

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI  
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA  
Katedra filosofie a patrologie

René Drápala

**Možnosti a meze autentické existence**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. Martin Cajthaml, Ph.D.

Obor: Teologické nauky

OLOMOUC 2014

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a použil jsem přitom jen uvedené prameny a literaturu.

Ve Slavičíně 16. dubna 2014

.....  
René Drápala

Děkuji doc. Martinu Cajthamlovi, Ph.D., za odborné vedení práce a mnoho cenných rad a podnětů.

## Obsah

Obsah .....	4
Úvod .....	6
1. Metoda .....	8
1.1 Popis metody .....	8
1.2 Obhajoba legitimacy metody .....	13
2. Kierkegaardovy existenciální kategorie .....	18
2.1 Úvod .....	18
2.2 Charakterizace estetické sféry existence .....	19
2.3 Charakterizace etické sféry existence .....	22
2.4 Charakterizace náboženské sféry existence .....	24
3. Analýza novely Cizinec .....	27
3.1 Úvod .....	27
3.2 Obsah a analýza první části díla .....	28
3.2.1 Obsah první části .....	28
3.2.2 Analýza první části .....	30
3.2.2.1 Ústřední role smyslového uspokojení .....	31
3.2.2.2 Život v bezprostřednosti a absence vnitřní jednoty, stability a středu .....	31
3.2.2.3 Pasivita a odmítání realizace možností lidství .....	32
3.2.2.4 Odmítnutí podstatné angažovanosti v realitě mezilidských vztahů .....	32
3.2.2.5 Absence patosu .....	33
3.2.2.6 Upřímnost a sebeodhalení .....	33
3.2.2.7 Soulad myšlení a jednání .....	33
3.2.3 Závěr k první části .....	33
3.3 Obsah a analýza druhé části .....	34
3.3.1 Obsah druhé části .....	34
3.3.2 Analýza druhé části .....	40
3.2.3 Závěr k druhé části .....	43

4. Závěr.....	45
ANOTACE.....	47
Seznam literatury.....	48

## Úvod

Druhý vatikánský koncil vyzývá encyklikou *Gaudium et spes* křesťany k tomu, ať „žijí v nejtěsnějším spojení s ostatními lidmi své doby a snaží se dokonale obeznámit s jejich způsoby myšlení a cítění, které se vyjadřují kulturou“.<sup>1</sup> V této práci jsem se zaměřil na dva představitele moderní kultury, kteří beze vší pochybnosti výrazně ovlivnili myšlení a cítění západní kultury posledních dvou staletí. Soren Kierkegaard (1813 – 1855) a Albert Camus (1913-1960) jsou jména, se kterými se setkal každý, kdo prošel základním středoškolským kurzem dějin myšlení.

Kierkegaard je v obecném povědomí vnímán jako otec existencialismu; Camus jako jeden z jeho potomků, ačkoliv je pravděpodobné, že ani jeden by se s tímto obecným a zjednodušujícím soudem nejspíše neztotožnil. Existencialismus ve svých rozmanitých formách představuje v západní společnosti nesmírně silný vliv, jehož mnohé principy a důsledky těchto principů jsou stále silně přítomny i v 21. století. V centru pozornosti obou těchto myslitelů stojí člověk a jeho faktický život. Ačkoliv oba vycházejí z odlišných předpokladů, snaží se v podstatě odpovědět na stejnou otázku - otázku po povaze autentické lidské existence. Jistě stojí za zmínku, že Karol Wojtyła, pozdější papež Jan Pavel II., povzbuzuje své kolegy na univerzitě v Lublinu k pozornému čtení moderní „temné literatury“ a konkrétně také Camusovy novely *Mor*, která následovala hned po novele *Cizinec*<sup>2</sup>, jejíž analýza je předmětem této práce.

Ve své bakalářské práci si kladu za cíl umožnit mezi těmito autory dialog proti proudu času a „dát“ Kierkegaardovi možnost „vyjádřit se“ k obrazu lidské existence, který Camus vytvořil ve své novele *Cizinec*. Camus Kierkegaarda četl a ve svých dílech s ním neustále polemizoval (viz.níže). Kierkegaard však na tuto polemiku odpovědět nemohl. Pokusil jsem se tedy zprostředkovat možnou Kierkegaardovu odpověď. Vzal jsem jeho existenciální kategorie estetického, etického a náboženského, a pokusil se pod jejich zorným úhlem

---

<sup>1</sup>II. Vatikánský koncil. *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-067-2, s. 271–297

<sup>2</sup>Weigel, G. *Svědék naděje: Autorizovaný životopis Jana Pavla II.* Praha: Praha, 2005. str. 122

pohlédnout na ústřední postavu Camusovy novely, jež podle pozdějšího osobního Camusova vyjádření představuje pokus o vykreslení „jediného Krista, kterého si zasloužíme.“<sup>3</sup>

Při realizaci této práce jsem se setkal s určitými problémy, které se v tomto úvodu pokusím stručně nastínit.

Jde především o to, že spisy, o které jsem se opíral, představují pouze část celkového díla obou autorů. Zároveň také pro oba platí, že jde o díla, která spadají do počátků jejich spisovatelské dráhy, a tudíž v nich nelze nalézt celek jejich pozdějšího, vyzrálého myšlení. Nicméně oba autoři pojmají myšlenky, uvedené v těchto spisech, za výchozí body, které dále rozvíjejí. Ani jeden z nich nedospěl později ve svém myšlení do momentu, kdy by tyto své „prvotiny“ popřel a odvolal. Spíše platí, že oba s tím, jak hlouběji pronikali do otázky po povaze autentického lidského bytí, nacházeli nové a hlubší skutečnosti, v jejichž světle tyto své prvotní úvahy dále prohlubovali. Z tohoto důvodu se závěry těchto raných prací mohou jevit jako zjednodušující a ne zcela výstižné. Tento fakt jsem musel mít stále na paměti. Odpověď na otázku po povaze možností a mezí autentické lidské existence, která se zakládá na analýze těchto pramenů, se tedy z povahy věci bude jevit jako neúplná. Proto veškeré závěry musejí být pomyslně „uzávorkovány“.

Další komplikaci představuje vlastní interpretace novely *Cizinec*. Níže zmiňuji některé názory na význam knihy a problémy, které souvisejí s její interpretací. Existuje množství odborných článků, které se pokoušejí postihnout, v čem spočívá cizincova cizost. A v žádném případě nemůžeme hovořit o širokém a zřejmém konsensu jejich autorů.

---

<sup>3</sup>Camus, A. *Lyrical and Critical Essays*. Philip Thody (ed.) Vintage Books: New York, 1970. str. 337

## 1. Metoda

### 1.1 Popis metody

K zajištění tématu jsem zvolil metodu analýzy hlavní postavy novely *Cizinec*, jejímž autorem je Albert Camus, a to prostřednictvím existenciálních kategorií Sorena Kierkegaarda. Kierkegaard byl velmi plodný autor. Existenciální kategorie užitá k analýze jsou odvozeny především z jeho raných prací, a to: *Bud' - anebo* a *Bázeň a Chvění*. Ač jde pouze o část jeho díla, přesto jsou to spisy značně obsáhlé a vnitřně rozmanité. Nejde o klasická filosofická pojednání, ale o soubor textů básnické a prozaické povahy. Na jednotlivých postavách, které v textech vystupují v nejrůznějších rolích, Kierkegaard ilustruje možnosti a meze lidské existence, jak je v tomto raném období vnímal. Nikde v těchto textech nenacházíme vlastní autorovo shrnutí a zobecnění látky, které by čtenáři posloužilo v základní orientaci. To má svůj důvod. Kierkegaard chce, aby čtenář odvedl práci sám a díky tomu se osobně a hluboce angažoval v zápase o nalezení poselství, které autor sděluje. Z toho plyne, že každá kategorizace je a musí nutně být zploštěním a zjednodušením toho, co autor vyjádřil. Vždyť i samotné literární zpracování otázky lidské existence je redukcí. Existenci nelze bezesbytku uchopit ani vyjádřit, lze ji pouze žít. Avšak k tomu, aby ji bylo možno žít, člověk potřebuje porozumět sám sobě a toto porozumění dále prohlubovat, musí být na cestě, musí ze sebe vycházet, aby se pak mohl k sobě vracet.

Každý pokus o systematizaci Kierkegaardových i Camusových názorů bude také nutně subjektivně zabarven. Navzdory zmíněným „komplikačním“ faktorům existuje v sekundární literatuře poměrně široká shoda autorů v tom, co chtěl Kierkegaard prostřednictvím těchto spisů říci.

Nicméně v mé bakalářské práci nejde o vlastní prezentaci obsahu výše zmíněných spisů. Kategorie odvozené z Kierkegaardových spisů mají sloužit pouze jako prostředek analýzy jiného literárního díla pocházejícího od jiného autora. Zde je však nutné položit si otázku, zda je vůbec legitimní číst Camusova *Cizince* z Kierkegaardova zorného úhlu. Dříve však, než se budu zabývat legitimitou metody této práce, tedy uvedením těchto dvou autorů do vzájemného rozhovoru, je třeba blíže vymezit kategorie, prostřednictvím kterých bude analýza provedena.



Vlastní kategorie „estetické“, „etické“ a „náboženské“ sféry existence<sup>4</sup> jsou natolik široké koncepty, že je třeba zvolit užší hledisko, na základě kterého bude možno prezentovat charakter jednotlivých kategorií a následně pak toto hledisko uplatnit při analýze existenciální sféry ústřední postavy Camusovy novely. Existuje několik možností. Například Václav Umlauf ve své knize *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace* volí ve druhé části své knihy hledisko časové.<sup>5</sup> K analýze Kierkegaardem vytvořených postav přibírá na pomoc Huserlovu analýzu časových struktur já, především pak Huserlovo pojetí konstituce subjektivního časového pole. Umlauf dále užívá Heidegerova navázání a rozvinutí Huserlova pojetí časového pole o jednotlivé existenciály, z nichž nejdůležitějším je vlastní smrt. Umlauf pak při vzájemném srovnání Kierkegaarda a Heidegera poukazuje jak na podobnost, tak na rozdíly obou autorů.

Kierkegaard i Heideger chápou svou existenci v projekci k budoucnosti, odkud život jednotlivce čerpá autentický smysl. Liší se ovšem zásadně ve formě, jak k tomuto osmyslnění dochází... Vážnost existence vzniká vůči absolutnu, prvnímu a poslednímu cíli člověka. Budoucí smrt vtělená do lidské konečnosti nebo přicházející bůh vtělený do dějin spásy? Obojí tvoří poslední horizont smyslu, tedy absolutní budoucnost: buď pro filosoficky popsany život, oproštěný od všech objektivních i teologických předpokladů, nebo pro nábožensky pojatý život víry překonávající fatální hranici smrti.<sup>6</sup>

V následujících kapitolách se Umlauf věnuje mimo jiné analýze jednotlivých postav charakterizujících konkrétní Kierkegaardovy sféry existence, a to právě pod zorným úhlem výše zmíněného pojetí autentického časového pole. Svůj obecný přístup popisuje následovně: „V každém okamžiku jedinečně žité existence se překrývají v žité přítomnosti aktualizovaná minulost i očekávaná budoucnost. Individuální Já časující se výkonem vlastní svojskosti manifestuje trojí rozvrh času jako projev Já daného ve třech životních stádiích: estetickém, etickém a náboženském.“<sup>7</sup>

Umlauf volí hledisko, které se zakládá na jeho hluboké filosofické erudici. Vychází z celkových souvislostí myšlení jednotlivých, výše zmíněných autorů. V žádném případě

---

<sup>4</sup> srov. Evans, S. C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. Vancouver: Regent College Publishing, 1990. str. 95

<sup>5</sup> Umlauf, Václav. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. str. 119-214

<sup>6</sup> tamtéž str. 136

<sup>7</sup> tamtéž str. 137

nemohu postupovat podobným způsobem. Ačkoliv by bylo velmi zajímavé použít k analýze *Cizince* výše zmíněný přístup, nemohu tak učinit, neboť postrádám potřebný rozsah znalostí. Z tohoto důvodu volím jiné hledisko. Je to koncept volby. Jednotlivá životní stádia budou v následující kapitole popsána především s ohledem na povahu rozhodnutí, která jsou typická pro tu či onu sféru existence. Následně pak bude život hlavní postavy *Cizince* analyzován právě pod zorným úhlem jeho vlastních rozhodnutí. To by mělo umožnit základní orientaci ve vztahu ke sféře a míře autenticity jeho existence.

Zvolené hledisko je legitimní, protože pro oba autory představuje možnost volby jeden ze základních a určujících atributů lidské existence. Tato možnost je dána skutečností lidské svobody. Hledisko volby tedy volím s ohledem na Kierkegaardovo i Camusovo nejhlubší přesvědčení o povaze lidské bytosti. Lidskou existenci charakterizuje především svoboda. A protože svoboda, pak také volba. Relevantní postřeh nabízí Evans, když vysvětluje, proč je důležité povšimnout si faktu, že Kierkegaard neoznačuje jednotlivá stádia existence pouze jako „stádia na cestě životem“ ale také jako „sféry existence“. Evans k tomu poznamenává: „Kierkegaard tato stádia také nazývá třemi ‚sférami existence‘. To, že stádia jsou také sférami, je důležité. Tímto označením Kierkegaard podtrhuje své přesvědčení, že lidé jsou duchovní bytosti. Protože jsou duchovními bytostmi, jejich rozvoj není jakýmsi přirozeným procesem ve stejném smyslu jako růst vousů či zubů moudrosti. Naopak, rozvoj osobnosti vyžaduje svobodnou účast osoby.“<sup>8</sup> Člověk tedy není nutně predeterminován k tomu, aby dosáhl skutečné zralosti. Ačkoliv je dosažení zralosti, tedy autentické existence, žádoucí a mělo by být přirozené, nemusí k němu dojít. Člověk díky svým rozhodnutím může zůstat fixován v určitém životním stádiu, a to dočasně i trvale. Dále pak existuje možnost, že v důsledku životních rozhodnutí dojde k regresi do nižších stádií, tedy zpět do v této chvíli již neautentické existence. Neautentické proto, že se jedná o regres, ve kterém se nekryjí skutečné možnosti osoby, v minulosti reálně aktualizované, s aktuální sférou její existence. Je přirozené, že lidská existence začíná estetickým stádiem. Dítě je svou přirozeností narcistní a egoistické. Nemá jinou možnost, a proto jde v jeho případě o autentickou existenci. Nemá na víc, nemůže jinak. Jestliže však dospělý žije podobně estetickým způsobem, nebo tento způsob někdy v minulosti překonal, ale pak se k němu vrátil, pak jeho existence

---

<sup>8</sup>Evans, S. C. cit. d. str. 96

nekoresponduje s jeho skutečnými možnostmi a jedná se o existenci neautentickou. Jako dospělý má na víc a může jinak.

