivní ukončení lidské existence a v tomto slova smyslu pak tedy smrt (v očích autora plně vázána na tělesnou podobu existence) skutečně „vše ukončuje“.

„Jedinou realitou zůstává smrt. Nemám svobodu trvat dál, ale jsem otrok...“⁶¹

Čas

Důraz na „nesvobodu trvat dál“ zmíněný v předchozí citaci jakoby nastiňuje pozvolný přechod k rozboru dalšího aspektu. A tím je „čas“. Na první pohled se pravda může zdát, že tento aspekt stojí lehce stranou oproti ostatním, nicméně při bližším pohledu zjistíme, že je s nimi velmi úzce propojen a že tím tak ovlivňuje i jejich následnou podobu.

Camus tak v *Mýtu o Sisyfovi* rozlišuje dvě základní časové roviny, tedy čas pomíjivý a stálý. Čas jakožto „stálost“ je pak ta podoba času, která existuje nezávisle na jedinci, kdežto čas jakožto „pomíjivost“ je plně spjat s omezenou existencí člověka. Jednoduše řečeno, čas v podobě stálosti trvá i po smrti člověka (tzv. věčný, „nehynoucí“ čas), nicméně čas pomíjivý již po smrti jedince prakticky neexistuje, protože jedinec již déle „netrvá“, tedy není již časem unášen. Nebo, lépe řečeno, čas jakožto pomíjivost existuje pouze ve spojení s jedinci, kteří ještě trvají (existují) na tomto světě. Navíc se člověk opět jinak vztahuje k času před a po rozpoznání absurdna. Tyto dva momenty je pak rovněž nutné blíže popsat.

Člověk tak před rozpoznáním absurdna žije se zaměřením na budoucnost, na kterou se spolu s nadějí upíná. Avšak po jeho rozpoznání si již začne být vědom své omezené a pomíjivé existence, začne si plně uvědomovat vlastní podřazené postavení vůči času, pozbývá naděje a stává se absurdním.

„Člověk, který si uvědomil absurdno, zůstane s ním navždy svázán. Člověk bez naděje a uvědomující si to už nepatří budoucnosti.“⁶²

Absurdní člověk je tak spoután s časem, který s ním drží krok, a uvědomuje si, že se mu při veškeré snaze nepodaří se těchto pout zbavit. Jakákoli naděje (pokud není falešná) orientující se na budoucnost tak umírá spolu s touto orientací. Takovýto člověk již tedy ví, že jeho touha

⁶¹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 56.

⁶² Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 35.

po „zítřku“, tj. po budoucnosti, nebude nikdy naplněna (jeho trvání zkrátka jednoho dne skončí). To je jeho osud, vůči kterému se (jak dobře víme) celou svojí bytostí bouří.

„Ideálem absurdního člověka je přítomnost a celá řada přítomností jdoucích za sebou před neustále vědomou duší.“⁶³

Absurdní člověk tak vzdoruje krutému času, který ho svým plynutím unáší, tím, že se nově orientuje na přítomnost a jedinec již „nedoufá“. Tato změna orientace na přítomnost je pak pro absurdního člověka z hlediska jeho charakteristiky zcela zásadní a je prakticky nemožné si tento způsob uvažování od něj odmyslet. Počáteční vztah k budoucnosti bychom tedy mohli definovat jakožto vztah jedince ke svému životu, kde je poslední instancí smrt, tedy uvědomělé vztahování se dotyčného ke svému omezenému trvání, na které usuzuje na základě smrti jiných lidí („*Pokud nás čas děsí, tak proto, že podává důkaz.*“⁶⁴). Díky tomu pak absurdní člověk již nedoufá a prostý naděje se nově obrací do přítomnosti, respektive na sled přítomných okamžiků jdoucích za sebou, a již vůbec ho nezajímají otázky života budoucího či dokonce posmrtného.⁶⁵

Metoda

Nyní se již dostáváme k poslednímu aspektu, kterému budeme v rámci explikace klíčových pojmů Camusovy interpretace věnovat naši pozornost. Teprve na základě rozboru tohoto posledního pojmu pak budeme moci správně pochopit poznatky, ke kterým Albert Camus v *Mýtu o Sisyfovi* vlastně dochází.

Pro autora výchozího textu hraje totiž „metoda“ zcela zásadní roli. Díky takovému metodickému postupování, které Camus napříč textem uplatňuje, jsou veškeré jeho poznatky uvedené v knize „filtrovány“ skrze tento způsob jejich uchopení (tj. metodu) a tím získávají v autorových očích status všeobecné platnosti a neotřesitelnosti. Není proto divu, že Albert Camus, který se k takovému závěru snaží dospět, zdůrazňuje na různých místech v knize právě nutnost dodržování této metody.

⁶³ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 61.

⁶⁴ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 21.

⁶⁵ V souvislosti s orientací člověka na přítomnost z hlediska vztahování se k vlastní smrti viz také: Fink, E.: *Oáza štěstí*, Praha: Mladá fronta, 1992 (překl. J. Černý a V. Koubová), kap. *Zahrada Epikurova*. V jeho pojetí pak dává tato orientace životu smysl. Děje se tak na pozadí před-platónských představ, kde se ještě nerozlišuje tělesné a duševní. Před-platónskými představami tohoto rozlišení se budeme v textu zabývat později při charakteristice pojmu psycho-somatické diference.

„Co pokládám za pravdivé, musím tedy udržet... Musíme trvat na metodě: jde o to zatvrdit se.“⁶⁶

Čtenář se tak vlastně dovídá, že autor výchozího textu nedochází k poznatkům, které jsou v knize uvedeny, „jen tak“ (samovolně), ale naopak že jsou tyto poznatky výsledkem přesně stanoveného metodického postupu, který Camus definuje a následně uplatňuje (*„Moje uvažování se chce držet důkazů, které je vyburcovaly.“⁶⁷*). Jasně tak z toho vyplývá, že cokoli, co by nebylo v souladu s výše nastíněným metodickým pravidlem, je ihned považováno za „něco“, co je z hlediska sledované problematiky nezajímavé či dokonce chybné.

„Musíme všechno odsunout stranou a pustit se přímo do skutečného problému.“⁶⁸

Striktním dodržováním tohoto metodického pravidla tak autor demonstruje, co to znamená „zatvrdit se“. Ono „zatvrzení“ si pak můžeme vykládat i jako nutnost nepolevovat v „tělesné vzpouře“ vůči absurdnímu osudu, jehož podobu jsme si byli schopni uvědomit díky „správnému“ myšlenkovému postupu (resp. jakožto důsledek tohoto postupu), který je veden jasně definovanou metodou.

„Táž metoda mi poslouží i teď. Protože jsem ji už použil, mohu zkrátit rozvažování a shrnout je, aniž bych se pozastavil u nějakého konkrétního příkladu...“⁶⁹

V *Mýtu o Sisyfovi* tak nemůžeme narazit na žádnou podobu autorova poznatku, který by byl v rozporu s výchozí metodou, a také žádný z takovýchto poznatků nepodléhá žádné jiné metodě než té jediné, kterou autor uplatňuje.⁷⁰ Albert Camus tedy dochází k výše nastíněným

⁶⁶ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 52.

⁶⁷ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 49.

⁶⁸ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 15

⁶⁹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 96.

⁷⁰ Zdůrazňování metodického pravidla spočívajícího na jistých nepopíratelných základech, na nichž se Camus snaží následně vystavět veškerou svoji argumentaci, poukazuje na možnou inspiraci dalším metafyzickým autorem – René Descartem. Ten jakožto zakladatel „metody“ věnuje její podobě značnou pozornost a neváhá s touto obdobně seznámit i čtenáře. Descartova metoda pak vzniká na základě čtyř nepopíratelných pravidel, která (stručně řečeno) spočívají: 1) v nepřijímání věcí, o nichž by sám autor s evidencí nevěděl, jestli jsou pravdivé; 2) v patřičném rozdělení otázek na několik částí; 3) v postupu od nejjednoduššího k nejsložitějšímu; 4) v činění úplných vývět. Camus sice nedodržuje takto stanovená Descartova pravidla, ale principiálně uplatňuje stejný přístup – na základě jasně definované metody vystavěné na nepopíratelných poznacích dochází skrze

poznatkům díky výše definovanému metodickému uvažování, které je navíc orientováno na důsledek („*Nejbezprostřednější důsledek je zároveň metodickým pravidlem. Podivuhodná trojice...*“⁷¹), což je sice, jak dobře víme, de facto jeden z výchozích předpokladů této knihy, nicméně přesto je důležité ho v souvislosti s „metodou“ opět připomenout. Konečným výsledkem takového způsobu uvažování pak tedy není nějaká chaotická konstrukce, ale spíše velmi komplexní síť poznatků, které tak v Camusově argumentaci hrají zcela zásadní roli.

metodickou skepsi k následným závěrům. K podrobnému přehledu „Descartových pravidel“ viz: Descartes R.: *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992 (překl. Věra Szathmáryová - Vlčková), str. 17.

⁷¹ Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 34.

3. Rozbor klíčových momentů ve vztahu k vybraným dílům metafyziky

Po nastínění klíčových pojmů Camusovy argumentace se tedy nyní konečně dostáváme do fáze, kdy budeme moci autorovy interpretace těchto pojmů porovnat s vybranými autory (převážně metafyzickými) a zjistit tak, do jaké míry jest Albert Camus s interpretací těchto autorů propojen. Na tomto místě by se nám tedy výše nastíněné poznatky měli spojit s pojetími jednotlivých autorů a na základě tohoto srovnání bychom pak měli být schopni zodpovědět to, jestli Albert Camus přichází s nějakou alternativou vůči metafyzické tradici, která problémy dosud nastíněné rovněž interpretuje, či nikoli.

Abychom byli schopni k tomu všemu dospět, pak bude jistě nutné vyabstrahovat z prací těchto autorů především to, co je pro nás důležité ve vztahu ke klíčovým pojmům Camusovy interpretace. To jinými slovy znamená, že se rovněž nebudeme zabývat vším, co ve svých dílech autoři uvádějí. Jednak by to bylo nad možnosti této práce a jednak by to byla spíše komplikace než rozvinutí toho, co nás ve skutečnosti zajímá. To (připouštím) lehce připomíná i metodu, kterou uplatňuje sám Camus („pustit se přímo do skutečného problému a vše ostatní odsunout stranou“), nicméně je zde patrný rozdíl. Zatímco se totiž autor výchozího textu (s orientací na důsledek) pouští přímo do tohoto problému již na základě jistého „rozumění“, jehož povahu jsme nastínili v předchozí kapitole, my se naopak snažíme objasnit povahu tohoto „rozumění“ a pokládat ho tak (na rozdíl od něj) za „nesamozřejmé“. Jedině pak je totiž možné poukázat na jistou příbuznost s koncepcemi vybraných autorů a určit tak Camusovo postavení vůči základním schématům západní metafyzické tradice.

Ještě je zapotřebí zdůraznit, že výběr těchto převážně metafyzických textů rozhodně není náhodný, ale je určen především jistým tematickým rozvržením a schématy Camusovy interpretace. Témata, kterých se Camus dotýká, jsou pak totiž rovněž více či méně problematizována i těmito autory metafyzické tradice a bude tedy velice zajímavé sledovat, do jaké míry se jistá základní témata či tendence metafyziky objevují i v Camusově „rozumění“.

Klíčové momenty Platónova dialogu *Faidón*

První text, který nám poslouží k následnému srovnání, bude Platónův dialog *Faidón*, jenž se záhy ukáže být z hlediska sledované problematiky zcela zásadní. Platón se zde totiž prostřednictvím postavy Sókrata dotýká hned několika témat, kterým Albert Camus v *Mýtu o Sisyfovi* rovněž věnuje svoji pozornost (ať již přímo či nepřímo). Proto se tak v tomto dialogu rovněž zrcadlí i Platónův výklad těchto problémů.

Když to řekneme jednoduše, tak ústředním tématem dialogu *Faidón* je otázka toho, co to znamená být živ či mrtev, na což se dále navazuje rozlišením jisté koncepce těla a duše, tedy tzv. psycho-somatické diference⁷² a vedle toho se pak řeší otázka, co je vlastně úkolem člověka či filosofování vůbec. Pro nás je navíc podstatné to, že tak napříč knihou můžeme sledovat autorův přístup k jednotlivým aspektům, které hrají podstatnou roli i v Camusově interpretaci.

