

## BER TO S HUMOREM Camus a Nagel ve sporu o absurdno

Thomas Nagel je analytický filosof, který se již od šedesátých let věnuje i existenciálním tématům, jakými jsou smrt, smysl života či jeho nahodilost. Rozhodně odmítá, že by se filosofie v duchu L. Wittgensteina měla principiálně omezit na to, co lze smysluplně říci, ať už je smysluplnost blíže určena souborem výroků empirických věd a logiky<sup>1</sup> či způsobem, jak jsou slova užívána v běžné řeči.<sup>2</sup> Podle Nagela může obava z toho, že řekneme něco nesmyslného, ve svém důsledku skutečnému myšlení bránit. A snaha omezit se na problémy, u nichž lze očekávat řešení, je nepochopením samotné povahy filosofie: „Možná, že některé filosofické problémy žádná řešení nemají. Mám podezření, že to platí o nejhlubších a nejstarších problémech,“ praví v předmluvě k souboru textů *Mortal Questions* (1979). Předmětem jeho úvah je zde například absurdno, smrt, úloha náhody v morálním životě, sexuální perverze, válka či povaha subjektivní zkušenosti (viz jeho slavnou studii *Jaké je to být netopýrem*, 1974). Přesvědčením, které tyto různorodé texty provazuje, je právě zmíněný postoj k povaze filosofických problémů: „To, že některé problémy jsou neřešitelné, neznamená, že nejsou skutečné.“<sup>3</sup>

Podobně jako téma smrti či smyslu života nepovažuje Nagel ani pocit absurdity za zdroj potenciálně nesmyslných úvah, které nemají ve filosofii místo, nýbrž za vážné filosofické téma. Máme-li ukázat, v čem tkví originalita Nagelova přístupu k absurdnu, připomeňme stručně *Mýtus o Sisyfovi*. Třebaže se pojem absurdna objevuje již v Kierkegaardových textech, ústřední filosofický pojem z něj učinil právě Albert Camus. Ostatně Nagel formuluje své pojetí absurdna v opozici vůči němu.

---

<sup>1</sup> L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, přel. P. Glombíček, Praha 2007, 6.53.

<sup>2</sup> Týž, *Filosofická zkoumání*, přel. J. Pechar, Praha 1993, např. str. 65, § 116: „My převádíme slova z jejich metafyzického užití zpět na jejich užití ve všednodenním úzu.“

<sup>3</sup> T. Nagel, *Mortal Questions*, New York 1979, str. xii.

Camus v *Mýtu o Sisyfovi* vymezuje pocit absurdity jako „roztržku mezi člověkem a životem, mezi hercem a kulisami“.<sup>4</sup> Co Camus míní životem a kulisami, ilustruje na zapojení jedince do denního koloběhu práce a odpočinku. Tento „strojový život“ – probuzení, cesta do práce, osm hodin práce, cesta domů, odpočinek – je odůvodněn nutností obživy a udržován v chodu našimi zvyky, jak osobními, tak společenskými. Camus jej přímo označuje jako spánek, z něhož ve vzácných chvílích procitáme. Probuzení ze spánku je vědomím cizosti. Jednak cizosti světa, který přestává být dobře známým místem k životu a stává se kulisou, jež se okamžikem procitnutí hrouť. Ale je též vědomím cizosti člověka, který se v rozvalinách kulis každodennosti cítí jako cizinec vyhnaný do exilu. Camus uvádí různé existenciální zkušenosti, v nichž procitnutí k absurditě získává přesnější podobu. Absurdní se může stát nejen lidská každodennost, ale i nelidská příroda, která se může ukázat – podobně jako v Sartrově *Nevolnosti* – jako nehostinný a člověka ignorující svět. Ovšem i konkrétní člověk se může stát absurdní jednak pro sebe sama, například při pohledu na sebe v zrcadle, jednak na fotografii, či pro své blízké. Osoba, s níž dlouho žijeme v důvěrném vztahu, se náhle jeví jako cizí, takže „pod dobře známou tvář ženy najdeme takřikajíc cizinku“.<sup>5</sup> Mnoha způsoby se známé naráz ukáže jako cizí. Procitnutí je zároveň počátkem myšlení, totiž přemýšlení o jediné důležité otázce, zda „život stojí, či nestojí za to, abychom jej žili“, čímž dospíváme k první větě *Mýtu o Sisyfovi*: „Existuje jediný opravdu závažný filosofický problém: totiž sebevražda.“<sup>6</sup>

