

krétní předmět a je uchopen od obou bodů jako prázdno, jako negativno, jež odděluje oba body: negace tu tryská z bodů, jež přestávají být hranicí, a prostupuje celou délkou segmentu jako vzdálenost. Celý útvar vytvořený segmentem a jeho oběma konci s negací jakožto vnitřní strukturou může být uchopen dvěma způsoby. Nebo spíše existují dvě formy, přičemž podmínkou toho, aby se vynořila jedna, je, že se musí rozpadnout druhá, stejně jako při vnímání vytváříme z určitého předmětu útvar a současně zatlačujeme jiný předmět tak, že z něho učiníme pozadí, a naopak. V obou případech nalézáme totéž množství negace, které jednou přechází do pojmu hranic, podruhé zase do pojmu vzdálenosti, ale v žádném případě nemůže být potlačena. Namítne se, že představa vzdálenosti je psychologického rázu a že pouze znamená rozlehlost, kterou je nutno překonat, chceme-li z bodu A dojít do bodu B. Na tuto námítku odpovíme, že tatáž negace je obsažena v „překonání“, vždyť tento pojem vyjadřuje právě pasivní rezistenci, jakou klade vzdálenost. Rádi se připojujeme k Heideggerově názoru, že lidská realita „ruší vzdálenosti“, čímž chceme říci, že se objevuje ve světě jako to, co vytváří a zároveň likviduje vzdálenosti (*ent-fernen*). Takové zrušení vzdálenosti, jež je nezbytnou podmínkou toho, aby vůbec existovalo vzdalování, však v sobě obsahuje vzdalování jako negativní strukturu, již je nutno překonat. Marně bychom se pokoušeli redukovat distanci na pouhý výsledek měření: z předchozího popisu vyplynulo, že oba mezní body a segment mezi nimi tvoří nerozlučnou jednotu toho, co Němci nazývají *Gestalt*. Negace je tmel, který uskutečňuje tuto jednotu. Negace přesně vymezuje bezprostřední vztah spojující oba tyto body a předkládá je názoru jako nerozlučnou jednotu distance. Tuto negaci jen zakryjeme, chceme-li distanci převést na délkovou míru, vždyť negace je důvod, jemuž míra vděčí za svou existenci.

To, co jsme právě ukázali při zkoumání *distance*, bychom stejně mohli ukázat i popisem takových realit, jakými jsou nepřítomnost, změna, jinakost, odpudivost, lítost, roztržitost atd. Existuje nespočetné množství realit, jež nejsou jen předmětem soudů, nýbrž jsou zakoušeny, odmítány, obávány atd. lidskými bytostmi, a ve své vnitřní struktuře jsou vybaveny negací jako nutnou podmínkou jejich existence. Nazveme je „negativitami“. Kant zahlédl jejich význam, když mluvil o *limitujících pojmech* (např. o nesmrtnosti duše), jež jsou druhem syntézy negativna a pozitivna, kdy negace je podmín-

kou pozitivity. Funkce negace se mění podle povahy zkoumaného předmětu: mezi plně pozitivními realitami (jež si nicméně uchovávají negaci jako podmínku čistoty své zřetelnosti, jako to, co je udržuje tím, čím jsou) a realitami, jejichž pozitivita je jen zdáním, které zakrývá díru nicoty, jsou myslitelné všechny zprostředkující stupně. V žádném případě však nelze přesunout tyto negace do nicoty vně světa, protože jsou rozptýleny v samém bytí, jsou bytím neseny a kromě toho jsou podmínkou reality. Nicota mimo svět vysvětluje absolutní negaci. Teď jsme však odhalili rozbujelá nitrosvětská bytí, která mají tolik reality a účinnosti jako ostatní bytí, ale navíc v sobě obsahují nebytí. Vyžadují vysvětlení, které se udržuje v mezích reálna. Není-li nicota podpírána a nesena bytím, rozplývá se jako *nicota*, a my se navracíme k bytí. Nicota se může nicovat jen na pozadí bytí. Může-li být nicota dána, pak ani před bytím ani po bytí, ani (obecně) vně bytí, nýbrž jen v samém nitru bytí, v jeho jádře – jako červ.

V

Původ nicoty

Nyní snad bude užitečné poohlédnout se zpátky a zhodnotit průběh dosavadního zkoumání. Především jsme položili otázku bytí. Pak jsme se soustředili na otázku samu, pojali jsme ji jako druh lidského *chování* a kladli jí zase otázky. Museli jsme uznat, že kdyby neexistovala negace, nebylo by možné položit žádnou otázku, zvláště otázku týkající se bytí. Jakmile jsme však přihlédlí blíže k negaci samé, odkázala nás k nicotě jako ke svému zdroji a svému základu: aby na světě mohla existovat negace, a bychom se tedy mohli dotazovat bytí, k tomu je třeba, aby nějak byla dána nicota. Postřehli jsme, že nelze pojímat nicotu vně bytí ani jako komplementární a abstraktní pojem, ani jako prostředí bez hranic, nad nímž by se vznášelo bytí. Nicota musí být dána v samém srdci bytí, máme-li být s to uchopit ten zvláštní typ realit, jež jsme nazvali negativitami. Bytí v sobě však nedokáže ze sebe vyprodukovat tuto nitrosvětskou nicotu: pojem bytí jako plně pozitivity neobsahuje nicotu jako jednu ze svých struktur. Nelze ani říci, že struktura a nicota se vylučují: není mezi nimi naprosto žádný vztah. Odtud vyvstává nezvykle naléhavá otáz-

ka: Není-li možné pochopit nicotu ani vně bytí, ani na jeho základě, a nemůže-li z druhé strany sama ze sebe čerpat sílu potřebnou k tomu, aby „se nicovala“ – vždyť je nebytím –, odkud tedy nicota přichází?

Přistupující blíže k tomuto problému musíme ihned na začátku uznat, že nicotě nemůžeme přiznat vlastnost „nicování“. Ačkoli sloveso „nicovat“ bylo vytvořeno tak, aby nicota byla zbavena i toho nejslabšího zdání bytí, je nicméně nutné přiznat, že jedině bytí se dokáže nicovat, neboť, ať je tomu jakkoli, je nutné napřed být, aby bylo možné se nicovat. Nicota však není. O nicotě můžeme mluvit jen proto, že disponuje alespoň zdánlivým bytím, jež je bytím vypůjčeným, jak jsme se o tom už zmínili. Nicota není, nicota je „byvší“. Nicota se nenicuje, nicota „je nicována“. Plyne z toho závěr, že musí existovat bytí, jež není bytím v sobě, a je vybaveno vlastností nicovat nicotu, podírat ji svým bytím a nést ji neustále svou existencí; musí existovat bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota k věci. Jak však musí být takové bytí ustrojeno ve vztahu k nicotě, má-li jeho zásahem přicházet nicota k věci? Především je třeba poznamenat, že bytí nemůže být pasivní ve vztahu k nicotě. Nemůže ji jen trpěně přijímat, protože pak by nicota přicházela k tomuto bytí pomocí jiného bytí, a to by nás vedlo odkazy až do nekonečna. Na druhé straně však bytí, jehož prostřednictvím přichází nicota na svět, nemůže vytvářet nicotu a zůstávat lhostejné k tomuto svému vytváření, jako když příčina u stoiků vyprodukovala svůj účinek, aniž jím nějak byla dotčena, změněna. Je nepředstavitelné, aby bytí jako plná pozitivita mohlo vytvářet a udržovat vně sebe sama transcendentní nicotu bytí, neboť v takovém plném bytí není nic, čím by se bytí mohlo přesáhnout k nebytí. Bytí, kterým nicota přichází na svět, musí nicovat nicotu ve svém bytí; ale i tak se stále vydává v nebezpečí, že vytváří nicotu jako transcendentno v samém nitru imanence, kdyby nenicovalo nicotu ve svém bytí kvůli svému bytí. Bytí, jímž přichází nicota na svět, je to bytí, u něhož v jeho bytí jde o nicotu tohoto jeho bytí: bytí, kterým nicota přichází na svět, musí být svou vlastní nicotou. Nesmíme si pod tím představovat nicující akt, který by rovněž vyžadoval zdůvodnění bytím, nýbrž je nutné to chápat jako ontologickou charakteristiku požadovaného bytí. Zbývá ještě otázka, ve které křehké a vzácné oblasti bytí nalezneme bytí, jež je svou vlastní nicotou.