Zvyk žít ve vztahu ke smrti

V předchozí kapitole jsme se pokusili ukázat to, jakým způsobem je myšlení Alberta Camuse orientováno nebo, lépe řečeno, svázáno lpěním na „zvyku žít“. V souvislosti s dialogem *Faidón* tu je pak možné sledovat určitou paralelu. Stojí zato dodat, že „zvyk žít“ je pak rovněž v dialogu *Faidón* promyšlen ve vztahu k člověku. Tento motiv však Platón zpracovává ve dvou rovinách. Tu první pak na začátku dialogu promýšlí ve vztahu k tělesné existenci, kde takovýto postoj ztělesňují muži „zajatí“ pozemským životem, se kterými vede Sókrates dialog vztahující se k jeho již brzy očekávané smrti. Ostatně jeden z nich (Kebés) říká:

„...rozumným totiž sluší, aby se mrzeli, když umírají, nerozumným, aby se radovali.“⁷³

Sókrates pak tvoří vůči tomuto názoru jakýsi protipól a postupnou argumentací se mu daří toto tvrzení vyvrátit. Tím zároveň slouží jakožto prostředek, skrze který Platón vyjadřuje svůj postoj vůči „zvyku žít“, který tak tím pádem v této rovině dostává negativní ráz. Člověk

⁷² Tento pojem viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 16n.

⁷³ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 62 e.

rozumný je pak jistě ten, který se během života oddává filosofii, nicméně tento člověk si dle Sókrata nezoufá, když má na něj přijít smrt, ba naopak.

„...muž, který vskutku strávil svůj život ve filosofii, podle mého zdání vším právem se nebojí, když má zemřít, a je pln dobré naděje, že se mu až zemře, dostane na onom světě největšího dobra...“⁷⁴

Výše nastíněná citace tak de facto neguje citaci předešlou. Tím se totiž dostáváme do druhé roviny výkladu tohoto motivu, kde se pak skrze vztahování ke smrti následně otevírá problematika jistého dualistického rozlišení psycho-somatické diference („*Myslíme něco slovem „smrt“? ... Snad něco jiného než odloučení duše od těla?*“⁷⁵), která tak svým pojetím určuje onu „druhou rovinu“ výkladu tohoto motivu. Ta pak odpovídá i přístupu, který Platón zastává. Dalo by se tedy říci, že ona první rovina tu pak reprezentuje přístup lidí, kteří vlivem nedostatečné problematizace každodennosti (a přílišného zajetí těla) nemohou ve vztahu ke smrti dojít k poznání, ke kterému skrze své „žití ve filosofii“ dochází filosof, a proto se jí obávají.⁷⁶ Nicméně dovidáme se, že jakmile člověk začne problematizovat každodennost a stráví tak život ve filosofii, pak je mu v očích Platóna „odměnou“ to, že se již jakožto rozumný člověk více nebojí příchodu své smrti, protože od tohoto strachu ho filosofie osvobozuje. Pouze díky filosofii si tak na toto „osvobozující“ poznání může dotýčný „rozpomenout“. Můžeme tedy vidět, že pro Platóna je filosofie (resp. problematizace každodennosti) vlastně přípravou na smrt.

Duše – tělo

Budeme-li sledovat způsob užití motivu psycho-somatické diference v dialogu *Faidón*, pak dojdeme ke zjištění, které nám mj. pomůže osvětlit Platónovo ne-lpění na „zvyku žít“ ve smyslu tělesné existence a následně pak uvidíme, že se tento motiv vyskytuje mimo tělesné žití a váže se na existenci duše, což je právě ona druhá rovina tohoto motivu. Ve své argumentaci se totiž Platón opírá o jistou koncepci psycho-somatické diference, v níž pak neklade důraz na tělo (tak jako Camus), ale na druhou složku této dvojice, tedy na duši. Již

⁷⁴ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 63 e.

⁷⁵ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 64 c.

⁷⁶ To vystihuje i následující citace F. Karfíka: „*Sókratovi přátelé pochybují o jeho naději, že po smrti pro duši vůbec ještě něco je, a Sókratés bojuje proti jejich strachu z toho, že duše po odloučení od těla zaniká.*“ Cit. in: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 48.

tím se de facto rozlišení problematiky duše-tělo u těchto dvou autorů bezpochyby ocitá v protikladném postavení.

„Proto se ten odchod nyní mi uložený děje s dobrou nadějí a stejně je tomu tak i u každého jiného muže, který má za to, že jeho duch jest jakoby očištěn a tak připraven... Tou očistou je... odlučovati co nejvíce duši od těla a zvyknout ji, aby sama o sobě odevšad z těla sbírala a shromažďovala a přebývala co možná i v nynějším životě i v budoucím samotna o sobě, vyprošťujíc se z těla jako z vězení.“⁷⁷

V dualistickém vztahu duše-tělo je to pak u Platóna právě duše, která zaujímá vůči tělu nadřazené postavení. Tělo tu tak nemá dominantní funkci činitele usilujícího o vlastní produkování, ale zaujímá tu pozici jakéhosi „rušitele“ (podléhajícího tělesným žádostem), díky kterému je vyšší složka této dvojice matena. Vlivem tohoto zmatení je pak duši (ve spojení s tělem) znemožněno nabýt pravdy a moudrosti a vůbec nahlížet na samy věci (ideje), což by ovšem mělo být cílem filosofujícího člověka. Principem správného žití u Platóna je pak neustálá snaha o vyprošťování duše ze zajetí těla („*Vyprošťovati pak ji, jak tvrdíme, se snaží stále nejvíce a jedině ti, kdo správně filosofují...*“⁷⁸). Je tedy jasné, že je to právě duše, která je u Platóna spojena s filosofováním (odtud její nadřazené postavení).

Tím Platón (a to je rovněž podstatné) nenápadně zmiňuje jakousi podobu života samotné duše, čili jakýsi ideální stav „již nezmatené a vyproštěné duše“, čímž evidentně připouští možnost existence duše bez těla. Oddělení duše a těla při smrti lze považovat za výchozí bod úvah o nesmrtelnosti duše, na jejichž pozadí lze sledovat druhou rovinu výkladu „zvyku žít“ ve vztahu k ne-tělesné (tj. duševní) existenci. Platón nám pak předkládá k úvaze koncepci o nesmrtelné duši, kterou podpírá několika argumenty, přičemž první z nich nejlépe vystihuje následující citace:

„Uznáváme tedy souhlasně i takto, že živí mají vznik z mrtvých zrovna tak jako mrtví z živých, a když tomu tak jest, je to, jak se nám zdálo, dostatečným svědectvím, že duše zemřelých nutně někde jsou a odtamtud že opět vznikají.“⁷⁹

⁷⁷ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 67 c-d.

⁷⁸ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 67 d.

⁷⁹ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 72 a.

Duše je tedy živost, která přináší mrtvému (nebo spíše ještě nejsoucím) tělu život, přičemž tělo pak ožívá a vzniká na základě přijetí svého opaku, tj. živosti. Tělo tedy může žít jen za přítomnosti duše, která mu přináší život. Avšak zároveň je této duši umožněno existovat na tomto světě pouze díky tělu. Existence člověka je pak složena z těchto dvou složek, jejichž vzájemné působení je však omezené. Jejich svazek je dočasný, hynoucí. Nicméně (jak již je naznačeno) zatímco duše může existovat bez těla, pak tělu je umožněno existovat pouze v přítomnosti duše, tj. pokud existuje, tak není nikdy „samo o sobě“, ale je vždy složené a na duševní složce z hlediska vlastní (tělesné) existence závislé. Tělo je tak vznikající a rovněž zanikající a s jeho zánikem hyne rovněž i tento svazek duše-tělo, nicméně nikoli duše, protože ta je i bez těla nehynoucí. Duše pak po příslušném čase opět vstupuje do těl. Tělesná stránka jakožto smyslová zkušenost se tak neustále skládá a rozkládá, tj. vzniká oživením duše a zaniká jejím odchodem. Vznik v rámci protikladů se tak v tomto slova smyslu vztahuje ke vzniku a zániku psycho-somatických jednotek.⁸⁰ Jedná se tedy o jakýsi cyklický moment vzniku z opaků, který ustavičně probíhá v kruhu. Ten je pak dále provázán i s další Platónovou argumentací.⁸¹ Avšak proč je duše vlastně nehynoucí a nemůže přijímat svůj opak? To vystihuje následující argument:

„Nuže, co je stále v témž stavu a stejně, o tom snad se nejvíce podobá pravdě, že to je nesložené, kdežto co je pokaždé jinak a nikdy v témž stavu, to že je složené.“⁸²

„...duše je nejpodobnější božskému, nesmrtelnému, rozumovému, jednoduchému a nerozbornému, tomu, co je stále v témž stavu a stejně samo se sebou, kdežto tělo zase že je nejpodobnější lidskému, smrtelnému, složitému, nerozumnému a rozbornému, tomu, co nikdy není stejně samo se sebou.“⁸³

Díky těmto vlastnostem duše a těla pak již není těžké pochopit, proč se mezi nimi ve *Faidónu* vede tak striktní (dualistické) rozlišení. Platón nás tedy upozorňuje, že duše je „stejná sama se sebou a stále v témž stavu“. Mluvíme tedy o „stejnosti o sobě“, čili v platónském slova smyslu o něčem, co tu musí již vždy být, co je stále jsoucí, co tedy tím

⁸⁰ Viz: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 70 e.

⁸¹ Tuto provázanost dobře vystihuje následující citace: „Pohlédneme-li na cyklický argument jako na celek, vidíme, že spojuje otázku, zda lidské duše poté, co opustí tělo, ještě někde jsou, s otázkou po ekonomii vzniku a zániku v rámci celého universa.“ Cit. in: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 50.

⁸² Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 78 c.

⁸³ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 80 b.

pádem nevzniká ani nezaniká, přičemž hynoucí a vznikající věci (tělo) jsou tak oproti duši méně dokonalé.⁸⁴ Tato stejnost duše tu pak existuje jakožto stálá setrvalost, která tak představuje jakýsi samozřejmý předpoklad. Duše je také jednoduchá, takže jí lze vzhledem k její nesmrtnosti považovat za ryzí (nesložené) jsoucnou v čisté formě. K tomu je navíc stejného rodu jako ideje, protože obdobně jako ony nikdy nehynou – je nesmrtelná, stejná, nesložená, stále jsoucí a dokonalá. Takže jakožto jednoduchá pak nemůže přijímat žádný opak (smrt), protože žádný takový nemá – nemůže být sama sobě opakem.⁸⁵ Duše je tedy dle Platóna bezpochyby nesmrtelná, stejná a stále setrvává (před tělesným životem i po něm). Smrtí jedince tedy umírá složený svazek duše-tělo (tedy i tělo), ovšem nikoli duše, která tak jakožto stálá setrvalost existuje dál („*Když tedy přichází na člověka smrt, tehdy smrtelná jeho složka, jak se podobá, umírá, ale nesmrtelná odchází pryč neporušena a nezničena, ustoupivši smrti.*“⁸⁶).

Vedle těchto argumentů, které dokazují nesmrtnost duše, by šlo jakožto další argumenty uvést ty, které se vážou k procesu „rozpomínání“, nicméně je třeba zdůraznit, že se jedná o argumenty jiného řádu, než jsou ty předešlé, čili je třeba je chápat pouze jakožto podpůrné, vedlejší. Samy o sobě totiž nepodávají důkaz o nesmrtnosti duše, respektive přinášejí důkaz, který je problematický.

„... jsme se v nějakém dřívějším čase naučili, nač se nyní rozpomínáme. To by však nebylo možné, kdyby naše duše někde nebyla...“⁸⁷

„... jestliže je někdo na něco upamatován, musil to kdysi dříve vědět.“⁸⁸

Je tedy jasné, že podle Platóna duše „sama o sobě“ musí existovat nezávisle na těle. V souvislosti s rozpomínáním pak lze tvrdit, že jen díky „již před naší tělesnou existencí existující“ duši, která pro nás představuje „zdroj myšlení“, si můžeme na něco „rozpomenout“ a de facto tak znovu-nabýt tohoto vědění, které jsme ztratili příchodem do (tělesného) života,

⁸⁴ O tomto pohybu ze sebe sama, který nevzniká ani nezaniká, ale naopak tu stále setrvává, se Platón v souvislosti s duší zmiňuje rovněž i v dialogu *Faidros*. „*Když pak se ukázalo nesmrtelným, co se pohybuje samo od sebe, nebudeme se ostýchat říci, že právě to je podstata a smysl duše... není nic jiného, co by pohybovalo samo sebe, než duše, pak je nutně duše jsoucnou nevzniklé a nesmrtelné.*“ Cit. in: Platón: *Faidros (Platónovy spisy, Svazek II)*, Praha: OIKOMENH, 2003 (překl. František Novotný), 245e-246a. I v tomto dialogu tedy nacházíme důkaz o nesmrtnosti duše, tentokrát s ohledem na její nevznikající a nezanikající podobu, tedy na její stále setrvávání.

