



/ JEAN-PAUL SARTRE /

## Existencialismus je humanismus

(Francouzský originál „L'existentialisme est un humanisme“, Nagel, Paříž 1946, str. 11—95. Dle českého překladu v „Listech“, Melantrich 1947.)

...Nazval jsem tuto malou přednášku: Je existencialismus humanismem?<sup>1</sup> Mnozí by mohli být udiveni tím, že se zde mluví o humanismu. Pokusíme se ukázat, co tím rozumíme. V každém případě již z počátku můžeme říci, že existencialismem<sup>2</sup> rozumíme učení, které umožňuje lidský život a které dále prohlašuje, že u každé pravdy a u každého konání musíme počítat s lidským prostředím a lidskou subjektivitou. V základě se nám vytýká, jak známo, že zdůrazňujeme špatnou stránku lidského života. Jedna paní, o které mi nedávno vyprávěli, když z nervozity pronese nějaké hrubé slovo, prohlásí na omluvu: myslím, že se stávám existencialistkou. Tím se existencialismus zpodobuje s ošklivostí; proto se prohlašuje, že jsme

<sup>1</sup> Ukázka, kterou tu publikujeme, je podle našeho názoru vhodná k dokumentaci a přiblížení hlavních stanovisek Sartrova (\* 1908) existencialismu. Jde ovšem skutečně o okrajové dílko, ležící časově mezi dvěma velkými filosofickými pracemi Sartrovými. Máme na mysli jednak spis „L'Être et le Néant“ („Bytí a nicota“, 1943), jednak „Kritiku dialektického rozumu“ („Critique de la raison dialectique“, 1960). Části tohoto posledně jmenovaného spisu jsou přeloženy do češtiny v publikaci „Marxismus a existencialismus“, Svoboda, Praha 1966.

<sup>2</sup> Srov. naši 3. přednášku („Soudobá filosofie jako negace metafyziky — II. Existencialismus a novopozitivismus“).

naturalisty; a i když jimi jsme, můžeme se divit, že pohoršujeme a děsíme mnohem více, než dnes děsí a pohoršuje naturalismus v pravém slova smyslu. Ten, kdo beze všeho přijme nějaký Zolův román, jako Zemi, oškliví se, jakmile čte nějaký román existencialistický; ten, kdo rád užívá mudrosloví národů — jež jsou dosti smutná —, shledává, že jsme ještě smutnější. Ale co je bludnější, než řekneme-li „nehas, co tě nepálí“ nebo „čiň čertu dobře, peklem se ti odmění“. Známe běžná rčení na toto téma, která ukazují stále totéž: člověk nemá bojovat proti mocem již ustaveným, nemá bojovat proti síle, nemá podnikat nic, co je nad jeho podmínky, veškerá činnost, která se nevřazuje do tradice, je romantismem, každé snažení, které se neopře o prokázanou zkušenost, je určeno k tomu, aby ztroskotalo; a zkušenost ukazuje, že lidé jdou stále dolů, že je třeba pevných opor, aby je zadržely, jinak to bude anarchie. A zatím lidé, kteří žvaní takovato smutná úsloví, lidé, kteří říkají: jak je to lidské, kdykoli jim ukážete víceméně odpuzující čin, lidé, kteří nás krmí svými realistickými písničkami, ti lidé právě vytýkají existencialismu, že je příliš chmurný; tu se ptám sám sebe, zda mu nekřivdí, ne pro jeho pesimismus, nýbrž daleko spíše pro jeho optimismus. Neděsí naposled v doktríně, kterou se pokusím vyložit, to, že ponechává člověku možnost volby? Abychom to věděli, je nutno podívat se na tuto otázku po stránce výlučně filosofické. Co nazýváme existencialismem?

Většina lidí, která tohoto slova používá, byla by ve velkých rozpacích, kdyby je měla ospravedlnit, protože dnes, když se stalo módou, lidé rádi prohlašují, že ten a ten hudebník nebo ten a ten malíř jsou existencialisty. Lokálkář z „Clartés“ se podepíše *Existencialista*, a celkem vzato nabylo toto slovo dnes takové šíře a takového rozpětí, že již neznamena vůbec nic. Zdá se, že při nedostatku avantgardního učení obdobného surrealismu lidé lačníci po skandálu a vzruchu se obracejí k této filosofii, která jim ostatně v této oblasti nemůže nic přinést; ve skutečnosti je to učení co nejméně skandální, co nejpřísnější; je určeno výlučně pro techniky a filosofy. Přesto je lze snadno definovat. Věci dělá složitými to, že jsou dva druhy existencialistů: první, kteří jsou křesťany, a mezi něž bych zařadil katolíky Jasperse a Gabriela Marcela; a druhí, kteří jsou bezvěrci, a mezi něž je třeba zařadit Heideggera a rovněž existencialisty francouzské a mne sama. Spojuje je jen ten názor, že podle nich existence je před podstatou, nebo jinými slovy, že je třeba

vycházet ze subjektivity. Co se tím má vlastně rozumět? Vezměme nějaký vyrobený předmět, jako třeba knihu nebo nůž na papír. Tento předmět byl vyroben řemeslníkem, jenž se inspiroval pojmem; obrátil se k pojmu nůž na papír a rovněž na techniku předběžné výroby, jež je součástí pojmu a jež v podstatě je předpisem. Takto je nůž na papír zároveň předmětem, jenž se jistým způsobem vyrábí a jenž, z druhé strany, má určitou užitečnost, a nelze předpokládat, že by někdo vyrobil nůž na papír, aniž by věděl, k čemu ten předmět bude sloužit. Řekněme tedy, že pro nůž na papír je podstata — to znamená souhrn předpisů a kvalit, které ho dovolují vyrobit a určit — před existencí. Takto je přítomnost takového nože na papír nebo knihy přede mnou pevně určena. Máme tu tedy technické vidění světa, v němž lze říci, že vytváření je před existencí.

Myslíme-li na boha stvořitele, tento bůh je ve většině dob přizpůsobován vyššímu řemeslníku; a ať máme na mysli nauku jakoukoli, ať jde o nauku Descartovu nebo Leibnizovu, připouštíme stále, že vůle víceméně sleduje rozum nebo že jej aspoň doprovází a že bůh, když tvoří, ví přesně, co tvoří. Takto pojem člověka v duchu božím může splynout s pojmem nože na papír v duchu výrobcově; a bůh vyrábí člověka podle technik a pojetí, přesně tak, jako řemeslník vyrábí nůž na papír podle nějakého výměru a techniky. Jednotlivý člověk tak uskutečňuje jistý pojem, který je v božském rozumu. V 18. století, v ateismu filosofů, je slovo bůh potlačeno, nikoli však myšlenka, že podstata je před existencí. Tuto myšlenku nalézáme všude: nalézáme ji u Diderota, u Voltaira i u Kanta. Člověk je vlastníkem lidské povahy; tato lidská povaha, která je pojmem člověka, objevuje se u všech lidí, což znamená, že každý člověk je zvláštní případ obecného pojmu člověk; u Kanta z této obecnosti vyplývá, že lesní člověk, přírodní člověk stejně jako měšťák musí mít stejnou definici a mají stejné základní hodnoty. Podstata člověka je v tomto případě před touto historickou existencí, kterou potkáváme v přírodě.

