

Svoboda, normalita a nepředmětnost

Václav Němec

♦ článek, česky, vznik neuveden, ♦ web

♦ article, Czech, origin n.a., ♦ web

SVOBODA, NORMALITA A NEPŘEDMĚTNOST

Václav Němec

Předložený příspěvek si klade za cíl projasnit vztah mezi svobodou, normalitou a nepředmětností. Abychom pochopili, jaké místo zaujímá svoboda v rámci lidské existence, bude třeba ji zasadit do souvislosti s původní časovostí subjektu. Za tímto účelem si nejprve objasníme strukturu vztahování subjektu k dosud nenastalé budoucnosti, s níž se otevírá dimenze možného bytí jakožto možného překračování fakticky daného jsoucího. V rámci této analýzy zaměření subjektu k budoucnosti se soustředíme zejména na ty intencionální akty subjektu, jejichž korelátem jsou nepředvídatelné složky budoucí situace. Pokusím se ukázat, že nepředvídatelné složky budoucí situace se z hlediska intencionálního života subjektu jeví jako specifické nejsoucí, k němuž je ovšem právě koncentrována zvláštní pozornost svobodného k budoucnosti vztahovaného subjektu. Úvaha o zaměření subjektu k nepředvídatelným aspektům jeho vlastního budoucího jednání nám pak umožní objasnit, že právě skrze tuto aktivní koncentraci subjektu ke specifickému nejsoucímu, jak se odhaluje v jeho vztahu k budoucnosti, povstává nové bytí, jež dosud nebylo a jež nelze odvodit z daného jsoucího. Z této perspektivy se nám pak odhalí původní souvislost mezi svobodou a normalitou: Důsledné zasazení lidské svobody do souvislosti s původní časovostí nás přivede k ontologii lidské existence, která ukazuje, že z hlediska původní situovanosti subjektu, který se rozvrhuje do budoucnosti, je normativní nárok („měti“) neoddělitelnou součástí bytí. Uvidíme, že „měti“, které je obvykle spojováno s pozitivními normativními řádami – zejména morálkou a právem –, obráží základní strukturu lidské existence, nakolik subjekt v situacích, v nichž se nachází, pokaždé hledá a uskutečňuje konkrétní podobu toho, co „má být“. Vzhledem k tomu, že činy svobodného subjektu mají charakter distancování se od daného jsoucího, však není možno tento normativní nárok vposled odvodit z daných normativních rádek, které jsou rovněž součástí daného jsoucího. Tato úvaha nás dovede k závěru, že posledním zdrojem normality jsou „nepředmětné výzvy“, jejichž zdrojem je sama „ryzí nepředmětnost“.

Vztah svobodného subjektu k budoucnosti

Pozornost dějinně orientovaného subjektu je koncentrována do zvládnutí budoucích situací.^[1] Subjekt vztahující se k budoucnosti primárně míní budoucí situace a sám sebe jakožto subjekt, který bude centrem příslušné situace. „Mínění“ budoucí situace je přitom velmi složitý intencionální akt, zahrnující množství dílčích intencionálních aktů,^[2] které se vztahují k různým dílčím složkám budoucí situace jakožto svým předmětným korelátům. Tyto dílčí intencionální akty vztahované k dílčím intencionálním předmětům se navíc mohou vyznačovat různými modalitami či kvalitami,^[3] tj. mohou mít povahu představování, teoretického soudu ve formě predikce, praktického soudu ve formě přání či rozhodnutí (rozvrhu vlastního jednání), emocionálního aktu (touhy, obavy) atd. Protože primární pozornost subjektu vzhledem k budoucnosti je soustředěna na jeho zvládnutí budoucí situace, náleží v jeho vztahu k budoucnosti zvláštní význam té modalitě mínění budoucího, již lze označit jako „rozhodnutí“. „Rozhodnutím“ v návaznosti na Paula Ricoeura rozumím takový praktický soud, jenž „označuje, to jest prázdňovým způsobem míní, budoucí čin, který závisí na mně a je v mé moci.“^[4] V rozhodnutí se subjekt na způsob „prázdňového mínění“ vztahuje k vlastnímu budoucímu činu, a toto mínění tedy může být vyplněno pouze jednáním příslušného subjektu samého. Protože však subjekt svůj čin rozvrhuje do budoucí situace, musí právě zároveň mínit tuto situaci a její podstatné složky prostřednictvím celé řady dalších intencionálních aktů, jakkoli jsou tyto složky koncentrovány kolem projektu subjektu samého a jeho činu jakožto vlastního jádra jím míněné budoucí situace. V tomto vztahu lidského subjektu k budoucnosti se manifestuje a uskutečňuje jeho svoboda. Díky rozvrhování subjektu do budoucích situací provázenému „pocitem moci“^[5] pro něj není skutečnost pouze souhrnem jednou pro vždy daných a nezměnitelných faktů, ale uprostřed daností, stávajících

okolností a poměrů se vynořuje dimenze možného.^[6] Ve vztahu subjektu k budoucnosti, primárně v jeho rozvrhování do budoucnosti, tak dochází ke štěpení skutečnosti na oblast fakticky daného a otevřenou oblast možného. Podmínkou této diferenciaci skutečnosti je ovšem nejenom existence svobodného subjektu, ale také a především sukcesivita času. Je to vposled právě posloupnost jednotlivých okamžiků, která zakládá možnost permanentního štěpení skutečnosti na fakticky dané a možné, jak k němu dochází v rozvrhování svobodného subjektu. Kdyby po jednom okamžiku nenásledoval jiný a kdyby to nebylo subjektem reflektováno a předjíáno, neotevírala by se mu žádná budoucnost, a subjekt by se tedy neměl „kam“ rozvrhovat a zůstával by uvězněn v žaláři nezměnitelně daného.^[7] Plynutí času uvědomované a anticipované subjektem otevírá dimenzi budoucího jakožto ještě-ne-jsoucího, do nějž subjekt projektuje své jednání a díky tomu vůbec může vetkat svým činem do skutečnosti něco nového.