Celý zde popsaný přístup je však komplikován faktem, že jednotlivá stádia mají svá podstádia a nabývají různých forem, které odpovídají jedinečnosti té které osoby. Na víc se mohou v životě konkrétního individua různá stádia prolínat, protože život ve stvoření, které je zasaženo hříchem, je charakterizován roztržitostí, nesoudržností a nedůsledností. Takže plastičtější, mnohvrstevnatější a realitě mnohem bližší obraz bychom získali, pokud bychom se věnovali podrobnému rozboru jednotlivých postav ztělesňujících to či ono stádium. To však není cílem a ani v možnostech předkládané práce.

Stejně tak i Albert Camus staví na klíčovém předpokladu lidské svobody. Podobně jako u Kierkegaarda nejde o svobodu absolutní. Člověk je ve své existenci omezen faktory, které nemůže ovlivnit, které na něm nezávisí a které nemůže kontrolovat. V tomto smyslu je klíčovým faktorem povaha situace, do které se člověk rodí. Situovanost člověka ve světě je podle Camuse charakterizována absurditou. Absurdita této situace spočívá v rozporu mezi touhou a úsilím člověka po smyslu a jednotě na jedné straně a chaotickým, smysl a řád postrádajícím světem na straně druhé. V této nutně dané situaci má však člověk možnost projevit svoji svobodu volbou. Jeho životní prostor mu de facto nabízí tři možnosti: absurditě života se může pokusit uniknout 1) pomocí naděje, 2) sebevraždou a nebo se 3) může proti absurditě vzburit, a tedy pravdivě být.<sup>9</sup> Naděje i sebevražda představují podle Camuse neautentickou volbu. Pouze sisyfovský vzdor proti nezvratnému údělu představuje volbu hodnou autentické lidské existence: „Absurdní hrdina existuje, uvádí-li každou vteřinou znovu v pochybnost nespravedlivý svět, a bez naděje a bez oddechu napadá jeho nespravedlnost.“<sup>10</sup>

Tolik tedy k obecnému nastínění hlediska volby, ze kterého bude lidská existence a její stádia nahlížena. Na několika místech pak bude hledisko volby ještě dále konkretizováno, a sice jako volba sebeodhalení, sebeodhalení ve vztahu. Tato konkretizace vychází z Kierkegaardova díla *Bud' – anebo*, specifitěji pak z výtky autora B, který reprezentuje

---

<sup>9</sup>Janke, W. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta, 1995. str. 80-94

<sup>10</sup> tamtéž str. 91

etickou pozici v druhé části díla, autorovi A, který reprezentuje pozici estetickou v části první.<sup>11</sup> Autor B ve své kritice A nastoluje mimo jiné otázku sebeodhalení.<sup>12</sup> A je kritizován za neschopnost pravdivě odhalit, pravdivě zjevit sebe sama ve vztahu. B odhaluje A jako herce, který neustále mění masky: „... neboť veškerá tvá sebeodhalení jsou neustálými iluzemi... Tvoje konání má za cíl udržet tě skrytým, a v tom jsi úspěšný; tvoje vlastní maska je největší hádankou ze všech; neboť nejsi nic a existuješ pouze ve vztahu k druhým, jsi tím, čím jsi v tomto vztahu. ... Ty sám nejsi nic, tajemná postava, na jejímž čele je napsáno ‚bud‘ - anebo‘ ...“<sup>13</sup>

Podobnou kritiku směřoval B k A i v kontextu konkrétního lidského vztahu, manželství: „A tak vidíš, že systém utajování v žádném případě nevede ke šťastnému a tudíž ani k esteticky krásnému manželství. Nikoliv, můj příteli; upřímnost, otevřenost srdce, sebeodhalení, porozumění, to je princip života v manželství; bez něho je manželství neatraktivní a vsutku neetické, protože v tom případě odděluje to, co láska spojuje, smyslové a spirituální.“<sup>14</sup>

Nebezpečí neochoty zjevit sebe sama, své pravé já ve vztahu k druhému spočívá mimo jiné v tom, že člověk nakonec tuto schopnost sebeodhalení ztratí a spolu s ní ztratí i sebe.

V reálném životě jsem viděl lidi, kteří klamali druhé tak dlouho, že nakonec se jejich skutečná přirozenost [už ani] zjevit nedokázala ... Nebo si snad dokážeš představit něco děsivějšího, než to, že by tvá přirozenost mohla skončit rozložením se na množství, a ty by ses skutečně stal množstvím, stal by ses podobný posedlému legii démonů, a tímto bys ztratil to nejvnitřnější, tu nejsvětější věc v člověku, jednotící moc osobnosti? Opravdu by sis neměl zahrávat s tím, co není pouze vážné, ale děsivé. V každém člověku existuje něco, co mu do určité míry brání být beze zbytku sám pro sebe transparentní; a tato skutečnost může dosáhnout takové míry, kdy je člověk natolik nevysvětlitelně vetkán do životních okolností, které leží vně jeho vlastní bytosti, že je téměř neschopen zjevit sebe sama. Ale ten, kdo není schopen sebe sama zjevit, není schopen milovat, a ten, kdo není schopen milovat, je nejnešťastnější ze všech.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Ke Kierkegaardově rozhodnutí označovat jednotlivé autory spisu *Bud-anebo* písmeny viz Kierkegaard S. *Either/Or: A fragment of life*. překl. Hannay Alastair. London: Penguin Books, 1992. str. 31

<sup>12</sup> Pro překlad anglického termínu ‚revelation‘ zde volím sebeodhalení, sebezjevení, popřípadě zjevení sebe sama.

<sup>13</sup> Kierkegaard S. *Either/Or*. str. 479

<sup>14</sup> tamtéž str. 448

<sup>15</sup> tamtéž str. 479-480

Z těchto myšlenek je patrné, že schopnost a ochota k sebeodhalení ve vztahu je zde předkládána jako nutná podmínka autentické lidské existence, nutná podmínka lásky. Toto sebeodhalení může mít formu verbální i neverbální. Paradoxně, v ilustrativním popisu náboženské sféry existence, Abraham odhaluje sebe sama Izákovi i Bohu ve svém mlčení a konání, Bůh pak odhaluje sebe sama v absurdním požadavku i následném řešení. Hledisko volby vlastního odhalení ve vztahu se mi jeví jako vhodný nástroj k posouzení postojů hlavního protagonisty *Cizince*. Již sám název novely naznačuje, že by mohlo jít o plodný přístup.

## 1.2 Obhajoba legitimacy metody

Je však vůbec legitimní stavět vedle sebe tyto dva autory? Nejen že je dělí vzdálenost jednoho století, ale především mezi nimi také existuje diametrální rozdíl v ústředním předpokladu, který má dominantní vliv na způsob, kterým pojmají realitu existence, spolu s jejími možnostmi a mezemi. Tato jejich vzájemná protikladnost spočívá v předpokladu uznání existence či neexistence osobního transcendentního Boha. Kierkegaard je nejen náboženským, ale zcela vyhraněně křesťanským myslitelem s niterným vztahem k Bohu křesťanských Písem. Jeho křesťanská víra prostupuje celým jeho dílem. Camus možnost existence křesťanského Boha zcela odmítá a zřetelně se vůči křesťanství ve svých spisech vymezuje. Jak mohou být takto odlišní autoři vzájemně konfrontováni? Cílem této podkapitoly je prokázat legitimitu uvedení jejich myšlenek do vzájemného vztahu.

V první řadě je třeba poukázat na fakt, že tito dva autoři již ve „vztahu“ jsou, byť jednostranném. Jednostrannost vysvítá z povahy situace. Camus se s Kierkegaardovým myšlením mohl seznámit a také seznámil, zatímco Kierkegaard k tomu příležitost neměl, neboť byl již několik desetiletí mrtev. Dějiny umožnily, aby vliv působil pouze jedním směrem. Nicméně se jednalo o vliv velmi silný, ba téměř dominantní. Kierkegaard patří vedle Nietzscheho k zásadním postavám, s nimiž se Camus vyrovná.<sup>16</sup>

Camusův vztah ke Kierkegaardovi má téměř ráz lásky i nenávisti. Respekt a obdiv se spojují s tvrdou opozicí a výsledkem je značná fixace. Camusův obdiv platí Kierkegaardově obraně existenciální důslednosti a opravdovosti, jeho vnímání krize

---

<sup>16</sup>Thurner, R., Röd, W., Shmidinger, H. *Dějiny filosofie: Filosofie 19. a 20. století III.* sv. 13. Praha: Oikoymenh, 2009. str. 399

přítomné doby a z ní vyplývající rozervanosti člověka, ale rovněž i způsobu, jak dokázal do služby své věci zapojit básnického génia. Avšak svým křesťanstvím, které se orientuje k zásvěti a je lhostejné k životu na tomto světě i pozemským poměrům, je mu Kierkegaard antipodem. Stává se protivníkem – a to jak v konkrétních literárních dílech, tak i v *Mýtu o Sysifovi* – , na něhož míří svým psaním.<sup>17</sup>

Na tomto místě je třeba připomenout dnes již obecně uznávaný fakt, že Camus Kierkegaarda nepochopil zcela přesně. Camus se setkával s Kierkegaardem především prostřednictvím ruského myslitele a emigranta Lva Šestova.<sup>18</sup> Šestovovo subjektivně zatížené a ne zcela přesné zprostředkování Kierkegaarda, které je ostatně typické pro mnoho Kierkegaardem ovlivněných myslitelů, hraje roli v Camusově kritickém neporozumění Kierkegaardovi. Podle Camuse Kierkegaard jako první „rozpoznal absurditu lidské existence, nesourodost mezi lidskými bytostmi, které požadují význam a cíl a světem, který žádný nenabízí. Camus pak obviňuje Kierkegaarda z toho, že přijímá ‚skok‘ kvůli neschopnosti čelit absurdnímu vesmíru. Camus sám chce ‚žít ‚bez odvolání‘, statečně uzнат absurditu existence a neustále tvrdohlavě zápasit a bouřit se.“<sup>19</sup> Mnozí znalci Kierkegaarda však tuto Camusovu interpretaci odmítají jako zásadní nepochopení „přirozenosti Kierkegaardova skoku a jeho motivace. Pro Kierkegaarda... tento skok nepředstavuje neupřímné vyhnutí se lidské situaci, ale vychází ze statečného pokusu čelit pravdě o tom, kdo jsme a jak bychom měli být.“<sup>20</sup> Zde se projevují ona diametrálně odlišná pojetí celku skutečnosti, která jsou jim vlastní. Camusovo pochopení Kierkegaarda, jeho dilematu a řešení, se pak stalo populárním a obecně přijímaným a mnozí další je převzali. Dílčím cílem této práce je tedy mimo jiné také pokus „umožnit“ Kierkegaardovi konfrontovat se s Camusovým pojetím autentické lidské existence.

Zde se pak nalézá další důvod, který podporuje legitimitu srovnání obou autorů. Ústředním tématem myšlení obou autorů je lidská existence. Ani jeden z nich se nevěnuje rozpracování otázky po formální povaze lidského bytí. Oba jsou do té či oné míry obeznámeni s klasickou filosofií. Roku 1841 Kierkegaard zakončil svá studia na Kodaňské univerzitě dizertací s názvem *Pojem ironie se stálým zřetelem k Sokratovi*. V této práci předjímá mnohá ze svých celoživotních témat stejně jako styl, kterým se těmto tématům bude věnovat. Camus

---

<sup>17</sup> tamtéž str. 401

<sup>18</sup> tamtéž

<sup>19</sup> Evans, S. C. *Kierkegaard: On Faith and the Self*. Waco: Baylor University Press, 2006. str. 6

<sup>20</sup> tamtéž str. 7

v roce 1936 obhájil na Alžírské univerzitě práci s názvem *Křesťanská metafyzika a novoplatonismus: Plotinus a svatý Augustin*. Tato práce mimo jiné odhaluje, že Camusovy plné sympatie patří Řekům a jejich myšlenkovému světu. Navzdory těmto skutečnostem však ani jeden z nich nerozpracovává otázku formální struktury lidského bytí z klasického filosofického hlediska. Oba přijímají fakticitu lidského bytí tak, jak je, jak se jeví, ačkoliv mnohé principy klasické filosofie jsou v jejich myšlení implicitně přítomny.

Předmět jejich zájmu je tedy tvořen povahou pravého lidského bytí, otázkou po autentické lidské existenci. Materiální předmět je společný.<sup>21</sup> Ve vztahu ke Kierkegaardovi se toto tvrzení jeví jako bezproblémové. Kierkegaard v této oblasti stojí více méně na půdě klasického aristotelismu.<sup>22</sup> Člověk je morálně zodpovědný za realizaci svých nejvlastnějších možností, svou konstitucí je povolán ke specifické, pravé aktualizaci svého lidského bytí ve vztahu k Bohu a božího sebezjevení v paradoxu vtělení. Ve vztahu ke Camusovi se však může jevit výše uvedené tvrzení problematickým. Otázkou je, zda jeho přístup k lidskému existování nenáleží spíše do oblasti negativistických pojetí lidské existence, kam bývá zařazováno pojetí Heideggerovo či Sartrovo.<sup>23</sup> Vedle klasických metafyzických koncepcí kosmu či vedle křesťanského teistického pojetí stvoření a Stvořitele, se Camusova teze o smysl a řád postrádajícím kosmu jednoznačně jeví jako negativistická. Avšak člověk v jeho pojetí není odsouzen k trpnému poddání se dané situaci. Svoji bytostnou svobodu má uskutečnit pozitivně v heroické vzpouře proti takto nastavené skutečnosti. Osobně se tedy domnívám, že Camus, v celku svého myšlení, by v tomto smyslu měl být spíše řazen k těm myslitelům, kteří si otázku po pravosti lidského bytí kladou a svým způsobem ji pozitivně zodpovídají. Již jeho výše zmíněná diplomová práce naznačuje snahu o nalezení určité positivity a optimismu v rámci univerzálního pesimismu: „Skrze Plotína a Augustina Camus hledal důvody k optimismu, zatím co přezkoumával tvrzení ve prospěch univerzálního pesimismu. Zjistil, že smysl pro životní tragédii a životní radost jsou komplementární.“<sup>24</sup> Sám Camus si nepřál být chápán jako existencialista ve smyslu pesimistického existencialismu přicházejícího po druhé světové válce. Sartre jej radil nikoliv

---

<sup>21</sup>srov. Cajthaml, M. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoyomenh, 2010. str. 15-16

<sup>22</sup>Evans, C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. str. 19; Gardiner, P. *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996.