Existencialismus ateistický, jež zastupuji, je mnohem důležitější. Prohlašuje, že neexistuje-li bůh, existuje aspoň jedna bytost, u níž existence je před podstatou, jedna bytost, která existuje dříve, než mohla být vymezena nějakým pojmem, a že touto bytostí je člověk, nebo jak říká Heidegger, lidská realita. Co zde znamená, že existence je před podstatou? Znamená to, že člověk nejdříve existuje, potkává

zde sebe, vypařuje se ve světě a pak že se vymezuje. Nelze-li vymezit takového člověka, jak ho pojímá existencialista, je to tím, že není zprvu ničím. Bude až potom, a bude takový, jaký se udělá. Takto není lidské přirozenosti, protože není boha, který ji koncipoval. Člověk je pouze nejen takový, jaký sám sebe pojímá, ale takový, jaký sebe chce a jaký sebe koncipuje po existenci, jaký se chce po tomto vzmachu k existenci; člověk není nic jiného než to, čím se udělá. Takový je první princip existencialismu. Toto se také nazývá subjektivitou a nám se právě pod tímto jménem vytýká. Ale co jiného chceme tím vyjádřit než to, že člověk má mnohem vyšší hodnotu než kámen nebo stůl? Neboť chceme říci, že člověk nejdříve existuje, to znamená, že člověk je nejdříve tím, že se vrhá k budoucnosti, a tím, kdo je si vědom, že se projektuje do budoucnosti. Člověk je nejdříve projektem, jenž se žije subjektivně, namísto aby byl mechem, hnilotinou nebo kvěťákem; nic neexistuje předběžně před tímto projektem, nic není v inteligibilních nebesích a člověk bude teprve tím, co projektuje, aby byl. Ne tím, čím bude chtít být. Neboť to, co obvykle rozumíme chtěním, je vědomé rozhodnutí, které pro většinu z nás přichází až po tom, co se stalo samo. Mohu chtít náležet k nějaké straně, napsat knihu, oženit se, to vše je jen projev volby původnější a spontánnější než to, co se nazývá vůlí. Ale jestliže opravdu existence je před podstatou, člověk je zodpovědný za to, co je. Takto prvním krokem existencialismu je způsobit, aby každý dostal do svého držení to, čím je, a aby na něm spočinula naprostá odpovědnost za jeho existenci. A když říkáme, že člověk je odpovědný sám za sebe, nechceme tím říci, že člověk je odpovědný za svou výlučnou individualitu, ale že je zodpovědný za všechny lidi. Je dvojitý smysl slova subjektivismus a naši protivníci si hrají s tímto dvojitým smyslem. Subjektivismus znamená z jedné strany to, že každý člověk volí sebe sama, a z druhé strany, že člověk nemůže překročit lidskou subjektivitu. Tento druhý smysl je hlubokým smyslem existencialismu. Když říkáme, že člověk sebe volí, rozumíme tím, že každý z nás volí sebe, ale tím také chceme říci, že volbou sebe volí všechny lidi. Ve skutečnosti není jediného našeho činu, který by, vytvářeje člověka, jímž chceme být, zároveň nevytvářel obraz takového člověka, jaký podle nás má být. Volit sebe tak, abych byl tím nebo oním, znamená potvrzovat zároveň hodnotu toho, co volíme, neboť nikdy nemůžeme volit špatně; to, co volíme, je vždy dobro, a nic nemůže být dobré pro nás, aniž je to

dobré pro všechny. Jestliže, z druhé strany, existence je před podstatou a jestliže jsme chtěli existovat, zároveň, co jsme vypracovávali svůj obraz, tento obraz platí pro všechny a pro celou naši dobu. Naše odpovědnost je tak mnohem větší, než bychom mohli předpokládat, neboť zavazuje celé lidstvo. Jestliže jako dělník si zvolím, že budu patřit k nějakému křesťanskému syndikátu raději, než že budu komunistou, jestliže tímto souhlasem chci naznačit, že rezignace je v podstatě řešením, jež se člověku hodí, že království člověka není na zemi, netýká se to jen mého případu: chci rezignovat za všechny, takže můj krok se týká celého lidstva. A jestliže se chci oženit, kterýžto čin je mnohem individuálnější, a mít děti, pak přestože toto manželství závisí jedině na mé situaci nebo na mé vášni nebo na mé touze, nezavazují tím jen sebe, ale celé lidstvo pro cestu monogamie. Takto jsem odpovědný za sebe sama i za všechny a vytvářím jistý obraz člověka, který jsem zvolil; zvoliv sebe, zvolil jsem člověka.

To nám dovoluje, abychom pochopili, co odhalují trochu velkomluvná slova jako úzkost, opuštěnost, beznaděje. Jak hned uvidíte, je to docela prosté. Nejdříve, co se rozumí úzkostí? Existencialista rád prohlašuje, že člověk je úzkostí. To znamená: člověk, jenž se zaváže, jenž si uvědomí, že je nejen tím, co si zvolil, aby byl, ale že je i zákonodárcem, volícím zároveň se sebou celé lidstvo, není s to se vymknout z pocitu své naprosté a hluboké odpovědnosti. Mnozí lidé ještě nejsou úzkostní. My však soudíme, že svou úzkost maskují, že před ní prchají. Mnoho lidí jistě věří, že jednajíce, zavazují jen sebe, a když se jich zeptáte: co kdyby tak jednal každý?, pokrčí rameny a odpoví: každý tak nejedná. Ale vpravdě je nutno vždy se otázat: co by se stalo, kdyby každý takto jednal? A člověk se z této zneklidňující myšlenky vymkne jen nějakou nepoctivostí. Ten, kdo lže a omlouvá se tím, že prohlašuje: každý takto nejedná, je člověk, který není zadobře se svým svědomím, neboť fakt lhaní zahrnuje univerzální hodnotu přisuzovanou lži. I když se úzkost maskuje, objeví se. Je to ta úzkost, kterou Kierkegaard nazýval úzkostí Abrahamovou. Znáte onen příběh: anděl rozkázal Abrahamovi, aby obětoval svého syna — tento příkaz je v pořádku, byl-li to skutečně anděl, který přišel a řekl: jsi Abraham, obětuješ svého syna. Ale každý se může nejdříve ptát, zda je to skutečně anděl a zda jsem opravdu Abraham? Kde je důkaz? Byla jedna šílená žena, která měla halucinace: mluvili s ní telefonicky a dávali jí rozkazy.