Při rozvrhování do dosud nenastalé budoucnosti se rozevírá určitým způsobem strukturovaný vějíř možností, čím – tj. jakým budoucím činem – tato budoucnost bude vyplněna. Přitom nejde pouze o možnosti činů, jež by měly vzhledem k samotnému subjektu jakousi akcidentální povahu, ale jde zároveň o možnosti subjektu samého, tj. o možné způsoby jeho vlastního bytí, které právě subjekt svým rozhodováním tvoří.^[8] Rozvrhování do oblasti možného přitom nikdy není rozvrhování do libovolně možného, ale vždy jde o rámec do značné míry vymezený fakticky daným, které určuje prostor svobody jako nelibovolně možného.^[9] Povaha možností je vždy do jisté míry spoluurčena celou řadou daností, jimiž je definována perspektiva a uskutečnitelné směry rozvrhujícího se subjektu. Vedle základních fyzických, biologických i společenských daností a podmínek, na něž je příslušný subjekt vázán, je tu především skutečnost, že rozvrhování člověka je zapojeno do komplexní sítě interakcí s jinými subjekty, jež předem strukturují rozhodování příslušného subjektu svými požadavky a více či méně předvídatelnými možnými reakcemi na chování subjektu. Centrální roli přitom hraje vědomí odpovědnosti a respektu vůči druhým subjektům, jež předem vylučuje určité typy možného jednání.^[10] Vějíř možností je navíc do značné míry předem strukturován historickou pamětí, a to nejenom individuální pamětí jedince, ale též kolektivní pamětí celé společnosti, kultury či civilizace, kterou si jedinec osvojuje v průběhu socializace. Vědomí toho, jakým způsobem lze vyplnit štěrbiny možného bytí otevírající se díky plynutí času a svobodě subjektu ve fakticky daném, je strukturované příklady, modely či vzorci chování, pravidly, normami ustavenými a subjektem samým osvojenými v minulosti.^[11] Zjednodušeně lze říci, že smyslem kultury či civilizace je toto rozšíření individuální paměti prostřednictvím kolektivní paměti uchováající různé modely či vzorce chování, jež jsou díky jakési typologizaci a analogizaci aplikovány jednotlivými subjekty na nové a jedinečné situace, a tak strukturují možné směry či způsoby, jak má být vyplněn prostor nelibovolně možného, resp. přetvořen rámec fakticky daného. Do této oblasti také patří morální normy ve smyslu sociálně a kulturně zprostředkovaných vzorců chování, které jsou ovšem do značné míry právě návody k jednání v interakci s jinými subjekty a předjíají jejich požadavky v určitých typických – i když vždy zároveň jedinečných a na určitý typ neredukovatelných – situacích.^[12]

Vědomí nepředvídatelného jakožto vědomí nejsoucího

Jak již bylo řečeno, z hlediska intencionálního života subjektu se budoucí situace jeví jako velmi zvláštní komplexní *intentum*, k němuž se subjekt vztahuje celým svazkem dílčích intencionálních aktů, které se samy zaměřují k dílčím strukturálním složkám této situace jako svým dílčím intencionálním předmětům. Intencionální předměty těchto intencionálních aktů přitom tvoří především určité předvídatelné složky budoucí situace. Mezi předvídatelné složky budoucí situace patří nejenom rozličné intencionální předměty míněné teoretickými soudy ve formě predikce či reprezentované představivostí, ale také a zejména vlastní činy, které subjekt míní v rozvrhu či rozhodnutí. Čin projektovaný do budoucí situace má více či méně určité a zřetelné kontury, které rýsuje subjekt ve svém vědomí. Jakkoli je i sám tento rozvrh vlastního činu v zásadě svobodným a tvůrčím aktem

subjektu, jeho struktura krystalizuje v rámci nelibovolně možného a je limitována a spoluurčována celou řadou daností, jak o tom byla řeč výše. Protože jednání je rozvrhováno do společného světa a zpravidla má charakter interakce s ostatními subjekty, představují významnou oblast předvídatelných složek budoucí situace také záruky do budoucna ze strany druhých vůči příslušnému subjektu, ať už jde o explicitně vyjádřené sliby nebo o implicitní vzájemné závazky zakotvené ve společném sdíleném systému norem či vzorců chování. Všechny tyto předvídatelné složky jsou důležitými opěrnými body, s jejichž pomocí subjekt může anticipovat dosud nenastalou budoucí situaci a mínit ji jako komplexní, ale obsahově určitý intencionální předmět svého druhu.

Vztah svobodného subjektu k budoucnosti je však zároveň provázen vědomím, že budoucí situace jsou vposled nepředvídatelné. Strukturování budoucnosti má vždy pouze provizorní charakter a je v něm započítána principiální možnost či nutnost revidování těchto anticipací. Ke specifickému způsobu mínění budoucí situace a jejích složek patří, že kontury míněných předmětů i jejich vzájemné konfigurace mohou a vlastně musejí být modifikovány a přehodnocovány v průběhu času až do doby, kdy dotyčná situace skutečně nastane. Lze říci, že hybnou silou této modifikace a restrukturalizace je právě vědomí principiální nepředvídatelnosti, tj. vědomí, že tato situace bude jiná, než jak je v přítomnosti míněna. Toto vědomí souvisí s tím, že budoucí situace je rozpoznána jako něco, co ještě není a co vposled ani nelze nijak odvodit ze souhrnu toho, co v daném okamžiku jest, i kdyby naše poznání daného stavu věcí bylo sebedokonalejší. Toto vědomí nepředvídatelnosti svědčí o tom, že subjekt nějak počítá i s neznámými a nepředvídatelnými složkami budoucí situace.

Ve zvláštním modu mínění budoucích situací tak odkrýváme specifické intence, které se zaměřují k něčemu jinému, než jsou předvídatelné složky budoucí situace, jejichž souhrn vytváří situaci, jak je anticipována ve vědomí subjektu. Řekli jsme, že tyto předvídatelné složky i situace jako celek představují intencionální předměty k budoucnosti vztažených intencionálních aktů. Byť jde o předběžné modely budoucích situací a jejich složek, vyznačují se tyto intencionální předměty svou obsahovou určitostí, a potud představují určité „něco“ (*quid*) intencionálního aktu. Intencionální akt zaměřený k určitém intencionálnímu předmětu je obvykle provázen vědomím jsoucnosti tohoto předmětu, přičemž toto vědomí zároveň rozlišuje různé modalitty jsoucnosti dotyčného předmětu. V případě, že tímto předmětem je některá ze strukturálních složek budoucí situace, jde o modalitu budoucího jsoucího, resp. ještě-ne-jsoucího, jež s větší či menší mírou pravděpodobnosti může, ale také nemusí být. Nepředvídatelné složky budoucích situací ovšem představují odlišné, velmi zvláštní koreláty intencionálních aktů. Nejen že jsou rovněž projektovány do budoucí situace jakožto ještě-ne-jsoucí, ale postrádají navíc obsahovou určitost intencionálních předmětů do té míry, že je lze stěží charakterizovat jako určité „něco“ (*quid*). Tyto koreláty jsou vymezeny negativně jako „jinak, než jak“ je něco míněno, nebo jako „něco jiného, než něco“ (*aliud quam quid*), co je míněno. Tyto zvláštní koreláty jsou transcendentní vůči přítomně předjímané struktuře budoucí situace zahrnující její předvídatelné složky. Z hlediska intencionálního života subjektu jsou tyto koreláty jakoby pohlcené temnotou nejsoucího a jeví se mu jako specifické ne-jsoucí ležící i za hranicí ještě-ne-jsoucího, které je předjímano ve své obsahové určitosti. Subjekt v napjaté pozornosti svými intencemi stále přesahuje do této „temnoty nejsoucího“, odkud očekává vynoření obsahově určitého jsoucího, a právě toto přesahování se stává hybnou silou jeho revize a restrukturalizace předjímané struktury budoucí situace.