⁸⁵ Viz: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 103 c.

⁸⁶ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 106 e.

⁸⁷ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 72 e.

⁸⁸ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 73 c.

ve kterém si již pod vlivem tělesného zmatení musíme znalosti o věcech znovu vybavit, k čemuž nám má nejlépe pomoci právě ono „vyprošťování“. Tím je tedy jasné, že duše musí před naší existencí někde být, nicméně tento argument již neříká nic o tom, jak se to má s duší po naší existenci, kde by bylo možné takto uvažovat o její konečnosti, která by nikterak nenarušovala její existenci před-tělesnou.⁸⁹ Čili důkaz o nesmrtelnosti duše tu tak není dostatečně podán a tudíž tyto argumenty lze brát pouze za podpůrné. Mezi stěžejní argumenty vypovídající o nesmrtelnosti duše pak musíme považovat pouze argumenty o přijímání opaků, stejnosti a stálé setrvalosti (stálosti).

Stálá setrvalost jakožto „zvyk žít“

Díky nástinu dualistického pojetí psycho-somatické diference u Platóna jsme se tedy dozvěděli, že Platón klade důraz na neviditelný pól tohoto rozlišení, tedy na duši. Tomu také odpovídá neustálé usilování duše o sebe-vyprošťování od těla. Tendence, kterou jsme nazvali „zvyk žít“ (rozumějme tedy jakožto příklon k životu) je tak u Platóna (v druhé rovině) vázána na duši, tedy na něco, co tu vždy je, je stále živé a co lze označit za to stálé v plynutí těl. Příklon k životu jakožto k dokonalé stálé setrvalosti životadárné duše je pak stěžejním prvkem Platónovi argumentace. Duše jakožto oživující princip vstupuje do těl, přináší jim život a v průběhu tohoto svazku duše-tělo se snaží při setrávání v tomto stavu neustále vyprošťovat od matoucího těla (tj. filosofovat) a docílit tak pokud možno dostatečně očištěné duše od tělesných žádostí. Proto je tento příklon k duši důležitý, neboť i za vezdejšího života je nutné ji vyprošťovat a usilovat tak o její dostatečně očištěnou podobu. Ten, komu se povede duši dostatečně očistit, pak „žije nejlépe, jak je to jen možné“ a pouze ten se po smrti může těšit jistých poct, které takto očištěné duši přísluší.

„Z těchto důvodů má být bez obavy o svou duši ten člověk, který se v tomto svém životě odvrátil od jiných slastí, slastí těla a jeho zdobení...“⁹⁰

„...až vypiji jed, již u vás nezůstanu, nýbrž odejdu pryč tam do jakýchsi radostí blažených duší...“⁹¹

⁸⁹ Viz: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 70-70b, 77 b, 91 d. Problematiku tohoto tvrzení vystihuje i následující citace: „*Kebétiv argument je hlubokým zářezem do celé debaty.*“ Cit. in: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 52.

⁹⁰ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 114 d.

⁹¹ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 115 d.

Zde si lze povšimnout dvou pozoruhodných momentů. Platón zaprvé upozorňuje na to, že ne každou duši čeká po oproštění od těla stejný osud, ale každá končí dle „míry očištění“ vždy na místě, které jí náležitě přísluší.⁹² Zadruhé pak Platón připouští existenci duše v podobě samostatné oddělené entity, která po nějaký čas existuje mimo nutnost vstupování do svazku s tělem. K tomu, aby mohla získat status „blažené duše“, je nutné, aby byla dostatečně očištěna od tělesných žádostí během existujícího složeného svazku duše-tělo, tedy během tělesného života, při kterém je nutné setrvat, dokud člověku není dáno, aby byl svazek duše-tělo ukončen (*Tedy asi takto není bezdůvodné, že člověk nesmí sebe dříve umřít, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost, jako je ta, která nyní doléhá na mne.*“⁹³). Bylo by tedy chybné vykládat neustálé usilování o vyproštění duše jakožto apel na předčasné ukončení tělesného života z vlastní vůle.⁹⁴ Vyprošťování je pak proces probíhající při svazku duše s tělem, který člověku umožňuje očistit duši od tělesných žádostí, tj. nešpinit se zlem (hynutím), ale přiklonit se k dobrému (k tomu, co je setrvalé, božské), a takto zcela očištěná duše (tj. duše filosofova) se jakožto očištěná setrvalost duše samé odebírá do krásných sídel blažených duší, kde existuje v podobě „od těla oddělené entity“ a požívá pocty spolu s ostatními blaženými dušemi do té doby, než je opětovně povolána jakožto oživující princip zpět do těl.⁹⁵ Každá duše se tak po smrti odebírá na místo, které jí přísluší, což ovšem předpokládá jisté rozvržení podoby tohoto místa, které zde můžeme nalézt v podobě Platónovy představy o universu. Pro naše účely není ani tak podstatné popisovat jeho složitou podobu, ale je důležité si uvědomit, že jen díky tomuto přesnému rozvržení je možné vzít v potaz úvahy o předem daných místech, kam se duše dle míry očištění ubírají. Filip Karfík dokonce upozorňuje, že lze mluvit o kosmu, který je vystaven na základě mravně-duševního a tudíž nejvyššího možného principu výstavby universa, jenž je „*uspořádán tak, aby se duším nejspravedlivějších lidí dostalo toho nejlepšího a duším největších zločinců toho nejhoršího.*“⁹⁶ Je to tedy pouze filosofií dostatečně očištěná duše, která po smrti existuje čistě

⁹² Viz: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 107 d.

⁹³ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 62 c.

⁹⁴ Viz: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), str. 8 (Úvod od Františka Novotného).

⁹⁵ Existuje celkem pět možných způsobů toho, kam se duše po smrti dle míry svého „očištění“ vlastně odebírá. Pro naše účely je však podstatné, že je to pouze duše filosofova (tj. zcela očištěná), která může pobývat po smrti „sama se sebou“, bez jakékoli stopy tělesného. K podrobnému přehledu míst, na nichž se zdržují duše, viz: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 63-64.

⁹⁶ Cit. in: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 70.

sama se sebou bez tělesné příměsi, zatímco ty ostatní si v různé míře zachovávají i po smrti určitý podíl na tělesnosti.⁹⁷

„...každá slast i strážej jakoby měla hřeb a tím přibijí duši k tělu a připíná a činí tělesnou, takže se domnívá, že to je pravdivé, cokoli i tělo prohlašuje za pravdivé... nemůže přijít do Hádu čistě, nýbrž vždy vychází naplněna tělem; proto brzy padá zpět do jiného těla a jakoby zaseta v něm zapouští kořeny a tím jest neúčastna spolubytí s tím, co je božské a čisté a jednoduché.“⁹⁸

Je navíc zajímavé si uvědomit, že setrvalosti duše se vlastně nikdy nepodařilo prosadit tak, aby se mohla bez těla úplně obejít z hlediska existence člověka. Jakkoli lze tedy duši považovat za stálou setrvalost (tedy za ryzí jsoucno), pak je přeci jen nutné přiznat, že do tělesného života může vstoupit pouze díky tělu, které ji však připravuje o její „ryzost“. I ta nejočištěnější duše po příslušném čase stráveném v „krásných sídlech blažených duší“ tedy opět vstupuje do těl. Tím je dodržen jakýsi neustálý cyklický koloběh vznikání v rámci stanoveného universa, ze kterého jsou duše v různých časových intervalech *„periodicky vysílány do určitých oblastí Země, aby tam na omezenou dobu oživovaly těla.“⁹⁹* Aby se nesmrtelná duše mohla účastnit tělesného života (a tím pádem života člověka vůbec), pak je tedy nutné, aby tato jakožto stálá setrvalost vstupovala do vznikajícího a posléze hynoucího těla a stále toto „vstupování“ do něj opakovala. Cílem Platónovy filosofie v dialogu *Faidón* je však připravit člověka na smrt, uvědomit si nesmrtelnou povahu duše a její pozemské „zajetí“ těla, začít vyprošťovat a v tomto vyprošťování neustále setrávat, protože jedině tak může být duše po odloučení od těla dostatečně očištěna a účastnit se spolu s ostatními blaženými dušemi jistého spolubytí s tím, co je „božské, čisté a jednoduché.“ Platónova filosofie tak osvobozuje a přináší člověku naději na lepší budoucnost v podobě nesmrtelné duše, která se (pokud s ní člověk během tělesného života správně nakládá) po smrti těší nejvyšších poct.

Camusovy motivy ve vztahu k dialogu *Faidón*

Na tomto místě je tedy více než žádoucí podívat se na vzájemnou provázanost stěžejních motivů argumentace obou autorů. Předně si můžeme všimnout, že jak Camus, tak Platón se

⁹⁷ Viz Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 72-73.

⁹⁸ Cit. in: Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. František Novotný), 83 d.

⁹⁹ Cit. in: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 68.

shodují v jistém (dualistickém) rozlišování těla a duše, přičemž na pozadí tohoto rozlišování potom staví vlastní argumentaci. Oba pak vybízejí k filosofování, respektive k problematizaci každodennosti. Vzájemným pojítkem jejich filosofie je poté jistý způsob vztahování se ke smrti. Do tohoto vztahování následně vstupuje motiv snahy o setrvávání v životě (zvyk žít). Tato snaha o setrvávání je u Alberta Camuse spojena „pouze“ s tělesnou existencí, čemuž odpovídá první naznačená rovina výkladu tohoto pojmu u Platóna, tj. rovina Sókratových přátel strachujících se ze smrti. Platón se však následně vůči tomuto pojetí týkajícího se pouze vezdejšího života vymezuje druhou rovinou výkladu této snahy skrze důraz na nesmrtelnou duši. Do snahy o setrvávání v životě tedy poté vstupuje problematika psycho-somatické difference, která se vyskytuje právě i u Camuse.

Takže zatímco Albert Camus klade důraz na to viditelné (tělo), tak Platón upřednostňuje druhý pól této dvojice (duši). V této části textu by již mělo být zřejmé, proč tak oba autoři činí. Druhá rovina výkladu snahy o setrvávání v životě skrze rozlišení psycho-somatické difference u Platóna pak vysvětluje (oproti Camusovi) jeho ne-lpění na pozemském životě, který je podmíněn tělesným svazkem, jenž připravuje duši o její „ryzost“. Principem správného žití, ke kterému lze dospět skrze filosofii, je pak u Platóna neustálá snaha o vyprošťování duše od těla, zatímco u Camuse je to neustálá snaha o tělesnou vzpouru. Z hlediska důrazu na jednotlivé rozlišení svazku duše-tělo se tak sice oba autoři ocitají v kontrapozici (na základě stejného dualistického rozlišení), nicméně oba pracují se stejným principem – snahou o setrvalost v životě, tj. s jakýmsi příklonem k životu (zvyk žít).

U Platóna je tedy s filosofováním spojeno vyprošťování duše, zatímco u Camuse je tou hnací silou vzpoura těla. Tím, že však Camus klade zásadní důraz na tělesnou existenci, pak (v očích Platóna) připouští pouze jistou podobu existence svazku duše-tělo (očima Platóna pak jakoby podléhá klamu těla) a automaticky tak vůbec neuvažuje o jakékoli podobě posmrtné (ne-tělesné) existence, neboť o té se „nemůžeme nijak přesvědčit“. Není proto pochyb, že chce tělesnou existenci za každou cenu co nejdéle uchovávat (prodlužovat a setrávat v ní) a že se o její ztrátu bojí. Vzhledem k tomu, že Camus nepovažuje duši za nesmrtelnou, ale za pomíjivou (tj. hynoucí s tělem), pak právě usiluje o setrvávání v (dle něj) jediné možné podobě existence, tj. vezdejší, pozemské, tělesné. Příklon ke stálé setrvalosti - to je opět stejný princip, který uplatňuje Platón ve vztahu k duši, ač tím vlastně Camus usiluje o udržování něčeho, co je vždy hynoucí, tj. nestálé – a právě proti tomu se absurdní člověk bouří.

