

Každí mé volbě, stávají se smyslem mého zoufalého usilování *být*, třebaže jsou situovány *a priori* vně tohoto usilování, stejně jako smrt – jiný typ nerealizovatelná, kterým se na tomto místě nemůžeme zabývat – se stává situací–mezi, pokud se chápe jako *událost života* a zejména pokud se ukazuje ke světu, v němž se již nerealizuje moje přítomnost a můj život, to jest, pokud ukazuje za život. Setkáváme se se dvěma druhy situace–meze: faktem, že *existuje* oblast za životem, která nabývá svého smyslu jen prostřednictvím mého života a v něm, a přesto zůstává pro mne nerealizovatelnou: a faktem, že *existuje* svoboda mimo mou svobodu, že *existuje* situace mimo mou situaci, pro niž to, co zakouším jako situaci, je dáno jako objektivní forma ve světě. Tyto dva druhy situace–meze mají paradoxní ráz, pokud omezují ze všech stran mou svobodu, ačkoli nemají žádný jiný smysl než ten, který jim dává moje svoboda. U třídy, rasy, těla, druhého, u pracovní funkce apod. *existuje* něco jako „být svobodou pro...“. Bytí pro sebe se skrže touto svou svobodnou otevřeností pro... roz-vrhuje k některé ze svých možností, která je vždycky jeho *nejzářší možností*: možnost, ke které je zaměřeno, je totiž možností *vidět sebe*, a to znamená být jiným než sebou, tedy vidět se zvnějšku. V obou případech jde o projekci sebe k nejzářší hranici, která je interiorizována, stává se tématickým smyslem, a tento smysl je mimo dosah hierarchicky členěných možností. Lze být tak, abych byl „Francouzem“, „dělníkem“, nebo kráľův syn může být tak, „aby vládl“. Jsou to meze a negující *stavy* našeho bytí, jež musíme přijmout, například v tom smyslu, v jakém stonistický Žid přejímá odhodlané sebe ve své rase, to jest, bere na sebe konkrétně a jednou provždy trvalé *odcizení* svého bytí. Rovněž revoluční dělník svým revolučním projektem bere na sebe „bytí dělníka“, stejně tak revolučně smýšlející dělník samým svým revolučním projektem chce být tak, aby byl dělníkem. Heideggerovy výrazy „autenticita“ a „neautenticita“ se nám sice zdají problematické a málo upřímné, protože implikují morální obsah, ale souhlasíme s Heideggerem, že náš postoj odmítání nebo uhybnání, který je vždycky možný, je všemu navzdory svobodným převzetím toho, co odmítáme nebo čemu se vyhýbáme. Měšťák si dává být měšťákem, popřaže, že *existují* třídy, zatímco dělník si dává být dělníkem, když potvrzuje existenci tříd a skrze své revoluční konání realizuje své „bytí ve třídě“. Právě proto, že však tyto vnější hranice svobody jsou vnější a interiorizují se jen jako nerealizovatelné, nebudou pro svobodu nikdy *reálnou* překážkou ani

trpěnou hranicí. Svoboda je absolutní a neomezená, což vůbec znamená, že nemá hranice, nýbrž jen to, že na ně nikdy *nenaráží*. Každým okamžikem čelí pouze těm hranicím, které si sama dala, tedy pouze těm hranicím, o nichž jsme mluvili v souvislosti s minulostí, okolím a technikami.

E) *Moje smrt*

Smrt se po dlouhou dobu jevila jako něco nelidského *par excellence*, protože byla tím, co je na druhé straně „zdi“, najednou se však přišlo na myšlenku posuzovat smrt ze zcela jiného hlediska, totiž jako událost lidského života. Změnu lze snadno vysvětlit: smrt je *mlnkem* a každý mlnk (ať je na začátku či na konci) je *Janus bifrons*, ať už jej chápeme jako součást nicoty bytí, jež je hranicí zkoumaného procesu, nebo jej odhalujeme jako to, co je připojeno k řadě, kterou ukončuje, tedy jako bytí náležející k existujícímu procesu a nějak konstituující jeho smysl. Závěrečný akord melodie jednou svou strunou směřuje k tichu, k nicotě zvuku, jež bude následovat za melodií; v jistém smyslu je stvořen z ticha, protože ticho, které následuje po melodií, je již přímo v posledním akordu jako jeho význam. Svou druhou stránkou však patří k onomu *plenim* bytí, kterým je přislušná melodie: bez závěrečného akordu by melodie byla suspendována a tato konečná nerozhodnutelnost by se zpětným pohybem od jedné noty k druhé přenášela dál, takže každá by měla ráz nehotovosti. Smrt se vždycky – neprávem či právem, o tom zde nemůžeme rozhodovat – pokládala za konečný termín lidského života. Bylo proto přirozené, že filosofie, zaměřená zvláště na postavení člověka vůči obklopující ho absolutní nelidskosti, považovala zpočátku smrt za otevřené dveře k nicotě lidské reality, ať už byla tato nicota pokládána za absolutní konec bytí, anebo za existenci v nějaké ne-lidské formě. V souvislosti s velkými realistickými teoriemi existovala i realistická koncepce smrti, podle níž smrt byla v přímém kontaktu s ne-lidským; člověku se vymykala a současně propojovala s ne-lidským absolutem. Idealistické a humanistické pojetí reálna nemohlo ovšem strpět, aby se člověk setkával s něčím ne-lidským, být i jen v podobě hranice. Bylo by totiž stačilo postavit se na tuto hranici a osvětlit z ní člověka mimo-lidským světlem.⁷¹ Idealistický pokus o přivlastnění smrti nevycházal původně z iniciativy filosofů, nýbrž básníků, jako byl Rilke, a romanopisců, jako byl André Mal-

raux. Stačilo považovat smrt za závěrečný moment *přislušející k řadě*. Získá-li řada takto svůj *terminus ad quem* v důsledku toho *ad*, jež je známkou interiority, potom se smrt jako konec života interiorizuje a humanizuje: člověk se setkává jen s tím, co je lidské; není zde žádná druhá strana života, protože smrt je lidským fenoménem, posledním jevem života, tedy je to ještě život. Jako taková zpěně ovlivňuje celý život: život je ukončen zase životem, stává se jako einsteinovský svět „konečným, avšak bez hranic“, smrt se stává smyslem života tak, jako závěrečný akord je smyslem melodie; není zde nic záračného: smrt je posledním článkem řady a, jak víme, každý článek je neustále přítomen u všech článků řady. Takto přisvojená smrt je nejen lidskou smrtí, ale je to i *moje* smrt; interiorizací se individualizuje; není to již velké nepoznatelné, kladoucí mez všemu lidskému, nýbrž je to fenomén mého osobního života a v němž nikdy dvakrát neděláme totéž. Odpovídám proto nejen za svůj život, ale i za svou smrt. Ne za empirický a kontingentní jev mého odchodu, ale za onen ráz konečnosti, kvůli kterému je můj život i má smrt mým životem. Rilke se právě v tomto smyslu snaží ukázat, že konec každého člověka se podobá jeho životu, protože celý individualní život byl přípravou tohoto konce; a v tomto smyslu i Malraux v *Dobyvatelích* ukazuje, že evropská kultura odhalila sice některým Asiátům smysl jejich smrti, avšak tím je najednou zaplavila bezútěšnou i opojnou pravdou, že „život je jedinečný“. Zůstalo vyhrazeno Heideggerovi, aby dal této humanizaci smrti filozofickou formu. Jestliže totiž *Dasein* nic *nesnadší trpné*, nýbrž je projektem a předjímáním, musí být předjímáním a rozvrhováním své vlastní smrti jakožto možnosti, že už nebude realizovat přítomnost ve světě. Smrt se takto stala vlastní možností *Dasein* a býtí lidské reality se definuje jako „býtí k smrti“ (*Sein zum Tode*). Pokud *Dasein* rozhoduje o svém projektu k smrti, realizuje svou svobodu pro smrt a konstituje sebe sama jako celistvost svobodnou volbou konečnosti.

