

UNIVERZITA KARLOVA

Husitská teologická fakulta

**Naděje a smysl člověka: srovnání pojetí lidské
existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse**

**Hope and Meaning of Human Existence: Comparing
the Approach to Human Existence of Gabriel Marcel
and Albert Camus**

Diplomová práce

Vedoucí práce:

PhDr. Wendy Drozenová, PhD.

Autor:

Bc. Pavlína Klimešová

Praha 2020

Poděkování

Mé srdečné poděkování patří PhDr. Wendy Drozenové, PhD. za neskonalou ochotu vedení mé práce, doprovázenou její vlídnou pomocí. Také děkuji nejbližším přátelům za pomoc, a za to, že jsou. Děkuji členům rodiny za trpělivost a zázemí, jež domov dělá domovem.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou diplomovou prací „Naděje a smysl člověka: srovnání pojetí lidské existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse“ vypracovala samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 14. července 2020

Pavλίna Klimešová

.....

Anotace

Tato práce seznamuje, ve své první části, s pojetím filosofie Gabriela Marcela, se zaměřením na metafyziku naděje a smysl člověka a ve své druhé části s existenciální filosofií Alberta Camuse, taktéž se zaměřením na jeho pojetí naděje a smysl člověka. Tyto dvě části jsou předpoklady pro komparaci pojetí tématu naděje a smyslu člověka u obou filosofů, v kontextu jejich pojetí lidské existence, což je cíl této práce. Tohoto cíle bylo dosaženo pomocí nalezení a následného rozebrání společných motivů autorů, které se vztahují k jejich pojetí lidské existence a osvětlují téma naděje a smysl člověka.

Annotation

In the first part of my dissertation I want to step in the philosophy of Mr. Gabriel Marcel, more correctly into his aiming to metaphysics of the hope and purpose of a human being. In the second part I study the existential philosophy of Mr. Albert Camus and again mostly with his ideas of the hope and purpose of a man's life. These two concepts are assumption for comparison of their grasp both hope and purpose of a human being in the context of their understanding of being a human. This is also the final goal of my thesis. This goal is achieved by the finding and the resulting consideration of the common motif of both philosophers according to their understanding of the hope and purpose.

Klíčová slova

Gabriel Marcel, Albert Camus, naděje, člověk, smrt, sebevražda, smysl, absurdno, revolta, obětování.

Keywords

Gabriel Marcel, Albert Camus, hope, human, death, suicide, meaning, absurdity, revolt, sacrifice.

Cítíš se spoutaný. Sniš o úniku. Dej si však pozor na přeludy. Chceš-li uniknout, neutíkej, neprchej: radši prohlubuj to těsné místo, které je ti dáno: najdeš tam Boha a všechno. Bůh se nevznáší na obzoru, dřímá v těsném prostoru tebe sama. Marnost utíká, láska prohlubuje. Prcháš-li ze sebe sama, tvé vězení poběží s tebou a cestou tě ve větru sevře ještě víc: ponoříš-li se do sebe sama, rozevře se v ráj.

Gustave Thibon

Obsah

1. Úvod	7
2. Filosof naděje	9
2.1. Gabriel Marcel	9
2.2. Pocit bytí	11
2.3. Zajetí	15
2.4. Naděje	18
2.5. Vítězství nad smrtí	24
3. Filosof revolty	32
3.1. Albert Camus	32
3.2. Pocit absurdna	33
3.3. Výchozí otázka	34
3.4. Sisyfos	39
3.5. Naděje ve jménu revolty	42
4. Naděje a smysl člověka: srovnání pojetí lidské existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse	45
4.1. Probuzení z každodennosti	45
4.2. Sebevražda	49
4.3. Obětování za vyšší dobro	51
4.4. Smrt	52
4.5. Naděje a smysl člověka	56
5. Závěr	62

1. Úvod

Cílem práce je srovnání pojetí lidské existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse, se zvláštním zřetelem na téma naděje a smysl člověka u těchto dvou filosofů. K dosažení tohoto cíle bylo využito komparace některých paralelních motivů u obou autorů.

Téma diplomové práce bylo navrženo mojí vedoucí, která již při vedení mé práce bakalářské jako by věděla, že toto zvolené téma mne opět posune na mé životní cestě. Již při letném seznámení s tématem, které mě mnoho měsíců provázelo, jsem se s filosofy ztotožňovala. Je pro mne více než příznačné, že mi byla chronická nemoc diabetes mellitus diagnostikována v rozmezí stejného období, kdy jsem začala studovat Marcelovu filosofii, což pro mne bylo jedním z nejpevnějších lan, které mne navedlo na cestu, do které se mi snad v průběhu práce povede zasvětit i čtenáře této práce.

Otázka naděje je podnětná a důležitá v každé době. V té dnešní převážně proto, jelikož více a více lidí ztrácí spojení se svým nitrem a světem, jiným než jen ten materiální a konzumní. V době, kdy se lidé neptají, méně si povídají, v rychlosti života se nepozastaví. Jsem přesvědčena, že tato práce, konkrétně část věnovaná Marcelovu pojetí naděje, může pomoci lidem, trpícím například těžkými nebo chronickými nemocemi.

Právě porovnání Gabriela Marcela s Albertem Camusem je na první pohled pro člověka zasvěceného filosofii jistě paradoxní a zajímavé zároveň. Svým stylem jsou Gabriel Marcel a Albert Camus velmi odlišní. Styl každého z nich je svým způsobem i zrcadlem života, který koresponduje s filosofií daného myslitele. O to více je zajímavá otázka, zda takoví filosofové mohou být spolu ve shodě. V práci ukáží, že jsou, a ne málo.

Každému z filosofů je v práci věnována samostatná kapitola, jejímž smyslem není podat podrobný výklad jejich filosofie, ale pokusit se najít momenty a styčné body, které nabízejí komparaci obou autorů. První část práce, věnovaná G. Marcelovi, začíná úvodním medailonem o autorovi samotném. Čtenáři bude dále přiblížen pocit bytí, který je pro autora nezbytný pro vstoupení na cestu prozření. Poté se ocitneme ve stavu beznaděje, abychom rychle mohli povstat na cestu naděje, která se v poslední podkapitole Marcelovy části ukáže tak silná, až

přemůže smrt. Druhá část práce je zaměřena na A. Camuse, kterého taktéž v úvodu stručně představím. V úvodu do Camuse seznámím čtenáře také s pocitem absurdna, což je nutné pro pochopení filosofie tohoto ironického autora. Camusovu filosofii otevírá výchozí otázkou, kterou je ta po sebevraždě. Tato otázka je zároveň odrazovým bodem Camusova myšlení, které následně znázorním na Mýtu o Sisyfovi. Téma naděje a smysl člověka, pohledem A. Camuse, bude osvětleno v poslední podkapitole druhé části. Třetí část práce, výsledná, se zabývá srovnáním porovnaných filosofů, kteří budou komparováni na základě pěti mnou zvolených motivů, včetně motivu nejnositelnějšího a ústředního pro tuto práci, motivu „naděje a smysl člověka“.

Gabrielu Marcelovi je v práci věnováno více místa než autorovi druhému. Přestože s Camusem souzním, Marcel je mi bytostně bližší. Nadto má autor nosnější filosofickou půdu pro zpracování tématu samotné naděje než Albert Camus, tudíž jsem u Marcela našla ke zpracování více pro mne zajímavých pasáží, které se mi nabízely vložit do práce.

Metody, které byly použity k dosažení cíle práce: metoda heuristická – oslovilo mě téma, ke kterému jsem měla vhled a našla porozumění. Vycházím tak z vlastních porozumění filosofii existencialismu. Dále hluboká analýza Marcelovy a poté Camusovy filosofie, se zřetelem na otázku naděje, na základě jejich spisů přeložených do češtiny, které se převážně zabývají otázkou naděje a dalšími souvisejícími existenciálními tématy. Poté analýza sekundární literatury k filosofii obou autorů. Následně prozkoumání, zda a v čem se objevuje souvztažnost filosofie G. Marcela s existenciální filosofií A. Camuse, zejména ve vztahu k otázce smyslu života. Dále analýza a komparace mnou vybraných společných motivů obou autorů, v kontextu problematiky pojetí naděje a smyslu člověka: probuzení z každodennosti, sebevražda, obětování za vyšší dobro, smrt, naděje a smyslu člověka. Motiv naděje a smysl člověka je v poslední části práce motivem shrnujícím, který zahrnuje i motivy předešlé. Práce byla převážně zaměřená na nalezení shod u obou autorů.

2. Filosof naděje

2.1. Gabriel Marcel

1889–1973¹

Gabriel Marcel položil základy moderní francouzské existenciální filosofie.² Pokud se nebudeme soustředit jen na Francii, je po Sørenovi Kierkegaardovi považován za spoluzakladatele existenciálního myšlení či filosofie existence vůbec.^{3, 4} Zdálo by se, že Søren Kierkegaard byl Marcelovým inspirátorem, avšak v době, kdy Marcel své myšlení formoval, Kierkegaardovu filosofii ještě neznal.

Marcel byl známý svou odtaživostí ke škatulkování, včetně striktního řazení do existencialismu.⁵ Tento křesťan si neliboval v „ismech“ a schématech, které evokují určitou systematizaci, což zrovna filosofii, dle něj, nepřísluší.⁶ Filosof, jakožto tvůrce myšlení, je protiklad vlastníka myšlenek, neboť vlastníkově hrozí následná despocie myšlenek nad ním samotným, což je svazující. Není ničeho, co by se dalo vlastnit méně než filosofie.⁷

Tento mystik, jak ho také někteří nazývají, svou filosofii nemá didakticky uzavřenou.⁸ Svou filosofii, vyplývající z jeho osobité povahy myšlení, specifikoval jako křesťanský neosókratismus, či jako filosofii konkrétní,⁹ díky dialogu vedenému k odhalení pravého bytí, jedinečné osobní zkušenosti pocitu individuální bytosti, která se *táže*.¹⁰ Konkrétní filosofie je

¹ Blecha, I. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995, s. 259.

² Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 139.

³ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993, s. 12.

⁴ Existencialismus neboli (hlavně v německé oblasti) filosofie existence, jakožto významný filosofický směr 20. století Blecha, I. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995, s. 118. je často „mysliteli existence“ interpretován díly spisovatelů, se kterými je filosofie existencialistů spřízněna a významný rys jejich filosofie je tak v tom, že existenci často ztvárňují literární tvorbou či beletrií. Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 86.

⁵ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993, s. 12.

⁶ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 107.

⁷ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993, s. 10.

⁸ Nejvýznamnější vykladač G. Marcela je fenomenologický hermeneutik a křesťanský personalista Paul Ricoeur. Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofie, 1993, s. 14.

⁹ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 139.

¹⁰ Tamtéž, s. 110.

tady a teď,¹¹ je to angažování v přítomnosti člověka jakožto *homo particeps*, a proto se, podle Marcela, existence nedá zobjektivizovat.¹² Křesťanství považoval Marcel za úrodnou půdu podporující zrození myšlenek, na které by se možná jinak nepřišlo.¹³ Křesťanská tradiční témata měnil v živé otázky. Přestože Marcelova metafyzika láká k teologickému prostředí, neuchyluje se k němu, neboť teologická omezení, dle něj, mnohdy narušují tvůrčí bádání.¹⁴

Od dětství byl Gabriel Marcel traumatizován smrtí své matky. Tato událost a naděje na znovushledání významně ovlivnila jeho život, včetně toho duchovního.¹⁵ Vyrůstal v téměř bezvěreckém prostředí, které jej postupně odrazovalo svou beznadějí,¹⁶ a po úmrtí jeho, pro něj mnoho znamenající ženy,¹⁷ si čím dál více kladl otázky o světě, co se s bytostmi děje po smrti, zdali existuje Bůh.¹⁸

*„To, na čem záleží, není moje smrt, ani vaše smrt, nýbrž smrt člověka, kterého milujeme.“*¹⁹

Během první světové války byl vyhledávač nezvěstných. Tato zkušenost jej vedla k přesvědčení ohledně metapsychických fenoménů.^{20, 21}

¹¹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 10.

¹² Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 18.

¹³ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 40.

¹⁴ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 134.

¹⁵ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 90.

¹⁶ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofía, 1993, s. 20.

¹⁷ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 127.

¹⁸ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofía, 1993, s. 20.

¹⁹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 90.

²⁰ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofía, 1993, s. 21.

²¹ Otázce naděje se začal hlouběji věnovat během druhé světové války roku 1942, kdy se naděje upínala k osvobození Francie, a také směřovala k nemálo zajatcům v německých táborech. Marcel líčí, jak bylo nutné dopátrat se toho, jak naděje v osvobození souvisí s nadějí v nesmrtnost. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 91.

2.2. Pocit bytí

Gabriel Marcel pocit bytí také nazývá ontologický cit. Člověk tento cit má, ale povětšinou mu dnes tato *potřeba po bytí* chybí či si ji hlouběji neuvědomuje nebo ji přímo potlačuje. Pokud přece jen tento cit pracuje, tak spíše tlumeně, jako nejasný stav tlaku a neklidu, který²² Marcel také nazývá jako neklid metafyzický,²³ protože metafyzika je dle autora aktem, který pomáhá neklid projevit. Pokud neklid není potlačen, tak se jakýmsi tajemným způsobem transformuje do uvědomění si tohoto neklidu samotného a tím se zvyšuje duchovní život bytosti. Během zažívání neklidu pro mě není samozřejmé mé těžiště a hledám svou rovnováhu. Pokud se ku příkladu trápí osoba mně blízká, obava, kterou ve mně její trápení vzbuzuje, narušuje mou vnitřní stabilitu, tedy se mne její situace bytostně dotýká. Neklid je o to více metafyzickým, čím více je spjat s něčím, co je nemožné oddělit ode mě samé, včetně zachování mého „já“.²⁴ Neváže se na konkrétní *ted'*, cítí ho v celku. Je důsledkem okolností, které zároveň převyšuje.²⁵ Díky své tajemnosti, pocit bytí nedokáže sám sebe plně prohlédnout. Oné tajemnosti, pokud začne rašit, dnes člověk nedá dostatečný prostor, jelikož je v koloběhu dnešního světa přeplněného *problémy* a jejich řešeními. V důsledku toho není čas pátrat po tajemstvích a příčinách.^{26, 27}

Svět problémů je svět převoditelný na *funkci*.²⁸ Funkce je pro současnou výkonovou dobu charakteristický pojem, neboť naše myšlení je převážně funkcionální a my jsme v podstatě svazkem funkcí.²⁹ Začneme čerstvě narozenou bytostí a jejím přiděleným jménem, které by mělo být nejvíce vlastním jádrem určení jí samotné. Jméno je dávno již jen výplodem fantazie či bytosti dáno ze zvyku, bez tajemné posvátné pečeti, tedy identita dítěte má jen formální či nahodilou povahu.³⁰ V životě plníme nejrůznější funkce, ať vitální či sociální, z nichž každé té jednotlivé zasvěcujeme vyhraněný čas. S funkcí v podobě spánku se musíme vyrovnat, abychom mohli zvládat ty další, stejně tak volný čas, až se dostaneme k doporučením,

²² Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 6.

²³ Převzatá citace: V některých jiných českých překladech je přeložen jako „nepokoj“. Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 78.

²⁴ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 53.

²⁵ Tamtéž, s. 54.

²⁶ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 9.

²⁷ O polaritě „problému“ a „tajemství“, jakožto jedné ze základních pojmových dvojic Marcelovy filosofie, je podrobně psáno v knize *Gabriel Marcel* od P. Bendlové.

²⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 26.

²⁹ Tamtéž, s. 6.

³⁰ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 114.

kolik hodin denně spát. Pojem životní vzorec poté nemůže být něčím překvapivým. Tento vzorec nám narušují elementy v podobě různých nehod, nemocí, a proto máme pravidelné kontrolní prohlídky.³¹ Nakonec v nemocnici je člověk označen pořadovým číslem,³² a smrt je brána jako vyřazení z provozu.³³

Se způsobem onoho života se člověk, ne vždy, díky oné touze po bytí, ztotožní. Cítí neurčitou prázdnotu. I jen třeba na chvíli se zastaví a sebe se táže, zdali to vše, co vykonává, stačí, zdali to má smysl, ptá se „proč.“ Zacítí nevolnost.³⁴ Život funkcionální je ohrožený beznadějí, kterou nám dnešní svět vnutil, a kde ontologická potřeba, spolu se schopností jistého živoucího údivu se vytrácí.³⁵ Marcel se nebojí říci, že v permanentní možnosti sebevraždy, ve které se člověk vlastně nachází, je naděje pro pravé metafyzické cítění.³⁶ Kdo beznadějí dokáže odolat, ucítí bytí v podobě nezbytných tajemných sil.³⁷ Když chci *moc být*, je to první schod k tomu být účastna na realitě.³⁸ Ontologickou potřebu lze umlčet pouze násilně jedincem samotným, který se sám schovává před sebou samým, či odmítačem duchovního života, žijícím *pouze* ve zfunkcionalizovaném světě.³⁹

Pro ucelené pochopení Marcelovy filosofie přiblížím Marcelovo pojetí samotného *bytí*. To se těžce definuje, jak autor sám uznává, neboť čím více je Bytí bytím, tím méně je charakterizovatelné, včetně jeho atributů.^{40, 41} Charakterizování je možné provádět u věcí, jakožto u něčeho, co vlastním, tedy u něčeho, na co mohu ukázat.⁴² Formulování pojmu bytí se tedy bude vztahovat pouze na *Neplné bytí*. Formulovat lze pouze v případě, kdy bychom bytí postavili před sebe jako *problém*,⁴³ který s sebou nese všechna možná řešení a metody, bytí by se tak rozplynulo.⁴⁴ Pokus o definování takové veličiny ukazuje, že absolutní Bytí vymezovat nelze.⁴⁵ Takový pokus o definování bytí pouze naše myšlení ohrozí falší. Tak tedy do bytí

³¹ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 7.

³² Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 112.

³³ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 8.

³⁴ Tamtéž, s. 9.

³⁵ Tamtéž, s. 8.

³⁶ Tamtéž, s. 22.

³⁷ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 121.

³⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 10.

³⁹ Tamtéž, s. 11.

⁴⁰ Tamtéž, s. 60.

⁴¹ Vlastnosti Marcel nazývá jako *jmění* implikativní. Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 49.

⁴² Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofía, 1993, s. 29.

⁴³ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 10.

⁴⁴ Tamtéž, s. 12.

⁴⁵ Neboť omezení *problému* na jeho popis nemá konce. Tamtéž, s. 18.

nepronikneme, ale zůstaneme vně.⁴⁶ My ale potřebujeme myšlenku samou transcendovat, dostat se *za* problém, do metaproblémového: stát se myšlenkou, kterou *jsem*, a ne kterou vyslovuji.⁴⁷ Je bytí? A co je bytí? Tyto otázky jsou projevením ontologické potřeby: napojí mě na otázku další – zdali mám vůbec jistotu, že *jsem*? A *kdo* jsem já, kdo se táže?⁴⁸ Všechny metafyzické otázky se vždy stočí k této poslední, a také k otázce o bytí ostatních, neboť mé nitro ví, pokud nejsem já, nemohla bych jednak mít doufání v cíl otázek a též je nemožné, aby byli druzí: pokud unikám já sobě, unikají mně i ostatní. Nejde tedy o obecninu člověka, ale o *mne a druhé* kolem mě.^{49, 50} *Já jsem* je pro Marcela tajemná nerozložitelná jednota, celek, neboť není pouze *jsem*. Sice žiji, poznávám,⁵¹ ale i *s já*.^{52, 53} Bytí, závislé tedy na *účasti* na onom tajemství, tak převyšuje tajemství poznání. V účasti rozdíl mezi *mnou* a něčím, co je přede mnou, mizí.⁵⁴

Gabriel Marcel navazuje na myšlenku, že: „...v základě lze všechno převést na distinkci mezi tím, co člověk má, a tím, co je.“⁵⁵ Autor má ve svém rozvrhu dva důležité bipolární pojmy, tedy „mít“ a „být“.⁵⁶ *Být* již máme přiblíženo, nyní je na místě představit formu „mít“. Tu již čtenář také mohl výše, byť jemně, rozpoznat. *Mám*, se vždy klade v napětí k někomu *jinému*, který je i vnímán jako ten odlišný. Marcel rozvíjí, že *já* se ke druhému staví vždy jako k protivníkovi, k rezonátorovi či zesilovači. To lze demonstrovat na výroku „já doufám“, který se liší od čistého „doufám“. „Já doufám“ je vymezení: vůči někomu se utvrzují, či ho zpochybňují.⁵⁷ Podobně jako Marcel vysvětluje, že „mít“ se vztahuje k egocentrickému „já“.⁵⁸ Jak můžeme z předešlé kapitoly pochopit, zde chybí vědomá účast na celku: ta je v čistém

⁴⁶ Tamtéž, s. 14.

⁴⁷ Tamtéž, s. 18.

⁴⁸ Tamtéž, s. 12.

⁴⁹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 54.

⁵⁰ Marcel upozorňuje, abychom se vyhnuli intelektuálně-vitálnímu i karteziánskému dualismu, neboť Descartesovo *cogito* zaručuje pouze jistotu subjektu poznání, který objektivně poznává, jenže *já* se táží po *celku* bytí, včetně mne samé. Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 13.

⁵¹ Tamtéž, s. 12.

⁵² „...*já* je *nedefinovatelné*“. Tamtéž, s. 12.

⁵³ Jinak mám opět otázku před sebou jako problém: „...protože v takovém případě sice *mé já* pracuje s jistými *daty*, všechno ale probíhá a vše mě opravňuje postupovat, jako kdybych se nemusel tímto *já*, jež tu je v akci, zabývat, jako kdyby do součtu nepatřilo. Je něčím předpokládaným a nic víc.“ Tamtéž, s. 13.

⁵⁴ Tamtéž, s. 14.

⁵⁵ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 44. Jeho vlastní poznámka z r. 1923.

⁵⁶ Podrobně o polaritě „být-mít“ v knize *Gabriel Marcel* od P. Bendlové.

⁵⁷ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 91.

⁵⁸ Stejně jako víru, myslím projevení mne samé, vzdalují se tím od objektu, ze kterého víra vyvěrá. Nedělitelnou víru tak zrazují, její střed stěhují z objektu na subjekt. Když své „*já*“ stavím do středu, jsem ovlivnitelná jinými objekty víry, ne ukotvenost. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 39.