Pro Platóna je tak filosofie vysvobozením od strachu ze smrti, takže jedinec se zbavuje počátečního neklidu a umírá s nadějí, s vizí lepší budoucnosti duševního pobytu v lepším

světě blažených duší (tj. orientuje se na budoucnost). Snaží si také během života uchovávat „nejčistší“ myšlenku (tj. nerušenou od těla). Pro Camuse však představuje problematizace každodennosti uvědomění si nevyhnutelného konce existence a rovněž vysvobození z „falešného“ klidu, což je moment „zborcení kulis“, který se však nesmí řešit „skokem“, ale „vzpourou“. Tento jedinec se pak orientuje na přítomnost, usiluje o uchovávání myšlenky v její „nejčistší vzpouře“ a umírá bez naděje, čili jako Sókratovi přátelé.

Víme již, že Camus usuzuje na strach ze smrti díky matematické stránce této události, kdy jsme o ní přesvědčováni na základě smrti jiných lidí. Tu totiž nemůžeme popřít (respektive můžeme si ji ověřit) a přitom nejsme schopni zakusit vlastní smrt, čili se na ni díváme jakoby „z vnějšku“. U Platóna však krásné řeči o duši „nenaráží“ na matematickou stránku události, ale jsou naopak žádoucí. Kontrapozice je opět způsobena důrazem na opačný pól dualistického rozlišení psycho-somatické diference, přitom přístup obou autorů k dané problematice se odehrává na pozadí stejného rozlišení. Takže zatímco je pro Camuse smrt fatální (tj. skutečně vše ukončuje), pro Platóna smrtí končí pouze svazek duše-tělo, který se však prostřednictvím cyklického koloběhu vstupování oživujících duší znovu obnovuje.

Prostřednictvím Platónových úvah se tak setkáváme s jistým naznačením neustálého „koloběhu vznikání“¹⁰⁰, tj. vstupování duší do těl, vůči kterému se Camus na základě stejného principu snahy o setrvávání v životě jeví jako člověk, který klade důraz na pozemskou fázi tohoto cyklu, tedy pouze na konkrétní, viditelnou a ze zkušenosti v pozemském životě prokazatelnou podobu lidské existence, která se uskutečňuje na základě svazku duše-tělo. Tím plně zůstává součástí této Platónem naznačené koncepce motivu pomíjivosti a stálosti, který je rozpracován na pozadí dualistického pojetí psycho-somatické diference. Avšak s tím rozdílem, že klade důraz na opačný pól tohoto rozlišení, čímž se jeho pohled na lidskou existenci váže „jen“ na vezdejší svazek těla a duše. Motiv pomíjivosti a stálosti je sice vlivem důrazu na opačné složky psycho-somatické diference u obou autorů jinak rozpracován, nicméně je nutné dodat, že oba dva tento motiv rozlišují na pozadí stejného schématu. Vlivem důrazu na opačný pól dvojice duše-tělo pak vznikají i výše nastíněné kontrapozice, ale i do nich se promítá to, co je autorům dále společné, tedy snaha o setrvalost v životě, ať již s příklonem k duševnímu (dokonalé setrvalosti) či k tělesnému (nedokonalé setrvalosti). Motiv „koloběhu vstupování a oživování“ (resp. koloběhu vznikání a zanikání), který jsme sledovali u autora začátku metafyziky, pak můžeme sledovat i u autorů

¹⁰⁰ Tento pojem viz: Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007, str. 68.

konce metafyziky, jako například u Hegela, z jehož *Fenomenologie ducha* vybíráme následující pasáž.

Motiv života v Hegelově *Fenomenologii ducha*

(B. Sebevědomí – IV. Pravda jistoty o sobě samém)

Naznačený motiv koloběhu vznikání a zanikání se tedy v jisté formě vyskytuje i v této části Hegelova díla. Výše jsme mohli vidět, že jak u Camuse, tak u Platóna vstupuje do hry stejné schéma, na jehož pozadí se utváří argumentace obou autorů, která se pak již vlivem specifického (autorského) zpracování tohoto motivu, do něhož se promítá především opačný důraz na jednotlivé složky psycho-somatické difference, v jednotlivých aspektech odlišuje, či přímo utváří kontrapozice. V této části Hegelova textu pak narážíme nejen na stejný motiv, ale rovněž i na jeho specifické zpracování. To je pak třeba, stejně jako u předchozích autorů, objasnit.

„Určení života...Bytností je tu nekonečnost jakožto překonanost všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj vlastní klid jakožto absolutně neklidné nekonečnosti, sama samostatnost, v níž se momenty pohybu rozplynuly, jednoduchá bytnost času, která má v této soběrovnosti hotovou podobu prostoru...tato všeobecná plynulost má svou zápornou povahu pouze tehdy, když je překonáváním rozdílů; nemůže však překonávat, co je rozlišeno, nemá-li to trvání. Právě tato plynulost je jako soběrovná samostatnost sama jejich trváním či substancí, v níž tedy jsou jako rozlišené členy a části, které jsou pro sebe.“¹⁰¹

U Hegela je totiž tento „neustálý koloběh vznikání a zanikání“ obsahem samotného života, který se jakožto nekonečná (věčná) setrvalost udržuje prostřednictvím individuálně pomíjivých (dočasných) forem. Ve výše zmíněné citaci pak tyto „rozdíly“ představují vznikání individualit, jejich dočasné udržování (trvání) a následně jejich opětovné zanikání. Jedná se tak o věčný životní proud, který je udržován vznikáním individualit, jejichž vznik, udržování se a trvání probíhá na úkor individualit jiných, které pak proto ve prospěch těchto individualit musí zaniknout. V tomto nekonečném koloběhu vznikání a zanikání individualit lze pak za jedinou stálost považovat přetrvávání neustálého vzájemného střídání těchto dvou

¹⁰¹ Cit. in: Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960 (překl. Jan Patočka), str. 149.

fázi, díky kterým je stálá setrvalost obecného životního proudu udržována skrze konkrétní a časově omezený život individualit.

Můžeme tu tak zaznamenat dva hlavní rysy. Tím prvním je tedy hybnost v podobě vznikání a zánikání individualit, tím druhým je pak stálost této hybnosti. Tuto stálost lze tedy považovat za klid, o kterém Hegel mluví jako o „absolutně neklidné nekonečnosti“. Tím pádem se jedná o nekonečný (setrvalý) klid v podobě stálosti obecného životního proudu, který je však absolutně neklidný, protože je udržován právě díky neustálé střídě, která tak dočasně udržuje život pomíjivých individualit, skrze které je tato stálost sama udržována jakožto „absolutně neklidná nekonečnost“. Jednoduše řečeno, všeobecný věčný život se udržuje díky konkrétnímu dočasnému trvání individualit, které svým vznikáním střídají individuality zanikající, nějaký čas po vzniku udržují sebe (a tím i obecný životní proud) a svým zánikem jsou vystřídány individualitami právě vznikajícími, které toto udržování obecného proudu života skrze sebe samotné následně opět umožňují.

„...co se stravuje, je bytnost; individualita, která se udržuje na úkor všeobecná a dává si pocit jednoty se sebou samou, překonává právě tím svůj protiklad k druhému, na jehož základě je pro sebe; jednota se sebou, kterou si dává, je právě plynulost rozdílů, čili všeobecné rozplývání. Avšak naopak překonání individuálního trvání je právě tak jeho vytvářením...Obě stránky celého pohybu, které jsme rozlišili, totiž utváření, pokojně vyvinuté ve všeobecném prostředí samostatnosti, a životní proces, tím tedy splývají...“¹⁰²

V této citaci zmíněná individualita se udržuje na úkor všeobecná tím, že stravuje individuality jiné, které vznikají, avšak tím je udržována sama stálost tohoto vznikání a zánikání (všeobecně). Čili tu tak dohromady splývá udržování jednoty individuality a všeobecnosti. Individualita se tak vymezuje vůči všeobecnosti a tím získává jistotu o sobě samé, nicméně je právě tak součástí této všeobecnosti spolu s ostatními individualitami, skrze které se tato všeobecnost uplatňuje.

„Žádostivost a jistota o sobě samém, již bylo dosaženo uspokojením žádostivosti, je předmětem podmíněna, neboť je překonáním tohoto jiného; aby bylo toto překonání, musí být

¹⁰²Cit. in: Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960 (překl. Jan Patočka), str. 151.

*to jiné. Sebevědomí tedy svým záporným vztahem nedokáže překonatí předmět; vytváří jej proto naopak znovu, právě tak jako žádostivost.*¹⁰³

Individuální život tak skrze žádostivost usiluje o sebe-produkování a uspokojením této žádostivosti dosahuje individuum jistoty o sobě samém. Toto sebe-potvrzení se uskutečňuje skrze překonávání předmětu, který je jiný než o sebe-potvrzení usilující individuum, vůči kterému se tak individuum skrze žádostivost vymezuje. Avšak po čas trvání (tedy žití individua) je nutné, aby si toto vytvářelo předmět, vůči kterému je vlastně jedině vůbec schopno zakoušet svoji individualitu a na jehož úkor vlastně přetrvává. Individuum je tedy po čas svého trvání vlastně žádostivostí, tedy usilováním o vlastní sebe-produkování a o nabytí jistoty o sobě samém, nuceno neustále vytvářet předmět, vůči kterému se vymezuje, a tím potvrzuje sebe sama a dosahuje uspokojení.

Stručně řečeno, u Hegela můžeme rovněž sledovat motiv pomíjivé a setrvalé životní formy a to na dvou rovinách. Jednu představuje věčný obecný životní proud, jehož setrvalost je však udržována skrze sice pomíjivé, avšak neustále (tj. věčně) se střídající formy individuálního, tedy konkrétního života. Ožívování, trvání a hynutí individua tak představuje druhou rovinu tohoto motivu. Obecná živost tak není zcela samostatná, ale na konkrétním trvání individuí závislá. A rovněž konkrétní život není jen tak sám pro sebe, ale podílí se částí vlastní existence spolu s ostatními ještě trvajících individualitami na udržování obecného životního proudu, tedy udržuje stálost této hybnosti. Obě fáze zde naznačeného životního procesu (setrvalost a pomíjení) jsou tak na sobě závislé a nelze je od sebe oddělit – splývají. K tomu navíc každá pomíjivá forma usiluje o sebe-produkování a o nabytí jistoty o sobě samé. Tím se snaží uspokojit žádostivost skrze neustálé vytyčování předmětu jejího uspokojení. To se odehrává do té doby, dokud individuum trvá. V okamžiku, kdy je trvání individua ukončeno, je toto ihned vystřídáno individuem jiným. Motiv pomíjivosti a stálosti je tak spojen a nelze myslet jeden bez druhého, tj. žádný z nich neexistuje zcela samostatně.

Hegel ve vztahu k Platónovi

Po nastínění specifického zpracování výše zmíněných motivů u Hegela se tedy nyní pokusíme objasnit vztah této argumentace k poznatkům, ke kterým jsme dospěli u Platóna v rozboru dialogu *Faidón*. Záhy uvidíme, že do specifických interpretací těchto autorů tradice

¹⁰³Cit. in: Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960 (překl. Jan Patočka), str. 151-152.

metafyziky nám totiž rovněž vstupují společné motivy, na jejichž pozadí se tyto interpretace odehrávají.

Hegel tedy zpracovává motiv pomíjivosti a stálosti ve vztahu k individuálnímu životu a k obecnému životnímu proudu, přičemž tomuto proudu přisuzuje vlastnost stálosti, kdežto individuální životy konkrétních forem považuje za pomíjivé. U Platóna se však tento motiv uplatňuje skrze rozlišení jednotlivých složek psycho-somatické diference, kde duše vystupuje jakožto stálá setrvalost a tělo je považováno za hynoucí, dočasné a tedy pomíjivé. U obou autorů tak můžeme sledovat stejně rozvržené schéma motivu stálosti a pomíjivosti, přičemž na jisté odlišnosti pak narážíme až při bližším pohledu na autorské zpracování tohoto motivu.