Tato teorie je přinejmenším na první pohled velmi svůdná: protože interiorizuje smrt, vychází vsítíc i našim vlastním záměrům; ona

zjevná mez naší svobody je přisvojená svobodou, jakmile je interiorována. Ani nesporná část pravdy, která je v této teorii obsažena, ani její přilidnost nás však nesmí zmást. A se zkoumáním této otázky musíme tedy začít na samém začátku.

Je jisté, že lidská realita, skrze kterou se světskost stává realitou, se nemůže setkat s ničím ne-lidským: pojem ne-lidského je lidským pojmem. I v tom případě, kdyžby smrt *o sobě* byla přechodem k ne-lidskému absolutu, museli bychom se vzdát naděje, že by ji bylo možné chápat jako nějaký průhled k tomuto absolutu. Znamená to však, že smrt náleží člověku *a priori*?

Napřed je třeba zdůraznit absurdní charakter smrti. Potud je nezbytné odmítnout každou snahu chápat smrt jako nějaký závěrečný akord na konci celé melodie. Často se říká, že naše situace se podobá situaci odsouzence mezi odsouzenými, který nezná den své popravy, ale každý den vidí, že někdo z odsouzených je popraven. Není to přesné: bylo by třeba spíš říci, že se podobáme odsouzenci k smrti, který se statečně připravuje na poslední muka a vynaládá vškeré úsílí, aby se tvářil co možná nejlépe, až bude na popravěšti, avšak mezitím ho zkosila epidemie španělské chřipky. Křesťanská moudrost to pochopila, a proto doporučuje připravovat se na smrt, jako by měla nastat *každou chvíli*. Smrt se mění v *očekávanou smrt*, aby ji bylo možné přivítat. Stane-li se smyslem našeho života očekávání smrti, pak smrt svým příchodem život pouze zpečetuje. To je nejpozitivnější moment v Heideggerově odhodlanosti (*Entschlossenheit*). Bohužel se ale tato útěcha snadněji dává, než uskutečňuje, a to ne následkem přirozené slabosti lidské reality nebo původního projektu neautentičnosti, nýbrž v důsledku smrti samé. Člověk totiž může očekávat jen konkrétní smrt, a ne smrt vůbec. Není těžké prohlédnout Heideggerův trik: začíná individualizovat smrt každého z nás, když naznačuje, že smrt je smrt *osoby*, individua. „Je to jediná věc, ve které mě nikdo nemůže zastoupit.“ A poté využívá této nesrovnatelné individuality smrti pobytu k tomu, aby individualizoval i samo *Dasein*: autentické existence totiž dosáhne *Dasein*, jen když se svobodně projektuje ke své nejzazší možnosti, neboť tím se vymaní z každodenní banality a dosáhne nenahraditelné jedinečnosti své osoby. To je ale kruh: jak dokázat, že smrt má tuto individualitu a schopnost ji propůjčovat? Je-li smrt popsána jako *moje* smrt, mohu ji očekávat: je to jasná a zřetelná možnost. Je však smrt, která mě za-

71 Srv. například realismický platonismus, jak se projevuje u Charles Morgana v *Sparksbroke*. (Ch. Morgan, *Sparksbroke*, New York 1936).

sáhne, *mou* smrtí? Je přede vším zcela zbytečné říkat, že „umírání je to jediné, v čem mě nikdo nemůže zastoupit“. Lépe řečeno: v této úvaze je zjevná neupřímnost: jestliže se totiž smrt chápe jako poslední a subjektivní možnost, událost, která se týká pouze konkrétního bytí pro sebe, pak je jasné, že nikdo nemůže zemřít místo mne. Z toho však vyplývá, že žádná z mých možností, ať už se jí chápeme na způsob autenticity či neautenticity, nemůže být z tohoto hlediska – které je hlediskem *cogito*, projektováno nikým jiným než právě mnou samým. Nikdo nemůže milovat místo mne, pokud se tím míní: pronášet tato vyznání, která jsou *mými* vyznáními, pociťovat tyto emoce (ať jakkoli banální), které jsou *mými* emocemi. A toto „moje“ se zde netýká jen osoby uvězněné v každodennosti (to by Heideggerovi umožnilo námitku, že právě musím být „svobodný pro smrt“, aby láska, kterou prožívám, mohla být *mou* láskou, a ne láskou nějakkého anonymního „se“ ve mně), nýbrž týká se oné ipseity, kterou Heidegger výslovně přiznává každému *Dasein* – ať už existuje autenticky či neautenticky –, když tvrdí, že „Dasein ist je meines“. Pak ovšem i ta nejbahnější láska je jedinečná a nenahraditelná stejně jako smrt: nikdo nemůže milovat za mne. Posuzujeme-li naopak mé činy ve světě z hlediska jejich funkce, účinnosti a výsledku, je jisté, že druhí mohou kdykoli vykonat to, co konám já sám: je-li třeba učinit tuto ženu šťastnou, zachránit její život či svobodu, poskytnout jí prostředky, aby se mohla o sebe postarat, anebo s ní založit domácnost a „mít s ní děti“, pak – pokud se toto nazývá láskou – může na mém místě milovat jiný, může dokonce milovat za mne: to je také smyslem všech těch obětí, které už byly tisíckrát vypočítány v sentimentálních románech se zamilovaným hrdinou, jenž si tak přeje štěstí milované ženy, že ustoupí dobrovolně svému soku, protože ten ji „dokáže lépe milovat než on sám“. Sok je zde výslovně pověřen, aby *miloval za*, neboť milovat zde znamená „učinit šťastným láskou, kterou k někomu chovám“. U jiných způsobů mého chování by to bylo stejné. I smrt by tedy patřila do této kategorie: jestliže zemřít znamená působit nabařadivě, něco osvědčit, obětovat se pro vlasti apod., pak kdokoli může zemřít místo mne – stejně jako v oné známé písni, kde se losuje stěbly, kdo má být sněden. Neexistuje žádná personalizující schopnost, která by náležela konkrétně *mé* smrti. Smrt se naopak stane mou smrtí, až když se postavím na stanovisko subjektivity; moje subjektivita, jak ji vymezuje předreflexivní *cogito*, mění mou smrt

na nenahraditelné subjektivno, takže nelze tvrdit, že smrt dává mému bytí pro sebe nezastupitelnou ipseitu. Smrt tedy nelze charakterizovat jako *mou* smrt jen *proto*, že *jde o smrt*; její bytostná struktura smrti nestačí, aby se ze smrti stala ona personalizovaná a kvalifikovaná událost, již lze očekávat.

