

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

2022

Matěj Mokry

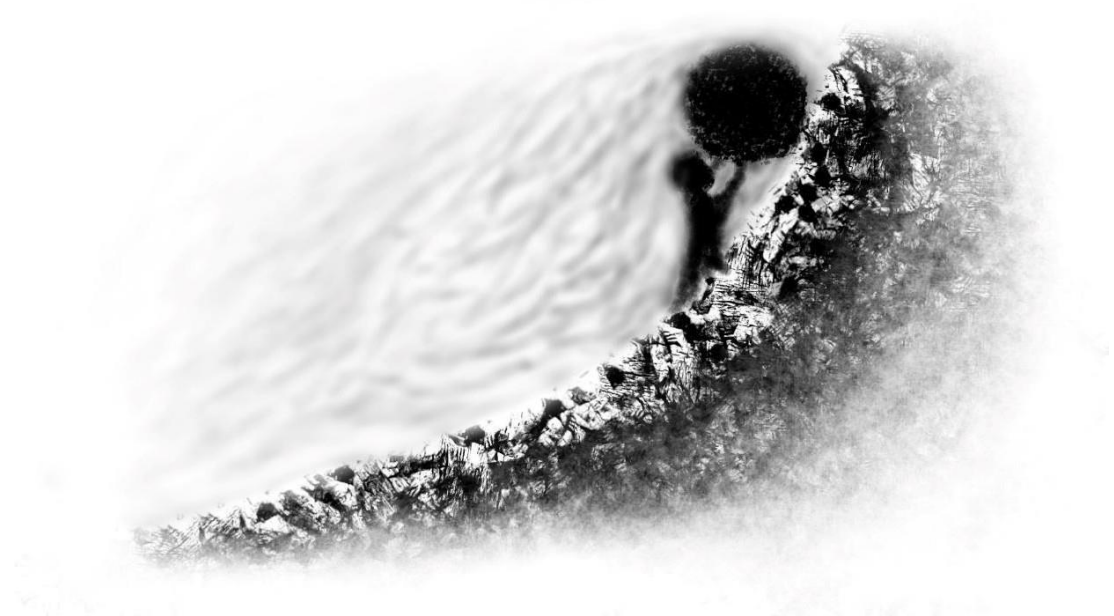
Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Katedra filosofie a religionistiky

Interpretace Camusova Mýtu o Sisyfovi jako
teologického spisu

Bakalářská práce



2022

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Akademický rok: 2020/2021

ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Matěj Mokrý**
Osobní číslo: **H19268**
Studijní program: **B0223A100005 Filosofie**
Specializace: **Filosofie**
Téma práce: **Interpretace Camusova Mýtu o Sisyfovi jako teologického spisu**
Zadávající katedra: **Katedra filosofie a religionistiky**

Zásady pro vypracování

Bakalářská práce se zabývá interpretací Camusova Mýtu o Sisyfovi. Dílo přitom vykládá jako teologický spis, respektive se věnuje jeho možným teologickým významům a argumentům. Při výkladu zmíněného díla se práce částečně opírá o komparaci Camusových postojů s postoji dalších existencionalistů (např. Kierkegaard, Šestov a Jaspers), jež jsou líčeny i v samotném Mýtu, ale i mimo něj, a o Člověka revoltujícího. Práce zároveň nastiňuje problematičké zasazení autora do filosofické tradice ateistického existencionalismu.

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

1. Camus, A., *Člověk revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha 2018.
2. Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015.
3. Coreth, E., ed. et al., *Filosofie 20. století*, přel. Břetislav Horyna, Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2006.
4. Thurnher, R., *Filosofie 19. a 20. století III*, přel. Miroslav Petříček, OIKOYMENH, Praha 2009.
5. Bednář, M., *Albert Camus: padesát let od úmrtí: sborník textů*, CEP –Centrum pro ekonomiku a politiku, Praha 2010.
6. Černý, V. a Víšková, J., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha 1992.
7. Petříček, M., *Úvod do (současné) filosofie: [11 improvizovaných přednášek]*, Herrmann & synové, Praha 1997.
8. Carroll, D., *Rethinking the Absurd: Le Mythe de Sisyphe*. In: HUGHES, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Camus*. Cambridge University Press, Cambridge 2007.
9. Heffernan, G., 'Absurdity, Creativity, and Constitution: Critical Observations on Camus's Critique of Husserl's Phenomenology in *The Myth of Sisyphus*', *Journal of Camus Studies* 4 (2014): 73–116.
10. Goss, J., 'Camus, God, and Process Thought', *Process Theology* 4, no. 2 (Summer 1974): 114–128.
11. Blanchard, M., 'Goodbye, Sisyphus', *South Central Review* 15, no.1, (1998): 8–18.

Vedoucí bakalářské práce:

doc. Mgr. Tomáš Hejduk, Ph.D.

Katedra filosofie a religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **31. března 2021**

Termín odevzdání bakalářské práce: **31. března 2022**

doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.

děkan

Mgr. Ondřej Krása, Ph.D.

vedoucí katedry

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámen s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladu, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s §47b zákona č. 111/1998 Sb. o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne.....

.....

Matěj Mokřý

Poděkování

Ta tomto místě chci poděkovat vedoucímu své bakalářské práce doc. Mgr. Tomáši Hejdukovi, Ph.D. za podněty k úpravě textu, rady udělené na konzultacích a v neposlední řadě za doporučení zejména cizojazyčné literatury, bez které by mé snažení vedlo k cíli jen stěží.

Název práce

Interpretace Camusova Mýtu o Sisyfovi jako teologického spisu

Anotace

Bakalářská práce se zabývá interpretací Camusova Mýtu o Sisyfovi. Dílo přitom vykládá jako teologický spis, respektive se věnuje jeho možným teologickým významům a argumentům. Při výkladu zmíněného díla se práce částečně opírá o komparaci Camusových postojů s postoji dalších existencialistů (např. Kierkegaard, Šestov a Jaspers), jež jsou líčeny i v samotném Mýtu, ale i mimo něj, a o Člověka revoltujícího. Práce zároveň nastiňuje problematické zasazení autora do tradice ateistického existencialismu.

Klíčová slova

svět, Bůh, člověk, absurdno, existencialismus, teologie, antiteismus, ateismus

Thesis title

Interpretation of Camus' Myth of Sisyphus as a theological tract

Annotation

The bachelor thesis deals with the interpretation of Camus' The Myth of Sisyphus. In doing so, it interprets the work as a theological tract, or rather, it examines its possible theological aspects and arguments. In interpretation of the tract, the thesis partly relies on the comparison of Camus' position with those of other existentialists (for example, Kierkegaard, Shestov and Jaspers), who are depicted in the Myth itself, but also outside it, and on The Rebel. The thesis also outlines the author's problematic inclusion in the philosophical tradition of atheistic existentialism.

Key words

world, God, man, absurd, existentialism, theology, antiteism, atheism

Obsah

1. Úvod	10
2. Camus a existencialisté	12
2.1. Existencialismus	13
2.2. Kierkegaard	14
2.3. Jaspers	17
2.4. Šestov	18
2.5. Sartre	19
3. Vymezení Camusovy tvorby v kontextu filosofické a literární tradice	20
3.1. Umělecká a nesystematická povaha Camusových textů	20
3.2. Blasfemie, antitheismus a agnosticismus	25
3.3. Camus a Bůh	26
4. Teologická povaha Camusova díla	29
4.1. Pokusy o nalezení teologie v Camusově myšlení	29
4.2. Mýtus o Sisyfovi	32
5. Závěr	38
6. Seznam použité literatury a zdrojů	40

1. Úvod

Albert Camus, jedna z nejmóraznějších postav kritiky náboženství. Dodnes není zcela uzavřená otázka, Do jaké míry lze Camuse zařadit mezi filozofy nebo spisovatele, protože existencialismus svým rozpětím zasahuje jak do filozofie, tak do umění. Je ovšem jisté, že hovoří-li se o Camusovi, panuje shoda o jeho zařazení do proudu existencialismu. Přesněji do proudu ateistického existencialismu.

Je nasnadě pochybovat o zařazení myslitele do jedné či druhé kategorie, a to už jen z důvodu, že se sám vymezoval vůči označení sebe sama za filozofa a existencialistu. Třebaže sám měl k ostatním existencialistům blízko¹, s celým tímto proudem se rozchází především v otázce naděje, vůči níž je silně skeptický. Respektive vůči naději vnější, kterou obsahují díla všech existencialistů ať už očividně nebo implicitně.²

Abych vymezil Camusovu pozici, věnuji část práce pasážím z *Mýtu o Sisyfovi*, v nichž se Camus vymezuje vůči konkrétním myslitelům, mezi které náleží v první řadě Kierkegaard, Šestov a Jaspers. Text (*Mýtus*) přirozeně věnuje pozornost také Heideggerovi a Husserlovi, jimiž se ovšem nebudu zabývat, protože jejich pozice nejsou pro účely této práce relevantní. Věnuji však podkapitolu také porovnání se Sartrem, který v *Mýtu* líčen není.

Camus pojímá *člověka* jako bytost tvořící.³ Bytost, která nehledá smysl ve *světě*, jež nezajímají lidské zájmy, který je skrz na skrz gratuitní, ale naopak si tvoří vlastní smysl a plně uznává jeho subjektivní hodnotu. Dostáváme se tedy mimo filozofickou tradici, která usiluje o předložení či podkrytí objektivního principu světa.

V rámci filozofické tradice, však můžeme nechat otevřenou otázku Camuse a ateismu, protože jeho tvorba je pro „tradici“ ateistického existencialismu velmi

¹ Zejména Kierkegaardův vliv na Camuse je znatelný. O něm více v podkapitole *Kierkegaard*.

² Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 42.

³ Většina hrdinů Camusových románů, jsou tvůrci svého života a jeho smyslu. To platí i pro dramata. Připomínám namátkou Camusova Caligulu, který nesmyslně touží, po celé trvání hry, získat Lunu (měsíc), což se stává jeho vlastním smyslem. Caligulu však samozřejmě nemůžeme považovat za vzor pro Camusova ideálního člověka-tvůrce. Autor pravděpodobně pouze ukazuje na extrémní, patologickou, a především chronickou potřebu prosazovat svůj, v Caligulově případě, zvrácený smysl.

přínosná. I takové označení ovšem není nutně dostatečně vypovídající o Camusově vztahu k *Bohu*. Samozřejmě popírá doslova jeho existenci, když tvrdí, že buď neexistuje, a kdyby přeci jen existoval, pak je němý. Je tu ovšem ono „kdyby“, a s podobným „kdyby“ se setkáváme i v závěru Sartrova eseje *Existencialismus je humanismus*,⁴ když Sartre jinými slovy prohlašuje, že pro lidstvo je otázka po *Boží* existenci irelevantní.⁵ Ať už existuje nebo ne, pro *člověka* se nic nemění. Jak tedy u Sartra, tak Camuse je jisté připuštění, že *Bůh* by mohl existovat. Pro *člověka* to ovšem znamená, že je třeba, aby čerpal ze své vlastní existence a neupínal svou pozornost ke skutečnosti, která by jej převyšovala. Ve své práci se nebudu však zabývat pouze oním, již zmíněným, „kdyby“, nýbrž pokusím se o interpretaci Camusova díla jakožto teologického ve smyslu pojednání o negativní víře bez *Boha*. Konkrétně se zabývám možnou interpretací *Mýtu o Sisyfovi* jakožto teologického spisu. Protože samotný text je autorovým raným dílem a není ještě natolik strukturovaný jako texty pozdější, doprovázím jeho interpretaci druhým textem podpůrného charakteru, za který jsem zvolil *Člověka revoltujícího*, v němž Camus již podrobněji rozvádí podobu svého myšlenkového systému, přičemž, dlužno podotknout, rozvíjí i otázku morálního jednání jedince, kterou Camus v *Mýtu o Sisyfovi* ještě nerozváděl. V poslední podkapitole předkládám samotnou interpretaci *Mýtu*⁶ jako teologického spisu.

