

Herbert Marcuse:

HEGELOVA ONTOLOGIE
A ZÁKLADY TEORIE DĚJINNOSTI

Úvod

- 1 Cílem této práce je pokus vytvořit předpoklady pro odhalení základních forem dějinnosti.

Dějinnost je název pro to, co určuje a vymezuje dějiny jako "dějiny" (např. vůči "přírodě" a "hospodářství"). Dějinnost znamená smysl toho, co máme na mysli, když o něčem řekneme: to je dějinné, - znamená smysl tohoto "je": smysl bytí toho, co je dějinné.

Na tom, co je dějinné, je tudíž problémem způsob, jakým to je. Nejde o dějiny jako vědu nebo jako objekt nějaké vědy, nýbrž o dějiny jako způsob bytí.

Toto bytí se zase stává předmětem zkoumání co do svého dění, co do své pohnutosti [Bewegtheit]. Takové zkoumání není svévolné; je již také naznačeno slovem "dějiny". Co je dějinné, děje se určitým způsobem. Dějiny se stávají problémem jako dění, jako pohnutost; pro bytí toho, co je dějinné, je třeba předpokládat jako konstitutivní určitý způsob pohnutosti.

Tyto náznaky mají načrtnout pojem dějinnosti jen pro předběžnou orientaci o zaměření této práce.

Pokus o vytčení základních forem dějinnosti je třeba zahájit v bodě, kde stojí v přítomnosti filosofické zkoumání dějinnosti. Diltheyovo bádání znamená nejzazší dosažený stav tohoto zkoumání: představuje proto ještě dnes i hranice této problematiky. Proto se musíme chopit otázky dějinnosti u nich.

- 2 Zkoumání teorie dějinnosti vypracované Diltheyem naráží ale velmi brzy na základní obtíže: na rozhodující předpoklady, kterými se Dilthey ve svém díle výslovně nezabývá. Pojem bytí "života" jako centrum problematiky, proces tohoto života jako jednota Já a světa ("přírody" a "ducha") a spolu s tím otázka po smyslu bytí této jednoty, dějinný život jako bytí, které "uskutečňuje" veškeré jsoucí, určení tohoto života jako "ducha" a jeho světa jako "duchovního světa" - to vše jsou problémy, které vedou za hranice pouhé filosofické "disciplíny" (např. filosofie dějin) a historických věd k určité koncepci základů filosofie.- Dilthey sám řekl, že "základní fakt" pro něj "není jen východiskem duchovních věd, nýbrž i filosofie" (VII, 131; podtrhl H.M.). To znamená: určitý smysl bytí vůbec a určitý řád a systematika různých způsobů bytí, uspořádané podle tohoto smyslu bytí, musejí být již předpokládány, stává-li se dějinnost v této formě problémem, posouvá-li se dějinný život do středu jsoucího a je-li tomuto středu přičteno bytí "ducha".

Co vyplynulo při sledování těchto "předpokladů", může zde být zprvu vytyčeno jen jako téze: základem a půdou, na níž stojí Diltheyova teorie dějinnosti, a tudíž i základem a půdou tradice, v jejímž rámci se pohybuje v přítomnosti filosofické tazání po smyslu dějinnosti, je Hegelova ontologie.^{x)} Dobývání základních charakteristik dějinného bytí, které se u Diltheye objevuje jen v nábězích - ovšem v rozhodujících nábězích - předpokládá uvolnění této půdy: prozkoumání hegelovské ontologie. Pojem bytí života, pojem dění a pojem ducha jsou jakoby mosty vedoucí od Diltheye zpátky. Pojetí smyslu bytí lidského života jako dějinnosti a jeho určení jako "ducha" vyrostly ve vnitřní souvislosti se základní koncepcí základů filosofie, která získává smysl bytí v orientaci na "ideu života" a proces bytí vůbec zahajuje jako "živou" pohnutost: proces, vzhledem k němuž se má pohnutost lidského života jen jako jeho specifický způsob. Pojem bytí rozvinutý Hegelem poskytl teprve opět možnost rozvinout dějinný proces v jeho pravé původnosti a rozhodl o druhu tohoto rozvinutí.

Práce, jež leží před čtenářem, se proto pokouší ukázat hegelovskou ontologii v jejím původním zaměření na pojem bytí života a jeho dějinnost.

Měly-li se stát svrchu načrtnuté souvislosti sřetelnými, bylo nutné odvážit se pokusu o novou interpretaci Hegelovy Logiky. Neboť tradiční interpretace Hegela^{xx)}, která počíná již v starší hegelovské škole, hledala formulaci základů dějinnosti primárně v Hegelových Přednáškách o filosofii dějin (které podávají již určité potlačení a umrtvující proměnu objevů dobytých ve Fenomenologii ducha a Logice), - a vyhýbala se tomu, aby rozvinula Hegelovu Logiku ze středu nově získaného pojmu bytí a ze zakotvení Logiky v původnější formulaci základů orientované k pojmu bytí "života" a jeho dějinnosti (vyhýbání, při němž ovšem sledovala tendenci ke změně původního postoje, která se později prosazovala i u samotného Hegela).

x) Pod pojmem Hegelova "ontologie" máme na mysli Hegelovo stanovení smyslu bytí vůbec a systematické rozvinutí a vložení tohoto smyslu bytí v různých způsobech bytí.

xx) V rámci starší interpretace Hegela podržel původní ontologickou problematiku nejvíce J.E.Erdmann (zvl. ve svém díle Grundriss der Logik und Metaphysik, 1841). - Trendelenburg poznává centrální význam pohybu, jehož analýzu předřazuje pojednání jednotlivých kategorií Logiky (Logische Untersuchungen, 2. Aufl. 1862, I., str.141 n.). Pohyb je pro něj "činnost zprostředkování společná myšlení i bytí" (I, 140), "čín", který "jakožto původní prochází stejným způsobem skrz veškeré myšlení a bytí" (152). Ale Trendelenburg nepodává žádné principiální určení pohybu jako způsobu bytí a nemůže je podat, poněvadž pojímá pohyb jen jako něco, co "patří" k myšlení a bytí, co je "spjato" s myšlením a bytím, jako jednoduchou "skutečnost". Trendelenburg se domnívá, že dostačující definice pohybu je nemožná, poněvadž pohyb "je v sobě jednoduchý" : "Proto může být jen nazírán a vykázan, nikoli ale určen a vysvětlen" (150). Právě Hegelova Logika je konečným vyvrácením tohoto tvrzení.-

Novější interpretace Hegela je - pokud pro danou problematiku připadá v úvahu - pojednávána u příslušných oddílů. Na tomto místě budiž připomenuta pouze kniha Ernsta Manheima: Zur Logik des konkreten Begriffs (1930), které byla podle našeho mínění věnována příliš malá pozornost. Mannheim se pokouší pojmut konkrétní chování [Verhalten] chápajícího člověka v pojem "pojmu" a rozvinout kategorie Logiky jako způsoby chápajícího chování. "Myšlení je modus bytí ve verbálním smyslu a tudíž modus chování". "Pojem v pravém smyslu je chování ve vztahu k nějakému předmětu vyzdvížené - přiměřeným nebo nepřiměřeným způsobem - do představy, do vědomí" atd. (3). Co ale zbavuje takto započatou výstavbu "konkrétní logiky" její účinnosti, je jednak (Mannheimem nediskutované) předpokládání kategorií Hegelovy Logiky v změněném pořadí a významu, jednak, že sem zapracovává také problémy tradiční logiky, zvl. nauku o soudech, které už nelze stlačit do zcela jinak koncipovaných dimenzí, do nichž chce Mannheim Logiku postavit.

Avšak interpretace, která chce opět odhalit právě naznačenou souvislost, je závislá na zcela zvláštních předpokladech, daných změněnou situací v dějinách problému, za které je interpretace podnikána. Musí výslovně formulovat všechno to, co bylo pro Hegela (v souhlase se zcela jinou výchozí situací jeho filosofie) ještě živou skutečností a právě proto zůstalo nevysloveno. Dále musí svůj předmět vymezit podle svého vlastního zaměření a formulace otázek, a to již také znamená určitou "změnu". V zaměření této práce není dána žádná všestranná a vyčerpávající interpretace Hegelovy Logiky, spíše jde o to sledovat jednu zcela určitou základní tendenci (ve srovnání s níž musí být ostatní tendence Hegelova díla pominuty): rozvíjení pojmu bytí a jím pojatého dění.

Zkoumání postupuje následujícím způsobem:

Vycházejíce z původní situace dějin problému, v níž se formulovala Hegelova filosofie, sledujeme, jak Hegel v polemice s Kantem vypracovává nový pojem bytí. Základním smyslem bytí, který určuje východiště jeho pojmu, je původní jednota protikladů "subjektivity" a "objektivity" (bytí-pro-sebe, vědomí, a bytí-o-sobě, předmětné bytí). Tím, že je tato jednota Hegelem pojata jako jednotící jednota a jako proces samotného jsoucího, je v pohnutosti odhalena základní vlastnost bytí. - Na této základně jsou pak rozvíjeny rozmanité oblasti jsoucího jako rozmanité způsoby pohnutosti (jednotící jednoty). Každá oblast se konstituuje v určité zcela specifické pohnutosti a tento proces Hegel chápe jako ontologické osvětlení kategorií tradiční logiky. Tak Hegel jakoby načrtává dějiny jsoucího jako proces, v němž veškeré jsoucí vůbec jest.

6 Pokud jde o toto rozvíjení, je opět podřízeno určité vůdčí ideji: Ideji zcela specifické pohnutosti, která teprve vpravdě dovršuje smysl bytí, která je opravdu jednotící jednotou a v níž se proto naplňují dějiny jsoucího. Jako tato pohnutost a tudíž jako zcela specifické bytí je vypracováno pojímající bytí - "pojem".

Hegel nyní ukazuje, že teprve v bytí "života" jsou dějiny jsoucího tak dalece naplněny, že je jsoucí jakožto jsoucí ve své pravdě skutečné. Život je "první", "bezprostřední" podobou "ideje": "realizovaného" a ve své "svobodě" a "pravdě" skutečného "pojmu". Život existuje jako taková jednota "subjektivity" a "objektivity", že se pro něj tato jednota stává skutečnou jako "základ a bytnost" jsoucího. Jen potud může idea života vyjadřovat skutečně jednotící jednotu ve svobodně pojímajícím dění a ideje "poznání" a "absolutního vědění" se mohou vyvíjet ze života jako nejvyšší podoby "ideje".

Při rozvíjení "ideje života" v Logice se však ukazuje pozoruhodná rozpolcenost. Určení bytí života, která tam byla podána, se vztahují co do svého smyslu k procesu života v jeho dějinnosti, - a přece jsou v Logice všechny kategorie dějinnosti zdánlivě překonány. Život přemáhá jakoby svou vlastní dějinnost, když stoupá vzhůru k bytostně nedějinné podobě "absolutního vědění"; vykračuje za své vlastní dějiny. Rozpor, který se zde ohlašuje, je důsledkem rozhodující proměny v ontologické koncepci, která je v Logice sice již uzavřena, jejíž následky však působí v celém systému Hegelovy filosofie. Proto je odtud interpretace dovedena zpět k předcházejícím stupňům výkladu, které jsou vyznačeny

7 Teologickými ranými spisy a Fenomenologií ducha a jejichž výsledek je uchován v pojmu života Logiky. Rozbor rozhodujících oddílů těchto děl se pokouší ukázat, že ontologický výklad byl původně ovládnut plným pojmem bytí života, který do sebe pojal také kontraverzi s dějinností jako způsobem bytí života. Právě ve své

dějinnosti byl život pojat jako "všudypřítomná substance" a "všeobecný střed" ("medium") jsoucího a odtud byly potom odkrývány a určovány oblasti jsoucího ve svém vztahu k životu.

Tím bylo ale uvolněno pole pro nový pohled na problémy obsažené v dějinnosti života. Náběh k původnímu dualismu subjektivity a objektivitě, jenž vládí počínaje Descartem a Kantem, nebyl překonán, a přednostní postavení subjektivity, které s ním bylo spojeno, vedlo k tomu, že dějinnost byla jako způsob bytí subjektivity zcela přehlížena, anebo byla určována v protikladu k způsobu bytí objektivitě. Tím, že Hegel odkryl původní jednotu obou způsobů bytí a dokázal její uskutečnění v bytí života, vytvořil možnost rozvinout dějinnost života zároveň s dějinností jsoucího ("světa"), jež je životem teprve vytvářeno.

8 Za to, čím snad tato práce přispívá k rozvinutí a vyjasnění problémů, děkuje filosofické práci Martina Heideggera. To budiž zdůrazněno hned na začátku namísto všech dílčích odkazů.

20. Úvod a všeobecné určení pojmu života

257 Pojem života je ve Fenomenologii ducha v souladu se záměrem díla, jímž je pokus vyložit různé způsoby bytí jako způsoby vyjevujícího se ducha, výslovně zaměřen na "život jakožto ducha", na život jako vědoucí a vědomé, "sebesamapoznávací" bytí. Tím se posouvá od samého počátku lidský život do středu Fenomenologie ducha: Život je uváděn jako "sebevědomí", sebevědomí dospívá k své pravdě skrze vzájemnost a protikladnost "samostatnosti a nesamostatnosti", "panství a rabství" a tyto protiklady se spojují ve "vzdělání" a "práci"... To vše jsou určení lidského života, a - co je nejdůležitější - lidského života v jeho plné dějinnosti, v jeho konkrétním procesu [Geschehen] ve světě. - V žádném případě to ale neznamená, že by Fenomenologie ducha podávala fenomenologickou analýzu lidského života jakožto života historického, nějakou filosofii dějin apod. Lidský život není rozvíjen jako jeden způsob bytí vedle jiných, není vůbec jako takový, ve své svébytnosti, předmětem analýzy, nýbrž toto bytí života je od počátku viděno jako způsob bytí absolutního ducha, jako bytí, v němž se všechny způsoby bytí dovršují a naplňují, v němž se jsoucí jako celek stává pravdou.

258 Charakter ducha jakožto "totality", který se uplatňoval již v Jenském systému, je také podkladem pojmu života ve Fenomenologii ducha, jenomže zde se tato totalita projevuje zcela jiným způsobem: "realizuje se" v procesu lidského života samého, v procesu života "jakožto sebevědomí". Fenomenologie ducha je celá všeobecnou ontologií, avšak ontologií založenou na bytí života v jeho dějinnosti. Toto dílo se nerozpadá na "dějinně filosofickou" a "systematickou" část, ani nepoužívá dějin jako ilustrace, příkladu apod., ale není ani žádnou filosofii dějin, nýbrž počínaje prvním řádkem tvoří pojem bytí života jednotnou půdu pro všechny dimenze tohoto díla. Duch se "vyjevuje" (a vyjevuje se nutně) jako duch dějinný, aby jako dějinný duch svou dějinnost v sobě překonal. Hned od prvního kroku Fenomenologie ducha je život viděn jako historický předmět, ale již od tohoto prvního kroku je tato dějinnost také nazírána z hlediska ideje "absolutního vědění", která ji překonává.

Neklademe si za cíl průběžnou analýzu bytí jen těch míst tohoto díla, jež mají rozhodující význam pro pojem bytí života, spíše se jen pokoušíme dovést výklad těchto míst k bodu, na němž se stává viditelný pojem života ve své plné dějinnosti jako základ ontologie a současně s ním dimenze veškeré pozdější teorie dějinnosti.

259 Pojem bytí života je ve Fenomenologii ducha výslovně rozvinut dvakrát: poprvé na začátku oddílu B "Sebevědomí" (II, 134 n), tedy tam, kde se vyjevující duch poprvé pohybuje "v domovské říši pravdy", "v pravdě jistoty sebe sama"; na tomto místě podává Hegel zásadní ontologické určení života. - Po druhé se objevuje život jako předmět "pozorujícího rozumu" (193 n); zde je zkoumán jako předmět rozumného sebevědomí, jako reálná podoba jsoucího. Avšak také na tomto místě, také jako předmětnost znamená život rozhodující obrat ve Fenomenologii ducha: rozumné sebevědomí v něm "nalézá" svůj předmět jakožto sebe sama a přistupuje též k překonání předmětnosti jako takové. - Pro interpretaci pojmu bytí života tvoří první místo nutný, Hegelem samým udaný výchozí bod.

260 Již dříve byla ve Fenomenologii ducha "bytnost života" jednou předběžně charakterizována: tam, kde je s "nepodmíněným všeobecnem" jakožto předmětem rozvažování odkrýván "nadmyselný svět" a s ním "nekonečnost" jako pravda smyslového světa. Smyslový a nadmyslový svět se spojují ve všeobecnosti a soběrovnosti "zákonu", který "má na sobě" "rozdíl" obou jako překonaný. Tuto soběrovnost, která "je rozdílem o sobě", tedy tuto v sobě samé se rozlišující a ve svých rozdílech se udržující soběrovnost nazývá Hegel "nekonečností" (125). "Tuto jednoduchou nekonečnost čili absolutní pojem možno nazvat nerozdvojenou bytností života, duší světa, společnou krví; jsouc všudypřítomná, není zkalena ani přerušována žádným rozdílem, naopak jest vždycky rozdíly právě tak jako jejich překonaností, a tak v sobě pulzuje, aniž se pohybuje, zachvívá se v sobě, aniž je neklidná. Je rovna sobě samé, neboť rozdíly jsou tautologické; jsou to rozdíly, které nejsou rozdíly. Tato bytnost, rovná sobě samé, vztahuje se tedy jen k sobě samé" (126 [142]).

Jsou to ony nám už známé vlastnosti pohnutosti života jako jednotící síly, které jsou shrnuty týmiž slovy jako v Jenském systému ("vztah k sobě samému") pod názvem "jednoduchá nekonečnost". Nekonečnost, poněvadž se tato pohnutost nikdy nerozplyne ani neodplyne, nýbrž je zadržena a nesena v jednotě všeho živého. Každý "rozdíl", každá určitost, do níž živé ve své pohnutosti "upadá", je překonáván v jednotě života, takže živé má rozdíl v sobě samém, ono samo je "vnitřním rozdílem" (125). Tak se může soběrovnost života ve všem jinobytí plně uchovat: život se vztahuje jen k sobě samému. Ještě ostřeji než dosud je tento způsob bytí života určen ze své pohnutosti; soběrovnost je pojata jako klidný neklid "čistého sebepohybování" (127). Proč ale má být tato "bytnost života" nazývána "duší světa", "všeobecnou krví", není na tomto místě ještě patrné a předbíhá pozdější explikaci; pomocí vyzvednutých vlastností všudypřítomnosti a všeobecnosti života se již stává viditelnou vnitřní totalita tohoto pojmu bytí, na kterou jsme svrchu poukázali.

Nekonečností jako vlastností bytí života je nyní uveden také výslovný výklad pojmu bytí života (134 n). - Fenomenologie ducha vykazuje rozvíjení způsobů bytí na pohnutosti vědění, vědomí (jakým právem, ukáže se na interpretaci pojmu života sama); tak také předchází ontologickému určení života charakteristika bytnosti sebevědomí (132-134), ve kterémžto vědění se bytnost života teprve vůbec objevuje. Protože Hegel potom ještě jednou vykládá bytnost sebevědomí z pojmu bytí života sama (137 n) a tak ji konkretizuje, můžeme zde rovnou přejít k interpretaci pojmu života.

261 "Bytností (života) je tu nekonečnost jakožto překonanost všech rozdílů, čistý pohyb kolem vlastní osy, svůj vlastní klid jako absolutně neklidné nekonečnosti, sama samostatnost, v níž se momenty pohybu rozplynuly...." (134 [149]). - Rozhodujícím se stává pojem samostatnosti. Život je samo-statnost sama, tj. nikoli nějaké samostatné jsoucí vedle jiných, život není o sobě kromě jiného také ještě samostatný, nýbrž samostatnost je určení bytí života, vytváří totiž zvláštní "nekonečnost" života: jeho zvláštní totalitu a všeobecnost, způsob, jímž se život staví proti celku jsoucího a toto jsoucí k sobě "vztahuje". Život jakožto Jáství [als Selbst] se nachází v takovém pohybu, že všechny "rozdíly" pojímá a "rozpouští" ve svou stálou Jáskost [Selbstheit], že vše jsoucí, jež od sebe odděluje (jak vlastní určitosti jsoucna, do nichž spadá, tak také jsoucno jiného jsoucího), je podstatně nesamostatné, a jako ne-samo-statné se s ním setkává. Tím, že život odhaluje vše jsoucí v tomto "vztahu k sobě" a dělá svou samostat-

262
nost takřka "osou", kolem níž se otáčí celá rozmanitost "rozdílů", stává se "všeobecným mediem", "všeobecnou tekutinou", "jednoduchou tekutou substancí" (134) všeho jsoucího. Tato určení se týkají ústřední vlastnosti života, prostřednictvím níž se život může stát základo-tvorným všeobecným pojmem bytí, vracejí se opětně v celé Hegelově ontologii, setkali jsme se s nimi již u kategorie života v Logice. Bytí života není ničím věcným, předmětným, o něž by se jsoucí mohlo rozbít, nebo jež by mohlo být nějakým jsoucím přemoženo, není to nějaké libovolné jsoucí mezi jinými, - nýbrž spíše medium, střed pro vše jsoucí, do kterého je každé jsoucí zpro-středkováno, takže se s ním setkává pouze v tomto zpro-středkování - "tekutina", která v sobě nese vše jsoucí, vším protéká a proniká a právě jakožto tekutina tvoří "substanci" jsoucího: to, pomocí čeho jsoucí teprve vůbec nabývá "trvání". A jako tato všeobecná tekutina se život neroztéká, nýbrž zůstává nekonečně sobě rovný, zůstává nekonečnou samo-statností.

Touto explikací dostalo se výše uvedeně "všudypřítomnosti" života jakožto "duše světa" prvního dosvědčení. - Nyní je nasnadě chápat všeobecnost a samo-statnost života ve smyslu všeobecného vědomí, takže by vše jsoucí bylo pouze bytím-pro-toto-vědomí. Avšak tento výklad, jež nám vnucuje zejména zkoumání života jako "sebevědomí", je založen na nedorozumění. Ontologický vztah života k totalitě jsoucího nemá být obrácen v poznávací vztah mezi vědomím a předmětností. Život je vědomím a sebevědomím teprve a pouze proto, že je "všeobecným mediem" a "tekutou substancí" jsoucího. Život jakožto "sebevědomí" nepředpokládá tuto ontologickou "bytnost života"; sebevědomí jako název bytí života označuje určitý způsob této samostatnosti. Právě pouhý vztah vědomí k předmětu je na tomto stupni Fenomenologie ducha již překonán; život nezná - jak ještě uvidíme - vůbec žádnou pouhou před-mětnost, nýbrž již jen samo-statnost nebo ne-samostatnost. Život je takové bytí, s jehož jsoucím bylo vše jsoucí bytostně od-před-mětněno, "vzataženo" k životu, oživeno; život je bytostně oživující bytí, vztahuje se jen k sobě samému. Vztahuje se k sobě samému i tehdy, když se vztahuje k něčemu ne-samostatnému: neboť ne-samostatné může být jen to, co je, pokud jde o jeho možnosti, samo-statné, co je "o sobě" již život.

263
Jakožto "všeobecné medium", v němž vše jsoucí jest jakožto "všeobecná tekutina", která protéká vším jsoucím a sama jediná vytváří "trvání nebo substanci" všech "rozdílů", je život uskutečňující se totalitou, "substancí čistého pohybu v sobě samém": celkem v sobě uzavřené souvislosti pohybu, která je dále Hegelem rozvinuta ve svých "momentech":

Totalita jsoucího, která má své bytí ve všeobecném mediu života, trvá bezprostředně jako v čase a prostoru rozprostředná rozmanitost rozdílných, vždy "pro sebe jsoucích" podob. Soběrovnost všeobecného media je tu zprvu jen jako všeobecnost času a prostoru, v níž je každé jsoucí dáno jako specifická podoba. Tak je "bytnost" života "jednoduchou bytností času, která má v této soběrovnosti hotovou podobu prostoru" (134 [149] ; "bytnost" zde znamená jen bytnost, nikoli ještě "skutečnost"; "abstrakci", nikoli ještě "výsledek". - Podřízení prostoru jako jedné z podob času zde nemůže být vysvětleno; Hegel je zdůvodnil v Jenské Logice, str. 202n.). Jednota života, která spojuje rozprostřenou a rozlišenou rozmanitost jsoucího, projevuje se zprvu jen ve všeobecné "formě" jednoho prostoru a jednoho času, v níž je každé jsoucí přítomno.