Lékař se jí otázal: „Ale kdo to s vámi mluví?“ Ona odpověděla: „Říká, že je bůh.“ Ale co jí dokazovalo, že to je bůh? Jestliže přijde ke mně anděl, kdo mi dokáže, že to je anděl? A jestliže slyším hlasy, kdo dokáže, že přicházejí z nebe a ne z pekla nebo z podvědomí nebo z nějakého patologického stavu? Kdo dokáže, že se obracejí na mne? Kdo dokáže, že jsem určen, abych uložil své pojetí člověka a svou volbu lidstvu? Nikdy nenaleznu nějaký důkaz, nějaké znamení, abych se o tom přesvědčil. Jestliže se na mne obrací nějaký hlas, jsem to stále já, kdo rozhodne, že tento hlas patří andělovi; jestliže soudím, že určitý čin je dobrý, jsem to já, kdo se rozhodne, že tento čin je spíše dobrý než špatný. Nic mne neurčuje, abych byl Abrahamem, a přece jsem v každém okamžiku nucen konat příkladné činy. Všechno se děje tak, jako by u každého člověka celé lidstvo hledělo na to, co on dělá, a řídilo se tím, co dělá. A každý člověk si musí říci: jsem já tím, kdo má právo jednat takovým způsobem, aby se lidstvo řídilo mými činy? A neřekne-li si to, tedy maskuje svou úzkost. Nejde tu o úzkost, která by vedla ke kvietismu, k nečinnosti. Jde o prostou úzkost, kterou znají ti všichni, jež nesou odpovědnost. Když například velitel vezme na sebe zodpovědnost za útok a pošle určitý počet lidí na smrt, zvolil tak čin a v podstatě volí sám. Jsou bezpochyby rozkazy, které přicházejí shora, ale jsou příliš široké a požadují výklad, na tomto výkladu závisí život desíti nebo čtrnácti nebo dvaceti lidí. Nemůže nepocítovat jistou úzkost při rozhodování, které dělá. Všichni velitelé znají tuto úzkost. Nezabraňuje jim jednat, naopak je samotnou podmínkou jejich jednání; neboť to předpokládá, že uvažují o možnostech, a když z nich jednu zvolí, uvědomují si, že má hodnotu jen tím, že je vyvolena. A u tohoto druhu úzkosti, kterou právě popisuje existencialismus, uvidíme, že se nadto vysvětluje přímou zodpovědností vůči ostatním lidem, které zavazuje. Není oponou, která by nás oddělovala od konání, nýbrž je částí konání samotného. A když se mluví o opuštěnosti, výraz to drahý Heideggerovi, chceme jen říci, že bůh neexistuje, a z toho že je třeba vyvodit všechny důsledky. Existencialista je v ostré opozici proti jistému druhu laické morálky, která by si přála potlačit boha s výdaji co možno nejmenšími. Když se kolem roku 1880 francouzští profesori pokusili ustavit laickou morálku, řekli asi tak toto: bůh je neužitečná a drahá hypotéza, škrtneme ji. Ale přesto je nutné, aby existovala nějaká morálka, nějaká společnost, nějaký uspořádaný svět, aby určité hodnoty byly brány vážně a pojímány jako *apriorní*:

je třeba, aby bylo *apriori* závazné být čestný, nelhat, nebít svou ženu, plodit děti atd. atd. . . .; dáme si tedy trochu práce, abychom mohli ukázat, že tyto hodnoty existují, vepsány do inteligibilního nebe, ačkoliv bůh neexistuje. Jinak řečeno, a to je, myslím, tendencí všeho toho, co se ve Francii nazývá radikalismem, nic se nezmění, jestliže bůh neexistuje. Znovu nalezneme stejné formy počestnosti, pokroku, humanismu a uděláme z boha zamlčenou hypotézu, která zemře klidně a sama od sebe. Existencialista naopak myslí, že je velmi nepřijemné, že bůh neexistuje, neboť s ním zaniká všechna možnost nalézt hodnoty v inteligibilním nebi: není již *apriorního* dobra, protože není již nekonečného a dokonalého svědomí, které by je myslilo; nikde není napsáno, že dobro existuje, že je nutno být počestným, že se nemá lhát, protože jsme právě tam, kde jsou jen lidé. Dostojevský napsal: „Kdyby bůh neexistoval, vše by bylo dovoleno.“ Zde je výchozí bod existencialismu. Opravdu vše je dovoleno, jestliže bůh neexistuje, a člověk je opuštěn, protože nenalézá ani v sobě, ani mimo sebe možnost něčeho se chytit.

Především nenalézá omluv. Jestliže skutečně existence je před podstatou, nic nebude lze vysvětlovat odkazem na danou a určenou lidskou přirozenost; jinak řečeno, neexistuje determinismus, člověk je svobodný, člověk je svoboda. Z druhé strany, jestliže bůh neexistuje, nenalézáme před sebou hodnoty nebo rozkazy, které ospravedlní naše jednání. Nemáme tedy ani za sebou, ani před sebou, v zářné oblasti hodnot, ospravedlnění nebo omluvy. Jsme sami, bez omluv. Vyjádřím to slovy, že člověk je odsouzen být svobodný. Odsouzen, protože se sám nestvořil, a jinak přesto svoboden, protože jednou vržen do světa, je odpovědný za všechno, co dělá. Existencialista nevěří na moc vášně. Nikdy nebude myslit, že krásná vášně je pustošivou bystřinou, která osudně vede člověka k jistým činům a která je tím omluvou. Myslí, že člověk je zodpovědný za svou vášně. Existencialista se ani nebude domnívat, že člověk může nalézt pomoc ve znamení, kterého se mu na zemi dostane a které ho bude řídit; neboť soudí, že člověk rozluští znamení sám, jak se mu slíbí. Myslí tedy, že člověk bez jakékoliv opory a bez jakékoli pomoci je v každém okamžiku odsouzen, aby člověka vynalézal. Ponge ve velmi krásném článku řekl: „Člověk je budoucnost člověka.“ To je naprosto přesné. Jenomže rozumí-li se tím, že tato budoucnost je vepsána v nebe, že bůh ji vidí, pak je to omyl, neboť to by ani nebyla budoucnost. Jestliže se tím rozumí, že ať se objeví

jakýkoli člověk, je to budoucnost, jež se musí udělat, panenská budoucnost, která ho očekává, je toto slovo správné. Ale pak je člověk opuštěn. Abych vám dal příklad, jenž lépe dovoluje tuto opuštěnost pochopit, budu citovat případ jednoho ze svých žáků, jenž za mnou přišel za těchto okolností: jeho otec se rozešel s jeho matkou a měl ostatně sklon kolaborovat, jeho bratr byl zabit za německé ofenzívy r. 1940. Tento mladý muž s city trochu primitivními, ale vážný, přál si ho pomstít. Jeho matka žila s ním sama, velmi zarmoucena poloviční zradou jeho otce a smrtí svého nejstaršího syna, a měla útěchu jen v něm. Tento mladý muž si v této chvíli mohl vybrat mezi tím, že odejde do Anglie a dá se do Svobodné francouzské armády — to je opustí svou matku —, anebo u své matky zůstat a pomáhat jí žít. Uvědomoval si, že tato žena žila jen jím a že jeho zmizení — a snad jeho smrt — by ji uvedlo do zoufalství. Rovněž si uvědomoval, že v podstatě každý čin, který by dělal s ohledem na svou matku, by měl svou obhajobu v tom, že by jí pomáhal žít, zatímco každý čin, který by udělal, aby odešel a bojoval, by byl činem pochybným a mohl by se ztratit v prázdnu, nesloužit ničemu: například na cestě do Anglie by mohl nekonečně dlouho zůstat v nějakém španělském táboře při průchodu Španělskem; mohl by se dostat do Anglie nebo do Alžíru a být dán do kanceláře, aby tu dělal písaře. Tak se octl mezi dvojím velmi odlišným činem: jedním konkrétním, okamžitým, ale zaměřeným jen na jedince; a druhým, jenž mířil k celku mnohem rozsáhlejšímu, národnímu kolektivu, ale který tím byl pochybný a mohl být přerušen na cestě. A zároveň váhal mezi dvěma druhy morálky. Z jedné strany morálka sympatie, individuálního oddání; a z druhé strany morálka mnohem širší, ale účinku mnohem pochybnějšího. Bylo nutno mezi oběma volit. Kdo mu mohl pomoci volit? Křesťanská nauka? Ne. Křesťanská nauka říká: buďte milosrdní, milujte svého bližního, obětujte se pro druhé, vyberte cestu nejsvízelnější atd. Ale která cesta je nejsvízelnější? Koho máme milovat jako svého bratra, bojovníka nebo matku? Který užitek je největší? Ten neurčitý, bojovat v celku, nebo ten přesný, pomáhat jedné určité bytosti žít? Kdo o tom může a priori rozhodnout? Nikdo. Nemůže to říci žádná psaná morálka. Kantovská morálka praví: Nikdy nepojímejte druhé jako prostředky, ale jako cíl. Velmi dobře; jestliže zůstanu u své matky, budu ji pojímat jako cíl a ne prostředek, ale tím už riskuji, že budu pojímat jako prostředek ty, kteří kolem mne bojují, a opač-

ně, jestliže chci dosáhnout těch, kteří bojují, budu je pojímat jako cíl, a tím riskuji, že budu pojímat svou matku jako prostředek.