Čtenáře předem upozorňuji, že ambicí práce není přirovnat výslednou podobu teologické části Camusova myšlení k jakémukoli existujícímu náboženství, a to ani s ohledem na skutečnost, že některé pasáže mé práce mohou působit jako připodobnění s existujícími náboženskými systémy. Ty ovšem slouží zpravidla pro usnadnění porozumění, nikoli jako interpretace dané pasáže Camusova textu jakožto myšlenkového fragmentu existujícího náboženství. Z toho zároveň plyne, že se neplánuji uchýlit k představení Alberta Camuse jakožto „kryptokřesťana“ či zamaskovaného synkretistu, nýbrž jako myslitele, jehož dílo je otevřené teologické interpretaci.

⁴ Jean Paul Sartra zmiňují pro jeho zaměření na atheistický existencialismus a jisté názorové souznění (alespoň ze začátku) s Albertem Camusem.

⁵ Sartre, J. P., *Existencialismus je Humanismus*, přel. Petr Horák. Praha, Vyšehrad, 2004, s. 56.

⁶ V tomto případě krátkého eseje ze stejnojmenné knihy.

Jak ovšem může Camus předkládat vlastní systém víry, pokud otevřeně diskredituje a popírá *Boha*? A nejen *Boha*, ale samotný koncept *transcendentna*. Klíčem k odpovědi jsou tři „posvátné“ sloupy, na nichž stojí Camusův myšlenkový systém: *člověk, svět a absurdno* a zároveň vztahy, které v tomto trojúhelníku panují mezi jeho jednotlivými cípy. Navíc nesmíme opomenout, že Camus *Boha* předkládá častokrát jako „odstrašující příklad“. Je třeba se mu vysmívat, rouhat se a vybudovat nové hodnoty na něm nezávislé. Camus pravděpodobně nejlépe formuluje své pojetí *Boha* ústy Caliguly ve stejnojmenném dramatu, kdy Caligula reaguje na Scipiovu poznámku, že by za své činy mohl být zmasakrován davem následovně:

„A ve všech těch tvářích, které vystupují z hloubi hořké noci, zkřivených nenávistí a bázní, jsem poznal, což mě uchvátilo, jediného boha.“⁷

Důležité je, že pokud by Camus uznal otevřeně existenci *Boha*, pak by jej charakterizoval jako zlověstného a nelidského po vzoru Šestova. Co se týče otázky po *transcendentnu*, pak má Camus problém uznat *transcendentno*, respektive *transcendentno* jako finální bod a především *transcendentno* jako vyšší existenci. Samotný *akt transcendování* však naopak uznává a souvisí s dynamickým charakterem lidského ducha, ke kterému nabádá skrze proces myšlení/intelektu.

V závěru práce se pokusím o ucelené představení *Mýtu o Sisyfovi* jakožto teologického spisu. Výsledkem bude ucelenější formulace Camusova myšlenkového systému a uvedení premis, na jejichž základě lze celý systém nazvat teologickým – tedy interpretovat *Mýtus o Sisyfovi* jako (po vzoru Petra Pazdery Payne⁸) evangelium negativní víry čili reverzního evangelia, které vede k opuštění *Boha* a klade důraz na *absurdno a lidského ducha*. Zároveň se pokusím navrhnout kategorii, která by charakterizovala Camusovu tvorbu, která je spíše anti-teistickou než ateistickou.

⁷ Camus, A., *Caligula*, přel. Ivan Zmatlík, Artur, Praha 2012, s. 54.

⁸ Payne, P., P., Camusovo evangelium negativní víry, 2001 [cit. 15. 3. 2022]. Dostupné z: <https://protestant.evangelnet.cz/camusovo-evangelium-negativni-viry>

2. Camus a existencialisté⁹

V této kapitole předložím konkrétní a stručná pojednání o autorech¹⁰, kteří měli na Camusovu tvorbu vliv (Ať už negativní či pozitivní.). Zároveň zkráceně představím pojem existencialismu a jeho dva směry (ateistický a teistický). Tato pojednání pak, spolu s další kapitolou, bude tvořit základní vymezení Camusovy tvorby a poskytnou aparát pro chápání samotné interpretace *Mýtu*. Pro přehlednost je kapitola členěna do podkapitol, které vždy nesou jméno autora, jemuž jsou věnovány, přičemž první je výjimkou, protože se týká výkladu samotného pojmu existencialismu.

2.1. Existencialismus¹¹

Nyní ve zkratce předložím vymezení existencialismu ve smyslu filosofického směru (Vynechám tedy spisovatele existenciální poesie a prózy.). Samotný pojem naznačuje svůj obsah. Ve svém základu se odkazuje na samotnou lidskou existenci. Co ale přesně znamená „odkazovat se na samotnou lidskou existenci“? Nic jiného než důraz na *člověka samotného* a jeho bytí. To znamená jistou kontradiktorní pozici ve vztahu k ideálům postoje vědy, a tedy i jakési metodologické reflexi.¹² Myslitelé existencialismu se primárně zabývají vztahem člověka k sobě samému, ke světu, ke druhým lidem a, v případě teistickém (v negativním smyslu i ateistickém), i ve vztahu k Bohu.

Důraz je kladen na člověka samotného o sobě, totiž na *dimenzi člověka* a jeho existence. Objevují se otázky po tzv. nejhlubším smyslu existence a pozice *člověka* ve vztahu k dějinám. Prvky existencialismu jsou patrné i v předchozích etapách vývoje myšlení. Ovšem existencialismus jako takový začíná až v devatenáctém století.¹³ Konkrétně se hovoří o osobě Søren Aabye Kierkegaard, jenž je považován za zakladatele nebo také „otce“ existencialismu a o Friedrichu Nietzsche, který měl

⁹ Ambicí kapitoly není komplexní komparace Camuse a dalších myslitelů, nýbrž bazální nástin intelektuálního vztahu Camuse k uvedeným myslitelům.

¹⁰ Vyjma Sartra, kritizuje Camus všechny autory (v této kapitole) přímo v *Mýtu*.

¹¹ Tato podkapitola je pouze orientačním předložením základního vymezení pojmu existencialismus, pro snazší orientaci v této práci. K pojmu, stejně jako k jeho obsáhnutí Camuse, se ještě vrátím.

¹² Coreth E., Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F., *Filosofie 20. století*, přel. Břetislav Horyna, Nakladatelství Olomouc s.r.o, Olomouc, 2006, s.40.

¹³ Později (především v první polovině 20. století), se existencialismus rozšiřuje a utváří v silné závislosti na světových válkách.

blízko pozdější *filosofii života* (například Simmel, Bergson, Dilthey atp.), jež také stála za vznikem existencialismu.¹⁴ Toto tvrzení lze potvrdit skutečností, že většina myslitelů, které řadíme mezi existencialisty, na Kierkegaard a Nietzscheho buď navazovala, nebo se musela s jejich dílem nějakým způsobem vyrovnat¹⁵, ať už pozitivně či negativně.

Existencialismus jako takový dělíme do dvou proudů. Prvním proudem je existencialismus teistický. To znamená existencialismus, který ve svém systému obsahuje premisu existence Boha. Otázka po vztahu jedince k Bohu se pak liší kontextem konkrétního autora (Nesoulad nevzniká pouze mezi teistickým a ateistickým existencialismem, nýbrž i uvnitř nich samých.). Mezi představitele teistického existencialismu řadíme S. A. Kierkegaard, P. Tilliche, K. Jasperse, G. Marcela, L. Šestova nebo P. Ricœur. Druhým proudem je existencialismus ateistický, který namísto Boha obrací pozornost k hmotě/matérii. Jeho častým tématem je smrt a úzkost z ní plynoucí, což je pochopitelné vzhledem ke skutečnosti, že tento proud existencialismu pozbývá konceptu Boha a s ním spojeného posmrtného života.¹⁶ Důraz je kladen také na otázku *existence* a *esence*. Zjednodušeně lze říci, že se na tomto poli vedou spory, zda se člověk rodí jako nepopsaná *existence*, která si svou *esenci* tvoří svobodně nebo zda se již rodí s jistou *esencí*, a je tedy již předem nějak „determinována“.¹⁷ Mezi hlavní představitele je řazen J. P. Sartre, M. Heidegger¹⁸ a A. Camus.¹⁹

2.2. Kierkegaard

Navzdory Camusově silnému vymezení se vůči Kierkegaardovi, mají oba autoři mnoho společného. Nejednou čtenáři obou autorů zajisté vytane na mysli věta, že Camus je vlastně Kierkegaard bez Boha. To je přirozeně hyperbolická teze. Nelze však popřít, že je zde pozorovatelná jistá myšlenková linie od Kierkegaard k Camusovi. Oba autoři se shodují v základním pojetí vztahu *člověk-svět*. *Člověk* je

¹⁴ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III*, přel. M. Petříček, Oikúmené, Praha, 2009, s. 11.

¹⁵ Tamtéž.

¹⁶ Crowell, S., *Existentialism*, Stanford University [online], 2004 [cit. 2022-4-28]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>

¹⁷ To je však problém z části platný i pro existencialismus druhého pólu – teistický.

¹⁸ Petříček, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Herrmann & synové, Praha, 1997, s. 101.

¹⁹

„vržen“ do *světa*, a *ten* lidským potřebám nevychází vstříc. Dokonce se zdá být *topem utrpení*. Vzniká tedy tenze. A právě zde končí shoda. Kierkegaard vnímá *svět* jako špatný, protože je synonymem *časovosti*. A vzhledem k tomu, že kupříkladu v *Evangelium utrpení křesťana/člověka* nabádá, aby následoval Krista, požaduje po něm zároveň zavržení právě *světa*. Navíc je třeba podotknout, že *člověku* připisuje křesťanskou vinu, která spočívá již v samotném narození. Jediná naděje na vykoupění je tedy následování Krista až do nebe.²⁰ Nad *svět* a *člověka* Kierkegaard ustavuje ještě *věčnost*.²¹

S touto koncepcí se Camus rozchází, a na otázku rozporu *člověka* a *světa*, má odpověď v *absurdnu*.²² Rozhodně zamítá jakoukoli explicitní *Božskou* existenci nad *člověkem* a zároveň by nikdy neuznal Kierkegaardovu (Eckhartem inspirovanou) myšlenku o odevzdání a nahrazení vlastní vůle a svobody tou *Božskou*. *Absurdno* ovšem není cizí ani Kierkegaardovi, třebaže netvoří pomyslnou část jeho myšlenkového *axis mundi*, jak je tomu u Camuse. Ve svých textech se ke konceptu *absurdna* implicitně dopracovává, když mluví o víře, kterou staví mimo rozum.²³ Pravděpodobně nejsilněji se u Kierkegarda setkáváme s *absurdnem* ve spisu *Bázeň a chvění*, který je z velké části věnován interpretaci starozákonního příběhu o Abrahamovi. Autor se snaží opakovaně postihnout Abrahamovu absurdní pozici, v níž má obětovat vlastního syna *Bohu* jako splnění zkoušky víry. Kierkegaard píše:

„Abrahám nemůže mluvit. Jakmile promluví, vyjadřuji se obecně, a nemluví-li, zas mi nikdo není s to porozumět. Jakmile se tedy Abrahám bude chtít ve sféře

²⁰ Kierkegaard, S. A., *Evangelium utrpení: křesťanské řeči*, přel. Marie Mikulová Thulstrup, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 2006, s. 17.

²¹ *Svět* považuje Kierkegaard za *časovost*, a stejně je tomu tak i u *člověka*, který je do *světa* vsazen, dokud žije. Opakem je pak *věčnost*, kterou je ovšem obtížnější vymezit, protože ji Kierkegaard spojuje s Bohem. V některém textu však indicie napovídají, že se jedná o jakousi „Boží dimenzi“ ve smyslu ráje, v jiném zase hovoří o Kristu, Bohu či o tripartitě. V každém případě se jedná o skutečnost, k níž *člověk* může za života směřovat, až do momentu smrti je mu však odepřena participace na ní.