Při našem výzkumu nám pomůže všestrannější přezkoumání toho způsobu chování, jímž jsme se zabývali na začátku. Vrátime se proto k tázání. Viděli jsme, jak si vzpomínáte, že každá otázka klade svou podstatou možnost záporné odpovědi. Při otázce se dotazujeme nějakého bytí na jeho bytí nebo na způsob jeho bytí. A toto bytí nebo tento způsob bytí je zahaleno: vždycky je tu možnost, že bude odhaleno jako nicota. Sám fakt, že je možné počítat s tím, že bytí se může vyjevit jako nicota, má za následek, že každá otázka předpokládá skutečného nicujícího odstupů vzhledem k danosti, jež se takto stane pouhou představou, oscilující mezi bytím a nicotou. Záleží tedy na tom, aby tazatel měl neustále možnost vymanit se z kauzálních řad, tvořících bytí a schopných produkovat jen bytí. Kdybychom totiž připustili, že otázka je u tazatele určena universálním determinismem, pak by byla nejen nepochopitelná, ale nebyla by ani myslitelná. Reálná příčina totiž vyvolává reálný účinek a zapříčiněné bytí je v důsledku příčiny plně angažované v pozitivitě: nakolik ve svém bytí závisí na příčině, nemůže v sobě obsahovat sebemenší sémě nicoty; jakmile však tazatel musí od dotazovaného provést nicující odstup, uniká kauzálnímu řádu světa a vymanuje se z lepkavého bytí. To znamená, že dvojím nicujícím pohybem nicuje tázané ve vztahu k sobě: situuje tázané do neutrálního stavu mezi bytí a nebytí, a nicuje i sebe sama vzhledem k tázanému tak, že se vytrhuje z bytí, aby mohl vytěžit v sobě možnost nebytí. Každou otázkou je proto do světa uvedena jistá dávka negativity: vidíme, jak nicota zbarvuje svět duhovými barvami a míhá se na věcech. Otázka však současně vychází z tazatele, který sám zdůvodňuje své bytí tázajícího tak, že se odlepí od bytí. Otázka je tedy již svým pojmovým určením lidským procesem. Člověk – alespoň v tomto případě – vystupuje jako bytí přivádějící nicotu do světa, a za tím účelem si sám u sebe vytváří nicotu.

Tyto poznámky nám mohou posloužit jako vodítko při zkoumání negativit, o nichž jsme se již zmínili. Nelze pochybovat o tom, že to jsou transcendentní reality: distance se nám například vnucuje jako něco, k čemu je třeba přihlídnout, co je třeba překonat vynaložením jistého úsilí. Tyto reality mají nicméně osobitou povahu: jsou totiž bezprostředním výrazem bytostného vztahu lidské reality ke světu. Čerpají svůj původ z aktu lidské bytosti, z jejího očekávání nebo projektu, a všechny vyjadřují jeden aspekt jsoucna, jak se jeví lidské by-

tosti, která se angažuje ve světě. Vztahy člověka a světa, jak je vyjadřují negativity, nemají nic společného se vztahy, jež vznikají *a posteriori* z naší empirické aktivity. Nejde tu ani o vztahy nástrojovosti, jimiž se podle Heideggera předměty světa odhalují „lidské realitě“. Každá negativita se jeví spíše jako jedna z bytostných podmínek tohoto nástrojového vztahu. Má-li se celek bytí seřadit kolem nás jako prostředky a rozkouskovat se na rozlišitelné sestavy, z nichž jedny odkazují na druhé a jsou schopny *sloužit* jako nástroj, je k tomu třeba, aby se objevila negace, a to ne jako věc mezi jinými věcmi, nýbrž jako kategorie, pod jejíž záhlavím se seskupují a rozdělují velké masy bytí ve věci. Tím, že člověk povstal uprostřed bytí, které ho ze všech stran obklopuje, dochází k odhalení světa. Negace je však hlavním a podstatným momentem tohoto vyvstání. Dosáhli jsme tak prvního cíle svého zkoumání: člověk je bytí, jímž nicota přichází na svět. Tato otázka však ihned vyvolává druhou: čím musí být člověk jako bytost, aby jeho prostřednictvím nicota přišla k bytí?

Bytí je schopno plodit zase jen bytí, a je-li člověk začleněn do tohoto generativního procesu, vydá ze sebe zase jen bytí. Kdyby však měl mít schopnost klást otázky tomuto procesu, a uvádět ho tedy v pochybnost, musel by ho posuzovat jako celek a sám zaujmout pozici *vně* bytí, a okamžitě tím zeslabit bytostnou strukturu bytí tohoto bytí. Lidská realita sice nedokáže ani provizorně zničit masu bytí, před níž je postavena, avšak dokáže modifikovat svůj *vztah* k bytí. Chce-li suspendovat určité konkrétní bytí, musí sama sebe suspendovat ve vztahu k tomuto bytí. V takovém případě uniká bytí, je pro ně nedosažitelná, bytí na ni nedovede působit, protože se lidská realita stáhla *za nicotu*. Schopnost člověka plodit nicotu, jež ho izoluje, nazval Descartes po stoicích *svoboda*. Svoboda je tu však jen slovo. Chceme-li hlouběji proniknout do této otázky, nesmíme se spokojit s touto odpovědí a musíme se nyní tázat: čím musí být lidská svoboda, jestliže nicota má skrze ni přicházet na svět?

Na tomto místě nemůžeme ještě pojednat o problému svobody v celé hloubce.¹⁴ Dosud podniknuté kroky ukazují zcela jasně, že svoboda není mohutností lidské duše, kterou by bylo možno zkoumat a popsat odděleně. Dosud jsme se snažili určit bytí konkrétního

¹⁴ Srv. IV. část, 1. kap.

člověka, podmiňující výtrysk nicoty, a toto bytí se nám jeví jako svoboda. Svoboda, nezbytná podmínka k nicování nicoty, není proto *vlastnost*, která by mezi jinými vlastnostmi příslušela podstatě lidské bytosti. Již jsme ostatně poznamenali, že vztah existence a esence je u člověka zcela jiný, než je tomu u věcí světa. Lidská svoboda předchází u člověka jeho esenci a činí ji možnou, takže lze říci, že esence lidského bytí tkví v jeho svobodě. To, co nazýváme svoboda, nelze vůbec odlišit od *bytí* lidské reality. Není tu *napřed* člověk, který se *pak* může stát svobodným, nýbrž mezi bytím člověka a *svobodným bytím* není vůbec žádný rozdíl. Nelze proto přistoupit rovnou ke zkoumání otázky svobody, nýbrž vyčerpávajícím způsobem ji lze podrobit rozboru teprve poté, co se podaří přesně vyjasnit lidské bytí; naproti tomu se nemůžeme vyhnout zkoumání svobody ve spojitosti s problémem nicoty, a právě potud, pokud svoboda podmiňuje objevování se nicoty.

Na samém začátku se zdá naprosto evidentní, že lidská realita je schopna – tázáním, metodickým pochybováním, skeptickou pochybností, pomocí *ἐποχή* atd. – se vytrhnout a vymanit ze světa jen proto, že ze samé své povahy je vymaňováním se ze sebe. Postřehl to dobře Descartes, který pochybování zakládá na svobodě, a takto nám vyhrazuje možnost suspendovat platnost našich soudů, jakož i Alain, který ho následoval. Ve stejném smyslu stvrzuje i Hegel svobodu ducha, ale jen v té míře, v jaké duch je zprostředkováním, totiž negativem. Ostatně jeden směr současné filosofie spatřuje v lidském vědomí jistý druh úniku sobě samému: takový je smysl heideggerovské transcendence. Husserlova a Brentanova intencionalita má v jednom bodě rovněž charakter odtržení od sebe sama. Zatím však ještě nepohlížíme na svobodu jako na vnitřní strukturu vědomí: v tomto okamžiku nám ještě chybí potřebné nástroje a technika, jež by nám umožnily dovést náš záměr ke zdárnému cíli. Nyní nás zajímá v čase probíhající výkon, protože tázání – stejně jako pochybování – je způsobem chování: předpokládá, že lidská bytost se zprvu nachází uprostřed bytí a potom se nicujícím odstupem z něho vytrhne. Za podmínku nicování tu tedy považujeme jistý vztah k sobě samému v průběhu času. Chceme jednoduše ukázat, že připodobňováním vědomí nepřetržitě pokračujícímu kauzálnímu sledu proměníme vědomí v plnost bytí, a tím je vtěsnáme do bezbřehé totality bytí, jak o tom svědčí marné úsilí psychologického determinismu, aby se vy-