Je-li pocit absurdity definován jako roztržka, jsou jeho nezbytnou součástí dva póly. Svět není nesmyslný a mlčící sám od sebe, nýbrž pouze tehdy, když v něm smysl hledáme. Camus prohlašuje touhu po jasnosti za zásadní lidský rys. Člověk usiluje o porozumění, což Camus chápe jako snahu polidštit, zpřehlednit svět, nalézt v něm pochopitelnou jednotu. Tím se člověk dostává do konfrontace s iracionalitou světa. „Absurdno se rodí z této konfrontace mezi lidským voláním a iracionálním mlčením světa“, „mezi duchem, který touží, a světem, který jej zklame“.<sup>7</sup> Mezi řešeními problému absurdna, která přicházejí v úvahu, Camus kromě sebevraždy uvádí filosofické úniky z absurdní situace. Tyto úniky do nábožensky chápané naděje spojuje s křesťanským

4 A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in: týž, *Essais*, Paris 1965, str. 101.

5 Tamt., str. 108.

6 Tamt., str. 99.

7 Tamt., str. 117 n. a 135.

existencialismem K. Jasperse, L. Šestova či S. Kierkegaarda. Camus je označuje jako filosofickou sebevraždu, jako kapitulaci myšlení před problémem absurdity. Jediným řešením, které je pro Camuse přípustné, je setrvání v boji s absurdním, přičemž tento boj „předpokládá naprostou absenci naděje (což nemá nic společného se zoufalstvím), ustavičné odmítání (což nesmíme zaměňovat s odřikáním) a vědomé neuspokojení (které nesmíme zaměňovat s mladistvým neklidem). ... Absurdno má smysl jen v té míře, v níž s ním nesouhlasíme.“<sup>8</sup> Camus opakovaně líčí nesmířený život, a ostatně i nesmířené umírání jako postoj, který přijal absenci smyslu, odnaučil se doufat a z této iluzi zbavené střízlivosti čerpá nově objevenou životní intenzitu. Camus nehlásá hrdinství, které by mělo nutně vést k mimořádným činům. Jeho hrdina Sisyfos neopouští koloběh denních úkonů, neprolomí absurdní opakování každodennosti směrem k velkému činu, nýbrž je symbolem heroizace každodennosti, „vášnivého zaujetí životem“.<sup>9</sup>

Camusovo líčení absurdity lze odmítat z různých důvodů. Jím samým kritizovaný Kierkegaard by vzdor, s nímž Camusův Sisyfos hrdě čelí absurditě, pravděpodobně považoval za nejvyšší formu zoufalství. V zoufalství vzdoru jedinec usiluje o samostatné utváření vlastního života. Z Kierkegaardova pohledu se jedná o vědomé popření vztahu k Bohu a krajní uzavření jedince do sebe, který si žárlivě střeží dokonce i své utrpení: „Velmi mu záleží na tom, aby své trápení nepustil z dohledu, aby mu je nikdo nevzal – vždyť jinak by nemohl ostatním, ba ani sobě samému dokázat, že má pravdu!“<sup>10</sup> Ale nemusíme se nutně obracet ke křesťansky smýšlejícím autorům. Je možné upozornit, že Camusova definice absurdity předpokládá maximalistickou představu o lidském poznání: úsilí o poznání cílí k úplnému pochopení a scelení poznatků, je „voláním po absolutnu a po jednotě“.<sup>11</sup> V Camusově líčení touží každý člověk po úplné srozumitelnosti a jednotném smyslu. Není divu, že svět musí taková očekávání zklamat. Otázkou není, co dělat, když svět naši touhu po absolutní srozumitelnosti neuspokojí, nýbrž co Camuse opravňuje do člověka takovou – vpravdě absurdní – touhu po absolutnu klást. Takto ve své kritice uvažuje například Robert Solomon, který mezi předpoklady Camusovy filosofie absurdna spatřuje – mimo jiné – krajní