Nepředvídatelnost v rozvrhu vlastního bytí a jednání svobodného subjektu

Moment neznámého a nepředvídatelného, který je bytostně spjat s dosud nenastalou budoucností, souvisí nejenom s nepředvídatelnou konstelací různých okolností v budoucích situacích obecně, ale také a zejména s nepředvídatelností jednání jiných subjektů, s nimiž příslušný subjekt bude v budoucích situacích vstupovat do interakce. Neméně důležitá – a v naší souvislosti ještě důležitější – je ovšem rovněž okolnost, že je pro sebe do jisté míry nepředvídatelný i sám rozvrhující se subjekt a

jeho vlastní budoucí akty. V rámci nepředvídatelných složek budoucí situace lze identifikovat ty, jež budou vyplněny vlastním jednáním subjektu a za něž je tento subjekt odpovědný, třebaže je sám nedokáže předvídat. Svobodný subjekt při svém rozvrhování do budoucnosti vedle předvídatelných složek svého budoucího jednání nějak míní i tyto složky svého jednání, které jsou pro něj samého principiálně nepředvídatelné, přestože jde o jeho vlastní budoucí čin.^[13] Jak je to možné?

Jak bylo řečeno výše, svobodný subjekt do budoucí situace rozvrhuje svůj vlastní čin, který patří mezi předvídatelné složky budoucí situace, nakolik má více či méně určité kontury a nakolik je míněn kategoricky. Subjekt si je nicméně zároveň vědom toho, že svůj čin rozvrhuje do budoucí jedinečné a vposled nepředvídatelné situace, v níž může obstát pouze tehdy, když bude schopen jednání, které je této situaci přiměřené. Protože však příslušná situace pro něj není plně předvídatelná, nemůže přesně předjímat ani přesnou strukturu svého jednání v ní.

Zvláště tam, kde člověk pouze nevykonává rutinní činnosti, jako při práci či řemeslném zhotovování, ale kde jedná jako jedinečná a svobodná bytost, která svým konáním „počíná ve světě něco nového“,^[14] je pak rozvrh jeho činu provázen vědomím, že jednání v budoucí situaci od něj bude vyžadovat jakýsi kreativní či „konkreativní“ výkon, díky němuž vyvstane něco nového, co předtím nebylo a co nemůže být beze zbytku odvozeno z toho, co již bylo či jest, a to ani z toho, co je v něm samém.

Přitom je to často právě toto nové, které nelze nijak odvodit z toho, co bylo, na čem danému subjektu i ostatním subjektům, jež s ním vstupují do interakce, obzvláště záleží. Není-li člověk schopen těchto aktů, jejichž prostřednictvím dochází ke vpádu nové skutečnosti do světa, lze jeho jednání nezřídka hodnotit jako selhání. Také toto „nové“, které vejde do světa skrze jednání subjektu samého až tehdy, když příslušná situace nastane jako přítomná, je pro něj do značné míry nepředvídatelné a do té doby, než nastane, se mu rovněž jeví jako součást specificky nejsoucího, jež přesahuje kontury jeho budoucího jednání, jak je předjímal v rozvrhu.

Právě posledně zmíněný aspekt nepředvídatelnosti ve vztahu subjektu k sobě samému a ke svému budoucímu jednání představuje samotné jádro oblasti specificky nejsoucího, k němuž je soustředěna napjatá aktivní pozornost svobodně se rozvrhujícího subjektu. Protože jde o jeho vlastní jednání, na němž závisí jeho zvládnutí budoucí situace a za něž je odpovědný, ačkoli je není schopen plně předvídat, vědomí tohoto segmentu specificky nejsoucího podněcuje v subjektu aktivní úsilí, jež je ve své podstatě přípravou na chvíli, kdy tato jemu určená průrva nejsoucná bude muset být vyplněna jeho vlastním činem. Z řečeného je také zřejmé, že aktivní a intenzivní zaměření intencionálních aktů k této oblasti specificky nejsoucího je jedním z klíčových předpokladů zvládnutí budoucí situace. Právě soustředěné zaměření či stále nové zaměřování na nejsoucnost ve výše vymezeném smyslu subjekt mobilizuje k přípravným aktivitám na budoucí situaci a vposled ho disponuje k tvůrčím aktům, při nichž je subjekt sám jakoby obohacován či oplodňován a jimiž vstupuje do světa něco skutečně nového. Riziko selhání naopak spočívá v neschopnosti či neochotě soustředění subjektu k tomuto nejsoucímu, která je zpravidla pouze rubem nepřiměřené fixace na to, co již bylo či jest. Zvláště delikátní v tomto ohledu je vazba subjektu k aktům v minulosti, jež připisuje sobě samému, resp. k výsledkům či sedlinám těchto aktů, jež přetrvávají v přítomnosti.^[15]

Úzkost a víra jako základní mody zaměření svobodného subjektu k budoucímu a nejsoucímu