manil z universálního determinismu a konstituoval se jako specifická kauzální řada. Pokoj nepřítomného, knihy, v nichž listoval, předměty, jichž se dotýkal apod. nejsou samy o sobě tak, jak jsou, jen *knihami a předměty*, totiž plnými aktualitami; dokonce i stopy; jež zanechal, lze dešifrovat jako jeho stopy jen v rámci jisté konkrétní situace, v níž vystupuje již jako nepřítomný. Kniha s ohnutými rohy a ohmatanými stránkami není sama od sebe knížkou, v níž listoval a ve které už nelistuje: je to jen svazek s ohnutými a ošuntělými stránkami, a může odkazovat jen na sebe samu nebo na přítomné předměty, na světlo, jež ho osvětluje, na stůl, na němž je položena, považují-li tento svazek za nynější a transcendentní motivaci mého vjemu, nebo dokonce za syntetický a uspořádaný proud mých smyslových dojmů. Nic by nám nepomohlo, kdybychom se dovolávali dotykové asociace, jak činí Platón ve *Faidónovi*, kde se obraz nepřítomného objeví na okraji vjemu lyry nebo kytary, jichž se nepřítomný dotkl. Díváme-li se na takový obraz tak, jak je sám v sobě, a v duchu klasických teorií, vyznačuje se určitou plností jako konkrétní a pozitivní psychický fakt. Je proto nutno uplatnit na něj negativní soud s dvojí tváří: subjektivní, abychom naznačili, že obraz *není* žádným vjemem, a objektivní, abychom popřeli, že Petr, jehož obraz vytvářím, *je* *tady* přítomen. Jde tu o proslulý problém charakteristických znaků pravého obrazu, jímž se už zabývalo mnoho psychologů od Taina až po Spaiera. Pomocí asociace, jak vidno, problém nevyřešíme, nýbrž ho jen přeneseme na reflexivní, myšlenkovou rovinu. V každém případě požaduje však i ona negaci, totiž přinejmenším alespoň nicující odstup vědomí vůči obrazu, uchopenému jako subjektivní fenomén, aby ho právě mohlo klást jen jako subjektivní fenomén. Na jiném místě (v knize *L'Imagination*) jsem se pokusil ukázat, že je zcela nemožné odlišit imaginativní obraz od aktuálních vjemů, jestliže *napřed* klademe obraz jako oživující se vjem. Obraz musí ve své vlastní struktuře obsahovat již nicující tezi. Obraz se konstituuje jako obraz tak, že klade svůj předmět jako *jsoucí jinde* nebo jako *nejsoucí*. Obraz v sobě obsahuje dvojí negaci: *napřed* je nicováním světa (pokud není světem, který by v příslušném daném okamžiku vydával předmět aktuálního vjemu za příslušný předmět v obraze), potom nicováním zobrazeného předmětu (pokud je kladen jako neaktuální) a zároveň nicováním sebe sama (pokud není konkrétním a plným psychickým procesem). K vysvětlení faktu, že po-

stihují Petrovu nepřítomnost v jeho pokoji, by bylo marné dovolávat se proslulých Husserlových „prázdnych intencí“, jež většinou konstituují vjem. Mezi různými intencemi vnímání existují vskutku *motivální* vztahy (motivace není však totožná s kauzální příčinou) a mezi těmito intencemi jsou jedny plné v tom smyslu, že jsou naplněné míněným cílem, a ostatní jsou prázdné. Poněvadž tu však *není* matérie, která by měla naplnit prázdné intence, nemůže tato matérie ani motivovat jejich strukturu. A poněvadž ostatní intence jsou plné, nemohou ani ony motivovat intence prázdné, pokud jsou prázdné. Tyto intence mají kromě toho psychický charakter, a bylo by proto mylné považovat je za věci a nakládat s nimi jako s nádržemi, jež jsou předem dány a mohou být podle okolností buď prázdné, nebo naplněné, jako kdyby svou povahou byly lhostejné vůči tomu, jsou-li prázdné nebo naplněné. Zdá se, že ani Husserl neunikl vždycky tomuto zvětšujícímu klamu. Aby se mohlo mluvit o prázdné intenci, musela by si intence být sama vědoma této prázdnoty a musela by mít povědomost, že je právě *bez té* matérie, kterou míní. Prázdna intence konstituuje sebe sama jako prázdnou přesně v té míře, v jaké klade svou matérii jako nejsoucí nebo nepřítomnou. Stručně řečeno, prázdná intence je vědomí negace, jež se transcenduje k předmětu kladenému jako nepřítomný nebo nejsoucí. Ať už dopadne explikace jakkoli, je jisté, že Petrova absence – má-li být zjištěna nebo pocítena – vyžaduje negativní moment, kterým se vědomí při neexistenci jiného dřívějšího určení konstituuje samo jako negace. Tím, že na základě svých vjemů pokoje postihují toho, kdo pokoj obýval, ale už v něm není, jsem nutně veden k tomu, že učiním myšlenkový akt, neurčený a nemotivovaný žádným předchozím stavem, ale který u mne samého skutečně rozchod s bytím. K odlišení, oddělení a určení bytí jako předmětu mého myšlení používám nepřetržitě negativity a stavy mého vědomí jsou sledem ustavičného vypořádání účinků ve vztahu k příčinám, protože každý nicující proces vyžaduje, aby své zřídlo čerpal jen ze sebe sama. Kdyby můj přítomný stav byl jen prodloužením mého stavu předchozího, nebylo by tu žádné šterbinky, kterou by mohla proklouznout negace. Každý nicující psychický proces implikuje tedy určitý přerýv mezi bezprostřední psychickou minulostí a přítomností. Tento přerýv je právě nicota. Namítne se nám, že alespoň zůstává možnost postupné implikace mezi nicujícími procesy. Zjištění, že Petr není přítomen, by mohlo ještě určovat mou lítost, že

ho nevidím. Nevyloučili jsme tedy možnost určování, jakou má nicování. Co však může znamenat motivace nicoty nicotou, nepřihlédneme-li už k tomu, že první nicování celé řady musí být vyjádřeno z dřívějších pozitivních procesů? Určité bytí se může *nicovat* nepřetržitě, ale jen tak, že pokud se nicuje, zřídka se možnosti být zdrojem jiného fenoménu, i kdyby jím mělo být jiné nicování.

Zbývá ještě osvětlit oddělení, ono odpoutání stavů vědomí, jež je podmínkou každé negace. Zkoumáme-li předchozí stav vědomí považovaný za motivaci, poznáme zcela jasně, že mezi nynější a předcházející stav se nevsunulo *nic*. Tok času nebyl ve své kontinuitě přerušen: jinak bychom se dostali k neudržitelnému pojetí nekonečné dělitelnosti času a ke koncepci časového bodu nebo okamžiku jako meze dělitelnosti. Nedošlo ani k náhlému vniknutí neprůhledného elementu, který by oddělil dřívějšek od pozdějška asi tak, jako čepel nože rozděluje ovoce ve dvě. Nenastalo ani *oslabení* motivační síly dřívějšího vědomí, jež zůstává tím, čím je, a neztrácí nic ze své naléhavosti. To, co odděluje dřívější od pozdějšího, je právě *nic*. A toto *nic* je absolutně nepřekročitelné, a je tomu tak jedině proto, že je to *nic*. V každé překročitelné překážce je totiž něco pozitivního, co se dává jako to, co má být překonáno. V našem případě bychom však marně hledali odpor, který máme zlomit. Předchozí vědomí je neustále *tu* (byť i modifikované jako uplynulost) a udržuje nepřetržitě interpretační vztah k přítomnému vědomí, avšak na pozadí tohoto existenciálního vztahu je suspendováno a vyřazeno ze hry, je „uzávkováno“ přesně tak, jak je suspendována platnost světa uvnitř a vně toho, kdo praktikuje fenomenologickou *εποχή*. Aby proto lidská realita mohla popřít celý svět nebo jeho část, k tomu je bezpodmínečně nutné, aby už v sobě nesla nicotu jako *nic*, které odděluje její přítomnost od její minulosti. Ani to však ještě nestačí, protože *nic*, jaké tu máme na mysli, by nemělo ještě plný smysl nicoty: suspendování bytí, které by zůstalo nepojmenované, které by nebylo vědomím tohoto suspendování bytí, by přišlo zvenčí vědomí a způsobilo by jeho rozdělení ve dvě, čímž by se do absolutní průzračnosti vnesla neprůhlednost.¹⁵ Toto *nic* by ostatně nebylo vůbec negativní. Nicota, jak jsme viděli, je základem negace, protože ji v sobě nese

¹⁵ Viz Úvod, III.

a protože je negací jako bytí. Vědomé bytí musí proto konstituovat sebe samo ve vztahu ke své minulosti, avšak oddělené od této minulosti nicotou; musí být vědomím o přerývu bytí, ale nikoli jako fenoménu, který snáší, nýbrž jako ona struktura, kterou jest. Svoboda je lidské bytí, jež suspenduje svou minulost vylučováním své vlastní nicoty. Nutno mít na paměti, že tato radikální původní nutnost být svou vlastní nicotou se neobjevuje u vědomí přerývané a u příležitosti jednotlivých negací: v psychickém životě není okamžik, kdy by se neobjevily negativní nebo tázací způsoby chování, alespoň jako sekundární struktury. Vědomí samo prožívá sebe nepřetržitě jako nicování svého minulého bytí.

Nepochybně může být nyní proti nám uplatněna námitka, kterou jsme sami několikrát použili: existuje-li nicující vědomí jen jako vědomí nicování, muselo by být možné určit a popsat nepřetržitý způsob vědomí, přítomný jako vědomí, jenž by byl vědomím nicování. Existuje takové vědomí? Zde se vynořuje nová otázka: je-li svoboda bytím vědomí, pak vědomí musí být jako vědomí svobody. Jakou formu bere na sebe toto vědomí svobody? Lidské bytí ve svobodě je svou vlastní minulostí (i svou vlastní budoucností) ve formě nicování. Nesvedla-li nás naše zkoumání ze správné cesty, pak pro lidské bytí, pokud si je vědomo, že je, musí existovat určitý způsob, jímž stojí tvář v tvář své minulosti i své budoucnosti jako jsoucí touto minulostí i touto budoucností, ale zároveň i jako jimi nejsoucí. Můžeme na tuto otázku dát bezprostřední odpověď: člověk si uvědomuje svou svobodu v úzkosti, neboli úzkost je způsob bytí svobody jako vědomí bytí, v úzkosti se svoboda ve svém bytí stává sama sobě otázkou.