---

<sup>8</sup> Tamt., str. 121.

<sup>9</sup> Tamt., str. 196.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Nemoc k smrti*, in: týž, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993, str. 175.

<sup>11</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 136.

racionalismus v teorii poznání.<sup>12</sup> Z dalších problematických předpokladů lze vyzdvihnout dualistické líčení vztahu mezi duchem a tělem: tělo nás upozorňuje, že je třeba neustále nějaké potřeby zajistit, a odvádí nás tak od pocitu absurdna, jemuž může být otevřen pouze duch. Nejen naděje, ale i tělo nás tak může svádět k úniku před absurditou.<sup>13</sup>

Na Nagelove kritice Camuse je třeba vyzdvihnout, že vyvěrá z postojů, které jsou v mnoha ohledech Camusovi blízké: Nagel nenabízí ani příklon k naději, ani nekritizuje předpoklady Camusova pojmu absurdity, například nerealistickou představu o poznání či dualistické pojetí lidské bytosti. A přece je nakonec Nagelův pohled kritický: Camus podle něj nabízí směs sebelítosti a heroismu, jíž schází odstup od sebe. Chybějící odstup, který nás uchrání od Camusova skrytého velikášství, nám podle Nagela může zajistit ironie.

Nagel ve své úvaze bere existencialistické téma, totiž pocit absurdna, velmi vážně a snaží se zjistit, zda jde o pocit dobře zdůvodněný. Odmítá některé důvody pro pocit absurdna (naše životy jsou krátké, a tedy absurdní v porovnání s časem vesmíru; nedokážeme dostatečně zdůvodnit naše jednání, neboť pokusy o zdůvodnění beztak končí naší smrtí) a na jejich místo klade jiné vysvětlení: své životy vedeme se vši vážností, ale zároveň jsme schopni zaujmout odstup, z něhož se naše životní nasazení jeví jako zcela nahodilé. Pociť absurdna je pro Nagela podobně jako pro Camuse zkušeností střetu. Tím, co se dostává do střetu, je na jedné straně vážnost, s níž obvykle bereme své životy, když se rozhodujeme, zdůvodňujeme svá rozhodnutí a jednáme, a na druhé straně možnost učinit krok zpět a zaujmout od naší životní vážnosti odstup, pozorovat ji „se stejně nezúčastněným údivem, s jakým se [lidé] dívají na mravence snažícího se zdolat hromadu písku“. Takový pohled na sebe zvnějšku pro nás může být zdrojem „vystřízlivění i pobavení“.<sup>14</sup>

Pro Nagela je přitom důležité, že odstup od životní vážnosti nás z ní nevyvazuje. Nejedná se totiž o takový odstup, který by nám pomohl „pochopit, co je *skutečně* důležité“. Pohled na sebe zvnějšku ukazuje

<sup>12</sup> R. Solomon, *Passions. Emotions and the Meaning of Life*, Indianapolis 1993, str. 38 n.

<sup>13</sup> Viz např. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 102: „Úsudek těla se vyrovná úsudku ducha a tělo ucouvne před zničením. Zvyk žít jsme si osvojili mnohem dříve než zvyk myslet.“ Otázkou je, zda jde opravdu o únik, zda únikem není naopak uvažování o smyslu či nesmyslu života vůbec, jak naznačuje např. J. Wolker v básni *Žebráci* („a že jsem byl syt, tak vážně jsem přemýšlel, zda lépe je zemřít či žít“).