²² O vztahu *světa*, *člověka* a *absurdna* u Camuse pojednám v další kapitole.

²³ Zde míním často zmiňovaný „skok do víry“.

obecna vyjádřit, bude musit nazvat svou situaci pokušením, neboť nemá jiný obecný výraz, který by převyšoval obecno, jež nyní přestupuje.“²⁴

Načež pokračuje:

„Proto Abrahám vzbuzuje můj obdiv a přitom mne děsí.“²⁵

Uvedené citace jsou jen fragmenty, kterých je v Kierkegaardově díle více, avšak je z nich patrné, že se dánský teolog otázky *absurdna* dotkl, avšak v souvislosti s vírou. To Camus kritizuje, protože se domnívá, že Kierkegaardova koncepce víry, která stojí v opozici rozumu, tím pádem rozum eliminuje, a vede tedy k přijetí nesmyslnosti.²⁶ Camus svou kritiku Kierkegarda formuluje následovně:

„Kierkegaard uskutečnil onen skok. Nakonec se vrátil k nejtvrďší podobě křesťanství, které tak děsilo jeho dětství. I Kierkegaardovi se antinomie a paradox staly kritériem náboženskosti.“²⁷

Dle Camuse tedy Kierkegaard nakonec přijmul nesmyslnost a odevzdal se křesťanskému náboženství. O něco dříve v témže textu věnuje kritiku Kierkegaardovi též za jeho teatrálnost a pozitivní přijímání jak křesťanského, tak osobního martyria.²⁸ Obvinění Kierkegarda z potlačování rozumu či jeho substituování vírou/iracionálnem, však není na místě. Kierkegaard uznává, že jsou věci, které víme a nad nimiž můžeme uvažovat. Jedním příkladem za všechny je Kristus. Protože Krista Kierkegaard považuje za syntézu *časovosti* a *věčnosti*, může *člověk* poznat a poznávat Kristovo lidství, které je nám všem známo. Rozum má tedy prostor i v teologii.²⁹ *Věčnost* je však vždy nad *časovostí*. Proto stále platí, že:

„Ten, kdo zemře, než zemře, nezemře, když zemře.“³⁰

²⁴ Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, přel. Marie Mikulová Thulstrup, Svoboda – Libertas, Praha, 1993, s. 52.

²⁵ Tamtéž.

²⁶ Proti racionalistům (jejich optimismu) se Camus vymezuje, intelekt však naopak vyzdvihuje.

²⁷ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 47.

²⁸ Tamtéž, s. 35.

²⁹ Berg, E., Chapter 5 Albert Camus and Soren Kierkegaard. In: *Brill's Companion to Camus*, Brill Publishers, Leiden, 2020, s. 122.

³⁰ Jedná se o citát Kabat-Zinna – emeritního profesora medicíny a vědce, který se zabývá mj. o psychosomatiku a pojem *mindfulness*. Zmiňuji jej, protože nejlépe shrnuje, dle mého názoru, Kierkegaardův přístup k existenci, třebaže není autorem míněn křesťanský.

V kontextu Kierkegaardovy filosofie by taková teze znamenala, že *člověk* musí ztratit sebe sama ve prospěch *Boha*, což znamená přijmout v jistém smyslu absurdní víru (viz. Kierkegaardovo pojednání o Abrahámovi), aby se stal sám sebou v pravém smyslu a mohl se setkat po smrti s *věčností*. Takovou tezi by Camus nikdy nepřijal.³¹

2.3. Jaspers

O Jaspersovi se Camus v *Mýtu* vyjadřuje kriticky, přičemž jeho tvorbu redukuje do teze:

„Není schopen uskutečnit transcendentno, nedokáže probádat hloubky zkušenosti a je si vědom tohoto světa zpřevráceného neúspěchem. Postupuje dál, nebo alespoň vyvodí závěry z tohoto neúspěchu? Nepřináší nic nového.“³²

Kritika tedy směřuje k Jaspersovu teistickému existencialismu, který obsahuje *transcendentno*. To je však, dle Camusova chápání Jasperse, nedosažitelné, a celý systém má tak stát na předpokladu vyšší (nad- či mimo- lidské) skutečnosti. Takovou skutečnost Camus, z výše uvedené citace, zdá se, interpretuje negativně především a právě proto, že chápe Jaspersovo *transcendentno* jako něco pro *člověka* přesahujícího a nenaplnitelného. Dále ve své kritice pokračuje, když uvádí:

„Jediné, co našel ve zkušenosti, je přiznání vlastní nemohoucnosti, leč nenašel tam záminku pro vyvození nějakého uspokojivého principu.“³³

Tedy Jaspers v Camusově podání nastínil, řekněme, jistou „existenciální úzkost“ z pocitu vlastní „nemohoucnosti“,³⁴ aniž by vyvodil jakoukoli konkluzi, která by *člověku* nabízela jisté východisko, třebaže ne vnější. Oba autoři se však vzájemně

³¹ Pro účely mé práce takové vymezení stačí.

³² Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 42.

³³ Tamtéž, s. 42.

³⁴ Zdali je Camusova kritika Jaspersovy „nedotaženosti“ filosofie na místě či nikoli, nechám stranou. Lze ovšem souhlasit s tezí o Jaspersově nastínění vlastní nemohoucnosti člověka, alespoň pokud se pohybujeme v kontextu *Otázky viny*, tím spíše zaměříme-li se na otázku *viny metafyzické*. Potud se zdá být Camusova analýza věcná. Je třeba ovšem pamatovat na úpravy, které na svém díle Jaspers provedl v reakci na Ricœurovu kritiku *Otázky viny*. Celou kritiku skvěle podává ve svém příspěvku (*Jaspersova Otázka viny v kontextu Ricœurovy kritiky*) doc. Václav Němec. Viz. odkaz: https://www.reflexe.cz/Reflexe_54/Jaspersova_Otazka_viny_ve_svetle_Ricoeurovy_kritiky/vaclav-nemec_jaspersova-otazka-viny-ve-svetle-ricoeurovy-kritiky.pdf

shodují v otázce po přístupu k *myšlení* jako takovému. Především v kontextu Jaspersovy knihy *Filosofie* autor uvažuje o podobě filosofie a myšlenkových struktur po Kierkegaardovi s Nietzsche, přičemž dochází k nutnosti odstoupení od filosofie, která má mít podobu systému, jak tomu ve filosofické tradici bývalo normou, a naopak vyzdvihuje roli filosofických tezí jako činu sloužícímu pro „duchovní pohyb konkrétního jednotlivce, jemuž je také adresováno to, co filosofie říká. Filosofická tvrzení tedy nemají žádný objektivní obsah, nýbrž jsou to náznaky, které mají umožnit a podnítit myšlenkový pohyb – ten Jaspers nazýval transcendentním.“³⁵ Je tedy patrné, že Jaspers ve svém filosofickém systému obsáhl zároveň jistou podobu *procesuálna*. Zde lze předpokládat shodu s Camusem, pro něhož je zásadní odlišení mezi aktem/procesem (především utváření) a již ukončenou skutečností. Tedy i transcendentní jakožto akt, je pro Camuse přijatelné, ačkoli by pravděpodobně zvolil spíše formulaci „intelektuální pohyb“ než duchovní.³⁶ To znamená pohyb intelektu/mysli a nikoli duchovní ve smyslu náboženském.³⁷

2.4. Šestov

Hlavním motivem Šestovovy filosofie je zoufalství a utrpení. Oproti Kierkegaardovi však nevidí vykoupení v *Bohu*, respektive ne v *Bohu* nekonečně dobrém. Dle Camuse si Šestov též uvědomuje *absurdno*. Má se ovšem dopouštět chyby, když jej namísto pojmenování *absurdna absurdnem* nazývá *Bohem*, třebaže u takového *Boha* uvažuje o jisté nelidskosti, zlobě a nenávisti.³⁸

Podobně jako Camus dochází Šestov k *absurdnu* skrze procítění iracionálna. Tedy opět jakási tenze mezi *člověkem* a tím, co je vnější. Ovšem vzhledem k tomu, že Šestov odmítá racionalismus spolu s idealismem (např. Hegelovým), odmítá stejnou měrou filosofii spolu s vědou.³⁹ Jeho teistický existencialismus stojí na procítění a odevzdání se nelidskému *Bohu*, nikoli na intelektuální reflexi a *procesu myšlení*. Camus vnímá *absurdno* obdobně, nicméně pro něj není východiskem. Oproti

³⁵ Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III*, přel. M. Petříček, Oikúmené, Praha, 2009, s. 227.

³⁶ O Camusově, rozdělení *aktu a dané skutečnosti* pojednám v další kapitole.

³⁷ Je ovšem pravdou, že Camus pojem *duch* občas používá. Nicméně nikoli v kontextu náboženském, ale právě v kontextu *člověka* jakožto inteligibilní bytosti.

³⁸ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 44.

³⁹ Shein, L., J., Lev Shestov: a Russian existentialist. In: *The Russian review*, vol. 26, no. 3, 1967, JSTOR, s. 282. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/127090?origin=crossref&seq=5>

Šestovovi nerezignuje na intelekt ve prospěch iracionálního *absurdna*/Boha – neodevzdává svou vůli a intelekt do rukou iracionálna. Naopak vůči němu vede *revoltu*. O Šestovovi prohlašuje:

„Jakmile se pojetí *absurdna* změní v odrazový můstek do věčnosti, přestává souviset s lidskou jasnozřivostí. Absurdno pak přestává být onou zřejmostí, již člověk konstatuje, aniž by ji schvaloval. K boji nedochází. Člověk absurdno integruje a v této shodě pak dává zaniknout nejpodstatnějšímu rysu *absurdna*, což je rozpor, muka a rozchod.“⁴⁰

2.5. Sartre

Ačkoli by se mohlo zdát, že jsou si Sartre s Camusem názorově blízko, opak je pravdou.⁴¹ V *Úvodu* jsem zmínil, že oba autory pojí pohled na otázku *Boha*,⁴² což je důvod, proč jsou oba řazeni do kategorie ateistického existencialismu. Rozpor nicméně vzniká v otázce *člověka*. Zatímco Sartre postuluje tezi o *člověku* jakožto bytosti, která se sama utváří (je svým vlastním projektem),⁴³ a jejíž svoboda není nijak omezována, Camus naproti tomu předkládá koncept *světa*, který výrazně omezuje lidské možnosti. Máme tedy na jedné straně Sartrovu *existenci*, jež předchází *esenci* (To znamená *člověk*, který se svobodně utváří.) a na druhé straně Camusova *člověka*, který je omezován *světem*, a u něhož odpověď na otázku *existence* a *esence* není zdaleka tak jednoznačná, přičemž se spíše zdá, že má již vrozené limity a nějakou formu určení.

Další neshodou je pojetí vztahu *člověka* a *času* u obou myslitelů. Protože Sartrův *člověk* je projektem, jeho život je neustálým pohybem od minulosti (toho co již bylo), k otevřené budoucnosti, tedy k tomu, čím chce být (mj. proto *nicující* bytí).⁴⁴ Camusův *člověk*, se naopak odpoutává od ukončené minulosti a realizování budoucnosti – žije v modu *ted'*, v přítomnosti, v rámci možností, které mu do značné míry vymezuje chladný a neuchopitelný *svět*. V duchu *Člověka revoltujícího* je důležité to, čím jsme *ted'*, nikoli čím budeme. Především pak u intencí s budoucností,

⁴⁰ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 45.

⁴¹ Ve zkratce pojednám o rozporu mezi premisami Sartrova a Camusova myšlení. Osobní spor obou autorů vynechávám.

⁴² Sartre nicméně ve svých textech pojmu *Bůh* nevěnuje takovou pozornost jako Camus.

⁴³ Sartre, J. P., *Existencialismus je Humanismus*, přel. Petr Horák. Praha, Vyšehrad, 2004, s. 35–38.

⁴⁴ Petříček, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Herrmann & synové, Praha, 1997, s. 111.

kde je vždy riziko, že pod štítkem dějinnosti, může docházet k tezi: „účel světí prostředky“, tedy k ospravedlnění například vraždy.