Je tedy zřejmé, že Hegel rozlišuje pomíjivé a stálé ve vztahu k životu obdobně jako Platón, konkrétně pak v rozpracované formě všeobecného života a života individualit. U Hegela tedy mluvíme v souvislosti s pomíjivostí o životě konkrétním (tj. o životě individua) a se stálostí o životě obecném (životní proud individuí). Na základě předchozích poznatků již víme, že mezi těmito Hegelem naznačenými formami života nelze vést striktní řez (tak jak to dělá Platón v podobě dualistického rozlišení těla a duše), protože tyto formy, tak jak jsou Hegelem interpretovány, vlastně splývají. Díky tomu pak u něj nelze ani určit jednoznačné kladení důrazu na jednotlivé složky tohoto motivu, čili motiv pomíjivosti a stálosti pak u Hegela není možné myslet samostatně, protože do každé části tohoto motivu ihned vstupuje ta druhá – jsou vzájemně provázané a neoddělitelné. Oproti tomu u Platóna něco takového myslet zcela určitě možné je.¹⁰⁴ A nejen to – u Platóna je navíc možné určit, na kterou ze dvou složek v rámci zpracování motivu pomíjivosti a stálosti klade důraz – na duši. Nicméně uplatnění duše v životě člověka se i u něj uskutečňuje pouze na základě svazku duše s tělem, který podmiňuje tělesný život. Z tohoto důvodu se pak uskutečňuje koloběh vstupování oživujícího principu (duši) do těl.

Duše tedy u Platóna po určitém čase v rámci tohoto neustálého „koloběhu oživování“ vstupují periodicky do těl, čímž dávají vzniknout tělesnému životu člověka a zároveň přicházejí o svoji „ryzost“. Avšak u Hegela k žádnému takovému „poskvrnění“ nedochází, ba naopak – obě složky jsou vzájemně sladěné a de facto by tu šlo hovořit o harmonii stálosti a pomíjivosti. V rámci stálého životního proudu se pak skrze střidu individualit uskutečňuje jejich pomíjivost a individuality jsou při svém pominutí bezprostředně nahrazovány individualitami jinými. Neexistuje pak žádná jsovící entita, kterou by šlo myslet mimo tento životní proud, čili pokud tato existuje, tak je plně jeho součástí. U Hegela tedy tomu není tak,

¹⁰⁴ Vzpomeňme na duše v podobě oddělených entit od těla. Viz str. 32.

že by nějaké složky v podobě samostatně jsoucích entit po nějaký čas existovaly mimo naznačené schéma životního proudu a po čase do něj opět vstupovaly. To je však motiv, který lze bezesporu sledovat u Platóna právě v podobě dočasného „pobytu duší v podobě od těla oddělených entit na místě jim určeném“.

Víme také, že Platón při rozpracování problematiky stálosti spojuje tento pojem s nesmrtností duše. Hegel v této souvislosti však oproti Platónovi nemluví o nesmrtnosti, ale spíše o stálosti pohybu života samého, který se pak udržuje skrze střidu nestálých individualit. To je další rozdíl zpracování na pozadí stejného schématu. Tam kde je nesmrtelná duše stálost v plynutí těl, tam je obecný životní proud to stálé ve střídě pomíjivých individualit.

Je také důležité upozornit, že oba autoři promýšlejí motiv stálosti mimo existenci konkrétních a pomíjivých individualit a spojují ho s výše nastíněnou podobou autorského zpracování tohoto motivu. U Platóna pak tuto pozici zaujímá nesmrtelná duše a u Hegela je to obecný životní proud, který je umožněn díky střídě konkrétních a pomíjivých individualit. Víme také, že Platón usiluje o setrvalost v životě, takže se přiklání ke stálé, životadárné a nesmrtelné duši. Vlivem splnutí motivu stálosti a pomíjení však žádný takovýto jednoznačný příklon u Hegela na rovině popisu všeobecného života zaznamenat nemůžeme, a tak je tu tato setrvalost rozprostřena a následně naznačena v obou rovinách, tedy jednak v podobě obecného životního proudu, který je jakožto „vedlejší produkt“ stále udržován střidou individualit, a jednak konkrétním životem individualit, které (ač jsou pomíjivé) skrze žádostivost neustále usilují o sebe-produkování. Tento motiv života zohledněný z pozice individuality usilující o vlastní přetrvávání prodlužováním je pak dobré dále sledovat již ve vztahu k autorovi výchozího textu.

Albert Camus ve vztahu k Hegelovi

Při srovnání klíčových motivů Alberta Camuse s Platónem jsme uvedli, že Camus plně zůstává součástí Platónem naznačené koncepce pomíjivosti a stálosti, který je pouze jinak rozpracován na základě dualistického rozlišení psycho-somatické difference s akcentací opačného pólu. Vlivem „přepólování“ pak klade Camus důraz pouze na tělesnou existenci, tedy spíše pouze na svazek duše s tělem. Vše je tak u něj v tomto svazku zohledněno z perspektivy těla, čili i u Camuse je možné, jak již dobře víme, jednoznačně určit příklon k jedné složce – k tělu. Tato perspektiva pak odpovídá životu individua u Hegela.

Život konkrétní a pomíjivé podoby je tedy u Hegela spojen s žádostivostí, skrze kterou individuum usiluje o nabytí vědomí o sobě sama, tedy o sebe-potvrzení. Individuum tak skrze žádostivost usiluje o sebe-produkování, čili se neustále zasazuje o prodlužování svého trvání, o němž chce stále nabývat jistoty. Jde tedy o neustálou snahu individuality setrvávat při životě. Ovšem, jak dobře víme, trvání zohledněné z pozice individua je vždy pomíjivé. Zde vidíme, jak se nám snaha o onu „neustálost“ vlastně nenápadně „vkrádá“ i do života konkrétních pomíjivých forem u Hegela, ač ji autor primárně promýšlí hlavně ve vztahu k obecnému životnímu proudu a jeho střídě individualit. To však není v rozporu s tím, co jsme uvedli výše, ale spíše to potvrzuje pravdivost poznatku o nemožnosti striktního řezu u Hegelem rozpracovaného motivu stálosti a pomíjivosti, který tak, jak již víme, ve výsledku splývá, ač probíhá na pozadí stejného schématu. Takto zohledněný život z pozice individuality pak lze považovat za naprosto stejný motiv, na který jsme mohli narazit při akcentaci tělesného života a jeho snahy o neustálé sebe-produkování u Alberta Camuse.

Tam, kde je u Hegela hnací silou života individuality žádostivost, tam je u Camuse touto hnací silou vzpoura těla.¹⁰⁵ Camus však na rozdíl od Hegela odmítá úvahy mimo tělesnou perspektivu života, takže je zcela zaujat pouze jeho konkrétní podobou. Takže zatímco u Hegela je konec individuality plně součástí stálé střídavy, u Camuse je tento konec skutečně fatální a pro život jako takový zohledněný pouze z pozice individuality vlastně zcela zásadní, protože jej nadobro ukončuje. Camus tedy jako by nebyl schopen vidět za hranice tělesného, čímž tak setrvává pouze v jedné ze dvou naznačených rovin života u Hegela. Zůstává tak plně součástí takto zpracovaného motivu pomíjivosti a stálosti, ovšem s tím rozdílem, že veškerou svoji pozornost směřuje vlivem „tělesného zajetí“ pouze na život konkrétních, pomíjivých, viditelných a tělesných forem. Ukončení života individuality u Hegela má sice pravda rovněž pro tuto individualitu fatální význam (pomínutí), avšak z hlediska stálosti obecného životního proudu se vlastně jedná jen o jistou přechodovou fázi substituce individualit, která právě pomáhá udržet stálost tohoto proudu. Čili pro samotný život u Hegela je to spíše přínos, avšak pro jedinou možnou podobu života, kterou Camus připouští, je to pak pochopitelně smrtelná rána. Střída individualit je tedy druhou podobou hnací síly života tentokrát spojeného s obecným životním proudem. Camus však pochopitelně žádnou takovou sílu, která by poháněla obecný život, neuvádí, protože ji lokalizuje v individualitě samé.

Albert Camus se tak dosud profiluje jako jediný autor (z těch dosud probíraných) zachycující motiv pomíjivosti a stálosti pouze s ohledem na konkrétní, tedy tělesnou a

¹⁰⁵ Zde nacházíme jistou shodu autorů (ač jinak rozpracovanou) ohledně života konkrétních forem.

pomíjivou formu života. Není proto divu, že se snaží setrvávat při životě v jeho jediné možné podobě, kterou připouští (a že odmítá sebevraždu). Přítomnost duše ve svazku s tělem nebere jako něco stálého, ale spíše jako pouhou nezbytnou složku, díky níž může být tělo živé, a kterému je tato zcela podřízena. Život zohledněný z tělesné pozice individua má pak bezpochyby pomíjivý charakter, což si ostatně uvědomuje i autor sám. Je pak paradoxní, že usiluje o setrvalost něčeho, co již ze své povahy stálé být nikdy nemůže. Dalo by se tedy říci, že se snaží motiv stálosti násilně navléct na konkrétní pomíjivý život individua, které sice usiluje o setrvalost, avšak již ze své povahy nemůže být nikdy stálé. Jedná se tedy skutečně o marný boj, který je vlastně absurdní. Přesto je dle Camuse nutné v tomto boji setrvávat, protože právě tato vzpoura umožňuje člověku pohrdat takto absurdním osudem, který mu dle Camuse život připravil.

Na první pohled by se tedy nabízelo Camusovi přiznat jistou myšlenkovou alternativu v podobě snahy o setrvávání v životě ve formě, která je nestálá. Nicméně tímto pojetím autor rovněž plně zůstává v naznačeném schématu motivu pomíjivosti a stálosti u Hegela, avšak pouze z hlediska života individua usilujícího o vlastní setrvávání v životě sebe-produkováním, u Hegela tedy uspokojením žádostivosti, u Camuse tělesnou vzpourou. To, že Camus nenastiňuje druhou rovinu naznačenou Hegelem a vlastně i Platónem, pak ovšem nutně neznamená, že by vůči němu přicházel s něčím novým, co by stálo čistě vně tohoto naznačeného schématu. Ba naopak - je jeho plnou součástí, avšak s jistým „omezeným“ pohledem – popisuje motiv života jen ve vztahu ke konkrétní (tj. tělesné) existenci individuí. To, že poté pasuje motiv stálosti do pomíjivých forem tělesného života, nelze považovat za myšlenkovou alternativu vůči naznačenému schématu zpracování motivu pomíjivosti a stálosti, ale spíše za nutnost či jedinou možnost, která se pak „jen“ uskutečňuje na pozadí již naznačeného schématu.

Charakteristika psycho-somatické difference

Na tomto místě bych se rád zaměřil na objasnění problematiky pojmu „psycho-somatické difference“, která se ve vztahu k námi sledované problematice ukazuje jako klíčová. Díky tomuto exkurzu převážně do před-platónského myšlení by pak mělo být zřejmé, že na pozadí rozlišování psycho-somatické difference je možné spojovat motiv pomíjivosti a stálosti právě a jedině s metafyzickou tradicí. K předvedení této problematiky by nám měla posloužit publikace Hynka Bartoše: *Očima lékaře*, kde se s pojmem psycho-somatické difference napříč

knihou operuje. Dosud jsme totiž výklad tohoto pojmu užívali ve smyslu jasně stanoveného dualistického rozlišení těla a duše, jehož kořeny nacházíme právě u Platóna. Ostatně takového dělení duše a těla dnes přebíráme jakoby samozřejmě, ovšem při bližším pohledu na počátky naší tradice naopak zjišťujeme, že toto zdánlivě samozřejmé rozlišení nenacházíme. V před-platónském období pak narážíme na různé výklady tohoto rozlišení, takže Platónovo pojetí problematiky duše-tělo zcela určitě nelze považovat za charakteristické pro klasickou dobu antického Řecka.¹⁰⁶

Platón se naopak ukazuje jako autor, který do soudobé problematiky psycho-somatické difference vnáší nikoli nový, ale originální rozměr. K tomu, abychom pochopili, v čem spočívá „originalita“ tohoto rozlišení, pak bude jistě dobré nastínit představy o duši a tělu z před-platónského období, vůči kterým by tato originalita měla vyvstat. I když není možné zmínit úplně všechny výklady (od Homéra k Platónovi), pak se alespoň pokusíme vyzdvihnout ty, které se vzhledem ke sledované problematice jeví jako nejpodstatnější. Tím by nám měla být odhalena povaha „originality“ dualistického pojetí psycho-somatické difference u Platóna a následně tedy i provázanost tohoto zdánlivě samozřejmého rozlišení s motivem pomíjivosti a stálosti, který lze sledovat v rámci metafyzické tradice. Avšak zároveň je nutné dodat, že ač tato tradice přejímá dělení duše a těla, tak jak ji interpretuje Platón, tak kořeny tohoto pojetí částečně nacházíme právě již v oněch před-platónských představách. Nicméně i tak je Platónovo pojetí natolik výrazné, že ho lze považovat za zásadní, protože je zkrátka pro následnou tradici (metafyziku) určující, čili nepředstavuje jen jakési „přechodné“ pojetí, ale spíše pokládá základy jisté podoby rozlišování, se kterou se pak operuje napříč metafyzikou. Dodejme jen, že vzhledem k tomu, že je pojem duše a těla u jednotlivých před-platónských autorů chápán odlišně, pak termín „psycho-somatická difference“ vyjadřuje jakékoli takovéto pojetí, které klade tyto dvě složky do vzájemného vztahu.