Výše provedená analýza vztahování subjektu k budoucnosti nám ukázala, že subjekt míní budoucnost jakožto ještě-ne-jsoucí, přičemž ve svých intencionálních aktech předjímal toto ještě-ne-jsoucí na způsob budoucích situací, jejichž jádrem je on sám a jeho budoucí čin, jak je míněn v rozvrhu. Tím subjekt jakoby „předbíhá“ sám sebe jakožto přítomného, „přenáší se“ či „vyklání se“ do ještě-ne-jsoucího, aby se již nyní a zde připravoval na chvíli, kdy toto ještě-ne-jsoucí nastane jako přítomné jsoucí. Přitom subjekt toto ještě-ne-jsoucí reprezentuje v přítomném jsoucím a za pomoci již daného jsoucího skrze své intencionální akty tak, aby byl před ještě-ne-jsoucím ve stálém předstihu. Veškeré intence zaměřené ke složkám budoucí situace vytvářejí jakési subtilní „lešení“, jež si subjekt buduje

za pomoci daného nad propastí ještě-ne-jsoucího, do něž je vykloněn. Základními stavebními součástkami této konstrukce jsou intencionální akty vztažené k předvídatelným složkám budoucí situace, jež jsou utkány z látky již daného jsoucího, avšak jsou zároveň stále doprovázeny intencemi zaměřenými k nepředvídatelným složkám, které se stávají hybnou silou problematizace a restrukturalizace předjímaných kontur budoucí situace. V tomto pohybu se subjekt stále znovu distancuje od daného a otevírá se novému – ještě nedanému –, a získává tak stále adekvátnější přístup k ještě-ne-jsoucímu, které přichází. Právě v tomto pohybu se připravuje vynoření nového, jež vposled vzejde z jeho jednání v budoucí situaci, avšak subjekt je již v této fázi vztažen do silového pole, v němž se otevírá pronikání nové skutečnosti do světa skrze vlastní akty, jejichž vyvrcholením a završením bude jeho budoucí čin, ke kterému směřuje.

Takto pochopené vztahování subjektu k budoucnosti může být ve svém základu nesenno různými typy bytostné orientace či – heideggerovsky řečeno – způsoby „naladěnosti“.^[16] Jak zdůraznil Jean-Paul Sartre, vůči budoucímu se člověk může zmocňovat úzkost. Co je však pravým důvodem této „úzkosti z budoucnosti“ (l'angoisse devant l'avenir)?^[17] Z výše řečeného bychom mohli vyvodit, že to, co v subjektu vyvolává úzkost, je budoucnost jako taková, protože budoucí situace v přítomnosti není, a potud se ukazuje jako „ještě-ne-jsoucí“. Smím-li parafrázovat oblíbenou metaforu, úzkost se z tohoto hlediska jeví jako „závrať“,^[18] jež se zmocňuje subjektu „vykloněného“ do ještě-ne-jsoucího či balancujícího na jemném lešení svých intencí nad propastí ještě-ne-jsoucího, která se před ním rozevírá díky jeho vztahu k budoucnosti. Zvláště příhodným adeptem na vyvolavatele úzkosti se ovšem zdají být nepředvídatelné složky budoucí situace. Viděli jsme, že právě ve vztahu k těmto složkám intencionální akty subjektu jakoby ztrácejí půdu pod nohama a noří se do „temnoty nejsoucího“, a potud se v nich také vlastně ohlašuje skutečný status budoucí situace jakožto ještě-nejsoucí a předvídatelné složky situace jsou skrze ně problematizovány jako konstrukce, kterou subjekt vykloněný do ještě-ne-jsoucího vytváří v přítomnosti z látky daného jsoucího, aby se na ni připravil.

Jak ovšem také ukázal Sartre, úzkost z budoucnosti by nebyla plně pochopitelná, a snad ani možná, pokud by se člověk zaměřený k budoucnosti vztahoval pouze k těm budoucím složkám situace, které jsou na něm nezávislé. Úzkost se vposled rodí tam, kde se subjekt vztahuje k budoucímu jako ke „svým vlastním možnostem“. Úzkost je podle Sartra vyvolána právě vědomím, že „způsoby mého chování jsou jen možnosti“, a sice „právě mé možnosti“.^[19] V návaznosti na výše provedenou analýzu bychom mohli říci, že těžištěm úzkosti, která zachvacuje subjekt v jeho reflektovaném vztahu k ještě-ne-jsoucí budoucnosti, je jeho vztah k sobě samému a svému budoucímu činu jakožto jádru předjímané budoucí situace. Úzkost z budoucnosti souvisí s nejistotou, zda praktický soud, jímž subjekt „prázdně míní“ svůj budoucí čin, bude tímto činem skutečně vyplněn, a zda tedy subjekt v budoucí situaci obstojí. Řečeno Sartrovými slovy, tato nejistota pramení z toho, že „to, co jsem, není základem toho, co budu.“^[20] Motiv mého budoucího činu nijak nezaručuje, že tento čin bude skutečně vykonán, můj čin se „vymyká determinaci motivů.“^[21] Proto také Sartre (v návaznosti na Kierkegaarda) mluví o úzkosti ze svobody či o úzkosti svobody ze sebe samé.^[22]

Sartrova analýza však v tomto ohledu nejde dost daleko a přehlíží vlastní jádro problému „úzkosti z budoucnosti“, k němuž nelze proniknout, pokud máme na mysli pouze předvídatelné možnosti subjektu. Kořen fenoménu úzkosti lze pochopit až tehdy, když zohledníme vědomí nepředvídatelných složek budoucí situace, které mají být vyplněny jednáním subjektu samého.^[23] Jak bylo výše naznačeno, úzkost z budoucnosti vposled pochází z nejistoty subjektu, zda v budoucí situaci obstojí. Viděli jsme však, že k tomu, aby subjekt v budoucí situaci obstál, musí vyvinout jakési kreativní či „konkreativní“ akty, jimiž vstoupí do světa něco nového, co nelze odvodit z toho, co jest, a to ani z toho, co je v subjektu samém. Z toho vyplývá, že ve vztahu k budoucnosti není ve hře pouze skutečnost, že „ten, kým budu, není tím, kým jsem“. To, co vposled působí úzkost ze svobody, je ještě něco víc: *nepřeklenutelná propast* mezi tím, čím jsem, a tím, čím budu – a to nikoli jen proto, že ten,

kým budu, není tím, kým jsem, ale protože to, čím budu, je (nebo má být) *něčím víc*, než to, čím jsem, a toto „víc“, čím budu (nebo mám být), nelze odvodit z toho, čím jsem. Nejhlubší důvod úzkosti tkví tedy ve vědomí subjektu, že budoucí situace, pokud v ní má obstát, od něj bude žádat něco nového, co vposled není v jeho moci, nakolik se chápe jako svrchovaný a autonomní původce svých činů, a proto to ani sám nemůže předvídat.

Proti Sartrovi je také třeba zdůraznit, že úzkost není původní a autentickou orientací či naladěností, která by byla nezbytně a nepřekonatelně spjata se vztahem k budoucnosti a s vědomím svobody jako takové. Akutní stav úzkosti zachvacující subjekt tváří v tvář budoucnosti je ve skutečnosti spíše příznakem či příčinou (či obojím) selhávající a rezignující svobody.^[24] Nelze popřít, že možnost úzkosti je dána spolu s možností svobody. Pokud se katalyzátorem úzkosti stává zostřené vědomí vlastních selhání subjektu v minulosti či zjištěné vědomí možnosti nemožnosti rozvrhování sebe sama do budoucnosti, jak vyvstává v perspektivě uvědomění vlastní smrtelnosti, může mít vědomí úzkosti pro subjekt osvobodivý účinek, nakolik ho probouzí k pravdivému nahlédnutí své situace a mobilizuje ho k volbě svých možností. Není-li však úzkost překonána, spíše paralyzuje subjekt v jeho vztahu k budoucnosti a může se stát příčinou dalšího selhávání jeho svobody. Úzkost je spíše stálou možností svobody, již ovšem subjekt musí aktivně čelit, aby byl vůbec schopen výkonu svobody a tvoření nové skutečnosti.