<sup>23</sup> Cajthaml, M. cit. d. str. 15-16

<sup>24</sup>Todd, O. *Alebrt Camus: A life*. New York: Alfred A. Knopf, 1997. str. 44

k existencialistům, ale do tradice francouzských moralistů, s čímž by Camus s největší pravděpodobností souhlasil.<sup>25</sup>

Jak Kierkegaard, tak Camus odhalují, že v hloubi lidské existence ve světě se nachází určitý paradox, neproniknutelné tajemství, absurdita. Tento paradox stojí vně člověka, je na něm nezávislý, ale zároveň se také stává vnitřní součástí lidské existence, protože paradox je vnímán jako paradox právě na základě navázání reflektovaného vztahu k jeho skutečnosti. Proto, aby lidská existence dospěla k existenci autentické, musí se s tímto paradoxem setkat a utkat. Zároveň je třeba zdůraznit, že jejich jednotlivá pojetí paradoxu, který se nachází v jádru vztahu člověka k nejzazší skutečnosti, se nekryjí. Jak již bylo řečeno, pro Kierkegaardů tento paradox spočívá v sestupu věčného Boha do času v osobě Ježíše z Nazareta. Pro Camuse tento paradox spočívá v rozporu mezi mlčícím kosmem a po smysluplném dialogu toužícím člověkem. Nicméně oba myslitelé vnímají, že je pro člověka nutné vyjít ze sebe sama, ze své imanentní situace směrem ven, aby se pak proměněný mohl k sobě opět vrátit. Jednou z otázek, na něž se tato práce pokusí odpovědět je, která z těchto dvou cest vede k autentické lidské existenci. Mezi Kierkegaardovou a Camusovou odpovědí totiž platí vztah „buď-anebo.“ Ačkoliv se pokoušejí uchopit totéž lidské bytí, jejich konečné odpovědi po autentickém lidském bytí se vzájemně vylučují. Avšak i zde existuje podobný vztah jako mezi jednotlivými sférami lidské existence v Kierkegaardově pojetí (viz. níže), totiž že v určitém, relativním smyslu, vyšší sféra obsahuje nižší. Ovšem nikoliv jako syntézu, nýbrž jako její naplnění (viz. níže). Jinými slovy, Camusova odpověď může obsahovat pravdivý postřeh, který je nutný vzít v úvahu, pokud máme správně pochopit odpověď Kierkegaardovu. Podrobněji tuto myšlenku rozvedu v závěrečném hodnocení. Oba autoři se shodují v tom, že osobně založený vztah k paradoxu zakládá autentickou existenci.

Oba myslitelé si jsou taktéž vědomi problematičnosti uchopit a vystihnout lidskou existenci jazykem. Oba se z tohoto důvodu uchylují k podobným formální prostředkům, jimiž vyjadřují své myšlenky, a sice k prostředkům prozaickým a poetickým. Většinou nefilosofují klasickým způsobem. K předmětu svého myšlení se blíží nepřímou. Oba se vymezují proti systémům a nedůvěřují těm, kdo systémy budují. Oba spadají do kategorie subjektivních

---

<sup>25</sup>Thurner a spol., cit. d. str. 397



myslitelů. Odmítají nezúčastněného ducha abstrakce, který zapomíná na svou vlastní existenci. Před abstraktními pojmy dávají přednost názornému, plastickému obrazu.

V neposlední řadě mají společné to, že jejich díla nesou silné autobiografické rysy. Jejich životní zkušenost představuje nejen impulz, ale také do značné míry určuje předmět a formu. Výše jsem již zmínil, že u Kierkegaarda dochází k hermeneutickému kruhovému pohybu, kdy témata, kterými se zabývá, vycházejí z jeho prožitků, a jejich myšlenkové zpracování pak zpětně pro něho samotného tyto prožitky reinterpretuje a zobecňuje. Totéž platí i pro Camuse.

Je tedy zřejmé, že ačkoliv zde vedle sebe máme dvě různá východiska a dva různé závěry ohledně podstaty autentické lidské existence, přesto existují stěžejní styčné plochy, které zakládají legitimitu vzájemného srovnání, legitimitu pokusu umožnit dialog proti proudu času. Vždyť oba myslitelé mají společný předmět, a tím je konkrétní lidská bytost. Tím je také legitimizován požadavek zkoumání a rozhodnutí, který z nich vystihuje daný předmět pravdivěji.

## 2. Kierkegaardovy existenciální kategorie

### 2.1 Úvod

Všechna raná Kierkegaardova díla jsou příkladem nepřímé metody. V těchto dílech Kierkegaard prezentuje možnosti, které člověk má k dispozici díky svému lidství. Činí tak prostřednictvím různorodých forem, které mají za cíl podněcovat imaginaci. Účelem je vtáhnout čtenáře do díla a umožnit mu co nejosobnější pohled na skutečnost očima té či oné literární postavy, jež zároveň reprezentuje určitý životní postoj, životní názor. Dále pak Kierkegaard nikde neoslovuje čtenáře přímo, sám za sebe. Ke čtenáři se obrací prostřednictvím autorských pseudonymů. To mu umožňuje vytvořit určitou vzdálenost mezi sebou a jednotlivými pseudonymními autory. Jednotliví pseudonymní autoři a jejich stanoviska jsou postaveni vedle sebe. Neexistuje žádná vnější autorita, která by jejich životní filosofie srovnala a uvedla na pravou míru. Je na čtenáři, aby se s touto rozmanitostí utkal a vyvodil si vlastní závěry.

Kierkegaard rozlišuje tři základní sféry, způsoby či úrovně existence: estetickou, etickou a náboženskou. Názory, traktované v jeho knihách „představují celou škálu rozličných stanovisek, jež jsou projevem nejen Kierkegaardova hodnocení soudobých kulturních tendencí, ale odrážejí také komplikovaná paradigmatata jeho minulosti a vývoje.“<sup>26</sup>

Estetický a etický způsob existence jsou prezentovány především ve spisu *Bud' – anebo*. Jednotlivá stanoviska jsou prezentována formou dopisů a esejů. Kniha má dvě části. Každá z nich za pomoci velmi rozmanitých literárních celků ilustruje povahu konkrétního způsobu existence. Autorství první části je připisováno postavě s označením A. Tato postava představuje mladého muže, který je oddán estetickému způsobu života. Autorství druhé části je připsáno postavě B, o které se později dozvídáme, že je to postarší muž jménem Vilém a povoláním je soudce. Všechny materiály v této knize našel a uspořádal další pseudonymní autor, Viktor Eremita. Kierkegaard je tak skryt za trojím autorstvím, což mu umožňuje značnou flexibilitu při prezentaci názorů a zároveň čtenářům znemožňuje snadné lineární čtení textu. Čtenář se musí s textem vlastním způsobem utkat. Tento zápas představuje

---

<sup>26</sup>Gardiner, P. cit. d. str. 52

zkušenost, která je nezbytná pro vlastní porozumění textu. A musí to udělat on sám. Tato zkušenost je nepřenositelná. Dialektický vztah mezi dvěma částmi knihy je naznačen názvem: *Bud' – anebo*. Jedno či druhé, nikoliv obojí zároveň. Jinými slovy, člověk ve své konkrétní existenci může vycházet a být určován buď estetickým nebo etickým způsobem. Nemůže však principiálně žít oba způsoby zároveň.

Náboženský způsob existence je prezentován v knize *Bázeň a chvění*. Jde o nejznámější a nejčtenější Kierkegaardovo dílo. Kierkegaard píše pod pseudonymem Johannes de Silentio. Ústřední postavou je Abraham, který se rozhodne uposlechnout Boží příkaz obětovat svého syna. Kierkegaard zde ukazuje meze etického, které nemá kategorie, jimiž by bylo možné ospravedlnit Abrahamův čin. Součástí diskuse je otázka, zda existuje možnost „teleologické suspenze etického“ a jaké jsou podmínky tohoto principu.

## 2.2 Charakterizace estetické sféry existence

Kierkegaard tuto sféru označuje jako estetickou, protože pro člověka, žijícího esteticky, hraje klíčovou roli pocit, dojem. Obecně platí, že estetickým způsobem žijící člověk staví do středu svého zájmu uspokojování smyslových potřeb. Lze říci, že estét žije pro bezprostřední okamžik, žije rozptýlený ve smyslové aktuálnosti. Život je chápán jako sled možností. Z tohoto důvodu postrádá stabilitu a střed. Postrádá vnitřní jednotu a kontinuitu. Ve vztahu ke světu je estetik pasivní. Nerealizuje možnosti, které mu nabízí jeho lidství. V centru jeho pozornosti stojí citově exponované, avšak nahodilé: „Neusiluje o podřízení vlastního života vnitřně koherentnímu paradigmatu a nesnaží se čerpat jeho zdroj z nějaké sjednocující představy o sobě samém a z perspektivy, jak by měl sebe sama utvářet, ale nechá na sebe volně působit běh událostí, které určují jeho jednání.“<sup>27</sup>

Tato obecná charakteristika nesmí navodit dojem, že zastánci estetického způsobu existence jsou pouze jednoho druhu. V rámci estetického způsobu života existuje neuvěřitelná rozmanitost. Kierkegaard představuje dva hraniční typy estetiků, kteří se od sebe značně liší,

---

<sup>27</sup> tamtéž str. 57

zároveň ale spadají do téže kategorie. Mezi těmito extrémny pak existuje široké spektrum možností, jak estetickou existenci realizovat.

První typ je ilustrován osobou hlavního představitele Mozartovy opery Don Giovanni.<sup>28</sup> Don Juan představuje typ estéta, který žije „čirou“ smyslností, čirým impulzem. Don Juan jako svůdce 1003 žen reprezentuje živelně-démonickou smyslnost: „V estetické sféře propuká démonično jako existenci přemáhající přírodní moc.... Taková démonická existence se přirozeně a nehistoricky rozplývá v estetickém okamžiku.... V nekonečném střídání objektů žádosti a v špatném nekonečnu stále jiných a stále stejných estetických okamžiků nedochází v Donu Juanovi samém k žádné změně.“<sup>29</sup> Juan zde představuje čirého konzumenta, který však není nikdy nasycen. Jeho život je určován vnitřní žádostí a vnějšími možnostmi. Postrádá jakoukoliv reflexivitu ve vztahu k vlastním činům nebo ve vztahu k objektům své žádosti. Není schopen rozlišovat. Pseudo-jednota jeho osoby je tvořena neustálým proudem smyslnosti. Pokud by tento proud ustal, Juan se zhroutí. Nevolí v pravém slova smyslu. Pouze impulzivně jedná. Giovanni představuje kvantitativní typ estétství. To znamená, že hledá uspokojení v hromadění množství prožitků.

Na opačném konci estétství se nachází „reflektující estét. Charakter přemýšlivého estéta je vykreslen v části s názvem *Svůdcův deník*.<sup>30</sup> Svůdcův deník je záznamem o cílevědomém a promyšleném svedení dívky, která je svůdcem nakonec přesvědčena, aby sama iniciovala rozchod, v čemž spočívá jak vrchol jeho rafinovanosti, tak jeho odpudivosti. Na rozdíl od 1003 žen Juanových se zde jedná o ženu jedinou. Estetik v podobě svůdce upírá veškerou svou pozornost na tuto jedinou dívku. Estetické uspokojení mu přináší samotný proces svádění. Tento styl estétství se diametrálně liší od Juanovy spontánnosti. Vyžaduje schopnost reflexe, trpělivost a rafinovanost. Nicméně v principu se jeho život opět odvíjí kolem uspokojení přirozené a bezprostřední touhy. Tento typ estétství představuje kvalitativní typ. To znamená, že uspokojení se nachází v prohlubování intenzity jediného prožitku.

---

<sup>28</sup> Kierkegaard, S. *Either/Or*. str. 93nn

<sup>29</sup> Janke, W. cit. d. str. 43

<sup>30</sup> Kierkegaard, S. *Either/Or*. str. 246nn

Mezi tyto dvě formy estétství, které představují určité extrémny, pak spadá velmi široká škála dalších možností. Kierkegaardovy estéti se značně liší v tom, co je uspokojuje a kolem čeho orientují své životy. Mimo erotické touhy lidé zjišťují, že určité emoce jako smutek nebo beznaděj mají hořkosladkou povahu a „tyto negativní pocity vyhledávají tak, jako jiní hledají rozkoš sexu nebo peníze.“<sup>31</sup>

Volba v tomto způsobu života spočívá v rozhodnutí nevolit žádným zásadním způsobem. Estetik odmítá ze své strany vstoupit do závazného vztahu ke skutečnosti, včetně reality druhých osob.<sup>32</sup> Je si vědom, že rozhodnutí a závazek vždy přinášejí nějakou míru psychické či fyzické frustrace. V reálu neexistuje ideální volba. Kierkegaard to ilustruje jedním ze svých diapsalmat: „Oženíš se, budeš toho litovat. Neoženíš se, budeš toho litovat.“<sup>33</sup> Manželství, blízká přítomnost druhého člověka, způsobí v životě mnoho problémů, komplikací a frustrací. Přijdou chvíle, kdy si člověk položí otázku, zda se měl ženit. Avšak komplikace také nastanou v životě toho, kdo si zvolil život bez manželství (a tím, co k manželství legitimně patří). Samota, pochybnosti, odsouzení okolní společnosti jsou průvodními jevy této volby. Estetik se tomuto všemu snaží vyhnout tím, že na sebe odmítá vzít zásadní volbu. Jeho cílem je zůstat v oblasti nerozhodnutí, neurčitosti a tedy zároveň zůstat ve sféře možnosti.