Jednota života je tedy bezprostředně v sobě samé "rozpolcená jednota", rozložená v mnohost o sobě jsoucích rozličných podob; život je v sobě samém

262 "negativní jednotou"; jednotou spočívající jenom v sjednocujícím překonávání rozpolcenosti. "Avšak v tomto jednoduchém všeobecném mediu jsou právě rozdíly jakožto rozdíly, neboť tato všeobecná tekutina má svou zápornou povahu pouze tehdy, když je překonáváním rozdílů; nemůže však překonávat, co je rozlišeno, nemá-li to trvání" (134 [149]). Je to ono již vícekrát uvedené zdůraznění skutečnostního charakteru protikladení (viz svrchu str.250), jako jehož výsledek je jednotu teprve vpravdě spojující jednotou. - Rozdíly života jsou tedy jsoucí určitosti nebo určitá jsoucí: "samostatné podoby", "prosebejsoucí části", které mají "trvání". Ale tato samo-statnost podob se rozplyne; ukáže se, že "její bytí je právě ona jednoduchá tekutá substance čistého pohybu v sobě samém" a "protože jednota je trváním, má i rozdíl svou samostatnost pouze v ní" (135 [149]).

Tím je předznamenán průběh vnitřní pohnutosti života, způsob uskutečňování totality. Samo-statnost o sobě existujících rozdílných podob se rozplyne a ona v sobě rozlišená jednota života se odhalí jako její pravé bytí, její "substance". Poněvadž život nepředstavuje žádnou moc cizí těmto podobám, nýbrž právě jejich substanci, může se toto "podrobení onoho trvání nekonečnosti rozdílů" naplnit jen jako vlastní uskutečňování oněch podob. Nejen ve své celkovosti, nýbrž i v každém jednotlivém částečném bytí je život procesem: jako "životní proces" se odehrává v každém jednotlivém jsoucím. Tato pro-sebe-jsoucí jednotlivá podoba tu vystupuje "proti všeobecné substanci, popírá tuto tekutost a souvislost s ní a trvá na sobě jako na něčem, co se nerozplývá v tomto všeobecně, nýbrž se naopak udržuje odloučením od této své neorganické přirozenosti a tím, že ji stravuje" (135 [150]). Toto je "první moment" pohnutosti života: životní proces "individuality". V následujícím výkladu bude určen blíže.

305 Individualita vystoupila z všeobecnosti života. Život se postavil proti životu. Pro individuum je vše mimo ně jsoucí jen to, co je vůči němu to "druhé". Individuum se proti němu může udržet jako neutrální Já, jen když to druhé "stráví": vtáhne do svého života, použije, spotřebuje. Vztahuje se k tomu druhému jako ke své "anorganické přírodě" x), jeho bytí jako bytí Jáství [Selbstsein] je organizující bytí, jež si vytváří orgány, aby si při-svojilo to, co je anorganické ("Organizace" byla již ve Frankfurtském fragmentu systému názvem pro "individualitu"). - Avšak toto druhé vůči individuu (v čase a prostoru se rozprostírající neorganická příroda) je právě bezprostřední formou všeobecného života, všeobecné substance, proti které je vše jednotlivé, i organizující individuum, jen jsoucí určitost a dílčí rozdíl. Tím, že individuum do sebe anorganickou přírodu vtahuje, vtahuje do své jednotlivosti jakoby život sám: všeobecná substance života "nyní je pro rozdíl, který je o sobě a pro sebe, a je tedy tím nekonečným pohybem, jímž je ono pokojné medium stravováno, život jakožto něco živoucího" (136 [150]). Všeobecný život je tu pro rozdíl, individuum se stává subjektem života, činí se všeobecným mediem jsoucího, - život je bytostný jakožto něco (pokaždé individuálního) živoucího. Živým mediem jsoucího již není jednoduché rozprostření podob ve všeobecné formy času a prostoru, nýbrž živé individuum, které toto celé rozprostření k sobě soustřeďuje jako to, co je pro ně to "druhé".

x) "Anorganická příroda" zde znamená jsoucí, pokud ještě nebylo pojato a přivlastněno v "organizaci" individuality. Protikladem "anorganické přírody" je organizující příroda, tedy "individualita"; neorganická příroda je (jak vyjde najevo z následujícího) totalitou jsoucího v jejím proti-kladení proti individualitě (již ve Frankfurtském fragmentu systému znamenala "příroda" v protikladu k "organizaci" "všechno ostatní", totiž proti (lidské) individualitě) (viz svrchu § 18).

266 "Tento zvrát je proto opět zvrácenost sama o sobě" (136 [150]). Individuum je individuem pouze ve svém proti-kladení proti všeobecnému, toto všeobecné tvoří však právě "bytnost" individua: to, čím život již vždy byl, než může být individuem, a v čem má individuum jediné své "trvání". Individuum jest pouze jakožto podoba "všeobecného života", z něhož vzešlo a v nějž se opět vrací. V stravování všeobecného stravuje individuum svou bytnost, z níž jediné žije; neudrhuje se jako individuum, nýbrž jako rozdílný všeobecného "rodu". V procesu individuality překonává se individuum jako takové. "Co se stravuje, je bytnost; individualita, která se udržuje na úkor všeobecného a dává si pocit jednoty se sebou samou, překonává právě tím svůj protiklad k druhému, na jehož základě je pro sebe; jednota se sebou, kterou si dává, je právě tekutost rozdílných, čili všeobecné rozplývání." (136 [150]). - Tak se uskutečňuje "podrobení onoho trvání (pro sebe jsoucích individuí) nekonečnosti rozdílu": "druhý moment" vnitřní pohnutosti života.

267 Oba momenty, v něž se rozložil život, se tak opět spojují v jedné uskutečňující se totalitě: život jest jen v rozdělení pro sebe jsoucích podob; avšak týž proces, který uskutečňuje individuální podobu, se překonává, a co bylo uskutečněno, je spíše nová forma všeobecného. (V zájmu vysvětlení předjímáme zde pozdější konkretizaci této skutečnosti: "dílo", které individuum po sobě zanechává, skutečnost jeho života a konání, je skutečné jen jako moment v individuální skutečnosti ducha, z níž dílo pochází a na níž zůstává závislé, - určení, které se vztahuje právě tak na vztah přirozených děl a skutečností k přirozenému rodu jako duchovních děl a skutečností k všeobecnému duchu.)

V tomto bodě explikace shrnuje Hegel dosud rozvinuté vlastnosti života v celistvost v sobě uzavřené souvislosti pohybu: "Tento celý koloběh vytváří život", žádný z jednotlivých momentů jako takový, ani jejich prostý souhrn, nýbrž jenom celá dějící se, rozdělojící se a opět se sjednocující jednota: "nýbrž celek, který se vyvíjí a svůj vývoj opět nechává rozplynout, a v tomto pohybu se udržuje jednoduchým" (137 [151]).

268 Přitom však ještě chybí rozhodující určení, co vlastně je tou novou jednotou a všeobecností života, vyrůstající ze sjednocení obou navzájem se oddělivších momentů, která teprve vytváří celou a pravou skutečnost života, a čím se tato jednota liší od první bezprostřední jednoty (jednoduché rozloženosti v rozdílné podobě). Hegel ji odlišuje od té první jednoty (viz svrchu str.263) tím, že ji jako reflektovanou, zprostředkovanou jednotu staví proti jednotě dané bezprostředně "jako nějaké bytí". Skutečnost života už není pouze ve všeobecném mediu času a prostoru "klidné rozložené utváření podob", nýbrž proces, který celé toto utváření v sobě jako "momenty" překonává. Je to "reflektovaná jednota", jednota vytvářející se teprve v sjednocování svého rozdělení, bytí obracející se v sebe z rozmanitosti jsoucích rozdílných a zdržující se v rozdílech jako sobě-rovnost. A Hegel pokračuje: tato jednota je "jednoduchým rodem", který neexistuje v pohybu života sama pro sebe jako toto jednoduché, nýbrž v tomto výsledku poukazuje život na něco jiného než čím je, totiž na vědomí, pro které je dáno jako tato jednota neboli jako rod" (137 [151] ; poslední čtyři místa podtrhl H.M.).

Obtížnost interpretace této věty spočívá především v pojmu "rodu", který se tu objevuje, a v šíři souvislosti, která se v něm ohlašuje. Začneme svůj výklad od konce této věty.

Reflektovaná jednota, která tvoří obsah skutečnosti života, není "v pohybu života samého" pro sebe existentní; tato skutečnost není dána "jednoduše" v totalitě jsoucího, vůbec ne jako jsoucí, které by jí představovalo, - vždyť skutečností života je přece právě sama uskutečňující se totalita jsoucího; - na druhé straně ale musí být život jako skutečný existentní, "je skutečný jen jako určitá podoba" (136n). Dále: život "poukazuje na něco jiného, než čím je"; je podstatně pro něco jiného, před-mět. Reflektovaná jednota nese svou před-mětnost v sobě samé: jakožto reflektovaná jednota si musí ve své jsoucí rozmanitosti, z níž se k sobě obrací, být před-mětná, musí v sobě mít množství svých rozlišených podob jako takových, aby byla s to tyto podoby a sebe v nich zprostředkovat a sjednotit. Život tedy poukazuje sám o sobě na něco druhého, jež je bytostně jen jeho druhé, druhé života: je to bytostně "vědomí". Vědomí ve specifickém smyslu Fenomenologie ducha, tj. bytí, pro které je to druhé bytostně předmětné, takže se k tomuto druhému po-tahuje, ví o něm.

Z povahy života jako totality je odvozeno jeho určení jako "rodu", z jeho povahy jakožto reflexe jeho určení jako "sebevědomí".

269 Život jakožto rod: viděli jsme, jak byla v Jenském systému pro všeobecnost "života jakožto ducha" požadována "vyšší" totalita, než je totalita rodu (viz svrchu str.255). Je-li nyní právě totalita života označována jako "jednoduchý rod", pak musel pojem rodu doznat podstatnou proměnu. Primárně zde pojem rodu neznamenal "přirozené rody" jako způsob, jímž se uskutečňuje všeobecnost přirozeného života, nýbrž určité specifické uskutečnění všeobecnosti: v procesu dění sebe samu vytvářející a udržující všeobecnost; přirozený rod je jen zvláštním a sice nepravým způsobem tohoto rodu. Tímto novým pojmem rodu se Hegel vrací zpátky k původnímu významu termínu genos v jeho vnitřním vztahu ke genezi jako způsobu pohnutosti (srov. Erich Frank: Das Problem des Lebens bei Hegel und Aristoteles, str.614 n).- Je třeba mít na zřeteli, že Hegel mluví pouze o jednom rodu (v singuláru). Život není jedním rodem vedle jiných, ani ne nejvyšším rodem nad ostatními, nýbrž rodem vůbec, a sice vzhledem k tomu, že rod je jediné dění, v němž se pravdivá všeobecnost uskutečňuje jako "živá", v němž se sjednocující jednota rozlišuje ve skutečně rozdílné podoby, aniž by tím byla rozdělena. Hegel charakterizuje bytnost rodu naprosto jako takovou specifickou pohnutost. Rod je ve své pravé podobě "pohyb", který se rozbíhá v jednoduché, bezprostředně o sobě všeobecné části, kteréžto části jsou jakožto části "skutečné" (221). "Diferencuje a pohybuje se" "ve svém nerozlišeném živlu" tak, že je "ve svém protipostavení pro sebe sama současně nerozlišený" (225), je to tedy skutečná, ve svých skutečných rozdílech se překonávající a jako jejich "negativní jednota" zachovávající soběrovnost. Avšak tato určení uskutečňuje rod, jak již bylo řečeno, pouze ve své pravé podobě, totiž - jak bude ještě třeba ukázat - jako "vědomí", přesněji jako "sebevědomí".

270 Pokud je život bytostně takovou uskutečňující se všeobecnou a spojující soběrovností, je rodem vůbec; pokud uskutečňuje tento proces v jeho pravé podobě jako "vědomí", je "sebevědomím".

Současně znamená určení života jako rodu rozhodující krok vpřed ke konkretizaci pojmu života. Rod je všeobecnost, kterou lze nalézt ve všech oblastech jsoucího, pod kterou se specifikují všechny druhy jsoucího. Pojetí života jako rodu nese s sebou možnost a úlohu rozvinout vnitřní totalitu života v konkrétní souvislosti se všemi oblastmi jsoucího. Proces života jako rodu vytváří právě

půdu, na níž mohou být všechny rody jsoucího pochopeny ve svém vztahu k "jednoduchému rodu" života, vztahu, který by byl přiměřený bytí [seinsmässig] .

Život jako "sebevědomí": Již častěji jsme se setkali s tím, že ona životu specifická pohnutost sjednocující jednoty a soběrovnosti byla pojímána ve své pravé podobě jako pohnutost vědění, vědomého bytí [Bewusstseins] . Život není rodem a kromě toho ještě sebe-vědomím, spíše se obě určení vztahují k téže skutečnosti: jakožto rod je život sebevědomí. Pohnutost života je pohnutostí sebevědomí: pouze bytí po způsobu sebevědomí uskutečňuje sjednocující jednotu a soběrovnost života. Na pozdějším místě Fenomenologie ducha, kde se pojednává o životě jako předmětu pozorujícího sebevědomí, je tato "identita" pohnutosti obou uváděna výslovně jako důvod toho, že sebevědomí má při pozorování "organického života" za předmět pouze sebe sama. Nejprve Hegel pohnutost organického života shrnuje: má "sebe sama za svůj účel", takže "pohybem svého konání",
271 "změnou, kterou si konání předsevzalo, nevzniká nic jiného, než co tu již bylo"; v pohnutosti života je sice dán "rozdíl" (mezi tím, čím život právě je, a tím, k čemu právě směřuje), "avšak je to jen zdání rozdílu" (196n [195]). A Hegel hned pokračuje, když vysvětluje pohnutost sebevědomí: "Právě tak je však uzpůsobeno sebevědomí, že se totiž od sebe odlišuje takovým způsobem, při němž zároveň nevzniká žádný rozdíl" (197; podtrhl H.M.).

Toto spíše formální určení života jako vědění je ale se své strany zdůvodněno ještě jinou skutečností, která je bezprostředně čerpána z vlastností života, explikovaných na dříve uvedeném místě Fenomenologie ducha (137). Život poukazuje ve svém "výsledku", ve své plné a pravé skutečnosti "na něco jiného, než je sám"; Život je bytostně pro něco druhého předmětem, avšak předmětem po způsobu životu vlastním, tj. jako samo-statnost, popř. ne-samostatnost. Rozhodující je, že tento životu podstatný poukaz na něco druhého obsahuje jak živou vzájemnost a protikladnost samostatných, popř. nesamostatných "individuí" (jejich spolubytí), tak také předmětnost celého "rozprostření" života pro individualitu, žijící v tomto rozprostření. Život požaduje dle své povahy v sobě samém nejen, aby byl poznán, nýbrž aby byl uznán; jako takový není život jenom pro sebevědomí, nýbrž až pro druhé sebevědomí.- Důslednost, s níž Hegel trvá na tomto dvojitým bytí-pro-druhé jako určení bytí života, tlačí další vývoj pojmu života v dimenzi konkrétního procesu života ve světě; - oba směry bytí-pro-druhé jsou explikovány pomocí životních kategorií "žádostivosti" a "uznání", a svůj první konkrétní význam nalézají ve vztahu "panství a rabství".
272

Avšak tento podstatný poukaz života k sebevědomí stále ještě neospravedlňuje určení bytí života jako sebevědomí. Nebylo snad sebevědomí zavedeno právě jako to "druhé, než je on (život)"? (viz svrchu str.267). Vše záleží na tom, abychom pochopili, že když teď přechází rozvinutí pojmu života v rozvinutí sebevědomí (137, 2.odd.), nedochází k žádnému přechodu v jiné bytí, bytí života ne-transcenduje k něčemu druhému, nýbrž je uchopováno ve své pravé bytnosti.

Bezprostředně potom, co Hegel svědl život zpět "na něco druhého, než je život, totiž vědomí", pokračuje: "tento druhý život ale ... je sebevědomí" (137). Čili to druhé, než co je život, je druhý život, je samo také životem! Vztah obou těchto životů k sobě navzájem je určován takto: sebevědomí je život, "pro který je rod jako takový a který je pro sebe sama rodem"; - "rod" byl ale určením života jakožto "reflektované jednoty", jakožto totality a všeobecnosti života v jejich pravém bytí (viz svrchu str. 268). Sebevědomí je tedy "pro sebe sama"

tím, čím je život, jak ho až dosud zkoumala Fenomenologie, pouze o sobě. Popis života jako sebevědomí znamená přechod od života, jenž je pouze o sobě (předmětný), k bytí života pro sebe; teprve tímto pojetím života jako sebevědomí byl získán pravý pojem bytí života.

273 V postupu Fenomenologie se objevil život jako předmět sebevědomí (podobně jako se jeví věc jako předmět vnímání, jev a nadmyslový svět jako předmět rozvažování): "předmět, který je pro sebevědomí něčím negativním, ... se stal v sobě životem" (133), - těmito slovy počíná rozvíjení pojmu života. Když se život objevil jako předmět, byl ve své předmětnosti popsán. Při tom se ukázalo, že to, pro co se stal život předmětem, nebylo jen to, na co je život odkázán co do svého bytí, nýbrž že je to (spolu se svým předmětem) bytí samotného života. Život je pro sebe sama tím, čím je život, který je pro něj předmětný, pouze o sobě. V tomto specifickém smyslu musí být chápána "identita" vědomí a předmětu, které je dosaženo teprve na stupni sebevědomí. Sebevědomí je to "druhé" vzhledem k životu, pokud je život pojímán jako jsoucí, o-sobě-jsoucí, předmětné, - je to však samo bytí života, pokud je to to, pro co a skrze co život jakožto jsoucí teprve může být.

Jestliže se nyní (137-140) opakuje výše (134-137) analyzovaná pohnutost života jako pohnutost sebevědomí, pak toto opakování znamená krajní konkretizaci pojmu života: život již není popisován jako předmět, jako o-sobě-jsoucí, nýbrž je spoluprožíván jako dění v podobě svého bytí-pro-sebe-sama; analýza zaujímá své stanovisko v pravém Jáství života: v jeho "samostatnosti".

274 Život ve svém bytí-pro-sebe-sama, jakožto sebevědomí, je zprvu opět určen pojmem rodu, tj. v procesu svého chování jako jednotě a všeobecnosti; a tento pro-sebe-sama-jsoucí rod dostává název "jednoduché", popř. "čisté Já". "Jednoduchým Já je tento rod nebo jednoduché všeobecné, pro něž neexistují žádné rozdíly, pouze potud, že je negativní bytností utvářených samostatných momentů..." (137 [151]). "Čisté Já" zde nesmí být chápáno např. jako Já izolované vůči světu nebo jako transcendentální vědomí apod.; Hegel praví výslovně, že v tomto Já je uchována "celá rozloha smyslového světa" (133 [148]); uvidíme ještě, že právě v této konkrétní jednotě Já a světa spočívá specifická tohoto určení. Proces Já se uskutečňuje v konkrétním dialogu se světem a Já je "jednoduché" vzhledem k tomu, že se teprve v procesu tohoto dialogu (který ještě není explikován) "obohacuje" a dospívá ke své plné bytnosti; - je "čisté", pokud je zde pojata ve svém čistém bytí jako to, pro co je tu všechno bytí-pro-druhé [als das Wofür alles Sein-für-anderes], veškerá "o sobě-jsoucí" předmětnost. Jestliže se sebevědomí nejdříve dostává názvu "Já", míří se tím jednak na specifický způsob bytí života jako sebevědomí: na vědoucí subjektivitu, která jediná může uskutečnit dovršenou soběrovnost v jinobytí, - jednak také na "jednoduchou", ještě ne "obohacenou" podobu, v níž zde vystupuje sebevědomí. V "prvním okamžiku" své pohnutosti se Já rozšíří a "obohatí" o "svět". Pokud je Já pro-sebe-sama-jsoucím rodem vůbec, je nejvyšší jednotou a všeobecností ve všech jsoucím; rozličné způsoby bytí musejí být pochopeny ve svém vnitřním vztahu k bytí Já, jako "rozdíly" čistého Já.

Stojíme zde na jednom z oněch bodů, kde se ontologie orientovaná na bytí života bezprostředně převrací v ontologii orientovanou na bytí vědoucího Já. Kategorie "čistého Já" vyrůstá zde jakoby sama od sebe z rozvinutí pojmu života, aby se pak ujala, nejprve ve jménu způsobu bytí života a způsobu jeho dění, vedení v dalším vývoji tohoto pojmu: života jakožto sebevědomí. Zde se stává čisté

275 Já díky totalitě a všeobecnosti, jež jsou životu imanentní, pro-sebe-sama-
jsou-
cím rodem vůbec, k němuž se vztahují všechny "rozdíly"; brzy je pak, aniž by
ještě bylo toto zakořenění čistého Já v pojmu života výslovně vyřčeno, toto Já
prohlášeno za "čistou esenci jsoucín, čili jednoduchou kategorii" (177 [181]). -
Explicace sebevědomí však zatím ještě probíhá zcela pod vůdčí ideou života.

Sebevědomí opakuje nyní ve své pohnutosti "momenty" všeobecné pohnutosti
života (viz svrchu na str. 263): proces individuality, udržující se "na účet"
všeobecného života je teď konkretizován jako "žádostivost" a "reflektovaná jedno-
ta" individua a všeobecného života, která se vytváří jako výsledek tohoto pro-
cesu, je konkretizována jako vzájemné "uznání". V tomto dění se uskutečňuje záro-
veň spojení Já a předmětnosti (zživotnění světa, světakost života) a spojení Já
a (druhého) Já (život nabývá podoby my [Wirhaftigkeit des Lebens]); v obou smě-
rech jinobyť (viz svrchu str. 271) hledá a nalézá Já svou soběrovnost. Uskutečňe-
ní tohoto sjednocení neznamená přirozeně spojení něčeho předtím odděleného a
vzájemně izolovaného, nýbrž naplnění a uskutečnění původní jednoty v rozdělení.

Pohnutost sebevědomí počíná jako "žádostivost". Jednoduché Já je "rod" nebo
"jednoduché všeobecné" života pouze potud, "že je zápornou bytností utvářených
samostatných momentů; a sebevědomí je si totiž jisto sebou samým, jen když překo-
nává toto druhé, které se mu představuje jako samostatný život; je to žádosti-
vost" (137n [151]).

276 Co je toto samostatné "druhé", jež se staví proti Já a jež musí být překoná-
no, aby Já mohlo být tím, čím je? Hegel určuje tento samo-statný předmět stavějí-
cí se do proti-kladu vůči Já jako "život", blíže jako "mnohonásobné v sobě se
rozlišující rozprostření, individualizaci a spletnost života" (152 [163]), -
"celé rozprostření smyslového světa", jak to bylo nazváno dříve (133). Předmě-
tem Já je tedy svět, jak se s ním toto Já bezprostředně setkává jako s tím druhým
vzhledem k Já, jako s rozprostřením, individualizací a spletností; svět, v němž
Já jakožto žijoucí žije, který je obsahem jeho života a jeho životem samým; jako
to druhé vůči živému Já představuje se svět pouze v životních vztazích k Já a je
bytostně před-mětem "žádostivosti".

"Žádostivost" zde znamená původní postoj Jáství vůči jsoucímu; způsob jeho
byť, nikoli psychický akt či něco pod. - Pokud Já žije bezprostředně v "rozpro-
stření, individualizaci a spletnosti" života, žije "předmětným způsobem" (138);
rozmanité "momenty", které se s ním setkávají, se stávají samostatnými "podobami"
Já; Já se v nich nereflektuje, nevrací se z nich k sobě zpět, nepřekonává se
v nich. Tato bez-prostřední existence Já je však - jak již víme z teologických
raných spisů - jeho ne-pravdou, ztrátou jeho bytnosti. Tak je žádostivost, v níž
se Já snaží "překonat", negovat svět stavějící se proti němu jako "samostatný
život" a vtáhnout ho v byť svého Jáství, ohlášením jeho pravé úlohy, stát se so-
bě samému "bytostným"; žádostivost, která překonává předmětnost Já, je pouze
chtíčem po vlastním bytí Já. - Tam, kde Hegel zavádí žádostivost jako kategorii
života, určuje ji zcela se zřetelem k vlastní bytnosti Já. Já žije v "rozprostře-
nosti smyslového světa" tak, že tento svět má "pro ně trvání"; současně má ale
trvání pouze v žádostivém životním vztahu Já, ve vztahu "k jednotě sebevědomí se
sebou samým", jako "projev" Já. Co je "bytostné" pouze v sjednocující jednotě
s Já, je pojato a požadováno jako samostatné trvání; tak žije Já v "protikladu
svého jevu a své pravdy". Pokud však tvoří obsah pravdy a bytnosti [Wesentlich-
keit] života právě jednota reflektující a sjednocující tento protiklad, musí být
277 tato jednota Já "něčím bytostným, tzn. je to žádostivost vůbec" (133 [148]).