„Existenciální orientaci“, jejíž pomocí subjekt překonává úzkost, nazývám v souladu s Kierkegaardem „vírou“.^[25] Právě reflexe, v níž se úzkost odhaluje jako příznak selhávání a vnitřního rozporu svobody, staví subjekt před úkol, transformovat úzkost ve víru. Pojem víry je ovšem třeba opět zasadit do souvislosti s výše naznačeným vztahováním subjektu k budoucnosti.^[26] V této perspektivě se víra ukazuje jako bytostná orientace či modalita celkového vztahování subjektu k ještě ne-jsoucímu budoucímu, která provází a nese rozvrhování jeho jednání (a tedy i rozvrhování subjektu samého) do budoucích situací. Víra umožňuje vztahování subjektu k nejsoucímu, které se mu odhaluje s budoucností, takovým způsobem, že ho disponuje ke zvládnutí budoucích situací ve smyslu spolutvoření nové skutečnosti. Víra implikuje vědomí subjektu, že ve svém předjímání adekvátně neuchopuje budoucí situaci a že ve svém rozvrhování není s to dostatečně strukturovat svůj budoucí čin potřebný ke zvládnutí této situace, a přesto tváří v tvář budoucnosti nerezignuje, ale v aktivním úsilí se jí s důvěrou otevírá a očekává v ní obdarování novou skutečností, jejímž spolutvůrcem se musí stát, aby v budoucí situaci obstál. Jinak řečeno: Víra je mostem, jímž subjekt překlenuje onu „nepřeklenutelnou propast“ rozevírající se mezi tím, čím momentálně je, a tím, čím bude (resp. čím má být). Z řečeného je snad zřejmé, proč právě víra může být touto spojnici: Zmíněná propast je totiž nepřeklenutelná pouze za předpokladu, že se subjekt chápe jako svrchovaný a plně autonomní původce svých aktů a ve svém rozvrhování se spoléhá pouze na svou vlastní moc. A právě víra – na rozdíl od úzkosti – je aktem, jenž implikuje zřeknutí se tohoto předpokladu a v němž se subjekt vedle své vlastní moci spoléhá na moc, jejímž zdrojem není on sám.

Bytí jakožto syntéza jsoucího a nejsoucího

Naše zkoumání ukázalo, že díky plynutí času a aktivitě svobodných subjektů se v totalitě daného jsoucího objevují jakési trhliny nejsoucího. Toto nejsoucí se naskýtá svobodným subjektům zaměřeným k budoucnosti jakožto ještě-ne-jsoucímu, které je různými způsoby předjímáno intencionálními akty subjektů v podobě budoucích situací, zahrnujících předvídatelné i nepředvídatelné složky. Právě v aktivním zaměření svobodných subjektů k těmto trhlinám nejsoucího – k ještě-ne-jsoucímu jako takovému a zvláště pak ke specifickému nejsoucímu ve smyslu nepředvídatelných složek, jež budou vyplněny jednáním subjektu samého – proniká do daného celku jsoucího stále znovu nová skutečnost, jejímiž spolutvůrci jsou samy subjekty, již však nelze nijak odvodit z již daného jsoucího, a to ani z toho, co je dáno v těchto subjektech samých. Abych odlišil tento integrální proces, při němž díky temporálně podmíněnému štěpení daného jsoucího na jsoucí a

nejsoucí prostřednictvím koncentrovaného vztahu subjektů k budoucímu stále znovu povstává nová skutečnost, a dané jsoucno se tak proměňuje, od celku jsoucna ve smyslu jeho stavu *hic et nunc* (což je ovšem odvozený sekundární modus, resp. myšlenková konstrukce vzniklá na základě abstrakce), pomohu si starým gramatickým rozlišením mezi „jsoucím“ a „bytím“. Bytí je produktivní jednotou „jsoucna“ a „nejsoucna“, permanentním procesem ontogonie, v němž je dané jsoucí, které ale samo není ničím než výsledkem či sedlinou dosavadního procesu, stále znovu rekonstituováno, proměňováno a přetvářeno subjekty „vykloněnými“ do nejsoucna, vykonávajícími jakousi syntézu mezi jsoucím a nejsoucím, díky níž se rozhoduje bytí.

Bytí a „mětí“

Tím se nám zároveň otevírá cesta k nové ontologii, která pojímá „mětí“ z hlediska původní situovanosti subjektu rozvrhujícího se do budoucnosti tak, že se „mětí“ ukazuje jako neoddělitelná součást bytí. Právě taková ontologie nám umožňuje pochopit, že „mětí“, které je smyslem daných normativních řádů a normotvorných aktů, z nichž tyto řády vzcházejí, obráží základní strukturu lidské existence. Svobodný subjekt vztažený k budoucnosti, který rozvrhuje budoucí situace, přitom pokaždé hledá a uskutečňuje konkrétní podobu toho, co „má být“. Jeho rozvrhování do budoucnosti je provázeno – implicitní či explicitní – otázkou, zda to, co je předjíáno v rozvrhu, je „ospravedlnitelné“, „oprávněné“, „správné“.^[27] Tuto bytostnou tendenci lidské existence nelze vposled vysvětlit ze vztaženosti k „mětí“ v podobě „positivních“, tj. kulturně a sociálně zprostředkovaných norem, jež předepisují, jak se má člověk v určitých situacích chovat. Jakákoli stávající norma je totiž sama již součástí daného jsoucího, a jako taková může určovat rozvrh svobodného lidského subjektu pouze potud, pokud subjekt sám z jejího imperativu učiní motiv svého volného aktu.^[28] Svoboda subjektu spočívá mimo jiné v tom, že je svobodný i vůči danému souboru sociálních imperativů, nikoli v tom smyslu, že by si je mohl dovolit zcela ignorovat či se bez nich obejít, ale v tom smyslu, že je vposled na něm, které z nich učiní motivem své vůle. Positivní normy mu tak sice dávají jistou orientaci, jak se má v určitých typických situacích chovat, avšak neposkytují mu dostatečné vodítko pro jeho jednání v jeho jedinečné situaci a nemají pro něj jako pro svobodného jedince poslední závaznost. Tyto normy samy dokonce mohou a mají být vystaveny otázce své oprávněnosti, a pokud před touto otázkou neobstojí, mohou být odmítnuty, zrušeny, změněny či nahrazeny novými. Jinými slovy: I ve vztahu ke stávajícím normám, které předepisují „mětí“, se klade otázka, zda „mají či nemají být“.