„doufám“, což je „doufám kvůli nám“.⁵⁹ Potřeba utvrzování od druhých, která v jádru plyne ze strachu, a ne z lásky k sobě, souvisí s neklidem, nevyrovnaností. Strach je pocit rozporu.⁶⁰ Je to rozpor mezi touhou přilnutou k vlastnění, které je zakořeněné ve chtění či dychtění: vlastnit něco, co nemám a čeho bych se mohla zmocnit, co se snažím marně si přivtělit a mým prodírajícím se vnitřním hlasem, který si ale nechce připustit, že já jsem ve skutečnosti *nic*, protože nemohu o sobě říci něco, co je mé pravé já. Není totiž ničeho trvalého, neboť vše podléhá času a kritice.⁶¹ Ve sféře „mít“ je nejvíce procítěno vlastnictví.^{62, 63} Vlastností majetku je možnost jeho demonstrování, jak druhému, tak sobě.^{64, 65} Jako prototyp vlastnění Marcel dává za příklad kladení těla: s tím se identifikuji jako s prvním předmětem,⁶⁶ ale přesto si ho nikdy nepřisvojím. „Mám své tělo – objekt“: mám ho jako objekt, který po posledním vydechnutí nepřežívá, nýbrž zanikne jako věc.⁶⁷ Svě tělo mohu ovládat a používat jako nástroj,⁶⁸ avšak to se může neblaze změnit od chvíle, kdy na svém těle začnu *lpět*. *Tak se* můžu snadno stát otrokem svého těla, které začne vlastnit mne.⁶⁹ *Zabít se*, podle Marcela, znamená disponovat s realitou jako s věcí, je to násilnictví a odcizení se vlastnímu „já“, kdy zároveň říkám, že patřím *sobě*.⁷⁰ Avšak znova se sebe ptám, co znamená sobě a náležím sobě? Sebevražda a zoufalství jsou tak výstižným projevem vůle k negaci, skutečně zasahující bytí.⁷¹ Čím více jsem naopak s věcí spjatá, tím méně mě ovládá, ať už je to má zahrada či demonstrované tělo: „jsem své tělo – subjekt“, které od sebe nemohu odmyslet. Tělo je subjektem, který mne ztělesňuje, díky kterému se ukazují druhým a oni mně. Tajemné spojení duše a těla je aktem sebeuvědomění,

⁵⁹ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 91.

⁶⁰ Rozpor je viditelný v *póze*: pozér hraje hru sám před sebou, protože je zaměstnán pouze sebou, nikoli, jak se zdánlivě může zdát, druhými. Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 72.

⁶¹ Tamtéž, s. 71.

⁶² Pojem vlastnictví mi připadá srozumitelnější, tedy používám v práci tohoto slova, ačkoliv české překlady používají termínu posesivní jmění, či majetek.

⁶³ Tamtéž, s. 48.

⁶⁴ *Mít* kresby od umělce či názory k tématu je totéž, protože pokud své názory předvádím sobě, dělám ze sebe někoho druhého. Tamtéž, s. 50.

⁶⁵ Svět „mít“ dává prostor rodícímu se utrpení, neboť k této sféře patří stálé napětí, které člověka dostává do permanentních obav ze ztráty majetku. Tamtéž, s. 52. To můžeme dokázat na shromažďování věcí do různých kolekcí (vzdělání nevyjímaje jako učební materiály v podobách „výtahů v kostce“ a jiné.), Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 20. kvůli strachu ze života krátkého a nenávratného. Toto sbírání je ve výsledku účetnictví, které manipuluje a umožňuje ovládat něco nečinného, co mne sice může uspokojit, avšak ve srovnání s tím, co nikdy vlastnit nebudeme, nemůže přinést trvalou radost, která patří pouze formě *být*. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 19. (Vlastnění je tak v podstatě funkcí času. Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 52.)

⁶⁶ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 53.

⁶⁷ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 135.

⁶⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 48.

⁶⁹ Tamtéž, s. 54.

⁷⁰ Tamtéž, s. 45.

⁷¹ Tamtéž, s. 23.

*přítomnosti mne samé v sobě, jež je přeměnou z „mít“, do „být“ - rozdíl mezi vlastním a vlastněným je zrušen.*⁷²

2.3. Zajetí

Marcel uvádí časté degradované pojetí naděje – aktu „doufám“, v podobě *přání*,⁷³ což čtenáři už od začátku pomůže vyhnout se různým mylným předsudkům k naději a také slovy autora, úkolem filosofa je ukázat, proč není jednoduché se takovým různým pochopením vyhnout.⁷⁴ Přát si, znamená, ráda bych, aby se něco, k čemu mám důvody, uskutečnilo. Přání mě tolik neleží na srdci, je to doufání z důvodů vnějších a nevyrůstá z kořenů mého bytí jako určitá víra. S přáním se také pojí rozpočítávání výhledů a pravděpodobností pro mou konformitu.

Výchozím bodem naděje je zajetí, jakožto celoživotní stav lidského existování.⁷⁵ Člověk „...musí snášet pouta všeho druhu, třeba jen vlastního těla, a ještě hlouběji noci, jež halí jeho začátek a konec.“⁷⁶ To může být i stav umělce, který je v neplodném období a netvoří. V zajetí prožívám zkoušku, kde na mě působí tlak zvenčí, jsem omezována nuceně jiným způsobem života, ne přímo v rámci pohybu a jednání, nýbrž v prožívání mé životní plnosti.⁷⁷ Postrádám světlo, doufám ve vysvobození v to, aby zkouška patřila minulosti.⁷⁸ Možnost spadnutí k beznaději je při každé zkoušce⁷⁹ a skutečná naděje je aktem k překonání zkoušky.⁸⁰ Překonání nemusí být vysilující, jelikož námaha nejde s nadějí úplně dohromady.⁸¹ Zkouška mě vyzve k prokázání věrnosti duše: buď se zatvrdím a pýcha se projeví mou silou nalezenou *jen* v sobě samé^{82,83} nebo k sobě pustím ducha *pravdy*, opřeného o trvalé sepětí k existenci a dám průchod

⁷² Tamtéž, s. 15.

⁷³ Tamtéž, s. 87.

⁷⁴ Tamtéž, s. 94.

⁷⁵ Tamtéž, s. 88.

⁷⁶ Tamtéž, s. 121.

⁷⁷ Tamtéž, s. 89.

⁷⁸ Tamtéž, s. 88.

⁷⁹ Tamtéž, s. 106.

⁸⁰ Tamtéž, s. 23.

⁸¹ Tamtéž, s. 96.

⁸² Tamtéž, s. 28.

⁸³ Autonomie je: „chci si zařídit sám“. Život může být řízený druhým nebo mnou, což je to samé. Tamtéž, s. 63; Avšak genius, ten sám sobě uniká, nedokáže jasně odpovědět na otázku, jak počin dokázal. Vědec je z Marcelova pohledu autonomnější než filosof, protože ne-autonomie je zakotvena v bytí, je před či za hranicí ega. Tamtéž, s. 64.

utrpení novému v podobě, kterou bych si dříve nepředstavila.⁸⁴ Tak nechám projevit realizující pravou *tvůřivou* vůli, která kooperuje s vnějším světem, který není v mé moci a jehož hodnoty jsou mi darovány.⁸⁵

Věrnost je v kontrastu s nečinným konformismem, je uznáním trvalosti, nikoli jako principu, nýbrž něčeho, co se ontologicky vztahuje k určité přítomnosti či k něčemu, co je udržováno ve mně a přede mnou jako přítomné, které věrně obnovuji, včetně jeho dobroty a věrnosti. Ono přítomno ale zároveň může být přehlédnuto, a může tak být dán průchod stínu zrady zrazující mé lidství.⁸⁶ Věrnost v sobě nese nepřetržitý boj proti silám, které nás chtějí rozrušit, a také v sobě nese sklon ke zvyku. Přítomnost je těžko vymežitelná, čímž se nacházíme opět ve světě metaproblémovém.⁸⁷ Prokázání tvořivé věrnosti, toto racionálně nevyjádřitelné umění je darovanou milostí, která je v nás a pro nás.⁸⁸

Existence člověka je neustále ohrožena určitým poklesem, v podobě možnosti zmíněné zrady, díky které je méně a více schopný k naději. Ohrožení je na úzké cestě člověka, jenž kráčí: „*je to, cesta po hřebeni ' mezi propastmi.*“⁸⁹ Čím více je člověk v zajetí, odcizení a ve zkoušce, tím více vidí odlesky, v dále se vyjasňujícího, avšak ještě zamlženého světla, jež on pocítuje jako ohnisko naděje.⁹⁰

Tady se mějme na pozoru před zidealizováním ztracené představy, aby kupříkladu ztracená milovaná bytost nebyla najednou skutečnější než před tím.⁹¹ Obraz či představu zachovávám kvůli lásce, kterou mi bytost připomíná, ale *mít* představu jako nehybný obraz je zjednodušující, protože u nehybné vzpomínky hrozí přehlušení toho nepomíjejícího, co má vzpomínat.⁹² Idealizování k naději nedovede, naopak nás může dostat do úzkosti a zmatku, který je podmíněný slepým pocitem nutkové potřeby obrazu.⁹³ Idealista přehlíží osobnost, dá přednost nálepkujícímu ideálnímu principu, čímž neuchopí to základní a prapůvodní v životě.

⁸⁴ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 27.

⁸⁵ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 127.

⁸⁶ Tamtéž, s. 30.

⁸⁷ Tamtéž, s. 31.

⁸⁸ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 84.

⁸⁹ Tamtéž, s. 83.

⁹⁰ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 90.

⁹¹ Tamtéž, s. 89.

⁹² Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 72.

⁹³ Tamtéž, 71.

Marcel ale chce něco více než obraz, něco, co otevírá perspektivu věčnosti.⁹⁴ Umřít za druhé je něco jiného než za ideu: smrt by měla být pociťována na nějaké dobré účasti, souhlas musí být spjat se situací – druzí mne potřebují a v mezní situaci není na jejich výzvu možná jiná odpověď. Idea neví nic o smrti, mlčí.⁹⁵ Oběť dává bytí nad život, za něco, co je pro něj více. Naopak sebevražda je demisí a nezodpovědnost vůči druhým. Kdo se obětuje, ať je věřící či ne, koná, jako by v život věčný věřil, sebevraždou nevěří.⁹⁶

Zajetí umožňuje vnitřní konfrontaci pro vymyšlení cest, jak z něj ven, podmiňuje tvůrčí činnost, kterou jsme do vínků dostali, aby nám ozářila tunel.⁹⁷ G. Marcel zkušenost temnoty vyjadřuje nejvíce na příkladu odloučení, vyhnanství či nemoci. Posledním ze zmíněných příkladů budu ilustrovat v práci stav zajetí.⁹⁸ Zkouška upozorňuje na nepřechodnou změnu k horšímu. Mohu dovolit onemocnění ze mě udělat chromou oběť, a tak se vzdát. Akt zoufání čili beznaděje je prokletí.⁹⁹ „*Nebo to budou lékaři, kdo mi s jistými ohledy nebo i bez nich oznámí, že se podle vší pravděpodobnosti neuzdravím. Upozorní mě třeba proto, aby mě ušetřili různých zklamání, která by mě zbytečně vyčerpala. V prvním případě zřejmě vynáším rozsudek sám a vyzývám své skutečné či možné odpůrce: „Vy, kteří se považujete za znalce, říkáte, že se mohu vyléčit; já ale vím, co zakouším, znám svůj stav zevnitř a tvrdím vám, že se mýlíte a že se nevyléčím.‘ Sám tak vyslovuji svůj ortel a tím se uvedu do rozpoložení co nejmíň příznivého tomu, aby můj organismus mohl účinně vzdorovat; nevypadá to vlastně, jako by můj organismus po tom výroku ztratil odvahu a teď ho spěchá potvrdit, takže bych tím svůj osud nejen předpověděl, ale ve skutečnosti bych ho uspíšil.*“¹⁰⁰

Mám ale také možnost další, vůči lékařovu „rozsudku“ se vymezit, což je začátek možné cesty k uzdravení. Nepřijetí výroku lékaře je zároveň uhnutím pokušení beznaděje.¹⁰¹ Zde je naděje „ne-přijetím,“ v dobrém smyslu, čímž se, jak Marcel říká, naděje liší od revolty. Někdo si „ne-přijetí“ může představit jako ustrnutí, kterým se naopak člověk stává bezmocným. Ustrnutí ho nutí vzdát se a nechá rozpadnout jeho identitu.¹⁰² To je jiné od *přijmout* ve smyslu

⁹⁴ Tamtéž, s. 72.

⁹⁵ Tamtéž, s. 62.

⁹⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 28.

⁹⁷ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 121.

⁹⁸ Tamtéž, s. 88.

⁹⁹ Tamtéž, s. 101.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 96.

¹⁰¹ Tamtéž, s. 97.

¹⁰² Tamtéž, s. 98.

vydržet, být silný, ve sjednocené identitě se otevřít smyslu utrpení,¹⁰³ - současnému stavu takovému, jaký je, a bez předvídání něčeho, co se ještě nestalo.¹⁰⁴ „*A právě v naději se otvírá poznání této změny, tohoto tajemného a neustálého koloběhu, poznání prorockému, jak jsme řekli, ale neurčitěmu, které se snadno rozplyne, bude-li se chtít proměnit v předvídavost.*“¹⁰⁵

„Doufám“ je úkolem naděje, která se ukazuje jako opravdová *odpověď* bytí, a je tak nepostradatelnou součástí dostání se z pout nemoci.¹⁰⁶

2.4. Naděje

Základy naděje nejsou stavy pouze žalostné: nedají se jednoduše popsat stavy tomu, kdo je nezažil, kupříkladu naladění ženy, očekávající narození svého dítěte, ve které naděje doslova přebývá, a žena mnohdy může vypadat stejně blouznivě jako člověk, který je zamilovaný.¹⁰⁷ „*Duše se ve skutečnosti vždycky obrací k světlu, které ještě nevidí, jež se má teprve zrodit, a doufá, že bude vytažena z noci, v níž přebývá, z noci čekání, z noci, která nesmí déle trvat, nemá-li být duše ponechána všemu tomu, co ji jaksi organicky vleče k rozkladu.*“^{108, 109} Člověk doufající se skutečnou nadějí, se cítí zapojen do jakéhosi dění: zde se vyjevuje nad-racionální složka naděje, která se ukazuje jako tajemství, avšak takové, kterému přesto nějak rozumím, neboť naději není jednoduché si představit, natož vysvětlit, jinak ji zbavím jak autenticity, tak podstaty.¹¹⁰ Díky naději tuším, že za světem problémů je skrývaný svět tajemství, které není celé přede mnou jako problém. Když v našem životě dojde k nějakému zvláštnímu setkání a my se ptáme po jeho smyslu, a nejsme sto ho pochopit, nevdá, ono chápe nás.^{111, 112}

¹⁰³ Tamtéž, s. 97.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 98.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 124.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 88.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 90.

¹⁰⁸ Tamtéž.

¹⁰⁹ Marcel slovo „světlo“ používá v podobném smyslu jako Jan ve svém evangeliu, aniž by byl specifikován ústřední bod Zjevení. Můžeme říkat světlo poznání. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s.99.

¹¹⁰ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 94.

¹¹¹ Tamtéž, s. 17.

¹¹² Miroslav Petříček dává za příklad i situaci setkání se s uměleckým dílem, kdy se osoba vtělí do díla, či nejasně a jednoduše popsatelné kouzlo nějakého místa. Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 90.

Tak, jak je rozdíl mezi přáním a vírou, je třeba brát na zřetel odlišnost mezi nadějí a optimismem.¹¹³ Optimismus je dobře fungující organismus¹¹⁴ - optimista má jasně popsateľný pocit, že se věci musí dát do pořádku.¹¹⁵ Marcel polemizuje, že možná hluboký optimismus ani neexistuje, protože je podepřen zkušeností, která jde ruku v ruce s domýšlením, představou, to vše neprožitě dosti zevnitř, kdy se na představu nahlíží s určitým odstupem, „...*aby určité rozpory vybledly nebo se rozplynuly v jakési všeobecné harmonii.*“ Optimisté jsou ve své podstatě řečníci, kteří pragmaticky orientují postup věcí, svému pohledu věří a jako pozorovatelé pronášejí všeobecné závěry typu „Nakonec se vždy ukázalo...“ Pesimismus je poté symetrický optimismu, jen obráceně: obě formy se váží k „já“.¹¹⁶ Pesimistovi je blízký nedefinovatelný neklid, avšak jen ze strachu z konečnosti:¹¹⁷ „*nelze vyhrát nad smrtí*“, prohlásí.

„Doufám“ neznamena vlastní tajemství či dokonce dávání najevo vyvolenosti a úkolem filosofa je právě toto potvrzovat. Opravdová naděje je pokorná, nevyzývavá, ale může být i velmi provokativní a vzbuzovat až pocit pohoršení pro někoho, kdo je jistěn světem zkušenosti.¹¹⁸ Pokora a cudnost se svou podstatou nehodlají redukovat na rozum, kterému stejně tak neobětují své tajemství. Proto nevěřme různým nedostatečným a znehodnocujícím vysvětlením naděje, ku příkladu, že naděje na uzdravení je jen přirozené chování mého organismu, protože se odmítám smířit s onou zprávou lékaře, že se nevyléčím a ono mé odmítnutí znamená sice určitou vitalitu, která se ale po čase vyčerpá. Jistě, mohu se dostat do ospalého stavu, který oslabí mé reakce, stejně jako když hlad oslabí mou produktivitu, avšak zkušenost říká, že naděje umí vzdorovat i zhroucení organismu. O vitalitě tedy může být řeč, ale o jiné, složitější, než jak je myšlena v kontextu zdravého těla.¹¹⁹ Fyzická představa naděje je tedy absurdní a odporující si. Též se naděje nedá vysvětlit optikou psychologickou, poněvadž tomuto tajemství se zde domýšlí vždy až po skončení. Nevím, co se mnou provede zkouška, do té doby, než je tady a teď a jakou obranu uskutečním.¹²⁰ Naděje se může identifikovat se samotným tajemným principem ducha, který se *se mnou* vnitřně shoduje, a pokud to já plně chci, chce on to samé.¹²¹

¹¹³ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 92.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 106.

¹¹⁵ Tamtéž, s. 92.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 93.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 38.

¹¹⁸ Tamtéž, s. 94.

¹¹⁹ Tamtéž, s. 95.

¹²⁰ Tamtéž, s. 96.

¹²¹ Tamtéž, s. 23.

Jako v náboženské filosofii je stavebním kamenem zkušenosti víry „věřím“, které je rozdílné od „věřím, že“, rozdíl stejný je mezi „doufám“, chápaném ve významu absolutním, a „doufám že“.¹²² Když po něčem toužím a mám jasný obraz realizace, v jehož uskutečnění věřím, je to iluze, kdy představu považuji za realitu.¹²³ Také, čím více se na určitou představu upnu, je hodnota víry v naději menší.¹²⁴ Cesta k vysvobození nevede přes postoj uzdravení se jako mé jediné spásy, kdy všechny ostatní scénáře pro mne jinak ztratí smysl.¹²⁵ Ze zkušenosti se ví, že člověk se zdravým duchem se zoufale neupne na jednu věc. Naděje svou povahou přesahuje vykalkulovanou fantazii a hodnota víry stoupá.

Když tíseň vypadá nezvratně, může nám připadat, že nemáme důvodů k naději. Vědomí je v určitých zkouškách mezi dvěma opačně pracujícími mechanismy, jež je resignační a ten, v jehož jádru tkví iluze. Naděje je ale vázána na svobodu, se kterou má společnou soudnost, a ta souvisí s trpělivostí.¹²⁶ Může se zdát, že zkoušky jsou vykreslené jen ty nejtěžší, jenže radikální je pouze jedno - smrt a víme my, zda má smrt je či není zrovna blízko?¹²⁷ Pokud nehybně zůstanu na myšlence, že se vyléčím *do určité doby*, budu vypočítávající vůlí *daný* čas žít cestou víry v uzdravení a nestane se tomu, vzdáním se pobídnu beznadějí,¹²⁸ s pohledem na absurdnost světa, přitom absurdní je situace má.¹²⁹ Ustrnutí, ať už organické či duchovní je spojené se strachem, respektive s reakcí na strach, která se pojí s netrpělivostí,¹³⁰ ve které jde o to, jak se „já“ zaměřuje k sobě, jak se staví ke změně a konečnosti. *Dát si čas*, to není případ toho, kdo se vzpírá. Se spěchem nemusí přijít to, co je v možnostech člověka. K výsledkům přirozeně dojdou, bez toho, abych narušovala své tempo. Když doufám, trpělivě vyčkávám, zabráním tak předčasnému vzdoru, což se ale neobejde bez disciplíny, kterou se zároveň formuji.¹³¹ Když zoufám, netrpělivě kapituluji předem, smírím se s nemocí. Jedinec v zajetí nejrozumnějších prognóz situaci předjímá, spíše už v situaci *je*, s jistotou, že zkoušku bude

¹²² Tamtéž, s. 91.

¹²³ Tamtéž, s. 105.

¹²⁴ Tamtéž, s. 106.

¹²⁵ Tamtéž, s. 107.

¹²⁶ Tamtéž, s. 106.

¹²⁷ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 27.

¹²⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 107.

¹²⁹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 27.

¹³⁰ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 98.