<sup>14</sup> T. Nagel, *Absurdno*, přel. B. Pořízková – D. Weinhold, viz str. 75 v tomto čísle časopisu.

naše životní hodnoty a volby jako nahodilé a nevyhnutelné zároveň. Ne-nabízí žádnou alternativu vůči životu, který fakticky vedeme, žádnou náhradu za naši obvyklou „nepodloženou přirozenou víru“. Naše životní zaujetí ovšem díky odstupu získává „zvláštní příchut“ . Aniž bychom svou životní vážnost opustili, může být „protkána ironií“. Nagel považuje zaujetí odstupu od sebe za krok, který je „pro nás lidi přirozený“, a proto ani nemůže pocit absurdna chápat jako nežádoucí: „absurdita je na nás jednou z nejlidštějších věcí: je projevem našich nejvyspělejších a nejzajímavějších vlastností“, totiž schopnosti „transcendovat sebe samé v myšlení“. Plodem této schopnosti může být život, který vedeme vážně, a zároveň s ironií.

Oproti Camusovi nabízí Nagel odlišnou definici absurdity, když střet umísťuje do nitra lidského jedince: „absurdita naší situace tedy vychází nikoli ze střetu mezi našimi očekáváními a světem, nýbrž ze střetu v nás samých“.<sup>15</sup> Především se ovšem staví proti tvrzení, jímž Camus zahajuje *Mýtus o Sisyfovi*, a sice že absurdno představuje problém, na který je třeba hledat řešení, přičemž je možné nabídnutá řešení posuzovat jako chybné úniky (sebevražda, naděje, zajišťování tělesných potřeb) či jako adekvátní odpovědi (život absurdnu navzdory). Vzhledem k tomu, že pro Nagela absurdno není problém, nýbrž jedna z nejvíce lidských věcí, je Camusova představa o životě vedeném *navzdory* absurdnu romantická, zavání totiž zároveň sebelítostí i heroismem. Nagel s náležitou ironií poznamenává, že postoj Camusova hrdiny je selháním soudnosti a skrytým velikášstvím. Jakmile by si uvědomil „vesmírnou nevýznamnost situace“, směs zoufalství a heroismu by opustil. Pokud by Nagel vůbec chtěl postavu Sisyfa zachránit, jeho Sisyfos by zřejmě krácel do údolí za svým kamenem s ironií a pobaveně by sledoval, jak se valí dolů.

Ironie a humor nespádají pod žádný z postojů, které by Camus označil za únikové, a přece by, jak se domnívám, v jeho očích neobstály. Tím, co Camus označuje za absurdní, je střet lidského předjímání srozumitelnosti s iracionálním světem, přičemž postoj, který není únikový, je principiálně nesmiřený. Absurdita se přijetím života v ní nestává o nic snesitelnější. Domnívám se, že nejde o nahodilý, nýbrž zásadní rozdíl obou koncepcí absurdna, který lze nejlépe zachytit na úloze, kterou v nich má svět. U Nagela vztah ke světu netvoří součást definice absurdna. Vzhledem k tomu, že dvojí pohled na sebe sama je pro nás dostupný vždy, a tedy tvoří podstatný rys naší existence, není při zkušenostech absurdity důvod ke stížnostem, ani není nač být hrdý. Zkrátka jsme bytostí, které se sobě

---

<sup>15</sup> Tamt. str. 77.