Smrt kromě toho může být očekávána, jen když je zcela přesně označena jako *mé* odsouzení ke smrti (poprava, která bude vykonána za osm dní, konec nemoci, o němž víme, že bude náhlý a krutý atd.), poněvadž smrt je vyjevením absurdity každého očekávání, včetně očekávání smrti. Musíme totiž pečlivě rozlišovat dva významy slova „očekávat“, které se zde neustále zaměňují: *čekat na* smrt není totiž jako očekávat smrt. Očekávat můžeme pouze určitou událost, kterou uskuteční přesně určené procesy. Mohu očekávat příjezd vlaku z Chartres, protože vím, že opustil nádraží v Chartres a že se s každým otočením kol blíží Paříži. Může se zpozdit a může i dojít k nějaké nehodě, ale platí, že proces sám, jímž se uskuteční jeho příjezd na nádraží, je „v *běhu*“, takže to, co může zpozdit či znemožnit tento příjezd, zde znamená pouze to, že tento proces je pouze relativně uzavřený, relativně oddělený a že je vpjat do uníversa, jehož strukturu tvoří „vlákna“, jak říká Meyerson. Stejně tak mohu říci, že čekám Petra a že „očekávám zpoždění jeho vlaku“. Možnost mé smrti však pouze naznačuje, že, biologicky vzato, jsem jen relativně uzavřený systém, relativně oddělený, tedy upozorňuje na to, že mé této přísluší k celistvosti existujícího. Je téhož typu jako pravděpodobné zpoždění vlaku, a ne toho typu, jako je Petřův přechod. Je na straně nepředvídané, *neočekávané* zábrany, s níž je třeba stále *počítat*, ačkoli podřizuje svůj *neočekávaný* ráz, a kterou nelze *očekávat*, protože se sama ztrácí v neurčitosti. Připustíme-li, že faktory jsou navzájem přísně podmíněné, což ale není dokázáno a vyžaduje určité metafyzické rozhodnutí, platí, že počet těchto faktorů je nekonečný a nekonečně nekonečné jsou i jejich implikace; jejich celek netvoří systém a účinek – moje smrt – nemůže být tedy z této perspektivy na základě žádné danosti předvídan, a tedy ani očekáván. Je možné, že zatímco poklidně píše v této místnosti, je stav univerza takový, že se moje smrt značně přiblížila, ale je naopak možné, že se značně vzdálila. Očekávám-li například mobilizační rozkaz, mohu si myslět, že moje smrt je blízko, to jest, že se značně zvyšila pravděpodobnost mé blízké smrti; ale právě tak se mohla ve stejné

chvíli uskutečnit nějaká tajná konference a najít způsob, jak prodloužit mír. Nemohu tedy říci, že minuta, která právě můj, mě přiblíží ke smrti. Platí, že mě přiblížuje smrti, jen když uvažuji veelku a obecně o tom, že můj život je ohraničený, avšak uvnitř těchto hranic, které jsou velmi pružné (mohu zemřít ve sto letech, ve třiceti sedmi letech, anebo i zítřka), nemohu vědět, zda se mi smrt přiblížuje nebo vzdaluje. Je značný *kvalitativní* rozdíl mezi smrtí na prahu stáří a náhlu smrtí, která nás zabudí ve zralém věku anebo v mládí. Očekávat první znamení akceptovat, že život je *ohraničený*, je to jeden ze způsobů volby konečnosti a volby cílů na základě této konečnosti. Očekávat druhé by znamenalo očekávat, že život je *chybění*. Kdyby existovaly jen smrti ve stáří (anebo výslovným odsouzením), mohli bych *očekávat* svou smrt. Smrti je však vlastní právě to, že může předčasně překvapit ty, kdo ji očekávali tehdy a tehdy. Je-li možné smrt ve stáří zaměňovat s konečností naší volby a žít ji tedy jako závěrečný akord našeho života (máme nějaký úkol a současně jsme *došli čas* na jeho splnění), pak naopak náhlá smrt je taková, že nemůžeme být v žádném případě očekávána, protože je neurčitá, a z definice ji nelze očekávat k nějakému datu: implikuje vždy možnost, že překvapivě zemřeme před očekávaným datem, a tedy že naše očekávání je *jakožto očekávaní* klam, anebo že toto datum *přezijeme*, ale potom přezijeme sami sebe, neboť jsme nebyli ničím než jen tímto očekáváním. Náhlá smrt není kvalitativně odlišná od oné jiné smrti, protože jednu i druhou *žijeme*; nelší se od sebe ani biologicky, to jest z hlediska univěrsa, pokud jde o příčiny a faktory, které jednu i druhou podmiňují, protože neurčitost jedné se zrcadlí v druhé; a to znamená, že *očekávat* smrt stáří je možné pouze v zastěpení anebo neupřímnosti. Je totiž veskrze možné, že zemřeme dřív, než úkol naplníme, anebo že ho přezijeme. Proto je jen velmi málo pravděpodobné, že by se naše smrt mohla například na způsob smrti Sofoklovy jevit jako nějaký závěrečný akord. Rozhoduje-li ale o charakteru naší smrti, a tedy i našeho života, pravděpodobnost *náhody*, nelze ani očekávat smrt, která by se maximálně podobala zakončení melodie; náhoda, která o ní rozhoduje, jí bere jakýkoli ráz harmonického závěru. Aby totiž konec nějaké melodie mohl dávat této melodii její smysl, musí vyplývat z melodie samé. Například Sofoklova smrt se sice *podobá* závěrečnému akordu, ale tímto akordem není, právě tak jako shluk písmen vytvořený házením kostkou se může podobat ně-

jakému slovu, ale slovem není. Ono setrvalé vyjevování náhody v našem jádru mých projektů nelze chápat jako *mou* možnost, nýbrž naopak jako nicování všech mých možností, jako takové nicování, které *samo není součástí mých možností*. Smrt tedy není *mou* možností toho, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, nýbrž je to *stále možné nicování mých možností, které je mimo mé možnosti*.

To však lze vyjádřit i poněkud jinak, pokud vyjdeme z úvahy o významech. Jak již víme, lidská realita je realitou *označující*, signifikující. Znamená to, že si dává na vědomí, co jest, skrže to, čím není, neboli že je stále *na cestě* k sobě. Je-li takto setrvalé angažována ve své budoucnosti, pak ovšem říkáme, že očekává potvrzení této budoucnosti. Neboť příští čas je jakožto budoucnost předběžným načrskem toho, co *bude*; jsme v ruce té přítomnosti, která právě jakožto přítomnost má moci buď potvrdit, anebo vyvrátit předběžně načrtnutý význam, kterým jsem. Protože ale tato přítomnost bude opět svobodným převzetím minulosti ve světle nové budoucnosti, nemůžeme ji *determinovat*, nýbrž pouze projektovat a očekávat. Smyslem mého chování v této chvíli je lecke, kterou chci udělit oné osobě, jež mě vážně urazila. Jak však mohu vědět, zda se tato lecke nepromění v rozčilené a ustrašené koktání a zda se význam mého přítomného chování nepromění v *minulost*? Svoboda omezuje svobodu, minulost čerpá svůj smysl z přítomnosti. Tím se také, jak jsme již ukázali, vysvětluje paradox spočívající v tom, že naše chování v této chvíli je nám *současně* naprosto průhledné (předreflexivní *cogito*) i naprosto zakryté svobodným určením, jež máme očekávat: dospívající mladík si je zcela vědom mystického smyslu svých chování a současně musí zcela ponechat na budoucnosti, která rozhodne, zda „prochází krizí dospívání“, anebo zda se nadobro vydal cestou víry. Naše nejzášší svoboda, pokud není naší aktuální možností, nýbrž základem možností, jimiž ještě nejsme, vytváří jakoby nepřítelnost v naprosté průzračnosti, něco, co Barrès nazval „mystériem v plném světle“. Proto je nutné, abychom *sebe očekávali*. Náš život je dlouhé čekání: čekání na uskutečnění našich cílů (jsme-li angažováni v nějakém konání, očekáváme jeho výsledek), očekáváme sebe samé (i když se nějaký podnik uskuteční, i když se mi podařilo, že jsem milován, že jsem získal určité postavení, vydobyl přízeň, je třeba, aby se ještě vymezilo místo, smysl a hodnota tohoto podniku v mém životě). To

neplyne z nějakého kontingentního nedostatku lidské „přirozenosti“, z nějaké neuroózy, která by nám bránila omezit se na přítomnost a kterou by nějakým cvičením bylo možné *napravit*, nýbrž to plyne ze samé povahy bytí pro sebe, které „jest“, jen když se temporalizuje. Proto musíme náš život chápat nejen jako tvořený očekáváním, ale i očekáváním očekávání, která sama očekávají očekávání. A to je také sama struktura ipseity: být sebou znamená přicházet k sobě. Všechna tato očekávání zjevně odkazují k nějakému poslednímu termínu, který by byl *očekávan*, ač sám již neočekává nic. Společně, jež by bylo *bytím*, a ne již očekáváním bytí. Celá řada se upíná k tomu poslednímu článku, který z principu nikdy není *dán* a který je hodnotou našeho života, to jest, jak je zjevné, plností typu „v sobě, pro sebe“. Skrze tento poslední článek by převzetí naší minulosti bylo učiněno jednou provždy: věděli bychom *navždy*, zda ona zkouška mladosti byla plodná či zbytečná, zda ona krize dospívání byla rozmarem či skutečnou předformací mých dalších závažků, křivka našeho života by byla jednou provždy stanovena. Účet, stručně řečeno, by se uzavřel. Křesťané chtěli vydávat smrt právě za tento poslední moment. R. P. Boisselot mi v soukromém rozhovoru naznačil, že „poslední soud“ je právě uzávěrkou účtů, takže už nelze začít znovu, a že konečně *jíme* nezměnitelně tím, čím *jíme* byli.