Proto také estetik nemůže odhalit sebe sama druhému. Vztahy, do kterých vstupuje, užívá čistě instrumentálně ke svému vlastnímu uspokojení. Druhý pro něj představuje neosobní předmět pro uspokojení vlastní touhy. Upřímným sebeodhalením by tuto strategii podkopal. Zároveň také platí, že díky absenci skutečné jednoty vnitřního já postrádá schopnost sebeodhalení, která by šla nad rámec prostého a úmysl postrádajícího odhalení prostřednictvím činů.

Tento neautentický způsob existence však nemůže obstát tváří v tvář skutečnosti. Obecně existují dvě překážky, které estetikovi brání v hladkém uskutečnění jeho cílů. Za první je to sama realita. Dříve či později vstoupí do cesty překážka, která zabrání naplnění

---

<sup>31</sup>Evans, C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. str. 97

<sup>32</sup> Kierkegaard, S. *Either/Or*. str. 490

<sup>33</sup> tamtéž str. 54

touhy a způsobí frustraci, která může vytvořit příležitost k hlubší sebereflexi. Tuto překážku lze označit jako vnější. Za druhé je to vnitřní překážka v podobě pocitu nudy. Nespoutaný sex v případě Dona Juana dříve či později omrzí a vyčerpá, stejně jako neustálá snaha uspokojit svou touhu po zajímavém, v případě reflektujícího estetika.<sup>34</sup> Typickým důsledkem nudy je melancholie, nespokojenost či zoufalství pojící se s nahlédnutím absence hlubšího významu života.

Melancholie a s ní související nespokojenost představuje bod krize, kdy si estetik může uvědomit, že život je víc, než pouhý sled činů zaměřených na uspokojení vlastních disparátních potřeb. V této chvíli estetik stojí na křižovatce. Buď jej tato krize posune do následujícího etického stádia a nebo toto vědomí potlačí a naučí se mít v melancholii zalíbení. Ze své melancholie učiní estetický objekt. Naučí se „těšit“ ze svého utrpení. Jako by o krok poodstoupil a stal se divákem tragédie svého života.<sup>35</sup>

### 2.3 Charakterizace etické sféry existence

Etická životní fáze následuje estetickou a určitým způsobem ji zahrnuje. Nezahrnuje ji však bez patřičné redefinice. Tato redefinice spočívá v tom, že estetické je pojato jako součást etického a je mu podřízeno. Estetik žije pouze z principů estetického. Estetické absolutizuje. Představitel etického způsobu života estetické nevyklučuje, ale relativizuje ho právě ve vztahu k etickému. To je jeden z důležitých bodů *Pojednání o estetické platnosti manželství*, což je první esej druhé části *Bud'-anebo*.<sup>36</sup> V ní autor B, soudce William, ukazuje na příkladu manželství možnost harmonické koexistence estetického a etického, jestliže se celek existence řídí principy etického.

Pokud jsou však sféry estetického a etického pojímány svébytně, pak mezi estetickým a etickým způsobem života platí vztah protikladu. Není možné existovat v těchto dvou existenciálních sférách zároveň. Estetik stojí před rozhodnutím „bud'-anebo.“ Jsou to dvě alternativy, které jsou neslučitelné. Neexistuje mezi nimi možnost syntézy, která by člověka

---

<sup>34</sup>Evans, S. C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. str. 102

<sup>35</sup> tamtéž str. 103

<sup>36</sup> Kierkegaard, S. *Either/Or*. str. 383nn

pozvedla na vyšší úroveň. V Kierkegaardově pojetí tuto vyšší úroveň představuje sama etická sféra, která ve svém celku stojí na zcela odlišném základě, než sféra estetická.

Hlavní rozdíl mezi těmito dvěma sférami existence Kierkegaard vidí takto: „Hlavní rozdíl, na kterém vše záleží, spočívá v tom, že etický jedinec je sám sobě transparentní a nežije ‚v oblacích‘, jak činí jedinec estetický. Z tohoto rozdílu vyplývá vše ostatní. Člověk, který žije eticky, sám sebe vidí, zná se, proniká se svým vědomím, nedovoluje vágním myšlenkám, aby kolem něj povykovaly a nedovoluje ani lákavým možnostem, aby ho rozptylovaly svým eskamotérstvím... Zná sebe sama.“<sup>37</sup> Jinými slovy, člověk existující v etické sféře má jasnou koncepci sebe sama. Tato koncepce je založena na realistickém posouzení vlastních možností. Není zmítaný nahodilostí jako estetik. Předpokladem je pak sjednocená a transparentní osobnost. Na rozdíl od estetik vlastní etik vnitřní jednotu a kontinuitu, má své vlastní já, zná jej. Toto poznání sebe sama není však pouhou kontemplací, ale sebereflexí.<sup>38</sup> Kontemplace zde znamená pouze pasivní recepci své faktické existence. Sebereflexe je pojímána jako aktivní činnost: „Prostřednictvím styku se sebou jedinec získává sebe sama jako dítě a sám sebe rodí.“<sup>39</sup>

Předchozí úvaha nasměrovala pozornost k otázce volby v případě estetického způsobu života. Estetický způsob je přirozenou daností. Člověk si jej nemusí volit. Je to přirozený stav dětství. Přejít do vyššího stádia je podmíněn volbou, a to v první řadě v nejobecnějším smyslu, tedy ochotou volit. Jak jsem uvedl výše, estetik odmítá volbu, odmítá závazek, který by jej vtáhl do skutečnosti a připoutal ho k ní.

„Estetické, jak jsme řekli, je to, v čem člověk je tím, čím bezprostředně je; etické je to, pomocí čehož se člověk stává, čím se stává. To v žádném případě neznámá, že ten, kdo žije esteticky, se nevyvíjí, ale vyvíjí se nutností, nikoliv svobodou; v jeho případě nedochází k žádné proměně, k žádnému nekonečnému momentu, jímž by dospěl do bodu, od kterého by se stal tím, čím by se stal.“<sup>40</sup> Kierkegaard zde hovoří o tom, že estét bere svou osobnost jako danost. Neujímá se svého života jako možnosti. Neaspiruje na to, stát se něčím. Je určován

---

<sup>37</sup> tamtéž str. 549

<sup>38</sup> tamtéž

<sup>39</sup> tamtéž

<sup>40</sup> tamtéž str. 525

pouze vnějšími okolnostmi. Etik nahlédl sebe sama a své možnosti, především pak svou svobodu. Nahlédl také, že svoboda implikuje zodpovědnost volit, a to volit správně. Počátkem správné volby je volba sebe, volba vlastního já.

Z etické perspektivy je to osobní závazek, co člověka činí osobností, co umožňuje vznik vlastního já v pravém slova smyslu. Závazek má pozici zavazující autority, která neumožňuje volit sebe sama nahodile, ale pouze v souladu s povahou závazku. Vzít na sebe závazek znamená upnout se k vnější autoritě a podřídit se požadavku. Estét také nutně svým způsobem volí, avšak ne v etickém smyslu. Nepodřizuje se žádné vnější autoritě, nýbrž pouze autoritě svého vlastního roztržitého, neautentického já. Jeho volby nejsou nikdy závazné v obecném smyslu. Člověk, který volí v etickém slova smyslu, volí v kontextu vážné sebereflexe a s otázkou: Kým se touto volbou stávám?<sup>41</sup>

## 2.4 Charakterizace náboženské sféry existence

Celá struktura Kierkegaardovy konstrukce možností lidské existence je zřetelně ovlivněna jeho křesťanskou vírou. Člověk v jeho pojetí neexistuje pouze ve vztahu k sobě a ve vztahu k okolní společnosti, druhým lidem, nýbrž také ve vztahu k osobnímu Bohu. Lidský život tedy tvoří pouze horizontální linie vztahování, obrácená dovnitř či vně, ale také vertikální linie vztahu člověka k lidstvo-přesahujícímu osobnímu absolutnu.

Potřeba ustavení náboženského stádia je vynucena vnitřním omezením etického stádia. Etická sféra existence je charakterizována ochotou vstoupit do pozitivního vztahu s univerzálními etickými požadavky. Je dokonce možné, aby představitel etického stádia sebe sama považoval za křesťana či obecně se považoval za náboženského člověka. Avšak z hlediska náboženské sféry zde existuje problém, který spočívá v tom, že etikův vztah k Bohu je abstraktní. Bůh je jím pojímán jako dárce mravního zákona nebo morálních hodnot. Může být dokonce pojímán jako osoba, ale nikoliv jako osoba, se kterou je jedinec osobně konfrontován. Člověk v etickém stádiu „neexistuje“ bezprostředně před Bohem. Jeho vztah k osobnímu absolutnu je zprostředkován etickým obecnem.

---

<sup>41</sup>Evans, C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. str. 103nn



Zde je tedy naznačen rozdíl mezi náboženskou a etickou sférou existence. Avšak obě sféry nestojí automaticky v nesmiřitelném dialektickém protikladu. Situace je zde analogická k situaci, která panuje mezi estetickým a etickým. Pro plně autentickou náboženskou existenci tvoří etické nezbytný předpoklad. Kierkegaard pojímá vztah mezi oběma jako organický, náboženské vyrůstá z etického a z poznání jeho vnitřních omezení. Život v náboženské sféře předpokládá určitou míru zralosti. Člověk aspirující na náboženskou existenci musí mít hlubší povědomí o významu a smyslu etických konceptů. A nejen povědomí, ale také praktickou zkušenost, aby mohl nahlédnout jejich existenciální význam a možnosti.

Náboženské stádium nabízí oproti etickému skutečnou transcendenci a tím i kategorii pro uchopení momentů, ve kterých principy vytvářející etickou sféru nenabízí žádné řešení. Tímto momentem je v Kierkegaardově pohledu výzva Boha člověku, aby se postavil proti kategorickému závazku, který náleží do sféry obecného, a to kvůli jejich vzájemnému vztahu. Kierkegaard tento moment ilustruje na několika příkladech biblických postav, z nichž volí Abrahama jako exemplární příklad své teze teleologické suspenze etického.<sup>42</sup> Abraham je ochotný obětovat svého syna Bohu na základě božského příkazu. Z etického hlediska jde o vraždu, vraždu zvláštním způsobem zavrženíhodnou. Z náboženského pohledu jde o akt poslušnosti osobnímu Bohu bez možnosti opřít se o obecné etické kategorie. Kierkegaardovým cílem je ukázat, že Abrahamovu velikost nelze uchopit v etických kategoriích. Abrahamova volba je zkoumána na pozadí volby tragických hrdinů starověku, jakými byli Agamemnon, Jiftach či Brutus. I tyto zvolili obětování blízké lidské bytosti. Při bližším pohledu se však ukáže zásadní rozdíl.

Rozdíl mezi tragickým hrdinou a Abrahamem je zcela zřejmý. Tragický hrdina se stále nachází v etickém. Tento hrdina dovoluje, aby konkrétní výraz etického našel svůj *telos* ve vyšším výrazu etického... Zde nemůže být řeč o teleologické suspenzi etického jako takového. Abrahamova situace je jiná. Svým činem zcela přestoupil etické a měl vyšší *telos* [nacházející se] mimo etické, ve vztahu k němuž etické suspendoval.<sup>43</sup>

Abraham se svou volbou stává konkrétním jedincem (single individual), který vstoupil do absolutního vztahu k absolutnu skrze víru a na ní založené volbě. Tento krok je absolutně

---

<sup>42</sup> Kierkegaard, S. *Fear and Trembling*. Princeton: Princeton University Press, 1983. str. 54nn

<sup>43</sup> tamtéž str. 59

nezprostředkovatelný, je to kvalitativní skok, a proto je Abraham odsouzen k mlčení.<sup>44</sup> Paradoxní je, že pro Abrahama je v tomto momentu pokušením etické. Pokušením je uposlechnout obecně platné normy, které zakazují zabití vlastního dítěte z důvodů ležících vně etického.<sup>45</sup>

Zde jen krátká poznámka na okraj. Je nesporné, že Kierkegaard sebe sama viděl jako poutníka, který kráčí v Abrahamových stopách. Věřil, že „Bůh po něm požadoval, aby obětoval manželství a svou snoubenku Reginu, stejně jako Abraham byl požádán, aby obětoval Izáka.“<sup>46</sup> Zrušení zasnoubení a odmítnutí poddat se naléhání snoubenky, její rodiny i širšího okolí Kierkegaarda do značné míry izolovalo a učinilo z něj černou ovci. Závažným způsobem porušil společenskou morálku té doby. Jeho nepřímé sebe ospravedlnění odhaluje nikoliv estetické pohnutky, nýbrž pohnutky náboženské. Nezalekl se manželství proto, že by jej spoutalo. Odmítl manželství kvůli vědomí, že ho není schopen a že vstupem do manželství by se zavázal k něčemu, čemu by vzhledem ke své vlastní konstituci nebyl schopný dostát. Uvědomoval si, že vzhledem ke své melancholii a uzavřenosti by nebyl sto vyjevit sebe sama snoubence způsobem, který by byl odpovídal povaze manželského svazku. Tyto kroky však mohly být srozumitelné pouze z náboženské perspektivy. Etická sféra žádné smysluplné ospravedlnění tváří v tvář dané konkrétní situaci nenabízela.

---

<sup>44</sup> tamtéž str. 60-62

<sup>45</sup> tamtéž

<sup>46</sup> Evans, S. C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology*. str. 109

### 3. Analýza novely *Cizinec*

#### 3.1 Úvod

Camusův *Cizinec* vyšel roku 1942 společně s jeho jediným čistě filosofickým esejem s názvem *Mýtus o Sysifovi*. Obě díla spadají do období, ve kterém se Camus snaží formulovat negativní stránku existence. Ve své řeči u příležitosti převzetí Nobelovy ceny míru roku 1957 řekl: „Když jsem započal své dílo, měl jsem přesný plán. Jako první jsem chtěl vyjádřit negaci. A to třemi způsoby: formou novely (výsledkem je *Cizinec*); divadelní formou (výsledkem je *Caligula* a *Nedorozumění*); a formou eseje (*Mýtus o Sysifovi*). Pak jsem předvídal tři další díla, která vyjadřují pozitivní hodnoty: formou novely (*Mor*); jako divadlo (*Stav obležení* a *Spravedliví*); a v eseji (*Rebelie a revolta*). Také jsem neurčitě plánoval třetí vrstvu spisů na téma lásky.“<sup>47</sup> Camus shrnuje svůj plán třemi slovy: Absurdita – Revolta – Láska.<sup>48</sup> V první fázi projektu si vytyčuje za cíl pravdivě popsat reálnou povahu lidského života. Ta podle něho spočívá v prožitku absurdity. Podat imaginativní nástin absurdní existence v její syrové nahotě představuje cíl první a nejčtenější novely *Cizinec*. Přesto již i v tomto díle předjímá určitou pozitivitu. Posledním momentem, vůči kterému se v celém ději knihy vymezuje, je smrt. Na počátku první části se jí snaží uniknout, na jejím konci se sám stává jejím poslem; ve druhé části se musí se smrtí utkat a nakonec se s ní nějak smířit.