Jestliže hodnoty jsou neurčité a jestliže jsou stále příliš rozsáhlé pro přesný a konkrétní případ, který máme na zřeteli, nezbyvá nám, než abychom důvěřovali svým instinktům. A to se pokusil tento mladý muž udělat; a když jsem ho viděl, říkal: v podstatě záleží na tom, co cítím; měl bych zvolit to, co mě skutečně žene jistým směrem. Jestliže cítím, že miluji svou matku tolik, abych pro ni obětoval vše ostatní — svou touhu po pomstě, svou touhu po činu, svou touhu po dobrodružství — zůstanu s ní. Jestliže naopak cítím, že má láska k mé matce není dostačující, odejdu. Ale jak určit hodnotu citu? V čem spočívala hodnota jeho citu k matce? Právě v tom, že kvůli ní zůstával. Mohu říci, že tak mnoho miluji svého přítele, abych pro něho obětoval tolik a tolik peněz; mohu to však říci, když jsem to udělal. Mohu říci: miluji tak mnoho svou matku, abych u ní zůstal, jestliže jsem u ní zůstal. Mohu určit hodnotu této lásky tehdy, jestliže jsem právě udělal čin, který ji potvrdí a určí. Neboť jakmile žádám od této lásky, aby můj čin ospravedlnila, pohybují se v bludném kruhu.

Z druhé strany Gide dobře řekl, že cit, který člověk hraje, a cit, který člověk žije, jsou dvě věci téměř nerozlišitelné: Rozhodnout, že svou matku miluji, když u ní zůstávám, nebo hrát komedii, že kvůli své matce zůstanu, to je tak trochu stejné. Jinak řečeno, cit se buduje činy, jež člověk dělá; nemohu se ho tedy tázat na radu, abych se jím dal vést. Což znamená, že v sobě ani nemohu vyhledat autentický stav, jenž mne bude hnát k činu, ani žádat na nějaké morálce představu, která mi dovolí jednat. Řeknete, zda aspoň šel vyhledat nějakého profesora, aby se ho zeptal na radu. Ale hledáte-li radu například u kněze, zvolili jste si toho kněze, zásadně jste již víceméně věděli, co vám poradí. Jinak řečeno, zvolit rádce, to je opět závaznost sebe. Důkazem toho je, že jste-li křesťan, řeknete: jděte na radu ke knězi. Ale jsou kněží kolaboranti, kněží vyčkávači, kněží bojující. Kterého zvolit? A jestliže si mladý muž zvolí kněze bojujícího nebo kolaboranta, rozhodl již o druhu rady, kterou přijme. Takže, když šel za mnou, znal odpověď, kterou mu dám. A já jsem pro něho měl odpověď jen jednu: jste svobodný, zvolte si, tj. vynalezte. Žádná obecná morálka vám nemůže ukázat, co máte dělat; ve světě není znamení. Katolíci namítnou, že jsou. Připustíme to; na každý způsob však já sám si volím, jaký mají smysl. Poznal jsem

jako zajatec jednoho dosti zajímavého člověka, jezuitu, který vstoupil do jezuitského řádu tímto způsobem. Prožil jistý počet dosti bolestných nezdarů. Jeho otec zemřel, když byl dítě, a zanechal ho chudým. Stal se stipendistou v náboženské instituci, kde mu bylo stále dáváno najevo, že byl přijat z milosti. Tím přišel o jistý počet čestných vyznamenání, která se dětem líbí. Pak, kolem osmnácti let, pochybil s jedním citovým dobrodružstvím a konečně ve dvaadvaceti letech, věc to dosti chlapecká, která však byla kapkou do nádoby, jež přetekla, zmeškal svou vojenskou službu. Tento mladý muž mohl tedy nahlížet, že ve všem selhal; bylo to znamení, ale znamení čeho? Mohl se utéci do hořkosti nebo zoufalství. Usoudil však, pro sebe velmi obratně, že to bylo znamení, že nebyl stvořen pro světská vítězství a že jedině triumfy náboženství, svatosti, víry mu jsou přístupné. Uviděl v tom tedy pokyn boží a vstoupil do řádu. Kdo nevidí, že o smyslu znamení rozhodl on sám? Z této řady nezdarů by se dalo usoudit na jinou věc: například, že by bylo lépe, kdyby se stal tesařem nebo revolucionářem. Nese tedy celou odpovědnost za rozluštění. Opuštěnost zahrnuje, že my sami volíme své bytí. Opuštěnost je spojena s úzkostí.

Pokud jde o beznaději, tento výraz má smysl mimořádně prostý, znamená, že se omezíme na to, abychom počítali jen s tím, co závisí na naší vůli nebo na souboru pravděpodobností, které naše konání umožňují. Když člověk něco chce, vždy jsou pravděpodobné prvky. Mohu počítat s příchodem svého přítele. Tento přítel přijede vlakem nebo tramvají, to předpokládá, že vlak přijede v určenou hodinu, že tramvaj nevykolejí. Zůstávám v oblasti možností; ale nejde o to, počítat s možnostmi jen v té míře, pokud naše konání je dáno souhrnem těchto možností. Od okamžiku, kdy se moje konání nevyčerpává těmito možnostmi, které mám před sebou, musím se o ně přestat starat, protože žádný bůh, žádný osud nemůže připodobnit svět a jeho možnosti mé vůli. V podstatě Descartes slovy „vítězit spíše nad sebou než nad světem“ chtěl říci stejnou věc: jednat bez naděje. Marxisté, k nimž jsem mluvil, mi odpovídají: můžete ve svém jednání, které zřejmě bude omezeno vaší smrtí, počítat s podporou druhých. To znamená, počítat zároveň s tím, co druzí udělají jinde, v Číně, v Rusku, aby vám pomohli, a zároveň s tím, co udělají později, po vaší smrti, aby pokračovali v akci a dovedli ji k jejímu dovršení, jímž bude revoluce. Dokonce s tím počítat musíte, jinak nejste morální. Odpovídám především, že budu vždy