¹³¹ Tamtéž, s. 99.

prožívat znovu, stále až do úplného konce, který očekává, ale ne jako vyléčení, nýbrž vysvobození v nepozitivním smyslu.^{132, 133}

Marcel se ale chce dostat z konkrétního případu na něco, co bude platit vždy a všude.¹³⁴ Má přítomnost v sobě zahrnuje minulost i budoucnost. Předjímat znamená dotknout se, předem být v naladění, byť by byl výsledek jiný než původně zamýšlený.¹³⁵ Pro naději je třeba mít místo, díky nevyčerpatelnosti bytí je schopná se transformovat v něco jiného, postupně se vztahovat k něčemu.¹³⁶ A tak představa uzdravení může být proměňující, člověk dojde k poznání, že i kdyby se neuzdravil, život nebude jen temnotou. Po tomto poznání v jistotu bytí, cílí po věčnosti, cítí se uvolněný a odevzdán naprosté důvěře, jelikož si nevystavěl ultimáta. V jeho postoji se odehrála změna k řešení krize.¹³⁷ Nadějí zkoušku přetvořím ve sjednocené „já“, zkoušku uhranu k její přeměně a rozpuštění.¹³⁸ Život, zápal, plamen: to jsou veličiny, které jsou si příbuzné, které je důležité kultivovat. Když je beznaděj, není plamene, který by ji rozpustil. Zápal je obrácení k budoucnosti, které dává pohon.¹³⁹ Jen zápal nezaměňme se zmíněným optimismem, který se může v rámci konformity bránit jakémukoliv narušení.¹⁴⁰ „Naděje před námi vyvstává jakoby zmagnetizována láskou, nebo spíš souhrnem obrazů, které tato láska probouzí i vyzařuje.“¹⁴¹

Nemůžeme se nezaměřit i na trpělivost k druhému. Abych druhého dostatečně procítila, nezacházela s ním jako s předmětem, jež *svůj* rytmus nemá, či nebyl pro mne druhý záminkou k mému prospěchu, nemohu mu vnucovat svůj rytmus, neboť ten jeho je jiný.¹⁴² Tím snáze se mi ztrácí bytost, čím více na ní lpím, díky konstruování reality ku obrazu svému.¹⁴³ V tu chvíli láska odchází od svého poselství.¹⁴⁴ Snahou vlastnit nevlastnitelné pouze vytvořím podobiznu a mám mezník k cestě beznaděje. Oběť se dostane z područí jedině únikem nebo se podvolí ve

¹³² Tamtéž, s. 102.

¹³³ „Beznaděj se tu jeví vskutku jako očarování, nebo spíš jako uhranutí, jako akt, působící zhoubně na to, co by se prostě dalo nazvat sama podstata života.“ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 103.

¹³⁴ Tamtéž, s. 104.

¹³⁵ Tamtéž, s. 103.

¹³⁶ Tamtéž, s. 102.

¹³⁷ Tamtéž, s. 107.

¹³⁸ Tamtéž, s. 99.

¹³⁹ Tamtéž, s. 104.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 105.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž, s. 99.

¹⁴³ Tamtéž, s. 123.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 122.

formě změny jí samé a *sebe* tak ztratí.¹⁴⁵ To se neděje tam, kde je v pořádku vztah mezi lidstvím a tajemstvím, které je *vně* lidství a současně lidství obaluje.¹⁴⁶ Důvěřovat v proces růstu druhého neznamena bez zásahu přijmout situaci. Tak bychom druhého, komu důvěřujeme, nechali jemu samému. Důvěřovat, to znamená být spoluúčastněn jeho procesu a zevnitř ho podpořit.¹⁴⁷ Je třeba trpělivosti, i přes negativní statistiky říkat on se uzdraví, nikoliv, že není dost silný.¹⁴⁸ Aktem doufání se spojím se situací a vznikne vztah:¹⁴⁹ „Doufám“ je vědomím, že nechci jen já, aby realita šla proti mně v tom, co mám za něco *dobré*.^{150, 151} Trpělivost, to je laskavost a pokora, za které se mně druhý odmění v podobě *přijetí*.^{152, 153}

I naděje a trpělivost se mohou snížit k povolnosti či slabosti, kdy je jedinec jako nezúčastněný divák při zápase, kde sice fandí, ale je *vně* hrací plochy.¹⁵⁴ Zde je situace srovnatelná s bytostí, ve kterou mohu doufat či nedoufat. Avšak pomalu se dostávám k tomu, že *doufám v tebe* je ten nejskutečnější akt naděje.¹⁵⁵ My bytosti máme přirozený pud, tedy být uznáni druhým, který je sjednocující částí mne samé.¹⁵⁶ Vztah vzniká, když někoho miluji, čekám od bytosti něco nedefinovatelného. Stačí jen, abych vysílala signál lásky, dala adresátovi možnost, kterou přijme, odpoví, což není nic automatického jako ve světě funkcí. Tato probuzená láska pro mne něco znamená, druhý mne zmagnetizuje, cesta už není jiná, než že lásku opětuji.¹⁵⁷ Ten tajemný duchovní řád, když vím, že je tu se mnou někdo milující, koho hluboce ovlivní, co se se mnou stane. Pokud jsem tu jen pro sebe a se svým pudem sebezáchovy, s uvědoměním mne nemusí tolik zajímat můj osud, protože nemám závazek k někomu druhému. Očekávat znamená dávat a se stejnou úměrou je tomu i naopak: když neočekávám, přispívám k neplodnosti druhého.¹⁵⁸ S láskou tak odejde i poslední záchrana jménem naděje, neboť ji už nebude čím vnímat.¹⁵⁹

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 123.

¹⁴⁶ Tamtéž, s. 122.

¹⁴⁷ Tamtéž, s. 100.

¹⁴⁸ Tamtéž.

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 101.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 24.

¹⁵¹ „Dokonce by se dalo možná říci, že si jaksi ochočím ‚podmínky‘, které by se jinak, kdybych se jimi nechal zastrašit, mohly proměnit ve *fatum*.“ Tamtéž, s. 100.

¹⁵² Obdobně jako je křesťan odměněn, když miluje. Tamtéž, s. 100.

¹⁵³ Tamtéž.

¹⁵⁴ Tamtéž.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 101.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 70.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 110.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 111.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 121.

Nevyplývá tedy, že samota a beznaděj jsou totéž? Naděje se nezjevuje před těmi, kdo se na ní nepodílejí.¹⁶⁰ Pokud se těžké životní zkoušky mohou cyklicky opakovat v různých podobách, je jisté, že stejně tak, ale obráceně, může každý vyvstat z bídy po svém: od těch nejprostších podob společenství, které se dostávají i těm nejzuboženějším, ke společenství důvěrně soukromějšímu a zároveň širšímu, jehož tušením i vyzářováním je naděje. U Marcela je tím stěžejním dialog lásky v řádu *já-ty*, který je protažen k absolutnímu Ty, jež je jádrem společenství: „Doufám v tebe, kvůli nám,“ je akt slovesa doufat.¹⁶¹ Co stojí *nad ty a my*? Ty je základním tmelem jednoty, která mne pojí ke mně samé, k druhému, k druhým. Zoufat nad sebou či nad námi, tedy znamená zoufat nad Tebou. Zdá se divné, že já jsem my, a tvořím se sebou vědomé společenství? Jen za této okolnosti mám účast na duchu a z něj vyvěrající inteligenci, lásce a tvorbě. Kdykoliv hrozí, že společenství, ve které musím doufat, mohu svým činem rozdrolit. Na zřetel je třeba brát, že společenství by se nemělo stát uzavřeným, neboť dýchá svou otevřeností, společným smýšlením a účastí na tajemství.¹⁶²

„Od okamžiku, kdy se jaksi pokořím před absolutním Ty, které mi ve své nekonečné dobrotivosti dalo vystoupit z nicoty, jako bych si navždy zakázal zoufat, nebo spíš jako bych možností beznaděje dal punc zrady, takže kdybych jí propadl, zatratím sám sebe. Co jiného by skutečně z tohoto hlediska znamenalo zoufat než prohlásit, že se Bůh ode mne odvrátil?“¹⁶³

Stavění se do role oběti není přátelské k absolutnímu Ty, zároveň si tak dovoluji soudit odlišnou realitu, které nejsem hodna.

Nepřichází absolutní naděje díky naději té omezené lidské a nemůže pak jedinec přijímat každou událost smířlivě či apaticky a vnímat ji jako boží nezměnitelnou vůli, která zasáhla, a má být tolerována?¹⁶⁴ To připouští pouze absolutní beznaděj, neboť zde není onoho životního zápalu. Nenásledováníhodný je také jedinec, který si libuje v pocitu povznesení se nad všechna zklamání. Problémy tak jen obchází a pouští se do nebezpečí s vinou obejití základních podmínek svého vpojení do světa, čímž jsou city.¹⁶⁵ Něco jiného je případ vlastence, který vkládá naději v osvobození své vlasti. „*I kdyby uznával, že není jediná naděje, aby se sám*

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 112.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 123.

¹⁶² Tamtéž, s. 124.

¹⁶³ Tamtéž, s. 108.

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 109.

dočkal osvobození, představuje si, bude jeho přání vyslyšeno, až on tu nebude, celou svou bytostí odmítá připustit, že noc, jež se rozprostřela nad jeho zemí, by mohla být definitivní, tvrdí, že je to jenom zatmění. A víc: nejenže nemůže uvěřit ve smrt své země, ale po pravdě si ani nepřiznává právo v to věřit a připadalo by mu jako skutečná zrada, kdyby takovou možnost připustil; ...¹⁶⁶

Doufá-li v osvobození, jistotou v něj je určitým spolustrůjcem, a když naopak o možnosti pochybuje, vyhlídky v dobro tím zmenšuje. „...*Nadějí posiluji a beznadějí nebo prostě rozvažováním rozvazuji, uvolňuji pouto, kterým jsem vázán k tomu, oč jde.*“¹⁶⁷ Odlišujeme naději od případů, ve kterých jde pouze o zachování naší existence, a může jít jen o přirozené zachování pudu sebezáchovy, když si v naprostém nebezpečí představujeme konec utrpení. Naděje je tam, kde chovám k sobě úctu a vědomí určitého duchovního řádu, v němž si má existence uchová svůj smysl.¹⁶⁸

2.5. Vítězství nad smrtí

Můžeme doufat, když máme k naději málo či žádných důvodů? Právo na zhodnocení naděje a dostatečnosti či nedostatečnosti důvodů pro ni, jsou jen v očích samotného subjektu,¹⁶⁹ kterého Marcel nazývá pozorovatelem,¹⁷⁰ který nedoufá, nýbrž naději neguje tím, že ji má za něco vnějšího. V její nevlastní rovině se tak doprošuje podmínek dojití k ní. Pokud si na otázku pozorovatel odpoví záporně, staví se před naději jako početní úlohou, pátrá po její platnosti a odhadem získává součet pravděpodobností. Slovo dostatek je samotným protimluvem, protože pokud doufám, znamená to, že dostatečné důvody jsou.¹⁷¹ *Důvody* nemohou být považovány za věci, jejichž existenci mohu potvrdit či vyvrátit.¹⁷² Mít důvody k naději je tedy spadnutí do iracionality. Považme matku, která doufá v návrat syna, i když je potvrzeno, že je mrtev. Pozorovatel řekne, že není důvodu k naději. Avšak přítomnost převyšuje hypotézy, je určitou nadvládou bytí nad námi,¹⁷³ má nevyčerpatelné důsledky. Jádrem matčina soudu, který není

¹⁶⁶ Tamtéž.

¹⁶⁷ Tamtéž, s. 110.

¹⁶⁸ Tamtéž.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 128.

¹⁷⁰ Tamtéž, s. 127.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 128.

¹⁷² Tamtéž, s. 127.

¹⁷³ Tamtéž, s. 31.

možné uvést do reality, je oblativní láska, která překračuje samotnou nenávratnost syna. Uznejme, že je neuctivé upírat nebo přiznávat někomu právo na naději či lásku proti vši naději.¹⁷⁴ Pokud někdo namítá, že skutečná přítomnost může být jen předmětná, vrací se zpět z oblasti tajemství do oblasti problémové. Avšak též je klamné žít v tom, že díky matčině nepřijetí myšlenky nenávratna je možné vynucení synova návratu.¹⁷⁵ Pokud by matka smrt syna nepřijmula, proklínala by tím radost, kterou ji přinášel:¹⁷⁶ duch pravdy je zároveň duchem lásky a duchem věrnosti.¹⁷⁷

Když *chci*, není třeba předem vypočítávat, na co se zmožu či nikoliv. Svoboda tkví v tom, že se z ní může zrodit něco nového a je s ní v rozporu, když se omezím pouze na jednání takové, co jsem poznala dříve ze zkušeností, které Marcel vidí jako uzavřené a otevřené,¹⁷⁸ Zkušenost uzavřená se ukazuje jako dokonavá, kdy je jedinec nadobro zkušeností poskvrněn, pronáší *soud*.¹⁷⁹ Beznaděj leží v uzavřeném čase,¹⁸⁰ nabízející pokušení v podobě uzavření se do sebe.¹⁸¹ Ku příkladu starý člověk, bojící se smrti, který se více a více musí bránit sám před sebou, nacházející se tak v bezvýchodném netvůřčím kruhu, kdy je poté už méně a méně otevřený naději.^{182, 183} Neosobní empirismus takové výroky jistě zahalí do falešných a teoretických ospravedlnění.¹⁸⁴

Přejdeme ke zkušenosti otevřené, oživující naději, rodící se díky překročení první zkušenosti. Je to zkušenost neopakovatelná, autentická, nesložená s předem daných návrhů, která se po usazení stane universální moudrostí.¹⁸⁵ Naděje „...jako by v poměru ke zkušenosti měla v sobě *cosi nevinného, panenského; je to jistota duší nezrezivělých životem*.“¹⁸⁶ Srovnejme vynálezce, který doufá: hledá a najde cestu, ve kterou věří, a pak technika, který potřebuje plán

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 129.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 130.

¹⁷⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 108.

¹⁷⁷ Tamtéž, s. 74.

¹⁷⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 114.

¹⁷⁹ Tamtéž.

¹⁸⁰ Tamtéž, s. 115.

¹⁸¹ Tamtéž, s. 123.

¹⁸² Tamtéž, s. 38.

¹⁸³ „...jako kdyby budoucnost vylouhovaná ze své podstaty i svého tajemství měla být už jenom místem čirého opakování, jako kdyby nějaký vykořeněný mechanismus tu měl bez oddechu pokračovat v práci, nevedené už žádným životodárným cílem: ale protože budoucnost takto odživotněná by už nebyla budoucností pro mě ani pro nikoho jiného, znamenalo by to spíš negaci budoucnosti.“ Tamtéž, s. 123.

¹⁸⁴ Tamtéž.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 113.

¹⁸⁶ Tamtéž.

k tomu, aby mohl mít cíl.¹⁸⁷ Když doufám, neznamená to přímo tvoření, ale sahání po tvůrčím.¹⁸⁸ Objevování nové zkušenosti neodporuje empirismu, nýbrž dogmatice, která sahá po zkušenosti, avšak nerozumí jejímu charakteru, stejně jako když dítě slyší od staršího o *dané* pravdě, na kterou je ale dítě hluché, protože si potřebuje vyhmatat zkušenost svou.¹⁸⁹ Poučné výroky nabízejí adresátovi nanejvýše výhru v podobě beznaděje a zároveň uspokojují odesílatele jistému si svou nepohnutelnou jistotou.¹⁹⁰ Naděje je průnik časem: „...*místo, aby se čas nad vědomím uzavíral, zdá se, jak by naopak cosi do sebe propouštěl.*“¹⁹¹ Naděje je jakousi pamětí budoucího.¹⁹² Já jsem současná s věčným světem: on je ve mně a já v něm.¹⁹³ Já, neznamená být zde¹⁹⁴, ale *tady a ted'*, jež mezi *tady a ted'* je nejtělejší hranice.¹⁹⁵

Vždy budou naději provázet bagatelizující názory lidí, které ji budou připodobňovat slepé naivitě či iracionalitě. Jak již z práce víme, je určité lidské postavení, které nikdy myšlením nezdoláme, neboť pokud se o to pokusíme ochudíme jej. Podívejme se blíže na termín postavení, které znamená naši určitou roli, která se může při narušení snadno rozladit. Pak je také postavení chápáno jako přirozenost, což nemusí odpovídat postavení významu předešlému, protože je neustálá kooperace mezi mým přirozeným já a nabranou moudrostí, která, ne vždy vědomě, ovlivňuje mé chtění a mé já.¹⁹⁶ Lidské postavení je v neustálém riziku. Postavení by mělo riziko přijímat jako poslání, protože ve skutečnosti nelze riziko plně odmítnout, jelikož samo jeho odmítnutí je samotným rizikem tím, že nevím, o co jsem se ochudila a třeba to mohlo být to nejlepší, aniž bych o tom věděla. Důvodem je vyhnutí se zklamání, jehož základní rys je, si jej v rámci obrany nepřipustit. Zklamaný se cítí podveden, s pocitem hořkosti, kvůli jeho zneužití důvěře, kterou z domýšlivosti vložil do svých představ,¹⁹⁷ když chtěl předem spoutat realitu.¹⁹⁸ Obranný mechanismus je fenomén v každodenním životě, kdy se věřitel bojí, aby nenaletěl a nebyl zneužit pro své dobré úmysly. Kde je naděje a radost, když není důvěra ke druhému, k životu?¹⁹⁹ Naděje je laskavá,

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 114.

¹⁸⁹ Tamtéž.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 115.

¹⁹¹ Tamtéž.

¹⁹² Tamtéž, s. 116.

¹⁹³ Bendlová, P. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofia, 1993, s. 23.

¹⁹⁴ Věc nemohu popsat jako přítomnou. Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 70.

¹⁹⁵ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 70.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 116.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 117.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 118.

¹⁹⁹ Tamtéž, s. 119.

bezpodmínečná, stejně jako od druhého chápu laskavost z jeho dobrodiní, nikoliv z povinnosti. Avšak i zde hrozí sestoupení ke „spoléhat“, „počítat s něčím“, a nakonec „dělat si nárok“, „vyžadovat“.²⁰⁰

Stále může skeptikovi přijít na mysl, že naděje je jen určitá subjektivní dispozice, jež nevysvětluje podstatu věcí, a není tak záruka její realizace, a naděje je tak pouze motorem lidského činu toho, kdo se jí zasvětil. Marcel argumentuje, že to by bylo platné pouze v případě dosažení cíle, kde není autentická tvorba, kde jde o materiální cíl – výrobu, kde musejí být nástroje realizátora. Jak již bylo řečeno, naděje není tam, kde není přítomné lásky.²⁰¹

Svoboda a privilegium absolutní naděje, jež přináší doufání, se netýká většiny, která je odsouzena žít *pouze ve frustrující sféře „mít“*:²⁰² „...*jedině bytost naprosto osvobozená od pout vlastnictví ve všech jeho formách, je s to poznat božskou lehkost života v naději.*“²⁰³ Avšak odsuzovat vlastnictví mohu jen s velkou pokorou: Marcel chce pouze říci, aby vlastnictví nebylo našim smyslem života. Naděje se vztahuje k tomu, co nemám a ještě nejsem,²⁰⁴ odvíjí se z touhy po plném smysluplném Bytí, na kterém se spoluúčastním. Bytí je absolutním Ty, kterým je můj život podložen.²⁰⁵ Bloudit světem, přirozeně participovat na světě „mít“, je našim údělem, spolu s tím je ale třeba ho vědomě přesahovat,²⁰⁶ neustále směřovat k naplnění. K tomu jsou podmínky: kořeny naděje v podobě arytmií, které jsou způsobeny nárazy, díky kterým mohu doufat a odmítat nástrahy beznaděje.²⁰⁷

Nechápejme ovšem, že cíl naděje, která je pro Marcela jednou ze ctností,²⁰⁸ je obrana, pomocí které chráním svou celistvost, neboť tu mohu uchránit pouze nepřímo:²⁰⁹ „...*každá ctnost je totiž specifikací určité vnitřní síly a žít v naději znamená i v hodinách temna umět zůstat věrný tomu, co bylo v první chvíli jen nadšením, exaltací, vytržením.*“²¹⁰

²⁰⁰ Tamtéž, s. 118.

²⁰¹ Tamtéž, s. 120.

²⁰² Tamtéž, s. 125.

²⁰³ Tamtéž.

²⁰⁴ Tamtéž.

²⁰⁵ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 89.

²⁰⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 102.

²⁰⁷ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 125.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 127.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 101.

²¹⁰ Tamtéž, s. 127.

Naděje jde do roviny spásy:²¹¹ směřuje k něčemu, co nezávisí na mně, neovlivňuji ji. Na mně nezávisí, když jsem zamilovaná, stejně jako když mám ve vínku určitou tvůrčí schopnost.²¹² Mohu doufat v mír a svobodu mé vlasti, v navracenou přítomnost někoho,²¹³ přičemž mějme na mysli jedině: „*Nadějí je dáno pouze a jedině toto prosté tvrzení: ‚Vrátíš se.‘*“²¹⁴

Věčná nesmrtelnost, jež je aktivní negací smrti, jakožto negace je tu sama zbožností, v podobě výzvy.²¹⁵ Pokud si je Gabriel Marcel něčím nezlomně jistý, tak tím, že propadnout smrti je možné pouze tam, kde se vytratila láska, a naopak, kde přetrvává, vítězí nad smrtí, navzdory všemu.²¹⁶ Pro autora zemřelá bytost nemůže neexistovat, což dokládá tvrzením, že před narozením člověka se neví, jaký bude, avšak co je třeba, aby kolem něj od narození byla aura lásky, a podstatou bytosti tak byla prorocká naděje, kterou též vyvolává ve svých blízkých.²¹⁷ Smrt je nový začátek, možná dokonce láskyplná aura na vyšší úrovni. Tuto „dohodu“ je třeba chránit před útočníky v podobě nevěrnosti a negace. Nevěrnost je zapomnění, nacházející se ve sféře *paměti*. Pokud nevěrnosti přitakám, dám přednost paměti před existencí.²¹⁸ Ta pak bude jen blednoucím obrazem, který se posléze ztratí, a když se budu snažit zavzpomínat, bude to jako stírání prachu.²¹⁹ Pokud obraz jednou naleznu, nebude již *přítomno*. O *existenci* je třeba pečovat. Smrt je důkaz přítomnosti a je jen na mně, jestli mi zemřelý zůstane ve vzpomínce i nadále.²²⁰ Marcel hovoří o spícím, u kterého si nemůžeme být jisti, jaký je jeho skutečný stav, protože je mimo náš dosah, oproti věci či někomu, se kterým bychom měli výlučně posesivní vztah.²²¹

Na sféru přítomna neplatí kategorie percepce objektivit a zkušenosti. Přítomnost si přiblížím přesazením jména, včetně podmínek objektu, k němu vázaných.²²² Jaká je duchovní povaha přítomnosti? Je někdo, který sedí vedle mě, a přesto se od něj cítím vzdálená více než

²¹¹ Tamtéž, s. 130.

²¹² Tamtéž, s. 126.

²¹³ Tamtéž, s. 102.

²¹⁴ Tamtéž, s. 130.

²¹⁵ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 69.

²¹⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 91.

²¹⁷ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 69.

²¹⁸ Tamtéž, s. 70.

²¹⁹ Tamtéž, s. 71.

²²⁰ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 32.

²²¹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 70.