Je třeba zapamatovat si, že v "žádostivosti" se vždy projevují tyto dva momenty: život nebytostný a tíhnutí k bytostnosti; v žádostivosti po jsoucím nachází výraz chtíč po vlastním bytí. Tím, že Já pojímá jsoucí, kterého je žádostivo, jako předmětnost a ne v jeho pravdě jako samo-statnost, popř. nesamo-statnost, vztahující se k "jednotě sebevědomí se sebou samým", nedosahuje ve své žádostivosti nikdy toho, aby tuto předmětnost zrušilo a sobě při-vlastnilo, aby jí dalo "formu" sebevědomí, - nedospívá nikdy ke své bytostnosti. Tento proces žádostivosti budeme nyní sledovat.

272 V žádostivosti bere Já jsoucí jako to "druhé" vůči sobě samému, které musí překonat a přisvojiti si, má-li se udržet jako Já; bere je tedy jako bytostnou "nicotnost", negativitu (138 [151]), jako bytostně jsoucí pro ně (Já): používá, spotřebovává, ničí to druhé, a musí to činit, poněvadž se může pouze rušením druhého osvědčit jako Jáství, jako individuum, poněvadž je individuem pouze ve svém proti-kladení proti druhému (viz svrchu str.243, 264). Avšak co je v žádostivosti přisvojeno a zničeno jako samostatný předmět, je požadováno právě jako předmět; Já je žádostivo pouze toho, co není ono samo, co je vzhledem k němu to druhé a stojí proti němu. Žádostivost je "podmíněna" svým předmětem; může dojít ukojení, jen je-li požadované před-mětem, před-pokládá předmět, který chce zrušit. Ukojení žádostivosti je ukojením pouze "prostřednictvím zrušení tohoto druhého; aby bylo toto zrušení, musí být to druhé" (138 [151]). Zpředmětnění je důvodem, proč musí v žádostivosti zůstat bytostnost Já nenaplněna: Já v ní osamostatňuje právě to, co je vůči němu to druhé, zůstává podmíněno nějakým samostatným druhým, zůstává bytostně v rozdvojení. "V tomto ukojení.... zakončí Já samostatnost svého předmětu." (Hegel zde vědomě využívá dvojznačnost ležící v pojmu "samostatnost". Samostatnost zde znamená především pouhou své-bytnost, bytí-o-sobě, - nikoli ještě bytí Jáství, bytí-pro-sebe.) V bezprostřední existenci žádostivého Já prohloubila se difference spočívající v bytí života, difference mezi bytím-pro-sebe a bytím-pro-druhé, v dvojitost Já (sebevědomí) a samostatně-předmětného světa.

Nyní je naprosto jasné, že se při tomto rozvinutí "čistého Já" už nejedná o gnoseologický vztah sebevědomí a předmětnosti vůbec, - už ne o kantovské myšlenkové kategorie [Ich-denke-Kategorien] (ačkoliv si z celé explikace nelze odmyslet transcendentální, původně-syntetickou jednotu). Hmatem, pro nějž není obdoby, dosazuje zde Hegel předem na místo transcendentálního Já poznání plně konkrétní Já života, "celou lidskou přirozenost", "totalitu naší bytnosti" (Dilthey). Při hlubokém zkoumání navrhuje Dilthey se svou "filosofií života" tam, kde ji Hegel opustil (I, XVIII).

379 Skutečné ukojení žádostivosti, naplnění vlastního bytí Já, jeho příchod-k-sobě-samému v jinobytí, vyžaduje tedy prolomit zpředmětnění. Před-mět jako takový musí být překonán; Já již nesmí hledat a nalézat své ukojení "předmětným způsobem", nýbrž jako sebevědomé bytí v sebevědomí. Předmět Já: to, v protikladu k čemu jediné může Já být; čím je, je přece samo o sobě negací Já a jinak ničím; dvojitost bytí Jáství a jino-bytí spočívá přece v samém bytí živého Já. "Protože předmět je samostatný, může (sebevědomí) dosáhnout uspokojení pouze tím, že tento předmět sám na sobě provede negaci" (138 [152]). Že je toto sebezpřekonání předmětu možné, ba nutné, bylo již v dosavadní expozici života zdůvodněno: "předmět musí tuto negaci sebe sama na sobě provést, neboť je v sobě negací a musí být pro to druhé, čím je." Život je bytostně oživující bytí, život má za předmět pouze život; předmět sebevědomí je bytostně "v sebe reflektující bytí", to, co je "živé" (134; viz svrchu str.261). Svěbytně -předmětný svět sebevědomí je sám o sobě světem sebevědomí a jako takový musí být skrze Já uchopen.

Jako svět sebevědomí je předmětný svět žádostivého Já svět bytostně negovaný: bytostně pro-druhé; tento svět poukazuje na sobě samém na něco druhého, než je on. Tyto odkazy na to druhé jsou rozličné: směřují buď k tomuto konkrétnímu žádostivému Já nebo k nějakému jinému předmětu nebo k "anorganické všeobecné přirozenosti" života vůbec (viz svrchu str.265). V tomto posledním jakoby splývají všechny odkazy, v něm se předmětný život ukazuje jako "absolutní negace", ukazuje se vůbec, že je co do svého bytí odkázaný na sebevědomí, pro které teprve je. Tímto sebevědomím už nyní není to Já, které je právě žádostivé, nýbrž sebevědomí jako bytostně Proč [Wofür] všeho života, - všeobecné sebevědomé bytí [Selbstwusst-sein], jehož jednotlivou jsoucí podobou je každé jednotlivé Já.

28 Zde Hegel učinil rozhodující krok ke konkretizaci této skutečnosti, když ukázal, že ono "všeobecné" sebevědomí je skutečné v živé vzájemnosti a protikladnosti různých sebevědomí a jen v ní. Předmětný svět Já je vždy již svět negovaný, svět odkazující na sebevědomí, a sice odkazující vždy na druhé sebevědomí; svět je jakoby pole, na němž se setkávají a poměřují různá sebevědomí: společné bytí-pro-druhé. Já musí prorazit ze své žádostivosti skrze pouze svůj svébytný předmět k jinému sebevědomí, na které tento předmět odkazuje; to se stane jeho pravým protipólem, v jehož "zrušení" teprve dojde sebevědomí svého "naplnění". Sjednocení mezi já a předmětem požaduje sjednocení mezi Já a Já; žádostivé chování Já vůči předmětnému světu se stává dialogem [Auseinandersetzung] mezi různými sebevědomími: "sebevědomí dosahuje svého ukojení jen v jiném sebevědomí" (138).

Odhalením, že proces života jako vzájemnosti a protikladnosti různých sebevědomí v oživeném světě má charakter My [wir-haft], jsme dospěli k dimenzi dějinnosti života. Objasnění procesu zpředmětnění a jeho prolomení jakožto pohnutosti tvořící obsah bytí života je pravděpodobně největším objevem Hegelovým a zdrojem (brzy opět zasypáným) nového, teprve Hegelem umožněného názoru na dějinný proces; - jeho plný význam se ukáže teprve v následujícím konkrétním rozvinutí tohoto procesu. Nejprve vrhá Hegel ještě jeden předběžný pohled na konečný smysl toho, čeho se právě dopracoval, a poukazuje na rozhodující bod obratu, kterého tím bylo ve Fenomenologii dosaženo.

29 "Zdvojením sebevědomí" vstupuje život jako sebevědomí teprve v oblast, v níž může uskutečnit sjednocující jednotu a odehrávat se jako pravá a skutečná "všeobecnost". "Sebevědomí je pro sebevědomí. Teprve tak je skutečné; neboť teprve tak pro ně vzniká jednotu jeho samého v jeho jinobytí" (129 [152]). Předmět sebevědomí se stal samo-statným: sebe-vědomím. "Když je sebevědomí předmětem, je tento předmět právě tak Já jako předmětem. - Tím je již pro nás dán pojem ducha." (139 [152]).

Proč byl proces sjednocující jednoty života pojat jako vědoucí pohnutost, jako duchovní proces, viděli jsme už několikrát; nyní však je pro pojem ducha požadováno jako "bytostné" také ono "zdvojení sebevědomí" (srovn. též str.166n), které bylo právě vyloženo; je přímo pojato v definici ducha: duch je "absolutní substance, která je jednotou různých pro sebe jsoucích sebevědomí v naprosté svobodě a samostatnosti svého protikladu, totiž těchto různých sebevědomí: Já, které je My, a My, které je Já" (139 [153]; první proložení H.M.). - Tuto větu lze odvodit ve shodě s oběma vůdčími ideami imanentně jak z pojmu bytí života, tak z pojmu bytí vědění. Jestliže se smysl bytí života, tj. sjednocující jednotu, uskutečňuje pouze jako duchovní proces, a tato jednotu je na druhé straně možná jen v živé vzájemnosti a protikladu, pak musí být pojmu ducha bytostně vlastní

i "zdvojení sebevědomí".- A naopak: je-li "absolutní vědění" možné jen jako soběrovnost vědění ve věděném [des Wissens im Gewussten] , a musí tedy být vědění vědění, a vědění bytostně požaduje bytí Jáství, pak je absolutní vědění nejen sebevědomím, nýbrž sebevědomím sebevědomí.

Avšak obě takto formálně pojatá určení pomíjejí to rozhodující: co tkví právě v nerozdělitelném vzájemném zaklesnutí obou směrů určení. Tomu by mohla být práva pouze průběžná interpretace celého díla; my zde naznačíme jen vlastní orientaci pojmu ducha:

282 Duch, "absolutní substance" (tj. absolutní substancialita, to, v čem má na konec vše jsoucí "trvání": absolutní bytí jsoucího) je - jako veškeré bytí - sjednocující jednotou "protikladu", soběrovností v jinobytí. Protiklad sám: to, co se stává sjednocujíc se v bytí ducha Jedním, už není jen předmětným, "o-sobě-jsoucím" bytím; "všeobecná substance" jsoucího je život, vědoucí bytí (které se své strany v sobě "překonalo" předmětné bytí); protiklad je tedy protikladem "různých pro sebe jsoucích sebevědomí". Každé sebevědomí je pro sebe Já; jednota protikladu tedy je jednotou různých Já: je to My; avšak My, v němž Já nezaniklo, nýbrž bylo překonáno (jinak by ona jednota nebyla sjednocující jednotou): "Já, které je My, a My, které je Já." Duch, který je jakožto sjednocující jednota procesem, se uskutečňuje jako My sjednocující různá Já, kterýžto proces - jenž má strukturu My [wirhaftes Geschehen] - je opět vědoucím procesem.

Takový proces je však bytostně procesem lidského života. Skutečnost ducha je - způsobem blíže zatím neurčitelným - bytostně závislá na bytí lidského života. "Absolutní substance" jsoucího se naplňuje (a jako proces se vždy teprve musí naplňovat, není nikdy bezprostředně naplněna) ve vnitřním vztahu k procesu lidského života.

Tak se soustřeďuje pojem bytí života v průběhu svého rozvíjení nutně směrem k bytí lidského života. Toto bytí je v pravém smyslu duchovním procesem. Všeobecná expozice bytí života se nutně a zevnitř proměňuje v expozici procesu lidského života se zřetelem na skutečnost ducha, uskutečňující se v tomto procesu.

30 Vývoj tohoto procesu je podřízen otázce po bytí, a nakonec po pravém bytí jsoucího. V žádném případě se tedy ve Fenomenologii ducha nejedná o něco takového, jako jsou sociologické zákony, historické události apod. Časovost tohoto procesu, "momenty" pohnutosti života nesmějí být vykládány jako faktické historické etapy, - spíše odpovídají historické etapy (s jakým oprávněním, není zde předmětem zkoumání) momentům bytí dějinného života. Jestliže jsou dějiny života analyzovány jako sebevědomí, pak jsou to dějiny, které se vždy znovu odehrávají s každým jsoucím životem a pokaždé se již odehrály, a které se uchovávají v jednotě a celkovosti každé životní souvislosti.- Jednají-li následující oddíly Fenomenologie ducha o panství a rabství, vzdělání a práci, činu a díle, státní moci a bohatství jako kategoriích života, pak se tam toto dílo nerozpadá v teoretickou a praktickou, ontologickou a historickou část, - všechny tyto kategorie patří k pojmu bytí života a jeho naplnění jako "ducha".

21. Proces života v jeho bezprostřednosti

Z pojmu bytí života vyplynulo, že proces života má strukturu *My* a že je to nutná půda, na níž se může uskutečnit soběrovnost sebevědomí v jinobytí, a tím nekonečná jednota života. Vzájemnost a protikladnost různých sebevědomí konstituje "nekonečnost realizující se v sebevědomí" (140); jako výsledek vědouceho procesu sebe-vědomí je "duchovní jednotou". V tomto procesu, který má strukturu *My*, stojí zprvu rozdílná samostatná sebevědomí bez-prostředně navzájem proti sobě. Jsouce polem, na němž se ona sebevědomí setkávají, společnou půdou dialogu, jsou "mnohonásobným... rozšířením, rozptýlením a spletností života", životem v jeho "předmětném způsobu", světem jakožto předmětným polem "žádostivosti". "Jednota" různých sebevědomí, která se uskutečňuje v tomto dialogu, je nyní blíže určována jako "uznání" v "konání" (tedy od počátku ne pomocí gnoseologických kategorií!).

Na počátku explikace přijímá Hegel výsledek předchozího rozvinutí pojmu života: "Pro sebevědomí je druhé sebevědomí; sebevědomí vyšlo ze sebe" (140 [154]). Toto vyjití-ze-sebe zde opět znamená ztrátu bytostnosti sebevědomí, jeho nepravdivou bezprostřední existenci, pokud je totiž u nějakého "druhého" jako ono samo a v střetávání s druhým hledá své "uspokojení". Za druhé znamená také pozbytování a zapuzování bytostnosti druhého, pokud sebevědomí hledá v druhém jen svou vlastní negativitu a uspokojení: nevidí "druhé jako bytost, nýbrž sebe samo v druhém" (tamtéž). Tato dvojí ztráta bytostnosti v bezprostřední protikladnosti vyznačuje současně pozitivně průběh dialogu jako nutnost-státí-se-sobě-bytostí [*Sich-wesentlich-werden-müssen*], která má sama opět "dvojitý význam": sebevědomí musí "překonati" to druhé, co stojí proti němu jako "samo-statná bytost", aby se mohlo opět vrátit k sobě-samému; tím překonává své vlastní bytí-mimo-sebe a současně vrací druhému jeho bytostnost, uvolňuje ho pro jeho vlastní samostatné bytí. Neboť se prohřešovalo právě proti samostatné bytostnosti druhého, když v druhém vidělo a hledalo jen sebe samo; - když tedy nyní překonává své bytí-mimo-sebe v druhém, stahuje se z něho jakoby zpátky, "propouští tedy to druhé opět na svobodu" (141 [154]).

V "dvojitém pohybu" osvobození toho druhého a "návratu v sebe samo" projevuje se bytostné a nerozdělitelné vzájemné zaklínění různých sebevědomí, které tvoří obsah procesu života, jenž má strukturu *My*: oba pohyby se nevyskytují společně a nespojují se, nýbrž ten jeden je tím druhým, "toto konání Jednoho má samo dvojí význam, že je právě tak jeho konáním jako konáním druhého; neboť to druhé je právě tak samostatné, v sebe uzavřené a není v něm nic, co není skrze ně samo" (141 [155]). Ukazuje se, že to "co se má státi", tj. opravdové ukojení žádostivosti jako naplnění bytí sebevědomí, "je možné jen pomocí obojího".

Proces života, jenž má strukturu *My*, dialog, v němž se uskutečňuje vzájemné "uznání", je tedy "konáním". Život uskutečňuje smysl svého vlastního bytí a potom i svou všeobecnou substancialitu: uvádění-v-pravdu [*das In-die-Wahrheit-bringen*] a ponechávání-v-trvání [*Bestehen-lassen*] všeho jsoucího pouze v konání, v konkrétním skutečném dialogu se sebou a se světem. Hegelův pojem konání se vyznačuje zvláštní ostrovní, již neamáme přehlédnout. Dostává se v ní jasného výrazu tomu, že plný pojem života stojí proti každé transcendentální konstituci světa ve vědomí; současně ale neoznačuje toto konání např. nějaký protiklad proti

poznání, vědění apod., neznamena např. "praktické" základy proti "teoretickým", - poněvadž pro Hegela je konání právě jen vědoucím, "duchovním" konáním: pravdivým vědáním vedeným a v pravdivé vědění zpět vedoucím jednáním. K pojmu konání se ještě častěji vrátíme.

286 Dialog různých sebevědomí počíná bezprostředním protikladem různých individuí. Každé sebevědomí se nachází v nejkrajnější bezprostřednosti života: je to "jednoduché bytí-pro-sebe", které se může udržet jako soběrovné pouze "vyloučením" každého druhého; je naprosto "jednotlivé"; jedině jeho bezprostřední individualita je pro ně bytostná, proti ní platí každé druhé "jako bytnosti prostý předmět označený znaménkem negace" (142 [156]). Bezprostřední existenci žádostivého individua charakterizoval Hegel již dříve (viz svrchu str.276) jako pouze "předmětnou podobu" života; toto určení zde znovu vystupuje, aby charakterizovalo nepravdivost takového protikladu. Hegel říká: bezprostředně proti-sobě-stojící individua mají "pro sebe navzájem podobu obyčejných předmětů"; postrádající zprostředkování ve vědění a chování, mají se k sobě navzájem jako dvě věci. Nechápu, kde stojí, proč tam stojí a co na daném stanovišti mají dělat - "co se má stát"; jsou "v bytí života ... ponořené vědomí", tj. propadla bezprostřední náhodnosti života, nemohou se z ní přivésti zpět, nemohou tuto náhodnost "zprostředkovat" svou bytností (142).

287 Proti této bezprostřednosti a nepravdě života staví zde Hegel ještě jednou pravost [Eigentlichkeit] a pravdu jeho bytí a udává tak směr celého dalšího průběhu dějin sebevědomí. Bezprostřednost a "předmětná podoba" sebevědomí představují nejzazší ztrátu jeho bytnosti, neboť je to o sobě "absolutní zprostředkování" veškeré bezprostřednosti (145), "absolutní abstrakce" od jakékoli předmětnosti (142), "čistě negativní bytí soběrovného vědomí". V této pravosti je sebevědomí bytostně svobodou (143): možností-přivésti-se-zpět [das Sich-zurück-holen-können] z každého "momentu" života, možností-zprostředkovati každou vyskytnuvší se a zjištěnou "určenost" se svou čistou povahou Jáství. A tato svoboda je opět jen v "osvědčení se" a "vyjádření": musí být vždy znovu dokazována, dobývána a zachovávána; sebevědomí je svobodné pouze ve stálém sebe-kladení, sebe-uchování, v připuštění-svého-vlastního-procesu. Musí "se ukázat" v tom, čím je, musí vystoupit a "nasadit se" - musí se "osvědčit v boji na život a na smrt". "A je to výhradně nasazení života, jímž se osvědčuje svoboda, jímž se osvědčuje, že pro sebevědomí není bytností bytí, bezprostřední podoba, v níž vystupuje, jeho vnoření v rozprostřenost života - nýbrž že na něm není nic, co by pro ně nebylo zanikajícím momentem, že je pouze čistým bytím-pro-sebe" (143 [156]). Vzhledem k této poslední svobodě života může Hegel říci, že bytnost sebevědomí spočívá právě v tom, že "není připoutáno k životu" (tamtéž), že tedy právě bytí života tkví ve svobodě od života. Určení bytí života jako toho druhého vůči životu, jako "sebevědomí", nachází zde své konečné ospravedlnění.

Poukázali jsme v prvním díle (viz svrchu str. 101) na to, jak s kategorií "skutečnosti" najednou prorazil poslední, Hegelem v Logice samé nevytčený smysl bytí: skutečnostní-bytí [Wirklich-sein] jako sebe-ukazování, sebe-vyjádřování, sebe-zjevování, sebe-vystavování. Tak Hegel interpretoval také aristotelský pojem energeia. Tomuto podnětu dostává se nyní původního zdůvodnění ze strany bytí životu. V orientaci na bytí života vstupuje do středu naší pozornosti životu vlastní způsob sebe-uskutečnění jako pravý smysl bytí. Skutečnost života je dovršené uskutečnění: ze-sebe-vystavení a vyjádření vlastních možností. Svým vědáním a svobodou klade se život sám v jeoucnu a udržuje se sám v jeoucnu. Tím, že si může v tomto vědění a v této svobodě pokaždé zpro-středkovat své bezprostřední jeoucnu, chová se bytostně jako Jáství v procesu svého vývoje a zůstává ve všem jinobytí sobě-samému rovný.

Na tomto místě musíme sáhnout ještě dál dopředu, abychom objasnili plný význam uvedených určení pravého bytí života jakožto sebevědomí. "Pravda" a "bytnost" sebevědomí je svoboda "absolutního zprostředkování", "absolutní abstrakce" a "absolutní negace" veškeré bezprostřednosti. Pokud se nyní jedná o expozici odehrávajícího se sebevědomého života, je bezprostřednost pokaždé "určité jsoucno", "předmětný způsob" existence, "ponořenost v rozprostření života". Má-li tedy být tato živá a jako taková předmětná bezprostřednost "určitého jsoucna" překonána a zprostředkována svobodným sebevědomím, pak je tato bezprostřednost sama zpředmětněným životem, je sama již "rozprostřením" a "negativitou" druhého života. Co tedy svobodné sebevědomí samo se sebou zprostředkovává, je ze své strany již "podobou" [Gestaltung] vědomí; toto zprostředkování je v eminentním smyslu dějinným zprostředkováním, v němž se vědomě spojuje živé sebevědomí s živým sebevědomím. Předmětné jsoucno, které je pokaždé zprostředkováno, je dějinné jsoucno. - Na jednom pozdějším místě Fenomenologie ducha Hegel toto určení pravého a bytostného bytí sebevědomí jakožto dějinného bytí výslovně zformuluje. "Střed", který svobodné sebevědomí zaujímá "mezi všeobecným duchem a jeho jednotlivostí", je "systémem podob vědomí jakožto život: ducha, který se utváří v celek, - systémem, který zde zkoumáme a který má své předmětné jsoucno ve světových dějinách" (223 [214]; proložil H.M.). Pomocí pojmu dějin ohraničuje Hegel organický život proti životu sebevědomí; ve svém absolutním zprostředkování má sebevědomí "dějiny", - "kdežto organická příroda nemá dějin; s výše své všeobecnosti, života, klesá bezprostředně do jednotlivosti jsoucna a momenty jednoduché určenosti a jednotlivé živoucnosti [Lebendigkeit], sloučené v této skutečnosti, vytvářejí vznikání jen jako nahodilý pohyb.." (223 [214]).

Toto je jedno z oněch míst, na nichž Hegel v nejstručnější formě vyslovuje, proč má Fenomenologie ducha nutně charakter světových dějin. Ještě se k této otázce vrátíme, - nyní je však především třeba pokračovat v interpretaci bezprostředního procesu života, jenž má strukturu - My.

Individua, která ještě stojí nezprostředkovaně proti sobě, se musí, hnána žádostivostí, osvědčit a vyjádřit ve své svobodě a pravdě jako "čistě bytí-pro-sebe", musí se "bytostně uskutečnit" ve své bytnosti.

Bezprostředním způsobem dialogu různých individuí je "boj na život a na smrt", neboť v něm nejde o nějaké jsoucí, o nějaký předmětný majetek, nýbrž o samo bytí individua. Svoboda sebevědomí je svobodou od a pro veškerou předmětnost vůbec, od a pro veškeré "určité jsoucno"; ano, svobodou od a pro život vůbec (viz svrchu, str.287), pokud je život bytostně bezprostředností, předmětností, negací "čistého bytí-pro-sebe". Poněvadž svoboda sebevědomí není jakoukoli, nýbrž "absolutní negací", musí individuum prorazit až k negaci života vůbec, má-li se osvědčit a vyjádřit jako "čisté" Jáství. A pokud se negování čistého Jáství v bezprostřednosti protikladu ukazuje bytostně v osobě "druhého", usiluje každé Jáství "o smrt druhého" a "nasazuje" přitom svůj vlastní život (143).

Toto zprostředkování a osvědčení Jáství v boji na život a na smrt s druhým je však jen zdánlivě zprostředkováním a osvědčením, ano, tato svoboda je ve skutečnosti nesvobodou. Neboť v boji ovládaném bezprostřední žádostivostí není druhý překonán, nýbrž prostě zničen; není uchopen ve své "bytnosti", jaký jest, nýbrž jako "pouze jsoucí", jako "věc" (144). Smrtí druhého dosahuje individuum pouze "mrtvé" svobody a jednoty se sebou samým; aby byla tato svoboda živá, musí zůstat druhý zachován právě ve svém bytí jako nutný protiklad Jáství; individua si musí ve vědomém zprostředkování vzájemně dát svobodu (viz svrchu str. 284n), "uznat se". Zde však individua "nejsou navzájem vědomím navracena zpět a navzájem jedno druhým přijímána, nýbrž propouštějí se navzájem na svobodu lhostejně, jako věci" (144 [157]).