Jednu z nejstarších specifických forem výkladu psycho-somatické difference, která vykazuje podstatně odlišné rysy od platónského pojetí, představuje Homér, který užívá výrazy *psýché* (duše) a *sóma* (tělo) především k popisu lidského osudu po smrti, kde tělo (mrtvola) stojí v protikladu k duši (životu), která se po smrti vyskytuje v podobě jakéhosi ne-tělesného přízraku v říši mrtvých, tedy v Hádu. Narážíme tu tedy sice na eschatologické představy, ale *psýché* tu vystupuje jakožto smrtelný život, o který člověk vždy přichází. V protikladu ke smrtelným lidem pak stojí bohové, kteří jsou nesmrtelní, a z tohoto důvodu žádnou duši nemají. Ta je tak v homérském slova smyslu chápána jako charakteristický znak smrtelného

¹⁰⁶ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 15.

života, kterým se lidé odlišují od bohů. Navíc tu nenacházíme žádnou souvislost *psyché* s její psychickou vlastností.¹⁰⁷ Oběma pólům diference k tomu schází jednotící pojem, který je rozprostřen mezi výčet jejich jednotlivých aspektů. Z tohoto důvodu pak Hynek Bartoš při analýze pojetí psycho-somatické diference u Homéra dospívá k závěru, který dobře vystihuje následující citace:

*„Výsledkem analýzy homérských představ o člověku bylo zjištění, že Homér žádné jednoznačné rozlišení duše-tělo v kontextu živého organismu nezná a že hranice mezi tělesným a psychickým je pro něj dosti mlhavá.“*¹⁰⁸

Na tomto místě tedy můžeme vidět, že se Homérův výklad problematiky psycho-somatické diference podstatně odlišuje od Platónova pojetí. Výrazy těla a duše jsou použity v úplně jiném kontextu, což se promítá i do výkladu těchto pojmů. Nenacházíme tu jednotící výrazy ani pro jednu složku dvojice duše-tělo, nelze je myslet ve vzájemném protikladu, a tudíž vůbec není možné je chápat dualisticky a přiřknout jim vlastnosti, které jim připisuje Platón. Duše u Homéra navíc postrádá „psychologický“ rozměr. Krom toho u něj tato vystupuje jako princip smrtelnosti, tedy jako charakteristický znak lidí ve vztahu k bohům, zatímco u Platóna zaujímá roli nesmrtelného principu oživování těl, tedy principu, který lze myslet i mimo existenci člověka. Nesmrtelnost je však u Homéra pouze výsadou bezdušných bohů, zatímco u Platóna i sama duše může požívat božských poct spolu s ostatními blaženými dušemi, protože je (jak již víme) sama svojí povahou božská. Při srovnání platónského pojetí psycho-somatické diference s Homérem tak narážíme na řadu jinakostí, které tak od počátku problematizace tohoto rozlišení poukazují na podstatně odlišný výklad. I přes tuto odlišnost však musíme vzít v úvahu Homérovo nastínění eschatologických představ, které budou mít později v Platónově pojetí jistý význam.

Následné specifické interpretace přírodních filosofů po Homérovi pak v principu spojuje výklad pojmu *psyché*. Ta je chápána jako princip života v řádu světa (*fysis*), tedy jako „pralátka“, z níž vychází veškerý život. Od dob Homéra se tak výklad *psyché* nově váže na život všech věcí a neomezuje se pouze na člověka.¹⁰⁹ Avšak pod vlivem kusých a

¹⁰⁷ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 28-29.

¹⁰⁸ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 257.

¹⁰⁹ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 60.

nedostatečných informací o podobě těchto úvah, se pak můžeme spolehnout až na Hérakleita, u kterého nacházíme ucelenější a detailnější analýzu pojmu *psýché*.

„...Hérakleitos byl patrně prvním, kdo řekl o „psychologické“ duši v člověku něco opravdu podstatného. Podle Hérakleita se psýché účastní základních kosmických procesů; jako vše ostatní i ona vzniká (B 36), proměňuje se a zaniká (B 136, B36). Ačkoli je každá duše smrtelná, souvisí zároveň s věčně živým kosmickým ohněm (B 30) a jeho schopností se měnit a utvářet... jakožto individuální projev tohoto principu života je vždy omezená zrozením a smrtí.“¹¹⁰

V této citaci pak narážíme na náznak dvojí povahy duše jednak v podobě oživujícího principu a jednak ve spojitosti s pomíjivým člověkem a jeho nitrem, což je pozoruhodný moment, který je dosud velkou a stále ne zcela úplně jasně zodpovězenou otázkou ze strany Hérakleitových interpretů, a proto by bylo chybné ho považovat za jasné a zřetelné nastínění motivu pomíjivosti a stálosti, které by bylo možné analogicky vztáhnout k Platónovu pojetí. Už jen ta „smrtelná“ povaha duše je fakt, přes který se nemůžeme přenést. Navíc Hérakleitův výklad ještě není dostatečně očištěn od pojetí homérského. K tomu je také dobré dodat, že u něj *„...nenacházíme žádný doklad o tom, že by výrazy psýché a sóma byly stavěny do protikladu ve smyslu diference duše-tělo.“¹¹¹* Jinými slovy, ani takovéto rozvržení nelze chápat dualisticky, což je opět v rozporu s naší „samozřejmou“ představou kontrastu duševního a tělesného, která má své kořeny právě u Platóna.

Nicméně i přesto tu cítíme jistý náznak drobného přiblížení směrem k platónskému pojetí psycho-somatické diference. Když k tomu připočteme provázanost Hérakleitovy duše s *logem*¹¹², která je následně zcela zásadní pro její psychologickou dimenzi, pak bude jistě pozoruhodné sledovat, jak se s tímto motivem pracuje dále, zejména v rámci terapeutického pojetí.

Díky pohledu „očima lékaře“ na danou problematiku pak vzniká další tzv. diagnostické pojetí, kde je primárním cílem péče o lidské zdraví. V rámci tohoto již post-homérského přístupu k uchopení dané problematiky, který je tak zachycen ve spisech Hippokratovského

¹¹⁰ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 79-80.

¹¹¹ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 258.

¹¹² Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 100.

korpusu¹¹³, následně narážíme na odlišení psychologické (*psýché*) a tělesné (*sóma*) stránky člověka. Duše a tělo tu pak sice vystupují jako dvě různé věci, ovšem je nutné dodat, že se jedná o věci úzce spojené.¹¹⁴ Jsou sice odlišitelné, ale spíše ve smyslu dvojakosti psychicko-tělesné celistvosti člověka, takže je nelze klást do protikladu. Proto by bylo i na tomto místě chybné považovat vztah *psýché-sóma* za dualistický.

„...*tělo a duše jsou tak úzce provázané, že léčba musí vždy brát ohled na oba aspekty lidského organismu.*“¹¹⁵

Rovněž tu nemůžeme mluvit ani o nějakých eschatologických představách. Diagnostické pojetí ale představuje velký přínos pro naše rozumění této problematice (tj. ve vztahu k Platónovi), protože je již odpoutáno od homérských představ a také se v něm odráží pokus skrze pojmy *psýché* a *sóma* rozlišovat psychickou a tělesnou stránku člověka (i když jsou jednotlivé aspekty tohoto rozlišování občas označovány jinými výrazy). Avšak veškeré duševní potíže jsou léčeny stejně jako tělo, čili léčba je principiálně stejná pro obě tyto složky. U autorů diagnostického rozlišení tedy nikde nenarážíme na nemoc duše, která by nějak nesouvisela s tělem. „*Proto je vcelku samozřejmé, že ani nenabízejí žádnou specifickou terapii duše.*“¹¹⁶ Krok tímto směrem činí až v rámci terapeutického pojetí Démokritos.

Souběžně vznikající terapeutické pojetí nás zase přibližuje o krok blíže k Platónovu výkladu duše a těla. Toto pojetí sice probíhá na stejném pozadí jako diagnostické, avšak vůči němu se liší ve dvou zásadních věcech. Jednak je tu tělesná a psychická stránka stavěna přímo do protikladu a jednak tu mezi těmito složkami vzniká asymetrický charakter, kde duše zaujímá nadřazené postavení.¹¹⁷ Výklad terapeutického rozlišování vlastně spočívá v tom, co již předznamenává Hérakleitovo spojení duše s *logem*. Takto nastíněná psychologická povaha duše, která ji tak spojuje s myšlením, je totiž dále rozpracována Démokritem, jenž tak v rámci terapeutického pojetí navazuje na tradici iónského myšlení, zvláště pak právě na Hérakleita. Nicméně oproti němu staví duši přímo do protikladu k tělu, přitom přejímá akcentaci jejího

¹¹³ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 258.

¹¹⁴ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 128.

¹¹⁵ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 132.

¹¹⁶ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 154.

¹¹⁷ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 167-168.

psychologického rozměru, díky kterému pak tato dominuje. O duši je pak zapotřebí pečovat, ovládat se a tlumit vášně.

„Démokritova diference duše-tělo je motivována terapií člověka, ve které je prý efektivnější dávat přednost terapii duše.“¹¹⁸

Efektivnější je pak v tom smyslu, že vede i k tělesnému zdraví, takže je to vlastně nyní zcela nově duše, která (jakožto vyšší složka) odpovídá i za tělesný stav. Duše se tak poprvé vůči tělu dostává do nadřazeného postavení. Lékař tak odpovídá diagnostickému pojetí a léčí především tělo (ač jako rovnocennou složku duše), kdežto filosof odpovídá tomu terapeutickému, protože léčí především duši. Nadřazené postavení duše a péče o ni s příslibem nalezení cesty ke štěstí – to jsou motivy, které již velmi nápadně odkazují k pojetí psycho-somatické diference u Platóna, s jehož podobou jsme se již seznámili. Následně tedy uvidíme, že tato podobnost není náhodná a že se terapeutické pojetí do toho platónského také částečně promítá.

Prvky terapeutického způsobu rozlišení psycho-somatické diference pak nacházíme i v Sókratově výkladu, který však navíc obohacuje toto rozlišení psychické a somatické části o úvahy o dobru a zlu.¹¹⁹ Je však prakticky nemožné vystihnout pravou míru originality Sókratova pojetí, protože on sám nikdy nic nenapsal, takže o jeho výkladu psycho-somatické diference se pak dovídáme zprostředkovaně především od autorů jako je Aristofanés, Xenofón a Platón, přičemž naše pozornost se pak zcela logicky obrací směrem k posledně jmenovanému.

„Zatímco podle Aristofana Sókratés zkoumal „věci pod zemí“ a podle Xenofóna považoval lidskou duši za božskou, ani jeden z nich nespojuje Sókrata s naukou o nesmrtelné psýché.“¹²⁰

To však, jak již dobře víme, činí právě Platón. V tomto kontextu se pak utváří jeho výklad psycho-somatické diference.

¹¹⁸ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 165.

¹¹⁹ Viz: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 159.

¹²⁰ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 211.