počítat se svými soudruhy v boji, jak tito soudruzi jsou se mnou účastni na společném a konkrétním boji v jednotě strany nebo skupiny, kterou mohou více či méně kontrolovat, to je, v níž jsem jakožto bojovník a jejíž pohyby v každém okamžiku znám. V tomto okamžiku počítat s jednotou a vůlí této strany je právě takové, jako počítat s tím, že tramvaj přijede přesně nebo že vlak nevykolejí. Ale nemohu počítat s lidmi, které neznám, spoléhaje na lidskou dobrotu nebo na zájem člověka o dobro společnosti, když člověk je svobodný a když není žádné lidské přirozenosti, o kterou by se bylo lze opřít. Nevím, co se stane s ruskou revolucí; mohu ji obdivovat a dávat jí v té míře, jak mě dnes přesvědčuje, příklad v tom, že proletariát v Rusku hraje roli, kterou nehraje v žádném jiném státě. Ale nemohu tvrdit, že to nutně povede k vítězství proletariátu; musím se omezit na skutečnost, kterou vidím. Mohu si být jist jen tím, že soudruzi bojovníci převezmou po mé smrti mou práci, aby ji dovedli do maxima dokonalosti za předpokladu, že tito lidé jsou svobodní a že se zítra svobodně rozhodnou o tom, čím bude člověk. Zítra, po mé smrti, se mohou lidé rozhodnout nastolit fašismus a ostatní mohou být tak zbabělí a změkčilí, že jim v tom nebudou bránit; v tom okamžiku fašismus bude lidskou pravdou a tím hůře pro nás; ve skutečnosti věci budou takovými, jak člověk rozhodne, aby byly. Znamená to, že se mám oddat kvietismu? Ne. Nejdříve se musím zavázat k činu, pak jednat podle staré formule „není potřeba doufat, chceme-li něco podniknout“. To neznamená, že nemám náležet k nějaké straně, ale že budu bez iluzí a že udělám, co budu moci. Například, jestliže se zeptám: přijde kolektivizace jako taková? Nevím o tom nic, vím jen, že udělám vše, co bude v mé moci, abych umožnil její příchod; mimo to nemohu spoléhat na nic. Kvietismus je postoj lidí, kteří říkají: druzí mohou udělat to, co já udělat nemohu. Učení, které vám podávám, je právě protikladem kvietismu, protože prohlašuje: není skutečnosti než v jednání. Jde ostatně mnohem dále, protože dodává: člověk není nic jiného než svůj projekt, existuje jen v té míře, jak se uskutečňuje, není tedy ničím jiným než souborem svých činů, ničím jiným než svým životem. Podle toho můžeme pochopit, proč naše učení budí hrůzu v určitém počtu lidí. Neboť ti často dovedou snášet svou bídu jenom tak, že si myslí: Okolnosti byly proti mně, měl jsem mnohem větší cenu, než čím jsem byl, ovšem neměl jsem velkou lásku nebo velké přátelství, ale to proto, že jsem nepotkal muže nebo ženu, kteří by toho byli hodni.

Nenapsal jsem příliš dobré knihy, to proto, že jsem neměl čas tak učinit; neměl jsem děti, jimž bych se věnoval, to proto, že jsem nenašel člověka, s nímž bych mohl žít. Zůstala tedy u mne, nevyužitá, ale naprosto životaschopná řada dispozic, sklonů, možností, které mi dávají hodnotu, jež prostá řada mých činů neobsáhne. Pro existencialistu není tedy ve skutečnosti jiné lásky než té, která se buduje, není jiné možnosti lásky, než té, která se projeví v lásce; není jiného génia než toho, jenž se vyjádří v uměleckých dílech: Proustův génius je totalita Proustových děl; Racinův génius je řada jeho tragédií, mimo ně není nic; proč přisuzovat Racinovi možnost, že by napsal novou tragédii, když ji právě nenapsal?

Člověk se zaváže ve svůj život, vykreslí svou podobu a kromě této podoby není nic. Je jasné, že tato myšlenka se může zdát tvrdou někomu, jemuž se život nezdařil. Ale z druhé strany pomáhá lidem, aby pochopili, že jediné platí, že sny, očekávání, naděje dovolují určit nějakého člověka jako zklamaný sen, jako nezdařená naděje, jako neužitečná čekání; to je, že jej to určuje záporně a ne kladně. Přesto, když se řekne: „Nejsi nic jiného než tvůj život,“ neznamená to, že umělec bude souzen jediné podle svých uměleckých děl. Tisíce jiných věcí přispívá rovněž k jeho určení. Chceme říci, že člověk není nic jiného než řadou akcí, které podniká, že je souhrnem, uspořádáním, celkem vztahů, kterými podnikané akce jsou konstituovány.

Za těchto podmínek se nám vlastně nevytýká náš pesimismus, nýbrž optimistická tvrdost. Jestliže nám lidé vytýkají naše romaneskní díla, v nichž popisujeme bytosti ochablé, zbabělé a někdy i otevřeně špatné, není to jen proto, že tyto bytosti jsou ochablé, slabé, zbabělé nebo špatné. Neboť jestliže bychom jako Zola prohlásili, že jsou takoví vlivem dědičnosti, vlivem působení prostředí, společnosti, vlivem organického nebo psychologického determinismu, lidé by byli uspokojeni a řekli by: hle, takoví jsme, nikdo na tom nemůže nic měnit. Existencialista však, když popisuje zbabělce, říká, že tento zbabělec je odpovědný za svou zbabělost. Není takový, protože má zbabělé srdce, plíce nebo rozum, není takový pro nějaké fyziologické ustrojení, ale je takový, protože ze sebe udělal zbabělce svými činy. Není zbabělé povahy; jsou povahy, které jsou nervózní, jsou lidé, kteří mají, jak se říká, řídkou krev, a jsou zase povahy bohaté. Ale člověk, který má řídkou krev, není proto zbabělý, neboť to, co dělá zbabělost, je čin vzdát se nebo ustoupit. Povaha není čin; zbabělec je určen teprve činem, který

udělal. Lidé to nejasně cítí a hrozí se toho, že zbabělec, kterého popisujeme, je vinen, že je zbabělý. Lidé chtějí, aby se člověk rodil zbabělcem nebo hrdinou. Jedna z nejčastějších výtek proti mému románu „*Cesty svobody*“ se formuluje takto: ale jak nakonec z lidí, kteří jsou tak ochablí, uděláte hrdiny? Tato výtka je spíše k smíchu, neboť předpokládá, že lidé hrdiny se rodí. A v podstatě lidé si přejí myslit toto: jestliže se narodíte zbabělci, buďte naprosto klidní, nic v tom nezmůžete, budete zbabělí po celý život, ať uděláte cokoli; jestliže se narodíte hrdiny, buďte stejně klidní, budete hrdiny po celý život, budete pít jako hrdinové, budete jíst jako hrdinové. Existencialista říká, že zbabělec se dělá zbabělcem, že hrdina se dělá hrdinou; vždy je nějaká možnost pro zbabělce, aby nebyl už zbabělcem, pro hrdinu, aby přestal být hrdinou. Záleží na úplném závazání, a jeden případ, jeden čin vás úplně nezaváže.