Protože vymezení vztahu Camuse a Sartra je závěrem této kapitoly, zmíním ještě Camusovu kritiku existencionalistů obecně, kterou uvádí v Mýtu:

„Jestliže zůstanu pouze u existenciálních, pak zjišťuji, že všechny bez výjimky mi nabízejí únik. Pomocí pozoruhodného uvažování, kdy vycházejí z absurdna na světě, zbožňují, co je drtí, a nacházejí důvod, proč doufat v to, co je ochuzuje. Tato násilná naděje je u všech v podstatě náboženská.“⁴⁵

Zde je důležitá formulace: „v podstatě náboženská“. Pro Kierkegaarda, Jasperse i Šestova je dozajista, alespoň do značné míry, platná. Všichni autoři se s otázkou jisté „ne-patřičnosti“ *člověka do světa* vyrovnávají přes *transcendentno*. Ať už se jedná o „skok do víry“, přiznání si nedosažitelnosti *transcendentna* či odevzdání se nelidskému *Bohu*. Otázkou ovšem je, do jaké pozice tato kritika staví Sartra. Camus se o Sartrovi v tomto textu a této souvislosti nevyjadřuje. Je nicméně jasné, že onu „násilnou naději“ by Camus nemohl hledat v oblasti náboženství, což redukuje, zdá se, jeho výběr na otázku lidské svobody. Nejpravděpodobnější kritika by se tedy zdála být ta, která vystupuje proti pojetí *člověka* jako „sebetvůrce“ (ve smyslu sebe-projektu), jehož svoboda je neomezená, protože nemá danou vrozenou *esenci*, pouze *existenci*.

3. Vymezení Camusovy tvorby v kontextu filosofické a literární tradice

3.1. Umělecká a nesystematická povaha Camusových textů

Jak jsem v minulé kapitole zmínil, je v rámci dějin filosofie zvykem řadit Camuse do společnosti Sartra a Heideggera, tedy do kategorie ateistického existencionalismu.⁴⁶ Protože účelem práce je interpretovat jedno z Camusových děl (*Mýtus o Sisyfovi*) jako spis teologického charakteru, věnuji tuto kapitolu předložení možných, a již existujících, kategorií, jež se zdají být smysluplnější než zmíněná pozice ateistického

⁴⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 42.

⁴⁶ Crowell, S., *Existentialism*, Stanford University [online], 2004 [cit. 2022-4-12]. Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>

existencialismu, a které zároveň připouští a zkoumají metafysiku, potažmo *transcendenci* (i *transcendentno*) v díle autora.

Při interpretaci některých Camusových myšlenek je třeba odlišného přístupu oproti většině nám známých filosofických systémů, protože právě pojem „systém“ je v tomto případě nepřesný. Nejen intertextuálním prismatem snadno dojdeme k jasné konkluzi, že si Camus odporuje a tvrzení uvedené v jednom textu či jeho části, je schopen vyvrátit v textu jiném.⁴⁷ Navzdory této skutečnosti nicméně panuje v Camusově díle jistá myšlenková linie, která je patrná především při četbě dalších textů. Četba je samozřejmě komplikována (na poměry „filosofického úsu“) velmi uměleckým a místy expresionistickým stylem textu. Ten je zapříčiněn především autorovou snahou oslovit i veřejnost a mj. tím, že se chce distancovat od akademického přístupu. Slovy Müllera:

„Primárním cílem Camusova stylu, často charakteristického básnickými obraty a emotivní rétorikou, není čtenáře oklamat. Camus ani neusiluje o zprostředkování myšlenek vědeckým či filosofickým jazykem, spíše se způsobem přijatelným pro širší okruh obecnosti pokouší vzbuzovat adekvátní odezvu.“⁴⁸

Lze předpokládat, že Camus zvolil optimální formu jazyka pro své účely, vzhledem ke zjevnému zájmu o oslovení širšího obzoru čtenářů (především krásné literatury), a nikoli o oslovení publika akademického. Autor si zároveň nenárokují absolutní platnost svých tezí a systému, protože absolutizovat vlastní dílo, by pro Camuse znamenalo popřít principy své tvorby... Tak daleko nezachází.⁴⁹

Vedle Müllera pochopení Camusova záměru v uměleckém ladění textů se nabízí vysvětlení Václava Černého, které není mířeno přímo na osobu Camuse, nýbrž na

⁴⁷ Podrobnější pojednání o příčinách (Nepopíratelně závislých na životě Camuse.) této „nesystematičnosti“ záměrně vynechám. Lze však předpokládat, že jsou tyto „nesouvislosti“ dané povahou autora, a skutečností, že některé jeho texty od těch minulých děl přímé zažití druhé světové války (především *Mýtus a Člověk revoltující*).

⁴⁸ Müller, M., *Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretacím díla Alberta Camuse*, 2018 [cit. 13. 4. 2022]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/330857889_Stastni_Sisyfove_a_nekonecna_revolta_Nekolik_poznamek_k_interpretacim_dila_Alberta_Camuse

⁴⁹ Později však budu referovat o interpretacích, které předpokládají, že Camus určité „absolutno“ hledá. Proto kladu předem důraz na rozdíl mezi „absolutizováním systému“ a možnou prezencí „absolutna v systému“.

existencialismus obecně.⁵⁰ Klade důraz především na nutnost „uměleckosti“ pro díla existencialistů:

„umělec, ať básník, ať romanopisec, ať dramatik, je právě ten, jenž vidí život z hlediska jeho originality a jedinečnosti; hledá a vidí individuum, konkrétno, a ztotožňuje se s líčenou existencí vžívaje se v její nepředvídatelný proces.“⁵¹

Vzhledem k jistému apelu Camusových textů na zmobilizování vlastní existence člověka ve vztahu ke světu a absurdnu, lze přijmout (výše uvedenou) Müllerovu tezi na jedné straně a zároveň pro specifický důraz na individualitu skrze určitou formu empati tezi Černého na straně druhé, a považovat je za navzájem se doplňující, přičemž Černého definice předestírá zásadní část Camusova postoje. Míním citovaný „nepředvídatelný proces“, a zejména na pojem „proces“ kladu důraz. Tento proces totiž předpokládá jistou neuzavřenost, značí neukončený děj. Zde se nikoli náhodou nabízí Heideggerovo *Dasein*,⁵² které je příbuzné Camusovu vymezení člověka jako bytosti tvořící vlastní *smysl* a sebe sama.⁵³ Statický stav je pro člověka špatný. Především na pojem *myšlení* klade Camus důraz, když pronáší:

„myšlenky jsou opakem myšlení“.⁵⁴

V kontextu *Mýtu* slouží teze jako kritika myslitelů a autorů, kteří předkládají své *myšlenky* jako dokončené a absolutní, čímž se dle Camuse dopouští potírání *myšlení* jakožto *aktu* a nahrazují jej *myšlenkou* neboli *danou skutečností*. Pro rozšíření tohoto tvrzení je klíčový pohled Černého, který přichází s vlastní tezí, která se sice přímo v textu vztahuje k Heideggerovi a Sartrovi, nicméně je obdobnou mírou plausibilní pro pozici Camuse:

⁵⁰ Černý považuje existencialismus za „úsilí, jímž se subjektivní existence přivádí k co nejplněšímu vědomí své povahy, či jako reflexivní odraz osobní svobody v sebe samu, aby si dala význam (a řekl bych i cíl).“ Minimálně v tomto vymezení (alespoň částečném) existencialismu, je prostor pro nenásilné zahrnutí Camusovy tvorby. (s. 26. viz. Následující poznámka pod čarou.)

⁵¹ Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992, s. 27.

⁵² Ale právě také Whiteheadovo *procesuálně*.

⁵³ Přirozené je na místě zmínit také určitou spojitost se Sartrem a jeho člověkem „sebe-tvůrcem“. Ta se ovšem vytrácí ve chvíli, kdy bychom se v diskusi dostali k otázce po vztahu *existence* a *esence*. Zatímco Sartre považuje *existenci* u člověka za prvotní oproti *esenci*, u Camuse již tato pozice není kategoricky vymezena, přičemž implicitně spíše tíhne k jisté formě esencialismu.

⁵⁴ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 131.

„je tedy transcendence, transcendování, jakožto děj bez předem daného cíle, není však transcendentna (skutečnosti nad člověkem).“⁵⁵

Pojem *transcendentna* není v rámci této citace nezbytně blíže specifikovat. Jedná se zjednodušeně o *skutečnost* či *danost*, která přesahuje *člověka*. V otázce *transcendování* se opět nabízí prosté vymezení jako činnosti. *Transcendováním* Černý míní *akt* přesahování sebe sama vývojem a zároveň naplňováním sebe sama, ovšem bez cíle a možnosti *absolutního* naplnění. Situace se ovšem komplikuje u pojmu *transcendence*, který na téže straně Černý představuje jako „projektivní imanenci“⁵⁶, u níž shledávám nejvhodnějším významem podmínku *aktu transcendování*. Člověk projektivně určuje své imanentní cíle v mezích *světa*, s čímž souvisí Černého následné postulování bezmoci (limitu) lidského *aktu transcendování* ve vztahu k vůli měnit *svět*.

Camusova teze ohledně *myšlení* a *myšlenky*, a Černého teze ohledně *transcendence*, *transcendování* a *transcendentna*, jsou pro účely této práce zásadní, a budu se k nim dále odkazovat v samotné interpretaci *Mýtu*. Při popisu struktury obou tvrzení, dojdeme ke schématu *aktu* a odmítání *stálého bodu* či *skutečnosti*, jak již bylo naznačeno dříve. Zbývá Černého *transcendence*, která, dle mého odvození, nachází u Camuse svého dvojníka v tzv. tvoření vlastního *smyslu* v reakci na *gratuitní* charakter *světa*.⁵⁷ Samo členění na *akty*, především *revoltu* a *skutečnosti*, potřebuje svůj počáteční bod, za nějž pokládá Camus *absurdno*. Pojem, který je pro Camuse stěžejní a mající charakter podmínky pro platnost celého Camusova díla. Nelze ovšem hovořit o *absurdnu* bez dvou složek, které již byly zmíněny, avšak neuvedeny v plnou souvislost s *absurdnem*. Mním *svět* a *člověka*:

„Absurdno se rodí z tohoto rozporu mezi lidským voláním a nerozumným mlčením světa.“⁵⁸

⁵⁵ Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992, s. 54.

⁵⁶ Pojem „projektivní“ je užíván především v diskursu psychologie v souvislosti tzv. „projektivní metodou“. Dovolím si tedy předložit vlastní interpretaci „projektivní imanence“ jako promítání vlastních vůle k určitému, námi stanovenému cíli, který je však pouze v mezích tohoto *světa* a nezasahuje mimo jeho hranice. Tato imanence může *člověka* vést i k vyššímu bytí, nicméně nikdy mimo pole *lidství* (Pojem *lidství* bude později klíčový v interpretaci *Mýtu*).

⁵⁷ Viz. předchozí poznámka pod čarou.

⁵⁸ Camus, A., *Mýtus o Sisypovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 36.

Mezi chladným a netečným světem a člověkem vyžadujícím reflexi panuje nesmiřitelná tenze, v níž člověk zažívá pocit *absurdna* (nesmyslnosti/nepatřičnosti atp.).⁵⁹ Načrtává se tak schéma jisté trojjednosti *člověk-svět-absurdno*. Zároveň vyvstává otázka „na základě čeho Camus předpokládá, že člověk nemůže dojít ke smíření se světem?“ Zde je na místě zmínit, že Camusovo dílo obsahuje prvky racionalismu Descartova, třebaže vůči racionalismu obecně se, zejména v *Mýtu*, otevřeně vymezuje. Autor ve svých textech implicitně navazuje na rozdělení tělesna (rozlehlosti) *res extensa* a mysli (duše) *res cogitans*. Jedná se ovšem o určitý odstup od *světa* a od sebe sama. Chápu Camusovu návaznost jako jisté přijetí prvků Descartova dualismu,⁶⁰ s tím rozdílem, že jej posouvá do roviny vztahu *člověka* jako

⁵⁹ Z Camusových textů se zdá, že *absurdno* je přítomno vždy. Člověk si jej ovšem musí uvědomit skrze *pocit absurdna*. (viz. Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 38.)