Objevuje se zde analogický omyl, na který jsem již upozornili v souvislosti s Leibnizem, jakkoli je situován na druhém konci existence. Leibniz tvrdí, že jsme svobodní, protože všechny naše činy plynou z naší esence. Stačí však poukázat na to, že jsme si svou esenci sami nezvolili, abychom pochopili, že tato svoboda je v konkrétních podobnostech jen pláštikem naprosto služebnosti: vždyť Bůh zvolil Adamovu esenci. Dává-li však naopak uzávěrka účtů smysl a hodnotu našemu životu, pak je celkem podružné, že všechny naše činy tvořící osnovu našeho života byly svobodné: uniká nám totiž smysl, jestliže si sami nezvolíme okamžik, kdy má být účet uzavřen. Dobře to vysítlil jistý libertinský autor anekdoty, kterou po něm vypráví Diderot. Před božím soudcem v den posledního soudu se ocitnou dva bratři. První říkáá bohu: „Proč jsi mě nechal umřít tak mladěho?“ A bůh odpoví: „Abych tě zachránil. Kdybys žil déle, dopustil by ses zločinu jako tvůj bratr.“ Ozve se bratr: „Proč jsi mě tedy nechal zemřít až v tak pozdním věku?“ Nemí-li smrt svobodným určením našeho bytí, nemůže ani *ukončovat* náš život: jediná minuta víc

nebo méně a všechno by se možná změnilo; smysl mého života mi však uniká, i když tuto minutu připočtu nebo odečtu od svého účtu, a třeba bych jí užil i zcela svobodně. Křesťanská smrt pochází od boha: ten určuje naši hodinku; obecně zcela jasně vím, že i když já sám – tím, že temporalizuji sebe sama – způsobuji, že máme minuty a hodiny, nestanovím minutu své smrti: rozhoduje o ní sled událostí v universu.

Je-li tomu tak, nemůžeme ani říci, že smrt dává smysl životu zvnějšku, protože smysl může přijít jen ze subjektivity samé. Protože se smrt nevyjevuje na základě naší svobody, může pouze život každý význam vzít. Jsem-li očekáváním očekávání nějakého očekávání a najednou přednět mého posledního očekávání, jakož i ten, kdo očekává, zmizí, pak očekávání dostane v retrospektivním pohledu charakter absurdity. Třicet let žil tento mladý muž v očekávání, že se stane velkým spisovatelem; ale toto očekávání samo nestačí: mohlo být manriovou a nerozumnou svěhlavostí anebo hlubokým porozuměním vlastní hodnotě, což ukáží teprve knihy, které napsal. Vyšla jeho první kniha, avšak co znamená pro samého autora? Je to jeho prvotina. Dejme tomu, že je dobrá: smysl jí však dá teprve budoucnost. Zůstane-li jediná, bude to inaugurační i závěť. Měl napsat jen jednu knihu; je omezen i posouzen svým dílem; nebude „velkým spisovatelem“. Ocítne-li se román v nějaké průměrné řadě, je to „nahodilě“. Následují-li po něm lepší knihy, může to jeho autora vynést do popředí. Autora však teď zasáhla smrt právě v okamžiku, kdy ho mučí úzkost, zda bude mít „látku“ pro novou knihu. To stačí, aby se všechno stalo neurčitým: nemohu říci, že mrtvý spisovatel je autorem *jediné* knihy (v tom smyslu, v němž by neměl napsat než jednu jedinou knihu), ani že jich napsal víc (neboť fakticky vyšla jen jedna). Nemohu říci: kdyby Balzac zemřel před *Suanny*, zůstal by autorem několika znamenitých dobrodružných románů. Rázem ztrácí veškerý význam ono očekávání, kterým *byl* tento mrtvý mladík, očekávání, že se stane velkým člověkem; není to ani zatvřelá slepota a manriovost, ani skutečný pocit vlastní hodnoty, protože to se nikdy nerozhodne. Bylo by totiž marně snažit se to rozhodnout, například kdybychom brali v potaz, co všechno obětoval svému umění, krušný a chmurný život, který byl ochoten snášet: podobně oběti byla schopna podstupovat spousta průměrných autorů. Konečná hodnota těchto chování je natrvalo suspendována, anebo, chcete-li to říci ji-

nak, to všechno – konkrétní chování, očekávání, hodnoty – se pojednou stává absurdní. Smrt tedy nikdy není tím, co dává životu smysl: naopak je tím, co mu z principu bere význam. Máme-li zemřít, náš život nemá smysl, neboť jeho problémy nebudou vyřešeny a sám smysl těchto problémů zůstane neurčitý.

Marné by bylo uchylovat se k sebevraždě ve snaze uniknout této nutnosti. Sebevraždu nelze chápat jako konec života, jehož bych byl vlastním základem. Protože i ona je činem mého života, i ona vyžaduje význam, který jí může dát pouze budoucnost; protože je ale *posledním* aktem mého života, tuto budoucnost si odpírá, zůstává tedy zcela neurčitou. Jestliže bych smrti unikl anebo jestliže by se mi „nezdařila“, neposuzoval bych později svou sebevraždu jako zbabělost? Nemůže mi událost ukázat, že jiné možnosti byly možné? Protože však ona řešení mohou být pouze mými projekty, mohou se ukazovat, jen pokud žiji. Sebevražda je absurdita, která vrhá můj život do absurdity.

Jak je zřejmé, tyto postřehy nevycházejí z úvah o smrti, nýbrž naopak z úvah o životě; to proto, že bytí pro sebe je to bytí, pro které jde v bytí o toto jeho bytí, a že bytí pro sebe je to bytí, které se vždy dovolává nějakého „potom“, takže v bytí, jímž jest bytí pro sebe, není pro smrt místa. Co by mohlo také znamenat očekávání smrti, ne-li očekávání oné neurčité události, která by všechno očekávání uvrhla do absurdity, včetně očekávání smrti? Očekávání smrti se samo likviduje, protože je negací každého očekávání. Můj roz-vrth ke smrti je pochopitelný (sebevražda, mučednictví, hrdinství), ne však rozvrth k *mé* smrti jako neurčité možnosti, že již nebudu realizovat svou přítomnost na světě, protože tento projekt by byl destrukcí všech projektů. Smrt tedy nemůže být mou vlastní možností; nemůže být ani jednou z *mých* možností.