Tím jsme myslím odpověděli na jistý počet výtek proti existencialismu. Vidíte, že nemůže být posuzován jako filosofie kvietismu, protože určuje člověka činem; ani jako pesimistický popis člověka: není optimističtějšího učení, protože osud člověka je v něm samotném. Nemůže být posuzována ani jako snaha, jež by odrazovala člověka od jednání, protože mu říká, že naděje je jen v jeho jednání a že jediná věc, která dovoluje člověku žít, je čin. Jde zde tudíž o morálku konání a závazků. Přesto se nám vytýká, že naše učení zazdívá člověka do jeho osobní individuality. Také zde jsme špatně chápáni. Naším východiskem je skutečně subjektivita individua, a to z důvodů výlučně filosofických. Ne proto, že jsme měšťáky, ale proto, že chceme učení založené na pravdě a ne soubor krásných teorií, plných naděje, ale bez reálných základů. Nemůže být jiná pravda jako východisko než tato: *myslím, tedy jsem*. To je absolutní pravda vědomí dosahujícího sebe sama. Každá teorie, která pojímá člověka mimo tento moment, kde dosahuje sám sebe, je především teorií, která potlačuje pravdu, neboť mimo toto karteziánské *cogito* jsou všechny objekty jen pravděpodobné a učení o pravděpodobnostech, jež se neopírá o pravdu, rozpouští se v nic; aby se určilo pravděpodobné, je třeba mít pravdivé. Tedy, aby byla nějaká pravda, je třeba pravdy absolutní; a ta je prostá, lze ji snadno postihnout, je na dosah každému; spočívá v tom, sebe uchopit bez zprostředkovatele.

Na druhém místě, tato teorie jediná může dát člověku důstojnost člověka, jediná z něho nedělá předmět. Každý materialismus nako-

nec vede k tomu, že pojmáme lidi, včetně sebe sama, jako předměty, to znamená jako souhrn determinovaných reakcí, jež nic neodlišuje od souhrnu kvalit a jevů, které konstituují stůl nebo židli nebo kámen. Chceme konstituovat přesně lidskou říši jako soubor hodnot odlišných od říše hmotné. Ale subjektivita, které zde dosahujeme jakožto pravdy, není subjektivitou přísně individuální, neboť jsme objasnili, že v *cogito* se neobjevoval jen člověk sám, ale také druzí. Pomocí *cogito*, v protikladu k filosofii Descartově a Kantově, postihujeme sebe samotné tváří v tvář druhému člověku a druhý člověk je pro nás stejně jistý jako my pro sebe sami. Takto člověk, jež se dostihuje přímo pomocí *cogito*, odkrývá také všechny ostatní a odkrývá je jako podmínku své existence. Uvědomuje si, že nemůže být nijakým (v tom smyslu, v kterém se říká, že člověk je spirituální nebo že je zlý nebo že je žárlivý), ledaže ho ostatní neuznávají jako takového. Abych získal o sobě jakoukoliv pravdu, je třeba, abych prošel druhým. Druhý je nezávislý na mé existenci stejně jako na poznání, které o sobě mám. Za těchto podmínek mi odhalení mého nitra zároveň odhalí druhého jako svobodu stojící tváří v tvář mně, která mne myslí a která je buď pro mne, nebo proti mně. Takto odhalíme ihned celý svět, jež budeme nazývat inter-subjektivním, a právě v tomto světě člověk rozhoduje o tom, co je a co jsou druzí.

Je-li mimo to nemožné nalézt ve všech lidech obecnou univerzální podstatu, která by byla lidskou přirozeností, přece existuje lidská univerzalita *podmíněnosti*. Není náhodou, že dnešní myslitelé mnohem raději mluví o podmíněnosti člověka než o jeho přirozenosti. Podmíněností rozumějí s větší či menší jasností souhrn apriorních *hranic*, které rýsují jeho základní postavení ve vesmíru. Historické situace se mění; člověk se může zrodit otrokem v pohanské společnosti nebo feudálním šlechticem nebo proletářem. Co se nemění, je pro něho nutnost být ve světě, pracovat tam, být tam uprostřed druhých a být tam smrtelný. Hranice nejsou ani subjektivní, ani objektivní, nebo spíše mají svou stránku objektivní a svou stránku subjektivní. Jsou objektivní, protože se najdou a poznají všude, jsou subjektivní, protože jsou *žity* a protože nejsou ničím, jestliže je člověk nežije, to znamená, svobodně se neurčuje ve své existenci vztahem k nim. A i když projekty mohou být rozličné, žádný z nich mi aspoň nezůstává docela cizí, protože se všechny představují jako pokus, aby prorazily tyto hranice nebo aby je donutily couvnout, aby je popřely nebo aby se jim přizpůsobily. Z toho vyplývá, že

každý projekt, ať je jakkoli individuální, má univerzální hodnotu, každý projekt, i projekt Čiňana, Indiána nebo černocho, může být pochopen Evropanem. To znamená, že Evropan z roku 1945 se může projektovat v určité situaci k těmto hranicím stejným způsobem a že v sobě může opakovat projekt Čiňana, Indiána nebo Afričana. Je univerzalita každého projektu v tom smyslu, že každý projekt je pochopitelný každému člověku. Což nikterak neznamena, že tento projekt určuje člověka navždy, ale že může být znovu nalezen. Vždy je nějaký způsob, jak pochopit idiota, dítě, primitiva nebo cizince, víme-li o něm dost. V tom smyslu můžeme říci, že je univerzalita člověka. Není však dána, nýbrž je ustavičně budována. Buduji univerzálně tím, že volím sebe; buduji je tím, že chápu projekt každého druhého člověka, ať je z kterékoliv doby. Toto absolutno volby nepotlačuje relativitu každé doby. Existencialismu záleží na tom, aby ukázal spojení absolutního charakteru svobodného závazku, jímž se každý člověk uskutečňuje, když uskutečňuje jeden typ lidství, závazku vždy pochopitelného v kterékoliv době a komukoliv — a relativity kulturního celku, která může být výsledkem podobné volby. Je třeba si všimnout zároveň relativity karteziánství a absolutního charakteru karteziánského závazku. V tomto smyslu lze říci, chcete-li, že každý z nás vytváří absolutno, když dýchá, jí, spí nebo jedná jakýmkoli způsobem. Není žádný rozdíl mezi tím, že člověk je svobodný, projektem, existencí, která volí svou podstatu, a že je absolutnem; a není žádný rozdíl mezi bytím absolutna časově lokalizovaného, to je, které se lokalizovalo v dějinách, a bytím univerzálně pochopitelným.

Tím není ještě zcela vyvrácena výtká subjektivismu, která má ještě více forem. Tato je prvá. Říká se nám: vy tedy můžete dělat cokoli; což se vyjadřuje různými způsoby. Nejdříve nás mají za anarchisty a potom prohlásí: nemůžete soudit druhé, neboť není důvodu, aby se dávala přednost jednomu projektu před jiným. Konečně se nám může říci: nic z toho, z čeho volíte, nemá důvod. Dáváte jednou rukou to, co předstíráte přijímat druhou. Tyto tři výtky nejsou příliš vážné. Nejdříve k výtce první: můžete si zvolit cokoli. Není přesná. Volba je možná v jednom smyslu, ale to, co možné není, je nezvolit si. Mohu stále volit, ale musím vědět, že jestliže si nezvolím, i tím volím. Ačkoli to vypadá naprosto formálně, má to velkou důležitost pro omezení fantazie a rozměrů. Je-li pravda, že v nějaké situaci, například v situaci, kdy jsem pohlavní bytostí, jež

může mít vztah k bytosti druhého pohlaví a jež může mít děti, jsem nucen vybrat si nějaký postoj a každým způsobem nesu zodpovědnost za volbu, jež zavazuje mne, stejně jako zavazuje celé lidstvo, i když žádná apriorní hodnota neurčí mou volbu, nemá to nic společného s rozmarem. A věří-li někdo, že zde znovu objeví gideovskou teorii bezdůvodného činu (*acte gratuit*), je to proto, že se nevidí obrovský rozdíl mezi tímto učením a učením Gidovým. Gide neví, co je to situace; jedná z prostého rozmaru. Pro nás, naopak, člověk se ocitá v organizované situaci, kde je sám zavázán, svou volbou zavazuje celé lidstvo a nemůže se vyhnout tomu, aby volil: buď zůstane panicem, nebo se ožení a nebude mít děti, nebo se ožení a bude mít děti. Stále, ať udělá cokoli, je nemožné, aby nevzal naprostou odpovědnost vůči tomuto problému.