⁶⁰ Tvrzení, jímž se zabývá například J. Goss, že Camusova myšlenková tvorba je dualistická považují ovšem za nespolehlivé či, do značné míry, pochybné. Otevřená je i možnost monistické či trialistické interpretace. Vzhledem k tomu, že se Camus nikde nevyjadřuje „jsem dualista“, jsme odkázáni na extrahování motivů, které mluví pro tu či onu interpretaci. Pro dualistické tvrzení je samozřejmě dostatek argumentů i v primárních textech, totéž lze nicméně pronést i o monismu a trialismu. Pokud bychom uvažovali o Camusovi jako monistovi, pak vidím dvě možné pozice. První, která se zároveň nabízí jako nejjednodušší, je *člověk* jako princip. *Svět* by byl pak jeho antitezí nebo protivníkem a *absurdno* vyústěním. Tomuto schématu nejlépe odpovídá *Sisyfos*, který je pánem svého osudu a svého přístupu k němu, nezávisle na tom, k čemu jej *svět* nutí.

Druhou možností je, pro *člověka*, *gratuitní svět*, u něhož místy Camus hovoří o přírodě a jistém „smyslu“, který je však na *člověku* nezávislý a není pro něj přístupný. Tedy svět, který existoval dávno před *člověkem*, a bude i po něm – lhostejný. Trialistická koncepce, kterou považují za nejvíce odpovídající, tvrdí určitou jednotu *člověka*, *absurdna* a *světa*. Uvažujeme-li o těchto principech chronologicky, budeme mít na mysli, v duchu předchozích vět, buď monismus či dualismus, tak či onak nás trialismus nenapadne, protože *absurdno* vzniká třením předchozích dvou principů. Ani jeden z principů, což platí právě i pro jejich tenzi, však nestačí k objasnění Camusovy pozice, v níž zkrátka nelze opomenout *absurdno*. Pojmy *člověka* a *světa* samy o sobě nevytváří, v Camusově případě, žádný ohraničený koncept, který by bylo možno označit za premisu nebo princip celého myšlenkového systému. Ačkoli vzniká *absurdno* „ex post“, je nedílnou součástí trojúhelníku *člověk-absurdno-svět*. Lze ovšem také uvažovat o *absurdnu* jako již „daném“ a nevznikajícím. Zde je právě prostor pro *pocit absurdna*. Zdá se totiž, že Camus místy hovoří o pozici *absurdna* jako, v jistém smyslu, principu spolu se *světem* a *člověkem*. Pak by bylo také možné se přiklonit k chápání *absurdna* jako již daného ve stejnou chvíli, kdy je dán *člověk* i *svět*. *Absurdno* by pak nebylo vyústěním lidského rozporu se *světem*, nýbrž taktéž výchozím bodem, který si *člověk* musí uvědomit skrze *pocit absurdna*. Z této

bytosti disponující rozumem⁶¹ a vnějšího světa, do něhož je člověk vržen v heideggerovském smyslu a dále jej nemůže měnit. Jisté smíření se nabízí u Descarta ve chvíli, kdy celé rozlišení označuje za „pouze“ metodické, opakem je ovšem přístup Camuse, který toto rozdělení naopak považuje za dané, nezměnitelné, ale především za zakoušené. Odpověď na výše uvedenou otázku je tedy dána tímto „vržením“ a zároveň rozdělením. Člověk (myslící) touží po smyslu (především po absolutním), který ovšem svět (nemyslící) neposkytuje,⁶² z toho důvodu lze oba principy označit za neslučitelné. Tedy je třeba být tvůrcem vlastního smyslu.

3.2. Blasfemie, antitheismus a agnosticismus

Nyní je třeba vymezit Camusův vztah k otázce *Boha*. V úvodu jsem zmínil, že lze považovat Camuse za jednoho z čelních představitelů kritiky *náboženství*. U této teze se zdržím a rozvedu ji. Provádíme-li analýzu autorovy pozice, jehož záměrem (nikoli nutně sekundárním) je rozložit koncept *Boha*, musíme nejdříve oddělit pojem *náboženství* od pojmu *víry*. Chápejme *víru* jako duševní, intelektuální nebo, chceme-li, mentální vztahování sebe sama a našeho vnímání skutečnosti k vyšší, tedy ve vztahu k nám *absolutní a transcendentní skutečnosti*. *Náboženstvím* nazývám, určité vymezení či konkretizaci tohoto vztahu k *transcendentnu* a jeho převedení/transkripci do určitého, více či méně strukturovaného systému.⁶³ Camus oba pojmy příliš neodděluje. Je ovšem patrné, že se kategoricky vymezuje proti *Bohu*, čímž popírá schéma *víry*, a tedy i *náboženství*.

Proč tedy Camuse neoznačit za *ateistu*? Odpověď je ve způsobu, jímž se vůči *Bohu* vymezuje. Ateismus má tendenci *Boha* postupně vyvracet, chápat jej jako „něco“ zkrátka „neexistujícího“, nebo spíše zbytečného, a pomocí argumentů tuto nesmyslnost zdůraznit. Camus svým způsobem *Boha* nepopírá úplně. Věnuje mu mnoho pozornosti a dává si záležet na tom, aby jej popsal. Potřebuje *Boha* jako

pozice se opět dostáváme k trojúhelníku *člověk-absurdno-svět*, *absurdno* však v tomto případě nevzniká „ex post“. (viz. pozn. č. 59)

⁶¹ Camus klade na rozum (intelekt) velký důraz – viz. pozn. č. 13.

⁶² Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s.119. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

⁶³ Upozorňuji, že toto vymezení je pouze metodické, pro účely této práce, a nepovažuji jej za úplnou definici pojmu *víry* a *náboženství*. Pouze poukazuji na základní rozdíly.

Zároveň podotýkám, že se zde nechci věnovat otázkám kladoucím důraz vymezení náboženské podstaty například *marxismu* či otázce *New age*.

výchozí bod, vůči němuž se může vymezit. Ačkoli se setkáme s místy, kde se staví do pozice ateisty odmítajícího *Boží* existenci, nebo do pozice agnostika, v níž směle prohlašuje, že otázka po této dokonalé existenci je zbytečná, většina jeho tezí, které se obecně týkají *Boha*, jsou konfrontacemi. Camus *Boha* jistým způsobem chápe jako inherentního *světu*. Jedná se o určitý paralelismus *Boha* a *světa*. Přijímá Kierkegaardův *svět* jakožto *topos utrpení*, ale kategoricky popírá jakoukoli *věčnost*, která *člověku* nabízí vykoupení. Existuje-li tedy *Bůh*, pak je, po vzoru Šestova, pravděpodobně zlý a nelidský. Stejně⁶⁴*gratuitní* ve vztahu k *člověku* jako *svět*. Je proto třeba se vůči němu vymezit, ať již existuje či nikoli. James Goss je toho názoru, že se Camus *Bohu* ve svých dílech vysmívá:

„Námitky, které Camus vznáší vůči Bohu, z něj nečiní ateistu, za něhož se napříč svými texty vydává, nýbrž rouhače.“⁶⁴

Pasáže, v nichž se Camus „rouhá“ vůči *Bohu*, jsou často spojené s odkazem na autory, u kterých Camus do jisté míry nachází obdobný přístup. Není tedy náhodou, že svou pozornost věnuje i Markýzi de Sade a jeho pojetí *Boha* jakožto zločince.⁶⁵ Teze, jimiž se Camus o *Bohu* vyjadřuje, jasně svědčí o skutečnosti, že vnímá *Boha*, pokud vůbec jeho existenci uznává, jako zlo a „existenci“ zavrženíhodnou. *Člověk* se má vůči takovému *světo-Bohu* vymezit.

Z takové pozice je Camusova *blasfemie* pochopitelná, jedná se ovšem pouze o projev hlubší potřeby, potřeby „vymezit se“ vůči *Bohu* respektive „vymezovat se“ vůči němu. Z tohoto důvodu je na místě Camuse považovat, spíše než za autora blasfemického, za autora v jádru *antiteistického*, protože *blasfemie*, v tomto vztahu plní funkci prostředku, zatímco *antiteismus* je účelem.

3.3. Camus a Bůh

Nyní předložím úryvky textů, které ukazují Camusovu negativní pozici ve vztahu k *Bohu*. Nejprve připomenu základní premisu, na níž tento odpor stojí. Tento předpoklad, který se týká otázky po *Boží* všemohoucnosti, bychom mohli rozdělit do

⁶⁴ Vlastní překlad. Originál: „Camus’ objections to God did not lead him to atheism, as he states continually throughout his writings, but rather to blasphemy.“ Viz. Goss, J., Camus, God, and Process Though. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s. 115. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

⁶⁵ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 49.

dvou částí. Zaprvé Camus předpokládá, že pokud je *Bůh* všemocný, jak se tvrdí, pak musí být nutně nelítostný a činící *člověku* utrpení. Na druhou stranu, lze stejně dobře předpokládat, že je dobrý, načež ovšem musíme přijmout skutečnost, že není všemocný a odpovědnost tudíž máme my. Ani v jednom případě však, dle Camuse, *Boha* nelze považovat za hodného lidské víry.⁶⁶

Samozřejmě bychom mohli, v duchu Augustina, namítnout že to, co považujeme za zlo, je ve skutečnosti jen součást nekonečného *Božího* dobra, přičemž my jakožto lidé jsme neschopní takové dobro nazírat pro svou omezenost. Camuse však zajímá pouze to, že *člověk* trpí ve *světě*. Zajímá ho pouze tato tenze, a proto se vymezuje vůči myslitelům, kteří koncept *Boha* rozvíjejí a podivuje se nad tím, jak je možné:

„že díla příbuzné inspirace, jako jsou díla Kafkova, Kierkegaardova či Šestovova, zkrátka díla existenciálních romanopisců a filozofů, výhradně zaměřená na absurdno a jeho důsledky, nakonec dospívají k tak mohutnému výkřiku naděje.“⁶⁷

Přičemž pokračuje:

„Objímají Boha, který je požírá.“⁶⁸⁶⁹

Vedle otázky po *Bohu* a zlu, jemuž je *člověk* vystaven, je třeba ještě podotknout druhou námitku, která je opět s Camusem spojená. Totiž otázku po možnosti lidské sebe-tvorby. Jak se nicméně týká otázka svobody *člověka*, otázky po existenci *Boha*? Goss, je toho názoru, že koncepce *Boha*, je pro Camuse nepřijatelná, protože takové přijetí by znamenalo předpokládat existenci jakési duchovní/metafysické formy (Nemusí se jednat pouze o *Boha*, nýbrž například i o koncept *marxistické společnosti*⁷⁰.), která by byla nad *člověkem*, jenž by jí měl následovat. Z toho plyne, že by po *člověku* vyžadovala následování, a tedy omezení sebe-tvorby.⁷¹

⁶⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 66.

⁶⁷ Tamtéž, s. 154.

⁶⁸ Tamtéž.

⁶⁹ Viz. kapitola *Camus a existencialisté*.

⁷⁰ Například právě v marxismu, nabývá pojem společnost sakrální roviny, která zároveň převyšuje *člověka*.