Kierkegaard popisuje úzkost před vinou a charakterizuje ji jako úzkost před svobodou. Heidegger, o němž je známo, že ho ovlivnil Kierkegaard,¹⁶ považuje naopak úzkost za uchopení nicoty. Nezdá se nám, že by oba tyto popisy úzkosti byly v rozporu. Naopak, vzájemně se implikují.

Napřed je nutno dát za pravdu Kierkegaardovi: úzkost se odlišuje od strachu tím, že strach je strachem živých bytostí ze světa, kdežto

¹⁶ J. Wahl, *Etudes Kierkegaardienes: Kierkegaard et Heidegger*, Paris 1938.

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. Situace, jež vyvolává strach, poněvadž je s ní částečně spojeno nebezpečí, že změní zvnějška můj život a mé bytí, navodí úzkost v té míře, v jaké nedůvěřuji svým vlastním reakcím proti takové situaci. Dělostřelecká příprava předcházející útoku může vyvolat u vojáka, který je v její palbě, strach, ale úzkost naproti tomu se ho zmocní v okamžiku, jakmile se pokusí vymýšlet své chování proti palbě a začne se přitom sám sebe tázat, zda onu nebezpečnou dobu „vydrží“. Obdobně odvedený voják může mít na počátku války strach ze smrti, jakmile se ohlásí u své jednotky. Častěji však dochází k tomu, že má „strach z toho, že se strachuje“, to znamená, že pociťuje úzkost sám před sebou. Nebezpečné nebo ohrožující situace mívají převážně více hledisek: uvědomujeme si je pocitem strachu nebo pocitem úzkosti podle toho, zda máme za to, že situace působí na člověka nebo zda člověk působí na situaci. Muž, kterého právě zasáhla „tvrdá rána“ a při krachu burzy ztratil větší část svých prostředků, může mít strach z hrozící chudoby. Za okamžik nato se ho může zmocnit úzkost, začne lomit rukama (což je symbolická reakce na vnucující se, ale zatím zcela neurčitou aktivitu) a vykřikne: „Co mám dělat! Co mám jen dělat!“ Díváme-li se takto na strach a na úzkost, jedno vylučuje druhé, protože strach je nereflektované uchopení transcendentna a úzkost je reflexivním uchopením sebe sama: jedno vyrůstá z destrukce druhého a v právě uvedeném případě je normální průběh takový, že jedno nepřetržitě přechází v druhé a naopak. Existují však situace, v nichž se objevuje čirá úzkost, kterou nepředchází a po níž nenásleduje strach. Byla-li mi například udělena nová vysoká hodnost spjatá s delikátním a lichotivým posláním, mohu pociťovat úzkost při pomyšlení, že možná nebudu schopen takové poslání splnit, aniž mám přitom nějaký strach z důsledků svého možného nezdaru.

Co znamená úzkost v oněch různých příkladech, jež jsem uvedl? Vraťme se k závratí. Závrať se ohlašuje strachem: jsem na úzké stezce podél propasti a není na ní žádné zábradlí. Propast vystupuje přede mnou jako něco, čeho je nutno se *vystříhat*, neboť představuje nebezpečí smrti. Současně si představuji několik příčin spjatých s universálním determinismem, které mohou tuto hrozbu smrti proměnit v realitu: mohu sklouznout na kameni a zřítit se do rokle, nebo suť stezky se může pod mými kroky propadnout. Při těchto různých

předtuchách jsem sám sobě dán jako věc, vůči všem takovým možnostem jsem pasivní, neboť přicházejí ke mně zvnějšku, vždyť i já jsem předmětem světa podřízeným universální přitažlivosti, takže tyto možnosti nejsou *mými* možnostmi. V tomto okamžiku se objevuje *strach*, zmocňující se mne samého v dané situaci jako ničitelného transcendentna uprostřed jiných transcendentních bytí, jako předmětu, který v sobě nese zdroj svého budoucího zmizení. Moje reakce na danou situaci bude z řádu reflexe: budu si dávat pozor na kameny na stezce a budu se snažit jít od jejího okraje co nejdále. Realizuji se tak, že odvracím od sebe všechny hrozné síly dané situace a projektuji před sebou určitý počet způsobů budoucího chování, jež mají oddálit ode mne hrozby světa. Způsoby takového chování jsou *mými* možnostmi. Strachu unikám tím, že se postavím na rovinu, kde *mé* vlastní možnosti zaujmou místo transcendentních pravděpodobností, při nichž se lidská aktivita nemohla uplatnit. Poněvadž tyto způsoby chování jsou *mými* možnostmi, nejeví se mi jako určené vnějšími příčinami. Nejenže není naprosto bezpečně jisté, že budou účinné, nýbrž není vůbec jisté zvláště to, že se prosadí, protože samy o sobě nemají dostatečnou existenci. Parafrazí Berkeley lze říci, že jejich „bytí je vydržovaným bytím“ a že jejich možnost být spočívá jen v naší povinnosti „udržovat jejich bytí“.¹⁷ Z tohoto faktu plyne, že nutnou podmínkou jejich možnosti je možnost protikladného chování (nevšimnat si kamenů na cestě, utíkat, myslet na docela jiné věci) a možnost opačného chování (vrhnout se přímo do propasti). Možnost, kterou učiníme *svou* konkrétní možností, se může objevit jako moje možnost jen tak, že se odrazí od pozadí souboru logických možností, jež jsou v dané situaci obsaženy. Jsou-li tyto možnosti zavrženy, pak jejich bytí je jen „vydržovaným bytím“, a jsem to právě já, kdo je udržuje v jejich bytí, a naopak jejich přítomné nebytí je to, že „nemusejí být vydržované“. Neodstraní je žádná vnější příčina. Já sám jsem permanentním zdrojem jejich nebytí a já se v nich angažuji; abych odhalil svou možnost, kladu jiné možnosti proto, abych je nicoval. Z toho by nevzešla úzkost, kdybych sám sebe dovedl uchopit ve svých vztazích se všemi těmito možnostmi jako příčinu vyvolávající příslušné účinky. Účinek definovaný

¹⁷ K možnostem se vrátíme ve druhé části tohoto díla.

jako moje možnost by byl v takovém případě přísně určený. Pak už by však přestal být *možností*, a stal se tím, co nastane. Kdybych se chtěl vyhnout úzkosti a závratí, stačilo by proto, abych *motivy* (pud sebezáchovy, dřívější strach atd.), nutící mě k odmítání situace, považoval za motivy *určující* mé dřívější chování, a to určující v tom smyslu, v jakém konkrétní těleso dané na určitém bodě určuje dráhu, kterou opisují jiná hmotná tělesa: musel bych proto sám v sobě postihnout přísný psychologický determinismus. Já však pociťuji úzkost právě proto, že způsoby mého chování jsou jen *možnosti*, z čehož plyne, že k odvrácení takové situace vytvářím sice soubor motivů, ale sám současně považuji tyto motivy za nedostatečné a neúčinné. V témže okamžiku, kdy uchopuji sebe sama jako *hrůzu* z propasti, uvědomuji si zároveň, že tato hrůza *není určujícím* faktorem mého možného chování. Tato hrůza navozuje v jednom smyslu opatrné chování a sama o sobě už je načrtává, avšak v jiném smyslu klade pozdější rozvíjení tohoto chování jen jako možnost, a to proto, že nepovažuji hrůzu za *příčinu* pozdějšího chování, nýbrž jen za výzvu, za požadavek atd. Viděli jsme však, že bytím vědomí je vědomí bytí. Nejde tu tedy o nějakou kontemplaci, které bych se mohl oddat až poté, co se hrůza již vytvořila: bytí hrůzy spočívá právě v tom, že se jeví sobě samé jako něco, co *není příčinou* chování, k němuž vyzývá. Stručně řečeno, abych se vyhnul strachu, který mne vydává transcendentní a přísně determinované budoucnosti, utíkám do reflexe, ale ta mi dokáže nabídnout jen nedeterminované budoucno. Z toho plyne, že vytvořím-li určitý způsob chování jako *možný*, uvědomuji si – právě proto, že je to *moje možnost* –, že mne *nic* nedokáže přimět k tomu, abych tento způsob chování i uskutečnil. Přesto jsem už i já sám v tomto budoucnu, vždyť za okamžik v zatáčke stezky k ní budu tihnout všemi svými silami, 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. Poněvadž jsem však už tím, kým budu (jinak by mne nezajímalo být takový či onaký), *jsem tím, kým budu, takovým způsobem, že jím nebudu*. Svou hrůzou jsem nesen k budoucnu a hrůza se nicuje vytvářením budoucna jako možnosti. *Úzkostí* nazveme právě vědomí

být svým vlastním budoucnem po způsobu nebytí. A právě nicování děsu jako *motiv*, zesilující děs jako *stav*, přivodí jako svůj pozitivní protějšek jiné způsoby chování (zvláště skok do propasti), jež se jeví jako moje *možné možnosti*. Jestliže mne *nic* nepřiměje k tomu, abych uchránil svůj život, *nic* mi nebrání v tom, abych se vrhl do propasti. Rozhodné chování vzejde z určitého *já*, jímž ještě nejsem. Já, kterým jsem, závisí tedy samo o sobě na *já*, kterým ještě nejsem, a to přesně v té míře, v jaké *já*, kterým ještě nejsem, nezávisí na *já*, kterým jsem. Zavrať se objeví, když si uvědomím tuto závislost. Přistupuji k propasti a moje oči hledají mne samého v její hloubce. Od tohoto okamžiku rozehrávám své možnosti. Kloužu pohledem od povrchu propasti do její hloubky, představuji si svůj možný pád a symbolicky ho realizuji. Sebevražedné chování na základě faktu, že se stává „mou možnou“ *možností*, odhaluje současně možné motivy k jeho přijetí (sebevražda by ukončila úzkost). Takové motivy se naštěstí ukazují neúčinnými a neurčujícími už proto, že jsou to motivy něčeho teprve možného: nedokážou *přivodit* sebevraždu právě tak, jako moje hrůza z pádu mne neurčuje k tomu, abych se mu vyhnul. Taková protiúzkost zpravidla ukončí úzkost tím, že ji změní v nerozhodnost. Nerozhodnost přivolá zase rozhodnutí: náhle se vzdálíme od okraje strže a pokračujeme svou cestou.