samým mohou jevit absurdně. Naopak Camus považuje vztah k tomu, co je mimo nás, ke světu, za nepostradatelnou součást nejen pocitu absurdna, ale vůbec všech významných citů: „velké city s sebou nesou své universum, ať už je nádherné či ubohé. Svou vášní ozařují výlučný svět a nacházejí v něm své klima. Existuje universum žárlivosti, ctižádosti, egoismu či velkorysosti.“<sup>16</sup> Aby se mohl zrodit pocit absurdity, musí zde být „absurdní svět“. U Nagela nezáleží na tom, v jakém světě žijeme, aby se mohl dostavit pocit absurdity, neboť se dostaví čistě na základě obecně lidské schopnosti dvojího pohledu. Naopak Camus reflektuje, že svět, v němž žijeme, je velmi konkrétní, historicky vzniklý, a právě tento svět je absurdní.<sup>17</sup> Absurdní svět je světem po smrti Boha, světem oproštěným od naděje a model. Je světem, jehož prázdnotu se snaží proniknout otázky Nietzschova Pomatence, reflektujícího čin, jímž lidé zabili Boha: „Co jsme to učinili, když jsme tuto zemi odpoutali od jejího slunce? Kam se nyní pohybuje? Kam se pohybuje my?“<sup>18</sup> Absurdní hrdina žije ve světě, který k těmto otázkám mlčí, neboť „od nynějška nemá žádného pána“. Procitnul k vědomí, že vše lidské má pouze lidský původ, a proto z osudu, třebaže by byl nezměnitelný, činí lidskou záležitost.<sup>19</sup> Nesmířenost s absurdním světem je souznačná s přijetím lidství. Být plně člověkem po smrti Boha znamená být nesmířený, což se nevyklučuje s radostí, snad ani s humorem, ale zřejmě se to již nesnese „s určitou mírou ironie a odevzdanosti“, již nabízí Nagel.<sup>20</sup>

Camusovu absurdnímu hrdinovi snad lze doporučit, aby se nebral tak vážně a neliboval si ve svém vzdoru, ovšem nelze po něm bez zásadní dezinterpretace *Mýtu o Sisyfovi* chtít odevzdanost. Camus zůstává právě motivem nesmířitelnosti a revolty jednou z nejdůležitějších postav post-nietzschovského myšlení a filosofického atheismu. Hlavní význam Nagelova příspěvku k absurdnu však netkví v korektuře, či dokonce popření Camusova existencialismu. Nagel sleduje vlastní cíle. I v tomto

<sup>16</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 105.

<sup>17</sup> Viz J. Gordon, *Nagel or Camus on the Absurd?*, in: *Philosophy and Phenomenological Research*, 1, 1984, str. 15–28.

<sup>18</sup> F. Nietzsche, *Radostná věda („la gaya scienza“)*, přel. V. Koubová, Praha 1992, str. 124 (aforismus 125).

<sup>19</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, str. 197 n.

<sup>20</sup> Nagel tuto odevzdanost, s níž přijímáme svá „dobře známá přesvědčení“ poté, co jsme na ně pohlédli z odstupu, přirovnává k situaci, v níž přijímáme zpět „partnera, který utekl s někým jiným, a pak se rozhodl vrátit. Už [ho] ale vnímáme jinak...“ T. Nagel, *Absurdno*, str. 79.

textu, jako v řadě jiných, nabízí tvrzení o universální lidské schopnosti zaujímat dvě hlediska, přičemž právě v *Absurdnu* přichází s inspirujícími postřehy k filosofii humoru a ironie.<sup>21</sup> Ale především: absolutno přestalo být i díky Nagelovi výlučnou doménou existenciální filosofie a literatury. Konfrontace s absencí smyslu nepatří za hranice myšlení, aby je takřkajíc zvnějšku vymezovala, nýbrž do jeho středu. Ostatně jde-li o jednu z významných lidských zkušeností, bylo by škoda se k ní nehlásit, ať už tak činíme ve vzdoru či s humorem.

*Jakub Čapek*

---

<sup>21</sup> B. Plant, *Absurdity, Incongruity and Laughter*, in: *Philosophy*, 84, 2009, str. 111–134.