Ostané smrt taková, jak se mi může odhalit, není jen vždy možným znicováním mých možností – znicování mimo mé možnosti –, je nejen projektem, který likviduje všechny mé projekty a který likviduje i sám sebe, nemožná destrukce mých očekávání, ale i triumfem lidska druhých nad hlediskem, *jímž jsem* a jímž se dívám na sebe sama. Právě to má zcela jistě na mysli Malraux, když v *Naději* píše, že „smrt mění život v osud“. Smrt je totiž pouze svou negativní stranou znicováním mých možností: stejně jako svými možnostmi jsem jen skrze znicování bytí v sobě, jímž mám být, smrt

jako znicování nicování klade mé bytí jakožto bytí v *sobě* v tom smyslu, v němž pro Hegela je negace negace afirmací. Pokud je bytí pro sebe „na živu“, překonává svou minulost ke své budoucnosti, a minulost je tím, čím má být pro sebe být. Jakmile bytí pro sebe „přestane žít“, ona minulost se tím nezruší: zánik nicujícího bytí se ho netýká v jeho bytí, které je bytím typu bytí v sobě; minulost se propadá do bytí v sobě. Celý můj život *jest*, což neznamená, že tvoří nějaký harmonický celek, nýbrž že přestal být svým vlastním odkladem a že se již nemůže změnit prostým vědomím, jež má o sobě. Smysl každého fenoménu tohoto života je naopak fixován, ne však skrze sebe sama, nýbrž onou otevřenou celistvostí, kterou je zastavený život. Tento smysl jakožto původní a základní je, jak jsme již viděli, *absencí smyslu*. Avšak – pokud jde o smysl sekundární a odvozený – na této základní absurditě „mrtvého“ života mohou hrát všemi barvami tisíce odlesků relativního smyslu. Tak například bez ohledu na to, kolik zde bylo marnosti, byl život Sofoklův šťastný; život Balzacův nesmírně plodný atd. Tyto obecné charakteristiky je přirozeně možné více zpřesňovat; můžeme se pokusit o popis, analýzu anebo můžeme tento život vyprávět. Získáme tak mnohem zřejmější charakteristické rysy; například o určité smrti můžeme mluvit tak jako Maurice o jedné ze svých hrdinek a říci, že žila „v zoufalé obezřetlosti“, mohli bychom uchopit smysl Pascalovy „duše“ (tj. jeho vnitřního života) spolu s Nietzschem jako něco „nádherného a hořkého“ – a můžeme dokonce určitou epizodu charakterizovat jako „zbabělost“ anebo „hrubost“, aniž bychom však zapomínali na to, že dát relativní smysl určité epizodě dovoluje pouze kontingentní zastavení tohoto „bytí v ustavičném odkladu“, jímž je živé bytí pro sebe, a že je to možné pouze na základě radikální absurdity, anebo na to, že tento smysl má *bytostně provizorní* význam, jehož provizornost je *akcidentálním způsobem* definitivně *minulá*. Tyto různé výklady smyslu Petrova života by – pokud by je Petr sám užíval na svůj vlastní život – vedly k tomu, že by se změnil jeho význam i směřování, protože pokud bytí pro sebe podává popis svého vlastního života, vždy je to projekt sebe směřující za tento život a jakožto proměňující projekt je současně přičleněn k životu, který mění; Petřův vlastní život mění svůj smysl, protože se plynule temporalizuje. V této chvíli, kdy jeho život je mrtvý, však může pouze *paměť druhého* zabránit tomu, aby se cele uzavřel do plnosti bytí v sobě a zpřetrhal všechny

své vazby k přítomnosti. Základní vlastností mrtvého života je, že je to život, jehož strážcem se stal druhý. To ale neznamená, že druhý prostě jen zadržuje život „zmlzelého“ nějakou výslovnou a kognitivní rekonstitucí. Naopak, taková rekonstituce je pouze jedním z možných postojů druhého ve vztahu k mrtvému životu, takže „rekonstituovaný život“ (například v rodinném prostředí dlek vzpomínekám blízkých, v prostředí historickém) je zvláštní osud, jímž se vyznačují určité životy, a ne jiné. Vyplyvá z toho, že opacná kvalita „života propadlého zapomenutí“ představuje rovněž specifický a popisovatelný osud, jehož se prostřednictvím druhých dostává určitým životům. Být zapomenut znamená být objektem určitého postoje druhého a určitého implicitního rozhodnutí bližních. Být zapomenut znamená být uchopen definitivně a navždy jako prvek rozpuštěný v mase („velcí feudálové 13. století“, „mešťanští whigové“ 18. století, „sovětští funkcionáři“ atd.), tedy nikoli *znícovat se*, nýbrž ztratit osobní existenci a být konstituován spolu s jinými formou existence kolektivní. To ovšem velmi dobe ukazuje to, co jsme chtěli dokázat, totiž že druhý nemůže být *nejprve* bez kontaktu s mrtvými a *poté* se rozhodnout (anebo rozhodnou okolnosti), že bude mít takový a takový vztah k určitým konkrétním mrtvým (které znal, když žil), k „velkým mrtvým“ apod.). Vztah k mrtvým – ke všem mrtvým – je ve skutečnosti bytostnou strukturou onoho základního vztahu, který jsme nazvali „býtí pro druhé“. Když bytí pro sebe vystupuje do bytí, musí zaujmout postoj k mrtvým; jeho výchozí projekt je organizuje do velkých anonymních celků anebo do odlišných individuálit; určuje svůj odstup anebo svou blízkost k těmto kolektivním masám i k těmto individualitám, ustavuje časové vzdálenosti mezi sebou a jimi tím, že se temporalizuje, a stejně tak ustavuje i prostorové vzdálenosti na základě svého okolí; když si dává na vědomí, čím jest, skrze svůj cíl, rozhoduje o *díležitosti* zaniklých kolektivů i individualit; určítá skulptina, která bude pro Petra bezvratá a anonymní, bude pro mne specifická a strukturovaná; někdo druhý, jenž je pro mne zcela jednotlivý, bude Janovi odkrývat určité ze svých individuálních momentů. Byzanc, Řím, Athény, druhá křížová výprava, Konvent, to vše jsou obrovské nekropole, které mohou vidět zdálky či zblízka, pohledem přehlížejícím anebo detailním podle pozice, kterou zaujímám, kterou „jsem“, takže nakonec není nemožné – chceme-li rozumět náležitě – definovat „osobu“ skrze její smrti, tj. oněmi sektory individuala-

lizace či kolektivizace, které vymezila v nekropoli, cestami a stezkami, které vyznačila, tím, z čeho se poučovala. „kořeny“, které zapustila. Smrti si nás vybírají, ale předtím jsme je museli zvolit. Zde se tedy opět setkáváme s původním vztahem, který spědňuje fakticitu se svobodou: volíme náš postoj k mrtvým, ale nelze zvolit pouze jeden. Veskrze možným postojem je i lhostejnost k mrtvým (příklady bychom našli u těch, kdo jsou *heimatlos*, u některých revolucionářů anebo individualistů). Ale tato lhostejnost – v níž necháváme mrtvé „umírat znovu“ – je jedno z chování k mrtvým; musí svobodně rozhodovat o jejich osudu. Svou fakticitou je tedy bytí pro sebe vrženo do naprosté „odpovědnosti“ vůči mrtvým; musí svobodně rozhodovat o jejich osudu. Zejména jde-li o mrtvé, kteří nás obklopují, není možné, abychom nerozhodovali – výslovně či implicitně – o osudu jejich celého počínání; je to zjevné tehdy, jde-li o syna, jenž přejímá podnik svého otce, anebo žáka, který přejímá školu a nauky svého mistra. Jakkoli je toto pouo v mnoha situacích méně viditelné, platí to ve všech případech, kdy smrt a živí patří do stejného konkrétního historického kolektivu. Já, lidé mé generace, rozhoduji o smyslu usilování a počínání předcházející generace, neboť buď přejímají jejich politické a sociální snahy a pokračují v nich, anebo uskutečňují zásadní zlom a mrtví jsou zbaveni vlivu. Viděli jsme, že Amerika z roku 1917 rozhoduje o hodnotě a smyslu La Fayetteových podniků. Z tohoto úhlu pohledu se jasně ukazuje rozdíl mezi životem a smrtí: život rozhoduje o svém vlastním smyslu, protože je stále v odkladu, má z podstaty schopnost autokritiky a sebeproměny, na základě níž se definuje jakožto určité „ještě ne“, anebo jest jakožto změna toho, co jest. Mrtvý život se sice nepřestává měnit, a přesto je *hotov*. Znamená to, že pro něj jsou již kostky vrženy a že napříště bude podstupovat změny, aniž by za ně nesl jakoukoli odpovědnost. To není jen arbitrární a definitivní celistvost; je to i radikální transformace; nic již nemůže *přijít* zevnitř, je zcela uzavřený, nic už do něho nelze vložit; jeho smysl se však neustále zvrhějšku modifikuje. Až do smrti tohoto apoštola míru byl smysl jeho usilování (šlitenství či hluboké vnímání reality, zdar či neúspěch) v myšlech rukou. Pokud ale tento smysl přesahuje hranice jednoduché individuality a pokud si osoba dává na vědomí to, čím jest, skrze objektivní situaci, jež má být realizována (mír v Evropě), potud smrt představuje naprostě *vlastnění*; druhý *zabavuje* apoštola míru smyslu jeho snah, a tedy

i jeho bytí, jakmile si navzdory jemu samému a samým svým vyjevemním klade za úkol proměnit v úspěch či neúspěch, v šliensství či geniální intuici právě onen podnik, jímž si osoba dávala na vědomí, čím jest ve svém bytí.