Příklad, který jsme právě analyzovali, nám ukázal to, co bychom mohli nazvat „*úzkostí z budoucnosti*“. Existuje však ještě jiná úzkost, a to úzkost z minulosti. Je to úzkost, kterou pociťuje hráč, který se svobodně a upřímně rozhodl již nepokračovat ve hře, ale když se ocitne v blízkosti „zeleného stolu“, najednou zjišťuje, že se všechna jeho předsevzetí „hroutí“. Tento fenomén byl často vysvětlován tak, že při pohledu na hrací stůl se v nás probouzí tendence, jež se dostává do konfliktu s naším dřívějším rozhodnutím, a nakonec nás vzdor němu strhne. Takový výklad však neodpovídá skutečnosti, nehledě už ani na to, že při deskripci používá zvěčnělých pojmů a že zalidňuje ducha antagonistickými silami (jimiž se vyznačuje známý „zápas rozumu a vášní“ u moralistů). Ve skutečnosti se v našem nitru neodehrává nic, co by se mohlo přirovnat k vnitřnímu *sváru*, jako kdybychom vážili motivy a pohnutky před každým rozhodnutím. Dopisy Dostojevského o tom podávají dostatečné svědectví. Dřívější rozhodnutí „už víc nehrát“ je stále *zde* a ve většině případů hledá u něho hráč pomoc, jakmile se ocitne před hracím stolem: vždyť ne-

chce hrát, nebo spíše si myslí, že už nechce hrát v souladu se svým včerejším rozhodnutím, a věří v účinnost svého rozhodnutí. Avšak v průběhu úzkosti si uvědomuje naprostou neúčinnost svého včerejšího rozhodnutí. Předchozí rozhodnutí je jistě tady, ale je ztuhlé, neúčinné a překonané už samým faktem, že mám o něm vědomí. Toto rozhodnutí je ještě mým já, nakolik neustále uskutečňuji identitu se sebou samým prostřednictvím toku času, ale není už mým já v důsledku faktu, že je to rozhodnutí pro mé vědomí. Unikám mu a rozhodnutí samo nesplnilo poslání, jež jsem mu uložil. I tady jím jsem na způsob, že jím nejsem. Hráč si v onom okamžiku uvědomuje trvalou trhlinu v determinismu, nicotu, která ho odděluje od sebe sama: byl bych si tolik přál už nehrát, ba včera jsem plně pochopil celou situaci (hrozící zkázu, zoufalství mých příbuzných) a nahlédl, že tato situace mi zakazuje hrát. Zdálo se mi, že jsem vybudoval skutečnou hráz mezi hrou a sebou, ale najednou zjišťuji, že moje syntetické pochopení celé situace je už jen vzpomínkou, která patří do sféry představ a citů: má-li mi toto rozhodnutí znovu pomoci, musím je svobodně a ex nihilo znovu učinit. Je už jen jednou z mých možností, nic víc a nic méně, jako fakt hraní je jinou takovou možností. Musím znovu pocítit strach, že svou rodinu uvrhnu do zoufalství, a musím ten strach znovu stvořit a prožít, vždyť je za mými zády jen jako neživotný přelud a záleží jen na mně samém, abych ho opět oživil. Stojím sám a zcela nahý před pokušením jako včera večer. Uzavřel jsem se totiž do magického kruhu svého rozhodnutí, ale nyní s úzkostí zjišťuji, že nic mi nebrání v tom, abych znovu hrál. A touto úzkostí jsem já, protože už samým faktem, že se rozhoduji k existenci jako vědomí bytí, činím ze sebe toho, kdo není touto minulostí dobrých předsevzetí, již jsem.

Nemělo by smysl namítat, že jedinou podmínkou této úzkosti je neznalost v hloubce skrytého psychologického determinismu: jako bych cítil úzkost, protože neznám reálné a účinné pohnutky, jež ve stínu podvědomí určují mé jednání. První část naší odpovědi zní, že úzkost se nám nezjevila jako důkaz lidské svobody, nýbrž spíše svoboda před námi vyvstala jako nutná podmínka tážání. Chtěli jsme jen ukázat, že existuje specifické vědomí svobody a že toto vědomí je úzkost. Z toho plyne, že jsme chtěli postihnout úzkost v její bytostné struktuře jako vědomí svobody. Toto hledisko znamená, že existence psychologického determinismu by nemohla zmírnit výsledky naší

deskripce: buď je úzkost nepoznaná neznalost takového determinismu, takže pak uchopuje sebe samu jako svobodu, anebo se má za to, že úzkost je vědomím toho, že neznáme reálné příčiny svých činů. V takovém případě by úzkost vycházela z našich předtuch, z toho, co se krčí v hloubi nás samých, z nestvůrných motivů, jež najednou rozpoutají odsouzeníhodné činy. Kdyby tomu však tak bylo, jeví bychom se sobě jako věci světa a byli bychom sami sobě svou vlastní transcendentní situací. Pak by se úzkost rozplynula a ustoupila by strachu, neboť právě strach je syntetické uchopení transcendentna jako něčeho děsivého.

Tuto svobodu, jež se nám odhaluje v úzkosti, lze charakterizovat pomocí existence onoho nic, které se vloučí mezi motiv a akt. Můj akt se vymyká determinaci motivů nikoli proto, že jsem svobodný, nýbrž naopak, struktura motivů, jež jsou neúčinné, je podmínkou mé svobody. Na otázku, co je toto nic, zakládající svobodu, odpovídáme, že je nedovedeme popsat, neboť není, ale můžeme alespoň odhalit jeho smysl, protože se toto nic prostřednictvím lidského bytí a jeho vztahů s ním stalo již žitým. S motivem je spjata nezbytnost v tom smyslu, že má-li se motiv objevit, pak se objeví vždy jen jako korelát určitého vědomí motivu. Stručně řečeno: jakmile opustíme domněnku, že vědomí má své obsahy, musíme uznat, že ve vědomí není nikdy motiv. Motiv existuje jen pro vědomí. A právě proto, že se motiv může objevit jen jako jev, konstituuje sebe sama tak, že je neúčinný. Není pochyb, že motiv postrádá exterioritu časoprostorové věci, že neustále náleží k subjektivitě a že si ho uvědomuji jako svůj motiv, ale svou povahou je transcendentní v imanenci, a vědomí mu uniká už proto, že ho samo klade, neboť nyní přísluší vědomí, aby motivu přisoudilo jeho význam i smysl. Nic, které odděluje motiv od vědomí, se vyznačuje tedy transcendentní v imanenci. Tím, že vědomí vytváří sebe samo jako imanenci, nicuje nic, které propůjčuje vědomí existenci, jež je pro ně transcendentní. Vidíme však, že nicotu, jež je podmínkou každé transcendentní negace, lze osvětlit teprve na základě dvou jiných původnějších nicování: 1. vědomí není svým vlastním motivem, protože je prázdné, bez jakéhokoli obsahu. Tato skutečnost nás odkazuje na nicující strukturu předreflexního cogito; 2. vědomí stojí před svou minulostí i svou budoucností stejně, jako stojí před já, jímž je tak, že jím není. To odkazuje k nicující struktuře časovosti.

Nemůžeme dosud přistoupit k osvětlení těchto dvou druhů nicování, protože prozatím nemáme k dispozici k tomu potřebnou techniku. Zatím jen poznamenáváme, že vyčerpávající osvětlení negace je možno podat jen v rámci deskripce vědomí o sobě a časovosti.