⁷¹ Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s. 115. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

Takové tvrzení je nedostatečné. Zdá se totiž, že Camus rozlišuje mezi dvěma typy svobody – svobodou individuální a svobodou *člověka* jako metafyzickým pojmem.⁷² Když totiž hovoří o styku *člověka* s *absurdnem* a následnou reakcí ve formě vzdoru, naráží právě na otázku svobody:

„nemohu mít nic společného s metafyzickou svobodou. Nezajímá mě, jestli je člověk svobodný. Mohu pociťovat jediné vlastní svobodu. Nemohu mít o ní nějaké obecné pojetí, pouze několik jasných pohledů.“⁷³

Třebaže zde není dána odpověď na otázku svobody metafyzické, je třeba předpokládat, že té se *člověku* nedostává. Alespoň ne v úplném smyslu, protože v Camusově pojetí se *člověk* nikdy nerodí úplně svobodný. Vždy jsou zde omezení, která *člověku* klade *svět* a následné *absurdno*.⁷⁴ Za zmínku ovšem stojí, že zrovna k této otázce se v *Mýtu* staví agnosticky, když dále tvrdí:

„Otázka ‚svobody jako takové‘ je nesmyslná. Souvisí totiž zcela jiným způsobem s otázkou Boha. Zjistit, zda je člověk svobodný, vyžaduje, abychom zjistili, zda může mít pána.“⁷⁵

Budeme-li předpokládat že, ačkoli se Camus k této otázce nevyjadřuje explicitně, se *člověku* nedostává metafyzické svobody, musíme ovšem zároveň předpokládat, že máme svobodu „mne samotného“ jako jedince. To znamená, že *člověk* může pozbývat svobody z vnějšího *světa* (i kdybychom jej sloučili s *Bohem*) či, v případě jeho konfrontace, z *absurdna*. Nemění to, dle Camuse, ovšem nic na skutečnosti, že má svobodu vlastního ducha (potažmo intelektu) a činu. Tedy svobodu individuální.⁷⁶ Ve prospěch Gossovy interpretace nehovoří ani pojetí *člověka* v *Člověku revoltujícím*:

⁷² Dělení zavádím na základě vlastního vyvození, je ovšem v souladu s tím, co Camus tvrdí. Například metafyzickou svobodu jmenuje v *Mýtu*.

⁷³ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 66.

⁷⁴ Viz. podkapitola o Sartrovi.

⁷⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 66.

⁷⁶ Tamtéž, s. 67.

„Člověk se ztotožňuje s druhým v rovině osudu a staví se na něčí stranu. Jednotlivec sám o sobě tedy nepředstavuje onu hodnotu, kterou hodlá hájit. Ta se skládá přinejmenším ze všech ostatních lidí.“⁷⁷

Oproti *Mýtu* je patrná změna v otázce po kolektivu a *společensví*. Camus se již zabývá vztahem jedince a lidstva. Z uvedené citace přímo neplyne, jakou pozici zde autor zastává ve vztahu k *Bohu*,⁷⁸ nicméně v rámci celé knihy je držena linie, která byla nastíněna již v *Mýtu*. Totiž vzdor a *revolta* vůči *světu* (i *Bohu*). Ta je, jak ukazují citace, rozvedena do vztahu *člověk* a *společensví*. Hlavním rozdílem oproti individuálnímu vzdoru, je tedy ten, že *člověk* vede *revoltu* proti *absurdnu* nejen kvůli sobě, ale především kvůli *společensví*, zároveň má stále svou individuální svobodu se takto rozhodnout (učinit tak).⁷⁹ Metafysickou revoltou se může vzepřít svému osudu či určení. Tedy stále se zdá, že Gossova teze není dostačující. Ať za sebe či za *společensví*, ať už s existencí vnější nesvobody nebo bez ní, má *člověk* svou vnitřní svobodu jednání a intelektu.

4. Teologická povaha Camusova díla

V této kapitole se chystám pojednat o několika možných interpretacích/postupech, které v Camusově díle spátrují teologickou rovnu. Nikoli ve smyslu, že by předpokládaly, že pasáže, v nichž autor hovoří o *Bohu*, jsou jedinými teologickými prvky autorova díla, nýbrž se pokouší o interpretaci celkového myšlení napříč texty. Nejrozsáhlejší část kapitoly je pak věnována samotné interpretaci *Mýtu* jakožto teologického spisu. Vedle pojmu *Bůh* budu tedy pracovat s pojmy *absolutno* a *transcendentno*.

4.1. Pokusy o nalezení teologie v Camusově myšlení

Většina z teorií, které předložím pracuje s předpokladem, že tato Camusova „teologická stránka“ jaksí vychází z křesťanství. To je, zdá se, pochopitelné, vzhledem k tomu, že Camusovo dílo stojí z velké části na kritice křesťanské víry (Vymezuje-li se vůči *Bohu* nebo náboženství, takřka vždy je míněno křesťanství.).

⁷⁷ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 25.

⁷⁸ Pozice je obdobná jako v *Mýtu*. Camus však rozvádí i myšlenky vztahu *Boha* a dějin.

⁷⁹ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 22.

V *Úvodu* jsem zmínil, že nechci prezentovat Camuse jako „kryptokřesťana“, nicméně první teorie (Obdobně jako další, které uvedu.), předpokládá právě inklinaci ke křesťanství. Interpretuje totiž Camusovo myšlení jako v jádru křesťanské, a to v první řadě na základě vztahu k žití *člověka* v *gratuitním světě*. Zde je na místě zmínit Bernarda Murchlanda, jenž vidí jistou spojitost mezi Camusovou ateistickou *revoltou* a katolicismem. To se zdá být paradoxní, Murchland je nicméně toho názoru, že onen důraz na *revoltu* (a její podobu), se jeví být analogickým s křesťanskou koncepcí věčné spásy, protože v teleologické rovině směřují k témuž.⁸⁰ Podpurným faktem k tomuto tvrzení by byla také spojitost mezi Camusovým pojetím *světa* jako *gratuitního* a Kierkegaardovým chápáním *světa* jako *topu utrpení*. Zastávám nicméně pozici Jamese Gosse, který Murchlandovu tezi vyvrací důrazem na skutečnost, že Camus nikdy neprojevil zájem o věčné spasení.⁸¹ Naopak jej odmítá s tím, že je zde *smrt*, která vše ukončuje. Zejména pak smysl. Pokud bychom došli k předpokladu jakéhokoli smyslu existence, za nějž můžeme kupříkladu považovat i onu věčnou spásu, pak nesmyslnost tohoto smyslu plyne z nevyhnutelné *smrti*. Jinými slovy:

„Uznání takového základu smyslu naší existence ještě zaostřuje pro Camuse otázku po smrti. Neboť existuje-li smysl, pak se musí smrt jevit jako moc, jež každý smysl ničí“⁸²

Navzdory jednotlivým analogiím mezi Camusovým myšlením a křesťanskou teologií, které Murchland předkládá, je zde tedy důležitá a dělicí skutečnost (*smrt*), pro níž nemůžeme uvažovat o věčné spáse. *Smrtí* vše končí, proto Camusova *revolta* nesměruje k *věčnosti* a vlastně ani ke spáse, ale je to reakce na *svět* a pocit *absurdna*. *Smrtí* končí *člověk*, a tedy se i rozpadá schéma *člověk-svět-absurdno*. *Smrt* je konečný bod – dotvoření a uzavření *člověka*.⁸³

Druhá teorie/kritika spíše poukazuje na jisté dějinné vymezení pojmu *Bůh*, než že by explicitně předkládala teologické části Camusova myšlení. R. W. B. Lewis je toho

⁸⁰ Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s. 116. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

⁸¹ Zároveň připomínám podkapitolu o *Kierkegaardovi*.

⁸² Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, přel. Karel Šprunk, Karmelitánské nakladatelství s.r.o, Kostelní vydří, 2005, s. 225.

⁸³ Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992, s.53.s.

názoru, že za určitých okolností se Camusova kritika *Boha* vůbec netýká. Respektive tvrdí, že kritizuje *Boha* v období Luthera, Kalvína a pozdního Augustina z obdobné pozice jako Nietzsche (*Bůh mimo dějiny*).⁸⁴ Takto bychom se tedy mohli tázat, zdali Camus opravdu kritizuje *Boha* jako takového, a nejen určité historicko-intelektuálně ohraničené pojetí.

První námitka, kterou lze vznést, se týká dějinného pojetí *Boha* v kontextu filosofie/teologie. Pokud platí Lewisova kritika, pak je ovšem problém na příkladu Tomáše Akvinského a jeho filosofie/teologie, která předpokládá *Boha*, který stojí mimo *dějiny*.⁸⁵ Nicméně i kdyby Lewis do své kritiky v otázce boha zahrnul také tomismus a další směry, které stojí na týchž premisách, nelze se s takovou redukcí Camusova myšlení spokojit, protože sám se vymezuje i vůči *Bohu* obsaženému v *dějínách*:

„Revoluce dvacátého století zabíjí to, co z *Boha* zbývá v principech samých, a stvrzuje dějinný nihilismus.“⁸⁶

Lze tedy předpokládat, že uvedená citace má být ukázkou návaznosti na Nietzscheho a dovršení toho, co v minulém století (v 19.) popsal jako „smrt *Boha*“. Znamená to zároveň příležitost pro ustanovení nových hodnot, nezávislých právě na *Bohu*. Třebaže Camus místy odlišuje *Boha* zahrnutého v *dějínách* a *Boha*, který stojí mimo ně, je ve svém nejhlubším jádru irelevantní, kterého z nich aktuálně v daném textu kritizuje. V obou případech je jasná konkluze – *Bůh* zasahuje do lidských hodnot. Pokud totiž budeme předpokládat, že *Bůh* přímo zasahuje do *dějiny*, pak je pro Camuse nepřijatelný. *Dějiny* by měl tvořit *člověk*. I když přijmeme, po vzoru Lewise, námitku, že Camus se ve své kritice zaměřuje pouze na *Boha*, který stojí mimo *dějiny*, stále zde máme *Boha*, který ovlivňuje *dějiny*. Jen s tím rozdílem, že tak činí skrze *člověka*. To znamená, že ačkoli *Bůh* do *dějiny* nezasahuje aktivně a tvoří je lidé, stále je tu onen pojem *Boha* mimo *dějiny*, který vede lidské jednání, ať už pozitivně nebo negativně, a tedy nepřímo zasahuje do tvorby *dějiny*.

⁸⁴ Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s. 116. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

⁸⁵ Taktéž například Kierkegaard.

⁸⁶ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 285.

Camusovou odpovědí je právě *Člověk revoltující*, tedy ustavující již zmíněné „nové hodnoty“, které nebudou závislé na *Bohu*. Při této snaze je ovšem nutné si položit otázku, na čem je možné takové hodnoty postavit. Nabízejí se *dějiny bez Boha*. Za předpokladu, že by je Camus přijal jako instanci pro nastolení nového systému, musí se vyrovnat s dilematem. *Dějiny* ve své podobě představují totiž násilí a války. Pokud by se rozhodl je vypustit, vrátil by se však o několik kroků nazpět ještě před svou výchozí pozici nihilismu. Musel by totiž požadovat ustanovení nových hodnot mimo *dějiny*, což by byl ovšem důkaz toho, že lidská vůle zklamala a nutné připuštění *Boha* či *absolutna* vně *člověka*. Třetí možností by bylo jakési „zbožštění“ *dějin*. Dát *dějinám* podobnou úlohu *Boha*. Nicméně tím by se Camus dostal do kruhu, protože důsledkem takové konkluze by byl *člověk*, jenž by byl otrokem *dějinných* událostí a absolutních hodnot z nich plynoucích.⁸⁷ Ačkoli se tedy může zdát, že se Camus vypořádává pouze s *Bohem* v *dějinách*, zdá se být smysluplnější předpokládat, že jeho snahou je obecné odstranění pojmu *Bůh* a veškerých jeho referencí.