Protože žádostivost Jáství tak zůstává v ne-zprostředkovaném boji na život a na smrt co do své bytostnosti nutně nesplněna, získává Jáství "zkušenost", že zneužilo a nepochopilo svobodu čistého bytí-pro-sebe; že není jen čistým sebevědomím, nýbrž, že "život je mu právě tak bytostný jako čisté sebevědomí"

(145; podtrhl H.M.). Ve své bezprostřední žádostivosti použilo svobody pouze jako svobody od života; ta je však svobodou jen jako svoboda pro život: jako dobro-volné "jsoucno" v určenosti, jako dobrovolné bytí-pro-druhé. "Život" v protikladu k "čistému sebevědomí" zde znamená život jako bytostné bytí-pro-druhé, jako bytostné "jsoucno" pro druhé, jako "jsoucí podoba", jako Něco "pro druhé"; - "život neboli bytí pro druhé", říká Hegel stručně v této souvislosti (145). Právě tak bytostně jako je život čistým sebevědomím, je také "jsoucím vědomím neboli vědomím ve formě věčnosti [Dingheit]"; právě tak bytostně jako je život svobodou, je nesvobodou, "poutem"; právě tak bytostně jako je samostatností, je také nesamostatností. V explikaci pojmu života byl hned na počátku zachycen v rovině bytí [seinmässig] poukaz na druhé (viz svrchu str.271); jen v tomto a s tímto bytím-pro-druhé se může uskutečnit svobodná a pravdivá samostatnost života.

291 Sebevědomí, které zůstalo nenaplněno v boji na život a na smrt, zakusilo sice ve své bytostnosti toto bytí-pro-druhé, ale tím nebyly oba "momenty" života ještě zprostředkovány a sjednoceny, "výsledkem ještě nebyla "jejich reflexe v jednotu". Uznání bytostné nesvobody a nesamostatnosti života se tudíž rozděluje na "dvě protikladné podoby vědomí", na různá sebevědomá individua, která sice již nestojí proti sobě v boji na život a na smrt a nechtějí se zničit, nýbrž uznávají, že jsou na sebe navzájem odkázána, že jsou v celku života stejně "bytostná", - která si však (každé pro sebe samo) ještě nedala - toto svou samostatnost, ono své bytí-pro-druhé. V této podobě odehrává se život jako vzájemnost a protikladnost "samostatných" a "nesamostatných" individuí, z nichž jedno je jen bytím-pro-sebe, druhé jen bytím-pro-druhé: jako vzájemnost a protikladnost pána a raba.

Ve vztahu panství a rabství prolomil život, odehrávající se v rámci struktury My [wirhaft geschehendes Leben], poprvé svou bezprostředností: ve vědomém svobodném zprostředkování spojují se různá individuální sebevědomí navzájem a spojuje se sebevědomí s předmětným světem. Tak se v první podobě uskutečňuje život jako "všeobecné medium" a "všeobecná substance" jsoucího: v určitém zcela konkrétním procesu je spojující jednotou sebevědomí "formováno" a uváděno v "trvání" jak každé "druhé" sebevědomí, tak veškerá věčnost, s níž se setkává.

Rozhodující přínos vztahu panství a rabství spočívá v konkrétním oživení (předmětného) světa: v "práci" jsou předměty zbavovány svého čistého věčného charakteru; jako opracované stávají se formami života a jako takové jsou sebevědomím pochopeny a uchopeny. Proces "práce" je konkrétním určením onoho průlomu zpředmětnění, který Hegel odhalil jako základní vztah [Grundverhalt] života (viz svrchu str.277 n). Uskutečňuje se skrze sebevědomí, které žije bytostně v zpředmětnění, které je bytostně nesamo-statným vědomím: skrze bytí raba.

Bytí raba je od počátku určováno se zřetelem k jeho chování vůči věcné předmětnosti: rab je takové vědomí, "k jehož bytnosti náleží, že je sloučen se samostatným bytím čili věčností vůbec" (145). Blíže určeno je toto "sloučení" takové, že věčnost je "poutem", od něhož rab nemůže při svém dialogu s "druhým" "abstrahovat". Nemůže se od věci osvobodit (ani pozitivně cestou vnitřní svobody, ani negativně cestou vnější svobody); je vůči věcem nesamostatný, - ano, má dokonce "svou samostatnost ve věčnosti" a ne ve svém čistém bytí-pro-sebe; neboť je, čím je, jen skrze věci, které má, event. nemá (146). Rab nemůže být s věcmi nikdy "hotov", věci stojí proti němu vynaty z jeho moci a podřízeny moci někoho druhého-

ho: nemůže je ani "zničit" ani "požít", pouze je "zpracovává" pro někoho druhého. Práce je tedy současně základní vztah sebevědomí k věcnosti, jímž je její pouze negativní předmětnost překonána a ožívována, a to tak, že právě v tomto oživení jako zpracovaná získává teprve své "trvání": nabývá "formy", v níž se stává a v níž zůstává skutečnou.

293 Nejprve jsou explikovány (z rabova hlediska) negativní vlastnosti práce: ukazuje se, jak rabova práce uspokojuje pánovu žádostivost. Tato žádostivost by musela nutně zůstat neuspokojena, kdyby se zaměřovala bezprostředně na nějakou samostatnou věc, která žádostivost podmiňuje a musí jí být vždy znovu předpokládána (viz svrchu str.277). Tato bezprostřednost žádostivosti je ale nyní ve vztahu pána a raba v určité první podobě zprostředkována. Pán "vložil" (146) mezi svou žádostivost a věc raba: sám se vztahuje k věcnosti jenom prostřednictvím raba. Předměty jeho žádostivosti už nejsou samostatné, nýbrž zpracovány rabem; jsou mu předkládány již jako nesamostatné. Pán si je už nemusí stále znovu vyrábět a předkládat; dělá to pro něj rab, - tedy druhé sebevědomí. Tak může být pán s věcmi "hotov" a v "požitku" věci se mu dostává ukojení.

Tímto zprostředkováním sebevědomí a věcnosti je také v určité první podobě zprostředkován vztah jednoho sebevědomí k druhému. Pán a rab již nestojí proti sobě bezprostředně v boji na život a na smrt: mezi nimi stojí jako prostředkující médium zpracovávaná věcnost: "pán se vztahuje k rabovi prostřednictvím samostatného bytí" (145). V boji na život a na smrt, jehož výsledkem byl vztah panství a rabství, se pán osvědčil a představil v nasazení vlastního života jako "moc nad tímto bytím"; toto bytí ale: věcnost, kterou si pán podrobil, bylo "poutem" raba, rab mu byl vydán a propadl. Tak si pán s podrobením věcnosti podrobil také raba a osvědčil se vůči němu jako "čisté bytí-pro-sebe"; současně ale raba v jeho nesamostatnosti "uznal"; neusiluje už o jeho zničení, nýbrž je na něj naopak při uspokojování své žádostivosti odkázán.

294 Tím dosáhl pán svého "uznání", které bylo bytostným předpokladem uskutečnění sebevědomí (viz svrchu str. 280n.). Rab sám se klade jako bytí-pro-druhé, neguje svou samostatnost a uznává v pánovi jeho pravdu a moc tím, že přiznává svou svázanost s věcností a zpracovává věci pro pána. Rab se nemůže "stát pánem nad věcmi a dosáhnout absolutní negace" (146); žije v uznání své nesvobody.

Ukazuje se ale, že toto uznání je ještě "jednostranné a nerovné" (147). Neboť pán ještě nekladl sebe sama jako bytí-pro-druhé a neuznal raba jako samostatné bytí-pro-sebe; rab je pro něj nutný pouze ve své nesamostatnosti a nebytosti; pán se tedy uskutečňuje jen v nebytosti. Na druhé straně rab není přece jen bytím-pro-druhé, "poutem", nýbrž jako sebevědomí je právě tak bytostně čistým bytím-pro-sebe, svobodou. V pozitivních vlastnostech práce, které Hegel nyní vyzvedá, se stane rabství "protikladem toho, čím bezprostředně je; jakožto vědomí zatlačené do sebe půjde do sebe a obrátí se v pravou samostatnost" (147 [159]). Právě ve své krajní nesvobodě zakusí rab absolutní svobodu vůči jsoucímu vůbec, "pravdu čisté negativity a bytí-pro-sebe", - právě ve svém krajním zpředmětnění pro sebe sama prolomí toto zpředmětnění, jehož prolomení pro pána již vykonal svou práci.

Ve "strachu z pána", v němž se pohybovalo rabské vědomí v boji na život a na smrt, nemělo "úzkost o to či ono, ani na ten či onen okamžik, nýbrž o svou celou bytnost" (148 [159]), - samo jeho bytí bylo nasazeno a v sázce (viz svrchu str.289). Tato úzkost vrhla jeho život v "čistý všeobecný pohyb", v "absolutní proměnu všeho trvání v tekutost"; pevnost a samostatnost věcí, v nichž

295 jediné rab žil, začala kolísat; tím se jeho vědomí "vnitřně rozplynulo, do základu se v sobě otřásl a všechno pevné se v něm zachvělo" (148 [159]). Pevná předmětnost jeho života a jeho světa se ponořila v "čistý všeobecný pohyb", "předmětná podoba" jeho bytí zašla, - avšak takto zanikajíc vynořila se v absolutní úzkosti pravá dimenze jeho bytnosti; jeho sebevědomí se teprve v tomto zanikání stalo skutečným: svobodou absolutní negativity, čistým bytím-pro-sebe.

Nesporná je téměř doslovná podobnost této charakteristiky s expozicí rozpuštění pevného zpředmětněného světa prostého rozvažování v "zvrácený svět" filosofie a vyjevení se "absolutna" z "nicotnosti" [Nichts] tohoto světa, jak ji Hegel vložil ve spise Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (svrchu § 1).

Tak i zde v tomto prvním určení "absolutna" působí původní základní pojem života.

Avšak rozpuštění, k němuž došlo ve "strachu z pána", mělo svůj důvod v pouhém "pocitu absolutní moci"; jako pouze pociťované je právě "jen rozpuštěním o sobě", nikoli ještě svobodně uskutečněným rozpuštěním, které se stalo jako pravda rabského vědomí pro toto vědomí samo jako takové skutečným. K tomuto uskutečnění dospívá rabské vědomí v práci: "prací přichází ... k sobě samému" (148). Svrchu bylo ukázáno, že práce nemohla pro raba překonat samostatnost věci: věc zůstala odňata jeho moci a trvala dál; čisté negování věčnosti bylo vyhrazeno požívajícímu pánovi. Nyní se ukazuje, že právě proto, že "pro pracujícího předmět má a podržuje samostatnost" a není stráven v požitku, stává se pracující v předmětu, který zpracovává, samostatným a jako samostatný vstupuje do skutečnosti, stává se skutečným. Tím, že se předmět jeho práce jako jím zpracováváný stává skutečností, dospívá pracující sám v tomto skutečném předmětu ke skutečnosti: "pracující vědomí přichází tedy takto k názoru samostatného bytí jakožto sebe sama" (149 [160]).

296 Tohoto výkonu dosahuje práce, pokud je "utvářejícím", "formujícím" konáním. Tím, že přetváří a formuje věčnost, uskutečňuje skutečnost a trvání věcí, zatímco žádostivost požívajícího pána naopak skutečnost stravuje a odstraňuje. Uspokojení požitku chybí "předmětná stránka čili trvání". Práce je naproti tomu tlumená žádostivost, zdržovaný zánik, čili práce utváří. Negativní vztah k předmětu se stává (v práci) jeho formou a něčím trvalým" (148 [160]). Zpracovaný předmět trvá a zůstává ve "formě", kterou mu dal pracující rab; skutečnost věcí není ničím jiným než "formujícím konáním" pracujícího raba. Tak vykračuje rabské vědomí "prací mimo sebe v živel trvalosti" (149). Tím také láme výlučnou moc pána - odstraňuje ji práci. Věci, které má rab zpracovat, jsou mu nejprve dány jako podřízené moci pána; to je "forma", v níž je přejímá. Když je ale zpracovává, překonává tuto "cizí", "proti sobě postavenou jsoucí formu"; přemáhá tuto na-prostou "zápornost", před níž se třásl. Pracující rab "ničí ... tuto cizí zápornost, vkládá se jako takový v živel trvalosti a stává se tak i pro sebe něčím jsoucím-pro-sebe" (tamtéž [160]). Zpracovaná předmětnost už pro něj není něčím cizím, "druhým", nýbrž jeho vlastním dílem, jeho vlastní uskutečněnou skutečností; v ní "znovu nalézá" sebe sama. Jeho život "se stává tímto znovunalezením sebe sama sebou samým něčím, co má vlastní vůli [Sinn] , právě v práci, v níž se zdálo být cizí vůlí" (149 [160]). Dochází mu do vědomí, že není jen bytím-pro-druhé a nesamostatností, nýbrž že je právě v nesamostatnosti "sám o sobě a pro sebe".

297 Tak, jak se odehrává život ve vztahu panství a rabství, dosáhl první, bezprostřední podoby svého uskutečnění jako "všeobecné médium" a "substance", jako to, v čem a skrze co jsoucí má své skutečné trvání, co je ve všem jsoucím

"všudypřítomné" (viz svrchu str. 216n). Nejprve se učinil středem mezi jednoduchým "čistým Já" a čistou předmětností ("věcností"): požadované a zpracované věci se staly skutečnými ve "formě" života a nadále působí jako formy života; mají v životě své pravé "trvání" a "trvalost", svou substanci. Pokud jsou žádostivost a práce základními postoji života vůči předmětnému jsoucím jako takovému, je tímto způsobem života zprostředkována a oživena veškerá předmětnost (věcnost), s níž se setkává (ne snad jen "statky" apod.). Žádostivost a práci je třeba chápat v takové pojmové šíři a hloubce, aby mohly fungovat jako kategorie života; jen tak je možné, že mohou v souhlase se svým systematickým místem ve Fenomenologii ducha - jak v sebe pojímat předcházející jim způsoby "vědomí" (smyslovou jistotu, vnímání, rozvažování), tak také předjímat po nich následující způsoby "rozumu" (pozorujícího, zákonodárného a zákony zkoušejícího rozumu).

308 Takovým širokým základním určením těchto kategorií je pojem "konání". Konání je živá jednota vědění a jednání, přičemž vědění představuje vědomí Jáství a jednání skutečný průběh uskutečňování [Geschehen-lassen] tohoto Jáství. Konání je bytostně "změna" a "vytváření". Každé konání "před-jímá" nějakou změnu (196), mění něco na jsoucím samém, kterým se zabývá, vyvrací je z jeho okamžitého postavení, "převrací" je "naruby". Toto skutečné "obracení naruby" a "přeměňování" (426 [357]) je pro Hegela natolik rozhodujícím momentem života, že právě pomocí něho odlišuje "přirozenost sebevědomí" jako život od pouhého "myšlení" (tamtéž). Život je co do svého bytí "obracení naruby a přeměňování", neboť život obrací naruby a mění ne snad cokoli, nýbrž "vy-tváří" v této činnosti sebe sama, - život jest jenom jako sebe-vy-tvářející. Pojem sebe-vytváření konkretizuje proces života jako sebe-znázorňování a sebe-osvědčování, sebe-ukazování (viz svrchu str.287). Ve své nejvyšší podobě je tudíž vytvářející konání jen "překládáním" jednotlivých "obsahů" Jáství "v předmětný živel", v němž se stává skutečností (482); a tak může Hegel shrnout konání jako bytostné určení života ve větu: "čin je ale skutečné Jáství" (346 [301]).

Z toho poznáváme, že život jako medium a substance jsoucího se může konstitovat pouze v (naruby obračejícím a měnícím) konání, jehož první způsob byl určen jako "práce". Druhým rozhodujícím výsledkem vztahu panství a rabství je zakotvení tohoto konání ve vzájemném "uznání" různých sebevědomí: že toto konání má konkrétní strukturu My [Wirhaftigkeit]. Současně se zprostředkováním mezi "čistým Já" a čistou předmětností uskutečňuje se ve vzájemnosti a protikladnosti panství a rabství první zprostředkování různých individuů v jednotu a všeobecnost života. Subjektem procesu života nejsou již bezprostředně pro-sebe-jsoucí individua, nýbrž první jednota a všeobecnost bytí-pro-sebe-navzájem [das Füreinander], které se individua s uznáním podřizují. (Že toto zprostředkování nespojuje bezprostředně izolovaná individua, nýbrž se odehrává spíše na půdě původní bezprostřední "syntézy" jak Já a předmětnosti, tak i Já a Já, není již jistě třeba zdůrazňovat.)

309 Tato jednota a všeobecnost života je určena ještě jen zcela předběžně: povaha života jakožto substance a jakožto media je tu ještě nedovršená, ani jeho jednota ani jeho všeobecnost tu není pravdivá. Předmětný svět zůstává přece jen, ačkoliv oživen, předmětností, něčím druhým vůči sebevědomí, - a sebevědomí, které se v něm naplňuje, dosahuje své bytostnosti [Wesentlichkeit] ještě "předmětným způsobem": není opravdu u sebe sama, nýbrž u své předmětnosti, proti níž se jako Jáství usiluje "zachránit a zachovat" (173) tím, že se jí zmocňuje,

pohlcuje ji nebo zpracovává. Tak jde životu jako sebevědomí primárně jen o jeho vlastní "samostatnost a svobodu" proti světu; žije "pro sebe sama na úkor světa", vůči němuž zůstává v "negativním" poměru (tamtéž).

Nedovršeno také zůstává zprostředkování mezi individuálními sebevědomími. Ve vztahu panství a rabství spočívá bytostná "nerovnost" uznání, pokud bytí-pro-sebe a bytí-pro-druhé přece jen zůstávají rozděleny mezi rozdílná samostatná individua: pán se určuje pouze ve své nebytostnosti (v "požitku") ve vztahu k bytí-pro-druhé, rab dospívá k svému bytí-pro-sebe pouze "předmětným způsobem".- Ani prolomení zpředmětnění, ani spojení různých individuí nedospělo ještě ke konci.

22. Proces života ve své dějinnosti

a) Uskutečnění sebevědomí jako rozumu

300 Pro ozřejnění dalšího postupu je třeba ještě jednou připomenout, s jakou vůdčí ideou a v jaké souvislosti bylo bytí života rozvinuto v podobě sebevědomí. Ve Fenomenologii ducha se objevilo v průběhu rozvíjení způsobů "absolutního vědění" a sice jako pravda "vědomí": jako první pravda bezprostředního vědoucího chování [Verhalten]. Život je tedy způsob vědění (ducha); způsoby vědění jsou však způsoby bytí. Ve shodě s původně naznačeným smyslem bytí, podle něhož je pohnutostí sjednocující soběrovnosti v jinobytí, znamená vědění nejvyšší způsob této pohnutosti: "myslící pohyb" (227), a tím nejvyšší způsob bytí.- Nyní bylo toto nejvyšší bytí, naplňující "ideu" jsoucího, hned od počátku označeno jako "všeobecná forma" jsoucího: má v sobě samém povahu totality. Vpravdě sjednocující jednota spojuje vše jsoucí a je ve veškerém jinobytí soběrovná; pro toto bytí není žádného jsoucího, v němž by sebe samo nenalezlo, jímž by nebylo ono samo, nýbrž jen před-mět. Absolutní bytí je "veškerou realitou" a jen jako "veškerá realita" může být absolutní (arovnej svrchu §§ 1 a 16).- V pojmu bytí života došly výrazu oba tyto důvody určení absolutního bytí prostřednictvím vlastností "samostatnosti samé" ("substance" a "duše světa") a "všudypřítomnosti" ("všeobecné médium", "všeobecná tekutina"). Pokud je absolutní bytí v sobě samém pohnutostí, která je - právě jako "absolutní" pohnutost - ve všech svých "momentech" realitou, je také bytí života děním, které se uskutečňuje v jednotlivých reálných "podobách" a je v nich pokaždé odlišeným způsobem subjektem.

301 Sledovali jsme tento proces až k podobě vztahu panství a rabství a viděli jsme, jak život v takové podobě naprosto ještě není pravou soběrovností v jinobytí a veškerou realitou. Poněvadž proces života je nyní poháněn "žádostivostí", aby se stal sám sobě bytostným,- a život se musí vytvářet, vyjádřit, osvědčit v rovině bytí; v tom, čím skutečně je, tihne život nutně ze své bezprostřednosti a nepravého bytí [Uneigentlichkeit] k "vyšším podobám", které jsou všechny podobami života, - až se sám sobě stane jako duch bytostným a dovrší se.

Další pohyb života je nejprve určován anahou o překonání předmětného světa, jenž stojí v nejne-zprostředkovanějším protikladu vůči svobodě sebevědomí. Na stupni panství a rabství byl "vztah" naturálního Já k předmětnému světu bytostně

"negativní" (viz svrchu str.299); poněvadž se ještě neukázala řádná možnost pozitivního zprostředkování (možnost, kterou odhaluje teprve vědění sebevědomí jako "rozum"), hledá sebevědomí svou svobodu i nadále proti předmětnému světu, který není s to zvládnout: tím, že se "stahuje" ze světa v sebe samo, "v jednoduchou esenci myšlenky" (152). Chce se stát svobodné tím, že se osvobodí od světa.- Jestliže nyní Hegel pojednává o stoicismu, skepticismu, a nešťastném vědomí jako o podobách svobodného sebevědomí, pak tím nejsou prostě uchopeny nějaké náhodné dějinné skutečnosti, nýbrž dějinné skutečnosti jsou dovozeny jako nutné momenty v dějinách-bytí života. Všem je jim společný onen "negativní vztah k jinobytí" (175) a proto je jejich svoboda pouze "abstraktní", "lhostejná vůči přirozenému jsoucnu", není naplněna životem" (153 [163]). To bylo přece předem vytyčeno jako bytostný zákon života, že může svou svobodu a pravdu získat vždy jen v "určitém jsoucnu" a nikdy ne proti němu, vždy jen v jinobytí a nikdy ne proti němu (svrchu str.290). Tak zůstává pro tento život jeho "bytí o sobě čili bytnost něčím, co je pro něj tím druhým", co je "vůči němu samému transcendentní" (167 [174]), o němž může sice vědět, k čemu může zaujmout postoj, co ale nikdy nemůže uskutečnit jako svou vlastní skutečnost.

Další krok života na cestě k svému uskutečnění se musí vyznačovat převrácením negativního vztahu ke "světu" v pozitivní, - a právě tak charakterizuje Hegel pokrok od života jako sebevědomí k životu jako "rozumu": "tím, že sebevědomí je rozumem, převrací se jeho dosud negativní vztah k jinobytí v pozitivní" (175 [179]). Ptáme se především: co zde znamená termín "rozum" a která konkrétní podoba života je jím míněna?

Svrchu bylo naznačeno, že v procesu života od bezprostřednosti k dokonalému zprostředkování je založena mnohost reálných podob, které jsou sice všechny podobami života, v nichž ale je život pokaždé v jiné podobě subjektem dění. Život je v různých subjektech dříve, než se uskuteční jako takový subjekt, který je o sobě a pro sebe sama veškerou realitou: jako duch.- Jestliže tedy tvoří sebevědomí obsah bytí života, pak není "rozum" nic jiného, leč totéž bytí, pouze ve vyšší podobě svého uskutečnění. Hegel mluví výslovně o sebevědomí "jakožto rozumu"; říká, že "sebevědomí je rozum" (175). - Život je vědoucí bytí a výkonem sjednocující jednoty je bytostně "myslící pohyb": pohyb vedený a udržovaný věděním - duchovní dění. Vyšší podoby života jsou tedy v sobě-samých nutně vyššími podobami vědění; možnost sebevědomí vystoupit z negativního vztahu ke světu v pozitivní je odhalována věděním a dochází výrazu v nové podobě vědění.- Tak je zprvu zcela všeobecně načrtnuto, na jaké cestě vystupuje "rozum" jako podoba života. Jestliže si připomeneme terminologický význam, jež má u Hegela pojem rozumu uvnitř jeho ontologické koncepce (viz svrchu § 1), pak se vyjeví směr pokroku, v němž je překračována dosavadní podoba života. Substancialita rozumu tkvěla bytostně ve smyslu jeho bytí: spojovat stejné původně subjektivitu a objektivitu; - sebevědomí naproti tomu bylo ještě bytostně subjektivitou proti objektivitě: chovalo se vůči "světu" negativně. Rozum je, jak uvidíme, sám světem, má svět pozitivně jako svůj vlastní.- Jak silně bere Hegel vřad této orientaci na vůči ideu vědění zřetel na plné bytí života, dosvědčuje fakt, že k uskutečňování rozumného sebevědomí dochází dále v "konání" konkrétní vzájemnosti a protikladnosti a ne v čistém poznání apod.; pojem "díla" a "věci samé"

jako "konání všech a každého" je ústřední kategorií, pomocí které je získávána "duchovní bytnost" jako pravda života. x)

304 V rozvoji procesu života jako přechodu od sebevědomí k rozumu nabývá "jino-bytí" sebevědomí, jeho předmětnost, terminologicky označení "svět" (175). Je v tom vyjádřeno dvojí: jednak, že to "druhé" vzhledem k životu, jež je jsoucí-pro-vědo-mí, má charakter totality; vše, s čím se setkává jako se jsoucím, je chápáno a uchopováno jako to, co je vzhledem k životu to druhé; není už vůbec žádné pouhé "o sobě", jež by se vyskytovalo jakoby nezávisle vně života a jeho předmětnosti. A za druhé znamená "svět" předmětnost veskrze oživenou, požadovanou a zpracovávanou - nikoli už pouhý předmět vědomí. První bezprostřední oživení a zprostředkování jsoucího s životem, k němuž došlo ve vztahu panství a rabství, musí být vždy již uskutečněno, má-li jsoucí vystupovat a být chápáno jako "svět". Sebevědomí může "snést" leda požadované a zpracovávané jsoucí: má je jako svou skutečnost a je v něm samo sobě realitou. Tento svět musí nyní sebevědomí "objevit" jako svůj svět (175), musí jej vyjevit v tom, čím jest: musí být skutečností sebevědomí. Teprve "objevený" a "pochopený" svět může poskytnout půdu pro dokonalou jednotu sebevědomí a jeho jinobyť; pokud je svět pro sebevědomí ještě cizí a sebevědomí si na něj činí nárok, požaduje jej a zpracovává jako svůj pouze bezprostředně, zůstává vůči němu vězet v onom "negativním vztahu".