Zde je na místě připomenout, že svoboda, projevující se úzkostí, se vyznačuje nepřetržitě obnovovaným závazkem stále a stále vytvářet *já*, které označuje svobodné bytí. Když jsme totiž právě ukázali na to, že moje možnosti vyvolávají úzkost, neboť záleží jen na *já* samém, bude-li udržena jejich existence, nechťeli jsme tím říci, že mé možnosti vyplývají z předem daného *já*, které pak v toku času přechází z jednoho vědomí do druhého. Hráč, který musí znovu skutečnit syntetickou apercepci určité *situace*, jež mu zakazuje dále hrát, musí zároveň opět vynalézat *já*, jež „je v situaci“, a tuto situaci *dovede* zhodnotit. Toto *já* s veškerým apriorním a historickým obsahem je *podstatou* člověka. Úzkost jako manifestace svobody vůči svému *já* pak znamená, že člověk je vždycky od své esence oddělen nicotou. V této souvislosti je vhodné uvést Hegelova slova: „Wesen ist, was gewesen ist.“ Esence je, co bylo. Esence je všechno, co lze slovy vyjádřit o lidském bytí: toto bytí *jest*. Souhrn charakteristických znaků podává – v důsledku tohoto faktu – *osvětlení* určitého aktu. Avšak vždycky přesahuje onu esenci, vždyť je lidským aktem, jen když přesahuje jakékoli vysvětlení, jež se o něm podává, protože u člověka vše, co lze vyjádřit formulí „*jest* toto“, znamená, že „toto bylo“. Člověk s sebou neustále nese prejudikativní chápání své podstaty, avšak tento fakt sám způsobuje, že člověk je od tohoto pochopení oddělen nicotou. Esence je všechno to, co lidská realita na sobě postihuje jako *byvší*. A tady se právě objevuje úzkost jako uchopení *já*, pokud toto *já* existuje jen v modu nepřetržitěho unikání z toho, co je; lépe řečeno: pokud si takovou existenci vytváří. Nikdy totiž nedokážeme uchopit *Erlebnis* jako živoucí důsledek té *povahy*, která je naše. Tok našeho vědomí vytváří krok za krokem tuto povahu, ale ta za námi stále zaostává a kráčí nám v patách jako permanentní předmět našeho retrospektivně zaměřeného chápání. Povaha vyvolává úzkost, jen když je pojmána jako požadavek, a ne jako útočiště.

V úzkosti pociťuje svoboda tíseň sama před sebou, a to tak, že *nic* ji ani nepodněcuje, ani nestrhává. Namítne se nám: podaná definice považuje svobodu za trvalou strukturu lidského bytí; podává-li úzkost svědectví o svobodě, měla by být nepřetržitým stavem mé afek-

tivity. Avšak úzkost pociťujeme jen výjimečně. Jak si vysvětlíme tak neobvyklý fenomén, jakým je úzkost?

Především je nutno poznamenat, že nejběžnější situace našeho života – takové situace, v nichž uchopujeme své možnosti tím, že je aktivně uskutečňujeme – nevytvářejí před námi v úzkosti, protože sama jejich struktura vylučuje způsob uchopování, který se realizuje v úzkosti. Úzkost je totiž poznání, že určitá možnost je právě *mou* možností, z čehož plyne, že úzkost vzniká, jakmile vědomí zjistí, že je odříznuto od své esence nicotou, nebo že je odděleno od budoucna svou vlastní svobodou. To znamená, že nicující nic mi odnímá jakoukoli omluvu a že současně to, co projektuji jako svou budoucnost, je vždycky již nicováno a redukováno na úroveň pouhé možnosti, protože budoucnost, jíž jsem, zůstává vně mého dosahu. Nutno však poznamenat, že v těchto různých případech máme co činit s časovou formou, pomocí níž se přenáším do budoucnosti nebo „se setkávám sám se sebou na druhém konci této hodiny, tohoto dne či tohoto měsíce“. Úzkost je obava, že se na té schůzce nesetkám sám se sebou, ba že se na ni ani nebudu chtít odebrat. Mohu se však zaplést do činů, jež mi odhalují moje možnosti právě v tom okamžiku, v němž je uskutečňuji. Při zapálení této cigarety se chápu své konkrétní možnosti nebo, chcete-li, své touhy zakouřit si. Přisunutím archu papíru a pera dávám sám sobě nejběžprospěšnější možnost práce na tomto díle: jsem už v něm angažován, a v okamžiku, kdy se vrhám do práce, odkrývám svou aktivitu. V tomto okamžiku zůstává zajisté nadále *mou* možností, neboť se každou chvíli mohu odvrátit od práce, mohu odsunout papír a našroubovat uzávěr na plnicí pero. Taková možnost přerušit činnost je však zatlačena do pozadí faktem, že můj prvotní úkon mi ji odhalil a ona nyní tíhne k tomu, aby vykristalizovala jako transcendentní a relativně nezávislá forma. Vědomí člověka v *akci* je nerefektovaným vědomím. Je to vědomí o nějaké věci a transcendentno, jež se mu odkrývá, má zvláštní povahu: je to *struktura* světa *vytyčující požadavek*, struktura, jež korelativně ve vědomí odkrývá složité vztahy prostředečnosti. Při psaní jednotlivých písmen se objevuje celá věta – ještě nedokončená – jako pasivní požadavek, aby byla napsána. Tato věta je smyslem písmen, jež píšou, a o její výzvě nepochybuji, neboť nemohu psát jednotlivá slova, aniž je transcuduji směrem k ní, takže větu odkrývám jako nutnou podmínku smyslu jednotlivých slov, která píšou.

Současně a v rámci konání samého se objevuje a organizuje komplex prostředků k něčemu odkazující (pero – inkoust – papír – řádky – okraj atd.), který sám o sobě nemůže být uchopen, ale vynořuje se v lůně transcendence, odhalující větu, kterou mám napsat, jako pasivní požadavek. Takto jsem angažován skoro ve všech každodenních konáních, vzal jsem na sebe riziko a při jejich uskutečňování a samým aktem jejich uskutečňování odkrývám své možnosti jako požadavky, jako naléhavosti, jako použitelnost prostředků. U každého takového výkonu zůstává zajisté možnost uvést tento akt v pochybnost, pokud odkazuje ke vzdálenějším a bytostnějším cílům jako ke konečným významům a k mým bytostným možnostem. Věta, kterou například píší, dává smysl jednotlivým písmenům, avšak věť propůjčí smysl teprve dílu, které chci vyprodukovat. Takové dílo je možností, u níž však mohu pocítit úzkost: je opravdu *mou* možností, ale nevím, budu-li moci na něm zítra pokračovat, protože zítra může moje svoboda uplatnit vůči tomuto dílu svou nicující moc. Úzkost však předpokládá, že já sám považuji dílo za *svou* možnost, takže se mu musím postavit přímo a uskutečnit k němu svůj vztah. Z toho plyne, že nestačí, abych o něm kladl jen objektivní otázky toho druhu jako např.: „Mám napsat tuto knihu?“, protože takové otázky mne jednoduše odkazují k širším objektivním významům, např.: „Je vhodné psát ji *právě nyní*?“ „Není to zbytečné opakování tématu, který už zpracovala jiná kniha?“ „Vzbudí námět knihy dostatečný zájem?“ „Byl důkladně promyšlen?“ atd. Všechny takové významy zůstávají transcendentní a předstupují jako hromada požadavků světa. Aby moje svoboda byla v souvislosti s knihou, kterou píší, prostoupena úzkostí, k tomu je třeba uvést tuto knihu do vztahu ke mně, což znamená, že musím jednak odkrýt svou *esenci* jako to, co jsem jakožto *byvší* (jsem ten, „kdo pojal úmysl napsat tuto knihu“, rozpracoval jsem její námět, měl jsem za to, že by bylo zajímavé takovou knihu napsat, a dostal jsem se do takového rozpoložení, že mne nikdo nedovede *pochopit*, nepřihlíží-li k tomu, že tato kniha se pro mne *stala* mou bytostnou možností), jednak musím odkrýt nicotu oddělující mou svobodu od této *mé esence* (byl jsem rozhodnut napsat tuto knihu, avšak *nic*, ani celé mé rozpoložení, mne nedokáže přinutit, abych takovou knihu napsal); posléze je třeba odhalit nicotu, která mne odděluje od toho, co budu (odkrývám permanentní možnost opustit ji jako samu podmínku možnosti napsat tuto knihu

a jako sám smysl *mé* svobody). Musím uchopit svou svobodu jako svou možnost při samém utváření knihy, neboť svoboda v přítomnosti i v budoucnosti je možnou ničitelkou toho, co jsem. Z toho plyne, že se musím postavit na půdu reflexe. Dokud setrvávám na rovině aktů, je kniha, již hodlám napsat, jen vzdáleným a zatím jen předpokládaným významem aktů, který mi odhaluje moje možnosti: je jen jejich implikací, není tematizována a není kladena sama o sobě, neboť není ještě „předmětem otázek“. Není zatím považována ani za nutnou, ani za nahodilou, nýbrž je to jen trvalý a vzdálený smysl, na jehož základě mohu pochopit to, co nyní píšu. V důsledku toho je tato kniha chápána jako *bytí*, z čehož plyne, že své věť mohu propůjčit určitý smysl jen tak, že z knihy učiním *jsoucí základ*, z něhož se vynoří moje nynější a jsoucí věta. V každém okamžiku jsme vrháni a zaplétáni do světa. To znamená, že konáme činy dříve, než klademe své možnosti, a že tyto možnosti, odhalované jako skutečné nebo odkrývané během uskutečňování, odkazují k těm souvislostem smyslu, jehož zproblematizování by vyžadovalo speciální úkony. Budík, který ráno zvoní, odkazuje na možnost jít do práce, jež je *mou* možností. Pochopit zvonění budíku jako výzvu znamená vstát. Sám úkon vstávání je tedy uklidňující, protože se vyhýbá otázce: „Je práce *mou* možností?“, a proto mne neuvrhne do postavení, v němž bych si mohl zvolit kvietismus, odmítnout práci, a nakonec odmítnout svět a smrt. Stručně řečeno: postihnout smysl zvonění budíku značí při jeho výzvě ihned vstát, což mne uchrání před úzkostným nazřením toho, že jsem to já, kdo propůjčuje budíku jeho požadavek: já a jedině já. Obdobně takzvaná každodenní morálka vylučuje etickou úzkost. Etická úzkost se objevuje, jakmile vstupuji do svého původního vztahu k hodnotám. Ty totiž uplatňují požadavky, jež usilují o zdůvodnění. Takovým zdůvodněním nemůže v žádném případě být *bytí*, protože každá hodnota, jež by zakládala svou ideální povahu na svém bytí, by okamžitě přestala být hodnotou a uskutečnila by heteronomii *mé* vůle. Hodnota čerpá své bytí ze svého požadavku, a nikoli svůj požadavek ze svého bytí. Hodnota se nevystavuje kontemplativní intuici, která by ji uchopila jako *jsoucí* hodnotu, čímž by ji zbavila nároků na mou svobodu. Avšak právě naopak se může odhalit jen aktivní svobodě, která jí propůjčuje existenci hodnoty jen na základě faktu, že ji za takovou uznává. Z toho plyne, že moje svoboda je jediným základem hodnot a že *nic*, absolutně *nic*, mne neospra-