Na rozdíl od Heideggera musíme tedy říci, že smrt není naší vlastní možností, nýbrž *kontingenčním faktem*, který mi jako takový zaslavně uniká a od samého začátku patří k mé fakticitě. Nedokáží proto ani odhalit, ani očekávat smrt, ani vůči ní zaujmout nějaký postoj, protože se odhaluje jako neodhalitelná, maří veškerá očekávání a vsouvá se do všech postojů, především ale do těch, které bychom k ní chtěli zaujmout, takže je méně ve vnější a ztuhlá chování, jejichž smysl je provždy světen druhým, a ne nám samým. Smrt je stejně jako narození čisté faktum; přichází k nám zvnějšku a transformuje nás ve vnějšek. V zásadě se smrt vůbec nelíší od narození a tuto identitu zrození a smrti nazýváme fakticitou.

Znamená to, že smrt klade meze naší svobodě? A jestliže jsme odmlíli Heideggerovo bytí-k-smrti, popíráme tím navždy i možnost dát svému bytí zcela svobodně ten význam, za nějž jsme odpovědní?

Právě naopak; zdá se nám, že smrt – pokud se nám odkryje tak, jak vpravdě je – nás osvobozuje od svých údajných omezení. Stačí reflektovat a ukáže se to jasněji.

Nejprve je však třeba radikálně od sebe oddělit představu smrti a konečnosti, jež bývají obvykle spojovány. Běžně se má za to, že smrt konstituuje a odhaluje naši konečnost. Z této záměny plyne, že smrt má podobu ontologické nutnosti, zatímco konečnost čerpá ze smrti svůj charakter kontingence. Na myšlence přísného ztotožnění smrti a konečnosti vzbudoval Heidegger, jak se zdá, celou svou teorii *Sein-zum-Tode*; stejně tak i Malraux: když tvrdí, že smrt nám odkrývá jedinečnost a neopakovatelnost života, má tím patrně na mysli, neboť jsme koneční a smrtí je nám znemožněno začít všechno znovu právě proto, že umíráme. Uvažujeme-li, vidíme jejich omyl: smrt je kontingenční fakt, který patří k fakticitě; konečnost je ontologická struktura bytí pro sebe, jež určuje svobodu a existuje jen prostřednictvím svobodného projektu cíle, který mi dává na vědomí mé bytí. Jinak řečeno: lidská realita by zůstala konečnou, i kdyby byla nesmrtečná, protože se *číní* konečnou, jakmile volí sebe samu jako *lidskou*. Čin svobody je tvorba a převzetí konečnosti. Utvářím-li se, činím se konečným, a proto je můj život jedinečný. Nemohu proto znovu začít

všechno od začátku, i kdybych byl nesmrtelný; zapovídá mi to nezvratnost časovosti a tato nezvratnost je vlastní svobodě, která se temporalizuje. Jsem-li nesmrtelný a musel-li jsem odložit možnost B, abych uskutečnil možnost A, naskytne se pro mne příležitost uskutečnit tuto odmlnutou možnost. Ale právě proto, že tato příležitost se ukáže až *poté*, co byla určita možnost odmlnuta, nebude již táž, a tedy odmlnutím první příležitosti se pro věčnost *činím konečným*. Z tohoto pohledu se nesmrtelné i smrtelné rodí jako mnohé a číní se jedním. Pro časově neurčitě bytí, tj. pro bytí bez hranic, bude jeho „život“ v jeho bytí konečný právě proto, že si dává být jedinečným. Smrt zde nemá co činit; přichází v „mezičase“ a lidská realita, která odkrývá vlastní konečnost, neodhaluje svou nesmrtelnost.

Smrtelnost tedy v žádném případě není ontologickou strukturou mého bytí, pokud je to *bytí pro sebe*; smrtelný je ve svém bytí *druhý*. V bytí pro sebe není pro smrt místa; nemůže ji ani očekávat, ani realizovat, ani se k ní projektovat; smrt není základem jeho konečnosti a obecně nemůže být ani zakládána zevnitř jako roz-vrň původní svobody, a bytí pro sebe ji ani nemůže přijmout zvnějšku jako nějakou kvalitu. Co je tedy smrt? Nic jiného než určitý aspekt fakticity a bytí pro druhé, tj. nic než *danost*. Je absurdní, že jsme se narodili, je absurdní, že zemřeme; na druhé straně se však tato absurdita ukazuje jako setrvalé odcizení mého bytí – jako možnost, která není *mojí* možností, nýbrž možností druhého. Je to tedy vnější a faktická mez mé subjektivitě. Nepoznáváme zde popis, který jsme podali v předchozí kapitole? Bytí pro sebe se nikdy *nesetkává* s touto faktickou mezí, kterou v jistém smyslu musíme chránit, protože nic k nám neproniká zvnějšku, třebaže je nezbytné, abychom *zákoušeli* smrt už jen proto, abychom ji dokázali pojmenovat; ona hranice není momentem bytí pro sebe, nýbrž je jen neurčitou setrvalostí jeho bytí pro druhého, tedy právě *nerrealizovatelná*. Co jiného by tedy mohla být než syntetický aspekt našeho *rubu*? *Smrtelník* představuje přítomné bytí, jímž jsem, pro druhého; *smrt* představuje budoucí smysl mého aktuálního bytí pro sebe pro druhého. Jde tedy o setrvalou mez svých projektů a jako takovou musím tuto mez převzít. Je to tedy exteriorita, která zůstává exterioritou, a to i ve snaze bytí pro sebe realizovat ji; to je ale právě to, co jsme už charakterizovali jako *nerrealizovatelná*, která *má být realizována*. V zásadě není rozdíl mezi volbou, skr-

ze kterou svoboda přijímá svou smrt jako neuchopitelnou a nepochopitelnou mez své subjektivní, a volbou, kterou volí být svobodou omezenou faktem svobody druhého. Smrt tedy není *mou* možností v tom smyslu, jak jsme její definovali dříve; je situací – mezi jako zvolený a unikající rub mé volby. Není *mou* možností v tom smyslu, v němž by byla mým vlastním cílem, jímž si dávám na vědomí své bytí; právě proto, že je nevyhnutelnou nutností existovat jinde jako vnějšek a bytí v sobě, je interiorizována jako „nejzášší“, tj. tematický smysl a mimo dosah hierarchicky uspořádaných možností. Prostupuje samé jádro každého z mých projektů jako jejich nevyhnutelný rub.