Původní zdroj normality: „existenciální mětí“ a „nepředmětné výzvy“

Otázka po oprávněnosti pozitivních norem i jejich (legitimní) překračování, jsou přitom součástí obecnějšího pohybu, v němž se subjekt díky sukcesivitě času a výkonu vlastní svobody distancuje od daného jsoucího a transcenduje je. Z výše podané analýzy vyplývá, že tento „transcensus“ za či mimo hranice stávajícího jsoucího se odehrává díky předbíhajícímu „vyklánění“ a rozvrhování subjektu do budoucnosti. Odpověď na otázku, „kam“ to subjekt vlastně předbíhá či „do čeho“ se vyklání, bude zprvu znít, že to není „nic“ ze stávajícího jsoucího. Jak jsme viděli, v tomto pohybu subjekt vztažený k budoucnosti anticipuje ještě-ne-jeoucí pomocí svých předběžných rozvrhů budoucích situací, které si tvoří za pomoci již známého jsoucího.

Skutečnost, že právě tato vztaženost k ještě-ne-jeoucímu zakládá distanci lidského subjektu vůči stávajícímu jsoucímu, která má namnoze povahu normativních soudů o povaze daného jsoucna (včetně pozitivních norem), a že rozvrh budoucího jednání není zakoušen jako něco lhostejného a libovolného, ale je v hloubi nesen potřebou ospravedlnění a provázen otázkou, zda to má či nemá být, nicméně naznačuje, že v tomto existenciálním pohybu je subjekt zároveň konfrontován s normativním nárokem: dimenzí „mětí“, která je neoddělitelnou konstitutivní složkou každé situace. V tomto případě však nejde již o „mětí“, které je součástí daného jsoucího (jako jím jsou „positivní“

morální či právní normy), ale o bytí, které ještě není, ale „má být“, a jako takové propůjčuje dané situaci její pravý význam. Jde tedy o jakési „existenciální mětí“ (jak je nazývá Karl Jaspers),^[29] které má charakter adresného nepodmíněného požadavku či řečeno terminologií Ladislava Hejdánka: „nepředmětné výzvy“ přicházející z budoucnosti, již musí příslušný subjekt ve své situaci zaslechnout a rozluštit.^[30] Právě díky tomuto požadavku se subjekt vztahuje k možnostem svého jednání nikoli jako libovolně chtěným, ale jako k možnostem bytí, které má být, a tím se teprve jakožto existence vymaňuje ze sféry libovůle a vstupuje do sféry existenciální odpovědnosti.^[31] Je to vposled tento nepodmíněný nárok, který zakládá a předznačuje člověku, „kam má vlastně směřovat“, „čím má být zítra“ – tedy jeho „určení“.^[32] Toto určení pochopitelně není součástí daného jsoucího, tedy ani jakkoli pojaté lidské přirozenosti, neboť povstává teprve skrze uskutečňování existence, avšak to že a jaké „má být“ není konstituováno tím, že je člověk chce, nýbrž člověk je chce a usiluje o ně proto, že „má být“.

„Mětí“ jako součást původní situovanosti subjektu

Je-li tomu tak, pak má ono „mětí“, které je neoddělitelně spjato s pozitivními normami, pro subjekt rozvrhující se do budoucnosti pouze propedeutickou funkci. Smyslem pozitivních normativních řádů je orientovat vědomí jednotlivých subjektů vzhledem k dimenzi „mětí“, která je neoddělitelnou složkou struktury každé situace. Konkrétní obsah a podobu toho, co „má být“, však subjekt musí vždy znovu hledat a uskutečňovat v každé jednotlivé situaci, která je pokaždé jedinečná a neopakovatelná. Ono „mětí“, které charakterizuje pozitivní normy, tak ve skutečnosti odkazuje k samotné ontologické struktuře každé situace, kde jako vlastní korelát lidské svobody vystupuje ještě-ne-je, ve vztahu k němuž je subjekt zároveň konfrontován s normativní dimenzí. Poté, co se rozvrh subjektu jednou uskutečnil a jeho jednání se stalo minulostí, se nicméně prostřednictvím jazyka a paměti může včlenit do tradice určitého společenství a tak může být stále znovu vtahováno do přítomnosti v podobě modelů či pozitivních norem pro jednání jiných subjektů v budoucích situacích, které je na základě jakési typologizace a analogizace aplikují na vlastní jedinečné situace, jejichž neoddělitelnou součástí je dimenze „mětí“.

Tato analýza naznačuje, že zavedení ostré césury mezi bytím a „mětím“ je konstrukcí, která neodpovídá původní situovanosti subjektu. Také z hlediska původní situovanosti subjektu je „mětí“ neoddělitelnou součástí bytí. Sama časovost bytí, díky níž se bytí neustále vymaňuje z nezměnitelné danosti jsoucího, ukazuje bytí nikoli jako něco daného, ale jako cosi, co může a má být stále znovu konstituováno či rekonstituováno, přičemž bytí vlastně není ničím jiným než tímto procesem permanentní ontogonie. V rámci takto pojatého bytí se normativní nárok vůči lidskému jednání nejví jako nějaký „subjektivní“ přívěsek na hodnotově neutrální „objektivní“ realitě, ale jako součást původní struktury stále nově vytvářené skutečnosti koncentrované kolem lidských subjektů jakožto svých ohnisek. „Mětí“ tedy není něco, co by bylo konstituováno až pozitivními normami. Tyto normy naopak odpovídají struktuře samotné rodící se skutečnosti, která v sobě implikuje normativní nárok vznášený vůči jednotlivým subjektům. Tento normativní nárok je právě tím, co musí každý subjekt ve své situaci rozpoznat a interpretovat, přičemž mu tradované normy slouží pouze jako vodítka či orientační body – neboť představují jakési sedimenty tradice odhalování a interpretování podobných nároků jinými subjekty v minulosti.

Tento text vznikl v roce 2013 v rámci projektu *Communitas pro praxis – Partnerství pro praxi* financovaného

v rámci Operačního programu Vzdělávání pro konkurenceschopnost pod reg.

č.CZ.1.07/2.4.00/17.0133.