²²² Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 96.

od někoho, jež je na míle vzdálen či už není živ. Sice s tím, který je vedle mne, mohu komunikovat, ale více si připadám jako vysílač, pro kterého je ten druhý přijímač. Druhý není stejného naladění jak životního, tak duchovního, není pro mne přítomen. Zde, kromě určité telepatie, chybí sdílená spolupřítomnost, porozumění. Druhý slyší má slova, ve skutečnosti je však nepustí k sobě. V jeho odpovědích se nepoznávám, jeho slova mi nepatří, druhý si mne tvoří tak, jak já nejsem.²²³

Naprostojinak je tomu při pocitu přítomnosti někoho, která je pro mne *přilivem*. Byť i mnohdy pohledem či úsměvem se spřízněným zakouším stav, kdy on mne tvoří, spíše dotvoří, nikoliv přetváří.²²⁴ Podstatný není obsah slov, nýbrž to, jak mi je říká.²²⁵

Je to přítomnost intersubjektivní, která je svou podstatou otevřeností.²²⁶ „*Jsme spolu ve světle, nebo přesněji v okamžicích, kdy se odpoutávám od sebe sama, kdy přestávám sám sobě stínit, dospívám k určitému světlu, které je tvým světlem; nemyslím zajisté světlu, jehož bys byl zdrojem, nýbrž světlu, v němž se sám rozzařuješ a přispíváš k tomu, aby se odráželo či vyzářovalo na mne.*“²²⁷ Mé znovuoobnovení je v usebrání, jež je odrazem pro rozpominání se na onu smysluplnou jednotu - Bytí, která je tvořena v universální lidské lásce *filia*, kde jeden je středem pro druhého.²²⁸ Bytí je jako dar, jenž mě vyzývá,²²⁹ kterému se odevzdám a podvolím zároveň.²³⁰ Jakýkoliv dar není nikdy pouze přijat volným průchodem. Během výzvy něco v jádru naděje na mě volá, a je na mně, zda odpovím, stejně jako mohu popřít, či nepopřít lásku. Je to spolupráce s vlastním osudem, dialog, který vedu sama se sebou. Rozpoznávám se v možnostech, jež mi výzva otevírá, a ze kterých zrealizuji takové, které odpovídají mé opravdovosti, řekněme poslání, mému vnitřnímu hlasu svědomí, tím více, čím chápu život a jeho výzvy právě jako dary, navzdory všem bolavým okolnostem.²³¹ Skupinu lidí, kteří se nacházejí ve smutné situaci nespojuje fakt situace, nýbrž ona vnitřní vzájemnost, která je

²²³ Tamtéž, s. 97.

²²⁴ Tamtéž, s. 98.

²²⁵ Tamtéž, s. 82.

²²⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 82.

²²⁷ Viz. tamtéž, s. 102.

²²⁸ Tamtéž, s. 95.

²²⁹ Dle Marcela nemá smysl se pít, odkud výzva bytí přichází, protože nejsme na „této straně“, ale na „oné straně“ řádu těchto „kterých“. Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 23. Je to stejné, jako se pít po tom, odkud k umělcovi přišel nápad či se ptát, kde pramení vodní tok, neboť poté ohraničujeme, ať už podvědomě či ne. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 101.

²³⁰ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 20.

²³¹ Tamtéž, s. 126.

příčinou toho, proč jsou spolu. Nacházejí se v tajemství. Je náhodné? To by bylo prázdné řešení, popírající to *něco ontologického ve mně*, to, k čemu se upíná naděje, co nelze nikdy zcela prohlédnout a co říká ano,²³² kdy v oné chvíli přestávám patřit *sobě*.²³³ Přijatý dar připomíná Boží milost,²³⁴ jež na mě může mluvit přes různé lidi, a já dávám pokorně prvenství Bytí, bez pocitu zásluhy.²³⁵ Dávat je dostávat: já jsem opatrovníkem, nikoliv vlastníkem.^{236, 237}

Objektivní kritika naděje stačí pouze tam, kde ono „vrátíš se“ je ve formě předvídání a otázka smrti chce být rozpracovávána technicky.²³⁸ Když smrt považujeme za ne-bytí či jako poslední skutečnost, je to zrada, protože pokud je smrt mlčením, nemůžeme o ní vědět zhola nic.²³⁹ Zrada je v podobě přerušení lidského *communion*,²⁴⁰ pro které kritik najde různé argumenty, proč může být přerušeno. Argumenty mohou být odmítnuty pouze metafyzickou reflexí, dávající mi určité indicie poskytující k onomu nepřerušení potřebné záruky. Kritika potřebuje dosáhnout toho, aby překonala samu sebe, jinak bude přitahována beznadějí. Indicie nezaměňme za důkazy, protože to by svoboda vůči mé smrti byla zrušena, připravena o svou vážnost a oběť o svou velikost.²⁴¹ Tajemství smrti je součástí tajemství bytí.²⁴² Vítězství zla je vítězství smrti a vítězství beznaděje.²⁴³ Avšak smrtí, tou začíná přesídlení, kdy ona předešlá byla jen přípravná.²⁴⁴ Je milost a ono nepředvídatelné vyzařování, jehož záblesky dají jistotu tam, kde se beznadějí pokusí namlouvat prázdnotu a nicotnost smrti. Poslání záblesků je mne ujistit v plnost bytí²⁴⁵ potřebnému k rovnováze, mezi naivním důvěrováním a nedůvěrou v čase uzavřeném.²⁴⁶

²³² Tamtéž, s. 17.

²³³ Tamtéž, s. 20.

²³⁴ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 44.

²³⁵ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 109.

²³⁶ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 121.

²³⁷ Příklad nemilosti je, pokud se druhému nedostává, aby byl pro mne přítomen, díky jinému naladění, kterému se přirozeně nedá naučit. Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 82.

²³⁸ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 130.

²³⁹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriely Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 69.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 74.

²⁴¹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 103.

²⁴² Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 131.

²⁴³ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 83.

²⁴⁴ Bendlová, P. Doslov et Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 131.

²⁴⁵ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 83.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 82.

Sepětí mezi Marcelovým pojetím naděje a křesťanskou láskou k bližnímu je zjevné. Nemajetnická láska křesťanská je bezpodmínečná, dávající záruku přítomnosti. „*Vtělením této přítomnosti je ‚my‘, pro které ‚doufám v Tebe‘*“, v plné Bytí, ve jménu společenství, jež prohlašuji za nezničitelné. Díky této jistotě poznám naději, k níž se vztahuje nekonečná ozvěna, která se ve mně při mém naplnění zrodí.²⁴⁷ Naděje obnovuje a osvobozuje duši, i s její vírou, již vyvlečenou z jejího sevřeného rámu.²⁴⁸ Naděje spojuje návrat s něčím novým: „...**jako předtím, ale jinak a lépe než předtím.**“²⁴⁹

„...*naděje svou podstatou je stav duše, natolik těsně vpojené do zkušenosti společenství, že je schopna aktu transcendence, kterým na rozdíl od jakéhokoliv chtění a poznávání potvrzuje životu věčnost, jež má v oné zkušenosti svou záruku a závdavek.*“²⁵⁰

Jaká je cesta ve zkroušených chvílích? Jde o to, zdali podstoupím riziko vykročit a nesetrvat na cestě, která jednou povede k věčnému nic. V tom častém zápase se příliš neupínat na věci zde na zemi a spíše vidět onen záblesk, který je už *tu*, směřovat a smýšlet i nad oním životem *nad* zemí, to je naděje, která mne dělá svobodnou.²⁵¹

²⁴⁷ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 131.

²⁴⁸ Marcel, G. a Bendlová, P. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta), s. 43.

²⁴⁹ Marcel, G. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971, s. 131.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 132.

²⁵¹ Marcel, G. a Bendlová, P. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003, s. 77.

3. Filosof revolty

3.1. Albert Camus

1913–1960²⁵²

Podle Miroslava Petříčka je existencialismus více spojován s Albertem Camusem než s Gabrielem Marcellem.²⁵³ Camus nechtěl být izolován do kategorií různých filosofických systémů a myšlenkových směrů, neboť on podobně jako Marcel neměl libost v zařazování. Camus své jméno nechtěl zaškatulkovat ani mezi filosofy existence, ani existencialisty.²⁵⁴ Na druhou stranu se mladší z porovnávaných filosofů zabýval konkrétními otázkami lidského bytí, které znázorňoval na konkrétních obrazech, neboť poctivost je pro autora synonymum pro věrohodnost a pravdivost, jak v myšlení, tak v existování.²⁵⁵ Camus svůj filosofický postoj znázorňuje převážně na postavách z románů, mýtů či na obecných postavách, jako je například dobyvatel či herec. Na postavách tak francouzský filosof demonstruje svou filosofii. Camusovo filosofování je neohraňované, přímo nespoutané. Prací *Křesťanská metafyzika a novoplatonismus* získal diplom z filosofie,²⁵⁶ avšak raději se pasoval mezi spisovatele či umělce.²⁵⁷ Za svůj život stihl Camus být také vedoucím divadla, režisérem, hercem, dramatikem či žurnalistou.²⁵⁸ Literárně ho vynesl do výšin román *Cizinec*, známý je také román *Mor, Pád* či divadelní hra *Caligula*.²⁵⁹

U Camuse je zjevná francouzská myšlenková tradice, na kterou navazuje, což bude nastíněno v následujících kapitolách.²⁶⁰ Stejně jako prvního z porovnávaných autorů mé diplomové práce shodné rysy pojí s Kierkegaardem také Camuse, konkrétně se jedná o vnímání krize člověka přítomné doby. V řešení krize se už však s dánským filosofem Camus rozchází. „Stěží bychom mohli uvést nějaký podstatný moment Kierkegaardova myšlení, který se neobjevuje u Camuse v ironickém převrácení směrem k pozemskému životu, přičemž často

²⁵² Blecha, I. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995, s. 68.

²⁵³ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 92.

²⁵⁴ Thurnher, R., W. Röd a H. Schmidinger. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 397.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 396.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 397.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 395.

²⁵⁸ Tamtéž, s. 397.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 398.

²⁶⁰ Tamtéž, s. 397.

*pracuje téměř až s vědomou blasfemií jako stylistickým prostředkem.*²⁶¹ Zaručeně se ale jak Kierkegaard, tak Camus věnují otázce, jaké důsledky musí mít pro jednání a žití člověka myšlení, které analyzuje základní lidskou zkušenost.²⁶² Dále Camuse ovlivnil viditelně Nietzsche, což může, ale také nemusí, mít vliv na jeho skeptický styl myšlení v často básnickém tónu.

V roce 1957 získal Albert Camus Nobelovu cenu za literaturu.²⁶³ Alberta Camuse velkou část života provázela neléčitelná tuberkulóza.²⁶⁴ V roce 1960 nečekaně zahynul při autonehodě.²⁶⁵

3.2. Pocit absurdna

Již v úvodu *Mýtu o Sisyfovi* Albert Camus čtenáře seznamuje s jistým průzračným předporozuměním, se kterým je třeba jeho styl myšlení chápat.

Metodickým vodítkem a výchozím bodem zároveň je vnímavost k *pocitu absurdity*, který byl doposud chápán jako závěr. Tato zkušenost, jež bude záhy popsána, je dle francouzského autora od moderní doby roztroušena ve světě.²⁶⁶ Člověk si totiž uvědomil ve světě své postavení, a čelí tak pravdě o své existenci. Tento *pocit*, jakožto základní lidská situace, je vycítěn srdcem, intuitivně. Pocit je výchozí evidencí jako u Descartese metodická skepse, avšak nezakládající se na rozumu.²⁶⁷ Pocit se přerodí do neotřesitelné jistoty, jak vysvětlím dále. Autor vykresluje uvědomění absurdity, bez jakékoliv metafyziky a víry,²⁶⁸ zároveň na jeho postupu uvažování není nic logického. A stejně tak jako Descartes, který se po první jistotě chce podívat blíže na ono *já*, jež myslí, podívá se Camus zblízka na absurdno.

²⁶¹ Tamtéž, s. 401.

²⁶² Tamtéž, s. 396.

²⁶³ Tamtéž, s. 399.

²⁶⁴ Beránková, E. Doslov et Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 169.

²⁶⁵ Thurnher, R., W. Röd a H. Schmidinger. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 399.

²⁶⁶ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 10.

²⁶⁷ Thurnher, R., W. Röd a H. Schmidinger. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 401.

²⁶⁸ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 10.

„Houževnatost a jasnozřivost jsou privilegovanými diváky této nelidské hry, v níž absurdita, naděje a smrt si vyměňují repliky.“²⁶⁹

Avšak, ještě předtím si musíme položit jednu otázku.

3.3. Výchozí otázka

„Existuje pouze jeden opravdu závažný filozofický problém: to je sebevražda. Rozhodnout se, zda život stojí nebo nestojí za to, abychom ho žili, znamená zodpovědět základní filozofickou otázku. Všechno ostatní, zda je svět trojrozměrný, zda duch má devět nebo dvanáct kategorií, je až druhotné.“^{270, 271}

Otázku po smysluplnosti života si podává Camus hned z úvodu *Mýtu o Sisyfovi*. Má moje existence vůbec smysl? Ptají se více přemýšliví. Camus polemizuje nad tím, že kdo bezprostředně odpovídá, že je proti sebevraždě, jeví se, jako kdyby říkal opak: života užívá nezřízeně naplno, jako kdyby mu každým okamžikem končil. A naopak, kdo sebevraždě podlehl, byl o smyslu života přesvědčen příliš.²⁷² „Takové gesto se chystá v tichosti srdce obdobně jako veliké dílo.“²⁷³ Když bytost dlouhodobě něco sužuje, je to projev začátku myšlení.²⁷⁴

Moderní, žel často ne příliš autentický člověk, zapadlý ve vlastním světě, si na žití zvykne dříve než na myšlení, a tak je tělo brzy ve vedení před rozumem.²⁷⁵ Člověk jde od jednoho úkolu k druhému. Často nadává, že není svobodný, ale paradoxně je o svém, leč ve skutečnosti iluzorním životě ve svobodě přesvědčen, protože si ho přeci řídí a zařizuje.²⁷⁶ Dělání věcí, protože jsou žádoucí, či konány z komfortního zvyku, zkrátka bere jako svobodu.²⁷⁷ Zatím takového člověka v této iluzi nechme. Též je navyklý, v zajetí

²⁶⁹ Tamtéž, s. 18.

²⁷⁰ Tamtéž, s. 11.

²⁷¹ Camus důležitost otázky po sebevraždě dokládá tvrzením, že Galielo odvolal vědeckou pravdu, jakmile mu šlo o život. Galielo totiž pochopil, že je jedno, co se kolem čeho točí, zda Slunce kolem Země či naopak. Není to otázka, kvůli které je třeba si brát život, a tak Galileo dal přednost životu. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 11.

²⁷² Tamtéž, s. 15.

²⁷³ Tamtéž, s. 12.

²⁷⁴ Tamtéž.

²⁷⁵ Tamtéž, s. 16.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 67.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 13.

každodennosti, přemýšlet o své budoucnosti, včetně toho, co by mohlo a jaký by mohl být.²⁷⁸ Má neustálou potřebu různého zabezpečování se, na druhou stranu paradoxně často vše možné odkládá²⁷⁹ a spoléhá se na čas pozdější, až bude starší, přitom je tu hned další paradox - děsí se věku.²⁸⁰ Člověk se často různě něčemu či někomu ospravedlňuje, protože v jeho podvědomí je potřeba podpory nějakého absolutna,²⁸¹ neboť pro dosažení svých ideálů potřebuje motivaci v podobě nějakého smyslu. Chce směřovat k jistému cíli, neboť když je cíl, je oč se snažit. Je to potřeba člověka po jasnosti, řádu, a proto chce neustále chápat, sjednocovat, redukovat,²⁸² takže hledá kuchařky či postoje, kterými by svému bytí dal postrádanou jednotu dříve, než pro něj dorazí smrt. Má totiž představu světa lepšího, tedy jiného, jednotného.^{283, 284}

Ovzduší absurdity se může vyrojít kdykoliv a kdekoliv, není jednoduše popsatelné.²⁸⁵ Znam vůbec blízkého člověka? Napadne mě spontánně, při nějaké situaci. Stejně tak se mohu ptát na iracionální pocity či city. Oboje dokáží *prakticky* definovat, zachytit podoby, vidět jejich výsledné činy, které ale však mnohdy s daným citem či pocitem nejsou v souladu, dokáží sečíst jejich důsledky, ale je to poznání?²⁸⁶ Když chci uchopit své já, opět sčítám jeho podoby.²⁸⁷ Už bylo naznačeno pár paradoxů. Těmi je ale náš život nesen.²⁸⁸ Vždy se po svých otázkách dostanu na začátek ke své nejistotě, pokud se neukojím pouhým pohodlným přijutím původní navyklé myšlenky.²⁸⁹ „*Kdyby se myšlenka objevila v neustále se měnících zrcadlech jevů věčné vztahy, které ji dokáží shrnout a zároveň i shrnout samy sebe, mohli bychom mluvit o štěstí ducha, jehož mýtus o blahoslovených by byl pouze směšnou napodobeninou.*“²⁹⁰ Myslet znamená chtít vytvořit svět, stavět konstrukce.²⁹¹ Já ale cítím jakousi nepřístupnost, faleš, která mi prostředkuje jen obrazy světa.²⁹² Kéž by něco bylo jisté a jasné! Člověk, svět, vše mi uniká, vše je sebou samým. Já jsem *jinak*, a tak čelím světu, jsem proti němu. Camus říká, že člověk

²⁷⁸ Tamtéž, s. 90.

²⁷⁹ Tamtéž, s. 67.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 22.

²⁸¹ Tamtéž, s. 67.

²⁸² Tamtéž, s. 25.

²⁸³ *Takové pohnutky vedou k psaní románů. Román je vysněný trvalý svět, v němž je naděje nalézt tvar, kde dojde k završení děje, v němž každý život dostává podoby osudu. Když román vysloví stesk či beznaděj, stále volá po spáse; stejně tak my se snažíme ze svého života dělat románové dílo.* Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 302.

²⁸⁴ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 304.

²⁸⁵ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 19.

²⁸⁶ Tamtéž, s. 25.

²⁸⁷ Tamtéž, s. 27.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 25.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 20.

²⁹⁰ Tamtéž, s. 26.

²⁹¹ Tamtéž, s. 28.

²⁹² Tamtéž, s. 20.

si běžně přisvojuje věci, které ale až díky němu získávají význam, který jim člověk vtiskne. Ve skutečnosti věci prostě jsou, nic víc. „V hloubi každé krásy spočívá cosi nelidského a ty kopce, něžné nebe, kresba stromů, to vše během jediné minuty ztrácí svůj iluzorní smysl, do něhož jsme je zahalili, a je náhle vzdálenější než ztracený ráj.“²⁹³ Nejsem jedna z oněch věcí,²⁹⁴ mám vědomí a mysl, proto vyvstává udivené a zároveň znechucené „proč“? Kde je smysl? O co se mohu opřít? Zpochybením samozřejmosti vše začíná.²⁹⁵ Dokáži vycítit jen tento sentiment nesmyslnosti, který mne popadne, ale na skutečné poznání okolního světa je rozum bezmocný.²⁹⁶ Tyto jisté „zátarasy“, ohraničující lidské poznání, Camus nazývá *absurdními zdmi*.²⁹⁷ Nabízí se mi možnosti, v podobě návratu do každodenních zvyků, možnost sebevraždy nebo setrvání v tomto stavu,²⁹⁸ ve kterém svět, který chci chápat, nepřátelsky neodpovídá: „Absurdno se rodí z tohoto rozporu, střetu, mezi lidským voláním a nerozumným mlčením světa.“²⁹⁹ Mezi jistotou mé existence a mně cizím světem, který je sám o sobě neutrální, neabsurdní, pouze nerozumný, je propast. Když přijdu o všechny iluze, tak nevěřím známým důvodům vysvětlujícím svět.

Skutečné poznání a smysl A. Camus nenachází ani u myslitelů, kteří myšlenky pouze rozrhýbávají: „...myšlenky jsou opakem myšlení.“³⁰⁰ Jediná pravá myšlenka je prázdná myšlenka.³⁰¹ Doktríny, dokazující smysly a významy, oslabují a zbavují nás nutnosti nést břímě našeho života.³⁰²

Metafyziku Camus nebere vážně, protože jde podle metod, které prozrazují „překvapivé“ závěry už předem³⁰³ a tak metafyzika zastírá jeden z členů protikladu skládajícího se z člověka a absurdna, tedy absurdna, kterému tak unikne jeho obejitím.³⁰⁴ Pro Camuse to je přímo *filosofická sebevražda*.³⁰⁵ Byli filosofové,³⁰⁶ kteří vyhmatali dnešní pocit bezvýchodnosti

²⁹³ Tamtéž, s. 22.

²⁹⁴ Tamtéž, s. 61.

²⁹⁵ Tamtéž, s. 21.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 20.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 36.

²⁹⁸ Tamtéž, s. 21.

²⁹⁹ Tamtéž, s. 36.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 131.

³⁰¹ Tamtéž, s. 81.

³⁰² Tamtéž, s. 65.

³⁰³ Tamtéž, s. 20.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 60.

³⁰⁵ Tamtéž, s. 51.

³⁰⁶ Autor jmenuje např. Kierkegaarda, Jasperse, Husserla.

a absurdity,³⁰⁷ ale z onoho pocitu vytvořili pouze záminku ke skoku k transcendentnu, ať už v podobě Boha, či jiné víry, jelikož beznadějí filosofové vysvětlují naši omezenosti, za kterou vidí určité tajemství.³⁰⁸ Camus říká, že podřízením se iracionální člověk obětuje čest,³⁰⁹ protože náš autor nemůže pochopit, jak například svoboda může být dána vyšší mocností či principy,³¹⁰ které akorát svádí člověka k pasivitě vůči nespravedlnosti.