Novelu tvoří dvě části, které popisují dvě fáze života hlavního hrdiny knihy, Mersaulta. Děj se odehrává v Alžíru. Mersault je jen minimálně individualizován. Čtenář musí vyvinout určité úsilí, aby se s touto postavou dokázal alespoň v základní lidské rovině ztotožnit. Mersault působí nesmírně cize. Jedna z možností, jak se s tímto rozporným dojmem vypořádat, je pojmout dané dílo jako určité podobenství a v tomto smyslu je také interpretovat.<sup>49</sup> V podobenství jsou určité rysy hlavního hrdiny vyhroceny tak, aby vynikla autorova pointa, kterou je negativní vykreslení cizosti lidské existence ve smysl a řád postrádajícím světě. Cílem tedy není v první řadě podat faktický a realistický popis člověka, ale poukázat na principy a dynamiku života, který je uvězněn v absurdní situaci.

---

<sup>47</sup>Camus, A. *The Plague, The Fall, Exile and the Kingdom and Selected Essays*. New Yourk, London, Toronto: Alfred A. Knopf, Everyman's Library, 2004. str. xiv

<sup>48</sup> tamtéž

<sup>49</sup>Longstaffe, M. A Happy life and a Happy Death: The Quest of Camus's *Etranger*. *The French Review*, roč. 64, č. 1 (říjen 1990), str. 56. Dostupné na World Wide Webb: <http://www.jstor.org/stable/395664>

Camus volí podobné nástroje jako Kierkegaard co se týče jak formy vyobrazení, tak cíle, kvůli kterému píše. Oba píší s úmyslem vyprovokovat čtenáře tím, že mu před oči postaví vyhocenou ilustraci určitého typu existence. V tomto smyslu Camus uspěl. *Cizinec* je jeho nejčtenější a nejvíce komentované dílo. Zároveň mezi komentátory neexistuje zásadní shoda v tom, co všechno dílo vyjadřuje a jak přesně je interpretovat. Někteří v souvislosti s tímto dílem hovoří o „jednom z nejzáhadnějších románů moderní světové literatury“<sup>50</sup> či o tom, že jak hlavní hrdina, tak hlubší význam *Cizince* zůstávají „nevysvětlitelné.“<sup>51</sup> Jiní hovoří o „impozantní, i když defektní“ práci.<sup>52</sup>

## 3.2 Obsah a analýza první části díla

### 3.2.1 Obsah první části

V první části je představen výsek života ústřední postavy uprostřed životní rutiny. Rozsahem jde o výsek nevelký, něco více než týden. V průběhu týdne je hlavní hrdina Mersault konfrontován s vedlejšími postavami a situacemi. Tyto vedlejší postavy tvoří svým způsobem jeho protiklad. Jeho podivné lidství vyniká právě při konfrontaci s druhými, přičemž je třeba pamatovat, že ani tito druzí lidé nepředstavují ideály mravnosti. Nicméně je jim vlastní to, co dělá člověka člověkem a co Mersault postrádá, tedy hluboké lidské afekty, touhy, láska, které je orientují ve světě a umožňují jim rozlišovat hodnoty.

„Příběh“ začíná smrtí. Mersaultova matka zemřela. Žila v útulku pro staré lidi, kam musela odejít, protože syn neměl dostatek peněz na to, aby se o ni postaral. Na jejím pohřbu neprojevuje nic z běžně očekávaných reakcí. Nechce ji naposledy spatřit v rakvi, ač je to poměrně dlouhá doba, co ji naposledy viděl. Jeho vnitřní prožívání není žádným zásadním způsobem ovlivněno nastalou situací. Při vigílii a během pohřbu si všímá spíše druhých. Jeho mysl ulpívá na nepodstatných drobnostech. Jeho vnitřní netečnost vůči matčině smrti stojí v ostrém protikladu k reakci Tomase Pereze, osobního přítele Mersaultovy matky, který je její

---

<sup>50</sup>Janke, W. cit. d. str. 83;

<sup>51</sup>Todd, O. cit. d. 147

<sup>52</sup>Bersani, L. *The Stranger's Secrets. Novel: A Forum on Fiction*. sv. 3, č. 3 (jaro, 1970), str. 212-224. Dostupné na World Wide Web: <http://www.jstor.org/stable/1344914>.

smrti zdrcen. Již v této části je také naznačen rozdíl mezi Mersaultovým prožíváním světa lidí a světa přírody. Svět lidí působí cize a irrelevantně. Naopak příroda a její působení je prožíváno s pozorným zaujetím až téměř lyricky.

Následující den Mersault potká Marii, která dříve pracovala pro stejnou firmu. Bezprostředně s ní naváže poměr a jeho jednání nevyjadřuje žádný přesah k matčině smrti. Jako by matčina smrt představovala jen jednu epizodu z mnoha bezvýznamných epizod oněch dnů. Vztah k Marii je opět ambivalentní. Těší ho prožívání fyzické lásky. Avšak rozhovory i charakter „vztahu“ je z jeho strany neangažovaný. „Za chvíli na to se mě zeptala, jestli ji miluju. Odpověděl jsem, že je to bezvýznamné, ale že se mi zdá, že ne. Zasmušila se.“<sup>53</sup> Když jindy přijde řeč na otázku manželství, Mersaultova netečnost je lidsky nepochopitelná: „Večer za mnou přišla Marie a vyzvídala, jestli bych si ji chtěl vzít. Řekl jsem jí, že je mi to jedno, a jestli o to stojí, mohli bychom to udělat. Chtěla taky ode mě slyšet, jestli ji miluju. Odpověděl jsem jí totéž co už jednou, že to přece je bezvýznamné, ale že ji podle všeho nemiluju.“<sup>54</sup>

V zaměstnání je mu nabídnut postup a místo v Paříži. Když si ho nadřízený zavolá, a nabídne mu kariérní postup s tím, že by měl „možnost žít v Paříži a část roku cestovat.“ Říká mu: „Jste mladý a já se domnívám, že by vám takový život vyhovoval.“ Řekl jsem, že ano, ale že mi na tom v podstatě nezáleží.“<sup>55</sup> Mersault hodnotí svou situaci v tom smyslu, že neviděl „žádný důvod, proč bych měl svůj život měnit. Když jsem si to rozvážil, nešťastný jsem nebyl. Za studií jsem míval spoustu ctižádostivých plánů. Ale pak jsem musel školy zanechat a brzy jsem pochopil, že to všechno ve skutečnosti není důležité“<sup>56</sup>

Dalším výrazným protějškem je soused Raymond. Živí se jako pasák. K Mersaultovi přichází s prosbou, aby mu pomohl setkat se s bývalou družkou, kterou chce vytrestat, protože ji podezírá z nevěry. Mersault tak učiní, Raymond ji ztluče. Tím je vtažen do problému, který končí vraždou araba, bratra Raymonovy družky. Raymond tvoří Mersaultův protiklad v tom smyslu, že volí a jedná s vnitřní angažovaností. Záleží mu na určitých skutečnostech, které

---

<sup>53</sup> Camus, A. *Cizinec*. str. 81

<sup>54</sup> tamtéž str. 95

<sup>55</sup> tamtéž

<sup>56</sup> tamtéž

pro něho představují hodnoty jako např. vlastní čest, potrestání partnerky či přátelství s Mersaultem. Mersault je v této dvojici pasivní. Na druhé straně je opět zcela upřímný v tom, co cítí. Nemá potřebu přizpůsobovat se konvenční morálce ani hlubšímu morálnímu zákonu mezilidských vztahů. Pravdivě vypovídá o své netečnosti: „Napoprvé mi ušlo, že mi tyká. Všiml jsem si toho, teprve když prohlásil: ‚Teď jsi doopravdy kamarád.‘ Nezáleželo mi na tom, jestli jsem jeho kamarád, a na něm bylo vidět, že o to vážně stojí. Zalepil dopis a dopili jsme víno.“<sup>57</sup>

První část knihy končí zabitím bratra bývalé Raymondovy přítelkyně. K incidentu dojde na pláži. Mersault je s Marií pozván k Raymondovu příteli Massonovi, který má na pláži dům. Tam společně stráví příjemnou část dne. Při procházce po pláži si Mersault a Raymond uvědomí, že jsou sledováni dvěma araby. Jedním z nich je bratr bývalé Raymondovy přítelkyně. Dostanou se do první potyčky, kdy dotyčný arab Raymonda zraní nožem. Ten je ošetřen. Mersault si od něj půjčí pistoli, a to bez jakéhokoliv zjevného úmyslu, a jde se projít na pláž. Tam se opět setká s již osamělým arabem, který na něj vytáhne nůž. Mersault ho na to zastřelí čtyřmi ranami z revolveru. Zabití je pojato jako další z bezvýznamných věcí, které se prostě Mersaultovi přihodily.

### 3.2.2 Analýza první části

Cizost takto pojaté existence spočívá v absenci fundamentálních lidských projevů. Neprožívá lítost na pohřbu své matky, ačkoliv jejich vzájemný vztah se nezdá být narušený a v druhé části knihy Mersault jasně hovoří o tom, že matku měl rád. Nemá mravní povědomí a není schopen soudit. Morálně pochybné aktivity jeho souseda jej neodpuzují. Není schopen, ať kladně či záporně, odpovědět na projev touhy a lásky své přítelkyně. Nemá ambice v zaměstnání. Postrádá smysluplné pojetí budoucnosti a ohledně minulosti má pouze příležitostné letmé vzpomínky. Žije bez plánů. Nezakouší vnitřní kontinuitu umožněnou jednotou osobnosti. Spíše máme dojem, že žije jednotlivým, nespojitým, bezprostředním okamžikem. Jediné pocity, které mají alespoň jakousi intenzitu, jsou navozeny smyslovými pocity tepla, světla, vůně a chuti.

---

<sup>57</sup> tamtéž str. 77

Důvody jeho způsobů prožívání, uvažování a jednání spočívají v tom, že všechna zásadní fakta pro něho mají stejnou váhu, jsou bezvýznamná. Motiv bezvýznamnosti a nedůležitosti lidsky zásadních momentů představuje rytmus první části. Podle Kierkegaardovy mají estetický, etický i náboženský člověk jedno společné, a to sice že jsou orientováni v životě určitou touhou, která vyjadřuje lásku, angažované nasazení v souladu s předmětem touhy. To, čím se jednotlivá stádia liší, je identita konkrétního předmětu, ke kterému se lidská existence vztahuje.

Jak by bylo možno takto ilustrovanou existenci zařadit pomocí Kierkegaardových kategorií? Na první pohled se téměř automaticky nabízí kategorie estetického. Ve prospěch zařazení Mersaultova života do estetické sféry existence hovoří následující paralely mezi principy estetické existence a Mersaultovým životem.

### **3.2.2.1 Ústřední role smyslového uspokojení**

Ačkoliv je v Mersaultově případě poněkud zavádějící hovořit o ústřední roli smyslového uspokojení, protože to by naznačovalo, že jeho osobnost má alespoň nějaký pseudo-střed, kolem kterého je formována, přesto můžeme pozorovat, že smyslově uspokojující prožitky k němu hovoří ze všech možností nejsilněji. V jeho jinak lidsky ploché existenci hrají smyslové počitky a prožitky tu důležitější roli a jako jediné přinášejí alespoň určitou míru subjektivního uspokojení. Místa a situace se silnými, smyslově vnímatelnými podněty jsou zároveň místy, ze kterých je nejvíce cítit život. Fyzická přitažlivost přítelkyně a uspokojování žádosti, kterou v něm vyvolává, stejně jako přitažlivost moře, slunce a okolního přírodního prostředí jsou pro něj to nejsilnější, co život nabízí.

### **3.2.2.2 Život v bezprostřednosti a absence vnitřní jednoty, stability a středu**

Mersaultův život se odehrává v bezprostřednosti. Hodiny a dny se svými událostmi k němu přicházejí jeden za druhým - nahodile, bez náznaku vnitřní soudržnosti vynucené nějakým druhem řádu, životním příběhem. On sám nijak nepřispívá ke způsobu, jímž k němu přicházejí. Nehodnotí jejich význam a smysl v organické návaznosti na minulost či v předjímavém očekávání budoucnosti. Žije v ploché, téměř bezrozměrné přítomnosti. Chybí

u něj jakýkoliv rozvinutější vnitřní dialog o povaze situací, které přicházejí a o jejich významu. Mersault nemá sebepojetí, o které by takové úvahy mohl opřít. Jeho život má stabilitu, nebo spíš pseudostabilitu, která je však dána nikoliv vnitřní jednotou a silou z ní plynoucí, nýbrž mechanicky se opakujícím ubíháním všedních dnů a je tedy dána z vnějšku.

### **3.2.2.3 Pasivita a odmítání realizace možností lidství**

Mersault „volí nevolit.“ Jeho život je určován vnějšími okolnostmi, situacemi a prostředím. Ve všech případech, kdy se mu nabízí zásadní volba ve vztahu k budoucnosti – manželství, kariérní postup, přátelství, zabití – Mersault odmítá angažovaně vstoupit do vztahu s realitou a uskutečnit některou z možností, které se mu nabízejí. S manželstvím je ochoten souhlasit, ale jen kvůli své přítelkyni, nikoliv z vlastního přesvědčení. Vnitřně pro něho tento závazek nepředstavuje žádnou hodnotu. Možnost kariérního růstu je zamítnuta s poukazem na jakoukoli absenci ambicí, které by mohly odhalit existenci nějaké hodnoty. Při zabití araba taktéž nevolí, ale jeho vlastní „čin“ je popsán tak, jako by k němu byl „dohnán“ vnějšími a zcela nevýznamnými okolnostmi - horkem, vyčerpáním, dezorientací...