Bezpochyby si zvolí, aniž se odvolá na předem ustavené hodnoty, je však nespravedlivé obviňovat ho z rozmaru. Řekněme spíše, že je třeba srovnat mravní volbu se stavbou uměleckého díla. A zde je třeba se ihned zastavit a říci, že nejde o morálku estetickou, neboť naši protivníci jsou tak nepoctiví, že nám vytýkají i toto. Příklad, jež jsem vybral, je jen přirovnáním. Jde o to, zda se někdy vytýkalo umělci, jenž tvoří obraz, že se neinspireje pravidly a priori ustavenými? Řeklo se někdy, jaký obraz má namalovat? Je samozřejmé, že obraz, který má udělat, není určen, že umělec se pustí do budování obrazu a že obraz, jenž má být udělán, je právě obraz, který udělán bude. Je samozřejmé, že není apriorních estetických hodnot, ale že jsou hodnoty, jež se vidí potom v souvislosti obrazu, ve vztazích, které jsou mezi tvořivou vůlí a výsledkem. Nikdo nemůže říci, co bude malbou ztřítka; lze posuzovat jen malbu již hotovou. Jaký vztah to má k morálce? Jsme ve stejné tvůrčí situaci. Nikdy nemluvíme o bezdůvodnosti uměleckého díla. Když mluvíme o Picassově obrazu, nikdy neříkáme, že je bezdůvodný; velmi dobře chápeme, že se vytvořil takový, jaký je, zároveň co Picasso maloval, a že celek jeho díla se vtěluje v jeho život.

Stejně je tomu v oblasti morální. Umění a morálka mají společně to, že v obou případech jde o tvorbu a vynález. Nemůžeme a priori rozhodnout o tom, co se má dělat. To jsem myslím sdostatek prokázal, mluvě o případu žáka, jenž za mnou přišel a jenž se mohl obrátit na všechny morálky, kantovské nebo jiné, aniž v nich našel nějaký pokyn; byl nucen vynalézt svůj zákon sám. Nikdy neřekneme, že tento muž, jenž by se rozhodl zůstat se svou matkou, bera



za základ city, individuální jednání a konkrétní milosrdnost, nebo by se rozhodl odjet do Anglie, dáváje přednost oběti, volil bezdůvodně. Člověk se dělá; ze začátku není hotový, udělá se, když si volí svou morálku, a tlak okolností je takový, že si musí jednu zvolit. Definujeme člověka jen jeho vztahem k závazku. Je tedy absurdní nám vytýkat bezdůvodnost volby.

Na druhé straně se nám říká: vy nemůžete soudit druhé. To je v jednom směru pravda, v druhém omyl. Je to pravda v tom smyslu, že pokaždé, když si člověk zvolí svůj závazek a svůj projekt s naprostou upřímností a naprostou jasností, ať je ostatně tento projekt jakýkoli, nemůže už dát přednost jinému; je to pravda v tom smyslu, že nevěříme v pokrok; pokrok je zlepšování; člověk je stále stejný vzhledem k situaci, která se mění a volba zůstává vždy volbou v určité situaci. Mravní problém se nezměnil od okamžiku, kdy se mohlo volit mezi otrokáři a těmi, kdo byli proti otrokářství, například v době války Severu proti Jihu a v době přítomné, kdy se lze přiklonit k M. R. P. nebo ke komunistům.

Ale přesto soudit lze, neboť jak jsem vám řekl, člověk volí tvářív v tvář k druhým a člověk sebe volí tvářív k druhým. Nejprve lze soudit (a to třeba není hodnotící soud, ale soud logický), že jedny volby jsou založeny na omylu a jiné na pravdě. Lze soudit člověka, řekneme-li, že je nepoctivý. Jestliže jsme určili situaci člověka jako svobodnou volbu, bez omluv a bez pomoci, každý člověk, který se uteče za omluvu svých vášní, každý člověk, který si vynalézá determinismus, je člověk nepoctivý. Namítlo by se: ale proč by si nezvolil nepoctivost? Odpovídám, že ho nemá soudit morálně, ale že určuji jeho nepoctivost jako omyl. Zde se nemůžeme vymknout soudu pravdivosti. Nepoctivost je jistě lež, protože zatajuje naprostou svobodu závazku. Přitom zároveň tvrdím, že je také nepoctivostí, jestliže si zvolím prohlásit, že jistě hodnoty existovaly už přede mnou; dopouštím se protimluvy, jestliže zároveň je chci i prohlásuji, že mi jsou uloženy. Řekne-li se mi: a jestliže chci být nepoctivý? Odpovím: není žádný důvod, abyste nebyl nepoctivý, ale prohlašuji, že nepoctivý jste a že postoj přísné koherence je postojem poctivým. A mimoto mohu pronést soud mravní. Když prohlásím, že svoboda v každé konkrétní okolnosti nemůže mít jiný cíl než chtít sama sebe, jestliže člověk jednou poznal, že v opuštěnosti vystupňuje hodnoty, může chtít jen jedno, a to svobodu jako základ všech hodnot. To neznámá, že ji chce abstraktně. Zna-

mená to prostě, že činy lidí nepoctivých mají jako nejzazší význam hledání svobody jako takové. Člověk, jenž náleží k nějakému komunistickému nebo revolučnímu sdružení, usiluje o konkrétní cíle; tyto cíle zahrnují abstraktní vůli svobody, ale tato svoboda má se uskutečnit v konkrétnu. Chceme svobodu pro svobodu a v každé zvláštní okolnosti. A chtějíce svobodu, odkrýváme, že cele závisí na svobodě druhých a že svoboda druhých závisí na svobodě naší. Svoboda jako definice člověka jistě nezávisí na druhém, ale jakmile je závazek, jsem nucen chtít zároveň se svou svobodou svobodu druhých, mohu brát svou svobodu za cíl jen tehdy, vezmu-li za cíl svobodu druhých. Z toho vyplývá, že poznal-li jsem v oblasti naprosté autenticity, že člověk je bytostí, u níž podstata je před existencí, že je bytostí svobodnou, která za různých okolností může chtít jen svou svobodu, tu jsem také poznal, že musím chtít svobodu druhých. Ve jménu této vůle ke svobodě, zahrnuté svobodou samotnou, mohu tak tvořit soudy o těch, kteří se snaží nevidět naprostou libovolnost své existence a svou naprostou svobodu. Jedny, kteří si zakrývají svou naprostou svobodu, vedeni vážným duchem nebo determinovanými omluvami, nazvat zbabělci; druhé, kteří se pokusí ukázat, že jejich existence byla nutná, zatímco je náhodné samo objevení se člověka na zemi, ty pojmenuji lumpy. Ale zbabělci nebo lumpové mohou být souzeni jen v oblasti striktní autenticity. Takto, i když obsah morálky je proměnlivý, jistá forma této morálky je univerzální. Kant prohlašuje, že svoboda chce sebe samu a svobodu druhých. Souhlasím, ale myslím, že formálně a univerzálně postačí, aby konstituovaly morálku. Myslíme naopak, že příliš abstraktní principy ztroskotávají, mají-li definovat činnost. Ještě jednou vezměte příklad mého žáka; jménem čeho, myslíte, jménem které velké morální maximy by se mohl rozhodnout s naprostým duševním klidem opustit svou matku nebo s ní zůstat? Není žádný prostředek to posoudit. Obsah je stále konkrétní a tím nepředvídatelný; stále se vynalézá. Jediná věc, která platí, je vědět, zda to, co se vynalézá, se vynalézá ve jménu svobody.