„Nevím, zda tento svět má smysl, který ho přesahuje. Vím však, že ten smysl neznám a že v dané chvíli je zcela nemožné, abych ho poznal.“³¹¹

Když už nelze dosáhnout věčného štěstí, tak alespoň by šlo dosáhnout pořádného utrpení, ať mám alespoň nějaký osud, ale utrpení má konce, takže nemá smysl ani štěstí, ani utrpení, které je stejně nevysvětlitelné,³¹² nadto akorát utrpení vyčerpá víru i naději.³¹³

Pak je tu smrt, jediná realita, která mé bytí zaručeně ukončí. Vědomí smrti je odpočítávající ručičkou na pomyslných hodinách. Po smrti duše zmizí, zůstane po člověku jen tělo. Ve výsledku je tak usilování člověka a všechny jeho cíle zbytečné.³¹⁴ Teď již člověk hledí absurditě do očí. Způsob žití *jako by* vše mělo smysl, ale zůstává, je třeba si to nalhávat, neboť kdyby zvolil způsob opačný, i přesto, že se často přesvědčeně vyslovuje, že život smysl nemá, neustál by to. S tímto novým uvědoměním už je ale vše jiné.^{315, 316}

Můžeme již tušit, že po střetu s absurdním dobrovolný odchod ze světa nebude řešením, a místo toho bude řešení navzdory všemu stále doufat, být si jist alespoň něčím z toho mála. Ovšem, udržet balanc na tomto tenkém provaze nad smrtelnou a zoufalou propastí není lehké.³¹⁷ Jasnozřivý život je možné žít díky této pravdě absurdna, kterou si musím vědomě držet.³¹⁸

³⁰⁷ Tamtéž, s. 20.

³⁰⁸ Tamtéž, s. 60.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 65.

³¹⁰ Tamtéž, s. 66.

³¹¹ Tamtéž, s. 61.

³¹² Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 302.

³¹³ Tamtéž, s. 351.

³¹⁴ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 24.

³¹⁵ Tamtéž, s. 68.

³¹⁶ „Ve světě, který mě obklopuje, naráží na mne nebo mě unáší, mohu vyvrátit všechno, jenom ne ten chaos, tu královskou náhodu a božskou rovnocennost, jež se rodí z anarchie.“ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 61.

³¹⁷ Tamtéž, s. 25.

³¹⁸ Tamtéž, s. 40.

Každá zdravá osobnost o sebevraždě uvažovala. Podvědomí šeptá o absenci důvodu žití, nicotě života, nesnesitelnosti světa, nesmyslnosti každodennosti a utrpení.³¹⁹ Když člověk nepodvádí a je autentický v tom, co dělá, je řízen vírou. Sebevrah je přesvědčen o absurditě existence³²⁰ a svým činem přiznává, že život nestojí za námahu.³²¹ Jeho nadějí je mu tak únik, skok do údajné věčnosti, naděje v jiný život či případ, kdy nežije pro život svůj, ale pro velkou myšlenku, ideu, jež dává životu smysl, a má tak nad jeho životem navrch, ale zároveň ho ona myšlenka zrazuje.³²² Při sebevraždě není absurdno promyšleno do posledních důsledků, leč se prezentuje jako logické řešení.³²³ Absurdno závisí na člověku a na světě, avšak ani v jednom nekotví: absurdno je v jejich spojené přítomnosti. Pokud z trojice člověk, svět, absurdno, zničím právě člověka, zůstal by pouze lhostejný svět. Sebevražda je urážkou existence a přiznání vlastního omezení člověka.³²⁴ S tím bych zabila i jistotu absurdna, onu jasnozřivost, kterou, jak bylo výše řečeno, musím vidět svět. Absurdno bych zabila kvůli něčemu ne jistému – smrti. Smrt bych tak sice měla v moci, ale u absurdního člověka je tomu naopak, smrt má v moci jeho, nechává to na ní,³²⁵ neb smrt se nedá vypočítat.

Camusovi jde o to, aby člověk umřel neusmířen – má mít vědomí a odmítání smrti současně, ne odejít ze světa dle přání jedince.³²⁶ „Žít znamená nechat žít absurdno.“³²⁷ Absurdno se zavazuje k životu: Je to přitakání životu, neboť žiji dál a konám, ale zároveň vášnivě popření: má neustálá konfrontace a neakceptování tlaku vnějšího světa, ve kterém nemám absolutní nekonečný a věčný čas, tudíž nemohu dosáhnout naplnění – absolutna. Zkušenost absurdna zaručuje konstantní přítomnost člověka v sobě samém, ze kterého vyvstává významnost života:³²⁸ spontánní vzpoura, revolta, jejíž podstatou je *vědomí* tohoto střetu, kdy se revoltující odnaučil doufat, neb nač naděje, která stejně není a v rámech jeho údělu nic neznamená: „*Duševní střety se převtělují a nacházejí ubohé a zároveň nádherné útočiště lidského srdce.*“³²⁹

³¹⁹ Tamtéž, s. 13.

³²⁰ Tamtéž, s. 14.

³²¹ Tamtéž, s. 13.

³²² Tamtéž, s. 16.

³²³ Tamtéž, s. 17.

³²⁴ Tamtéž, s. 16.

³²⁵ Tamtéž, s. 64.

³²⁶ Tamtéž, s. 65.

³²⁷ Tamtéž, s. 64.

³²⁸ Tamtéž, s. 37.

³²⁹ Tamtéž, s. 62.

3.4. Sisyfos

Přistoupení na absurdní situaci a také znázornění stavu permanentní revolty Albert Camus znázorňuje mimo jiné na mýtu o Sisyfovi z Homérova řeckého eposu.³³⁰ Mýtus, který já znám, se nachází i ve mně, a pokud si toto uvědomím, promítnu ho do svého života, a tak mýtus pochopím.³³¹

„Bohové Sisyfa odsoudili, aby bez ustání valil balvan na vrcholek hory, odkud pak kámen spadl vlastní silou. Domnívali se, ne zcela bezdůvodně, že neexistuje strašlivější trest než zbytečná a beznadějná práce.“³³²

Tento mýtus ukazuje nekonečnou nesmyslnost lidského bytí, je metaforou povahy lidské existence, zatracení a trestu: člověk se zaměřuje na to, aby ve skutečnosti ničeho nedosáhl, je v linii projektu a pádu, jako balvan, který Sisyfovi neustále padá.

Sisyfos, jakožto pravzor absurdního člověka pohrdal bohy, nenáviděl smrt a vyžíval se ve vášni pro heroický život. Kvůli této vášni páchal podvody, za které byl bohy odsouzen.³³³ Trestem je mu pak ta největší nicota, avšak on zároveň ví, že ho čeká jen věčnost trestu, a tak se ze zatracení přerodí do blaženého pocitu svobody. *„Teprve až docela na konci tohoto dlouhého úsilí vyznačeného prostorem bez nebe a odměřovaného časem postrádajícím hloubku je cíle dosaženo.“³³⁴* V absurdní pravdě je čas nekonečný. Sisyfos bude dříť na věky, stejně jako jasnozřivý člověk ví, že po smrti bude věčná prázdnota. Netřeba si tedy nalhávat, že čas a všechny projekty v životě jsou významné. Sisyfos ví, co bude, na rozdíl od běžného vazala se stejným osudem, který však stále plánuje, neboť ještě doufá. Pro absurdního člověka není „zítra“. Tváří v tvář smrti je zítřek neudržitelný, čas s ním drží krok, absurdní člověk je tady a teď. Svobodná existence má svůj čas a budoucno ve svých rukách, je osvobozená od veškeré naděje, víry v něco, či praktického rozumu a i lítosti, která je podle autora pouze jiná podoba

³³⁰ Také v Ovidiových Listech heroin.

³³¹ Klimešová, P. *Otázka zla u Martina Bubera*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, HTF, 2017, s. 16. (Vedoucí práce W. Droženová; oponent M. Blažková)

³³² Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 136.

³³³ Tamtéž, s. 137.

³³⁴ Tamtéž, s. 138.

naděje. Naděje jen využívá všeho, co člověka žene k práci.³³⁵ Avšak, nemysleme si, že absurdní člověk zoufá.³³⁶

Jaké utrpení musel Sisyfos zažívat! „*Představujeme si stažený obličej, tvář přitisknutou k balvanu, pomoc ramene, které podporuje hmotu pokrytou hlínou, nohu, jež balvan podkládá, pokračování s vyčerpanými pažemi, zcela lidskou jistotou dvou rukou plných hlíny.*“³³⁷ Jistý je pouze náš úděl, v podobě těžkého balvanu, který držíme jen ve svých rukou, a se kterým si musíme vystačit: pouze s námi a s naším tělem. Jedině tak onu tíhu uzvedneme.

Camus má za nejstěžejnější moment „hodinu vědomí“, onu přestávku Sisyfa, kdy po vynesení balvanu schází znovu opět dolů, pro skutálený balvan, jakožto symbol absurda, odkud ho zase Sisyfos bude nést nahoru.³³⁸ To je naše chvíle, kdy se probudíme z mechanické náměsíčnosti. „*Tvář, jež se lopotí s kameny, se už sama stala kamenem!*“³³⁹

Absurdní svět se plně realizuje, je celý s ním, ví, že vyzvednutí balvanu není cíl, jelikož je neschopný dostat absolutního naplnění – onoho vrcholu kopce. To je tajemství člověka v Camusově myšlení, to je ten „ontologický rozměr“. Sisyfos se bouří proti své absurdní situaci, vzpurně křičí, že v nic nevěří, že je vše nerozumné, ale o svém křiku nemůže pochybovat: „*revoltuji, tedy jsem.*“³⁴⁰ Z existence se rodí existence absurdní.³⁴¹ Sisyfos udřeně, avšak vyrovnaně jde, neboť ví a nedoufá. Je si vědom svého nenaplněného údělu a svého absurdního osudu, a proto je v každíčkém momentu *nad* ním. Poznání je *nad* utrpením a převaha je *nad* balvanem.³⁴² Sisyfos pochopil, že přítomná noc, kterou poznal, je současně jeho královskou mocí, avšak bez království, neboť on má výhodou vědomí *iluzorní* královské hodnosti.³⁴³ Jedinou nadějí Sisyfa je přijmout a uznat výzvu tohoto zápasu. „*Ale té možnosti mě znovu naštvat mě bohové stejně nezaví!*“ řekne si. Není nic, co mu zabrání ve vzdoru, proto znovu bere do rukou balvan, jako i my se stále snažíme usilovat a nepoddáme se, i když se náš absurdní osud nedá změnit, nadto když máme vědomí své vlastní konečnosti, a také to, že stále konáme marnou práci a plníme v životě v podstatě nesmyslné úkoly. Jednáme tak, jako by naděje byla.

³³⁵ Tamtéž, s. 81.

³³⁶ Tamtéž, s. 85.

³³⁷ Tamtéž, s. 137.

³³⁸ Tamtéž, s. 138.

³³⁹ Tamtéž.

³⁴⁰ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 96.

³⁴¹ Thurnher, R., W. Röd a H. Schmidinger. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009, s. 417.

³⁴² Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 138.

³⁴³ Tamtéž, s. 104.

Zabíráním do balvanu Sisyfos revoltuje, nesmiřuje se s lidským osudem, s tím bojem s vítězí absurditou. Tak absurditu naplňujeme zvláštním smyslem, který je pouze v naší mysli a představě. Je lepší žít, když život smysl nemá. Sisyfos se tak vyrovnává s absurditou nesmyslnosti věčného úkolu. „*Pro člověka bez klapek na očích neexistuje nic krásnějšího než pohled na inteligenci zápolící s realitou, jež onoho člověka přesahuje.*“³⁴⁴ Krutá realita zanikne, jakmile je rozpoznána.^{345, 346} A tak vyhnanec Sisyfos, který ukazuje vyšší věrnost, osud překonává pohrdáním, a opět se vysmívá bohům, které vyhání ze svého života.³⁴⁷ Jak svobodné je nebýt zavázán ideji, ani bohu! Absurdní svoboda je ta od příkazů a principů ochuzujících život: „*Štěstí a absurdno jsou dvě děti těžké země.*“³⁴⁸ Když člověk vyloučí vyšší osud v podobě jakéhokoliv absolutna, objeví tu barevnost a nevyčerpatelnost života a jen čerpá nabízející se momenty štěstí.^{349, 350} V této svobodě Camus vidí naději. Byla by škoda se zabíjet.

Balvan by zvítězil, kdyby mýtický hrdina, kráčeje znovu nahoru, s pohledem na zem choval v sobě bolestný a ubíjející stesk po štěstí. Teprve tento smutek by se stal oním těžkým kamenem, který by Sisyfos nebyl schopen unést.^{351, 352}

„*Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.*“³⁵³ Pro něj je vše v pořádku.³⁵⁴ Samotné usilování k lidskému smyslu stačí, neboť velikost člověka je úměrná tomu, čím déle nebo častěji trvá revolta.³⁵⁵ Síla člověka je v tom, že v nesmyslném světě chce být silnější než jeho situace.³⁵⁶ „*Tam člověk konečně nalezne víno absurdna a chléb lhostejnosti, jimiž vyživuje vlastní velikost.*“³⁵⁷

³⁴⁴ Tamtéž, s. 65.

³⁴⁵ Tamtéž, s. 139.

³⁴⁶ „*Ve vesmíru, jemuž se náhle vrací jeho ticho, zaznívají tisíce okouzlených hlásek země. Jsou to nevědomá a tajná volání, pozvání všech tváří, jsou nezbytným rubem a cenou vítězství.*“ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 63.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 138.

³⁴⁸ Tamtéž, s. 139.

³⁴⁹ Tamtéž.

³⁵⁰ Camus dodává, že štěstí rodící se z absurdna není nehybné pravidlo: může tomu být i naopak. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 139.

³⁵¹ „*To jsou naše noci v Getsemaně.*“ Tamtéž.

³⁵² Tamtéž, s. 140.

³⁵³ Tamtéž, s. 141.

³⁵⁴ Tamtéž.

³⁵⁵ Tamtéž, s. 65.

³⁵⁶ Petříček, M. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997, s. 96.

³⁵⁷ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 63.

3.5. Naděje ve jménu revolty

Revoltující člověk brání celistvost určité části své bytosti, která zahrnuje důstojnost.³⁵⁸ Revolta totiž vedle pohrdání obsahuje vědomí si své vlastní hodnoty, s dalším vědomím, že toto právo nesmí být omezeno jen na revoltujícího, ale je něčím, na co má člověk nárok, a co ho spojuje poutem *solidarity* se všemi lidmi. Kvůli solidaritě je například schopen vzít na sebe i smrt, čímž se liší od sebevraha.³⁵⁹

S konečností se musím naučit *žít*. Absurdní člověk žije co nejdéle a prožije co nejintenzivněji³⁶⁰ vědomě nenahraditelnou zkušenost, neboť jak již víme, absurdno nezávisí na vůli člověka, ale na jejím opaku, smrti.³⁶¹ *Žít více, ne žít lépe*, říká Camus. Tak budu žít nejlépe, jak umím.

Avšak i absurdní člověk při svém konání musí umět zachovat míru, jež ho dělá ctnostným.³⁶² „*Tuto mez symbolizovala Nemesis, bohyně míry, střežící neúprosně každé její porušení.*“³⁶³ Absurdno poutá k životu, avšak nedovoluje jakýkoliv čin. Když je vše dovoleno, neznamená, že nic není zakázáno.³⁶⁴ „*Absurdno pouze činí důsledky činů rovnocenné.*“ Následné výčitky jsou neúčinné.³⁶⁵ Když jsme před onou mezí, která udává hranici, naše inteligence usměřňuje nežádoucí tužby a potenciální nemíru. To je vzdor, boj s našimi sklony, v sobě i u druhých. Revolta dává, obnovuje, hájí míru, a míra je podstatou revolty. Díky míře se vyhnu zločinům a svárům.³⁶⁶

³⁵⁸ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 26.

³⁵⁹ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 65.

³⁶⁰ Camus představuje pocit absurdna na figurách, které jsou tak Ilustracemi absurdního života. Autor tak bez posuzování provádí životním stylem daných postav. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 10. Jako jednu z podob absurdního člověka vybral Camus postavu Dona Juana: jím vybrané figury nejsou předkládány jako vzory, nemají podněcovat k soudům, pouze si uvědomují onu absurditu. Ztělesněním ve finále může být kdokoliv, autor vybíral ty nejkrajnější. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 104. Absurdního člověka Camus také znázorňuje mimo jiné jako herce, který jde v životě od jedné masky ke druhé, a každou z masek se snaží co nejintenzivněji prožít. Herec vyčerpává intenzivně své role, které tak neustále mění. Herec Camus odlišuje od spisovatele, který, na rozdíl od herce, doufá, že po něm něco zůstane. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 91.

³⁶¹ „*Aby člověk jednou jedinkrát na světě byl, musí navždy přestat být.*“ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 302.

³⁶² Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 340.

³⁶³ Tamtéž, s. 342.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 72.

³⁶⁵ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 79.

³⁶⁶ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 349.

Camus důsledně rozlišuje mezi revoltou a násilnou revolucí, čemuž se hluboce a do detailů věnuje ve spisu *Člověk revoltující*. V revoluci, nehájící míru, autor řešení nevidí. V ní se člověk vždy snažil měnit dějiny. Revoluce není svobodná, k ní se člověk uvolí, díky tlaku někoho jiného,³⁶⁷ který zneužívá revoltujícího a revoluce je tak pouze klamem revolty a přerušuje její řád. Revolta je zdroj života pravého, v ní naopak revoltující může nalézt smysl, když k ní přivodí i ostatní. Revolta nás drží zpříma v zběsilém koloběhu dějin:³⁶⁸ „*Místo toho, abychom zabijeli a umírali v zájmu toho, abychom jednou byli, co nejsme, je naším úkolem žít a umožňovat žít, abychom mohli stvořit to, co jsme.*“³⁶⁹ V moderním světě, kde práce přestala být tvůrčí, industriální společnost vzala právě tvůrčímu důstojnost. Byl odvrácen zájem od výrobku i od práce. Camus v zaujetí pro umění říká, že to musí zrovna tak jako v umění být: duch s příběhem a forma s obsahem.^{370, 371}

Během psaní mé práce jsem zaslechla výrok jednoho českého odborníka na pády civilizací, který perfektně zapadá do podstaty myšlení tohoto filosofa. Odborník řekl, že pád civilizace jako každé jiné přijde, ale nám nezbyvá nic jiného, než onu naši společnost budovat dál. Každé civilizaci předchází revolta, která jediná dává tušit naději na budoucnost.³⁷²

V lidském srdci je přirozeně pud pro tvoření naděje.^{373, 374} Absurdní člověk má spoustu lákadel, aby skočil. Pokud ustojí a neskočí z vratkého mostu, bude okolím napadán, že je hříšný svou pýchou, ale co je to ponětí hříchu, možná peklo? Představa pekla je však těžká. Absurdní člověk se tedy cítí nevinný. „*Tak tedy na sobě žádá žít výhradně s tím, co zná, přizpůsobit se tomu, co je, a nepřipustit zásah ničeho, co není jité.*“³⁷⁵ Nic není jisté, ale alespoň to je jistota.³⁷⁶ Moudrý člověk uvažuje o tom, co má, a ne o tom, co nemá.³⁷⁷ Dál budu obklopena pocity pohoršení nad veškerou nespravedlností a nepravostí zde na zemi. Vrcholem úsilí je pouze maximální umenšení bolesti.³⁷⁸

³⁶⁷ Tamtéž, s. 316.

³⁶⁸ Tamtéž, s. 349.

³⁶⁹ Tamtéž, s. 292.

³⁷⁰ Tamtéž, s. 317.

³⁷¹ „*Shakespeare bez ševce slouží jako alibi tyranii. Švec bez Shakespeara je tyranii pohlcen, když už ji sám nepomáhá šířit.*“ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 317.

³⁷² Tamtéž.

³⁷³ I bezmezný požitkář Don Juan může v závěru života přijmout osud. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 117.

³⁷⁴ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 117.

³⁷⁵ Tamtéž, s. 63.

³⁷⁶ Tamtéž.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 105.

³⁷⁸ Camus, A. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018, s. 351.

Revolta není bořením starého, ať už představ či společnosti. Pro Alberta Camuse je tvůrčím návrhem na nové svobodné lidství, kdy se člověk naučí žít ve změněné situaci, ve které si musí uvědomit odpovědnost nejen za svou existenci a jednání. Člověk také musí vědět, že za svobodou je pochopení a přijetí celé existenční nesmyslnosti.

4. Naděje a smysl člověka: srovnání pojetí lidské existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse

4.1. Probuzení z každodennosti

Začneme klasickým všedním člověkem, kterého Gabriel Marcel i Albert Camus vidí podobně. Člověk se svým životem je svázaný v rutinně a zvyku, kde zvyk dostal náskok před myšlením. Člověk nad životem hlouběji nepřemýšlí a prostě ho vykonává. Moderní život, do něhož je hozen, je dosti rychlý, vyplněný nejrůznějšími úkoly, které si člověk odškrtává, aby mohl jeden úkol uzavřít a přejít k úkolu dalšímu. Rychlost a spěch jsou důležitými příčinami toho, že si moderní člověk málo pokládá existenciální otázky. V souvislosti se zrychleným tempem života, oba autoři vnímají sílící moc techniky. Technika, právě díky lidské potřebě po urychlení tempa, znásobila výrobu, čímž z práce vymizel duch, a v důsledku toho člověk nepracuje s pocitem spokojeného prožitku. Jedinec je frustrován, nežije plně ze sebe, a kvůli zmíněnému koloběhu si to mnohdy ani nestačí uvědomit. Když nežije plně ze sebe, znamená to, že nežije *přítomnem*. Soustředí se minimálně na to, co je teď a tady, a tak čím dál méně prožívá momenty jedinečných přítomných okamžiků. Není čas. A tak, aby se uspořilo a nahromadilo co nejvíce drahého času, člověk stále dopředu plánuje a vypočítává: život, týdny, dny. Jedinec se nejrůznějšími způsoby pojišťuje a zabezpečuje pro svou budoucnost. A zde se autoři začínají rozcházet.

Z pohledu Alberta Camuse člověk, který ještě není probuzen ze své šedivé každodennosti, se často ze zoufalství spoléhá na nějaké budoucno lepšího harmonického světa. Je lákavé mít vidinu domnělého nesmrtelného ráje, na kterou se člověk naladí, a tak se z respektu před oním rájem raději v životě ze strachu omezuje, snaží se žít v mantinelech a konat jen to, co se konat má. Potřebuje totiž smysl, řád, nějaké jasné absolutno a cíl, ke kterému bude směřovat. Marcelův neprobuzený každodenní člověk potřebuje také absolutno, což ale tento autor reflektuje v tom nejlepší smyslu. Tento člověk o této potřebě absolutna zatím ale plně neví. Všední člověk Camusův hledá stále odpovědi na všelijaké otázky, které zodpovědět neumí a které přitom ani zodpovědět nelze. Proto hledá návody a recepty na život, které by mu pomohly uniknout nejistotě, aby mohl prožít život v pocitu bezpečí, včetně toho, aby měl zodpovězené své otázky, než pro něj přijde smrt, která ho žene. Zároveň, protože je život plný

paradoxů, onen člověk i doufá, že jeho život bude dlouhý a je tedy na vše spousta času, a proto raději buduje konstrukce na dlouho dopředu, než aby konal v již zmíněné přítomnosti. Fenomén vytváření pocitu bezpečí spatřuje u všedních lidí, kteří jsou zajetí v běhu stereotypního života, Marcel také. Příčinu tohoto fenoménu spatřuje též ve strachu, avšak strachu, který převážně plyne ze *lpění* na vlastnictví.