### **3.2.2.4 Odmítnutí podstatné angažovanosti v realitě mezilidských vztahů**

Mersault odmítá jakýmkoliv významným způsobem vyjít ze sebe směrem k druhým. Druzí lidé jej považují za podivína, když se k němu přiblíží dostatečně blízko na to, aby se jim dostalo alespoň nějakého vhledu, jsou zmateni, přesto jej dokážou mít rádi a stát o něj jako o člověka. On sám své reakce vnímá jako reakce běžného člověka. Nevychází ze sebe k druhým, aby se k sobě navrátil proměněný. Druzí pro něj neslouží jako příležitost k sebereflexi, skrze kterou by se podstatným způsobem utvářelo jeho vlastní já.

Zdálo by se tedy, že ze zorného úhlu Kierkegaardových kategorií před sebou máme dalšího reprezentanta estetické sféry existence. Sebestředného egoistu, který svět kolem sebe používá výhradně jako nástroj k zajištění svých vlastních potřeb. Avšak při pozornějším zamyšlení tento obraz již není tak jasný. Existují výrazné náznaky, které znesnadňují přímočaré zařazení Mersaulta do Kierkegaardem vytvořené kategorie estetického.



### **3.2.2.5 Absence patosu**

Člověk žijící v estetické sféře existence žije s vášní a žije z vášně. Tato vášně je samozřejmě silně sebestředná, zaměřená k uspokojení vlastních smyslových potřeb. Mersault však podobnou vášně zcela postrádá. Ani silné okamžiky smyslového zalíbení v působení smysly oslovujících věcí nejsou hodnoceny jako obzvláště významné. Mersault o ně neusiluje, neuspořádává svůj život kolem nich. I zde je pasivní a spíše se jim vystavuje tak, jak samy přicházejí. Ačkoliv přinášejí potěšení, i ony, jak se zdá, jsou bez významu.

### **3.2.2.6 Upřímnost a sebeodhalení**

Mersault se nesnaží zastírat své názory a své prožívání. Neukrývá sebe sama v momentech, kdy se dostatečně přiblíží. Když se ho Marie ptá na lásku a manželství, naprosto nezastírá svůj názor. To, co je odhaleno, je silně neobvyklé a pro obyčejného člověka matoucí, Mersault se však nesnaží nosit masku. Volí sebeodhalení své podivné existence.

### **3.2.2.7 Soulad myšlení a jednání**

To, co o sobě odhaluje, také žije. Mezi jeho „myšlením“ a životem existuje velká míra kongruence. V tomto smyslu žije „pravdivě“, či spíše upřímně. Upřímnost je obvykle pozitivní vlastnost. Nicméně u Mersaulta se i tato „upřímnost“ jeví v podstatě jako nutnost, která plyne z jeho celkové neschopnosti angažovat se v čemkoli, byť by šlo o angažovanou snahu zakrýt prázdnotu svého života přetvářkou. V posledku tedy i tato „důslednost“ vyznívá značně a-humánně a jako celek nepravdivě, lidsky neautenticky.

### **3.2.3 Závěr k první části**

Kierkegaard věří, že proto, aby člověk jednal, musí mít zájem, musí mu o něco jít, musí se vnitřně angažovat. „Musíme mít zájem proto, abychom mohli jednat. Pojetí *liberum arbitrium* ve smyslu zcela nezainteresované a netečné vůle odmítá jako mýtus. Existovat

znamená mít zájem, protože pro Kierkegaarda je veškerá aktualita *inter-esse*.<sup>58</sup> V tomto smyslu Camus v první části *Cizince* vytvořil podle Kierkegaarda hluboce nelidský, téměř absurdní obraz lidské existence. Myslím, že vzhledem k absenci tak podstatných znaků lidství jako jsou alespoň intuitivní sebepojetí vytvořené ve vztahu k okolnímu světu, patos a vášně, angažovaná volba alespoň ve vztahu k vlastnímu blahu, nelze Mersaulta označit za typického reprezentanta estetického stádia. Otázkou je, zda se zde nepromítá nová situace západního člověka v první polovině 20. století, kterou Kierkegaard nedokázal předjímat. Je možné, že by Camusem představenou existenci označil za výtvor abstrahujícího myslitele. Možná také, kdyby měl možnost zareagovat na povahu doby, by navrhl kategorii před-estetického stádia postmoderního bezvěrce. A nebo by snad mohl rozšířit paletu svých estetických hrdinů právě o Mersaultův typ.

Nesmíme však zapomenout na možnost, že jde o podobenství, nikoliv o pokus představit realistický obraz života. Jako lidé se v tomto popisu celkově nepoznáváme, je nám cizí a odpudivý. Na druhé straně však jsme schopni nahlédnout, že ne vždy je nám tato karikatura života vzdálena natolik, abychom se jí mohli upřímně zasmát s tím, že její křivky jsou zcela bizarní a nám nepodobné. Zvláště v dnešní době se zdá, že mnohé z dynamiky Mersaultova života je, byť v mírnější formě, ne až tak výjimečnou zkušeností dnešního západního člověka. Je docela možné, že Kierkegaard, kdyby žil v dnešní době, by obohatil portfolio svých postav, které ztělesňují estetickou sféru existence o někoho dost podobného Mersaultovi.

### **3.3 Obsah a analýza druhé části**

#### **3.3.1 Obsah druhé části**

Druhá část knihy popisuje Mersaultovo uvěznění, vyšetřování, proces a rozsudek. Uvěznění vytvořilo překážku v jeho dosavadním způsobu života. Uvádí do jeho života krizi, která jej staví na křižovatku. Mersault zjišťuje, že minimálně okolní společnost nepovažuje všechny činy za stejně nevýznamné a zároveň se tato společnost neobává své přesvědčení o významu události zviditelnit ve vyslovení soudu nad jeho činem. Pod tlakem událostí a

---

<sup>58</sup>Evans, S. C. *Kierkegaard on Faith and the Self*. str. 317

druhých lidí Mersault začíná přemýšlet o sobě a svém životě. Je přinucen zaujmout kritický odstup od sebe sama a tím vytvořit prostor pro sebepojetí, které by mu umožnilo vypořádat se s aktuální situací, čímž by se mu pak otevřela možnost přechodu k vyšší sféře existence. Hlavní hrdina se zde vynořuje v mnohem lidštější podobě. Ačkoliv stále zůstává cizincem vůči lidské společnosti, navazuje kontakt se sebou samým a v závěru také, alespoň v náznaku, se světem v jeho „konejšivém“ mlčení. Jednou z důležitých otázek je, zda se při těchto úvahách v jeho případě jedná o „pouhou“ kontemplaci nebo zralou sebereflexi, neboť podle Kierkegaardra k získání transparentního sebepojetí, potřebného k přechodu do další sféry existence, sama kontempace nestačí (viz popis etického stádia).

V této části se opět setkáváme s osobami z první části knihy, které jsou postupně zvány do role svědků v průběhu procesu. Než však dojde k procesu, v první kapitole druhé části knihy Mersault vstupuje do kontaktu s vyšetřujícím soudcem a svým advokátem, se kterými tráví poměrně značnou dobu. Pro oba je Mersault svým způsobem neuchopitelný a vymyká se jejich běžné zkušenosti.

Soudce zpočátku projevuje o Mersaulta velký zájem. Dokonce se jej snaží přimět k přijetí Krista v komické scéně ve své kanceláři, kdy mu před očima mává křížem a žádá, aby přijal víru v Boha za svou. Soudce se ptá, zda Mersault věří v Boha.

Odpověděl jsem, že ne. Rozhněvaně si sedl. Řekl, že to není možné, že všichni lidé v Boha věří, dokonce i ti, kdo se od jeho tváře odvracejí.... On už mi ale strkal zase přes stůl toho Krista na oči a jako smyslů zbavený vykřikoval: ‚Já zato křesťan jsem. A tamtoho prosím, aby ti odpustil. Jak jen můžeš nevěřit, že za tebe trpěl?‘ ... Vedro bylo čím dál větší. Tvářil jsem se, jako bych mu dával za pravdu, což dělám vždycky, když se hledím zbavit někoho, kdo mě svými řečmi obtěžuje. A nevěřil jsem svým očím, když se rozjásal: ‚Tak vidíš, tak vidíš. Vidíš, že věříš a že se odevzdáš do jeho ochrany?‘ Nejspíš jsem i tentokrát řekl, že ne. Klesl do křesla. Bylo vidět, že se úplně vyčerpá.... Mumlal: ‚Jaktěživ jsem neviděl tak zatvrzelou duši, jako máte vy. Všichni zločinci, kteří tu u mě byli, se před tímhle obrazem utrpení rozplakali.‘<sup>59</sup>

Po této scéně soudce rezignuje a již o něj dále hlubší zájem neprojevuje.

Ve vztahu k advokátovi jsou ilustrovány podobné principy. Mersault stojí o advokátovy sympatie, přesto vzhledem k otevřenému vyjadřování svých pocitů advokáta

---

<sup>59</sup>Camus, A. *Cizinec*.str. 155

znervózňuje a odrazuje. Mersault odmítá neupřímnost a nepravdu. Transparentním popisem svého prožívání však uvádí advokáta do podrážděné nejistoty, která je opět zapříčiněna cizostí Mersaultova prožívání světa ve srovnání s prožíváním běžného člověka.

Chtěl na mě, abych mu pomohl. Zeptal se mě, jestli jsem ten den pocítoval zármutek. Jeho otázka mě velmi udivila a pomyslel jsem si, že bych sám asi upadl do hrozných rozpaků, kdybych ji měl někomu položit. Přesto jsem odpověděl, že do jisté míry jsem odvykl zpytovat vlastní pocity a že bych mu těžko mohl o té věci něco sdělit. Jistě že jsem měl maminku opravdu rád, ale to nic neznamená. Všechny zdravé bytosti si víceméně přály smrt těch, které milovaly. Na to mě advokát přerušil a podle všeho značně znervóznil.... Chvilí přemýšlel. Zeptal se mě, jestli může tvrdit, že jsem toho dne své přirozené city překonal. Řekl jsem: ‚To tvrdit nemůžete, protože to není pravda.‘ ... Když odcházel, bylo vidět, že je podrážděný. Byl bych ho rád zadržel a vysvětlil mu, že o jeho sympatie stojím ne kvůli tomu, aby mě líp obhajoval, ale z prosté potřeby, smím-li se tak vyjádřit. Kromě toho mi vadilo, že mu očividně působím nesnáze. Nerozuměl mi a trochu se na mě zlobil. Byl bych si ho přál ujistit, že jsem jako všichni ostatní, navlas jako všichni ostatní. Jenomže by to beztoho k ničemu nevedlo, a tak jsme to z pohodlnosti pustil z hlavy.<sup>60</sup>

Zároveň však vidíme, že tato setkání připravují půdu k dalšímu rozvoji. Mersault je zbaven „stability“ své dřívější existence stejně jako možností, které mu osobní svoboda nabízela. Je vystaven reakcím, otázkám a myšlenkám těchto dvou mužů, kteří se k němu dostávají blíže, než kdokoliv před tím. Témata a předměty otázek se týkají lidsky nejdůležitějších oblastí – povahy volby, kterou učinil ve chvíli, kdy zmáčkl kohoutek, způsobu prožívání vztahu k matce, jeho vztah k Bohu, jeho vztah k sobě samému, atd. Ačkoliv je Mersault ve vězení kvůli zabití, přesto je zkoumán a posuzován celý jeho život. Tato setkání, pobyt v cele a samotný proces fungují jako jakési katalyzátory změny v jeho dosavadním způsobu myšlení. Ve své cele pod tíhou situace začíná nahlížet do svého nitra.

Ve druhé kapitole druhé části knihy Mersault popisuje svůj zápas o přizpůsobení se situaci, kdy je zbaven svobody. První měsíce vězení jsou velmi obtížné. Jedním z důvodů je to, že stále přemýšlí jako svobodný člověk.<sup>61</sup> Ve svém myšlení se soustřeďuje na možnosti, které jsou mu odepřeny. Tato situace trvá několik měsíců. Později se přizpůsobí a navykne si mít myšlenky vězně, tzn. soustředit se pouze na reálné možnosti vězeňského života a očekávat každodenní vězeňskou rutinu. Neubíhat v myšlenkách mimo zdi vězení. V tomto období se také učí odvykat svým smyslovým potřebám, které jsou konkretizovány strádáním v oblasti

---

<sup>60</sup> tamtéž str. 143-145

<sup>61</sup> tamtéž str. 169

sexuálního života a nedostatkem cigaret.<sup>62</sup> Dozvídáme se, že v minulosti vedl poměrně promiskuitní život, že se upíná k ženám obecně, vybavuje si své jednotlivé milostné románky a neprožívá výlučnou věrnost k současné přítelkyni. Nedokáže pochopit, proč mu nechtějí dovolit kouřit. Světlo do situace vnese až spřátelený dozorce, který poukáže na fakt, že se jedná o součást trestu, který spočívá ve zbavení trestance svobody. Mersault vysvětlení přijímá s určitým překvapením a prozřením: „Před tím mě to nikdy nenapadlo.“<sup>63</sup> Jeho probouzející se já začíná být schopno důležitých úkonů, které připravují cestu pro jeho zrození. Mezi tyto úkony patří schopnost imaginace<sup>64</sup>, vzpomínání<sup>65</sup> a časování prožitku své vlastní existence.<sup>66</sup>

Ve třetí a čtvrté kapitole druhé části knihy je popsán průběh vlastního procesu. Z objektivního pohledu jde o nespravedlivý, až absurdní proces. Mersault není souzen za vlastní čin, který by bylo velmi snadné obhájit jako sebeobranu, ale za celý svůj dosavadní život. Klíčovým argumentem žaloby je zrada synovského vztahu k matce během posledních let života a v den jejího pohřbu, a to do takové míry, že je nakonec obviněn z toho, že jeho život a činy jsou horší než čin otcovraždy, jehož projednávání má přijít na řadu po něm.<sup>67</sup> Po jednom z výstupů žalobce advokátovi dochází trpělivost a zvolá: „Tak jak to vlastně je, je obžalován proto, že pochoval matku, nebo že zabil člověka?“ Žalobce kontruje: „Prokurátor se znovu vztyčil, zahalil se těsněji do taláru a podotkl, že je třeba mít prostomyslnost ctihodného pana obhájce, aby člověk necítil, že mezi těmito dvěma skutečnostmi existuje hluboká, výmluvná a podstatná souvislost. ‚Ano‘ volal hromovým hlasem, ‚já toho člověka viním, že matku pohřbíval se srdcem zločince.‘ Tento výrok podle všeho na publikum silně zabral.“<sup>68</sup>

Také popis nálady v soudní síni je absurdní a připomíná spíše divadelní představení, než spravedlivý soud. Mersault sám se zde cítí „jako přebytečný, málem jako vetřelec“.<sup>69</sup>

---

<sup>62</sup> tamtéž str. 171

<sup>63</sup> tamtéž

<sup>64</sup> tamtéž str. 169

<sup>65</sup> tamtéž str. 173

<sup>66</sup> tamtéž str. 177

<sup>67</sup> tamtéž str. 225

<sup>68</sup> tamtéž str. 213

<sup>69</sup> tamtéž str. 185

Na svědecké lavici se střídají různí lidé, které jsme potkali v první části knihy. Svědectví jsou pravdivá. Odhalují způsob, kterým druzí nahlíží dosavadní Mersaultův život. Jsou mezi nimi svědectví přátelská i neutrální. Ryze nepřátelské svědectví neexistuje. Avšak v každém svědectví žalobce odhaluje nějaké negativum, které je pak vztaženo k celku Mersaultova života, jenž je vykreslen jako nemorální, nelidský a zavrženíhodný.<sup>70</sup> V celku jeho života je pak hodnoceno i zabití, za které by měl být souzen v první řadě.