vedlňuje přijmout tu či onu stupnici hodnot. Jakožto bytí, jehož zásluhou existují hodnoty, jsem bez ospravedlnění. A moje svoboda je prostoupena úzkostí z toho, že je základem hodnot bez základu. Svobodu kromě toho zneklidňuje úzkost z toho, že hodnoty, odhalující se bytostně svobodě, se nemohou odhalit, aniž jsou zároveň problematizovány, neboť možnost zvrátit stupnici hodnot se mi komplementárně jeví jako *moje* možnost. Tato úzkost před hodnotami je uznáním ideality hodnot.

Obvykle je však můj postoj vůči hodnotám uklidňující. Je tomu tak, protože ve světě hodnot jsem opravdu angažován. Úzkostí prostoupené vnímání hodnot jakoby udržovaných ve svém bytí mou svobodou je fenomén sekundární a zprostředkovaný. Svět se svou naléhavostí je sférou bezprostředna a v takovém se angažují; moje činy probouzejí hodnoty, jako by vyplašovaly koroptve, mým rozhořčením je mi dána hodnota opačná, „nízkost“, a v mém obdivu je mi dána hodnota „šlechtnost“. A zejména moje reálná poslušnost obrovskému množství tabu mi ukazuje, že tato tabu fakticky existují. Občané, kteří se sami nazývají „pocitivými občany“, nejsou pocitiví teprve od okamžiku, kdy se zamysleli nad mravními hodnotami: od samého počátku, kdy se objevili na světě, jsou totiž vrženi do způsobu chování, jehož smyslem je pocitivost. Pocitivost se takto domohla svého bytí a už nemůže být problematizována. Hodnoty jsou rozsety na mé cestě jako tisíce drobných reálných požadavků, podobajících se tabulkám se zákazem vstupu na trávník.

Bezprostředně nás obklopující svět, jak se nabízí našemu nereflektovanému vědomí, má zvláštní charakter: neobjevujeme se v něm *napřed* sami sobě, abychom *pak* byli vrženi do různých akcí. Naše bytí je bezprostředně „v situaci“, vynořuje se v jednotlivých akcích a poznává sebe samo především potud, pokud se odráží od těchto akcí. Odkrýváme tedy sebe samé ve světě zalidněném požadavky, uprostřed projektů, jež jsou „v průběhu realizace“: píší, zakouřím si, mám schůzku s Petrem, nesmím zapomenout odpovědět Simonovi, nemám právo skrývat dále pravdu před Claudem. Všechna tato drobná pasivní očekávání od reálna a všechny tyto banální a každodenní hodnoty čerpají svůj smysl z prvního projektu mne samého, který je první volbou mne samého ve světě. Právě tento projekt mne samého směrem k první možnosti, který způsobuje, že existují hodnoty, výzvy, očekávání, ba že vůbec existuje svět, se mi však objevuje jen

vně světa, jako abstraktní a logický smysl a významová náplň mých činů. Před úzkostí nás chrání ostatně mnoho konkrétních záští ve formě budíků, tabulek se zákazem, daňových příznání, policistů atd. Jakmile se však akce ode mne vzdálí, a já jsem odkázán sám na sebe, abych se přenesl do budoucna, pak ihned poznávám, že jsem na tom stejně jako spáč, který musí dát smysl zvonícímu budíku, jako muž na procházce, který si v souladu s nápisem zakáže vstoupit na záhon nebo trávník, jako ten, kdo dá příkazu nadřazeného veškerou naléhavost, jako spisovatel, který se rozhoduje o zájmu, jaký má přikládat knize, na níž pracuje, a posléze jako ten, kdo způsobuje, že existují hodnoty, jež svými požadavky určují jeho konání. Vynořuji se sám a prosycen úzkostí, čelím-li jedinému a prvotnímu projektu, který vytváří mé bytí, neboť všechny bariéry a všechny záštity se hroučí nicované vědomím mé svobody: není pro mne žádného útočiště, a ani nemohu takové útočiště hledat u některé hodnoty, protože jsem to já, kdo udržuje hodnoty v bytí. Není nic, co by mne dovedlo zajistit proti mně samému, odříznutému od světa a od mé esence tou nicotou, kterou *jsem*; mám realizovat smysl světa a smysl mé esence: rozhořduji o něm sám, a bez ospravedlnění a bez omluvy.

Úzkost je tedy reflexivní uchopení svobody skrze ni samu, a v tomto smyslu je úzkost zprostředkováním. Ačkoli je bezprostředním uvědoměním si sebe sama, vynořuje se z negace výzev světa a objevuje se, jakmile se vymaním ze světa, v němž se angažuji, abych uchopil sebe sama jako vědomí s předontologickým pochopením své esence a prejudikativním smyslem pro své možnosti. Úzkost je opakem ducha vážnosti, který pojímá hodnoty z pozic světa a spočívá v uklidňující a zvětšující substancializaci hodnot. V ovzduší vážnosti vymezují sebe sama z pozice objektu a ponechávám stranou všechny akce, jež právě neuskutečňuji, jako *a priori* nemožné; smysl, který moje svoboda dala světu, chápu jako smysl přicházející ze světa a vytvářející mé závazky a mé bytí. V úzkosti naopak považuji sebe sama za zcela svobodného, ale zároveň mám pocit, že nemohu jednat jinak, než že svět dostává smysl ze mne.

Nesmíme se však domnívat, že postačí přenést se na rovinu reflexe a zamyslet se nad vzdálenými nebo bezprostředními možnostmi, abychom sebe uchopili v *čiré* úzkosti. Při každé reflexi vzniká úzkost jako struktura reflexivního vědomí, pokud pozoruje reflektované vědomí. Vůči své vlastní úzkosti mohou však zaujmout různé způ-

soby chování, zvláště únikové. Zdá se totiž, jako by naše bytostné a bezprostřední chování tváří v tvář úzkosti byl útěk. Psychologický determinismus je především omluvným způsobem chování nebo, chcete-li, základem všech omluvných způsobů chování, a teprve potom se stal teoretickou koncepcí. Je reflexivním způsobem chování vůči úzkosti. Tvrdí, že v našem nitru jsou antagonické síly, jejichž typ existence lze srovnat s existencí věcí, snaží se vyplnit prázdno, jež nás obklopuje, navázat svazky mezi minulostí a přítomností a mezi přítomnem a budoucnem, vybavuje nás *přirozeností*, produkuje naše činy, a z těchto činů vytváří transcendentno a propůjčuje jim setrvačnost a vnějškovost, které přenášejí svůj základ do jiné věci než do nich samých. Setrvačnost a vnějškovost působí neobyčejně konejšivě, protože vytvářejí nepřetržitou hru *omluv*. Psychologický determinismus popírá transcendenci lidské reality, jejíž zásluhou se v úzkosti transcendence vynořuje a překračuje vlastní esenci člověka, a tím, že nás redukuje na to, že *jsme vždycky jen to, co jsme*, do nás současně zavádí absolutní pozitivitu bytí v sobě, čímž nás znovu integruje v lůně bytí.