Úpěnlivé lpění odmítají oba autoři, neboť to je vychýlený rytmus ve vztahu mezi mnou a věcí či někým druhým. Čím více na bytosti či věci lpím, tím více ji ztrácím. Dle Camuse se lidem nikdy nemůže podařit, aby něco či někoho plně měli. Jak to má Camus s neživými věcmi? Věci jsou k nám zcela pasivní. Ochočíme si je *my*, ale pouze naší domněnkou. Ve skutečnosti nám tedy věci patří jen iluzorně, nemůžeme s nimi nikdy navázat plnohodnotný vztah, je to tedy jen ochočení zdánlivé. Jak bylo uvedeno již v kapitole Pocit bytí, Marcel rozlišuje mezi tím, co člověk *má*, a tím, co *je*. K tomuto rozlišení používá svých pojmů, k vyjádření dvou sfér: „být“ a „mít“. Když člověk žije jen sférou „mít“: *mám*, tak se egocentricky vymezuje vůči světu a okolí. Znamená to v praxi, že se odděluje od jednoho jediného Celku či od vesmíru, jak by se dalo také vyjádřit. U člověka se tak vytrácí schopnost součinnosti a kooperace se vším, co ho obklopuje: se vším ostatním, se všemi ostatními. On sebe a ostatní totiž nevnímá jako neporušitelnou jednotu, nýbrž on je jiný a ostatní je jiné. Druhé lidi v této sféře člověk nepotřebuje proto, aby s nimi sdílel pravé pouto vztahu a lásky, ale aby se jimi nechával utvrzovat a ověřovat. Proč tomu tak je? Potřebuje si být sebou jist. Tím se vracíme ke zmíněnému strachu. Totiž, sféru „mít“ značně vystihuje právě vlastnictví, které je dle Marcela charakteristické tím, že ho člověk rád ukazuje. Ukazujeme něco vždy někomu druhému, čímž se vyjevuje, že opět je potřeba druhých k tomu, aby se jimi člověk nechal potvrzovat. S vlastnictvím je také spojen strach, a to zapříčiněný obavou ze ztráty. A tak člověk, opět pro svou, byť zdánlivou, jistotu, shromažďuje majetek. Jsou nám jistě známé situace ze života, ku příkladu, kdy člověk přemýšlí nad tím, kdyby se stalo něco nečekaného, pro co je třeba se pojistit. Potřebuje jistotu, aby jeho potomci po jeho úmrtí mohli zdědit majetek. Také si člověk za svůj krátký život, dokud ho žije, potřebuje oněch všech věcí co nejvíce užít. A tak si vytváří zdánlivou jistotu bezpečí, aby se zbavil obavy, že o něco přijde, protože se, stejně jako Camusův člověk, bojí konečnosti života. A tak neprobuzený člověk, dle Marcela, nežije uvolněně, je neschopný se pustit těch těžkých otěží obav a majetku, protože je smířen pouze s myšlenkou života takového, který smrtí definitivně skončí. Jedinec totiž nepřipouští, že tomu tak být zcela nemusí, což bude blíže osvětleno v následujících kapitolách. Člověk není dosti nakloněn myšlence, že by mohl po smrti být stav, kdy majetky potřebovat nebude, neboť to jsou jen věci,

kteře nejsou živé a činné a uspokojují člověka jen zde, po smrti s ním dále neputují, zůstanou *tu*, ve stejném stavu. Tak tomu ale není s člověkem s duší. Tento fakt rozdílu mezi věcmi a člověkem si ale sám jedinec dostatečně nepřipouští, a tak naivně žije s pocitem uspokojujícím, ve skutečnosti pomíjivé radosti z majetku: radost nemůže podnítit něco, co nemá duši. Situace je jiná, když člověk má věc rád, a v důsledku toho na ní nelpí. Jedině tak s věcmi může člověk vytvořit symbiotický vztah, který je v rovnováze. Já jsem věc, věc je mnou. Je to tajemné spojení mého ducha s věcí, kdy dojde k sebeuvědomění člověka a nalezne své já. Dochází k přechodu ze sféry „mít“, do sféry „být“, která je pro G. Marcela mnohem důležitější. Pro Marcela ten pravý vztah nemůže být takový, kdy jde *pouze* o vlastnění, neboť zde není možnost pohybu a dalšího směřování. Marcel potřebuje více než jen prázdnou manipulaci, to jest být s věcí spjatý i duší, věc procítit. Camusův člověk, avšak již ten probuzený, má vědomí, že věci nikdy plně nepozná, neboť to nelze, a tak mu nebudou plně patřit. Camus doporučuje, aby člověk využil věcí co nejvíce v rámci svých možností. Z toho, co o věcech ví, co mu nabízejí a jak je má, je škoda nevytěžit maximum, dokud je živ.

Oba autoři jsou názoru, že ne každý člověk se zcela, a hlavně nevědomě, musí podřizovat diktátu světa. Člověk na začátku své cesty probuzení začne cítit, že mu něco chybí. Marcelův člověk postrádá pocit *bytí*. Tuto privaci ale člověk nedokáže ještě plně rozpoznat, protože si tuto potřebu bytí zatím uvědomuje jen skrytě. Toto strádání je v životě člověka, který není probuzen ze své prázdné všednosti, pokud vůbec probuzen bude, klíčové. Člověk cítí jakýsi neklid: ne z něčeho konkrétního, ale je neklidný ve své celkovosti. Jak člověk v podání A. Camuse, tak Gabriela Marcela, se nachází ve stavu jakési bytostné úzkosti, při které člověk cítí, že není schopný se ve světě něčeho jistého zachytit a o něco jistého se opřít. I jen nenápadné spontánní tážení se po smyslu něčeho, či zpochybnění smyslu čehokoliv, může dle obou autorů člověka probudit z každodenního života. Člověka v mechanickém životě může kdykoliv napadnout otázka, proč a za jakým účelem dělá to, co dělá. Může se ptát po smyslu svých činností či různých životních pohybů, jím vykonávaných jak krátkodobě, tak dlouhodobě. Když v oné tážací pauze setrvá, dostane se do koloběhu dalších nesčetných otázek, včetně takových, jestli si je konec konců vůbec jist tím, zda vůbec důkladně zná jak sebe samotného, své pravé já, tak své okolí. Pro Alberta Camuse je to podstatné k tomu, aby si člověk uvědomil a nalezl sám sebe, také pocit. Je to ale pocit s velmi odlišným nádechem – pocit absurdna. Ten je základní lidskou situací, ve které si my lidé musíme přiznat a připustit, že se nacházíme. Jak taková situace vypadá? Lidská situace je totiž plná paradoxů a nesmyslnosti. Jak už bylo výše napsané, navzdory vši lákavosti a přitažlivosti musíme uznat, že se nikdy nemůžeme dobrat

skutečného pravého a jistého poznání čehokoliv. Camus metaforicky říká, že lidské poznání budou vždy obklopotvat zdi absurdity, které člověku nedovolí, aby je proboural. Při hlubším vnímání člověk zjistí, že mu vše tak trochu uniká. Je třeba si přiznat, že se celý život o něco snaží, a veškeré usilování je ve výsledku směšné, když jedním naším posledním výdechem – smrtí, vše stejně zanikne a skončí. Když člověk tento nezpochybnitelný pocit absurdity, ať už plíživě a pomalu či velmi spontánně, začne v plné kráse vnímat – intuitivně, nikoliv rozumově, je vytržen z té obrovské naivity. To je ve filosofii Camuse velmi důležité: nebýt naivní ohledně toho, že mne něco či někdo zachrání, naivně nevěřit tomu, že něco mohu zcela poznat a že existence má nějaký smysl. Ve výsledku to znamená s odstupem vnímat pouze nesmyslnost tohoto lidského existování.

Člověk se ocitá ve stavu ne příliš příjemného probuzení ze samozřejmosti, což je u obou autorů ale vnímáno pozitivně: sice člověk prožívá pocit jakéhosi prvotního znechucení, ale toto probuzení je neoddelitelné od hlubšího vnímání, kdy ho člověk neprožívá kvůli konkrétnímu momentu, ale v celku, v rámci jeho celé existence. Probuzený člověk, v podání Alberta Camuse, se tváří v tvář střetává s absurditou. Marcelův probuzený člověk začíná cítit *tajemné* síly, které jemu samému více a více připomínají jeho nejhlubší bytí, po kterém prahнул. Marcel ono tajemno vysvětluje jako akt mysli, který je spojený s intuicí. Na tomto aktu se vše odráží, je těžko definovatelný, neboť ho lze zakusit a pochopit pouze skrz prožitek.³⁷⁹ Člověk začíná cítit, že *je*, a že ony tajemné síly někam směřují. Jakmile tuto svou stísněnou existenciální situaci rozpozná, dá tak prostor pocitu bytí a jeho privace se postupně přetransformuje v plné lidské existování.

Když je člověk probuzen, neznámá to v jeho cestě, že je vyhráno; je to pouze slibný začátek cesty. Toho si je vědom Marcel i Camus. Jistě si člověk může vzít život, či zvolit méně tragický případ, kdy se vědomě vrátí zpátky do každodennosti – což je ve skutečnosti právě ono schovávání člověka před sebou samým. Kdo krok zpět nepodnikne a vytrvá, hledá něco víc než onu rutinní prázdnotu, kdy se člověk neztotožní sám se sebou ve svém zapadlém světě, jak vykresluje Gabriel Marcel. Či chce alespoň něco více než jen pocit znechucení z nesmyslnosti a bezvýznamnosti života, jak popisuje Camus. Člověk vchází na cestu, kterou už ale každý autor vidí jinak. Marcelův probuzený člověk odbočuje z cesty „mít“ na cestu sféry „být“ a

³⁷⁹ Marcel, G. *Mystery of Being I*. Chicago: Gateway Edition, 1970, s. 261.

probuzený člověk, jak ho vidí Camus, začíná pohyb v podobě neakceptování tlaku světa. Tento pohyb, ač zní negativně, je zároveň balzámem pro duši a bude v následujících stranách dostatečně odhaleno proč. Pokud probuzení jedinci v tomto stavu skutečně houževnatě setrvají a táhne je to dále, neutíkají sami před sebou. Ten Marcelův nechává projevít svou ontologickou potřebu. Před ní jedinec neuhýbá a dovolí jí, aby podpořila ono vztahování se k něčemu absolutnímu, co nejde z něho samého a co mu v jeho životní cestě pomůže, bez čeho by se neobešel, co ho doplní. Ani Camusův probuzený jedinec neuhýbá, avšak před zoufalou lidskou situací, o které plně ví a bere na ni následně v každém okamžiku zřetel. Zde je velmi důležitá odlišnost v tom, že na rozdíl od pojetí Marcela, Camusův probuzený člověk podpoří také vztahování se k něčemu absolutnímu, avšak pouze k absolutnímu absurdnu, které je závislé zcela stejně na člověku i na světě. Neboť absurdní je právě onen střet, kdy se člověk stále v životě o něco snaží, dovolává se pasivního a mlčícího světa.

4.2. Sebevražda

Albert Camus sebevraždě věnuje značně více pozornosti než Gabriel Marcel. Otázka po ní – zdali má život takovou cenu, aby stál za žití, je pro Camuse alfou a omegou jeho filosofie.

Oba autoři sebevraždu bez debat jednoznačně odmítají a vykreslují ji jako jasnou negaci bytí. Člověk si nemá určit čas ukončení svého života a odcházet z tohoto světa, kdy se mu zachce: konec života je něco, co se nemůže plánovat. Něco jiného je *myšlenka* na sebevraždu, která člověka v jeho beznadějnosti napadne. Tuto myšlenku autoři vnímají pozitivně. Když člověka napadne otázka, zda má cenu život žít či nemá, znamená to, že se pozastavil, je vytržen z mechaničnosti a řeší smysl svého života. Toto ontologické přemýšlení, ačkoliv je založeno na nepříjemných pocitech, je tedy jistým odrazem pro hluboké zamyšlení člověka, ze kterého on může dále vyvozovat řešení v otázce, jak se svým životem naložit. Sebevražda dle autorů tím řešením není, leč uznávají, že je jedním z řešení přirozeně se člověku nabízejícím. Podlehnutí myšlence sebevraždy je totální připuštění si zoufalství, když je člověk v nějaké těžké či nejisté životní situaci. Ona beznaděj je odrazový bod pro cestu vzhůru, jak vykresluje Marcel. Stav, ve kterém se člověk nachází při pomyšlení na sebevraždu dle Alberta Camuse, je zoufalství z nesmyslnosti lidské existence. Myšlenku nesmyslnosti neboli absurdity sebevrah nedotáhl do konce a zbytečně ukončil svou životní cestu. Sebevrah dává svým činem najevo, že byl nad míru přesvědčen o onom svém správném smyslu života. Na ten smysl se přespříliš zaměřil, a

když přišel určitý životní nezdár, smysl jeho života se prokázal jako ten, který nezdár není sto vyřešit, najednou jedinec ztratil důvod žít. Sebevrahem nalezený smysl života byl tedy pouze domnělý: jedinec byl upnutý na něco, co nešlo z něj, co nešlo z jeho hlubokého nitra a co by tak určovalo jeho vlastní identitu. Podle pojetí obou autorů by se dalo uvažování nad sebevraždou připodobnit situaci například takové, kdy člověk stojí na vratkém mostě nad propastí a je životně důležité, aby se na onom mostě udržel. Když se člověk hluboce, opravdu hluboce zadumá nad svou existencí, je to malý a křehký kousíček k tomu, aby z mostu skočil. Stejně tak je tu ale možnost se zapřít, sebrat odvalu a rovnováhu k tomu, aby člověk pomalu a důsledně most přešel. Sebevrah bohužel nemá síly a podněty ve svém myšlení, ze kterých by objevil jiné a lepší možnosti než svou dobrovolnou smrt, a také se sebevrah nechce namáhat, je tak trochu líný oné síly použít. Sebevrah Camusův nenalezl síly sám v sobě, sebevrah Marcelův nedošel dál, než že jen pocítil potřebu bytí, ale už se dále nenechal oslovit božským absolutnem, které Marcel nazývá Ty. To také znamená, že člověk po onom absolutnu ani hluboce netoužil, a v důsledku toho se s ním nepropojil: to nejhlubší jádro v něm se neztotožnilo s tím nejhlubším jádrem z vesmíru, a tak nemohlo vzniknout symbiotické splynutí. Kdyby sebevrah objevil a našel jiné možnosti řešení své zoufalé existenciální situace, s odstupem by zjistil, jak nelogickým a nepromyšleným řešením by dobrovolný odchod ze světa byl. Pro A. Camuse je sebevražda urážka a nepřijetí vlastní existence člověka, pro Gabriela Marcela je to zásah do bytí a nepřijetí božského Ty – sebevrah si tak přivlastňuje sám sebe. Avšak člověk v Marcelově pojetí nepatří pouze sobě, neboť byl stvořen k tomu, aby tvořil společenství, které se přirozeně pojí se *vztahem*: společenství je vztah, vztah je společenství. Člověk by měl žít s vědomím, že patří božskému Ty, té nejhlubší příčině a pozadí bratrství. Ty je základní a nosná půda vztahu, a tak člověk není hoden toho, aby byl určovatel a strůjce ukončení svého cenného existování. V důsledku smyslu člověka, který se v myšlení G. Marcela zakládá právě na tvoření společenství, by sebezabití znamenalo nezodpovědnost ke druhým.

Oba filosofové považují sebevraždu za *disponování*. Podle Camuse je sebevražda disponování se smrtí, kdy člověk volně nakládá s něčím, co je v jeho životě tak jisté jako právě smrt, která si nezasluhuje, aby jí byla ovládána. Podle Marcela je sebevražda disponování s tělem jako jen s pouhým objektem bez duše. Tělo bere Marcel jako ukázkou vlastnění. Tělo je sice něco, co mám, avšak nemělo by se stát něčím, co by bylo bráno jen jako pouhé vlastnictví. A jedna z možností, kdy člověk právě takto pojme své tělo, může v nejzazším případě skončit sebevraždou. Tělo nemá být jen pouhým nástrojem, který se rozhodnu zabít, nýbrž je to hlavně něco, co mě ukazuje a vyjadřuje, jsem to *já*, a ne někdo cizí.

Marcel sebevraždu charakterizuje jako smutné vzdání se života věčného, který by po smrti mohl pokračovat, ale žel, člověk v tomto případě věčnosti nedůvěřuje. Tato charakteristika sebevraždy se diametrálně liší od té Alberta Camuse, který sebevraždu vnímá jako zbabělý útěk a úskok před *tímto* životem. Tohoto života zde, teď a tady, si člověk totiž dostatečně neváží, přestože mu tento život *mohl* dát ještě spoustu hezkého či nečekaného, nepředvídatelného. Avšak tomu sebevrah nedal šanci, neboť dle Camuse má nejspíše naději v něco jiného než přítomnou realitu, což ale mladší z francouzských autorů nevnímá kladně. Totiž, tento sebevrah uniká před životem, (ne věčným jako Marcel, což by Camusovi nejspíše nevadilo, neboť ráj po životě je pro něj představa spíše směšná), který jednou nejspíše nenávratně skončí.

4.3. Obětování za vyšší dobro

Oba autoři nesouhlasí s položením života za různé hluché abstraktní principy, myšlenky či ideje, na kterých by můj život neměl být závislý. Tím se opět dostáváme k tomu, že člověk nežije plně ze svého já, ale z různých externích idejí. Výjimečná je ale situace, pokud jde o položení života ve jménu lidské solidarity, která je eticky a mravně dobrá. Společenství se na solidaritě zakládá. Camus stvrzuje, že je na místě sebe obětovat, když je tomu zapotřebí. Mohou se v životě naskytnout situace, kdy člověk, v zájmu vyššího dobra, které stvrzuje lásku ke druhým, nemůže konat jinak, než že neegoisticky položí svůj život za něčí jiný, a dá tak přednost druhému. Na solidaritě, která propojuje lidstvo, by měl být postaven Camusův životní pohyb – revolta. Když člověk revoltuje, nepoddajně vzdoruje navzdory absurdnímu a zároveň krutému lidskému osudu tím, že se stejně snaží žít svůj život důstojně dál. Sdílení tohoto životního pohybu s co největším kruhem lidí zákonitě zvyšuje na světě solidaritu a soudržnost. Gabriel Marcel je stejně tak jako Camus pro obětování se za druhého, pokud obětující uzná, že je to čin, jehož provedení je v jeho etické a morální povinnosti, neboť my tu jsme i pro blízké. Tak se lidská solidarita mezi lidmi více upevní, nikoliv nežádoucně přeruší.

Motivací pro obětování se je dle Marcela věčný život, díky kterému nemám strach z odchodu ze života zde na zemi, s čímž by Camus jistě nesouhlasil, neboť pro něj je život *pouze* zde na zemi.

4.4. Smrt

Oba dva porovnávání filosofové mají společné pojetí *fyzické* smrti: tělo přestane dýchat, my, bytosti z masa a kostí, přirozeně a nevyhnutelně jednou zde na zemi naposledy vydechneme. Takové smrti si samozřejmě člověk se zdravým duchem musí být vědom, tento fakt by měl brát jako součást svého lidského života, neboť je to něco, co se nás týká, co si musíme připustit.

Gabriel Marcel konstatuje, že člověk zasazený v moderní společnosti, ve které mimochodem týž autor reflektuje více a více upadající smysl pro lásku, člověk duchovně sestoupil a zvykl si na to, že bude smrt s klidným pocitem přijímat jako něco automatického, co se děje dnes a denně v manufaktuře: jeden život a tělo odejde, přijde další. Marcel bytostně nechce, aby úmrtí bylo vnímáno jako proces, kdy přestane fungovat nefungující mechanismus, který už nepřispívá společnosti, a tak si odchod člověka nezasluhuje dostatečnou úctu a vzpomínku. Bytost není stroj, tak si zaslouží, abychom ji uchovávali ve svých živých vzpomínkách i po smrti.

Pojďme si přiblížit Camuse jasnozřivého člověka a jeho vztah ke smrti. Jasnozřivý, jakožto probuzený člověk z každodennosti v podání Camusově nemá naděje v jiný svět než tento, ve kterém teď žije. Proč nemá naděje v jiný? Podle něj takový člověk ví tu pravdu, že být nic z tohoto současného světa nezmění, přesto jedinec koná tak, jako by změnil. Tato situace se zdá být poněkud zoufalá, ale jen na první pohled. Takový člověk může být vnitřně spokojený, díky čisté mysli, která tento fakt, že lépe nebude, prohlédla, tím si vlastně své *lépe* sama vytvořila. Dále, jasnozřivý člověk počítá se smrtí *každou chvíli*, jelikož, jak jsem již v práci zmínila, není absolutně v ničem naivní a bez je iluzí, takže ví, že jeho život může kdykoliv skončit, a to skončit nešťastnou náhodou či jakýmikoliv jinými okolnostmi, které se v životě člověka naskytanou. Kdykoliv možný konec života – to je u Camuse mezník, který určuje jeho myšlenkový rozvrh. Samozřejmě toho, že bytost může kdykoliv odejít z tohoto světa, včetně toho, aniž by to mohlo být nějak předem zvěděno, si je Gabriel Marcel vědom taktéž.