V závěru se pak žalobce snaží dokázat, že zabití bylo dobře promyšleným činem. Poukazuje na Mersaultovu bezcitnost, kterou projevuje i během procesu: „Za celé vyšetřování nedal ten člověk najevo jediný náznak pohnutí nad svým odporným přestupkem... Musel jsem samozřejmě uznat, že má pravdu. Svého činu jsem nijak zvlášť nelitoval. Ale ta jeho zvilost mi přesto nešla na rozum. Byl bych mu rád upřímně, takřka přátelsky vysvětlil, že jsem nikdy nedokázal něčeho doopravdy litovat. Vždycky mě zaujalo jen to, co se právě odehrávalo, co se dělo dnes nebo zítra.“<sup>71</sup> Závěrem žalobce hovoří o Mersaultově duši: „Řekl, že ‚se nad ni sklonil a nic tam nenalezl, páni porotci‘. Řekl, že ve skutečnosti žádnou duši nemám a že nic lidského, ni žádná z těch mravních zásad, které střeží srdce člověka, mi není dostupná.“ Žalobce odmítá shovívavost protože „takováto prázdnota srdce, jakou u tohoto člověka nacházíme, se stane propastí, do níž by se mohla zřítit společnost... Prohlásil, že mě nic nepoutá ke společnosti, jejíž základní pravidla neuznávám, a že se nesmím odvolávat k lidskému srdci, jehož nejprostší hnutí jsou mi utajena.“<sup>72</sup> Advokát, který Mersaulta hájí ve své závěrečné řeči také nabízí nahlédnutí do jeho duše: „Rovněž já jsem se sklonil nad tou duší“, řekl, „avšak na rozdíl od zasloužilého představitele státního zastupitelství jsem tam cosi našel, a dokonce mohu tvrdit, že jsem v ní četl jako v otevřené knize.“ Přečetl si tam, že prý jsem poctivec a že v podniku, který mě zaměstnával, jsem pracoval svědomitě, neúnavně a věrně, že jsem byl u každého oblíbený a k cizím bolům citlivý. Podle něho jsem se zachoval jako vzorný syn, který podporuje matku tak dlouho, dokud může... Zato o pohřbu se nezmínil a já cítil, že to v jeho obhajobě chybí.“<sup>73</sup> Mersault je posléze odsouzen k trestu smrti stětím. Tento verdikt definitivním způsobem ustavuje Mersaultův rozchod s okolní společností a jeho absolutní vydělení. Zůstává cizincem.

---

<sup>70</sup> tamtéž str. 219

<sup>71</sup> tamtéž str. 223

<sup>72</sup> tamtéž str. 223-224

<sup>73</sup> tamtéž str. 229-231

Pátá a poslední kapitola popisuje Mersaultův zápas se smrtí a konečné smíření. V této kapitole je hluboce lidský a člověk je s ním schopen sympatizovat: „Nic jiného mě už teď nezajímá než jak uniknout mechanismu, jak zjistit, jestli existuje východisko z nevyhnutelného.“<sup>74</sup> Představivost pracuje na plné obrátky, touha po životě a naději i hrůza ze smrti; pokusy racionalizovat smrt jsou konfrontovány se snahou o vyrovnání se s nevyhnutelnou situací: „Ani při nejlepší vůli jsem nebyl s to se smířit s tou nehoráznou jistotou.“<sup>75</sup> Tyto vnitřní pochody vytvářejí další existenciální krizi.

Příchod kaplana, kterého před tím několikrát odmítl, představuje příležitost ke konečnému zúčtování a prozření. V tomto rozhovoru Mersault také definitivně stvrzuje svůj postoj odmítnutí křesťanské víry. Kaplanova snaha vzbudit prostřednictvím dané situace ochotu a otevřenost k Bohu se zcela míjí účinkem. Mersault se opět vymyká veškeré kaplanově dosavadní zkušenosti: „Všichni, které jsem poznal ve vašem postavení, se k němu obrátili.“<sup>76</sup> Na to Mersault reaguje výpovědí o smíření s beznadějí své situace a smíření s myšlenkou, že zmizí beze stopy.<sup>77</sup> Je si vědom své společenské viny a toho, že nynější trest je splácením této viny. Odmítá však koncept hříchu. Více než tuto, společností vytvořenou a sankcionovanou formu splacení viny po něm nemůže nikdo žádat. Kaplan však žádá, aby se pokusil spatřit Boží tvář. To Mersault velmi emotivně odmítne. Kaplanovu existenci, opřenou o víru v Boha, považuje za neautentickou. Do protikladu k ní staví svůj život a touhu po něm. Pokud by měl existovat jiný, věčný život, pak by chtěl, aby to byl život, ve kterém by mohl vzpomínat na tento svůj život, který na jiném místě popisuje takto: „Vyrojily se ve mně vzpomínky na život, který mi už nenáležel, přestože jsem v něm kdysi nacházel své nejprostší a nejhouževnatější radosti: vůně léta, čtvrt' kterou jsem měl rád, jistý odstín večerního nebe, Mariin smích a rozličné její šaty.“<sup>78</sup> Tento rozhovor s kaplanem patří k nejtěžším a provázejí jej nejhlubší emoce, s jakými se v Mersaultově životě setkáváme: „V té chvíli, sám nevím proč, jako by ve mně něco prasklo. Začal jsem křičet z plných plic a spílal jsem mu a řekl jsem mu, aby se nemodlil. Popadl jsem ho za límec sutany. Až ze dna srdce jsem dával radost

---

<sup>74</sup> tamtéž str. 239

<sup>75</sup> tamtéž str. 241

<sup>76</sup> tamtéž str. 257

<sup>77</sup> tamtéž str. 259

<sup>78</sup> tamtéž str. 231

i vztek a všechno na něj chrlil.“<sup>79</sup> Mersault obviňuje kaplana z neautentické existence, z života, který spíše připomíná smrt. Mersaultův život je jen jeho život.

Po kaplanově odchodu se mu znovu vrací klid. Svět k němu promlouvá, a to neobvykle silně: „Doléhaly ke mně zvuky venkova. Vůně noci, země a soli mě chladily do spánků. Zázračný mír toho spícího léta do mě vnikal jako vzedmuté moře.“<sup>80</sup> Neotevívá se Bohu, ale vesmíru. Navrací se zpět k principům svého původního života: „Jako by mě ten prudký hněv očistil ode všeho zlého a jako by mě zbavil naděje, já pod tou nocí těžkou hvězdami a znameními se poprvé otevíral něžné netečnosti světa. A protože jsem cítil, jak se mi podobá, jak se mi bratrsky podobá, já cítil, že jsem býval šťastný, a že dosud šťastný jsem. Ještě, aby se všechno dovršilo, abych si nepřipadal tak sám, mohl jsem si už jen přát hustý dav diváků, který mi přijde na popravu a uvítá mě pokřikem plným nenávisti.“<sup>81</sup>

### 3.3.2 Analýza druhé části

Uvěznění uvádí Mersaulta do životní krizi. Krize je navozena jednou ze dvou možností, které Kierkegaard zmiňuje. Krize v životě estetika je způsobena buď vnější překážkou nebo vnitřním rozpoložením, které esteticky žijícího člověka dříve či později postaví tváří v tvář neudržitelnosti daného způsobu života. Ve vězení je Mersaultovi jeho život odejmut. To, co pro něj bylo v životě nejvýznamnější – pláž, vůně, Marie, tzn. smyslová potěšení - je mu nyní nepřístupné. Co mu zůstalo? Pouze možnost objevit soustředěnou pozornost a zájem o vnitřní svět člověka a tyto pak zaměřit k vlastní osobě. Zpočátku jeho myšlenky spíše odpovídají formě nezúčastněného nazírání sebe sama než plně vědomé reflexi. Spíše jen zaznamenává své pocity, které jsou způsobeny privací možností, které dříve měl. Postupně se však pod tlakem toto nezúčastněné nazírání mění v opravdovou reflexi. Začíná vnímat sebe sama ve vztahu k minulosti i budoucnosti. Počíná si uvědomovat touhu po naději, životě i hrůzu smrti, realisticky posuzovat možnosti, které ve své situaci má. Pochopí nutnost ukáznit svou imaginaci; nenechat se rozptylovat lákavými možnostmi snění o

---

<sup>79</sup> tamtéž str. 265

<sup>80</sup> tamtéž str. 269

<sup>81</sup> tamtéž str. 271



nereálném. Tento pohyb je mu umožněn především druhými lidmi, kteří v druhé části netvoří jeho protiklady, ale jsou to jakési katalyzátory, díky nimž přichází sám k sobě.

V první části knihy je Mersault vůči druhým více méně netečný. Pokud ho zajímají, pak spíše jako prostředek k sebeuspokojení. V druhé části lidé představují zrcadlo, ve kterém se Mersault začíná poznávat, a prostřednictvím kterého začíná získávat své vlastní já. Skrze druhé začíná navazovat kontakt sám se sebou. Dynamiku Mersaultova pohybu lze popsat jako cestu ze sebe k druhým a zpět k sobě. Druzí lidé v tomto vývoji hrají nezastupitelnou roli. Nicméně i zde je stále patrný určitý odstup, který je dán jednak situací, která má negativní povahu, protože Mersault je vyslýchán, dotazován, zkoumán a popisován jako obžalovaný ve vazbě. Vězení neumožňuje rozvinout jakýkoliv plnohodnotný vztah. A také z Mersaulta je cítit jakýsi vnitřní odstup, který však není vynucen situací. Lidská společnost pro něj zůstává cizí a on pro ni cizincem. I přes tento vnitřní odstup lze alespoň v náznaku nalézt v Mersaultově prožívání pohyb charakterizující náběh k etickému stádiu. Všechny výše zmíněné tendence, které napomáhají získání transparentního sebepojetí, totiž spadají do sféry etického a značí cestu k dalšímu stupni lidské existence.

Jednou z charakteristik etické existence, kterou Kierkegaard uvádí, je ochota vstoupit do pozitivního vztahu s univerzálními etickými požadavky. Objevuje v sobě Mersault takovou ochotu? Vzhledem k jeho situaci neexistuje možnost svobodně zvolit typ závazku, který by reprezentoval jeho ochotu přijmout obecné morální normy. Zároveň také absurdita procesu nevytváří příliš pozitivní prostředí k tomu, aby se Mersault takto vymezil. Přesto lze nalézt moment, který osobně považuji za náznak takovéto ochoty. Je to moment rozhovoru s kaplanem, kde Mersault přijímá svou vinu ve vztahu ke společnosti, ale odmítá přijmout vinu hříchu, vinu ve vztahu k Bohu: „Řekl, že podle jeho přesvědčení bude má žádost o milost přijata, ale já že přesto nesu břemeno hříchu, jehož se musím zbavit. Lidská spravedlnost podle něho nic neznamená a jen boží spravedlnost je všechno. Podotkl jsem, že mě odsoudila ta lidská. Odpověděl, že tím mě ještě z hříchu neočistila. Řekl jsem mu, že nevím, co je hřích. Oznámili mi jenom, že jsem vinen. Jsem vinen, splácím to, a nikdo na mě nemůže žádat víc.“<sup>82</sup> Mersault zde naznačuje ochotu zaplatit za porušení společenských

---

<sup>82</sup> tamtéž str. 261

norem. Podle Kierkegaardra není nutné, aby volba byla stvrzena dokonáním činem: „Kierkegaard důsledně přisuzuje lidem moc volit nebo nevolit činnost. Ve skutečnosti stojí velmi blízko prosté identifikace mezi činnostmi a počinem vůle. Skutečná činnost není tvořena vnějším činem, ale vnitřním rozhodnutím, ve kterém jednotlivec ukončí pouhou možnost a identifikuje se s obsahem svého myšlení, aby v něm existoval.“<sup>83</sup> Mersault je ochotný uznat svou vinu před společností, nicméně je to uznání tak nějak neplnohodnotné, vynucené okolnostmi. Přiznání viny u něj není zcela svobodným aktem, ale jen jaksi mimochodem připuštěnou skutečností v kontextu razantní vzpoury proti možnosti reálného provinění vůči osobnímu Bohu. Možnosti vstupu do pozitivního vztahu s etickou sférou zůstávají v drtivé míře neaktualizovány. Mersault se přinejlepším ocitá pouze na prahu etické existence, pouze se o ni letmo otře. A jak vysvítá z dalšího, níže popsaného setkání, tento letmý dotek v něm nezanechá hlubší stopy.