305 Viděli jsme, že ve vztahu panství a rabství nemohlo být ještě dovršeno pro-lomení zpředmětnění. Dokonce ani v činném sebevědomí pracujícího není předmětnost poznána co do své bytnosti, jako skutečnost sebevědomí; ve zpracované věcnosti vystupovalo sebevědomí pracujícího jen jako věci příčinná "forma", nikoli jako vlastní "bytnost a bytí-o-sobě" této věci. Odhalení světa, které vykoná rozumné sebevědomí, je současně dokonalým odpředmětněním světa: pochopením a uchopením světa jako pravé skutečnosti, pravdy a přítomnosti sebevědomí. Jako proces určuje nyní Hegel předběžně průběh života v podobě "rozumu": svět sebevědomí se stává "jeho novým skutečným světem, o něž má zájem v jeho trvání jako předtím jen v jeho mizení; neboť jeho trvání se mu stává jeho vlastní pravdou a přítomností; je si jisto, že v něm zakouší jen sebe." (175 [180]). Uskutečnění sebevědomí jako všudypřítomné substance probíhá v odhaleném světě jeho působení (charakter této skutečnosti bude později určen pojmem "díla") a "trvání" tohoto světa je jen vlastní "pravdou a přítomností působícího sebevědomí".

Již jen z této předběžné charakteristiky je zřejmé, že uskutečnění sebevědomí, o které zde jde, má na zřeteli dějinný proces života.^{xx)} A má jej na zřeteli nikoli jako jednotlivý způsob bytí vedle jiných; neboť co se zde odehrává, je

x) Říká-li N.Hartmann (Hegel, str.105), že tím zkoumání přechází od "gnoseologické analýzy" na jinou "rovinu", protože sebevědomí je "původně praktické, aktivní", pak tomu nelze rozumět tak, jakoby "praxe" sebevědomí ležela vedle "teorie" "vědomí". Spíše je praxe sebevědomí v sobě samé - jak bude ještě třeba ukázat - také "teorií": v jednotě a celostnosti pojmu bytí života se spojují teoretické a praktické bytí.

xx) R.Kroner zdůrazňuje výstižně věcnou nutnost, která musila Hegela vést k dějinnosti života od okamžiku, kdy se na místo transcendentálního sebevědomí čisté apercepce stalo jádrem koncepce plné bytí života: "V okamžiku, kdy Já, subjekt prožívání, už není chápán abstraktně jako u Kanta, Fichta a Schellinga, nýbrž předmětem filosofického poznání je učiněn jeho konkrétní prožitkový obsah, musí se ozvat otázka po vztahu tohoto obsahu jako prožitého jednotlivcem k prožitkovému obsahu lidstva vůbec, tj. k obsahu historickému." (l.c.II, 377, podtrhl H.M.) - Tím je vytčen nejhlubší protiklad Fenomenologie ducha a Kritiky čistého rozumu.

uskutečňování života jako "ducha", tedy jako "absolutního bytí" a všudypřítomné substance jsoucího vůbec. Dějinnému procesu je tu již v zárodku přičten charakter totality: současně s uskutečněním sebevědomí v jeho dějinách dospívá také "svět" do své skutečnosti; trvání světa je odhalováno jako pravda a přítomnost sebevědomí. Dějinné uskutečňování života pojímá do svého procesu zprostředkovaně všechny oblasti jsoucího, dává každému jsoucímu potkat se se svou dějinností.

Teprve počínaje Hegelem se tato totalita jako ontologický rys dějinnosti stává základním fenoménem dějinného procesu, fenoménem, o němž lze stěží pochybovat! Ohlašuje se v prostoru bytí dějin názvem "svět", který se do-
stavuje jakoby sám od sebe při každém zamyšlení nad smyslem bytí dějin-
ného procesu: "mravní svět" u Rankeho a Droysena, "duchovní svět" u Diltheye aj.

Je-li pravda, že uskutečnění sebevědomí v sobě samém má dějinný charakter, pak musí být dějinná také podoba, v níž je život subjektem tohoto procesu. A Hegel skutečně také uzavírá výhled na skutečnost rozumného sebevědomí pojmem svobodného národa: "Pojem uskutečnění sebevědomého rozumu ... má vskutku svou úplnou realitu v životě daného národa" (265 [243]), "ve svobodném národě je proto vpravdě uskutečněn rozum" (267 [244]).

Ale Hegel poukazuje hned na počátku oddílu "Rozum" na dějinnost jako zá-
kladní vlastnost uskutečňování sebevědomí. Sebevědomí je vpravdě "veškerou reali-
tou" teprve tím, že se jako taková představí a prokáže, že se veškerou realitou
stane (176). Sebevymáhání a sebeovládání, které bylo již častěji zdůrazněno
jako bytnost života, klade se nyní se zřetelem k dějinnosti výslovně. Bezpró-
střední "dannost" jednoty sebevědomí a světa je jen "abstrakce", jejíž "bytnost
a bytí o sobě" samy jsou "pohybem jeho vzniklosti" [Gewordensein] (177 [181]).
Vědomí je v každém svém "vztahu k jinobytí", ke "světu" a tím ve svém uskutečnění
vždy závislé na konkrétním dosaženém "stupni světového ducha dospívajícího k vě-
domí sebe". Uskutečnění je v sobě samém uvědoměním si toho, co vzniklo; skuteč-
nost ducha závisí na tom, "čím se již stal, nebo čím již o sobě jest" (tamtéž).
Způsob této závislosti není ještě vyjasněn, - v každém případě je ale bytí světo-
vého ducha závislé na uvědomění si své vzniklosti.

Téze o uskutečňování rozumného sebevědomí v dějinném životě národa se však
objevuje jen předběžně, není ještě dosvědčena. Výslovnému pojednání dějinného
života ~~předchází~~ ve Fenomenologii ducha ještě velký oddíl o "pozorujícím rozumu",
který, jak se zdá, přerušuje postup rozvíjení něčím zcela novým. Jeho tématem
je "pozorování přírody a sebevědomí", - nalézají se tu pojednání o pozorování
organického a psychického, o logických a psychologických zákonech, o fyziognomi-
ce a kranilogii! Co znamená zařazení takových témat na tomto místě?

Především realizuje pozorující rozum ve vědění možnost pozitivního vztahu
sebevědomí k světu tím, že překonává předmětnost vůbec jako "bytnost a bytí-o-
sobě". Uznává "věci" jako pouhé momenty "zákona"; jsou to pouhé "rozdíly" jeho
jednoduché jednoty (225); rozprostřená rozdílnost, která tvoří obsah "formy věc-
nosti", je udržována, vedena a "pojímána" jednotou a všeobecností zákona. Pozo-
rující rozum tedy činí zjevnou bytnost věcnosti jako realizaci "pojmu", jako
způsob pojímajícího bytí, tedy jako bytí jeho bytí. Co stále ještě stálo bez-
prostředně proti sebevědomí jako jeho "negace", tj. forma předmětnosti sama,
to je tím překonáno; pro sebevědomí pozorujícího rozumu má "to bezprostřední
vůbec formu toho, co je překonáno", "takže jeho předmětnost platí jen jako povrch,
jehož vnitřkem a bytností je ono samo" (263).

Toto poslední určení odlišuje pozorující rozum bytostně od pouhého "vědomí", jehož pravdou, jak se již také ukázalo, je pojmání věčnosti pod jednotu a všeobecnost zákona (viz svrchu str.259). "Vědomí" nemohlo přemoci předmětnost jako takovou: zůstala jeho negací, tím druhým, cizím; nenašlo se v ní samo. A nemohlo se tak nelézt, neboť teprve žádostivé a zpracovávající konání života připravuje půdu pro toto překonání, když zprostředkovává předmětnost s konkrétním procesem sebevědomí a odhaluje ji jako svůj svět.

"Teoretické" prolomení zpředmětnění, jež má vykonat pozorující rozum, se odehrává jen na základě již požadovaného a zpracovaného světa. Tím je dán druhý bytostný rozdíl mezi bezprostředním "vědomím" a tímto rozumem: pro pozorující rozum má "bytí již předem význam jeho bytí [des Seinen] (182 [185]). Pozoruje svět jako svůj svět, který tu je ve svém bytí-o-sobě pro něj, a jeho pozorování je zcela podřízeno této jistotě, že při "odhalování" světa odhalí pouze sebe. Život je ve specifickém smyslu subjektem tohoto procesu: zatímco se při bezprostředním "vědomí" jeho zkušenosti pouze "odehrávaly", rozumné sebevědomí koná samo "pozorování a nabývá zkušenost" (tamtéž; podtrhl H.M.), vyhledává to, co bezprostřední "vědomí" mohlo pouze nalézt. Poznatky pozorujícího rozumu jsou již dílem uvědomujícího se sebevyjádření a sebeosvědčení života: "směřuje k tomu, aby nabyl vědění o pravdě; aby shledal, že to, co je pro mínění a vnímání věcí, je pojem, tj. aby měl ve věčnosti toliko vědomí rozumu sama" (tamtéž).

Od interpretace tohoto oddílu Fenomenologie ducha lze v rámci této práce upustit tím spíše, že pojetí "přírody" jako realizace "pojmu", jako způsobu pojmajícího bytí, bylo vyloženo již v první části v příslušných kapitolách o Logice. Je však vhodné ještě jednou krátce vytknout systematické místo "pozorujícího rozumu" v rámci rozvinutí bytí života.

"Teoretické" prolomení věčnosti přírody poznatky pozorujícího rozumu je základní proces života sama; neboť je to jen jeden ze způsobů odpředmětnění, kterým je život sám a k němuž nutně dochází, pakliže se život vůbec ve svém "světě" a se svým "světem" uskutečňuje. Jako však nestojí překonání věčnosti v pojmu jednoduše a bezprostředně na počátku uskutečňujícího se života, nýbrž předpokládá již zprostředkování sebevědomí a světa ve vztahu panství a rabství, žádostivosti a práce, - právě tak málo znamená již dovršení tohoto uskutečnění. Víme už z interpretace Logiky, jak nedokonale je "pojem" realizován v přírodě. Způsob, jakým pojmající bytí jako příroda jest, totiž jako pouze nutná, o sobě se odehrávající, ještě ne svobodně pro sebe se zprostředkující realizace pravého bytí, - poukazuje ze sebe sama zpět na pojmající bytí svobodného sebevědomí jako na své vlastní dovršení.

Zákonnosti neorganické přírody chybí reflexe-v-sebe, tj. chování-se-jakožto-Jáství [das Sich-(als Selbst)-Verhalten], sjednocování se v jednotě. Organická příroda je zase "pouze tato v sebe reflektující jednoduchost": nerozkládá se sama ze sebe navenek ve své rozdíly, nediferencuje se sama ze sebe navenek ve své jednotliviny, aby je opět právě tak pojala zpátky ve svou soběrovnou všeobecnost. Veškerému přírodnímu dění tak chybí bytostná svoboda, na níž je založen smysl bytí jakožto pojmání; "pozorování nachází tento svobodný pojem... pouze v pojmu samém, pokud existuje jako pojem, neboli v sebevědomí" (225 [215]).- Jako se předtím předmětné jsoucí soustřeďovalo kolem žádostivého a zpracovávajícího sebevědomí, v jehož mediu teprve nabývalo "trvání", tak se nyní soustřeďuje "příroda" kolem teoretického rozumného sebevědomí jako kolem své skutečné pravdy a svého dovršení.

Není však toto svobodné sebevědomí samo také "přírodou", existující ve "formě věčnosti": jako "tělo" a ve světě svého těla? Protiklad mezi sebevědomím jako takovým a předmětným světem jako takovým, který byl sjednocen a zprostředkovan v procesu života, zasahuje do života každého jednotlivého sebevědomí; nyní musí být ještě sjednocen a zprostředkovan v každé jednotlivé individualitě samé.

311 V explikaci základní struktury života byla jednota jeho nekonečné soběrovnosti v jinobytí určena blíže jako nekonečný čin sebevědomí: jako vyvíjející a vytvářející se sebevyjádření a sebeosvědčení (viz svrchu str.287), které každou naskytnuvší se určitost "jsoucna" pojímá v sebevědomí tak, že mu ji zprostředkuje, a nechává ji, aby se odehrávala jako jeho vlastní čin. Takovým vlastním činem sebevědomí se nyní také ukazují být (str. 225-263) každá konkrétní tělesnost a tělesný svět individua. Ovšemže je každé sebevědomí "původním určitým bytím" (232 [220]): pochází z konečné určitosti, v níž se pouze nalézá, kterou samo nevytvořilo, která je bytostně tím, "co nevykonalo" [sein Nichtgetanhaben] (tamtéž). Avšak klásti tuto nalezenou, bezprostřední původnost jako vytvořenou, zprostředkovanou, způsobenou skutečnost, tvoří právě obsah bytí života, a teprve jako takový "resultát" je individualita skutečná. Před tímto působícím činem není ani individualita pro sebe ani její svět o sobě "skutečností", nýbrž pouhou "abstrakcí". "Individualita je tím, čím je její svět jako její; sama je okruhem své činnosti, v němž se vyjádřila jako skutečnost a je naprosto jen jednotou děného a vytvořeného bytí" (231 [219]).

Nyní je už jasnější, v jakém ohledu nalezne sebevědomí svůj "pozitivní" vztah ke světu a nakolik se může stát život jako sebevědomí na základě tohoto vztahu "veškerou realitou". Pozitivní vztah ke světu je tehdy skutečný, když sebevědomí svět učinilo a pojalo jako svůj čin. "O sobě daný svět" a "pro sebe jsoucí individualita" se pak již nerozpádají (231): svět je skutečným činem individua, zatímco individuum "je pouze tím, co vykonalo" (232). Jak pojem individua, tak pojem činu zakusí však vzhledem k tomuto procesu ještě bytostnou proměnu; pokud totiž budou oba zakotveny a překonány ve vyšší "všeobecnosti": individuum je tím, čím je, jen ve všeobecném "mediu" národa: a činem není již žádné náhodné konání, nýbrž teprve "věc sama", která má také charakter všeobecnosti: není konáním jednotlivce, nýbrž "všech a každého". Průhledná pojímající svoboda a všeobecnost procesu dění odlišuje život, který dovršuje tuto sjednocující jednotu sebevědomí a světa, bytostně od života, který ji zahájil: života v panství a rabství.

312 Jestliže je svět, v němž je sebevědomí pokaždé jako to druhé a který je pro sebevědomí pokaždé předmětný, učiněn a pojat jako skutečný čin sebevědomí, může se život naplnit jako nekonečná soběrovnost v jinobytí; neboť veškeré jinobytí je pak vzhledem k jeho "bytnosti a bytí-o-sobě" pouze skutečností sebevědomí; "předmětem, k němuž se (sebevědomí) pozitivně vztahuje, je tudíž sebevědomí" (263 [242]). - Tímto způsobem naplňuje život také teprve nejvyšší u-sebe-samě-setrávající pohnutost: "tím, že se dostává do pohybu", se "neztrácí", nýbrž setrává ve svém vlastním "rozdílu" (193). Určení, pomocí nichž Hegel rozhraníčuje pohnutost organického od anorganického a svobodného sebevědomí od organického, nabývají svého smyslu jen tímto dovršením života.

Poněvadž veškeré jinobytí není ničím jiným než pojatým činem sebevědomí, vrací se život ve veškerém konání vždy jen k sobě samému; "konec", k němuž konání dospívá, je tím, čím byl již počátek: sebevědomím. Život je bytostně takové bytí, které "má sebe samo jako svůj konec"; "konec však ukazuje tuto svou vlastní

prioritu tím, že změnou, kterou si konání předsevzalo, nevychází nic jiného než to, co již bylo" (196 [195]).

Protože na stupni rozvoje, kterého bylo nyní dosaženo - když se bylo uskutečnilo zprostředkování světa v žádostivosti a práci, v poznání přírody a činném sebevyjádření individuality - se již otevřela dimenze možného uskutečnění života jako "všeobecného media" a "substance" veškeré reality (totiž svět jako způsobená skutečnost, jako konání "všech a každého", v němž má sebevědomí proti sobě jen sebe samo), chápe Hegel předběžně tento "cíl" "v jeho realitě" a určuje³¹³ je "substanci, která dospěla ke svému jsoucnu" jako "říši mravnosti" (264). Tato říše je ale bytostně dějinná: Život je subjektem tohoto procesu jako "život národa", uskutečňuje se ve svobodných individuích, pojímajících a způsobujících skutečnost jako svůj čin, individuích, jejich "čistě jednotlivé konání a snažení" má realitu, trvání a obsah jen "skrze všeobecné uchovávací médium, skrze moc celého národa" (265). Ne náhodou se zde, kde pojem bytí života stojí před svým konkrétním naplněním, vracejí ústřední kategorie, pomocí nichž Hegel všeobecně charakterizoval bytí života hned zpočátku: "úplná jednota", "plynulá všeobecná substance", "všeobecné uchovávací médium". Jednota a všeobecnost svobodných sebevědomí a jejich konání, která se uskutečnila v životě svobodného národa, je úplnou soběrovností sebevědomí v jinobytí, - všeobecnou tekutinou, která protéká veškerým jsoucím, s nímž se setkává, a přetváří je teprve v živou a působící skutečnost, - všeobecným středem, v nějž je veškeré jsoucí a odehrávající se vtahováno a skrze nějž je zprostředkováváno se sebevědomím. Toto nekonečné zprostředkování je možné jen jako vědomé a uvědomující se zprostředkování (viz svrchu str.306 n), jako pojímající a pojaté konání. A tak je jeho výsledek, totiž jednota bytí-pro-sebe a bytí-o-sobě, "daného a způsobeného bytí", sebevědomí a předmětnosti, nutně "duchovní bytností", duchovní jednotou: úplně oživeným světem je duchovní svět, je duch. Uvidíme ještě, jak Hegel tento svět označuje jako pravdu a skutečnost "čisté kategorie" a tím výslovně určuje jeho ontologické místo jakožto dovršení pojmu bytí.

³¹⁴ Sledujeme jednotlivá stadia tohoto uskutečnění jen potud, pokud je v nich rozvinut pojem bytí života ve své plné dějinnosti a tím ozřejmena původní půda ontologie, jak byla předložena v Logice.

23. Pokračování

b) Skutečnost sebevědomí v "konání všech a každého".

Dílo a "věc sama"

V pozorujícím rozumu se sebevědomí našlo zprvu jen teoreticky jako svět a svět jako sebe samo: "pro ně platí, že je o sobě předmětnou skutečností" (263 [242]). Všeobecnost života jakožto "veškerá realita", přesahující sebevědomí i předmětnost, se stala viditelnou, - ale nikoli ještě skutečnou. Neboť všechny předcházející zmínky seskupené kolem pojmu "svobodného národa" byly jen předběžnými výhledy, výhledy na "cíl", jehož realita ještě "nedospěla k jsoucnu". Sebevědomí poznalo, že svět je jen okruhem jeho konání, v němž se musí vyjádřit a osvědčit, že skutečnost je bytostně "dílem"; avšak když se sebevědomí, vycházející z tohoto vědění, vyjadřuje a osvědčuje, jedná jen jako jednotlivé, indi-

215 viduální sebevědomí. Proces života stojí ještě uprostřed vzájemnosti a protikladnosti různých individuí, která se již sice v určité elementární podobě sjednotila (vztah panství a rabství), aniž by však tato jednota byla již živým subjektem dění. Subjektem je tato jednota teprve jako život celého národa, který dává "čistě jednotlivému konání a snažení individua" odehrávat se ze své moci, a tak prokazuje, že je "všeobecným uchovávacím médiem", v němž je jakékoliv individuální konání a snažení jediné skutečné (265). Pokud tvoří tato skutečnost pravdu a dovršení života, v níž se naplňují všechny jeho možnosti, může Hegel říci, že jí sebevědomí na nynějším stupni nedosáhlo; - pokud tvoří imanentní telos života, který je tu již i na "počátku" a na jehož základě jsou jediné možné bezprostřední a nepravé způsoby života (viz svrchu str. 312), může být s tímž oprávněním řečeno, že individuální sebevědomí "vykročilo z tohoto štěstí, ... že dosáhlo svého určení" (267 [244]). Ačkoliv je "o sobě" skutečné jen ve všeobecném uchovávacím médiu národa, ještě sebevědomí ve vlastním smyslu skutečné teprve tehdy, když bylo tuto svou skutečnost realizovalo "pro sebe".

216 Sebevědomí ví, že skutečnost je co do své "bytnosti a bytí-o-sobě" skutečností sebevědomí; je si tím jisto a, hnáno žádostivostí, aby se sobě "stalo bytostným" ve své skutečnosti, snaží se tuto pravdu osvědčiti. Nejprve je však v držení pravdy jen jako jednotlivé individuum, a tak je také jeho osvědčení nejprve jen jeho jednotlivým individuálním konáním: "vrhá se tudíž do života" za tím účelem, "aby si uvědomilo v druhém sebevědomí sebe jako jednotlivou bytost, neboli, aby toto druhé učinilo sebou samým" (271 [247]). - Poněvadž však individuum má nyní "všeobecnost" života již před sebou a jeho individualita vyjadřuje jen její rozdělení v jednotliviny, poněvadž "skutečnost" je pro ně "oživeným řádem" (280), jde mu při uskutečňování sebe sama bezprostředně vždy již i o uskutečnění všeobecnosti. Kontroverze [Auseinandersetzun] mezi jednotlivými individuí se stává kontroverzí mezi individuem a všeobecností. Kontroverzí, neboť všeobecnost stojí proti individuu ještě jako "druhá skutečnost"; ještě se s ní nespojilo a nezprostředkovalo ve svobodném uznání, ještě se samo nepostavilo do tohoto "středu", nýbrž hájí a nárokuje tuto všeobecnost jen pro svou individualitu, - vydává samo sebe za střed, místo aby se středu poddalo. Protože vztah individua a všeobecnosti je bezprostřední, jeví se také individuum všeobecnost v neustále se měnících formách bezprostřednosti; individuum mluví ve svém "čistě jednotlivém konání a snažení" pateticky o "zákonu srdce", "blahu lidstva", "běhu světa", "všeobecném řádu" atd., - to všechno jsou nepravdivé a abstraktní formy všeobecnosti, na které si může pro svůj čin činit nárok stejným právem či neprávem každé individuum.