Ani Camus ani Marcel nemají představu o tom, jak vypadá to ono neznámé, co je a co se přesně děje po smrti. Marcelova filosofie je prodechnutá mystickými nádechy: posmrtný čas a život jsou pro něj nadměru přitažlivá tajemství, po kterých však hlouběji nepátrá, neboť autor

zastává myšlení takové, že je věcí, které se nedají vysvětlit a popsat pozitivisticky. Zastává ve své filosofii, že čím více se snažíme charakterizovat, tím více charakterizované ztrácíme a charakterizované samotné taktéž ztrácí na své podstatě a lesku. Tajemství je tajemstvím kvůli tomu, že je zahalené: čím více používám jazyk, když pojmenuji skutečnost, stává se z ní jméno a pravda se vzdaluje. Pro Marcela je totiž, řekla bych, až životně důležité, aby člověk věděl o tom, že tajemností a tajemstvím je náš celý život prorostlý, neboť tajemnost vystylá důležité otázky. Toto vědomí se velmi liší od přístupu, který tajemnost potlačuje: jedinec, který ji nedává v životě místo, chce mít vše dopodrobna naplánované a nenechává své vědomí otevřené neznámému. Tím se vracíme opět ke strachu. V důsledku toho ani jedinec nenechá místo pro transcendentno. Marcel říká, že ale nemá smysl tajemno rozkrývat, neboť by už nebylo tím, čím je. My tajemné potřebujeme, je třeba si ho vychutnat, stačí o něm vědět, držet se ho a pouštět ho tak do své duše. Pak je člověk schopen přesahovat. Takových lidí si Marcel cení. V životě jsou veličiny, například jako já, Bůh a další, které nepoznám pomocí popisu, protože jejich popis stejně ve finále nemá konce. Nikdy se stejně nedoberu toho jasného bodu, který mi veličinu osvětlí, neboť ta se musí prožít. Dodám, že Marcel nemyslí běžné věci, na které mohu prstem ukázat, jako na něco, co mám, vlastním. Kdyby ano, tento fakt by klidně mohl korespondovat s tím Camusovým, protože jak již víme z kapitoly Probuzení z každodennosti, Camus tvrdí, že věci nemůžeme nikdy plně poznat. Museli bychom se například stát onou věcí a to nelze. Když prohlédnu tuto skutečnost, že popis je nekonečný a nedosáhnu jím tak poznání oné veličiny, dostávám se po tomto uvědomění *za* pojem nebo za veličinu, kterou přesahuji: jsem na ní účastna a nacházím se v ní. Tak jediné poznám. Marcel nepátrá po viditelných důkazech posmrtného života, protože je to pro něj svazující. Co se děje po smrti, případně, jak takový stav vypadá, A. Camus také neví. Pro něj je to *nic*, po kterém dále nepátrá, které nerozpítává, protože se výsledku, stejně jako praví Marcel, také nikdy nedobereme. Od Marcela se Camus odklání v tom, že nějaké tajemno a mystično ho nechává naprosto chladným a tyto iracionální principy pro něj nejsou nijak důležité, ale naopak zbytečné.

Pro oba porovnávané autory je smrt určitým svodidlem. U Gabriela Marcela svodidlo odklání směr k přechodu do jiné sféry, která není materiálně hmatatelná. Zejména toto pojetí Marcel zvýrazňuje v případě, když umře bytost, na které mi záleží, neboť její fyzická smrt je ve skutečnosti jen pokračujícím přítomnem oné bytosti, avšak už jen jejím přítomným duchem, který je zejména v mých či našich vzpomínkách. Totiž, bytost po své fyzické smrti zažívá nový začátek a pokračování minulého současně. Jak tomuto přežití uvěřit? Jde pouze o víru: uvěřit času věčnosti, který se člověku nepřerušitelně, bez přestání, nabízí jako dar. Ten stačí přijmout.

Věřit, že věčné je to, co je nepomíjivé, a tedy pokud já miluji, proč by milovaná bytost po její smrti pro mě měla skončit, respektive umřít? Marcelovi jde o to, aby člověk přijal smrt jen jako směrovku do věčnosti. Pokud se po této směrovce vydám, obstála jsem ve zkoušce věrnosti milovanému a věčnému Ty. Setrváním na této cestě tak potvrzuji svou účast na božství, jež je od věčnosti neoddelitelné. Kdyby člověk přistoupil na definitivní smrt, je to zrada a dle Marcela prokázání určité slabosti. Jak již čtenář této práce mohl pochopit, Marcel nepovažuje smrt za nebytí či něco konečného, protože být tomu tak, znamenalo by to, že by člověk přerušil vztah mezi jím a zemřelou bytostí. Pokud člověk připustí, že je smrt mlčením, Marcel podává své vysvětlení, že to je úsudek nelogický. Člověk přeci neví, co ticho, které mlčí, obsahuje, a proto je zbabělé od tohoto mlčení předčasně utéci, neprobádat jej dál, a tak nedat prostor onomu tajemství. Zcela jasně vidíme, že Marcel nepřistoupí na to, že smrt je *nic* a neexistence, a právě zde je podstatný rozdíl mezi porovnávanými autory: Marcel jde *za* ono *nic*, Camus před *nic* zůstává, neboť pro něj to, co je transcendentní, není jisté a co není jisté, je nejisté a nejisté nás tak jen leda okrádá o čas. Ovšem ale podle G. Marcela má smrt být brána jako podstatná součást a prvek lidského bytí, k čemu dospějí hlavně láskou, která díky aktu naděje smrt překoná. Marcel chce tedy spíše smrt přijmout, nikoliv s ní být v boji. Smrt ho nechává spíše chladným, protože je jen transformací. Jinou smrt, než tu fyzickou tedy neuznává, jinak je to prokázání nevěrnosti – s mrtvými můžeme být i nadále v rozhovoru. U A. Camuse funguje svodidlo v podobě smrti jako konečnou zátarasu, která ukazuje stopku. K této stopce se totiž život každým neopakovatelným okamžikem nezadržitelně přibližuje. Díky této zátarase, která by se člověku měla neustále připomínat, a také, že tu je on sám, je veškeré usilování o něco v životě člověka, v té nejpravdivější skutečnosti marné, neboť smrt vše smete. Na druhou stranu zátarasou současně udává vykřičník, který nepřetržitě připomíná, že máme *žít*, což je ve výsledku pozitivní. Smrt na sebe upozorňuje, říká, že tu je, a tak toto neustálé vědomí o ní dělá život člověka bohatším a zároveň i svobodnějším. Zní to absurdně či bláznivě? Camusovo vysvětlení je však logické: když ve svém vědomí chovám fakt, že můj život může kdykoliv skončit, či fakt, že jsem každou vteřinou blíž konci svého života, začnu své existování pojmát jinak. Je to změna smýšlení, projevená v reálném životě tak, že začnu své existování více prožívat. Život si začnu vychutnávat v každém jeho okamžiku, začnu využívat možnosti, které ke mně neustále v životě jako dary přicházejí, v čemž může být vidět paralela s Marcelem, který to, co ke mně v životě přichází, co se mi nabízí, vnímá jako dary. Camus nečeká na nějaké „příště“, „až potom“: váží si života v tom, že je teď a tady. Na rozdíl od Marcela, Camusův absurdní člověk v podstatě smrt nemá rád, vede s ní revoltující boj. Camus v tomto střetu ale vidí správný a šťastný smysl, protože člověk snaživě koná i přes stresující odtikávající hodinovou ručičku

smrti. Absurdní člověk má vlastně díky smrti více rád život, ze kterého on chce vytěžit to nejvíce. Dle Marcela je smrt konečnou záležitostí, ale, jak už víme, *pouze* v případě, pokud se rozhodnu na takové pojetí smrti přistoupit – takový případ Marcel vnímá jako lidskou prohru. Dá se říci, že smrt v životě člověka hraje dle optiky A. Camuse důležitější úlohu než u Gabriela Marcela, protože Camusův jasnozřivý člověk je faktem smrti, jako něčím konečným, neustále ve svém konání hnán a veden k aktivitě. Člověk tedy má současně vědomí a odmítání smrti, a toto revoltování stvrzuje právě onou aktivitou, neboť smrt odmítá tak, že koná.

Dle obou filosofů, člověk, který *prohlédl*, se v podstatě směje smrti, pokud chová určitou lásku. Zde se však autoři opět rozcházejí. V Camusově případě člověk chová lásku k životu, který tu jednou máme, a tak bychom ho neměli promrhat. V pojetí Marcela zvítězíme nad smrtí, které se tedy můžeme i smát, pokud chováme lásku k druhé bytosti.

Co tu po nás, lidských bytostech, po smrti zůstane? Podle Camuse zbude zde po člověku *jen* hmotné tělo, maso a kosti. Podle Marcelova myšlení zde dále zůstává, respektive přežije, hlavně duše. Ovšem, jak již bylo vysvětleno, pokud na tuto cestu nastoupím. Na lidském těle Camus oceňuje inteligenci, která se nejvíce projeví u toho, kdo plně prohlédl a přijal nesmyslnost lidského osudu. Zároveň inteligentní člověk nebude v důsledku této přijaté a uvědomované nesmyslnosti života jednat nezřízeně, při svém jednání zachovává permanentně hranice, díky kterým nijak nebude ohrožovat druhé, ani sebe a bude tak zachovávat určitou míru v morálce. Intelligence nepřežívá, zanikne se smrtí člověka, spolu s ním.³⁸⁰ Jasnozřivý člověk, kterého by Camus považoval za génia, by pro Marcela byl zřejmě tentýž člověk beznadějně egocentricky zahleděný do sebe samého, protože Marcelův génius naopak nespolehá pouze na sebe, ale na absolutní Bytí neboli Ty. Opírá se o Bytí, kterému dal prostor, když odhodil své ego a už pouze následuje ten volající hlas, který se dotkl jeho pravého já.

Oba autoři vyzývají, aby člověk byl před smrtí v jednotě. Avšak Marcel doporučuje jednotu duchovní, s věčným Ty. Camus doporučuje jednotu racionální, se zkušeností absurda, a z této absurdní zkušenosti vyvstává revolta, při které sice *vím*, že marně usiluji o něco, co ve finále nemá absolutní naplnění a význam, avšak alespoň *v něco více* zbytečně nedoufám.

³⁸⁰ Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 102.

4.5. Naděje a smysl člověka

Gabriel Marcel se naději jako takové věnuje přímo, metafyzika naděje je dokonce středem jeho filosofie. Albert Camus se naději věnuje spíše nepřímo, přes svou filosofii existence.

Oba filosofové mají naději *v něco*, neboť doufat *v něco* je lidsky přirozené. Oba naději uznávají, ale každý ji již pojímá jinak. Pro Marcela je naděje něčím, co je pro člověka životně důležité k tomu, aby nepropadl zoufalství, aby žil a přežil. V podání Camuse princip naděje, jakožto jeden ze smyslů života, takto pojat není má pouze naději ve svou revoltu, navíc naději takovou, kterou si on sám a z toho, co se mu nabízí – zde na zemi, vytvoří. V jeho pojetí jde tedy spíše o to, *něčeho* se držet, než chovat naději.

Marcelova naděje se *děje*. Pojdme si shrnout jak. V životě se člověk neustále ocitá v situacích, ve kterých se mu nabízejí možnosti, jak se v situacích pohybovat, či jak se ze situací dostat. Nabízené je v Marcelově myšlenkovém rozvrhu to, co je darované. K tomuto daru či možnosti, kterou si člověk vybere a přijme, směřuje jeho naděje. Na tuto volbu je člověk tajemně, zahaleným způsobem naladěn už předtím, než ji realizuje. Je to ve skutečnosti touha po absolutnu, po tom nejhlubším subjektu, který Marcel pojmenoval jako Věčné Ty, ale které také můžeme pochopit jako Bůh, Jádro. Věčné nepomíjivé Ty je podmínkou sjednocujícího aktu, který vypadá tak, že se člověk spojí s oním vytouženým Absolutnem. Sjednocující akt znamená vznik plného bytí člověka. Když člověk splyne s Ty, je oním božským principem nepřetržitě vědomě živen a onomu Ty je on věrný. Ty je to, v co v základě člověk potřebuje doufat. Co je to tajemné, to záhadné, co bytost naladilo ke zvolení si určité možnosti? Je to láskyplné pojítka, díky kterému si určitou situaci, věc, člověka, ona bytost zvolila. Ve své konkrétní situaci tak osoba splyne s prostředím skrz božský princip Ty. Nejvíce Marcel vykresluje opravdovost naděje, když člověk doufá *v někoho*. Věčné Ty mohu rozpoznat i přes různé osoby, ve kterých se já rozpoznám, protože s nimi máme stejné naladění. Tak v životě, vedení láskou, naplňujeme svá nejrůznější posláná, ve kterých sami sebe nalezneme a jsme šťastní. Doufáním v někoho či v něco vznikne vztah – to jest *my*. Lásku stvrzují konkrétní volbou z nabízených darů, touto volbou docházím k sebeuskutečnění. Tuto lásku člověk poté sám vyznačuje a vysílá, neboť zvolený dar se dotkl jeho nejhlubšího jádra v něm. Takové setkání je komunikace, která je výsledkem toho, že naděje směřovala ke sjednocení, ve kterém se

rozpoznávám. Doufat je tedy komunikace, která je *účastí*, ve které už nepatřím jen sobě. Marcelova naděje je tak směřování k vyššímu, k něčemu, co ještě nemám a ještě nejsem, a co tak lze teprve naplnit. To je cíl člověka, ve kterém on svou nadějí potvrzuje důvěru ve věčný život, jakožto v život nepomíjivý, neboť jak víme z předchozí kapitoly, znamená to život nesmrtelný.

A právě v tomto místě je velmi důležitý rozdíl mezi oběma autory. A. Camus nevěří v absolutní čas. To znamená čas nekonečný, věčný. Camus má za to, že člověk k absolutnímu naplnění potřebuje právě čas absolutní, který ale nemáme, a tak člověk nemůže dosáhnout absolutní naplněnosti. Camus ale mistrně dokáže z takovéto beznaděje, de facto z ničeho, udělat ráj. Štěstí vidí pouze v tom, co je pomíjivé a nestálé, neboť když o tomto víme, nemůžeme být zklamaní, nemáme očekávání.³⁸¹ Onen ráj si vytvořím jediným významným pohybem mého života, který mi dá jistota v podobě oné revolty. V tu jedinou má Camus naději: člověk usiluje, koná a jde po své životní cestě dál, i když ví, že v bezesmyslném a pomíjivém světě absolutní naplnění člověka stejně není, ale on stejně a záměrně jedná tak, *jako by* naději v oné naplnění a smysl měl. Tato změna smýšlení člověka k lidskému smyslu stačí – pohyb revolty, nikoliv děj naděje jako má Marcel. Vhodné znázornění revolty je jednání lékaře v Camusově úspěšném románě *Mor*, kdy na konci morové epidemie lékař prohlašuje, že každý běs je dobrý v tom, že lidem otevře oči: „*Ale když člověk vidí to trápení a bolest, jaké mor přináší, musel by být šílený, slepý nebo zbabělý, aby se mu poddal bez odporu.*“³⁸² Absurdní člověk, tedy člověk, který ví, má otevřené oči v tom, že nesmyslnost stejně zvítězí, a proto je tedy lepší žít v této perspektivě.

Marcel naději co nejvíce *přibližuje*, nikoliv popisuje, jako tajemný *děj* či *dění*, které je ve své podstatě stavem duše člověka. Naděje je něco, co je nad naše jasné a zřetelné chápání. Není něčím, na co můžeme prstem ukázat, proto je tak těžké ji přímočaře vysvětlit. Naděje je nadracionální, tedy je něčím, co se děje *nad* tímto dějem – nad dějem, tedy na-děje. Camus má naději pouze ve svou revoltu, kterou považuje za to jediné, díky čemuž člověk dokáže svůj těžký život unést. Díky zkušenosti s pocitem absurdna, který má revoltující stále ve svém vědomí, ono poznané absurdno v podobě lidského osudu překonává tak, že o něm ví, ale nevzdává se, lidským osudem pohrdá. Tak je celistvý člověk neustále přítomen v sobě samém a z kruté reality se přebrodí do reality ozářené.

³⁸¹ Camus uvádí například peníze, odvahu, spravedlnost. Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015, s. 102.

³⁸² Camus, A. *Mor*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963, s. 114.

Oba filosofové mají společné, že k nalezení jejich naděje je základem stav určité beznaděje. Marcel hovoří o zajetí, ve kterém se člověk celoživotně, ať pravidelně či nepravidelně, občas či často nachází. Úděl člověka je být takto neustále podroben nejrůznějším zkouškám. Připomenu, že tento autor nenalézá podnět pro naději pouze a jen ve stavech zoufalých, neboť naději mohu mít například i v nějakém radostném očekávání. Avšak právě v těžké zkoušce člověk o to více prokáže sílu a způsobilost k naději. Stav žalostný je hojná půda pro vzestup. Podle Camuse je zoufalý stav taktéž východiskem pro nalezení určité životní síly. On považuje za zoufalé úděl člověka, který se ocitá ve světě a životě plného nesmyslnosti a paradoxů. Všechny budované projekty člověka jsou v poměru ke smrti odsouzené k rozplynutí se do ztracena. Také se člověk nemůže dobrat žádného plného jistého poznání čehokoliv. Dostat se z beznaděje a naleznout určitou vervu je tedy cílem Marcela i Camuse. V pocitu zoufalství si oba autoři jsou vědomi křehkého, avšak důležitého bodu, který svádí k záhubě, a je tak zároveň rozhodující pro světlou budoucnost člověka: vzdát to tady či udělat určitý krok. Na tomto bodě je zasazený rozcestník, který autory rozděluje.

Neodvážnost a zbabělost je podle Marcela příčinou obavy a strachu z možného zklamání, tedy když neprovedu onen krok kupředu, když jsem ve stavu beznaděje. Proč neodvážnost a zbabělost? Člověku se nabízí naděje a víra, záchranné lano, které ale odmítne, protože výsledek *ještě*, doslova před sebou, nevidí. Přitom Marcel tvrdí, že přijmutí lana není těžké: když věřím, tím už předjímám, nalad'uji se tak a má duše se tomu, čemu důvěřuji, začne přizpůsobovat. A kdyby byl nakonec výsledek jiný? Díky změně smýšlení, které jsem podnikla už tak odvážně tím, že jsem se otevřela naději a udělala onen krok vpřed, se pokojně naladím na jiné řešení, protože když jsem otevřená naději, jsem otevřená světu, který se tak pro mne nezhroutí, když mi nevyjde jeden konkrétní cíl, který je jen v mém životě mozaikou cílů nejrůznějších. Tak jediné může být člověk ve svém životě spokojen, kvůli pohyblivosti a naději, neboť pro ni je třeba mít dostatek místa. Naděje má tu výhodu, že se může neustále transformovat, přeměňovat v něco jiného, a tak člověk neustrne na své zoufalé pozici a vybuduje si pozici jinou. Kdyby člověk ustrnul na jednom svém cíli a neslevil by – to je cesta beznaděje. Již jsem ukázala, že z Marcelova pohledu člověk nevěřící v naději, často nepřijímá nehmataelné a neviditelné transcendentno právě díky oné neviditelnosti. Podle Marcela je spolehnout se na transcendenci o to více odvážné a hodno ocenění. Když je bytost vedená touhou po bytí a splynutím s Ty, zároveň nalézá odvahu, odbourá svůj strach. Po vstoupení na tuto cestu se tak dostane z beznaděje, která má podobu sevřeného rámu, ve kterém by se jinak člověk nechal uzavřít. Marcel ví, že život není jen procházka růžovým sadem, ale

žít jenom v tomto šedém pocitu, být uzavřen v rámu, nestačí. Tímto filosofem nabízená naděje je reinkarnace duše a víry. Naděje dává člověku novou vzpruhu, která přesahuje jeho život.

Albert Camus zoufalý úděl člověka nepřekonává tak jako Marcel. Camus se údělu vyhne, ale v rámci svých „omezenějších“ možností, a pojímá tak zcela jiný způsob řešení beznaděje. On za to odvážné gesto, hodné k ocenění, považuje takové, že člověk nebude před zoufalstvím kamkoliv utíkat, a to žádným způsobem. Život, i se svým zoufalstvím, tu prostě je, a s tím si musíme poradit. Je třeba naleznout síly jen v sobě samém, neskočit k něčemu jinému, ale *setrvat* v situaci, která stejně jiná nebude, neboť absurdita tak i tak zvítězí – Camus nemá naději ve změnu lidského osudu. Kde člověk nalezne oné síly? Toto setrvání v situaci, toto přitakání, je zároveň nepoddání se – odmítnutí, nesmíření se s lidským osudem. Toto nesmíření je jakési doufání navenek, jak bylo již výše vysvětleno: doufání *jako by*. Svůj osud, navzdory té bídě údělu, totiž stejně nevzdávám: neskáču k sebevraždě ani k náměsíčné každodennosti či do metafyziky, ale konám v životě své veškeré projekty dále. To je revoltování. Camus tedy výstižně doporučuje, na rozdíl od Marcela, naopak zůstat v uzavřeném rámu takovém, jakém je, a to co nejdéle. Na rozdíl od Marcela, jemu jde pouze o umenšení bolesti, v což má naději. Pro co největší spokojenost si však Camus onen rám udělá průzračně jasný. Pro něho není smysluplné uchýlovat se v životě k něčemu, co není jisté, tomu on nedá šanci jako Marcel. Pro Camuse je jistota to, že nic není jisté: jistý je jen lidský absurdní osud, o němž musím vědět. Zůstávání v tomto rámu, tento revoltující pohyb, je to nejtěžší a zasluhující si pravé uznání. Člověk se tak má soustředit na život *zde*, který je třeba prožít co nejintenzivněji a nejlépe, jak umí – to je nadějně.³⁸³

Naději jako takovou, jako samostatný dějový princip, který Marcel ctí, Camus neguje. „Hlavně vědět a nedoufat!“ Tak by dle mého názoru mohlo znít motto mladšího francouzského filosofa. Nevěřit v něco, kromě toho, co je jisté, tedy v absurdno, a nějakému principu *naděje* se co nejvíce vyhýbat. K naději ze zoufalství sejdou lidé, kteří už nevědí, jak ve své situaci dál. Naděje je jejich záchranou, avšak klamnou, dávající plané iluze. Naděje slibuje ráj, tudíž, tento slib je ve výsledku jen směřování k riziku v podobě zklamání a frustrace. Slibovaný ráj je iluzí v život jiný a naděje tak jen zneužívá chudáka, důvěřivého člověka. De facto, naději Camus

³⁸³ „Zpočátku, když mysleli, že mor je nemoc jako každá jiná, bylo náboženství namístě. Když však viděli, že je to vážné, vzpomněli si, že je třeba užívat života.“ Camus, A. *Mor*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963, s. 110.

považuje za beznaděj, do jejichž tmavých houštin naděje v různých podobách vede. Naděje je pro Camuse pouze nesmyslná vyhlídka do budoucnosti – neexistující věčnosti. Vyhlížení do času budoucího autor neuznává, neboť již víme, že tato činnost je zbytečná ztráta času a člověk si musí přiznat, že právě času mnoho není, každou chvíli se zmenšuje. Žijme teď a nedoufejme. Výhrou podle Camuse je přijmout vědomý střet člověka, hledajícího rozum a smysl, s nerozumným světem. Po tomto přijmutí člověk žádnou naději nepotřebuje.