Nakonec třetí přístup k teologické interpretaci Camusova díla nabízí Schubert M. Ogden. Podle jeho přístupu zde existují jisté myšlenkové průniky mezi moderní teologií a dílem Camuse. Hlavní spojitost vidí Ogden v otázce vzdoru. *Člověk* má vzdorovat všemu, co jej omezuje v přírodě a v *dějinách*. Jedná se tedy o jistou důvěru v hodnotu lidské existenci, kterou Ogden klade do souvislosti s tichou vírou v *Boha*.⁸⁸

Dalším pokusem, na nějž Ogden navazoval, který se však zdá být komplexnějším, je uvedení Camuse do spojitosti s P. Tillichem⁸⁹. S touto snahou se setkáváme u Nathan Scotta. Scott je toho názoru, že je možné v Camusově díle pozorovat prvky křesťanství a existenci jakéhosi „boha“ nad *Bohem* teismu. K tomu dochází především přes tzv. „absolute faith“, kterou přebírá právě od Tilliche, který ji charakterizuje na základě tří částí. Zaprvé se jedná o žití v samotné síle bytí, což umožňuje odolávat uvědomění smrti a nesmyslnosti. Dále zažití protikladnosti, ve smyslu pochopení závislosti nebytí na bytí, bezvýznamnosti na významu nebo nesmyslnosti na smyslu. Záporny tedy nutně potřebují ke své existenci klad, čímž

⁸⁷ Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974, s. 118. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>

⁸⁸ Tamtéž 117.s.

⁸⁹ Roku 2014 vyšel v nakladatelství Kalich soubor Tillichových kázání s názvem *Otřásání základů*.

Tillich poukazuje na ultimátní povahu lidského bytí. A za třetí přijmout přijmutí ve smyslu opuštění síly bytí. Dle Gosse není patrné, že by se v textech Camuse vyskytovaly motivy druhé a třetí charakteristiky „absolute faith“. Tvrdí však, že popis druhé charakteristiky je možné částečně přijmout, protože Camus se například k otázce absolutní negace vyjadřuje tak, že musí být myšlena pronášejícím jako platná.⁹⁰ Nakonec zbývá první charakteristika „absolute faith, která se ovšem zdá být plausibilní dalším výkladům, a není zde žádný důvod předpokládat, že je něčím výlučným pro víru či pojem *Boha*.⁹¹

4.2. Mýtus o Sisyfovi

Ve zbývající části práce se budu zabývat Camusovým esejem *Mýtus o Sisyfovi*, o němž tvrdím, že jej lze pokládat také za esej teologického charakteru. Pro snazší orientaci v dalším pojednání vymezím též ve zkratce dějovou strukturu původního řeckého mýtu, kterou zároveň líčí Camus v úvodu eseje. Jak bývá zvykem u řeckých mýtů (vlastně mýtů obecně),⁹² existuje několik verzí. Protože se však zabývám esejí o tomto mýtu, předložím tu verzi, kterou ve zkratce autor používá, a z níž je celý text odvozen.⁹³

Sisyfos se dopustil několika přestupků vůči bohům. Zmíním nicméně pouze ty klíčové, které jsou uvedeny též v *Mýtu*. Zaprvé za účelem vlastního obohacení Sisyfos prozradil říčnímu bohu Asópovi, kam ukryl Zeus jeho dceru. Tedy vyradil tajemství nejvyššího boha řeckého pantheonu. Zeus měl poté jako trest poslat Háda,⁹⁴ aby Sisyfa odvedl do Tartaru. Sisyfos však Háda spoutal, aby se vyhnul svému osudu. Nakonec, když byl do Tartaru odvečen, vyprosil si možnost vrátit se na zem, aby mohl své ženě říci, že musí pohřbít jeho tělo, které nechala pohozené.⁹⁵ Samozřejmě návrat v určeném termínu nedodržel, a tak užíval života, dokud nebyl násilně doveden Hermem zpět do podsvětí. Za konečný trest mu byla vymezena

⁹⁰ Tamtéž.

⁹¹ Tamtéž.

⁹² Používám-li slovo „mýtus“ bez kurzívy, vztahuji jej k původnímu řeckému mýtu. *Mýtus* s velkým počátečním písmenem a v kurzívě, značí Camusův spis (Jak tomu činím v práci od počátku.).

⁹³ Camus se nezmiňuje o tom, kterou verzi předkládá. Nicméně budu vycházet z jeho reprodukce mýtu, kterou na začátku předkládá. Konkrétní verze mýtu o Sisyfovi si čtenář může přečíst v textech Graveše, Kerényi, Kuna a dalších.

⁹⁴ V některých verzích příběhu se hovoří o Thanatovi.

⁹⁵ Záměrně jí před smrtí řekl, aby jej nepohřbívala, protože se chtěl prosbou z Tartaru vymanit zpět do života.

věčná a zbytečná práce. Navždy musí valit kámen do kopce, a když se práce zdá být hotová, kámen se svalí zpět dolů a Sisyfos musí začít znovu.⁹⁶

V první řadě je třeba pochopit, že Sisyfos je především *člověkem*, který se bohům do značné míry rouhá, zároveň však není vrahem. To je, zdá se, důvod, proč si Camus vybral raději Sisyfa než Tantara. Oba jsou přece symbolem vzdoru vůči bohům, a také se jim do jisté míry vysmívají svými činy, díky nimž se napříště mají zapsat do paměti lidstva jako ti, kteří se postavili božstvu. Nicméně Tantalos se nakonec dopouští vraždy. To v principu popírá Camusovo myšlení. Zejména pak v *Člověku revoltujícím*, kde píše „že vražda je nepřijatelná.“⁹⁷ Samozřejmě lze namítnout, že v *Mýtu* se ještě nesetkáváme s otázkou společenství a vraždy v obohacené formě, jak je tomu u *Člověka revoltujícího*, vzhledem k jasné myšlenkové linii, která vyzdvihuje život a prezentuje *smrt* jako největší zlo, již jsme svědky napříč mýtem, lze bezpochyby vyvodit, že vražda je ukončením života (*smrtí*). Tedy zlem největším.

Z výše uvedené reprodukce mýtu není tedy žádným překvapením, že Camus považuje Sisyfa za *absurdního hrdinu*. Kým je ovšem „absurdní hrdina“? Vymežit jej můžeme jako *člověka*, který pohrdá *věčností* a žije v modu „nyní“, netouží po vykoupení, přičemž je pánem svého osudu. Třebaže ne ve smyslu, že by jej svobodně mohl tvořit, ale je svoboden ve volbě svého přístupu ke *světu* a osudu, tedy tvůrcem svého smyslu. Sisyfos každým svým činem (i tím posledním – věčným) popírá zásady kvietismu. Princip *absurdního hrdiny* tedy spočívá ve vzdoru. Vzdoru vůči svému osudu a zajdeme-li dále, pak vůči *absurdnu*. Černý o Camusově Sisyfovi prohlašuje:

„V čem leží velikost Sisyfova? V tom, že sice naprosto přijímá, ale i naprosto pohrdá. Navěky bude válet balvany, a s tím souhlasí, Ale nic ho nemůže přinutit, aby souhlasil s tím, že si svého osudu zasloužil a že tento osud je rozumný.“⁹⁸

Sisyfos tedy nekoná svou práci mechanicky. *Absurdno* přijímá jako skutečnost, ale je třeba mít na paměti, že ve chvíli, kdy jej přijímá, se vůči němu zároveň vymezuje. Tedy s přijetím se pojí apriori vzdor. Právě zde pozoruji možnost teologického výkladu celého spisu. Sisyfos jako *absurdní hrdina*, ale také *absurdní člověk*, je

⁹⁶ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 136.

⁹⁷ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 325.

⁹⁸ Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992, s. 51.

především vzdorující. Tento vzdor, zdá se, má jistou krypto-teologickou rovinu. Zde navážu na vymezení *transcendování*, *transcendence* a *transcendentna*, a zároveň rozdělení na *akt* a *ukončenou skutečnost*, které jsem podal v kapitole *Zasazení Camusova díla do filosoficko-literární kategorie*. Sisyfos na svůj osud reaguje *aktem* vzdoru. To znamená, že jeho vzdor není ohraničenou událostí nebo *uzavřenou skutečností*. Vzdor končí buď potlačením anebo prosazením. Sisyfos ale nikdy svůj vzdor osudu neprosadí (Taktéž se *člověku* nikdy nedostane pochopení nebo odpovědi od *světa*). Dokud ale zároveň bude *absurdním hrdinou/člověkem*, svůj vzdor nevzdá. Protože Sisyfos je stále *člověkem*, jakýkoli *akt* a *proces* jej utváří/transformuje. Tedy Sisyfos, který valí balvan na určité místo, kde mu spadne dolů, nebude tímž Sisyfem, kterému balvan spadl na témže místě například o den později. Každým dalším pádem se mu ukazuje zbytečnost jeho osudu, přičemž stále vzdoruje. Toto vzdorování musí ovšem k něčemu směřovat. V případě Sisyfa je to zaprvé odpor ke svému údělu jako negativní motivace, a zadruhé směřování k něčemu, co bych zde označil jako *lidství*.⁹⁹

Lidstvím míním pojem, kterému nějakým způsobem rozumí každý *člověk*, třebaže jej nelze dostatečně vymežit. *Absurdní člověk* sdílí osud Sisyfa,¹⁰⁰ je tím, kdo *absurdno* pociťuje a vzdoruje mu. Upíná se k pojmu *lidství*, a tedy *transcenduje* sebe sama směrem k onomu pojmu. V tenzi *člověk-svět*, kde je výstupem *absurdno* a jeho zakoušení, se *člověk* může proti této iracionalitě postavit tím, že se vzepře, protože cítí, že je potlačováno *lidství*. To znamená, že je tedy i omezován *člověk* v *člověku*¹⁰¹. Za toto potlačování by Camus označil *gratuitní svět*, nebo v kontextu předchozích kapitol, *Boha*. Je tedy pozitivní motivace, totiž směřovat k tomu, co znamená být *člověkem* (plynoucí z pojmu *lidství*) a zároveň negativní, což znamená vymežit se vůči tomu, co *člověka* omezuje vzdorem. Obě tato směřování však stojí na pojmu *lidství*. To vypovídá o skutečnosti, že *ono* ustavuje *transcendenci* (jako projektivní

⁹⁹ Pojem ustavuji, pro účely této podkapitoly. Samozřejmě bych mohl použít také pojem „společensví“, který Camus předkládá v *Člověku revoltujícím*, ale *Mýtus* chci vykládat pouze z něj samého bez intertextuálního kontextu, který chci dodat závěrem. Navíc „společensví“ používá silně v kontextu kolektivu a společnosti. Tím *lidství* nutně být nemusí.

¹⁰⁰ S rozdílem, že ten Sisyfův je „věčný“.

¹⁰¹ Tím míním „*člověka* v *člověku*“, jako jedincovu existenci, která si uvědomuje sebe samu, a která participuje na *lidství*.

imanenci) *člověka*. *Člověk* sice „projektivně určuje své imanentní cíle v mezích *světa*“, ale zároveň tyto cíle určuje v závislosti právě na *lidství*.

Pokud Sisyfos zavrhl bohy, musí mít pro svůj akt vzdoru/*transcendování* nějaký cíl. Potřebuje něco, čím může substituovat božství nad ním. Camus samozřejmě doslovně nikdy nepíše, že by existovalo nějaké *transcendentno*. V kontextu *Mýtu*, a zřejmě i ve zbytku autorových děl, se mi jako *transcendentno* jeví právě *lidství*. Připomínám znovu citaci Černého, kterou jsem uvedl v práci dříve:

„je tedy transcendence, transcendování, jakožto děj bez předem daného cíle, není však transcendentna (skutečnosti nad člověkem).“¹⁰²

Dovolím si zde citaci přeformulovat tak, aby vypovídala o podobě teologického prismatu, z něhož chci *Mýtus* interpretovat. Zopakuji tedy již řečené; Pro Sisyfa je tedy *akt* vzdoru *aktem transcendování*, čímž míním *aktem* překonávání sebe sama. Ten se jako takový děje v jisté *transcendenci*, na jejímž základě *člověk* projektivně stanovuje své imanentní cíle v mezích *světa*, a především v mezích uvnitř mezi *světa*, totiž v *lidství*, které je zároveň *transcendentnem*. Není jím ve smyslu, že by bylo jakousi entitou. Je pouze tím, k čemu *člověk* ve svém vzdoru směřuje. Sisyfův *telos*. Takový cíl ovšem není naplnitelný sám o sobě pro svou abstraktní, a zdá se i dynamickou povahu, protože *lidství* je zároveň v každém jedinci (lhostejno zda negativně či pozitivně). Nikoli nemístně, se zde nabízí platónský pojem „*idea*“.¹⁰³

Ve vztahu k *člověku* lze *lidství*, na tomto místě považovat právě za obdobu *ideje člověka*, a tedy *skutečnost nad člověkem*, k níž je možno se upínat. Jako taková však slouží pouze za nedosažitelný cíl, který má ten smysl, že *člověka* udržuje v modu bytí, jehož smyslem je směřování k *lidství* jako *sebetvoření* a *transcendování*.¹⁰⁴ Pro

¹⁰² Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992, s. 55.