„Dualismus duše a těla je tedy chápán v kontextu protikladů dobra a zla, spravedlnosti a bezpráví, nesmrtelnosti a pomíjivosti, božského rozumu a animální tělesnosti. Na takto nastíněném pozadí pak vystupuje filosofie jako terapeutická technika slibující spásnou léčbu duše od protivenství těla.“¹²¹

To, co je určující pro výslednou podobu dualismu psycho-somatické diference u Platóna, je pak kombinace eschatologických představ spolu s několika formami výkladu problematiky *psyché-sóma*. V pátém století se totiž mísí představy „mrtvých pod zemí“ jednak s pojetím eschatologické *psyché* u Homéra, jednak s jejím psychologickým výkladem. Takováto směsice pravda přímo vybízí k experimentování, jež u Platóna ve výsledku představuje „...*dualismus duše a těla, který předpokládá nesmrtelnost duše a její nezávislost na těle.*“¹²² Vidíme tedy, že Platónův výklad problematiky psycho-somatické diference nevzniká „samovolně“ či „náhodně“, ale že je vlastně provázán s předešlými představami o duši a tělu v kombinaci s eschatologickými naukami. Tuto výslednou směsici představ zformovanou v jednom pojetí pak můžeme zcela bezpečně považovat za originální.

„...nikde před Platónem nemáme doloženu představu, že by naše myšlení, vnímání, emoce a další součásti lidské „psychiky“ mohly existovat nezávisle na našem těle...Je tedy nanejvýš pravděpodobné, že Platónem prezentovaný dualismus duše a těla byl originální kompilací starších eschatologických nauk s terapeutickou formou psycho-somatické diference.“¹²³

Nyní by tedy mělo být již zřejmé, v čem spočívá originalita pojetí psychoso-somatické diference u Platóna.¹²⁴ Jeho verze rozlišení tedy vnáší do této problematiky zcela nový a zásadní rozměr. Je pak zajímavé pozorovat, jak se u autora začátku metafyziky (tj. Platóna) na pozadí jeho dualistického rozlišení psycho-somatické diference uplatňuje motiv pomíjivosti a

¹²¹ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 216.

¹²² Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 260.

¹²³ Cit. in: Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006, str. 260.

¹²⁴ Platón se navíc vymezuje vůči starším představám nesmrtelnosti ještě jinak. Pro jeho předchůdce se stávali nesmrtelnými ti, kteří se zviditelnili prostřednictvím svých činů a vstoupili tak do vyprávění a paměti, kdežto pro Platóna je z hlediska nesmrtelnosti důležité být s ní v bezprostředním kontaktu sice ve stavu aktivní pozornosti, avšak zároveň přitom nevykonávat žádnou činnost a netvořit díla. Viz: Arendtová, H.: *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překl. T. Suhomel a M. Palouš), str. 41n. Z hlediska zviditelnění skrze činy je možné ještě dodat, že být živý také dříve znamenalo být viděn očima ostatních, tedy jednat. Viz: Vernant, J.P. (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 2005 (překl. L. Fialková a kol.) str. 17-18.

stálosti jakožto motiv problematiky uchopení bytí jsoucna, který lze posléze rovněž sledovat i u autora konce metafyziky (tj. Hegela). Platónovo razantní dualistické dělení těla a duše je tak ve spojitosti s motivem pomíjivosti a stálosti výsledkem jeho hlubšího přesvědčení a zároveň ustanovením problému uchopování bytí jsoucna, tedy vlastně ustanovením metafyzické tradice.¹²⁵ Z toho lze jednoznačně usoudit, že takovéto dualistické pojetí je vzhledem ke starším výkladům zcela originální a že je jeho výchozí podoba určující pro následné sledování tohoto motivu napříč metafyzikou. V rámci této tradice se tedy rozlišení psycho-somatické difference vymezuje nejen vůči starším výkladům tohoto motivu, ale prakticky vůči všem dalším rozpracováním, které do této tradice nezapadají. Skutečnost, že Albert Camus při svém výkladu setrvává uvnitř metafyzikou naznačeného schématu, lze pak považovat za implicitně stanovenou odpověď na to, co nás v této práci zajímá. Zbývá ji už jen explicitně formulovat.

¹²⁵ K podrobnému zpracování koncepce počátku metafyziky a jejího rozvržení viz: Benyovszky, L.: *Náhlost. Myšlení bytí z času*, Praha: OIKOYMENH, 2006.

4. Závěr

Na základě rozboru výchozího díla této práce se tedy dovídáme, že Albert Camus se prostřednictvím objasnění problematiky absurdna snaží vymezit vůči ostatním autorům, kteří se obdobnou problematikou rovněž zabývají. Díky tomuto přístupu pak kvůli nastínění problematiky absurdna sice vyzdvihuje zmíněné romanopisce či fiktivní literární postavy nad reálné filosofy, ale ani tito „vítězové“ neodpovídají pohledu, který Camus zaujímá. Díky tomu pak autor považuje vlastní přístup k uchopení této problematiky za jedinečný, protože on jediný je (na rozdíl od zmíněných autorů) ochoten absurdno „neřešit“, ale spíše se ho držet. Tím tedy autor dospívá k nastínění trojice člověk – svět – absurdno, kterou je pak dle něj zapotřebí za všech okolností zachovávat. Od nutnosti tohoto zachovávání se pak na první pohled odvíjí i výklad dalších motivů – např. odmítnutí sebevraždy, tělesná vzpoura, apod. Nicméně, jak se později dovídáme, tato argumentace se odehrává především na pozadí autorského výkladu stěžejních pojmů jeho argumentace, přičemž Camus těmto nějakým způsobem již rozumí a jakoby automaticky předpokládá, že je takto chápe i čtenář. Do hry nám tak vstupuje další složka ovlivňující Camusovu argumentaci.

Sám autor výchozího textu nás vlastně často upozorňuje na to, že ho ani tak nezajímá „příčina“ těchto poznatků, ale spíše jejich „důsledek“ a tím jakoby odvádí naši pozornost právě směrem od příčiny tohoto „rozumění“. Tím, že jsme se zde pokusili tuto rozklíčovat, jsme pak jediné mohli dojít k poznání, že ne všechny výklady nastíněných motivů musí být nutně odvozovány od závěrů, ke kterým Camus v *Mýtu o Sisyfovi* dochází. Autor výchozího textu totiž pod vlivem metodického „filtrování“ veškerých svých poznatků s důrazem pouze na jejich důsledek nabývá dojmu jakési neotřesitelnosti vlastních závěrů, čímž mu ovšem uniká příčina, která ho k nim vlastně vede. Avšak do těchto závěrů se právě promítá povaha onoho „rozumění“ (tedy této příčiny). Není pak snad nutné příliš zdůrazňovat, že právě kvůli tomu bylo nutné se s oním „rozuměním“ seznámit. Výklad jednotlivých motivů Camusovy argumentace pak svojí povahou odkazuje na obdobné pokusy o uchopení problematiky bytí jsoucna jako metafyzická tradice a otázka po tom, jestli Albert Camus vůči této tradici skutečně přichází s nějakou myšlenkovou alternativou, se pak pravda přímo nabízí. Proto jsme se rozhodli na ni v této práci hledat odpověď.

Mezi klíčové momenty Camusovy argumentace pak řadíme snahu o setrvávání při životě (zvyk žít), problematiku duše a těla, motiv sebevraždy, smrt, čas a metodu. Vzhledem k tomu, že se Camus (snad kromě sebevraždy) primárně neorientuje na rozbor těchto stěžejních motivů své argumentace, ale spíše na závěry z nich plynoucí, je nutné konstatovat, že tento „motivový“ výklad se v knize vyskytuje často i mimoděk a nemusí být na první pohled příliš zřejmý. Nicméně o to důležitější je ho neopomenout, protože tvoří základ, na jehož pozadí se pak odehrává Camusova interpretace. Stěžejní závěry, ke kterým Camus v knize dochází, jsou tak na první pohled jakoby odvoditelné z trojice člověk – svět – absurdno, která se tak tváří jako základní a zcela jedinečný stavební kámen jeho díla. Avšak tato trojice (a vůbec veškeré poznatky s ní související) je sama vystavěna již na předem daných základech, od jejichž podoby se nás však autor snaží odvést a směřovat tak naši pozornost primárně až na plody této mohutné podezdívky. Trojice tedy není „základem“, ale (jak dobře víme) spíše jakousi „samozvaností“. Při bližším pohledu na klíčové motivy Camusovy argumentace (tedy na základ) pak zjišťujeme, že jsou tyto také nějak interpretovány v rámci metafyzické tradice, čímž se vytváří prostor pro srovnání povahy autorova „rozumění“ s koncepcemi vybraných metafyzických autorů. Jejich výběr je určen právě jistým schematickým rozvržením klíčových momentů Camusovy argumentace. Při tomto srovnání se nám pak rýsuje společné schéma výkladu motivu pomíjivosti a stálosti, které se pojí se schematickým rozvržením dualistického pojetí duše a těla. Podobu tohoto schématu je zapotřebí nastínit, protože míra Camusova zasazení v něm je pak klíčová z hlediska odpovědi na stěžejní otázku této práce.

Zjišťujeme tedy, že motiv psycho-somatické difference, potažmo všeobecného a individuálního života se u všech srovnávaných autorů spojuje s motivem pomíjivosti a stálosti, který je následně dotyčnými sice specificky rozpracován, avšak všichni z nich stále setrvávají v takto naznačeném schématu. Principiálně se motiv duše či všeobecného života spojuje s motivem stálosti, kdežto motiv těla či života individuality s motivem pomíjivosti, nicméně vlivem autorského zpracování takto zjednodušeně nastíněného schématu pak pochopitelně narážíme na zpracování, která se od sebe liší ve způsobu uchopení a artikulace (ač v rámci stejného schématu). Na tyto odlišnosti jsme se pokusili v práci poukázat.

Víme, že u Platóna narážíme především na zdůrazňování duševní složky psycho-somatické difference, která je oproti té tělesné přímo vyzdvihována. Platón pak spojuje duši s motivem stálosti (duše jakožto stálá setrvalost) a také s filosofií. Ta pak osvobozuje člověka od strachu ze smrti, protože se pojí s duší, která je nesmrtelná, stále jsoucí a v okamžiku ukončení jejího svazku s tělem pak setrvává po nějaký čas na předem určeném místě jakožto oddělená entita a po příslušném čase takto stráveném pak opět vstupuje do těl. Avšak pouze duši filosofovu

můžeme považovat za dostatečně očištěnou od tělesné příměsi. Tělo je tu pak skutečně vůči ní v podřadném postavení a je chápáno jako její matoucí prvek, který je pomíjivý, ale zároveň nutný k životu člověka. Protože jeho život je umožněn pouze díky svazku stálé duše s pomíjivým tělem. Lidé, kteří jsou příliš zaujati tělesností, pak nejsou od strachu ze smrti osvobozeni, ale podléhají mu.¹²⁶ Platónova filosofie tak člověka připravuje na smrt a osvobozuje ho od strachu z jejího příchodu – přináší naději.

Albert Camus oproti Platónovi vyzdvihuje opačný pól rozlišení psycho-somatické difference, tedy tělo. Díky tomuto „přepólování“ pak na pozadí stejného rozlišení dochází ve vztahu k Platónovu pojetí k jiným a často i protikladným závěrům. Tělesná perspektiva člověka totiž pro Camuse představuje jedinou možnou podobu života, o které se lze (v souvislosti s metodou) přesvědčit, a proto se tak autor odmítá zabývat nějakými úvahami o posmrtném životě či dokonce o nesmrtelné duši – tyto otázky mu připadají malicherné. Jakmile je ukončen život člověka, pak spolu s tělem umírá i jeho duše. To si absurdní člověk na základě problematizování každodennosti uvědomuje již za života, a proto se proti této kruté předurčenosti snaží bouřit skrze nejpodstatnější rys vlastní existence - tedy skrze tělo, které je tak v jeho pojetí vůči duši po právu vyzdvižováno. Díky tělesné vzpouře se tak člověk za každých okolností snaží držet při životě a prodlužovat ho. I přes vědomí vlastní konečnosti na základě smrti jiných lidí má však dle Camuse člověk v tomto z hlediska existence již předem prohraném boji setrvávat a tělesně se bouřit. Tím tak vlastně usiluje o stálost tělesné existence, o které zároveň ví, že je pomíjivá. Toto usilování o setrvávání při životě v pomíjivém těle je pak předem prohraný boj, který je vlastně absurdní. Camusovo problematizování každodennosti tak nezbavuje člověka strachu ze smrti, ale naopak ho umocňuje – člověk ztrácí naději. Tím se však také vytváří hnací síla pro permanentní a zároveň tělesnou existencí omezenou tělesnou vzpouru. Tento strach transformovaný do tělesné vzpoury je tak „osvobozující“, protože absurdní člověk díky němu přehodnocuje svůj přístup k životu, orientuje se na přítomnost a kvantitu zážitků a již „nedoufá“. Proti „krvavé matematice“ jsou pak všechny krásné řeči o duši bezbranné, nicméně i Camus připouští duši význam z hlediska existence člověka, která je opět umožněna jen na základě jejího svazku s nadřazeným tělem.