Avšak dokonce i toto konání a snažení představuje oproti bezprostřední vzájemnosti a protikladnosti panství a rabství bytostný pokrok na cestě k dovršené skutečnosti života. V onom procesu neměla individua před sebou ještě v žádné podobě všeobecnost, jež by měla být uskutečněna - skutečnost zůstávala totalitou před-mětů, jež měly být požadovány a zpracovány; a dokonce i tehdy, když se sebevědomí v zpracovávaném předmětu pracujícího stalo skutečným a nabylo trvání, i pak se tak stalo jen "předmětným způsobem": život zůstal "formou", která byla předmětu přičiněna a nemohla překonat předmětnost jako takovou. - Ukázali jsme, jak pozorující rozum ve vědění prolomil zpředmětnění, jímž bylo teprve umožněno vyjevení všeobecnosti života, a svět se mohl odhalit jako skutečnost sebevědomí. Vzhledem k tomuto odvědomění světa určuje nyní Hegel konání individuí způsobem, který dává jasně vystoupit jeho odlišnost od onoho bezprostředního konání:

317 Konání sebevědomí, jež má svět jakožto svou skutečnost před sebou, se již nestaví proti nějakému pouze danému předmětnému světu, jehož věcmi by bylo podmíněno ve svém smyslu a cíli; vědomí nyní vůbec "odvrhlo veškerý protiklad a veškerou podmínku svého konání" (295 [265]). Co vůbec může a má být ve skutečnosti vykonáno, má počátek a konec, smysl a cíl v konání sebevědomí samém, neboť to jest přece teprve skutečností. Něco dalšího nemůže a nemá být vykonáno ani dosaženo; konání sebevědomí je již jen čistým sebevyjádřením, sebeosvědčením; je to "čistý překlad z formy bytí ještě nevyjádřeného ve formu vyjádřeného" (298). A svět, do něhož čin vstupuje, má charakter pouhého "živlu", "v němž individualita vyjadřuje svou podobu, a má význam něčeho, co čistě pasivně přijímá tuto podobu; je to všeobecný den, jemuž se vědomí chce ukázat" (295 [265]); podtrhl H.M.). Svět není žádná o-sobě-jsoucí objektivita stojící proti nějaké pro-sebe-jsoucí subjektivitě, - sám o sobě je jen živlem, v němž subjektivita počíná být pro sebe; jas, v němž se nejen sebevědomí samo teprve chápe, pojímá a způsobuje, nýbrž v němž nám teprve také "dává spatřiti" skrze svou skutečnost skutečnost všeho jsoucího. Poněvadž tato skutečnost je bytostně "spatřeností" [Gesehenwerden], může Hegel spatřenost prohlásit za rozhodující obsahovou charakteristiku konání: - "konání nic nemění a proti ničemu nesměruje; je to čistá forma překladu z nepatřenosti do spatřenosti, a obsah, který je vynášen na denní světlo a který se vyjadřuje, není nic jiného, než čím je již toto konání o sobě" (295 [265]).

318 Toto určení konání "reálné individuality o sobě" nám neustále připomíná ono místo z Teologických raných spisů, na němž se poprvé vynořil plný pojem bytí života: kde byl označen "pojatý život" jako jas (FÖS), tento jas jako "pravda" a svět jako dílo ANTHROPOS FÓTIZOMENOS (viz svrchu str.233). Skrze všechny proměny je stále patrná jednotná půda hegelovské ontologie, vymezená tímto pojmem bytí života.

Konání není, jak jsme viděli (viz svrchu str. 285) nějaké chování života jako sebevědomí, nýbrž proces, v němž se tento život teprve vůbec stává tím, čím je. A sebevědomí odehrávající se v tomto konání není nějaké jsoucí vedle druhých jsoucích, nýbrž "všeobecné médium" a "substance" jsoucího, v jejichž uskutečňování se stává veškeré jsoucí skutečností. Pokud teď už nemá konání sebevědomí žádný "protiklad" a žádnou "podmínku" a je čistě jen sebe-vyjádřením v průhledném "živlu" světa, pokud "látka působení a účel konání jsou obsaženy v konání samém" (295 [265]), nemůže už sebevědomí vůbec v tomto procesu zabloudit v něco druhého, - krouží takřka jen kolem sebe sama, zůstává v každém okamžiku u sebe sama a vrací se v celku tohoto procesu vždy k sobě samému; jeho "konání má proto podobu kruhu, který se volně pohybuje v sobě samém v prázdnu a ničím nebrzděn se hned rozšiřuje, hned zužuje a zcela spokojeně si pohrává jen v sobě a se sebou samým" (tamtéž). Jistě to není náhoda, že se zde objevuje obraz kruhového pohybu, pohybujícího se v sobě samém, jako nejvyššího a jediného pravého způsobu pohnutosti; a sebevědomí, jehož skutečnost se v této pohnutosti projevuje, je Hegelem nyní určováno jako kategorie: "je to kategorie, která se stala sobě samé vědomou" (294 [264]). Tím je naznačeno, v jaké dimenzi se nyní pohybuje rozvíjení bytí života: v dokonalé soběrovnosti v jinobytí se sebevědomí uskutečňuje jako "čistá kategorie", jako smysl bytí vůbec, a sice jako kategorie "vědomá" si sebe: jako tento smysl, jak je nikoli jen o sobě, nýbrž pro sebe sama, ve své pravdě a naplnění. A věta, která zde zdůvodňuje toto označení sebevědomí jako čisté kategorie, shrnuje ještě jednou ústřední charakteristiky

ontologického východiška, jež byly od počátku směrodatné: sebevědomí uchovává "ve všech (momentech své pohnutosti) jednoduchou jednotu bytí a Jáství, která je jejich rodem" (295 [265]). Je to všeobecně, v němž se spojují "bytí" a Jáství, bytí-o-sobě a bytí-pro-sebe, subjektivita a objektivita jako pod svým rodem, z něhož jakožto jsoucí vcházejí a v němž jsou jakožto jsoucí uchovávány.

Konání charakterizované takto co do svého ontologického významu je nyní konkretizováno ve vztahu k procesu života ve světě; jeho bližší určení orientuje se nejprve na pojmu díla. To co individualita způsobí v živém světě, v jaké podobě se vyjádří a osvědčí, je její "dílo". Dílem, které individualita předkládá, činí se zároveň všeobecnou; předloženým dílem staví sebe samu ven v "živel všeobecnosti, v prostor bytí prostý určitosti" (302 [270]). Prostý určitosti: neboť teprve skrze skutečnost díla se stává "prostor bytí" určitým, naplněným určitostí; v živel všeobecnosti: neboť ve svém díle je individualita bytostně pro všechny, své dílo "vrhla v trvání", v němž trvá nejen pro jedno nebo pro mnoho individuálních vědomí, nýbrž pro "všeobecné vědomí". Pro vědomí, pro které je dílo skutečností, je každé dílo dáno jako tak a tak "určité", to ale znamená: jako dílo nějakého "určitého" vědomí; dílo je skutečné pouze v mediu všeobecného vědomí, v němž bylo stvořeno a v němž má své dějiny. Tak o sobě vědomí ví jako o "všeobecném" vědomí, pro které je každé dílo zvláštní a dáno jakožto zvláštní, - které si může každé dílo učinit předmětným, dílem pro sebe; ví o sobě jako o "absolutní negativitě", která se může postavit proti každému dílu, a každé dílo "překročit". V tomto přesahujícím překročení překračuje vědomí nutně také každé určité vědomí a "sebe jakožto dílo", neboť každé dílo je přece jenom "realitou, která si dává vědomí", jest jen jakožto dílo vědomí (tamtéž). - V "absolutní negativitě" vědomí tkví důvod, proč se "neshledává naplněno svým dílem", proč je něčím víc a širší než jakékoli určité dílo, ano, že je samo "prostorem prostým určitosti", v jehož všeobecném mediu teprve nabývá určitosti a trvání i skutečnost díla. V protikladu mezi vědomím, které nutně překračuje každé dílo, a dílem, které je vždy nutně pouze určitým dílem, rozvíjí se jednota života, která spojuje onu všeobecnost a tuto zvláštnost. Tato jednota se uskutečňuje na cestě, která je vymezena proměnou pojmu "díla" v pojem "věci samé" a který je nyní ještě třeba stručně osvětlit.

Dílo je pokaždé dílem určité individuality, která se v něm uskutečňuje, - to ale znamená, že "dílo spolupřijalo celou přirozenost individuality", která je "původně určenou přirozeností" (302n). Tak vkládá každá individualita do "prostoru bytí" své vlastní určité dílo, jež je pro každou jinou individualitu "cizí" skutečností, která musí být překonána v obměňujícím konání; neboť každá individualita se musí vyjadřovat a osvědčovat proti všemu druhému. Již vytvořením díla se dílo stává dílem pro druhé; poněvadž ale mělo zároveň znázorňovat pouze svou vlastní skutečnost, tkví v bytnosti díla rozpolcenost, která způsobuje jeho vnitřní zkázu. "Dílo jest, tzn. je pro druhé individuality, a je pro ně cizí skutečností, na jejíž místo musejí tyto druhé individuality dosadit svou vlastní skutečnost, aby si svým konáním dodaly vědomí své jednoty se skutečností" (303 [270]). Tím se dílo stává předmětem ve vzájemnosti a protikladnosti individual. V tomto "všeobecném pohybu" se stává každá individualita a její určité dílo "mizejícím momentem": druhé individuality do nich zasahují, převracejí je a mění; realita individua a jeho díla, jež byla původně určitá, se právě odhaluje jako to neskutečné, mizející. "Dílo je tedy vůbec něčím pomíjivým, co je anulováno opačným působením jiných sil a zájmů a vyjadřuje realitu individuality

spíše, jak se ztrácí, než jak se dovršuje" (303 [270]). V tomto "základním rozporu díla" (304) se zdají znovu propuknout všechny protiklady, které měly být překonány v jednotě a všeobecnosti života jako sebevědomí: konání, jeho původní záměry a obsahy, stojí proti skutečnosti, do níž se udál čin; ukazuje se, že konání je "nepřiměřené", když je jeho výsledkem něco jiného, než co mělo být vykonáno; - jsou to živé protiklady chtění a uskutečnění, účelu a prostředku, vnitřní nutnosti a náhodného štěstí apod., které Hegel pojímá v bytí života jako základní rozpor díla (304n).

322 Avšak právě tato nejvnitřnější náhodnost a pomíjivost díla tvoří pravý obsah jeho skutečnosti. Skutečností sebevědomí není určité jednotlivé dílo, jak bylo původně míněno, uděláno a postaveno, nýbrž "všeobecný pohyb" převrácení a proměňování, v němž každé určité dílo mizí. V mizení díla teprve vzniká skutečnost; "mizení samo je skutečné a připoutáno k dílu a mizí samo s tímto dílem" (305); co se s dílem stává v tomto pohybu, - jeho dějiny jsou jeho vlastní realitou. Tím se přesouvá ještě jednou, a tentokrát s konečnou platností, substanční charakter skutečnosti se strany předmětnosti na stranu vědomí, které je nyní zcela určeno jako (vědoucí) konání. Co se při mizení díla uchovává, je samo všeobecné konání, kterému pomíjivost a náhodnost díla nemůže nic ubrat z jeho bytostnosti a nutnosti. Neboť není přece konáno kvůli nějakým určitým předmětným účelům v nějakém určitém předmětném světě, nýbrž proto, že konání je bytím života samého, který svým činem veškerou skutečnost teprve vytváří a vyjevuje; "k jednání dochází, protože konání jest o sobě a pro sebe samo bytostí skutečnosti" (305 [271]); podtrhl H.M.). A protože je toto konání v sobě samém věděním a pouze jako vědomé a uvědomující se konání je skutečné, praví Hegel předjímavě: "jednání je právě vznikání ducha jako vědomí" (298 [267]). V pomíjivosti díla se nyní ukazuje také "absolutní negativita" vědomí ve své pravé bytosti (viz svrchu str.319). Oproti pomíjejícímu dílu uchovává se vědomí ve svém konání "jakožto jsoucí a zůstávající" (306), - nikoli jako (zůstávající) substance proti nějaké druhé (pomíjející) substancii, nýbrž jako všeobecnost neměnně se uchovávající ve svých vlastních jednotlivinách. Pro vědomí, překračující jako své vlastní každé dílo, je veškerá skutečnost jen "mizejícím momentem", ale právě v tomto mizení se vědomí uchovává jako skutečnost a skutečnost svých momentů. Zakouší svou vlastní všeobecnost: Že totiž nenaplněnost, která mu dává překračovat každé dílo, udržuje a způsobuje nejen vědomí samo v jeho konání, nýbrž současně skutečnost jsoucího. Nabývá zkušenost o tom, že to, co se "bezpodmínečně potvrzuje a je zakoušeno jako to, co zůstává", není ničím jiným než "jednotou konání a bytí". Skutečnost "pro ně proto znamená pouze bytí vůbec, jehož všeobecnost je to-též co konání" (306 [272]). Tato jednota, a ne dílo v protikladu ke konání nebo 323 pouhé konání, je pravým dílem: "věcí samou".

Ve "věci samé" se dovršuje spojení sebevědomí a předmětnosti; věc sama je odpředmětněním, které se stalo předmětným. V procesu života se proměňuje postoj sebevědomí ke světu z postoje vůči pouhým "věcem" přes postoj k "dílům" až k postoji k "věci samé"; tato proměna postoje znamená postupující přijímání předmětnosti v bytí života, které je zároveň pokračujícím uskutečňováním předmětnosti samé. Čím více je překonávána "forma" předmětnosti, čím "živější" je předmět, tím je také skutečnější; rozpouštění jeho "bytí-o-sobě" mu nic neubírá z jeho bytostnosti, - naopak odkrývá teprve jeho bytnost: v konání sebevědomí se stává předmět skutečným takový, jaký je "o sobě". - "Věc sama": výraz pro objektivitu jsoucí čistě o sobě v protikladu k veškerému vědění a konání subjektivity, - je

u Hegela jen věci samou ve vědění a konání subjektivity. Věc sama je "zpředmětným pronikáním individuality a předmětností samé" (307 [273]), neboť je jednotou následujících rozdílných "momentů": předně je to to, co má být vykonáno (jako "účel", který, nejde ještě realizován, stojí ještě "v protikladu ke skutečnosti"), - za druhé je to čin sám: uskutečňuje se pouze v konání a jako konání, a toto konání je nutně vždy "určitým" konáním, "konáním tohoto individua", - a za třetí je to jakožto celek této jednoty odehrávajícího se konání a odehrávajícího se činu "skutečnost, jež je dána pro vědomí", "předmětná bytnost", totiž právě "věc" (306n). (Ukazuje se, že "věc sama" je v tomto významu téměř překladem řeckého PRAGMA, kde je v termínu samém vyjádřen vnitřní vztah k PRAXIS.)- Ve věci samé se stalo vědomí předmětnou skutečností: ví o svém činu jako o "substanci" skutečnosti; zároveň tím ale není rozpuštěna skutečnost ve vědomí, - naopak zůstává předmětnou skutečností pro vědomí. Věc sama je "předmětem zrozeným ze sebevědomí jako jeho předmět, aniž přestával být svobodným předmětem ve vlastním smyslu" (307 [273]).

Vzpomeňme si na to, jak byl analyzován pojem bytí života hned od počátku v obou bytostných směrech určení bytí-pro-sebe (samostatnost, sebevědomí) a bytí-pro-druhé (nesamostatnost, předmětnost) (viz svrchu str.27ln). Právě tak, jako je život absolutní negativitou a svobodou v protikladu k veškeré předmětnosti, je v sobě také dán ve shodě s bytím "předmětným způsobem", když zpředměťňuje sebe sama a svůj živý svět; proto je jeho proces zároveň zpředměťováním a stálým prolamováním a překonáváním zpředměťování. Věc sama je právě tak předmětností jako překonanou předmětností, právě tak skutečnou věcí jako skutečným činem sebevědomí. Je-li tedy život u věci samé, je vpravdě a zcela u sebe sama; jeho věc není jen život, nýbrž je jakožto život předmětná.- Bude ještě třeba ukázat, jak se věc sama stává něčím "všeobecným" a jako taková všeobecnost živým subjektem dění; jak se v ní tedy uskutečňuje život jako všeobecná "substance" jsoucího.

Zprvu se věc sama nalézá přece ještě v určitém konání jednotlivých individuí, ačkoliv již je také vyzvednuta nad ně. Pokud jde o věc samu, pak jsou v tomto konání určité jednající individuality, jejich určité účely a prostředky pouze "momenty", které mají věc samu za svou "bytnost" a podřizují se jí (307). Věc sama je "všeobecná", jež žije ve všech těchto jednotlivých momentech jako to podstatné, ve všech se "nalézá" jako jednotící totožnost sebe sama [Selbiges]. Avšak věc sama je takto jen "abstraktní", "formální", "jednoduchou" všeobecností, neboť "není ještě subjektem" (308), jenž by se v tomto konání sám uskutečňoval a sám se diferencoval v tyto momenty; nýbrž subjektem zůstávají jednotlivé jednající individuality a jejich momenty, - ony si dělají nárok na to, že věc samu uskuteční, a zacházejí s ní jako s abstraktním "predikátem", s ním se může v libovolném okamžiku sloučit jakožto subjekt libovolné konání.

Tak je věc sama opět vtažena do převrácující a proměňující vzájemnosti a protikladnosti individuí, a tato individua činí zkušenost, kterou učinila již při "díle": že totiž věc sama není žádnou abstraktní všeobecností, která by skutečně stála - jsouc nezávislá na individuích, které o ní vědí a s ní jednají - v protikladu k jejich konání o sobě, nýbrž že má právě v této vzájemnosti a protikladnosti všech a každého svou pravdu a skutečnost. - Jde-li individuu čistě o věc samu a chce-li ji pouze ve svém konání vytyčit, pak pozná, že právě tím věc samu vydalo v šanc druhým a postavilo ji do všeobecného pohybu převrácení a proměňování; individuum vidí, "že druhí se sem slétají jako mouchy k právě odstavenému mléku a rádi by se při tom uplatnili", - a druhí opět vidí ve všeobecné

věci samé pouze věc právě jednajícího individa, jeho věc, jeho jednotlivé zájmy a účely, a obrací se proti této věci (312). - A když se chce individuum, hnáno žádostivostí za svým čistým bytím-pro-sebe, osvědčit čistě ve své pravdě, když mu jde jen o "čisté konání", o čisté sebevyjádření, pak získává zkušenost, "že se všichni hýbají a mají se za pozvané a že místo čistého konání nebo jednotlivého zvláštního konání bylo začato s něčím, co je právě tak pro druhé, neboli věc sama" (313 [277]). Tak prožívá jednající individuum všeobecnou o-sobě-jsoucí předmětnost čisté věci samé jako vtaženou v konání a snažení jednotlivých pro-sebe-jsoucích individuí, - a prožívá své vlastní pro-sebe-jsoucí sebevyjádření jako všeobecnou o-sobě-jsoucí věc, jež je pro všechny předmětná.

Avšak sebevědomí, které prožilo právě v pomíjivosti jednotlivého "díla" svou nepomíjivou skutečnost a ve všeobecném bytí-pro-druhé právě své nejvlastnější bytí-pro-sebe, už nemá důvodu, aby bezmocně přihlíželo, jak se tento rozpor rozpadá. Může jej shrnout ve svém věděni o sobě samém a o svém světě a uznat jej jako to, co je pravdou a skutečností jsoucího a "přirozeností věci samé": "ani jen věcí, které by byla protikladem konání vůbec a jednotlivého konání, ani konáním, které by bylo protikladem trvání..., nýbrž bytností, jejíž bytí jest konáním jednotlivého individua a všech individuí a jejíž konání je bezprostředně pro druhé neboli věcí, a věcí je pouze jako konání všech a každého" (313 [277]).

Jednaje v tomto věděni, činí individuum své vlastní bytí-pro-sebe a konání všeobecným a všeobecnou věcí samu činí v pro-sebe-jsoucím "konání všech a každého" skutečnou. Věc sama se stává z abstraktního predikátu konkrétním subjektem konání; ale ne tak, jakoby už nyní jednající individua nebyla skutečnými uskutečňujícími činiteli, nýbrž tak, že se jednotlivá uindividualita vědomě postaví do všeobecného pohybu "konání všech a každého" a jedná jako "všeobecné Jáství" (314). Tak je věc sama nyní "substancí, jež je proniknuta individualitou; subjektem, v němž je individualita právě tak jako individualita sama, čili jako tato, i jako všechna individua, a všeobecně, které je bytím jen jako toto konání všech a každého" (313 [277]). Věc sama jest substancí jsoucího, která se stala subjektem; - v této formě nachází ontologická poučka o substanci jako subjektu své dosvědčení a naplnění v konkrétním procesu života. Skutečnost je všeobecný čin sebevědomí a to je skutečné jen jako tento všeobecný čin. "Celek je pohybující se pronikání individuality a všeobecného" (310 [275]), tedy dokonce opět něco "pohybujícího se", dění.

Hegel dělá nyní poslední krok, aby jasně vyjádřil tuto odehrávající se skutečnost sebevědomí jako "absolutní bytí" a "substanci", když věc samu určuje jako "jednoduchou kategorii": "Čistá věc sama je to, co se svrchu určilo jako kategorie, jako bytí, které je Já, neboli Já, které je bytím..." (314 [277]). Smysl bytí, jímž jsme původně začali: soběrovnost v jinobytí, a který se opíral o pojem bytí života a jeho jednotu bytí-pro-sebe a bytí-pro-druhé, došel svého uskutečnění v procesu vývoje věci samé; zde jsou "momenty skutečného sebevědomí... bytí-pro-sebe a bytí-pro-druhé kladeny jako totožné s jednoduchou kategorií samou a ta je tak zároveň veškerým obsahem" (314 [277]).

Již svrchu (str. 318) bylo naznačeno, jaký všeobecný význam má označení uskutečněného sebevědomí jako "kategorie". V prvním odstavci oddílu o "zákonodárném rozumu" (str. 314) podává Hegel shrnující zdůvodnění, u kterého je třeba se ještě krátce zastavit, poněvadž v něm je na závěr podán přehled celého dosa-
vadního výkladu.

328 Zdůvodnění začíná jakoby pohledem od dovršení života v duchu zpět na jeho počátek: nejvyšší a pravá soběrovnost v jinobytí je vědoucí a vědomé bytí, "duchovní bytnost". Tato duchovní bytnost je "ve svém jednoduchém bytí", tak jak je tu bezprostředně dáno a jak se tu odehrává, "čistým vědomím". Tzn., že tkví v diferenci vzájemnosti a protikladnosti, a sice tak, že se v této diferenci zdržuje [verhält] : že je ve své a u své předmětnosti jakožto u svého "jinobytí". Jako čisté vědomí je ale bytostně "sebevědomím": jeho postoj [Verhalten] je sám pro sebe vědoucím postojem; ví o sobě a svém jinobytí. Čisté vědomí je jenom jakožto sebe-vědomí, jako vědoucí bytí Jáství, - a toto Jáství je vždy nějakou "původně-určitou přirozeností", nějakým "tímto Jástvím", nějakým "individuem". - Tím je udán bod v rozvíjení pojmu bytí, na němž byl proces života určen jako vzájemnost a protikladnost různých individuálních sebevědomí. Nyní vychází Hegel rovnou od výsledku tohoto procesu: od spojení individuí v "konání všech a každého" prostřednictvím "věci samé". V ní ztratila "původně-určitá přirozenost individua ... svůj pozitivní význam, jenž spočíval v tom, že byla o sobě prvkem a účelem své činnosti; je jen překonaným momentem a individuum je Jástvím; jakožto všeobecné Jáství" (poslední podtržení moje - H.M.). Zároveň s tím získala předmětnost (která je přece vždy nutně dána již spolu s bytím vědomí) charakter "věci samé", tzn. není ničím jiným než konáním všeobecného Jáství, "skutečností a konáním sebevědomí", - tedy za prvé sama opět nějakým "všeobecným", za druhé nějakým všeobecným, které nestojí v protikladu vůči jednotlivým sebevědomím, nýbrž má jediné v nich svůj "obsah" a své "naplnění", a za třetí nějakým všeobecným, jež má charakter "bytí-pro-sebe", neboť vědomí, "Jáství vědomí je právě tak ... momentem" věci samé.

329 Tak je jednota sebevědomí (Já) a předmětnosti (bytí) na tomto stupni:

- a) tím, co je "o sobě" naprosto jsoucí; neboť je to "všeobecně čisté vědomí", které tu jako takové není pro nějaké druhé jakožto je samo, nýbrž které samo je jediným možným druhým pro vše jsoucí;
- b) jakožto toto naprosto o sobě jsoucí právě tak naprosto "pro sebe" jsoucím; neboť je tu ve svém bytí-o-sobě pro sebe samo, jeho bytí jakožto bytí Jáství [Selbstsein] patří k jeho bytí-o-sobě.

Rozdíl bytí-pro-sebe a bytí-o-sobě, samobytí a bytí-pro-druhé, leží stále uvnitř této jednoty a je jí samou spojován: není už žádného jsoucího, které by ještě stálo vně ní, jež by bylo něčím jiným než tato jednota. Skutečnost sebevědomí v konání všech a každého je "absolutní bytí": je tím naprosto o sobě jsoucím, odpoutaným (ab-solutum) od jakéhokoli dotyku s něčím jiným, než je ono samo, - "čili jednoduchá soběrovnost bytí". A tato absolutní jednoduchá soběrovnost je jen jako pro-sebe-jeoucí bytí: jako "vědomí" (314). Tato skutečnost je "bytím, které je Já, čili Já, které je bytím"; má ontologický charakter "kategorie" a jakožto kategorie je "veškerým obsahem".