¹⁰³ Pojem „*idea*“ zde nemyslím s plným obsahem platónským. Spíše jej chápu jako nejbližší vymezení pojmu *lidství*, a tedy i v uvozovkách.

¹⁰⁴ Tak je tedy vymezeno z mé strany i *transcendentno* v *Mýtu*. Pokud jde o otázku *absolutna*, nespátřuji v Camusově díle jeho prezenci. Respektive ne v pravém smyslu, aniž bych se nedopustil redukce onoho pojmu. Jediné, co se zdá být nejbližší je *svět*, *příroda* či *Bůh*. Camus u všech vnímá jistou netečnost (nejspíš paralelismus) vůči *člověku*, a zdá se, že i vlastní, na něm nezávislý, smysl. U prvních dvou je zřejmé, že existovaly i před *člověkem*, a tedy na něm nejsou závislé. Nedovolují si však zde tvrdit, že je lze považovat, v Camusově pojetí, jako *absolutno*. Nicméně pokud jde o pojem

člověka v člověku je tím prvním a posledním. Na konci eseje Camus hodnotí Sisyfův osud následovně:

„Samo snažení dostat se na vrchol stačí zaplnit lidské srdce. Musíme si představit, že Sisyfos je šťasten.“¹⁰⁵

Takové tvrzení ovšem neznamená, že by se *člověk* měl spokojit se sisyfovským údělem až do konce dní. Zde se přikláním k interpretaci Sisyfa z *Mýtu*, kterou nabízí Müller. Chápe totiž Camusova Sisyfa pouze jako model a v žádném případě jako návod nebo konečnou konkluzi.¹⁰⁶ Jedná se zkrátka o konstatování zjevné situace, v níž se *člověk* nachází. Přijetí *absurdna* tedy zároveň neznamená, cítit se dobře nebo být šťastný po celý život. Podle Müllera, se Camus snaží pouze říci, pravděpodobně v návaznosti na otázku sebevraždy, které se věnuje zejména v úvodu knihy, že neexistuje nic natolik zlého, aby nemělo smysl žít.¹⁰⁷ Ačkoli není Sisyfos návodem, lze předpokládat, aniž by si to autor pravděpodobně uvědomoval, že může sloužit přinejmenším jako inspirace a, v jistém smyslu, cesta k uvědomění si *lidství*. To znamená, po vzoru Sisyfa, zavrhnout *bohy/Boha* a nahradit je *lidstvím-bohem*. Tedy *transcendentnem*. A zde právě spatřuji teologickou rovinu celého *Mýtu*. Ve víře v ono *lidství*. Celý spis tak vyvstává jako evangelium „negativní víry čili reverzního evangelia, které vede k opuštění *Boha*“¹⁰⁸ Nestojí však pouze na zavržení/zavrhování *Boha*, ale buduje vlastní pozitivní bod, jímž je právě *lidství*.

Toto pojednání bych rád uzavřel citací z *Člověka revoltujícího*, kterou považuji též za, do jisté míry, teologickou (Vzhledem k vymezení pojmu *lidství* v této části

„absolutní“, s ním bychom se mohli setkat pravděpodobně u lidského údělu a reakcí na něj – tedy u *revolty*.

¹⁰⁵ Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015, s. 141.

¹⁰⁶ Tedy model ve smyslu konstatování situace, a nikoli jako návod neboli postup, jímž se má člověk řídit.

¹⁰⁷ Müller, M., *Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretacím díla Alberta Camuse*, 2018 [cit. 13. 5. 2022]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/330857889_Stastni_Sisyfove_a_nekonecna_revolta_Nekolik_poznamek_k_interpretacim_dila_Alberta_Camuse

¹⁰⁸ Jak jsem uvedl v *Úvodu*.

práce.), a která zároveň vcelku jasně pojmenovává nejen úděl *člověka* sisyfovského, ale také *revoltujícího*.¹⁰⁹ *Revoltujícího* nejen za sebe, nýbrž i za druhé:

„Člověk v sobě může zvládnout všechno, co musí být zvládnuto. Musí poopravit stvoření ve všem, v čem může být poopraveno. Nadále však budou nespravedlivě umírat děti, i v té nejdokonalejší společnosti.“¹¹⁰

¹⁰⁹ Rozdíl mezi *člověkem* sisyfovským a *revoltujícím* vidím v pojmech vzdor a revolta. Zatímco vzdorem je v *Mýtu* míněn vzdor jedince za sebe samého, revoltou je v *Člověku revoltujícím* míněno, zjednodušeně řečeno, vymezení sebe sama v kontextu společnosti a pro druhé.

¹¹⁰ Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018, s. 351.

5. Závěr

Za cíl práce jsem si stanovil několik bodů. Zaprvé vymezit Camusovu pozici ve vztahu k dalším existencialistům, jejichž tvorbu autor konfrontoval v *Mýtu*, a zároveň také pojednat o jeho vztahu k Sartrovu myšlení, přičemž zde jsem se nemohl opírat o pasáže z *Mýtu* nebo *Člověka revoltujícího*, kde by se Camus vůči Sartrovi vymezoval, protože tak sám nečiní. Nicméně spolu s vymezením existencialismu jsem v první části načrtl základní pozici Camusova myšlení.

V kapitole s názvem *Zasazení Camusova díla do filosoficko-literární kategorie*, jsem se v návaznosti na pojednání o Camusovi a existencialismu dopracoval k otázce po problematičtém zasazení autora do kategorie ateistického existencialismu. Zadrugé jsem se tedy dopracoval postupným vyřazováním k pojmu antiteismus, přičemž jsem Camuse označil za „antiteistického autora“. V kontextu celé práce a uceleného pohledu na myslitelovu tvorbu bych si na tomto místě dovolil drobnou úpravu a navrhl pro autora kategorii *antiteistického existencialismu*. Není třeba ono označení dále rozvádět, neboť čtenář se v práci setkal, z mé strany, jak s vymezením antiteismu tak existencialismu.

Dříve než jsem přestoupil k finální části práce, jsem se rozhodl uvést několik teorií, které se pokoušely nebo pokouší interpretovat Camusovo dílo jako teistické a hledat v něm teologii. Protože cílem mé práce bylo od počátku předložení jistého teologického fragmentu autorova myšlení, považoval jsem za nezbytné uvést i ostatní pokusy o takovou interpretaci. Všechny uvedené však stojí na hledání křesťanských prvků v samotných dílech. Proto zde opět zdůrazňuji, jak jsem učinil již v *Úvodu* a taktéž v kapitole věnované právě oněm teoriím, že nevykládám Camusovu tvorbu jako „kryptokřesťanskou“. Tedy se vůči zmíněným teoriím vymezuji. Považuji však za důležité, aby byl čtenář seznámen s jinými pokusy, a dostalo se mu tak pouze mé interpretace.

Všechny kapitoly slouží jako „prekursor“ nejdůležitější části práce s názvem *Mýtus o Sisyfovi*, u níž se jedná právě o jeho interpretaci jakožto teologického spisu. Většina práce tak slouží čtenáři jako aparát, díky kterému je poté schopen lépe porozumět samotné interpretaci a zároveň intertextuálnímu kontextu Camusovy tvorby. Označení *lidství*, které používám jako vlajkový pojem celé argumentační struktury, jsem zvolil pro jeho paradoxní nezabarvenost, čímž chci říci, že se nejedná o termín,

který by byl inherentně spjat s jakoukoli etapou filosofie. Respektive se nejedná o pojem, který by byl vlastní pouze ohraničenému diskursu.

Předpokládám, že jsem v samotné interpretaci *Mýtu* předložil alespoň základní argumenty, z jejichž pozice lze nalézt v samotném textu, ale i ve zbytku Camusovy tvorby, fragmenty teologie. Nikoli religiózní, nýbrž té související s církevním diskursem a ani s akademickými teologickými systémy.

Nakonec i dnes je stále aktuálním tématem, hovořit o teologii nezávisle na konfesním diskursu, a podkryvat tak pojem víry nebo boha/bohů ve více formálním jazyce, nebo alespoň v jazyce nezávislém na tradičních biologických systémech. Zdá se tedy, že je zde zároveň prostor pro uvažování o teologické rovině v Camusově díle obecně. Zároveň se při takovém výzkumu jeví podnětné také podrobení Camusovy tvorby například Lacanově kritice existencialismu. I v současnosti se tedy nabízí široký prostor pro interpretaci Camusova díla (nebo jeho částí) jako teologického a zároveň pro jeho uvedení do dialogu s ostatními autory, a to nejen s existencialisty, ale kupříkladu i psychoanalytiky.

6. Seznam použité literatury a zdrojů

Bibliografie

- 1) Berg, E., Chapter 5 Albert Camus and Soren Kierkegaard. In: *Brill's Companion to Camus*, Brill Publishers, Leiden, 2020.
- 2) Camus, A., *Caligula*, přel. Ivan Zmatlík, Artur, Praha 2012.
- 3) Camus, A., *Člověk Revoltující*, přel. Kateřina Lukešová, Garamond, Praha, 2018.
- 4) Camus, A., *Mýtus o Sisyfovi*, přel. Dagmar Steinová, Garamond, Praha 2015.
- 5) Coreth E., Ehlen, P., Haeffner, G., Ricken, F., *Filosofie 20. století*, přel. Břetislav Horyna, Nakladatelství Olomouc s.r.o, Olomouc, 2006.
- 6) Černý, V., *První a druhý sešit o existencialismu*, Mladá fronta, Praha, 1992.
- 7) Goss, J., Camus, God, and Proces Thought. In: *Process studies*, University of Illinois press, vol. 4, no. 2, JSTOR, 1974. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/44797572>
- 8) Kierkegaard, S. A., *Bázeň a chvění; Nemoc k smrti*, přel. Marie Mikulová Thulstrup, Svoboda – Libertas, Praha, 1993.
- 9) Kierkegaard, S. A., *Evangelium utrpení: křesťanské řeči*, přel. Marie Mikulová Thulstrup, Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), Brno, 2006.
- 10) Petříček, M., *Úvod do (současné) filosofie*, Herrmann & synové, Praha, 1997.
- 11) Sartre, J. P., *Existencialismus je Humanismus*, přel. Petr Horák. Praha, Vyšehrad, 2004.
- 12) Shein, L., J., Lev Shestov: a Russian existentialist. In: *The Russian review*, vol. 26, no. 3, JSTOR, 1967. Dostupné z: <https://www.jstor.org/stable/127090?origin=crossref&seq=5>
- 13) Scherer, G., *Smrt jako filosofický problém*, přel. Karel Šprunk, Karmelitánské nakladatelství s.r.o, Kostelní vydří, 2005.
- 14) Thurner, R., Röd, W., Schmidinger, H., *Filosofie 19. a 20. století III*, přel. M. Petříček, Oikúmené, Praha, 2009.

Internetové zdroje

- 15) Crowell, S., *Existentialism*, Stanford University [online], 2004 [cit. 2022-4-28].
Dostupné z: <https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>
- 16) Müller, M., *Šťastní Sisyfové a nekonečná revolta: Několik poznámek k interpretacím díla Alberta Camuse*, 2018 [cit. 13. 5. 2022]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/330857889_Stastni_Sisyfove_a_nekonecna_revolta_Nekolik_poznamek_k_interpretacim_dila_Alberta_Camuse
- 17) Payne, P., P., *Camusovo evangelium negativní víry*, 2001 [cit. 15. 3. 2022]. Dostupné z: <https://protestant.evangnet.cz/camusovo-evangelium-negativni-viry>