Tento determinismus, chránící nás v reflexi proti úzkosti, se však nedává jako bezprostřední reflexivní názor. Nesvede nic proti *evidenci* svobody, a proto se dává jako důvěra v útočiště, jako ideální cíl, k němuž můžeme utéci v úzkosti. Ve filosofické oblasti se to projevuje faktem, že determinističtí psychologové ani zdaleka netvrdí, že svůj názor zakládají na čirých danostech niterného sebepozorování. Předkládají ho jako vyhovující hypotézu, jejíž hodnota tkví v tom, že vyhovuje faktorům – nebo ho kladou jako nutný postulát k vybudování psychologie. Připouštějí existenci bezprostředního vědomí svobody, což odpůrci vyvracejí s pomocí „důkazu skutečného bezprostředním uchopením vnitřního smyslu“. Diskuse tohoto vnitřního odhalení se pak jednoduše týká *hodnoty* tohoto vnitřního odhalení, takže nikdo nezkoumá názor, který jako bezprostřední poznání nám umožňuje pochopit sebe jako prvotní příčinu svých stavů a svých aktů. Zbývá jen, aby každý z nás měl možnost pokusit se učinit z úzkosti něco zprostředkovaného, a to tak, že se postaví nad ni a bude ji *soudit* jako iluzi, jejímž zdrojem je naše nevědomost o skutečných příčinách našich činů. Vyvstává pak otázka stupně důvěry v toto zprostředkování. Je úzkost odzbrojena tím, že ji posuzujeme? Zjevně ne. Nicméně se tu objevuje nový fenomén, postupně odpou-

távání pozornosti od úzkosti, a tento proces v sobě opět předpokládá schopnost nicovat.

Determinismus, který je buď postulátem nebo hypotézou, by sám o sobě toto rozptylování nebyl s to založit. Víra v determinismus je naprosto konkrétní snaha o únik, která působí v oblasti reflexe samé. Především je to pokus o odpoutání ve vztahu k opačným možnostem *mé vlastní sféry možného*. Konstituují-li sebe jako porozumění nějaké možnosti, jako *mé možnosti*, musím uznat existenci této možnosti na konci svého projektu a uchopit ji jako sebe sama, tam, v budoucnu, mne očekávajícího a odděleného ode mne nicotou. V tomto smyslu chápu sám sebe jako prvotní zdroj svých možností, což se obvykle nazývá *vědomím svobody*. Mluví-li stoupenci svobodné vůle o intuitivním uchopení vnitřního smyslu, mají na mysli právě tuto strukturu vědomí, a jen ji. Stává se však, že *se* současně snažím *odpoutat* od vytváření jiných možností, jež jsou s *mou* sférou možného v rozporu. Přesně vzato, nemohu dělat nic jiného, než klást jejich existenci tímž aktem, který zvolenou možnost konstituuje jako *mou* možnost. Nemohu jednat jinak, než z nich vytvářet své *živé* možnosti, to jest takové, jež *se mohou stát mými možnostmi*; snažím se však na ně dívat jako na něco, co je nadáno transcendentním a čistě logickým bytím, tedy jako na věci. Jestli na myšlenkové rovině uchopím možnost napsat knihu jako *svou* možnost, dopouštím, aby se mezi touto možností a mým vědomím objevilo nebytí, jež tuto možnost vytváří a jehož zásluhou tuto možnost stále považuji i za *svou* možnost onu knihu vůbec nenapsat. Vůči možnosti knihu nenapsat se pokouším chovat tak, jako by to byl pozorovatelný předmět, a nechám se prostoupit tím, co v něm chci vidět: pokusím se ho pojímat jen jako něco, co stojí za zmínku kvůli paměti, ale co se mne jinak netýká. Vůči mně se musí stát jen vnější možností, jako je pohyb ve vztahu k této nehybné kulečnickové kouli. Kdybych toho mohl dosáhnout, ztratily by svou účinnost antagonistické možnosti, jež byly vytvořeny proti *mé* sféře možností jako logické entity; už by mne neohrožovaly, neboť by byly *vně*, a obklopovaly by *mé* možnosti jen jako čistě *myslitelné* eventuality, to jest jako eventuality myslitelné rovněž i druhým, anebo jako *možnosti nějakého* druhého člověka, jenž by se ocitl v téže situaci, v jaké jsem já. Tyto eventuality by patřily k objektivní situaci jako transcendentní struktura. Nebo jinak a s použitím Heideggerovy terminologie lze říci: *já* napíši tuto knihu, ale

mohla by se také nenapsat. Takto bych si zastřel, že jsou *mnou samým* a imanentními podmínkami možnosti mé sféry možného. Uchovaly by v sobě alespoň tolik bytí, aby mé sféře možného udržely charakter libovůle a svobodné možnosti svobodné bytosti, ale ztratily by svůj hrozivý ráz: už by mne *nezajímaly*, zvolená možnost by se faktem volby jevila jako moje jediná konkrétní možnost, takže *nicota*, dělící mne od ní a propůjčující jí právě její charakter být touto možností, by v důsledku toho byla naplněna.

Únik před úzkostí není však jen snahou uhýbat před budoucnem, nýbrž se rovněž pokouší zneškodnit hrozbu minulosti. Snažím se prchnout před svou transcendencí samou, pokud nese a překonává mou esenci. Tvrdím, že *jsem* svou esencí na způsob bytí v sobě. Současně však odmítám považovat tuto esenci za to, co bylo samo historicky vytvořeno a co v sobě obsahuje akt tak, jako kruh obsahuje své vlastnosti. Chápu svou povahu – nebo se alespoň snažím ji chápat – jako počátek svých možností, a vůbec nepřipouštím, že by mohla mít svůj počátek sama v sobě. Tvrdím proto, že čin je svobodný, je-li přesným odrazem mé esence. Tuto svobodu, jež by mne znepokojovala, kdyby byla svobodou *před* mým *Já*, se však kromě toho snažím přenést do hloubi své esence, tedy do nitra svého *Já*. Přáli bychom si spatřovat ve svém *Já* malého boha, který v nás přebývá a je vybaven svobodou jako metafyzickou silou. Pak už by to nebylo mé bytí, jež by bylo svobodné jako bytí, nýbrž svobodné by bylo moje *Já* v hloubi mého vědomí. Jde tu o neobvykle uklidňující fikci, protože svoboda byla pohroužena do hloubky neprůhledného bytí: svoboda by se stala jednou z vlastností mé esence potud, pokud esence není průzračností a je transcendencí v imanenci. Stručně řečeno: je třeba, abych uchopil svou svobodu ve svém *Já* jako svobodu *druhého*.¹⁸ Hlavní náplň této fikce je zřejmá: moje *Já* se stává původcem svých činů, jako druhý je zase původcem svých, neboť v obou případech jde už o konstituovanou osobu. Tato osoba zajisté žije a mění se, ba lze připustit, že každý její čin může přispět k její proměně, ale všechny tyto harmonické a kontinuální proměny se chápou naprosto biologicky. Všechny se podobají proměnám, jež mohu zjistit u svého přítele Petra, když se s ním znovu setkám po určitém odloučení. Těmto

¹⁸ Srv. III. část, 1. kap.

uklidňujícím požadavkům Bergson výslovně vyhověl, když budoval svou teorii o hlubinném *Já*, které trvá a utváří se, je neustále současné s vědomím, jež o něm mám a jež je nemůže nikdy překonat; toto *Já* není na počátku všech mých aktů jako živelná moc, nýbrž jako otec plodící své děti, takže akt, který nevyplývá z esence s přísnou důsledností, a je proto nepředvídatelný, s ní udržuje uklidňující vztah a podržuje rodinnou podobu: čin jde dále než esence, setrvává však v jejím směru, a i když se vyznačuje určitou neredukovatelností, poznáváme se v něm a dozvídáme se o sobě tak, jako se otec poznává ve svém synovi, pokračujícím v jeho díle, a dozvídá se tak o sobě. Bergson touto projekcí svobody – již uchopujeme v sobě – do psychického předmětu, jakým je *Já*, přispěl k zastírání naší úzkosti, ale na úkor vědomí. Co Bergson takto vytvořil a popsal, není naše svoboda, jak se jeví sobě samé, nýbrž je to *svoboda druhého*.

Takový je tedy soubor pochodů, jimiž se snažíme si zastřít svou úzkost. Uchopujeme svou možnost a vyhýbáme se rozvažovat o jiných možnostech, jež se nám zdají být možnostmi přesně neurčeného druhého: tuto svou možnost nechceme vidět tak, že je udržována v bytí čistou nicující svobodou, nýbrž se ji snažíme chápat jako něco, co bylo vytvořeno již konstituovaným předmětem, který není nic jiného než naše *Já*, viděné a popisované jako *osoba druhého*. Z prvního bezprostředního poznání bychom si chtěli uchovat to, co nám dalo naši nezávislost a odpovědnost, ale chceme oslabit vše, co v něm jest jako původní nicování; vždy jsme ostatně připraveni hledat útočiště ve víře v determinismus, jakmile nás svoboda tíží a potřebujeme nějakou omluvu. Prcháme proto před úzkostí a snažíme se zmocnit sebe *zvnějšku* jako *druhého* nebo jako *věci*. To, co obvykle nazýváme odhalení vnitřního smyslu nebo prvotní intuice naší svobody, v sobě nemá nic původního: jde o již konstruovaný proces, jehož cílem je výslovně zastřít úzkost, jež je pravou „bezprostřední daností“ naší svobody.

Podají se nám těmito různými konstrukcemi udusit nebo zastřít svou úzkost? Je zcela očividné, že se nám nemůže podařit ji potlačit, protože my sami *jsme* úzkostí. Pokud je i její zastření možné, je nutné – kromě toho, že zvláštní povaha vědomí a její průzračnost nám brání, abychom chápali tento výraz doslova – povšimnout si zvláštního druhu chování, jež takto označujeme: vnější předmět dokážeme zastřít, protože existuje nezávisle na nás; ze stejného důvodu od