Odsouzení k smrti a její očekávání navozuje další krizi a to krizi nejhlubší, jejíž nahlédnutí má ty nejzávažnější důsledky. Smrt hrozí připravit Mersaulta nejen o svobodu, ale o jeho vlastní bytí a tedy i možnosti, které, byť v okleštěném prostoru vězení, toto lidské bytí má. Mersault je postaven na křižovatku a vyzván k volbě prostřednictvím služby vězeňského kaplana. Je to scéna, ve které Mersault dospívá k zásadnímu projasnění sebe sama před sebou i druhými. Dosud nejplněji si uvědomí, čemu věří, co by chtěl a měl chtít. Otevřeně, i když zpočátku neochotně, hovoří o sobě a způsobu svého vidění světa a zároveň zcela a s hlubokou vášní odmítá pohlédnout na svět kaplanovými očima. Odmítá víru v existenci Boha a možnost navázání vztahu k němu. Podle něj je to kaplan, který nežije, který neodhalil způsob autentického života v tomto světě a žije v iluzi naděje a hodnot, které tato naděje zakládá, jež však realita postrádá.

Žil jsem určitým způsobem a byl bych mohl žít jinak. Dělal jsem tohle a nedělal ono. Neudělal to nebo ono, ale udělal jsem zas něco jiného. A nakonec co? Jako bych byl celou tu dobu jen čekal na tuhle minutu a na to svítání, aby mi daly za pravdu. Nic, dočista nic nemá význam a já dobře vím proč. On ví taky proč. Po celý ten nesmyslný život, který jsem vedl, čišel ke mně z hloubky mé budoucnosti skrz všechny ty roky, které ještě nezačaly, temný van a všude, kam až dolehl, dostal všechno, co mi poskytovaly roky o nic skutečnější, ve kterých jsem žil, jen jediný význam, ten van všechno vyrovnal. Co je mi do smrti jiných, do lásky k mé matce, co je mi do jeho

---

<sup>83</sup>Stevans, S. C. *Kierkegaard on Faith and theSelf*. str. 317

Boha, do životů, které si lidi vytvářejí, do osudů, které si zvolí, mne si měl zvolit osud jediný stejně jako miliardy privilegovaných, kteří se jako on nazývají mými bratry.<sup>84</sup>

Toto nahlédnutí je zároveň konečným rozchodem se společností a její etickou sférou a stejně i s náboženskou sférou, pojatou jako prostor, který je vytvářen a prostředkován v jeho středu stojícím osobním Bohem. U Mersaulta na místě osobního absolutna stojí neosobní a osobu negující smrt, která je pro člověka neprostupná. Je to konečná. Smrt zde má vůči lidskému životu pozici absolutna a tedy svým způsobem i božstva. Neodvratné setkání s neproniknutelnou smrtí v budoucnu určuje povahu přítomnosti. Nadcházející smrt ospravedlňuje Mersaultův dosavadní život, život, v němž je veškerá lidská zkušenost i hodnota stejně bezvýznamná. Mersault se k sobě vrací neproměněn. Kdyby mohl znovu žít, žil by stejně jako dosud. Bersani si myslí, že „jeho logika je jednoduchá a mystifikující: protože všichni lidé umírají, vše, co lidé konají, má stejnou hodnotu.“<sup>85</sup> Bersani tuto logiku považuje za mystifikující. Z pozice křesťanské víry jde však o logiku více než jasnou. Nabízí se zde ono Pavlovské: „Jestliže mrtví nevstanou, pak 'jezme a pijme, neboť zítra zemřeme“ (1K 15,32), které brilantním způsobem komentuje a rozvíjí Hans Urs von Balthasara v deváté tezi svého krátkého pojednání o křesťanské morálce a jejích normách: „Antropologická aporie nachází svůj vrchol ve smrti jedince, která definitivně znemožňuje syntézu mezi jeho osobním naplněním a jeho společenskou integrací. Části významu, které jsou jasně rozlišitelné, zůstávají bez vzájemné vazby. Právě to činí nemožným rozvíjení určité vnitrosvětské etiky, která by měla svou evidenci v sobě samé. Tváří v tvář ne-smyslu, který charakterizuje smrt, a proto také život, jenž ke smrti směřuje, člověk může odvrhnout své přilnutí k jakýmkoli etickým zákonům.“<sup>86</sup>

### 3.2.3 Závěr k druhé části

Devastující účinek smrti v lidském prostoru, který byl stvořen pro věčnost, je zde popsán pronikavým způsobem. Aniž by si to Camus pravděpodobně plně uvědomoval, vytvořil ve své postavě velmi pravdivou ilustraci této situace. Lidskou situaci a její možnosti

---

<sup>84</sup> tamtéž str. 267

<sup>85</sup> Bersani, L. cit. d. str. 217

<sup>86</sup> Von Balthasar H. U. *Křesťanská morálka a její normy*. In MTK, Dokumenty MTK věnované morální teologii a etice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. str. 29

se, v pozitivní poloze, snaží postihnout i Kierkegaard v nástinu jednotlivých existenčních sfér a principů, na kterých jsou tyto jednotlivé sféry a jejich vzájemné vztahy založeny. Pro autentickou existenci je nutný nejen pohyb jednotlivými sférami, kde každá z nich má svou nezastupitelnou roli, ale také charakter absolutna, se kterým se člověk nakonec setkává, protože setkání s ním osmyslňuje (či znesmyslňuje) vše, co předcházelo.

#### 4. Závěr

Z určité perspektivy lze říci, že oba autoři popisují autentickou existenci, chápeme-li autentický ve smyslu konzistentní, pravdivý vůči výchozím předpokladům. Camus vyjadřuje její negativní aspekt, Kierkegaard pozitivní. Camusův i Kierkegaardův „popis“ je pravdivý.

Nicméně je třeba pamatovat na to, že Camus zamýšlel svého hrdinu jako normativní příklad následování, nikoliv jen jako prostý popis skutečnosti, jako pravdivou „negativitu“, jíž se vlastní skutečnost vyznačuje a kterou v sobě autentická existence musí ztělesňovat. A v tomto smyslu stojí Camus a Kierkegaard v protikladu. Mezi jejich jednotlivými předpisy toho, jak by měla autentická existence vypadat, platí vztah buď-anebo. Projevuje se zde rozhodující vláda onoho základního předporozumění o povaze nejzazší skutečnosti.

Na tomto místě je třeba dodat, že Camus byl asi sám zděšen, kam ve své tvorbě došel a jak vypadá ztělesnění jeho základních předpokladů v jím vytvořené literární postavě Mersaulta. Robert Zaretsky věnoval Camusovi krátký životopis. Všimá si, že již v roce 1942, tedy v roce, kdy byl *Cizinec* vydán, Camus dochází k přesvědčení že „odvrácení zraku nebo jednoduše ‚sledování sebe sama‘ již více není vhodné. Na místo toho je nyní třeba volat po pozornosti věnované *druhým*. Camusovy zápisníky odhalují, že v něm stále více narůstala nespokojenost se strohou koncepcí absurdního, tak jak to vyjádřil v *Cizinci*... Je nutný odlišný řád rozumu a etiky, řád který zahrnuje druhé a nikoliv jen izolaci subjektu jednotlivce. Společnost, nikoliv jednatel je mírou smyslu. Jak Camus sám naznačil, absurdno ‚neučí ničemu‘. Jak máme jednat – co máme konat – ve světě prostém Boha či významu? Camus uzavírá, že odpověď spočívá v solidaritě lidských bytostí.“<sup>87</sup> O kousek dál pak Zaretsky cituje z Camusových zápisníků: „Mizérie a velikost tohoto světa: nenabízí žádné pravdy, pouze objekty lásky. Absurdita je králem, ale láska nás před ním zachraňuje.“<sup>88</sup>

Camus zde skutečně narazil na meze způsobu, jímž kladl autentickou existenci. Jeho imaginace mu dovolila nahlédnout důsledky takto pojatého života – anihilaci veškeré hodnoty a tedy nutně i lásky. Bytostně se proti takovému obrazu autentického života bouří a hledá

---

<sup>87</sup>Zaretsky, R. *Albert Camus: Elements of Life*. New York: Cornell University Press, 2010. str. 58

<sup>88</sup> tamtéž str. 59

cestu jinde, což je jen přirozené, protože nebyl stvořen k ne-smyslu. Jeho srdce je stále nepokojné, protože nespočinulo v místě, pro které bylo stvořeno. Sám je stvořen a žije ve stvořeném světě, v němž je přítomen Stvořitel, a tedy všude naráží na nežitelnost svého pojetí skutečnosti. Jeho další hledání již není předmětem této práce. Zdá se také, že je stále méně uspokojivé. Mnozí myslitelé považují *Cizince* za to nejlepší, co Camus napsal. Jeho další pokusy naznačit život v království absurdity nepůsobí věrohodně. Z pohledu křesťanské víry jsou však velmi srozumitelným a nutným voláním po naplnění lidství stvořeného k božímu obrazu.

## ANOTACE

Příjmení a jméno autora: René Drápala

Instituce: Katedra filosofie a patrologie CMTF UP v Olomouci

Název práce: Možnosti a meze autentické existence

Vedoucí práce: doc. Martin Cajthaml, Ph.D.

Počet stran: 50

Počet znaků: 95615

Počet titulů použité literatury: 20

Klíčová slova: Kierkegaard

Camus  
Existence  
Autentický  
Cizinec  
Etický  
Estetický  
Náboženský  
Absurdita  
Stádium  
Sebeodhalení

Bakalářská práce zkoumá hlavní postavu novely *Cizinec* A. Camuse prizmatem existenčních kategorií S. Kierkegaarda. V první části se snaží o vytýčení možností, které má lidská existence obecně k dispozici na základě Kierkegaardových kategorií estetického, etického a náboženského. Ve druhé části se pokouší analyzovat způsob existence hlavního postavy novely *Cizinec*. Z perspektivy Kierkegaardových kategorií jde o portrét, který vykresluje negativní meze možností svobodné lidské existence. Camus vytvořil velmi temný a přitom důsledně pravdivý portrét lidství, které si zvolí život bez vztahu k osobnímu absolutnu. Meze a možnosti jsou těmito dvěma autory zřetelně dány stejně jako důsledky přestoupení těchto mezí. Absolutizace neosobní smrti vede k anihilaci veškerého smyslu, hodnoty a tedy i života samotného.

## SUMMARY

This bachelor thesis aims to examine the main character of A. Camus' novel *The Stranger* through the existential categories of S. Kierkegaard. In the first part it attempts to establish the options that human existence generally has at its disposal. These options are based on Kierkegaard's categories of aesthetic, ethical and religious. In the second part it attempts to analyze the way the main character of Camus' novel exists. From Kierkegaard's perspective it is a picture that exemplifies the negative options of the free human being. Camus has created a very dark, and at the same time thoroughly true, picture of humanness that chooses a life lived without relationship to the personal absolute. With these two authors limits and options are clearly given as well as the consequences of not respecting these limits. Absolutization of impersonal death leads to the annihilation of all the meaning and value, and therefore of life itself.



## Seznam literatury

- BERSANI, L. The Stranger's Secrets. *NOVEL: A Forum on Fiction*, 1970, Vol. 3, No. 3.  
Dostupné na World Wide Web: <<http://www.jstor.org/stable/134491>>
- CAMUS, A. Cizinec. Praha: Garamond, 2009. ISBN: 978-80-7407-049-5
- CAMUS, A. *Lyrical and Critical Essays*. Philip Thody (ed.) Vintage Books: New York, 1970. ISBN: 0-394-70852-0
- CAMUS, A. *The Plague, The Fall, Exile and the Kingdom and Selected Essays*. New York, London, Toronto: Alfred A. Knopf, Everyman's Library, 2004. ISBN: 1-4000-4255-0
- CAJTHAML, M. *Evropa a péče o duši*. Praha: Oikoymenth, 2010. ISBN: 978-80-7298-433-6
- EVANS, S, C. *Soren Kierkegaard's Christian Psychology: Insight for Counseling and Pastoral Care*. Vancouver: Regent College Publishing, 1997. ISBN: 1-57383-038-0
- EVANS, S, C. *Kierkegaard on Faith and the Self: Collected Essays*. Waco: Baylor University Press, 2006. ISBN: 1-932792-35-X
- FEURLICHT, I. Camus's L'Etranger Reconsidered. *PMLA*, Vol. 78, No. 5 (Dec., 1963), pp. 606-621. Dostupné na World Wide Web: <<http://www.jstor.org/stable/460737>>
- GARDINER, Patrick. *Kierkegaard*. Praha: Argo, 1996. ISBN: 80-7203-004-3
- GIRARD, R. Camus's Stranger Retried. *PMLA*, 1964, Vol. 79, No. 5, s. 519-533. Dostupné na World Wide Web: <<http://www.jstor.org/stable/460737>>.
- KIERKEGAARD, S. *Either/Or: A Fragment of Life*. překl. Alastair Hannay. London: Penguin Books, 1992. ISBN: 978-0-14-044577-0
- KIERKEGAARD, S. *Fear and trembling*. překl. Howard V. Hong a Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1983. ISBN: 0-691-02026-4
- LONGSTAFFE, M. A Happy Life and a Happy Death: The Quest of Camus's Etranger. *The French Review*, 1990, Vol. 64, No. 1, s. 54-68. Dostupné na World Wide Web: <<http://www.jstor.org/stable/395664>>

- THURNER, R. - RÖD, W. - SCHMIDINGER, H. *Filosofie 19. a 20. Století III*. Praha: Oikoymenh, 2009. ISBN: 978-80-7298-177-9
- TODD, O. *Albert Camus: A life*. New York: Alfred A. Knopf, 1997. ISBN: 0-697-42855-0
- UMLAUF, V. *Kierkegaard: Hermeneutická interpretace*. Brno: CDK, 2005. ISBN: 80-7325-064-0
- II. VATIKÁNSKÝ KONCIL. *Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě Gaudium et spes*. In *Dokumenty II. vatikánského koncilu*. Praha: Zvon, 1994. ISBN: 80-7113-067-2
- VON BALTHASAR, H. U. *Křesťanská morálka a její normy*. In *Dokumenty MTK věnované morální teologii a etice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. ISBN: 978-80-7195-468-2
- WEIGEL, G. *Svědék naděje: Autorizovaný životopis Jana Pavla II*. Praha: Práh, 2005. ISBN:80-7252-114-4
- ZARETSKY, R. *Albert Camus:ElementsofLife*. New York: Cornell University Press, 2010. ISBN:978-0-8014-4805-8