1. Jsem existující *uprostřed* mezi jinými existujícími. Nemohu však „realizovat“ tuto svou existenci uprostřed druhých, nemohu uchopit ona existující, která mě obklopují jako *objekty*, ani se nemohu uchopit jako *obklopené* existující a dát nějaký smysl pojmu „uprostřed“ jinak, než když zvolím sebe sama, ne však ve svém bytí, nýbrž ve svém způsobu bytí. Volba tohoto cíle je volba *ještě ne-existentčního*. Moje postavení uprostřed světa, definované vztahem prosředčnosti či odporu realit, jež mě obklopují, k mé vlastní fakticitě, a tedy odhalení nebezpečí, která mi ve světě hrozí, překážky, s nimiž se v něm mohu setkat, pomoc, kterou mi může poskytovat, a to vše objevuji ve světě radikálního znicování mne samého a radikální a interní negace bytí v sobě z hlediska svobodně zvoleného cíle – to vše patří k tomu, co nazýváme *situací*.

2. Situace existuje jen v korelaci s překonávaným daností k určitému cíli. Je způsobem, jímž se danost, kterou jsem, a danost, kterou nejsem, odhalují bytí pro sebe, jímž jsem na způsob ne-bytí. Kdo říká situaci, říká tedy „pozice uchopená skrze bytí pro sebe, které je v situaci“. Situaci nelze zkoumat zvnějšku. Ztuhla by do podoby *formy v sobě*. O situaci tedy nelze říci, ani že je objektivní, ani že je subjektivní, jakkoli dílčí struktury této situace mohou a musejí být přisně objektivní (šálek, kterého používám, stůl, o němž se opírám apod.).

Situace nemůže být *subjektivní*, neboť není ani souhmem, ani jednotou *impresí*, jímž na nás působí věci: situace jsou *věci samé* a já sám mezi těmito věcmi; moje vystoupení do světa jako čisté nicování bytí má jen za následek, že *tu jsou* různé věci, k nimž se *nic* nepřidává. Z tohoto hlediska situace prozrazuje *mou fakticitu*, tj. fakt, že

věci *jsou zde*, jaké jsou, bez nutnosti nebo možnosti být jinak, a já že *jsm zde* mezi nimi.

Situace však není *objektivní* ani v tom smyslu, že by byla pouhou daností, kterou subjekt jen konstatuje, aniž je v takto konstituované soustavě angažován. Situace totiž právě významem danosti (významem, bez něhož by danost ani *neexistovala*) zrcadlí bytí pro sebe jeho svobodou. Není-li situace ani objektivní, ani subjektivní, je tomu tak proto, že není ani *poznáním*, ani afektivním porozuměním stavu světa subjektem; je *bytosnou relací* mezi bytím pro sebe a bytím v sobě, které bytí pro sebe nicuje. Situace je celý subjekt (subjekt není *nic* než svá situace), avšak situace je rovněž celá „věc“ (*neexistuje* nikdy *nic* než věci). Situace je subjekt osvětlující věci svým přesahováním, anebo to jsou věci vracející odrazem subjektu jeho obraz. Je to celistvá fakticita, absolutní kontingence světa, mého zrození, mého místa ve světě, mé minulosti, mého okolí i mých blížních – ale i moje svoboda bez hranic jako to, co způsobuje, že pro mne existuje fakticita. Je jí prášná strmá cesta i tato neuhastitelná žízeň, lidé odmlítající dát mi napít, protože jsem bez peněz, z jiné země nebo jiné rasy; je jí moje opuštěnost uprostřed nepřátelského obyvatelstva i s únavou mého těla, která možná nedovolí, abych dosáhl stanoveného cíle. Právě tento *cíl*, ač nikoli takový, jak jej jasně a výslovně formulují, nýbrž který je všude kolem mne, který sjednocuje i vysvětluje všechna tato fakta a který je pořádkem v popsatelem celistvosti, místo aby z nich utvořil neuspořádanou noční můru.

3. Není-li bytí pro sebe *nic* jiného než vlastní situace, plyne z toho, že bytí v situaci definuje lidskou realitu, protože vysvětluje její *bytí zde* i její *překonávání*. Lidská realita je totiž *bytí, které je vždy za svým bytím tady*. A situace je organizovaná celistvost bytí *tady*, jak je interpretována a žita v tomto přesahování a skrze ně. Neexistuje tedy privilegovaná situace; tím chceme říci, že neexistuje situace, v níž by danost svou tíhou dusila svobodu, která ji konstituuje, nebo naopak, v níž by bytí pro sebe bylo *svobodnější* než v situaci jiné. Nejde zde ale v žádném případě o „vnitřní svobodu“ bergsonovského ražení, které se vysmál Politzer v *La fin d'une parade philosophique* a která pouze otrokovi v okovech přiznává nezávislost vnitřního života a srdce. Tvrdíme-li, že otrok v okovech je stejně svobodný jako jeho pán, nechceme tím říci, že jde o svobodou, jež by byla setrvalé neurčená. Otrok v okovech je svobodný, *aby své okovy zlomil*; znamená

to, že smysl jeho okovů se mu objeví až ve světle cíle, který zvolí: zůstat otrokem nebo riskovat to nejhorší a z otroctví se vytrhnout. Otroek se sice nedokáže zmocnit pánova bohatství a jeho životní úroveň, to však ani není cílem jeho projektu; může jen snít o vlastnictví těchto pokladů; jeho fakticita je toho druhu, že svět se mu jeví s jinou tváří, a musí proto klást a řešit jiné problémy; především musí sebe sama volit na rovině *otroctví*, a takto dát smysl svému nejasnému nutkání. Zvolí-li například revoltu, pak otroctví nejen nebude *napřed* překážkou, nýbrž svůj smysl a součinitel odporu získá teprve v ní. Právě proto, že život otroka, který se bouří a umírá během revolvy, je život svobodný, právě proto, že situace osvětlená svobodným projektem je plná a konkrétní, a právě proto, že hlavním a nejnáléhavějším problémem tohoto života je otázka „dosáhnou svěho cíle?“, právě proto je situace otroka *nesvornatelná* se situací pána. Každá z nich má totiž svůj smysl jen pro bytí pro sebe v situaci a na základě svobodné volby cíle. Srovnání by mohl provádět jenom někdo třetí, a tedy by to bylo srovnávání dvou objektivních forem uprostřed světa; a i ono by se uskutečňovalo ve světle svobodně zvoleného rozvrhu tohoto třetího; neexistuje žádná absolutní perspektiva, kterou bychom mohli zaujmout a srovnávat odlišné situace, každý realizuje jedinou situaci, totiž právě tu svou.

4) Situace, která je osvětlena cíli, jež samy jsou roz-vrženou pouze na základě toho pobývání, které odhalují, se dává jako veskrze *konkrétní*. Obsahuje a nese sice abstraktní a univerzální struktury, ale je třeba jí rozumět jako *jedinečné tváři*, kterou k nám obrací svět, jako naši jedinečné a osobní příležitosti. Připomeňme Kafkovo podobenství: bohatý obchodník přijde do zámku obhajovat svou při, avšak strašlivý dveřník mu zabrání vstoup. Neodvázá se ho obejít, raději čeká a zemře při čekání. „Jak to, že jsem tady čekal sám?“ zeptá se, když umírá. Dveřník mu odpoví: „Ten vchod zde byl určen jen pro tebe.“ A právě to je situace bytí pro sebe, přijímáme-li ještě, že *každý si vynváří svůj vlastní vchod*. Konkrétnost situace se projevuje zvláště tím, že bytí pro sebe není nikdy *zaměřeno* k abstraktním a univerzálním základním cílům. V další kapitole uvidíme, že hluboký smysl volby je univerzální, a tedy, že bytí pro sebe samo dává být lidské realitě jako rodu. Je pouze třeba *uvolnit* smysl, který je implicitní; a právě tomu slouží existenciální psychoanalýza. Obnážíme-li tento smysl, ukáže se, že původní a konečný smysl bytí pro sebe není nic

samostatného a že ke své manifestaci potřebuje zvláštní konkrétnost.⁷² Cíl bytí pro sebe, jak je prožíván a sledován projektem, kterým bytí pro sebe překonává a zakládá reálno, se mu ukazuje ve své konkrétnosti jako specifická změna situace, kterou žije (rozbití pouta, stát se králem Franků, osvobodit Polsko, bojovat za zájmy proletariátu apod.). V tomto projektovaném boji nejde o proletariát, avšak proletariát je zde míněn na základě konkrétních dělnických seskupení, jejichž příslušníkem je *osoba*. Cíl sám tedy osvětluje danou situaci jen tak, že je zvolen jako překonání této danosti. Bytí pro sebe nevstupuje s *daným* hotovým cílem. Tím, že vytváří situaci, však „utváří“ i sebe samo a naopak.