K těmto určením přistupuje nyní ještě jako poslední kategorie absolutna "to, co je pravdivé" [s Wahre]. Viděli jsme: věc sama je věcí samou jenom pro a ve všeobecném sebevědomí, které jí svým konáním uskutečňuje; je nutně předmětem pro vědomí. Ve vědoucím konání je si vědomí jisto věcí samou jako tím, co je pravdivé; věc sama je jako to, co je o-sobě-a-pro-sebe-jeoucí, také o-sobě-a-pro-sebe-platné. "Co je tedy pro vědomí předmětem, má ten význam, že je to to, co je pravdivé; je a platí to v tom smyslu, že to je a platí samo o sobě a pro sebe; je to absolutní věc..." (314 [278]). Pravdivost [s Wahr-sein]

330 je vlastnost věci samé (PRAGMA); věc sama je v sobě samé odkázána na dotyk vědomí, které se jí ujistuje jako tím, co je pravdivé, a uskutečňuje ji; věc sama jest vůbec jen jako to, co je pravdivé.

A poněvadž věc sama je uskutečňována jen činem sebevědomí, poněvadž její "jsoucno" není ničím jiným než "skutečností a konáním sebevědomí", není povaha bytí její pravdy vlastností pouhého poznání, nýbrž vlastností konání; "tato věc je tudíž mravní substancí". A vědomí, jehož skutečností věc sama je, není pravdivé se zřetelem na jeho pouhé poznání, nýbrž jako činné bytí; je to "mravní vědomí" (tamtéž). Ve věci samé se otevírá říše pravdy jakožto "říše mravnosti": je to "absolutní" dimenze, v níž život naplňuje a skutečňuje svůj smysl bytí.

Dovršení života jako ducha a rozvíjení dějin ducha počínaje "říší mravnosti" jako onou dimenzí, v níž se naplňuje bytí života, v níž je duch dán jako "pravdivý", nelze vůbec porozumět, jestliže zapomeneme na to, že "absolutní věc" a s ní uskutečnění "kategorie" stojí ve vnitřním vztahu k činu sebevědomí, že primárním určením bytí života je od samého počátku konání. Již na tom lze změřit, v jakém odstupu od veškerého absolutního logismu a racionalismu, ale také od Kantovy transcendentální filosofie, stojí původní ontologické zdůvodnění Hegelovy filosofie. Nikde v západní filosofii nebyl od dob antiky postaven život ve svém konání, svět života jakožto díla a PRAGMA, takto do samého středu ontologie.

331 V rozvíjení věci samé jako "kategorie" byl opětně získán ontologický princip identity vědomí a bytí bezprostředně z konkrétního procesu života jako sebevědomí. Také v Logice se opět objevuje na jednom z rozhodujících míst ve formulaci tohoto principu pojem "věci samé": čistá věda tak předpokládá osvobození od protikladu vědomí. Obsahuje myšlenku, pokud je právě tak věcí samou o sobě [Sache an sich selbst], nebo věc samu o sobě, pokud je právě tak čistou myšlenkou" (I,30). V této formulaci se mohl jistě projevit pozdní vliv konkrétního zdůvodnění ve Fenomenologii, - avšak zúžení a proměnu původního terénu nelze popřít. Ve Fenomenologii stojí věc sama v jednotě s plným bytím Jáství, které vědomě jedná, s životem uskutečňujícím se jakožto sebevědomí, a její činný charakter [Tat-Charakter] je tu rozhodující. V Logice stojí věc sama v jednotě s "myšlenkou". A ačkoliv i myšlenka jakožto určení "pojmu" směřuje k bytí, pojímajícímu bytí, přece jen znamená pojetí bytí jako "pojímání" [Begreifen] oproti bytí jako sebevědomí charakteristickou změnu významu původního pojmu bytí. I při plném respektování rozdílnosti konečných záměrů Fenomenologie a Logiky může být v tomto ohledu srovnáván smysl bytí, jenž tkví v základech obou těchto děl. Fenomenologie hájí v pojmu života jakožto sebevědomí a také ještě v pojmu sebevědomí jakožto ducha plnou nezmrzačenou konkréci života, - kdežto Logika pojetím pravdivé a dovršené substance jakožto "pojímajícího bytí" již nedovoluje, aby se konkréce života konstituovala.

24. Proměna pojmu života v pojem bytí ducha

332 Viděli jsme: zatímco sebevědomí jde v "konání všech a každého" o věc samu, zatímco sebevědomí je mravním vědomím a jeho věc mravní substancí, pohybuje se život v "absolutní" dimenzi jsoucího, v níž naplňuje smysl svého bytí a uskutečňuje se jako "veškerá realita". Hegel ještě jednou výslovně upozorňuje na tuto konečnou platnost dimenze. Praví: sebevědomí už nyní nemůže a ani nechce vykročit za svůj předmět, "poněvadž v něm je u sebe sama". Nemůže za něj už vykročit, neboť tento předmět "je veškeré bytí a moc" (podtrhl H.M.); není už vůbec žádné jsoucí, které by sebevědomí neučinilo svou věcí. A nechce za něj už vykročit, neboť tento předmět není nic jiného než vlastní jsoucno a konání sebevědomí: "Jáství nebo vůle tohoto Jáství" (315). - Je-li tomu ale tak, co potom znamená skutečnost, že se nyní zdánlivě objevuje nový subjekt dění: duch, a že teprve nyní s procesem ducha počínají pravé dějiny života? Jak se má duch k dosavadním subjektivním podobám života, to se ukáže, když se podíváme, jak Hegel určuje tento "přechod" od uskutečněného sebevědomí k duchu (327n).

333 "Věc samu" označil Hegel již vícekrát jako "duchovní esenci" nebo "duchovní bytnost" (307, 313, 322). Jak dalece může být věci samé vůbec přiznán charakter duchovního bytí, je alespoň zhruba pochopitelné na základě zaměření pojmu bytí života na duchovní bytí (viz svrchu str.281n), jež se uplatňovalo od samého počátku Fenomenologie ducha. Všeobecným médiem a všudypřítomnou substancí se stal život nikoli jako pouze bezprostřední nebo jen nutný proces organické přírody, nýbrž jako svobodný pojímající proces sebevědomí, jako "myslící pohyb"; způsob jeho vědění, jeho specifická duchovnost byla pro jeho substancialitu konstitutivní. Proto musí být i věc sama, v níž se uskutečňuje bytí života, vykonána z vědění a ve vědění udržována, - musí to být věc ducha.

Avšak toto vysvětlení nevyčerpává v žádném případě vnitřní význam, který má pro věc samá označení "duchovní esence". Pojem "essence" zde má specifický smysl. Označuje "ještě abstraktní určení": esence znamená pouze bytnost, ještě ne "skutečnost" (327n). - Známe tuto vnitřní abstraktnost pojmu bytnosti již z Logiky: aby se stalo skutečností, musilo jsoucí vykročit z dimenze bytnosti v "existenci". - Jak ale může dojít zde, v procesu života, ještě jednou k takovému uskutečnění, kde přece již měla "říše mravnosti" představovat dovršenou skutečnost života? A přece staví Hegel "skutečnost" ducha výslovně proti jeho pouhé "bytnosti": "jeho duchovní bytnost již byla označena jako mravní substance; duch je však mravní skutečnost" (328 [287])!

334 Viděli jsme: věc sama byla jednotou "Já a bytí" (bytí-pro-sebe, sebevědomí, konání a bytí o sobě, předmětná skutečnost). Byla jednotou těchto obou "momentů", nikoli ale tak, že by prostě spadaly v jedno, spíše zůstával jejich rozdíl uvnitř této jednoty uchován (viz svrchu str.329): v konání má sebevědomí věc jako svou před sebou, "má" ji "ve svém vědomí" jako to pravdivé a platné, co má být vykonáno. To ale znamená: "(sebevědomí) se ve skutečnosti ještě liší od substance jako něco jednotlivého" (328); bytí-pro-sebe stojí ještě jako individuální bytí proti substancí, i když je o sobě jen momentem samé substance a zůstává v jednotě s ní. Tak je (mravní) substance sice (jakožto celek obou momentů) "o-sobě-a-pro-sebe-jsoucí bytností" (327), ale jako substance "ještě není vědomím sebe samé" (328). Substance ještě není pravdivým a skutečným subjektem uskutečnění, nýbrž všeobecnost každého jednotlivého vědomí uskutečňuje věc, ví o ní a zachází s ní.

Poněvadž ale tento rozdíl sebevědomí a substance je možný pouze na základě jejich jednoty, poněvadž substance není nic jiného než vědoucí čin sebevědomí, nemůže být obráceno jedno jako subjekt proti druhému. Jednota, která tu o sobě bezprostředně již je, se jeví jako skutečný subjekt dění, jestliže zkoumání dějin života už nezaujme své stanovisko v jednom z obou momentů: ve vědomí nebo v pouhé věci, nýbrž v odehrávající se totalitě obou. A musí to dělat, neboť tím jenom následuje tomu, co z toho procesu samého již vyplynulo a co se v něm realizovalo; označuje jen výslovně subjekt, který tu o sobě již je. Nepřechází od vědoucího a jednajícího vědomí k věci samé, o níž ví a s níž zachází, jako k nějaké jiné substanci, nýbrž se jen chápe jednoty obou, která se už odehrála. Uskutečnění, k němuž tak ještě dochází, není už žádným novým uskutečněním, jež by překračovalo již skutečnou skutečnost, nýbrž pouze se tak stává pravdou a dělá pravdou to, co je již skutečností. Tato skutečnost není ani jenom vědomím v protikladu k nějaké věci samé, ani nějakou věcí samou v protikladu k vědomí, nýbrž je realitou vědomí a jako tato realita v sobě samé opět vědomím. Je jsoucnem, konáním a věcí vědoucího a sebevědomého bytí: duchovním světem, - duchem. Uskutečněním, které se dostavuje při přechodu od rozumného sebevědomí k duchu, se jen stává v dějinách života pravdou jeho vlastní a plná skutečnost. Tak je to řečeno v první větě, která uvádí oddíl "Duch": "rozum je duch, když je povýšena na pravdu jistota, že je veškerou realitou, a když je si vědom sebe jako svého světa a svého světa jako sebe" (327 [287]).

Rozhodující je zde opět termín "svět" (viz svrchu str.303n). Hegel neustále zdůrazňuje, že duch je "světem", jeho proces je procesem "světa" a jeho podoby podobami "světa" (328n). Pokud jde o bytí a proces ducha, jde při nich o bytí a proces celku jsoucího, jenž je skutečný jako svět uskutečňujícího sebevědomí, a ne už - jako až dosud - o vědomí uskutečňující sebe a tento celek. "Duch, to je Jáství skutečného vědomí, proti kterému vystupuje duch či spíše ono samo jako předmětný skutečný svět..." (328, podtrhl H.M.). Anebo viděno s pozic pojmu bytí života: když se život odehrává jako duch, a tzn. jako duchovní svět, dovršil spojení mezi sebou jako vědomím a sebou jako předmětností, která byla až dosud podnětem a smyslem jeho procesu; konstituoval se v pravdě, svébodě a sebejistotě jako "veškerá realita" a všeobecná substance jsoucího. Tak se ale život stal sobě pouze tím, čím co do svého bytí od počátku byl a tak mohou a musejí být pojímány předcházející podoby života ve Fenomenologii z hlediska skutečnosti ducha: totiž jako bezprostřední, nesvobodné a nepravdivé způsoby ducha.

Proces, v němž se vědomí stávalo světem, - naplňování a dovršování života, jak je rozvinula Fenomenologie ducha, byl ale bytostně dějinný. Odtud vyplývá paradoxní rezultat, že pravá a pravdivá substance jsoucího, duch, se stává skutečným v dějinném procesu, - že "absolutní" a potud v sobě samém ne-dějinné bytí vyrůstá na půdě dějin a z dějin! Na tomto paradoxu je třeba trvat; zda a jak by mohl být rozřešen, bude třeba zkoumat později.

Podobou, v níž se stal život, jenž se uskutečňuje jako svět, subjektem dění, byl svobodný národ (viz svrchu str.306); ten je všudypřítomným mediem, které teprve dodává "konání všech a každého", právě tak jako "věci samé" v tomto konání individuí, trvání a skutečnost. Jsoucí jakožto dílo a čin jsou dílem a činem národa a "svět" jakožto jednota sebevědomí a jsoucího, konání a věci samé je světem národa; - národ je konkrétní všeobecnost, v níž se stává to které určité sebevědomí konajících individuí všeobecným vědomím a jejich věc všeobecnou věcí (viz svrchu str.328h). Je to naprosto konkrétní všeobecnost, neboť nestojí nad nebo

vně jednotlivců, nýbrž je dána jen v jejich konání a v jejich činu. - Je-li ale eminentně dějinnou podobou národa ona podoba, v níž se život uskutečňuje pravdivě a svobodně jako veškerá realita, pak je nutně také "první" podobou ducha jako uskutečnivšího se uskutečnění; a bylo právem tvrzeno, že se duch stává skutečným jako duch dějinný. Hegel skutečně praví: "duch je mravní život národa, pokud je bezprostřední pravdou; individuem, které je světem" (330 [289]). Národ jakožto první podoba skutečného ducha se odlišuje od národa jako poslední podoby uskutečňujícího se života právě tím, že onen existuje ve svobodě a průzračnosti vědouceho konání, "ve své pravdě pro sebe sama jakožto vědomá mravní bytost" a chová se jako skutečný subjekt dění, kdežto tento byl nejprve o sobě "tekutou všeobecnou substancí", "všeobecným médiem", v němž bylo dění uzavřeno (332).

337 Jakožto život je duch v sobě samém pohnutostí; dějiny života se stávají, když se život stal skutečným jako "svět", dějinami ducha a duch je pouze v těchto dějinách. Tak vyvstává otázka, v čem se vlastně liší dějiny ducha od dějin života, a dále: v čem může vůbec ještě spočívat proces ducha, když přece duch je dovršenou skutečností, v níž je už "venku" vše, co mělo vystoupit navenek?

Pokud jde především o tuto poslední otázku, stačí připomenout, že přece právě skutečnost života je děním ve specifickém smyslu: zpředmětněním a odpředmětněním, pádem v jinobytí a návratem v bytí-pro-sebe, zvnějšněním a spojením (viz svrchu str. 263n). Tento proces byl ve své konkréci určen jako konání (viz svrchu str. 285n): vyjádření a vytváření sebe sama ve vědoucím jednání, které je nutně "převrácením a měněním" jsoucího. Toto konání tvoří také obsah procesu skutečnosti ducha; je bytostně "pohybem konání vědomého si sebe" (333), tzn. konáním, které vychází z (dějinného) vědění o sobě samém a o věci samé a v tomto vědění je uzavřeno.

338 Jestliže se ale zpředmětněním a odpředmětněním vyčerpává základní proces života a "pohyb konání vědomého si sebe" charakterizuje vzhledem k bytí chování života v tomto procesu, pak musí mít vyjádření a vytváření života již samo v sobě zpředmětnující a odpředmětnující charakter; zvnějšnění a rozdělení musí spočívat již v čistém konání jako takovém. A musí být pokaždé již skutečné, jestliže se duch - který přece není ničím jiným než skutečností života - stal skutečným, takže "rozdělení" je kladeno již s jednoduchým jsoucím ducha (které je, jak jsme viděli, jednoduchým jednáním). Pohnutost ducha nepotřebuje žádného popudu a žádného cíle: duch je již "ve své jednoduché pravdě" pohnutostí: procesem dělení a spojování. Tak uvádí Hegel dějiny ducha: "jednání dělí ducha na substancí a na vědomí substance; a dělí právě tak substancí jako vědomí" (331 [290]). Tím je sestrojena vnitřní souvilost dějin ducha s dějinami života: rozdíl mezi vědomím (činem) a substancí (věcí), jehož spojující jednotou je duch, je pouze poslední a nejbytostnější konkréci rozdílu mezi bytím-pro-sebe (odpředmětnujícím bytím, "absolutní negativitou") a předmětností, rozdílu tvořícího obsah bytí života. Dějiny ducha jsou jen zvnějšňováním, jež je dáno již v samém jednání: zpředměťňování a tedy zcizování pravdy a bytnosti života, a stále opakovanými pokusy o jejich překonání: o návrat k pravdě a bytostnosti. Stále znovu zdůrazňuje Hegel tento nejvnitřnější úpadek spočívající v konání samém, "upadání všech věcí čili jejich bytí pro druhé" (425 [357]), a nazývá zpředmětnění pravým "hříchem" života. Sebevědomí, "které pro sebe nabývá podoby Jáství a přikračuje k činu, se pozvedá z jednoduché bezprostřednosti a samo klade rozdvojení. Činem se vzdává toho mravního určení, že je jednoduchou jistotou bezprostřední pravdy, a klade jím rozdělení na sebe sama jako to činné a na skutečnost, která stojí proti

339 němu a je pro ně záporná. Činem se tedy stává hříchem" (350 [303-304]). A tento hřích není snad spjat s konáním jako něco "vnějšího a náhodného", čeho by bylo možno se vystříhat, "nýbrž konání samo je tímto rozdvojením, když se klade pro sebe a proti tomu klade cizí, vnější skutečnost; že je taková vnější skutečnost, patří ke konání samému a je možné skrze ně. Nevinné je proto jen nekonání, jako např. bytí kamene, ale ne bytí dítěte" (350 [304]). Veškeré konání je předpokladem skutečnosti, jež je "cizí" konajícímu a která musí být převrácena a změněna, má-li se sebevědomí vyjádřit a uskutečnit. Ale tato skutečnost není o sbbě přece ničím jiným než "dílem sebevědomí", jde v ní o ně samo a jeho věc samu. Tuto poslední pravdu konání musí sebevědomí zneuznat, má-li vůbec dospět k činu: musí brát svět jako "nějakou bezprostředně danou a jemu cizí skutečnost", "která má zvláštní bytí a v níž se sebevědomí nepoznává" (365). Život jakožto sebevědomí je nutně konáním, konání bere svět nutně jako bezprostředně dané svébytné "jsoucnost", "z něhož se vytrácí to, že pochází z jejích konání (tj. konání [různých] sebevědomí)" (373 [321]). Skutečnost již není chápána a vymáhána jako "dílo", nýbrž je s ní nakládáno jako se samostatným jsoucnem věcí; už se neví, že "pochází z konání", že se v ní vyjádřilo a má vyjadřovat živé sebevědomí.

Je to toto vlastní "odcizení", "vlastní zvnějšnění a zbavení bytnosti sebevědomí" (365 [315]), o čem Hegel pojednává jako o pravých dějinách ducha. Není to žádný nedějinný, nýbrž naopak hluboce dějinný proces. Sebeodcizení vědomí a jeho skutečnosti, zmizení toho, z čeho skutečnost pochází, zbloudění v zpředmětněném světě a "žádostivost" překonání a odvolání odcizení: právě v rámci těchto kategorií probíhají v pohegelovské filosofické diskusi na téma "dějiny" pokusy o určení dějinnosti lidského života.

340

Tím se tu nemůžeme zabývat; o znázornění těchto souvislostí se pokusíme v některém pozdějším pojednání. Na tomto místě však nesmí chybět upozornění, že tatáž půda, na níž Hegel pojednává o dějinnosti ducha, zdůvodňuje i jeho nedějinnost. Odcizení zpředmětnujícího konání je v dějinách ducha stále znovu odvoláváno a rozvíjeno ve stále odzpředmětněnějších dimenzích skutečnosti, až se duch může v "absolutním vědění" sice ještě zvnějšnit, nikoli však už v tomto zvnějšnění zabloudit a zapomenout. Konání absolutního ducha je dovršené bytí-u-sebe-sama v jinobytí a pokud je nyní konečné veškeré realita, vše, co vzniklo [alles Gewordensein] z ducha, uchováno jako přítomné v absolutním vědění, jsou veškeré dějinné dějiny ducha, postup jeho fenomenologie až po tuto jeho konečnou podobu, učiněny nedějinnými, tzn. jsou zkoumány jako vědoucí zvnějšnění absolutně vědouceho ducha. Jakožto pravdivé a plné bytí ducha, na němž závisejí a jímž jsou umožňovány všechny jeho jiné způsoby bytí, je absolutní vědění počátkem, středem i koncem dějin ducha; - v rozmanitých formách jeho dějinnosti se projevuje jen toto jedno bytí. Tak se stává pro ducha konstitutivním jiný pojem dějin, který pak zůstává vůdčím pojmem Hegelova pozdějšího filosofování: dějiny jako pouze jedna "stránka" vyjevujícího se ducha vedle druhé ("přírody"); k tomu se bude třeba ještě vrátit.

341 Po této všeobecné charakteristice dějin ducha a jejich vnitřní souvislosti s dosavadními dějinami života jako sebevědomí se stane také zřejmé, čím se liší jednotlivé etapy těchto dějin a jednotlivé podoby ducha od etap a podob dějin života. Hegel shrnuje bytostný rozdíl ve větě: podoby ducha "se liší od předcházejících tím, že to jsou reální duchové, právě skutečnosti, že to nejsou pouze podoby vědomí, nýbrž podoby světa" (330 [289]; podtrhl H.M.). Bytostný rozdíl je tedy zakotven ve vlastnostech ducha jako "skutečnosti" a "světa", které jsme již stručně vyložili (viz svrchu str. 335n). Dějiny ducha jsou dějiny skutečného světa; jeho rozdvojení a zpředmětnění se představuje "jako svět rozčleněný ve své masy" (331 [290]). Odcizení ducha, to je skutečný svět, a právě tak jeho zniterování; skutečné světy na sebe narážejí, rozpadají se, jeden následuje za druhým,

převracení se a mění; dějiny ducha jsou světové dějiny v pravém smyslu slova. Svět: celek jsoucího, pokud je životem jako sebevědomím uskutečňován a odhalován, se v něm odehrává a přechází z jedné podoby v druhou.- V dějinách sebevědomí tomu tak ještě nebylo: vždyť v tomto procesu se měl svět teprve uskutečnit, spojit s vědomím,- život jakožto sebevědomí se měl stát světem. Jak například probíhal život ve vztahu panství a rabství, to nebyl proces skutečného světa; spíše se život pokoušel skrze tento proces zprostředkovat si svět, který ještě měl proti sobě jako svou "negativitu". Středem, v němž se ono zprostředkování uskutečňovalo, bylo tehdy pokaždé jenom jednotlivé, ještě nesvobodné a nevědoucí sebevědomí, a ve shodě s ním bylo i zprostředkování nedovršené, ojedinělé, nepravdivé (viz svrchu str. 299). "Nekonečným středem", skrze nějž je v jednotu vědomí pojato a uskutečněno každé vyskytnuvší se jsoucí, není nyní již jednotlivé vědomí nebo mnohost jednotlivých vědomí, nýbrž všeobecné vědomí jakožto "absolutní negativita" v protikladu vůči každému jsoucímu, v níž teprve nabývají jednotlivá sebevědomí a jejich věc trvání a skutečnosti (viz svrchu str. 319n); všeobecné vědomí učinilo v podobě svého "díla" skutečnou totalitu jsoucího, veškerou realitu, způsobilo "svět" jako svůj svět. Život znamenal vědomí proti světu, ve světě nebo se světem, - duch znamená vědomí jakožto svět: svět má trvání a skutečnost jedině skrze vědoucí a jednající sebevědomí, jehož "dílem" je. Tím je řečeno, že duch je vědomí: "duch je ve své jednoduché pravdě vědomí..." (331). Tomuto slovu teď už nelze špatně rozumět, jako kdyby překonávalo a rozpouštělo skutečnostní charakter světa v nějakém všeobecném vědomí.

Jestliže nyní postupují dějiny ducha od jedné podoby skutečného světa k druhé, pak je tento proces v nějakém smyslu nutně časový. Pohyb ducha "je v čase a podoby, které jsou podobami celého ducha jako takového, se objevují v řadě za sebou..." (513). Obtížný vztah ducha a času, který tím je nadhozen, nemůže zde být zcela rozvinut; je bytostně svázán se všemi rozhodujícími tendencemi Hegelovy ontologie a vyžaduje širší souvislost, než jakou může poskytnout základna této práce; - vyzdvihneme krátce pouze to, co je nejdůležitější vzhledem k problému dějinnosti. Hegel praví výslovně: pouze celý duch "je v čase", kdežto jednotlivé "momenty" ducha, které se objevily ve Fenomenologii jako "vědomí", "sebevědomí", "rozum", "duch", nestojí k sobě navzájem v časovém vztahu. Život, resp. duch není nejprve jenom vědomím, potom sebevědomím, potom rozumem, potom duchem, nýbrž je jenom jakožto jednota a celek všech těchto momentů; tyto momenty lze v jejich jednotlivosti vzájemně odlišit jenom na základě již předem daného celku,- jsou to způsoby bytí jednoho a všeobecného bytí a rozvíjejí se v současném procesu uvnitř celkové struktury ducha. Jednotlivé podoby těchto momentů, jednotlivé podoby, v nichž se život stává subjektem, se ovšem, v čase navzájem liší; život je v jednom čase skutečný v určité podobě panství a rabství, v jiném čase v určité podobě samostatných rozumných individuí, v jiném čase opět v určité podobě "občanů" svobodného národa. Momenty ducha (vědomí, sebevědomí, rozum a duch) nemají tedy "žádné vzájemné odlišné jsoucno", jejich průběh si "nelze představovat v čase"; jednotlivé skutečné podoby těchto momentů však "vystupují v čase jedna z druhé a přináleží zvláštnímu celku" (513).