[1] Termín „situace“ zde chápu ve smyslu K. Jasperse jako „skutečnost pro ... subjekt, pro nějž znamená omezení či hrací pole“ (*Philosophie II: Existenzerhellung*, Berlin 1932, str. 202; srv. též M. Dufrenne – P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947, str. 173-178). Situace je určitou výsečí skutečnosti, jak se původně naskýtá subjektu jakožto jejímu centru, který přijímá její omezení a chápe se příležitostí k jejímu přetváření. Tuto výseč skutečnosti samozřejmě nelze pojímat prostorově, jde o „konkrétní skutečnost“, jak se k ní subjekt primárně vztahuje ze své perspektivy jakožto k určité souvislosti smyslu. Problematika projekce budoucích situací subjektem, která je předmětem tohoto příspěvku, ovšem není u Jasperse výslovně tematizována.

[2] Husserlovskou terminologií řečeno jde o „syntetický“ intencionální akt s velmi „členitou matérií“, který v sobě zahrnuje množství dílčích „paprsků mínění“. K pojmu „syntetického“ intencionálního aktu srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1, V § 17-18, Halle 1928, str. 400-404; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, přel. P. Urban, Praha 2004, str. 107 a 109. K pojmu „matérie“ intencionálního aktu srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1, V § 20, str. 411-416; II,2, VI § 25, str. 86. Matérie intencionálního aktu je takový moment aktu, který způsobuje, že akt se vztahuje právě k určitému předmětu.

[3] Různé „mody mínění“ neboli „kvality“ intencionálních aktů u Husserla označují charakter kladení či způsob, jímž se určité akty mohou vztahovat k jednomu a témuž předmětu. Srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1, V § 20, str. 412. K intencionálnímu předmětu se tedy lze vztahovat nejenom v soudu, ale např. také v otázce, pochybnosti, a zejména v nekognitivních emotivních či volních aktech. Husserl to také vyjadřuje tak, že akty, jako jsou emotivní či volní, mají komplexní povahu a jsou tzv. „fundované“ v kognitivních intencionálních aktech (v modalitě doxické víry), resp. v objektivujících aktech s jednočlennou kvalitou. Srv. E. Husserl, *Logische Untersuchungen* II,1, V § 41-42, str. 493-497; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, § 37 a § 116, čes. překl.: *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii*, Praha 2004, str. 78 a 240. K pojmu „kvality“ intencionálních aktů u Husserla srv. též R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Úvod do myšlení Edmunda Husserla*, str. 108-109. V případě vztahování subjektu k budoucnosti bychom jako základní „objektivující akt“ mohli chápat teoretický soud v modu predikce budoucích událostí, popř. anticipaci budoucí situace v představivosti, která je patrně zcela elementární formou reprezentace ještě ne-jsoucí budoucnosti a která navíc působí bezprostřední sugestivní silou na vůli. Je však otázkou, zda při analýze intencionálních aktů vztahovaných k budoucnosti obstojí jednoduchá představa, že „fundující“ jsou právě kognitivní „objektivující akty“. Zejména okolnosti, že reprezentace budoucích „předmětů“ prostřednictvím imaginace je nezřídka již sama projevem skryté touhy či chtění a že predikce budoucích událostí je obvykle zasazena do služeb rozvrhu, naznačují, že kognitivní akty lze v tomto případě sotva chápat jako jednoznačně fundující ostatní mody intencionálních aktů.

[4] P. Ricoeur, *Filosofie vůle I: Fenomenologie svobody*, přel. J. Čapek, Praha 2001, str. 53.

[5] P. Ricoeur, *Filosofie vůle I*, str. 65.

[6] Termín „možné“ je minimálně dvojznačný potud, že může označovat jak „to, co je otevřeno praktickým vědomím“ subjektu a je závislé na jeho budoucím činu, tak „to, co se nabízí vědomí teoretickému,“ a co je nezávislé na budoucím jednání subjektu. Srv. P. Ricoeur, *Filosofie vůle I*, str. 64. V naší souvislosti je třeba výrazu „možné“ rozumět v prve uvedeném smyslu.

[7] Ani plynutí času samozřejmě nemůže zabránit tomu, aby se subjekt do tohoto „žaláře nezměnitelně daného“ neuvrhl sám tím, že rezignuje na své možnosti a na své rozvrhování do budoucnosti. Tuto formu existenciálního fatalismu či determinismus charakterizuje Søren Kierkegaard jako „zoufalství nutnosti“ (srv. S. Kierkegaard, *Bázeň a chvění. Nemoc k smrti*, přel. M. Mikulová-Thulstrupová, Praha 1993 str. 144-147).

[8] Srv. P. Ricoeur, *Filosofie vůle I*, str. 58.

[9] Tato myšlenka je v zásadě vyjádřena již v tezi S. Kierkegaarda, podle níž je člověk syntézou

nutnosti a svobody (možnosti). V různých obměnách se pak objevuje u dalších autorů, kteří byli Kierkegaardem více či méně inspirováni, např. u K. Jasperse, M. Heideggera i J.-P. Sartra.

Srv. *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, vyd. M. Theunissen – W. Greve, Frankfurt a. M. 1979, str. 67.

[10] Jinými slovy: do rozvrhování možností jednotlivého subjektu ve světě vstupují druzí tak, že k sebekladení vlastní svobody příslušného subjektu navíc přistupuje vůle, aby byla svoboda druhých (srv. P. Ricoeur, „Před morálním zákonem: etika“, in: *Reflexe* 5-6, 1992, 1.3). Tato skutečnost v jistém smyslu omezuje možnosti subjektu, avšak nikoli ve stejném smyslu jako „fakticita“ nezávislá na jeho vůli, neboť jde o sebeomezení vlastní svobody subjektu ve prospěch druhých. Je ovšem otázkou, zda lze v tomto případě vůbec hovořit o omezení svobody či zda jde spíše o ustavující akt, jímž subjekt teprve svou svobodu ve vlastním smyslu zakládá. K tomuto pochopení svobody jakožto konstituované svým sebeomezením v závazku vůči druhému srv. S. Kierkegaard, *Entweder / Oder*, II, přel. E. Hirsch, Düsseldorf 1957, str. 46-48; 64-65; E. Lévinas, *Totalita a nekonečno*, přel. M. Petříček a J. Sokol, Praha 1997, str. 173-176. Pro Kierkegaarda představuje právě toto nedílné sepětí závazku a svobody jednu z významných forem syntézy mezi nutností a možností, jak se uskutečňuje v etické formě existence. Srv. k tomu výše, pozn. 10.