5. Situaci, jež není ani objektivní, ani subjektivní, nelze pokládat za svobodný účinek určité svobody, ani za souhrn nutností, jímž jsem podroben; vyplývá z osvětlení nutnosti svobodou, která jí dává právě smysl nutnosti. Mezi holými existujícími nemohou existovat žádné vazby, protože tyto vazby zakládá svoboda, když seskupuje existující do souvislosti prostředků a rozvrhuje *dávod* těchto vazeb, to jest jejich cíl. Vzhledem k tomu, že se projektují k určitému cíli skrze svět *vazeb*, setkávám se však teď s následky, spojeními řadami, souvislostmi, a své jednání musím určovat v souladu se zákonitostmi. Tyto zákonitosti a způsob, jak jich užívám, rozhodnou o nezdaru nebo o úspěchu mých snah. Zákonitě vztahy však přicházejí na svět zásluhou svobody. Svoboda se tedy vplétá do světa jako svobodný projekt usilující k určitým cílům.

6. Bytí pro sebe je temporalizace; to znamená, že *není*, „tvoří se“. A právě *situace* vysvětluje *substanciální stálost*, která bývá příznávaná osobám („nezměnil se“, „je stále stejný“ apod.) a kterou každá osoba zakouší svými empirickými zkušenostmi v četných případech jako svou. Svobodné setrvávání u téhož projektu totiž neimplikuje žádnou permanenci, nýbrž naopak, jak jsme viděli, je ustavičnou obnovou mého angažování. Reality zahrnuté v projektu a osvětlované projektem, který se rozvíjí, vykazují oproti tomu setrvalost bytí v sobě a nesou naši trvalost tím, že nám neustále vracejí náš obraz; často se dokonce stává, že jejich stálost považujeme za svou. Stálost místa a prostředí, názorů blízkých o nás, jakož i naší minulosti, *před-*

72 Srv. násl. kapitolu.

stavují zeslabený obraz našeho přetrvávání. Zatímco se temporalizují, jsem *pro druhé* stále Francouzem, úředníkem nebo proletářem. Toto nerealizovatelné má ráz neměnné hranice mé situace. A podobně i to, co nazýváme temperamentem, nebo charakterem určité osoby a co není nic jiného než její svobodný projekt, pokud je projektem *pro druhé*, jeví se pro býtí pro sebe jako invariantní nerealizovatelné. Alain dobře postřehl, že charakter je *přísaha*. Řekne-li někdo: „Se mnou se nedá snadno vyjít!“, vstupuje tím dobrovolně v závazek s hněvem a zároven podává svobodný výklad určitých dvojnásobných podrobností ze své minulosti. V tomto smyslu žádný charakter neexistuje, jen projekt sebe sama. Nelze ale nevidět, že charakter má svůj aspekt *danosti*. Nelze pochytovat o tom, že pro druhého, který mě chápe jako objekt, *jsem* cholerník, pokrytec, upřímný člověk, zbabělec nebo odvažlivec. Tento aspekt mi dává pohled druhého: zakouším-li tento pohled, potom se charakter, který byl žitým a sebe-vědomým svobodným projektem, stává nerealizovatelným *ne varietur*, které máme převzít. Nezáleží však jen na druhém, nýbrž i na postoji, který jsem zaujal vůči druhému a na setrvalosti, s níž v tomto postoji vytrvávám: pokud se nechám fascinovat pohledem druhého, můj charakter se bude obrážet v mých vlastních očích jako neuskutečnitelné *ne varietur*, jako substanční stálost mého býtí, jak to naznačují banální a každodenní slova, např.: „Je mi 45 let, takže dnes už nepomýšlím na to, abych se změnil.“ Charakter je často do konce tím, čeho se býtí pro sebe snaží zmocnit, aby se stalo býtím v sobě pro sebe, o něž usiluje. Je však třeba poznamenat, že tato stálost minulosti, prostředí a charakteru nejsou *danými* kvalitami; na věcech se totiž ukazují *vždy* jen jako protějšek kontinuity mého projektu. Bylo by marné očekávat, že např. po skončení války anebo dlouhého exilu najdeme nezměněnou určitou horskou krajinu a že tedy na nehybnosti a zdánlivé stálosti těchto skal můžeme zakládat naději na znovuzrození minulosti. Tato krajina odkrývá svou stálost jediné skrze přetrvávající projekt: tyto hory mají *smysl* uvnitř mé situace – tak nebo onak zpodobují mou příslušnost k určitému národu v době míru, k národu, který je pánem svého osudu a který v mezinárodní hierarchii zaujímá jisté postavení. Sekám-li se po porážce nebo během okupace s částí území, s těmito horami, už mi nemohou ukazovat stejnou tvář. To proto, že já sám mám jiné projekty a ve světě jsem angažován jinak.

A konečně jsme viděli, že vždy je třeba počítat s vnitřními zvraty v situaci vyvolanými autonomními změnami prostředí. Tyto změny nemohou nikdy *vyvolat* změnu mého projektu, ale mohou na základě mé svobody vést k zjednodušení nebo zkomplikování situace. Právě tím se mi můj původní projekt ukáže jednodušší nebo složitější. Člověk není nikdy ani jednoduchý, ani složitý: jednoduchá nebo složitá může být jen situace. Já sám nejsem totiž nic jiného než projekt sebe sama za určitou situaci a tento projekt mě předem vyhraňuje na základě konkrétní situace, stejně jako i osvětluje situaci na základě volby. Jestliže se tedy situace ve svém celku zjednodušíla, jestliže suť, rozvaliny a eroze ji zbrázdlily, takže má teď hrubé rysy a je plná ostrých protikladů, já sám budu jednoduchý, protože moje volba, již jsem, je uchopením *této* konkrétní situace a toto uchopení může být jen jednoduché. Nově vznikající komplikace budou mít za následek, že budu postaven do komplikovanější situace, v níž se znovu objívám jako komplikovaný. Každý si určitě povšiml, že váleční zajatci se navraceli s jakousi až zvrhlou prostotou, jež byla následkem krajního zjednodušení jejich situace; toto zjednodušení nemohlo ovšem pozměnit smysl jejich projektu; avšak na základě svobody vedlo ke kondenzaci a uniformitě prostředí, jež se konstituovalo v jasnějším, brutálnějším a kondenzovanějším uchopování hlavních cílů osoby zajatce. Ide v podstatě o vnitřní metabolismus, a ne o globální proměnu, která by postihla i *formu* dané situace. Přesto však to jsou změny, které odkrývám jako změny „ve svém životě“, tj. v jednotlivém rámci jednoho a téhož projektu.

III

Svoboda a odpovědnost

Ačkoli úvahy, které následují, zajímají spíš moralisty, přesto jsme po těchto popisech a výkladech považovali za užitečné vrátit se ke svobodě býtí pro sebe a pokusit se pochopit, co pro lidský osud představuje fakt této svobody.

Podstatným důsledkem předechozích úvah je to, že člověk je sice odsouzen k svobodnému býtí, ale na svých bedrech nese tíhu celého světa: je odpovědný za svět i za sebe jakožto určitý způsob býtí. Vycházejme z banálního smyslu slova „odpovědnost“ jako „vědomí