Další sledovaný autor, tedy Hegel, pak motiv pomíjivosti a stálosti klade do souvislosti s obecným životním proudem a konkrétním životem individualit. Tyto dvě roviny života jsou ve vzájemném vztahu natolik prostoupené, že mezi nimi nelze vést striktní řez. Hegel tedy

¹²⁶ Vzpomeňme na přátele Sókrata a jejich strachování se z příchodu smrti. Viz str. 30, 38.

nevyzdvihuje ani jednu z nich, ale spíše upozorňuje na nemožnost myslet jednu bez druhé – stálý obecný životní proud je udržován skrze střidu pomíjivých individualit. Autor pak primárně se stálostí spojuje obecný životní proud a s pomíjivostí život individuality, nicméně díky nemožnosti striktního řezu se dovídáme, že se motiv stálosti jakožto usilování o vlastní prodlužování (setrvávání při životě) skrze žádostivost nenápadně vkrádá i do pomíjivého života individuality, která neustále usiluje o sebe-potvrzení. Život individuality u Hegela tak odpovídá životu individuality u Camuse – smrt individuality je tak z hlediska její existence u obou autorů fatální. Nicméně u Hegela (na rozdíl od Camuse) narážíme i na kladnou stránku této události, protože skrze odchod jedné individuality je okamžitě umožněn příchod jiné, díky čemuž se vlastně neustále udržuje obecný životní proud. Tato střída pak odpovídá Platónovu „vstupování duší do těl“, ovšem s tím rozdílem, že životní proud tu neexistuje jakožto nějaká oddělená entita (jak je tomu u Platóna při dočasném pobytu duší na místě jím určeném), ale je naopak plně spjat se střidou individualit.

Stručně řečeno, Platón zcela jasně vyzdvihuje duši a ordinuje člověku během jeho života nutnost jejího vyproštění od těla, které chápe jako nepostradatelnou součást svazku duše-tělo, pouze díky němuž může jedinec existovat. Camus oproti němu vyzdvihuje druhý pól psycho-somatické difference, tedy tělo. Zároveň tím zdůrazňuje nutnost tělesné vzpoury, díky které se člověk povyšuje nad vlastní a tragický osud.¹²⁷ Člověk, který by jen na okamžik polevil v usilování o stálost této tělesné vzpoury, by pak tragickému osudu umožnil, aby nad ním zvítězil. To však, jak dobře víme, Camus zásadně odmítá. Rovněž také víme, že i duši přikládá jakýsi význam z nutnosti její vzájemné koexistence s tělem z hlediska života člověka. Hegel ani jednu ze složek, které se pojí s motivem pomíjivosti a stálosti, nevyzdvihuje, ale spíše zdůrazňuje jejich vzájemnou provázanost. Můžeme ho tak vidět jako jakýsi „most“ či „prostředníka“ mezi Platónem a Camusem. I přes rozdíly v autorském zpracování tu totiž stejně jako u Camuse narážíme na život pomíjivé individuality usilující o stálé setrvávání v životě a stejně jako u Platóna se tu rovněž setkáváme se stálostí v podobě obecného životního proudu, jenž je udržován střidou individualit, kterou lze principiálně přirovnat k Platónovu vstupování duší do těl. Žádostivost pomíjivé individuality u Hegela tedy odpovídá tělesné vzpouře u Camuse a Hegelův stálý obecný životní proud udržovaný skrze střidu pomíjivých individualit pak odpovídá Platónově nesmrtelné duši, která je to stálé v plynutí těl, do nichž jakožto oživující princip po čase opět vstupuje. Vidíme tak, že i přes rozdíly v autorském

¹²⁷ „Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten“. Cit. in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová), str. 115.

zpracování se všichni nastínění autoři pohybují na pozadí stejného schématu tvořeného ze složek duše-tělo a stálé a pomíjivé.

Kořeny takového rozlišení pak nacházíme u Platónova pojetí psycho-somatické difference, u něhož jsme vlastně ukázali, že není nikterak samozřejmé a že svojí povahou určuje podobu tohoto rozlišování, na jejímž pozadí se pak odehrává rozpracování motivu pomíjivosti a stálosti, které je v rámci problematiky uchopení bytí jsoucná pevně spjata s metafyzickou tradicí. Tím tak zjišťujeme, že toto zdánlivě samozřejmé rozlišení zdaleka tak samozřejmé není, a že je vlastně výsledkem kombinace starších eschatologických nauk s terapeutickým pojetím, čímž tak získává punc originality, jejíž podoba je pro následnou tradici určující. S tímto rozlišením spjatý motiv pomíjivosti a stálosti pak můžeme sledovat jak u Platóna, tak daleko později (a stále v rámci jedné a té samé tradice) i u Hegela, ale (jak se ostatně ukázalo) i u Camuse. Tím se tak Camusovy úvahy odehrávají na pozadí „rozumění“ se zdánlivě jednoznačným významem, jehož podoba je však plně spjata se schématem naznačeným metafyzikou a teprve na tomto základě se rýsují závěry, ke kterým autor v *Mýtu o Sisyfovi* vlastně dospívá. To vše se k tomu děje na pozadí rozlišování motivu psycho-somatické difference, jehož podoba je pro metafyzickou tradici přímo určující.

Díky výše nastíněným poznatkům pak můžeme formulovat odpověď na výchozí otázku této práce: Albert Camus ve vztahu k metafyzické tradici nepřichází s žádnou myšlenkovou alternativou, která by stála čistě mimo tuto tradici, ale pouze alternativně formuluje již to, co je její základní tendencí. Camusovo „rozumění“ je tak plně spjata s metafyzikou ustanoveným schématem rozlišování motivu psycho-somatické difference ve vztahu k motivu pomíjivosti a stálosti, přičemž Camus do tohoto schématu plně zapadá jakožto „propagátor“ tělesné složky tohoto dualistického rozlišení. Teprve na pozadí takto nastíněného „rozumění“ se odehrává Camusova argumentace. Trojice člověk - svět - absurdno je tedy až důsledkem onoho „rozumění“, nikoli základem, od kterého lze odvodit poznatky v knize uvedené. Například tak můžeme vidět, že Camusovo razantní odmítnutí sebevraždy vzniká primárně ze snahy o setrvávání v tělesném životě, respektive v jediné jeho formě, kterou autor člověku přiznává, nikoli tedy primárně z nutnosti udržovat všechny složky trojice člověk – svět – absurdno, protože tato trojice je až důsledkem onoho „rozumění“, jenž v tomto případě Camusovi velí zachovávat tělesný život. Díky tomu zjišťujeme, že Camus nezastává zcela originální přístup k uchopení dané problematiky, protože tento již je plně zakořeněn ve schématu, který je naznačen vybranými autory metafyzické tradice. Zároveň se také přesvědčujeme o tom, že klíčové momenty, o něž Camus opírá svoji argumentaci, jsou jinými autory v rámci jedné a té samé tradice vykládány odlišně. Autorovo zcela samozřejmé užívání těchto pojmů se pak

ukazuje být dějinně podmíněné a pravděpodobně by se tento způsob jejich užívání v jiných epochách lidství nesetkal s příliš velkým souhlasem, což je mimochodem věc, kterou Albert Camus u svých čtenářů jakoby samozřejmě předpokládá. Automaticky tím tak očekává přijetí podoby jeho „rozumění“, které však na první pohled není zdaleka tak zřejmé. Závěry, ke kterým dochází, pak nejsou (ač filtrovány přes metodu) neotřesitelné, ale spíše vzniklé na pozadí dějinně podmíněného výkladu klíčových momentů jeho argumentace. Ostatně skutečnost, že Camus požaduje tělesnou vzpouru po Sisyfovi, který se v původním znění při výkonu svého trestu ocitá v podsvětí, je přinejmenším zavádějící, protože díky rozboru Homérova pojetí psycho-somatické diference víme, že v podsvětí (Hádu) se vyskytují pouze jakési „přízraky“, které žádné takovéto tělo nemají.¹²⁸ „Ztělesňujícím“ symbolu vzpoury vůči krutému osudu tak Camus připisuje tělesnou perspektivu a výkon jeho trestu přemísťuje z podsvětí do každodenního (tělesného) života člověka. Zde narážíme i na autorovu úpravu jednotlivých prvků argumentace, které jsou ustanoveny tak, aby byly v souladu s tělesnou perspektivou.

Tím, že jsme se v této práci pokusili objasnit povahu onoho „rozumění“, jsme pak mohli jediné zjistit, že je základní stavební kámen Camusových myšlenek plně zasazen ve schématu naznačeném metafyzickou tradicí a že jsou tak jeho úvahy výsledkem dějinně podmíněného výkladu motivu dualistického pojetí psycho-somatické diference spočívajícím v důrazu na tělesnou složku. Tím Camus doplňuje podobu schématu, které je ustanoveno metafyzikou a jejími vybranými autory. Vůči nim pak nezaujímá žádnou samostatnou pozici, ale je plně součástí takto nastíněného schématu zpracování motivu pomíjivosti a stálosti ve vztahu k dualistickému rozlišení psycho-somatické diference, které je, jak jsme mohli vidět, pro metafyzickou tradici určující. Ač by tedy bylo lákavé přiznat Camusovi jistou originalitu jeho myšlenek, pak je zkrátka zapotřebí upozornit na to, že tyto úvahy vznikají na pozadí, které však originální není, ale je naopak již naznačeno metafyzickou tradicí, v níž tak autor *Mýtu o Sisyfovi* plně setrvává.

¹²⁸ O tom, že Sisyfos při výkonu svého trestu setrvává v podsvětí (Hádově sídle), se zmiňuje například i Karl Kerényi. Viz: Kerényi, K.: *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. J. Binder), str. 186.

Seznam literatury:

- Arendtová, H.: *Mezi minulostí a budoucností: osm cvičení v politickém myšlení*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2002 (překl. T. Suchomel a M. Palouš).
- Bartoš, H.: *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*, Červený Kostelec: nakladatelství Pavel Mervart, 2006.
- Benyovszky, L.: *Náhlost. Myšlení bytí z času*, Praha: OIKOYMEH, 2006.
- Benyovszky, L. a kol.: *Filosofická propedeutika I*, Praha: Sofis, 1998.
- Beránková, E.: *(Ne)musíme si představit, že Sisyfos je šťasten, aneb Camusovo věčné „pokusení nadějí“* (Doslov Evy Beránkové) in: Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová).
- Camus, A.: *Mýtus o Sisyfovi*, Praha: Garamond, 2006 (překl. D. Steinová).
- Descartes R.: *Rozprava o metodě*, Praha: Svoboda, 1992 (překl. V. Szathmáryová - Vlčková).
- Fink, E.: *Oáza štěstí*, Praha: Mladá fronta, 1992 (překl. J. Černý a V. Koubová).
- Hegel, G.W.F.: *Fenomenologie ducha*, Praha: Československá akademie věd, 1960 (překl. J. Patočka).
- Heidegger, M.: *Bytí a čas*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. I. Chvatík a kol.)
- Heidegger, M.: *Co je metafyzika?*, Praha: OIKOYMENH, 1993 (překl. I. Chvatík)
- Karfík, F.: *Duše a svět: devět studií z antické filosofie*, Praha: OIKOYMENH, 2007.
- Kerényi, K.: *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, Praha: OIKOYMENH, 1996 (překl. J. Binder).
- Kerényi, K.: *Mytologie Řeků II. Příběhy héróů*, Praha: OIKOYMENH, 1998 (překl. J. Binder).
- Novotný, J.: *Krajina, řeč a otevřenost bytí. Studie k Heideggerovu existenciálnímu pojetí prostorovosti*, Praha: UK FHS, 2006.

- Platón: *Faidros (Platónovy spisy, Svazek II)*, Praha: OIKOYMENH, 2003 (překl. F. Novotný).
- Platón: *Faidón*, Praha: OIKOYMENH, 1994 (překl. F. Novotný).
- Vernant, J.P. (ed.), *Řecký člověk a jeho svět*, Praha: Vyšehrad, 2005 (překl. L. Fialková a kol.).
- Žižek S., *Mluvil tu někdo o totalitarismu?*, Praha: Tranzit, 2007 (překl. M. Ritter).