[11] Přitom nejde jen o modely jednání ztělesněné konkrétními historickými postavami, ale též fiktivně a kreativně rozvrženými modely možného chování v příbězích ústní tradice, literatury, divadla, filmu atd.

[12] Srv. P. Ricoeur, „Před morálním zákonem: etika“, in: *Reflexe* 5-6 (1992), 1.

[13] Je ovšem třeba odlišovat ty nepředvídatelné složky vlastního jednání, které se subjekt v zájmu zvládnutí budoucí situace snaží eliminovat a podříditi je svému rozvrhu, od těch, které subjekt naopak musí připustit či stimulovat. V naší souvislosti jde právě o posledně zmíněné nepředvídatelné složky vlastního jednání, které subjekt sám vnímá jako žádoucí.

[14] Srv. H. Arendtová, *Vita activa neboli O činném životě*, přel. V. Němec, Praha 2007, str. 225-228.

[15] Pronikavé analýzy modu „jmění“ (avoir), jak je rozvíjí Gabriel Marcel v *Être et Avoir* (čes. překl. „Nástin fenomenologie formy ‚mítí‘“, in: G. Marcel: *K filosofii naděje*, Praha 1971, str. 43-65), je třeba chápat právě v kontextu tohoto zasazení subjektu do času a jeho vztahu k budoucnosti.

[16] Srv. M. Heidegger, *Bytí a čas*, Praha 1996 (2002), § 29, str. 161-167; *Co je metafyzika?*, Praha 2006, str. 46-47.

[17] Srv. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 2009, str. 67 (čes. překl. J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, přel. O. Kuba, Praha 2006, str. 71). Sartre v tomto ohledu navazuje na pojetí úzkosti u Sorena Kierkegaarda a Martina Heideggera, avšak jednoznačněji než oba jeho předchůdci ji spojuje se vztahem subjektu k budoucnosti. Všichni tři uvedení autoři odlišují „úzkost“ (die Angst, l'angoisse) od „strachu“ (die Furcht, la peur) jakožto obavy z vnějšího ohrožení určitým nitrosvětským jsoucnem. Ačkoli Sartre mluví o „úzkosti z budoucnosti“, ani on nemá na mysli strach z nějakého konkrétního budoucího nebezpečí, ale spíše úzkost svobody ze sebe samé: „Úzkost se odlišuje od strachu tím, že strach je strachem živých bytostí ze světa, kdežto úzkost je úzkostí ze sebe sama. Závrať je úzkost v té míře, v jaké se neobávám, že spadnu do propasti, nýbrž, že se do ní vrhnu“ (J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 67-68). Viz k tomu níže.

[18] K „závratí“ jakožto metafoře pro úzkost srv. J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 68.

[19] J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 70 a 75.

[20] J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 70. Sartre to také formuluje tak, že mé přítomné já je od budoucího já odděleno nicotou: „nejsem ten, který budu“. V této souvislosti je třeba zdůraznit, že „nejsoucnem“, jak mu zde rozumím, není míněna ona forma negativity, kterou Sartre nazývá „nicotou“. Zatímco Sartre nicotu primárně pojímá jako onu distanci, jež odděluje já ve výkonu svobody od všeho daného (včetně jeho samého) jakožto „byvšího“, resp. já jakožto přítomné od já budoucího, nejsoucnost ve výše vymezeném smyslu označuje korelát intencionálních aktů vztažených

k nepředvídatelným složkám budoucích situací. Nicméně mezi oběma pojmy existuje určitá vnitřní souvislost: Zaměření k nejsoucnu v uvedeném smyslu předpokládá onen akt distance vůči danému jsoucímu (včetně vlastního já), který právě Sartre zve „nicotněním“ či „oddělením nicotou“.

[21] J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 73.

[22] Srv. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, I § 5, přel. L. Richter, Stuttgart 1964, str. 40-43; J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 74.

[23] Z některých formulací by se mohlo zdát, že Sartre postihuje problém nepředvídatelných složek budoucí situace, a speciálně problém nepředvídatelnosti jednání subjektu (a tedy i subjektu jako takového) v budoucnosti, o něž nám zde běží: „Přesto jsem už i já sám v tomto budoucnu ... a v tomto smyslu je tu již vztah mezi mým budoucím a mým přítomným bytím. Do samého nitra tohoto vztahu se však vloudila nicota: *nejsem* ten, kým budu. Nejsem jím především proto, že mne od něho odděluje čas. Za druhé nejsem, protože to, co jsem, není základem toho co budu. Posléze pak z důvodu, že žádné nyní existující bytí nedokáže přísně určit, co budu.“ (J.-P. Sartre, *Bytí a nicota*, str. 70.) Tato nepředvídatelnost je však u Sartra vposled redukována na principiální nejistotu, zda určitá možnost mého jednání, kterou rozvrhuji do budoucnosti, bude či nebude skutečně vykonána.

[24] Srv. P. Ricoeur, *Filosofie vůle* I, str. 76.

[25] Srv. S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, V, str. 141-147.

[26] Tento pojem „víry“ vychází z původního významu slova *pistis*, jak ho užívá Ježíš v evangeliích, přesto – či právě proto – však v naší souvislosti nemá úzce konfesijní či náboženský význam. Víra v evangeliích původně neznamená souhlas či přitakání určitým „věroučným“ obsahům, není vůbec vírou „v“ něco, ale spíše životní postojem, životní orientací, bytostným pohybem lidské existence. Srv. H. Ebeling, „Co znamená věřit?“, in: *Křesťanství dnes*, vyd. J. Němec, Praha 1969, str. 11-20; též, *Podstata křesťanské víry*, Praha 1996; L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1999, str. 12-13. Takto pochopená víra je obecně možností lidské existence, která je spjata s její bytostnou vztažeností k budoucnosti.

[27] Tuto skutečnost nevyvrací, ale naopak potvrzuje i nevykořenitelná potřeba falešného sebe-ospravedlňování právě u těch, kdo se chovají způsobem „neospravedlnitelným“.

[28] K imperativům institucí jakožto motivům pro vůli srv. P. Ricoeur, *Filosofie vůle*, str. 135–143.

[29] Srv. K. Jaspers, *Philosophie* II, str. 355.

[30] Srv. např. L. Hejdánek, *Filosofie a víra. Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* II, Praha 1999, str. 200, 226 *et passim*.

[31] Srv. H. Fahrenbach, *Existenzphilosophie und Ethik*, Frankfurt a. M. 1970, str. ???.

[32] Srv. W. Maihofer, *Naturrecht als Existenzrecht*, Frankfurt a. M. 1963, str. 42-43.