Díky Marcelovu Ty, ke kterému naděje směřuje, je naděje tohoto myslitele pokorná, protože se člověk sklání před něčím vyšším. S pokorou se pojí trpělivost: žádná z těchto veličin si neklade podmínky, tedy naděje je bezpodmínečná. Naděje u Marcela, jak již víme, není racionální. Podle Camuse naopak, aby něco mohlo dojít uznání, musí to být viděno, slyšeno, v bezprostřední přítomnosti. Nedává šanci cizímu, neznámému či něčemu iracionálnímu, jako je Bůh a jiné vyšší principy. Toto tvrzení opět doložím na románu *Mor*. Když se ptali doktora, jestli věří v Boha, odpověděl: „*Ne, ale co na tom záleží? Jsem uprostřed tmy a snažím se v ní vidět jasně.*“³⁸⁴ Camus neříká přímo, že Bůh není, ale Bohu nedůvěru dává rád najevo. Autor se pouze ptá, proč si máme Bohem být jistí: Bůh, jak je vidno, je hluchý, i přes naše volání neodpovídá, a ještě k tomu všem slibuje nesmrtelnost. Bůh neodměňuje ani netrestá, my lidé se ho jen snažíme využít, když nám je nedobře. Různé božské principy akorát člověka ochuzují o pestrý a svobodný život, který by jinak býval mohl žít. Člověk je principy ochuzen o momenty štěstí, protože místo toho, aby se spoléhal na sebe, spoléhá se na něco jiného. Člověka dělá svobodným boj se světem, jakožto revoltování. Podmínkou revolty je absurdno. V tomto boji člověku nic nebrání. Absurdno musí člověk nechat žít, tím pádem žije i člověk. Kdyby na život rezignoval, zaniklo by i absurdno.

Oba myslitelé uznávají semknutost a soudržnost lidí, která překonává špatné životní situace. Pravou vzájemnost lidí podporuje u Camuse revolta, ve které si jsou zúčastnění společně vědomi drsného životního údělu. Účastníci se při zvedání svého těžkého balvanu, právě v podobě životního údělu, na sebe s vyčerpaným výrazem podívají: sdílejí vzájemné vědomí, že chápou, v tom si rozumí. Pro Marcela, jak říká jádro jeho filosofie naděje, je vztah a společenství alfou a omegou jeho myšlení. Naděje, u Camuse bych řekla spíše nenaděje, je tak zjevená pouze v kruhu zúčastněných, stejně tak jako Marcelova naděje. Takové kruhy nezabírají většinovou část lidstva a oba autoři si jsou vědomi, že jejich pojetí naděje může ty

³⁸⁴ Tamtéž, s. 110.

chabé duše, které nejsou na procesu účastni, velmi pohoršovat: Marcelova naděje může pobuřovat ostatní svou „troufalou“ otevřeností a důvěrou v něco, co není vidět a podle většiny dnešní populace si tak něco takového nezasluhuje pozornost. Camusův absurdní člověk může působit na lidské okolí lhostejně a sebestředně, protože se spoléhá pouze na sebe a neřeší čas minulý, ani budoucí.

Naděje v podobě revolty A. Camuse i Marcelova naděje je činná, tvořivá, obnovující, pohyblivá, otevřená. Viděli jsme však, že každá z těchto vlastností je autory brána v rozdílném smyslu. Naděje u Gabriela Marcela přesahuje lidské zkušenosti, zatímco Albert Camus v lidské zkušenosti zůstává. Člověk, který hledá smysl života, může svou inspiraci nalézt u obou těchto porovnávaných myslitelů. Záleží na rozpoložení. A tak myslím, že dokonce myšlení obou těchto filosofů může člověka střídavě oslovovat v různých etapách života. V průběhu svého života se člověk vždy může ztotožnit alespoň s některou z těchto dvou nabízených inspirací.

5. Závěr

Cílem práce *Naděje a smysl člověka: srovnání pojetí lidské existence u Gabriela Marcela a Alberta Camuse* bylo provedení srovnání pojetí lidské existence u obou filosofů, se zvláštním zřetelem na téma naděje a smysl člověka.

Na základě pečlivě prostudované literatury obou autorů a literatury sekundární jsem zpracovala pojetí otázky naděje u Gabriela Marcela. Následně jsem okrajově doplnila jeho základní filosofii, pro ucelený vhled do jeho pojetí otázky naděje. Poté jsem zpracovala základní filosofii Alberta Camuse, se zvláštním zřetelem na jeho pojetí naděje. Nejprve jsem si utvořila základní obraz o porovnávaných filosofech pomocí studie Miroslava Petříčka, podané v knize *Úvod do současné filosofie*. Nejhlubší studnicí pro otázku Marcelovy fenomenologie naděje pro mě byla kniha z r. 1942, vydaná v českém překladu, *K filosofii naděje*, složená z Marcelových přednášek a konkrétně přednáška „Nástin fenomenologie a metafyziky naděje“. K ucelnějšímu pochopení jsem nastínila základní filosofii Marcela pomocí spisu složeného z Marcelových přednášek, s dodatky P. Bendlové *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela* a knihu složenou z Marcelových přednášek *Přítomnost a nesmrtelnost*. Nakonec jsem zasadila Marcelovo filosofování do kontextu dějin filosofie a ucelila obrazem o povaze jeho filosofie, k čemuž jsem si pomohla spisy Pelušky Bendlové, české znalkyně G. Marcela, zvl. knihou *Gabriel Marcel* a také jejím doslovem v Marcelově spisu *Přítomnost a nesmrtelnost*. Po zpracování Marcelovy filosofie jsem vypracovala základní filosofii A. Camuse. K důkladnému vhledu do Camusova myšlení jsem použila jeho dva základní filosofické spisy. První je kniha, složená z esejí, *Mýtus o Sisypovi*, která byla hlavním zdrojem části práce zaměřené právě na Camuse, a spis *Člověk revoltující*. Z první zmíněné knihy jsem vysvětlila čtenáři klíč k pochopení Camusova filosofování a následně, na základě téhož spisu, jsem otevřela a vysvětlila jeho filosofii, se zvláštním zaměřením na princip naděje. K ucelení a doplnění Camusovy filosofie mi pomohl zmíněný Camusův spis *Člověk revoltující*. Pro pochopení Camuse v jeho celistvosti, včetně jeho celkového zasazení ve filosofii, jsem vycházela z *Filosofie 19. a 20. století* napsanou R. Thurnherem, W. Rödem a H. Schmidingerem. Nakonec jsem si Camusovo myšlení přiblížila jeho románem *Mor*. Na základě vypracovaných podkladů ze zmíněné literatury byl proveden výstup, který zahrnoval vytipování a porovnání společných motivů autorů: probuzení z každodennosti, sebevražda, obětování za vyšší dobro, smrt, včetně motivu završujícího, naděje a smysl člověka. Motiv

završující zároveň obsahuje i všechny motivy předešlé. Tímto postupem bylo dosaženo cíle mé práce.

V práci jsem dospěla k nalezení shod, podobností a rozdílů u porovnávaných autorů, na základě literatury. Na základě tohoto srovnání autorů jsem dospěla k výsledku, který jsem vysvětlila na mnou nalezených společných motivech, které autoři mají.

V prvním motivu probuzení z každodennosti jsem našla shodu pojetí každodenního člověka, který žije příliš mechanický a rychlý život na to, aby se zastavil a probudil v sobě pocit, který mu nabídne hlubší přemýšlení po smyslu života či jeho postavení v něm. Ono zastavení se je autory bráno velmi kladně. Všední člověk nežije dostatečně přítomně a příliš se zabezpečuje pro svou budoucnost: dle Marcela proto, že dostatečně onen vazal nevěří v život po smrti, dle Camuse naopak proto, že v život po smrti vazal věří. Oba autoři jsou ve shodě v tom, že vazal může být svobodný a šťastný. Autoři vazalův pocit před uvědoměním si této možnosti popisují jako určitý úzkostný či nepříjemný pocit. Avšak toto uvědomění ještě není výhrou, ale jen vstoupením na cestu.

Zjistila jsem, že oba filosofové odmítají *lpění*. Marcel s věcmi a lidmi doporučuje navázat vztah, který se pojí s harmonií, Camus doporučuje všech objektů využít nejvíce, co to jde.

Dále jsem v diplomové práci ukázala shody, které autoři mají v motivu sebevraždy. Tu odmítají. Vítají pouze myšlenku na ni, kterou vnímají jako důkaz přemýšlivosti člověka. Sebevraždu chápou jako jedno z přirozených nabízejících se řešení člověka, který se celoživotně nachází ve stavu určité beznaděje, avšak takové řešení je ve skutečnosti pouze nelogický úskok, prohra a propadnutí zoufalému stavu. Shodují se v tom, že sebevrah nemá síly, ze kterých by objevil jiné a lepší možnosti, které jsou, a tak se nechce namáhat. Sebevražda je pro autory urážkou, avšak zatímco pro Marcela je urážkou Ty, pro Camuse je urážkou vlastní existence člověka. Autoři jsou rozdílní v pojetí sebevraždy jakožto disponováním. Pro Marcela je to disponování s tělem, pro Camuse se smrtí.

V další kapitole Obětování za vyšší dobro jsem na stejně jmenovaném motivu ukázala shodu autorů v tom, že odmítají položení života za různé ideje, avšak oba schvalují, když se člověk obětuje, v největší nezbytnosti, pro nějaké vyšší dobro, které přesahuje onoho

obětujícího. Autory tak v této situaci spojuje solidarita se druhými a oba tak uznávají semknutost a vzájemnost lidí.

U motivu smrti, jsem našla shodu autorů v pojetí smrti *fyzické*, o které navíc oba vědí, že může v životě kdykoliv nastat. Ani Marcel, ani Camus nemají představu o tom, *co* se po smrti děje. Pro oba filosofy je ale smrt určitým ukazatelem. Pro Marcela do věčnosti, Camusovi smrt naopak ukazuje to, že je život konečný – a to je třeba mít stále ve vědomí. Oba autoři chtějí před smrtí být v jednotě. Marcel v duchovní, Camus v racionální. Shodu jsem našla také v názoru, že člověk, pokud je probuzen, dokáže být nad smrtí. Musí však chovat lásku. Dle Marcela k věčnému Ty, dle Camuse k životu. Rozdílní jsou myslitelé v tom, že dle Camuse po smrti zůstane po člověku jen tělo, podle Marcela může zůstat i duše.

V poslední završující kapitole Naděje a smysl člověka jsem dospěla v tomto nejdůležitějším motivu práce ke shodě filosofů v tom, že oba v něco doufají, mají určitou naději a svůj určitý smysl života. Oba věří v přítomnost a splynutí člověka s jím samým, který si tak dokáže život udělat pokojný. Onu naději i smysl života ale každý myslitel už pojímá po svém. U obou autorů jejich pojetí naděje člověka vyvádí ze zoufalství, které je však hojnou půdou pro sebrání sil. Zoufalství provází člověka životem dle obou myslitelů. Zůstat v beznaději je pro Marcela situace, kdy je člověk uzavřen před cestou osvobození a nepodnikne tak odvážný krok odevzdat se něčemu, co ještě nevidí, krok do transcendentna. Camus však vidí beznaděj v tom, že člověk právě naivně věří něčemu, co nevidí a co si myslí, že ho zachrání. Camus chce setrvat v situaci a nikam jinam neutíkat. Mladší z filosofů se nedívá do budoucnosti. Pro něj je pouze důležité vidět v čistém stavu přítomnost, pochopit právě, že situace jiná nebude, je taková, jaká je. Rozdíl mezi autory je v tom, že Gabriel Marcel vyvyšuje nade vše svůj samotný princip naděje. Naděje je pro něj děj, neboli také stav duše. Camus má naději v revoltu, které se drží a která je životním pohybem. Marcel čistě *doufá* v něco, Camusův probuzený, tedy jasnozřivý člověk revoltou jedná, jako by naději měl, ale principu naděje a doufání v to, že bude lépe či něco jinak, nevěří, vírou v něco si nedělá iluze. Naděje člověka směřuje k tomu, co ho přitahuje, je tu tak určité láskyplné naladění. Člověk stejně tak doufá ve vysvobození, které tak předjímá. Marcelova naděje směřuje výše, Camus nestoupá, zůstává při zemi. Svobodným ho dělá boj ve jménu revolty: jedná, i když ví, že jeho život či situace je nesmyslná. Důležité je jen jedno, a to, že o boji ví. Marcelova naděje je v jádru touha a doufání po absolutnu, které je věčným Ty, se kterým by člověk měl splynout. Tak dosáhne i svého plného bytí. Camus se nespolehá na Boha, absolutno či cokoliv jiného, spolehá se pouze na sebe. Camus vidí absolutno v jistém

absurdnu, které obklopuje život člověka a je podmínkou revoltování. Marcel je nadržacionální, Camus spíše racionální a iracionálnu se vyhýbá.

Pojetí naděje každého z obou filosofů je zjevené pouze v kruhu zúčastněných, kterých je vždy menšina. Oba autoři vědí, že jejich pojetí naděje může ty nezúčastněné dovádět k pohoršení. V práci jsem ukázala, že naděje v podobě revolty Alberta Camuse i Marcelova naděje je činná, tvořivá, obnovující, pohyblivá, otevřená. Naděje v podání G. Marcela přesahuje lidské zkušenosti, Albert Camus v lidské zkušenosti naopak zůstává.

V práci se tedy potvrdilo, že u obou autorů existují společné motivy a východiska, ačkoliv jejich pohled na naději se podstatně liší. Přesto hraje naděje u obou filosofů klíčovou roli.

Věřím, že člověku hledajícímu v životě smysl či podporu, tato práce může pomoci. Dokonce věřím, že jednomu člověku mohou pomoci oba porovnávání autoři. Člověk více spirituálně zaměřený může inspiraci nalézt u G. Marcela, který mu nabízí naději, jež mu říká, že tu není sám, protože má permanentní božskou podporu a oporu, ke které může prosit, děkovat, hledat odpuštění. Víra přivolávané přivolá a mění přístup člověka k situacím. Tak jako já jsem se ve svém životě nepoddala výrokům okolí, které mi říkalo, že má chronická nemoc není vyléčitelná či zlepšitelná. Víra také dává člověku to, že nemůže být hluboce a dlouhodobě zklamaný. Když se totiž bytost sobecky neoddává jen sobě samé, tvoří vztah, nesnaží se být na budování svého života sama. Bytost tak nechává věci v životě přicházet jako dary, které mu chtějí něco sdělit. U Marcela může najít ovšem oporu i člověk neduchovní, který se nechce smířit s těžkými životními situacemi, neboť mu tento autor říká, aby věřil, neboť je šance, i když stále nevidí svůj cíl. V myšlení A. Camuse může najít zalíbení člověk více racionální a méně náboženský. Tomu v jeho zoufalství dává Camus naději, že není třeba zoufat, neboť zoufání nevede nikam jinam než do záhuby. Nač v životě zbytečně zoufat, když je přeci i možnost jiná, lepší, a to nezoufat? Stačí si jen situaci ozřejmit tímto přemýšlením, neboť mi nic jiného nezbyvá, tudíž člověk nemůže být nešťastný. Camusovo myšlení může jistě zaujmout i člověka oddávajícího se víře, neboť i ten má určitě v životě chvíle, kdy mu vše přijde zbytečné, nelogické, nesmyslné. V těchto chvílích právě Camus člověku říká, aby se stejně nevzdával, neboť v toto má Camus víru svou. Oba filosofové jsou tedy podnětní. Já sama jsem se s nimi během seznamování ztotožňovala střídavě s každým z nich, podle období a určitých pocitů.

Celé období, které bylo spjato s mojí diplomovou prací, jak načítání literatury filosofů, tak samotné psaní práce, mi dalo velkou životní vzpruhu, převážně v přístupu k sobě samé a také mi dodalo odvahu, jak svému okolí lépe dokázat své doufání a víru, neboť u části lidí je člověk doufající v různé věci terčem posměchu. Toto dokazování víry může zároveň i druhé inspirovat a pomoci jim. Probádání a zpracování naděje těchto filosofů mi dalo větší sílu, šťastnou mysl, v neposlední řadě odvahu, trpělivost a poznání hranic svých možností, neboť chvíle s prací byly mnohdy perné, dlouhé a troufám si tvrdit, že i leckdy vyčerpávající. Naděje mne však provázela po celou dobu psaní mé práce. Otázka naděje je pro člověka životně důležitá, protože díky jejímu poznání on nesklání hlavu a je zde – přítomen.

Seznam použité literatury

Prameny:

CAMUS, Albert. *Člověk revoltující*. Praha: Garamond, 2018. ISBN 978-80-7407-404-2.

CAMUS, Albert. *Mor*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, 1963. ISBN není uvedeno.

CAMUS, Albert. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015. ISBN 978-80-7407-265-9.

MARCEL, Gabriel a BENDLOVÁ, Peluška. *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha: Academia, 2003. ISBN 80-200-1070-X.

MARCEL, Gabriel. *K filosofii naděje*. Praha: Vyšehrad, 1971. ISBN není uvedeno.

MARCEL, Gabriel a BENDLOVÁ, Peluška. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. *Váhy (Mladá fronta)*. ISBN 80-204-0701-4.

MARCEL, Gabriel. *Mystery of Being I*. Chicago: Gateway Edition, 1970. ISBN není uvedeno.

Sekundární literatura:

BENDLOVÁ, Peluška. *Gabriel Marcel*. Praha: Filosofía, 1993. ISBN 80-7007-048-X.

BENDLOVÁ, Peluška. Doslov et MARCEL, Gabriel a Peluška BENDLOVÁ. *Přítomnost a nesmrtelnost: (výbor textů)*. Praha: Mladá fronta, 1998. Váhy (Mladá fronta). ISBN 80-204-0701-4.

BERÁNKOVÁ, Eva. Doslov et Camus, A. *Mýtus o Sisyfovi*. Praha: Garamond, 2015. ISBN 978-80-7407-265-9.

KLIMEŠOVÁ, Pavlína. *Otázka zla u Martina Bubera*. Bakalářská práce. Praha: Univerzita Karlova, HTF, 2017, 46 stran. (Vedoucí práce W. Drozenová; oponent M. Blažková).

PETRÍČEK, Miroslav. *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*. Praha: Hermann, 1997. ISBN není uvedeno.

THURNHER, Rainer, Wolfgang RÖD a Heinrich SCHMIDINGER. *Filosofie 19. a 20. století*. Praha: OIKOYMENH, 2009. Dějiny filosofie (OIKOYMENH). ISBN 978-80-7298-177-9.

Slovníky:

BLECHA, Ivan. *Filosofický slovník*. Olomouc: Fin, 1995. ISBN ISBN 80-7182-014-8.

Abstrakt

První část práce se zabývá filosofií Gabriela Marcela. Tato část začíná úvodním medailonem o autorovi, včetně zasazení jeho myšlení v kontextu dějin filosofie. Dále je přiblížen pocit bytí, který člověk, dle autora, potřebuje v sobě zacítit, aby tak mohl vstoupit na cestu prozření. Pocit bytí je ale bohužel u dnešního člověka často ztlumený. Poté je představeno autorovo pojetí stavu zajetí člověka. Zajetí je podkladem pro následné hluboké vysvětlení autorovy metafyziky naděje. V závěru této části je síla a důležitost naděje vykreslena na stavu člověka, pro kterého ani smrt jemu milované bytosti neznamená její zaniknutí. Druhá část práce je věnovaná filosofii Alberta Camuse, který je též v úvodu stručně představen, včetně jeho zasazení filosofického systému. Poté je představen pocit absurdna, bez kterého filosofii tohoto autora nelze pochopit. Dále je autorova základní filosofie otevřena výchozí otázkou, tedy otázkou po sebevraždě, kterou se autor ptá, zda lidský život má cenu takovou, aby byl žit. Tato výchozí otázka je také odrazovým bodem Camusovy ústřední myšlenky, která je následně plně znázorněna na Mýtu o Sisyfovi. Téma naděje a smyslu člověka v podobě Camusovy revolty je osvětleno v poslední části, věnované tomuto filosofovi. Třetí a výsledná část práce se zabývá srovnáním pojetí tématu naděje a smyslu člověka v kontextu pojetí lidské existence obou filosofů. Komparace je provedena na základě pěti zvolených motivů nesoucích názvy, jimiž byly pojmenovány dílčí kapitoly, tedy Probuzení z každodennosti, Sebevražda, Obětování za vyšší dobro, Smrt, včetně motivu závěrečného a výstupového, motivu Naděje a smyslu člověka.

Abstract

The first part of my dissertation deals with the philosophy of Gabriel Marcel. It begins with the basic information about the philosopher as well as with his thinking placed within the context of the philosophy's history. Next step is Mr. Marcel's ideas about the feeling of the essence of life which is significant to experience in one man's life in order to set off the journey of enlightenment. The feeling of the essence of life is unfortunately being silenced in nowadays people. After that I introduce the philosopher's conception of the imprisonment of a human being. This imprisonment is the cornerstone of his explanation of the metaphysics of hope. At the end of the first part I submit the power and the importance of hope in a human's state of mind which can be so stable that even the death of the beloved doesn't mean the end of hope. As mentioned before, the second part begins with the information about Mr. Albert Camus and I also put his philosophy in the context of the history. The most important step is to introduce his feeling of the futility without which the philosophy of Mr. Camus cannot be understood. The next vital part is his understanding and asking of one man's life relevance and also the philosopher's perception of a suicide. The cost of human life is the focal point of philosopher's most relevant idea which is fully pictured in the myth of Sisyfos. The theme of the hope and purpose of a human being in the light of Camus revolt is clarified at the end of the part devoted to the philosopher. The resulting part is the comparison of grasping the theme of the hope and purpose of a human life in the ideas of the philosophers. This comparison is being made in the light of five major motifs named The Awakening from everyday life, The Suicide, The Sacrificing for a greater good, The Death and the last motif called The Hope and Purpose of a human being.