Všimněte si například těchto dvou případů a uvidíte, kolik jsou souhlasné, a přece se liší. Vezměte „Moulin sur la Floss“. Vystupuje tu mladá dívka, Maggie Tulliverová, která zosobňuje hodnotu vášně a která si je toho vědoma. Je zamilována do mladého muže, Štěpána, jenž je zasnouben s nevýznamnou dívkou. Tato Maggie

Tulliverová místo, aby bez rozvahy dala přednost svému vlastnímu štěstí, se rozhodne, ve jménu lidské solidarity, obětovat se a vzdát se muže, jež miluje. Sanseverina v „Chartreuse de Parme,“ přesvědčena, že pravou hodnotu člověka tvoří vášeň, by naopak prohlásila, že velká láska zasluhuje oběti; že je třeba dát jí přednost před banálností manželské lásky, která by spojila Štěpána s husičkou, již by si měl vzít; rozhodla by se obětovat jí a své štěstí uskutečnit. A jak Stendhal ukazuje, obětuje se sama v oblasti vášni, jestliže tento život to vyžaduje. Máme tu dvě zcela protichůdné morálky: tvrdím, že jsou ekvivalentní. V obou případech to, co bylo položeno jako cíl, je svoboda. A můžete si představit dva postoje naprosto podobné, pokud jde o výsledky: jedna dívka z rezignace dá přednost tomu, vzdát se lásky, druhá ze sexuální touhy dá přednost tomu, neuznat dřívější svazky člověka, kterého miluje. Tyto dva činy podobají se vnějškově těm, které jsme právě popsali. Přesto jsou od nich zcela odlišné; postoj Sanseveriny je mnohem bližší postoji Maggie Tulliverové, postoji bezstarostné loupeže.

Vidíte, že tato druhá výtka je zároveň pravdivá i mylná. Lze zvolit vše, je-li to na plánu svobodného závazku.

Třetí výtka je tato: berete jednou rukou to, co dáváte druhou; to znamená, v podstatě hodnoty nejsou opravdové, protože vy je volíte. Na to odpovídám, že mne velmi mrzí, je-li tomu tak; ale jestliže jsem potlačil Boha otce, potřebujeme někoho, aby vynalézal hodnoty. Je třeba brát věci tak, jak jsou. Ostatně lze říci, že vynalézat hodnoty neznamena nic jiného než toto: život nemá smysl a priori. Dříve než žijete, život není ničím, ale vy mu máte dát smysl, a hodnota není nic jiného než tento smysl, který vy volíte. V tom vidíte, že je možnost vytvořit lidskou společnost. Vytýkalo se mi, že se táži, zda existencialismus je humanismem. Bylo mi řečeno: ale vy jste v „Nausée“ napsal, že humanisté se mýlili, vysmíval jste se jistému druhu humanismu, proč se k němu nyní vracet? Ve skutečnosti slovo humanismus má dva velmi odlišné smysly. Humanismem možno rozumět teorii, která pojímá člověka jako konec a jako vyšší hodnotu. V tom smyslu například je humanismus u Cocteaua, když v jeho vyprávění „Cesta kolem světa za 80 hodin“ jedna osoba prohlašuje, protože přelétává hory v letadle: člověk je úžasný. To znamená, že já osobně, jenž jsem nestrojil letadlo, budu mít prospěch z těchto zvláštních vynálezů, a že budu moci osobně, jako člověk, na sebe pohlížet jako na odpo-

vědného a poctěného činy vlastními jen několika lidem. To by předpokládalo, že bychom mohli hodnotit člověka podle nejvyšších činů některých lidí. Tento humanismus je absurdní, neboť jedině pes nebo kůň by mohli pronést celkový soud o člověku a říci, že člověk je úžasný, což se střeží udělat, alespoň pokud vím. Nelze však schvalovat, aby jeden člověk pronášel soud na člověkem vůbec. Existencialismus ho vyjímá z každého soudu tohoto druhu; existencialista nikdy nebude pojímat člověka jako cíl, neboť podle něho člověk vždy má být teprve udělán. A my nemáme věřit, že je humanita, kterou bychom mohli uctívat po způsobu Augusta Comta. Uctíváním humanity dospíváme ke Comtovu humanismu uzavřenému v sobě a, což je třeba říci, k fašismu. To je humanismus, jaký nechceme.

Je však druhý smysl humanismu, který v podstatě znamená toto: Člověk je stále mimo sebe sama, tj. existuje tím, že se projektuje vpřed a ztrácí mimo sebe, a z druhé strany může existovat tím, že sleduje transcendentní cíle; jsa tímto přesahováním a zmocňuje se předmětu jen ve vztahu k tomuto přesahování, je v srdci, ve středu tohoto přesahování. Není jiného vesmíru než lidský vesmír, vesmír lidské subjektivity. Toto spojení transcendence jakožto konstituující člověka — nikoli v tom smyslu, že bůh je transcendentní, nýbrž ve smyslu přesahování — a subjektivity, v tom smyslu, že člověk není uzavřen sám v sebe, nýbrž stále přítomen v lidském vesmíru, to je to, co nazýváme existencialistickým humanismem. Humanismem, protože připomínáme člověku, že není zákonodárce mimo něho sama a že v opuštěnosti rozhodne sám o sobě; a protože ukazujeme, že člověk se bude uskutečňovat jako bytost lidská ne tím, když se bude obracet sám k sobě, nýbrž právě když sám mimo sebe bude hledat cíl, jenž je oním osvobozením, oním zvláštním uskutečněním.

Po těchto několika úvahách vidíme, že nic není nespravedlivějšího než výtka, které nám činí. Existencialismus není nic jiného než snaha, vytěžít všechny důsledky z důsledného ateistického postoje. Naprosto se nesnaží ponořit člověka do beznaděje. Ale nazývá-li se, jak to dělají křesťané, beznadějí každý postoj nevíry, vychází z beznaděje prvotní. Existencialismus není tak ateismem ve smyslu, že by se vyčerpával dokazováním, že bůh neexistuje. Prohlašuje spíše: i kdyby bůh existoval, nic by se tím nezměnilo. To je naše hledisko. Ne že bychom věřili, že bůh existuje, ale mys-

lím, že problém nespočívá v jeho existenci; je třeba, aby člověk sám našel sebe a přesvědčil se, že nic ho nemůže zachránit od sebe sama, ani platný důkaz o existenci boží. V tom smyslu je existencialismus optimismem, učením činnosti, a je to jen nepoctivost, že křesťané, směšující svou vlastní beznadějí s naší, mohou nás nazývat zoufalci.