Na stejném místě podává Hegel zdůvodnění této téze. Bytí-v-čase přísluší jen tomu, co má "pravou skutečnost"; pravou skutečnost však má pouze duch jako celek a ty pokaždé zcela určité podoby, v nichž je tento celek skutečný, - nikoli ale momenty celku (vědomí, sebevědomí atd.); neboť tyto poslední nejsou pro sebe samy skutečné, nýbrž představují jen "střed", skrze nějž se celek (duch)

vždy v určitých podobách uskutečňuje, - způsoby, v nichž život působí jako medium skutečnosti.

Ptáme se především: jak dalece připadá bytí-v-čase jen tomu, co má pravou skutečnost? Jaký je vnitřní vztah času a pravé skutečnosti? Jak je čas v tomto vztahu pojat?

Čas je, jak Hegel tamtéž praví, výrazem pro "formu čisté svobody vůči druhému", pro formu svobodné soběrovnosti ve veškerém jinobytí. Právě jako tato forma byl čas zaveden při prvním všeobecném určení pojmu bytí života (134; viz svrchu str. 263): "jednoduché všeobecné medium", v němž jsou jako v "samostatnosti samé" "rozpuštěny rozdíly pohybu". Rozdíly pohybu se zřetelem k mediu času jsou minulost, přítomnost a budoucnost, - a to nikoli jako formální určení, nýbrž jako naplnění podoby času, v nichž se pohybuje celek jsoucího. Čas je bytostně Jáství, které se v těchto rozdílech uchovává a pohybuje jako stále totéž; je dán jen jako minulost, přítomnost a budoucnost, ale tak, že se v žádném z těchto rozdílů neztrácí, spíše je všechny překonává a rozpouští v jejich jednotu a uchovává se a odehrává se v nich jako jedno všeobecné Jáství. - Tak naplňuje čas ve své čisté "formě" pravý smysl skutečnosti: stálou plnou a svobodnou soběrovnost v jinobytí. Neboť v této pohybující se jednotě minulosti, přítomnosti a budoucnosti se neodehrává nějaké libovolné jsoucí, nýbrž v tomto "jednoduchém všeobecném mediu" je sjednocován celek jsoucího. - Tak má čas nejen formálně tutéž strukturu jako "skutečnost": svobodnou pohybující-se-soběrovnost v jinobytí; - je jí charakter media jí takřka dává nutnou šíři, aby v sebe mohla pojmout celek skutečnosti. Celek jsoucího je ale ve své pravé skutečnosti duch a proto může duch být "v čase", "jevit se" v čase.

Tím se také stává zřetelnější vnitřní vztah času a pravé skutečnosti. Co je opravdu skutečné, jest takovým způsobem, že se samo vyjadřuje a vytváří, a to v podobě svobodného vědoucejšího konání, svobodného sebevědomí. Každé sebevědomí je však nějakou "původně-určitou přirozeností"; odehrává se nutně vždy jako to druhé, v bytí-pro-druhé a jinobytí. Sebe sama vyjadřující vytváření je tedy bytostně procesem neustále zprostředkovávajícím danou určitost jinobytí. Jáství, které se tak odehrává, neupadá bezprostředně z jednoho určitého stavu své pohnutosti do druhého, nýbrž udržuje se v nich všech jako stále Jáství tím, že každý vyskytnuvší se stav zprostředkovává s dřívějším, dřívějším překonaná a vnáší v každý budoucí. V tom spočívalo přece právě bytostné určení pravé skutečnosti života, že jeho svobodné a vědoucejší sebezpůsobení [*Sicherwirken*] je "závislé" na uvědomění si jeho vzniklosti [*Gewordensein*] a na vzniklosti jeho "světa" (viz svrchu str. 288, 306), že jeho konání se děje z tohoto vědění a v tomto vědění je uzavřeno. K význačným znakům toho, co je vpravdě skutečné, patří, že se chová tak, že se čas může stát "formou" jeho skutečnosti, že svou skutečnost naplňuje "v čase" tím, že minulost, přítomnost a budoucnost se stávají jeho "rozdíly", v nichž vyjadřuje a uchovává svou totožnost. Když je takto v čase, stává se čas "výrazem" jeho svobodné soběrovnosti; představuje se "v časové posloupnosti", aniž by při tom časově po sobě následující podoby jeho skutečnosti roztrhaly jednotu a stálost jeho Jáství; - tento pohyb spíše teprve naplňuje jeho samostatnost tím, že - a to je na této časovosti to rozhodující - každá "následující (podoba) na sobě podržuje podoby předcházející" (513).

Pro kámen např. není čas "výrazem" "čisté svobody vůči druhému", v níž by se jakožto Jáství choval a udržoval. Kámen je vydán pokaždé jiným, po sobě náse-

dujícím podobám své pohnutosti, nemůže je pojmut ve svou jednotu a "rozpustit", nemůže pozdější zprostředkovat s dřívějšími. Čas není vůbec formou a výrazem kamene: on sám se nemůže formovat a vyjadřovat v čase, - v krajním případě jej formuje čas a vtiskuje se v něj. Kámen není pro sebe vůbec v čase; "forma" času je spíše zcela vyhrazena vědoucímu konání "pravé skutečnosti", poněvadž pouze toto konání se může uchovávat a chovat ve třech dimenzích času jakožto svobodné totožné Jáství a dělat minulost, přítomnost a budoucnost svými "rozdíly".

346 Tato předběžná interpretace vztahu ducha a času nás nesmí v žádném případě svádět k tomu, abychom přikládali roli času v ontologických základech u Hegela větší význam, než jí náleží. Především je třeba trvat na tom, že čas je jenom "výrazem" jedné "formy", v níž se duch "vyjevuje": je to jedna z forem jeho vyjevování vedle druhé, prostoru. Dále je to - a k tomu se bude třeba ještě vrátit - jen forma vnějškovosti, jednoduchého "jsoucna" ducha, a ne snad jeho o-sobě-a-pro-sebe-jsoucí pravda; neboť je přece jako taková jen "jednoduchým všeobecným mediem" pro vyjádření pravdy ducha; je to "všeobecná tekutá substance", avšak sama není subjektem, ani není jako subjekt skutečná. Proto říká Hegel: čas je "osud a nutnost ducha, který není v sobě dovršen" (605; podtrhl H.M.). Pokud se duch ještě vyjevuje v čase, tzn. ve skutečných rozdílech minulosti, přítomnosti a budoucnosti, je ještě na cestě k sobě samému, k svému vlastnímu konci. V tom případě se ještě zcela nevytyčil navenek a nevytvořil: to, čím byl a čím se stane, je ještě nedovršenou přítomností; odehrává se v čase, musí se ještě "obohatit" - vždy je tu ještě něco, co musí "realizovat a vyjevit", "co je pouze niterné", tedy ještě nevytyčeno navenek a nevytvořeno (605). V tom tkví požadavek, že duch musí, chce-li být zcela u sebe sama ve své pravdě, čas právě "vyhladit". Poněvadž však - v souladu s principem smyslu bytí - pohnutost sama nemůže být vyhlazena, je postulována nečasová pohnutost a tou může být jen pohnutost "absolutního vědění": absolutně vědoucímu duchu je veškerá minulost, přítomnost a budoucnost jakožto jeho vlastní skutečnost a pravda neustále přítomná. Nečasový tedy není např. už "myslící pohyb" života: tj. proces sebevědomí, rozumu nebo ducha, nýbrž jedině a pouze pohyb absolutního vědění, v němž celý duch opět překonává ostatní pohyby. - Tím se tu nemůžeme dále zabývat; pokud se v těchto tendencích projevuje potlačování jednou získané dějinnosti ducha, 347 bude na ni třeba ještě poukázat - zde jsme chtěli pouze upozornit na jedno nedorozumění, jež se nebezpečně nabízí.

25. Proměna vědoucí pohnutosti v pohnutost absolutního vědění. -

Určení bytnosti "dějin" v závěru Fenomenologie ducha.

Nehodláme zde sledovat jednotlivá stadia vlastních dějin ducha; ta již nepatří do základů, nýbrž do konkrétního propracování teorie dějinnosti. Zastavíme se krátce jen u "rezultátu" těchto dějin, pro který byly vytvořeny předpoklady v základech: u proměny vědoucí pohnutosti (života jako sebevědomí) v pohnutost absolutního vědění (vědy jako konečné podoby ducha). Neboť teprve odtud lze porozumět určení bytnosti dějin ze závěru Fenomenologie ducha, v němž jsou definitivně shrnuty navenek vytyčené základní rysy dějinnosti.

V postupu Fenomenologie byla řeč o pojmu bytí "života" jako o způsobu vědění, tzn. vědoucího bytí (vědomí). Proces, v němž se život uskutečňoval jako vše-

obecné medium a všudypřítomná substance jsoucího, byl bytostně procesem vědoucího Já: "sebevědomí". Pouze ve vědoucím konání, ve vědění o sobě samém a o svém "svě-
tě" mohl se stát život jakožto spojující jednota "sebevědomí a bytí", Já a světa,
zjevným a skutečným (viz svrchu str.332n). Se zřetelem k tomuto - pokud jde
o bytí - vědoucímu a uvědoměnému uskutečnění byla určena pravá skutečnost života
jako "duch" a svět jako "duchovní svět".- Sebeuskutečnění života bylo ukázáno
pomocí explikace procesu života v jinobytí a jako bytí-pro-druhé; to ale předpo-
kládalo traktování života v jeho dějinnosti: Život jakožto sebevědomí se odehrává
ve "vývoji, který sebe sama systematizuje"; každá z jeho podob je "zprostředkova-
ná", má mezi svou jednotlivostí a všeobecným bytím života celý "systém podob
[Gestaltungen] vědomí", jak dalece se právě rozvinulo a uskutečnilo a které
je předmětně přítomno v podobě "světových dějin" (223; viz svrchu str. 288n).

Dějiny života se naplnily v dějinách ducha; jsou dovršenou skutečností živo-
ta, v níž tvoří všeobecnou substanci jsoucího jako jeho subjekt. Duch je zase
v sobě samém procesem; pohybuje se v opěťovaném sebezvnějšnění a sebezniťnění,
zpředmětnění a odpředmětnění (viz svrchu str. 337n).- Právě v opakování tohoto
procesu dochází výrazu skutečnost, že se život jakožto duch nyní pohybuje ve své
pravé dimenzi, za kterou už nemůže "vyjít" (viz svrchu str.332), a právě toto
opakování se zmocňuje dějinnosti tohoto procesu: vcházení-ducha-v-pravdu je -
jak bude ještě třeba ukázat - nutně opakováním a opakováním přenášením toho, čím
již byl; opakování je základní vlastností dějinného procesu.

Ani bytí-ducha-v-pravdě nemůže překonat rozdíl znějšnění a znitěnění
(který přece tvoří obsah bytí ducha samého) (viz svrchu str.339n); rozdíl tu mu-
sí být, ale tak, že to právě tak žádný rozdíl není, že duch právě v rozdílu vy-
jadřuje a vytváří dokonalou jednotu se sebou samým. Taková jednota a svoboda
v rozdílu je možná jen jako specifický způsob vědění; když duch ví a vědomě kla-
de znějšnění jako své znějšnění a tudíž se v něm neodcizuje a nezaplétá, nýbrž
zůstává pouze u sebe sama; - a když duch na druhé straně - protože se znitěňu-
je - nemá zapotřebí vracet se z tohoto znějšnění zpátky, spíše se v něm samém
stává pro sebe jsoucím. Tímto způsobem ví duch jakožto předmět (ve svém předmět-
ném jsoucnu) o sobě samém a je jakožto předmět čistým sebevědomím; - a současně
je jeho vědění o sobě samém, jeho čisté bytí-pro-sebe předmětností (předmětným
jsoucím). Pro sebevědomí ducha "má negativita předmětu... pozitivní význam, čili
sebevědomí ví o této jeho negativitě jednak proto, že se samo znějšňuje, - neboť
v tomto znějšnění se klade jako předmět, anebo že klade předmět vzhledem k ne-
dílne jednotě bytí-pro-sebe jako sebe samo. Jednak v tom tkví tento druhý moment,
že sebevědomí toto znějšnění a předmětnost právě tak také překonalo a pojalo
zpět do sebe, že je tedy ve svém jinobytí jako takovém u sebe" (594 [476]).
A Hegel bezprostředně pokračuje: "to je pohyb vědomí a to je totalita jeho mo-
mentů v něm".

Tím je vyslovena proměna vědoucí pohnutosti v pohyb absolutního vědomí,-
bez rozchodu s tím, co předcházelo, pod věčným tlakem vůdčí ideje života jako
sebevědomí. "Vědomí" neznamená v právě citované větě snad jen vědomí jako "mo-
ment" ducha (jako v prvním oddíle Fenomenologie ducha), ani vědomí jako základní
určení vědoucího bytí, zahrnujícího různé způsoby bytí života, nýbrž - a na to
poukazuje dodatek "to je totalita jeho momentů v něm" - do-vršené a pravdivé
vědomí právě na rozdíl od všech ještě nedovršených a nepravdivých způsobů vědoucí-
ho bytí: "absolutní vědění". Absolutní skutečností ducha, dovršenou a pravdivou
jedinotou sebevědomí a předmětností je a je pouze "absolutní vědění"; není snad

jen v absolutním vědění, nýbrž je sama absolutním věděním a dál ničím. "Svět", konkrétní totalita předmětného jsoucího, která byla v dějinách života "negativitou" vědomí, jí nyní už není. Také ale už není "živlem" vyjadřujícího se a vytvářejícího se života jako v dějinách ducha (viz svrchu str.317): byla překonána v uvědoměném vědění a stala se uvědoměným věděním, - v tomto vědění se nyní má vědomí "ukázat". Jako "živel" ducha je výslovně označen "pojem", a to ve stejném smyslu, jaký měl tento termín svrchu: pojem se stal "živlem jsoucna" (602), v pojmu získal duch "čistý živel svého jsoucna" (609). Vlastnosti, jež byly rozhodující pro termín "svět", připadají teď "pojmu": uvědoměná předmětnost pro sebevědomí a jako tato předmětnost zároveň se sebevědomím totalita a skutečnost, "veškerá realita". Absolutní vědění není jeden způsob bytí ve světě nebo mimo svět, spíše je to bytí světa sama, zjevné a odehrávající se ve své dovršené pravdě. - (Pokud jde o další interpretaci absolutního vědění, musíme odkázat na to, co bylo řečeno v prvním díle k posledním oddílům Logiky.)

351 Jestliže Hegel nyní označuje "podobu", v níž je absolutně vědoucí duch skutečný, jako "vědu" (603), musí tu věda znamenat pravdu a skutečnost celku jsoucího, kterážto pravda a skutečnost je v sobě samé bytostně vědoucí a uvědoměná. Věda je pro Hegela nutně jen jedna: filosofie. Tak, jak je celek jsoucího dán v podobě filosofie (v jednotě filosofického vědění a toho, co je v tomto vědění uvědoměného), takový je v pravdě a ve skutečnosti, - a na druhé straně se stává celek jsoucího zjevným a skutečným ve filosofii a jen v ní. Celék jsoucího, který byl v postupu Fenomenologie ve vší konkréci a plnosti soustředěn kolem pojmu života a jeho vědoucí pohnutosti, je nyní překonáván v absolutním vědění vědy a tato půda poskytuje možnost, aby byla nyní zvláštním způsobem zastavena i sama dějinnost života a ducha. Aniž bychom se zabývali pojmem filosofie, daným v podobě absolutního ducha, pokusíme se stručně osvětlit specifický vztah absolutního ducha k jeho dějinám.

352 Již všeobecné vyvození pojmu absolutního ducha z dějin života a ducha ukazuje, že absolutní duch je co do svého bytí "závislý" na svých dějinách. Pokud je absolutní duch "veškerou realitou" a jako takovému je mu bytostně vlastní skutečné "jevení" [Erscheinen], "jsoucno", - přitom ale může být konečnou skutečností jen pro vědomí (kterým je on sám), jest teprve tehdy, když se uvědomil takový, jaký v pravdě je, a je uvědoměný. Co se tedy "týče jsoucna tohoto pojmu, neobjevuje se věda v čase a skutečnosti dříve, než duch dospěl k tomuto vědomí o sobě" (603 [482]). Takové vědění se ale uskutečňuje teprve a pouze v dějínách života a ducha: "Jakožto duch, který ví, čím je, neexistuje dříve a nikde jinde než po skončení práce, kterou je zvládnutí vlastního nedokonalého utváření, zjednání podoby vlastní bytnosti pro své vědomí a tímto způsobem i vyrovnaní svého sebevědomí se svým vědomím" (tamtéž). I pro konečnou podobu ducha zůstává směrodatná pohnutost obsažená v pojmu bytí života: duch není nikdy bezprostředně, nýbrž teprve na konci tím, čím je: tak je pro absolutního ducha bytostně, že se stává bytím, ano, absolutní duch jest sám tímto vznikáním: "tato substance..., která je duch, je procesem, v němž se duch stává tím, čím je o sobě" (605 [483]). A v téže větě upozorňuje Hegel ještě jednou na specifický dějinný charakter tohoto vznikání, když je označuje jako "sebe sama reflektující vznikání": je to vznikání udržující se a pohybující ve vědění o tom, co vzniklo, vznikání vracející se z každé podoby jsoucna zpět v jednotu subjektu pohybu, která se uchovává ve všech podobách a každou podobu vědomě "zprostředkuje" s předcházející.

Jsouc odkázán na toto své vznikání, musí absolutní duch v sobě obsahovat čas (příčemž způsob, jakým je v něm čas obsažen, ještě není blíže určen): to, čím je duch "o sobě", musí být časem vyjádřeno; je rozlišen "v čas a obsah čili v bytí o sobě" (605). V následujícím vysvětlení rozdílu mezi časem a bytím o sobě se Hegel nevrací k pojmu času, nýbrž připisuje úlohu, která na počátku uvedené věty přísluší času, "subjektu": "substance má jakožto subjekt v sobě pouze vnitřní nutnost, aby se v sobě samé vyjádřila jako to, co je o sobě...". Tzn., že pouze substance jakožto subjekt je rozlišena v čas a bytí o sobě; a pokud je subjektem, je časem. Tím Hegel vyjadřuje znovu vnitřní vztah času a "pravé skutečnosti", který byl již svrchu (str.344) naznačen: "forma" času jako výraz "čisté svobody vůči druhému" může být vlastní jen takové skutečnosti, která se vyjadřuje jako svobodná soběrovnost ve veškerém jinobytí a tak se zdržuje [sich verhält] v rozdílech své pohnutosti, - skutečnost, která vpravdě způsobuje vždy jen sebe samu, která je skutečným subjektem svého procesu.

Je-li takto uchovávána vnitřní dějinnost ducha až do jeho konečné podoby, pak nemohl být na druhé straně absolutní duch - měl-li být opravdu absolutnem - této dějinnosti vydán v šanc v tom smyslu, že by to, čím je o sobě, vznikalo teprve v dějinách. Právě tehdy, když dějiny patří k bytí ducha, nemůže existovat ani jediný okamžik těchto dějin, v němž by duch již nebyl o sobě. V dějinách se neodehrává bytí-o-sobě ducha, nýbrž bytí-pro-sebe: stávání se tím, čím o sobě vždy již byl. Dějiny jsou v určitém specifickém smyslu jeho dějinami: vyjádřením a vytyčením sebe sama navenek, čistým sebe-ukázáním. On, duch, nechává se v těchto dějinách odehrávat, je a zůstává subjektem dějin: tvoří vždy již jejich základ a odehrává se sám jako tento základ; drží a uchovává toto dění ve své vlastní moci.- Již vícekrát jsme poukázali na to, že různé "podoby", v nichž se život ve svých dějinách uskutečňuje, byly pojaty jako "momenty" již předem daného jednoho a všeobecného strukturálního celku, na jehož základě se odehrává rozdílnost podob (viz svrchu str.342n): "jen celek má pravou skutečnost" (513). Celek ale, duch, je opravdu celkem a tím opravdu skutečností teprve jako absolutní duch, v absolutním vědění. Pravým "subjektem" dějin není tedy pouze duch jako takový, nýbrž absolutní duch; jako to poslední je duch také tím prvním. Tak nabývají celé dějiny ducha ve specifickém smyslu onoho charakteru pohnutosti, jímž Hegel vymezil proces "organického": "v tom, co se děje, je nutnost skryta a ukazuje se teprve nakonec, ale tak, že tento konec právě ukazuje, že byla také tím prvním. Konec však ukazuje svou vlastní prvotnost tím, že změnou, kterou konáním podniklo, nevychází nic jiného než to, co již bylo" (196 [195]).

A tento charakter pohnutosti platí pro dějiny ducha ve specifickém smyslu, pokud je to celek jeoucínho, co se v takových dějinách odehrává, a pokud - jak hned ukážeme - je "nutnost" jen způsobem absolutní svobody, která se sama "maskuje" jako nutnost.

Na půdě dějinnosti samé je dějinnost zastavena, pokud se v dějinách vyjadřuje absolutno, které je vždy již o sobě, které je tím prvním i koncem procesu dějin. Skrytá nutnost dějin je z hlediska absolutního vědění průhlednou svobodou ducha: duch ví, že se mu v dějinách nemůže nic stát, že v nich zůstává vždy jen u sebe sama, - a tak se nechává bv dějinách odehrávat; "toto jeho sebezpuštění z formy jeho Jáství je nejvyšší svobodou a jistotou jeho vědění o sobě" (610 [487]). Právě že duch - odehrává se v dějinách - není ve "formě svého Jáství", nýbrž ve stálém jino- bytí, zjevuje a oevědčuje teprve svou svobodu a je tak teprve svobodně tím, čím je. Dějiny jsou zároveň zvnějšněním i zniterněním ducha;

zvnějšujícím se upouštěním od toho, čím opravdu je, - ve kterémžto upouštění duch právě vyjadřuje a vytváří svou pravou moc a svobodu.

Tato zvláštní vnitřní dvojmyslnost dějin, že totiž jako vyjadřující se sebevytváření "substance" znamenají "skutečnost, pravdu a jistotu" ducha, a zároveň jako toto vyjádření "ve formě svobodného nahodilého dění" (610) znamenají zvnějšnění a jsoucí vnějškovost ducha - nachází nejostřejší vyjádření v určení bytnosti dějin, jímž je uzavřena Fenomenologie ducha. V tomto určení jsou násilně spojeny tendence k zastavení dějinnosti, která vyplývá z ideje absolutního vědění, a tendence k udržení dějinnosti požadované pojmem bytí života. Takto vzniklý pojem dějinnosti si uchovává ve své rozpolcenosti svou účinnost v celém systému Hegelovy filosofie, - ano přechází odtud i do pohegelovské diskuse o problému dějin a je živý ještě u Diltheye. - Pokusíme se o stručnou interpretaci tohoto pojmu dějin.

Postup Fenomenologie mohl být rozčleněn na dějiny života a dějiny ducha, které obojí tvoří opět jednu odehrávající se jednotu. V dějinách života se uskutečňoval život v sebevědomí jako "všeobecné médium" a "všudypřítomná substance" jsoucího; a zároveň s tím uskutečňoval jsoucí jako svůj "svět". Skutečností, která z toho vyplynula, byl "duchovní svět" jako odehrávající se jednotu "Jáství a bytí", konání a věci, vědomí a předmětnosti. Tato skutečnost sama je jako skutečnost života opět procesem mezi bytím-pro-sebe a bytím-pro-druhé, zvnějšnění a zniternění ve vzpomínce. Takto se odehrává, přichází duch ze svého bezprostředního jsoucna k své dovršené pravdě a jistotě: když se naplňuje jako "veškerou realitu" a veškerou realitu jako sebe v absolutním vědění. Pokud je nyní také bytí života duchovním bytím, zůstávají subjekt a substance tohoto dění od počátku až do konce tytéž (viz svrchu str. 353): celé dějiny ducha jsou jenom "jeho stáváním se tím, čím je o sobě", kteréžto stávání se je "jakožto v sebe reflektující" opravdu dějinné (605). Celý duch se stává teprve a pouze v podobě dějiny tím, čím je: totalitou a realitou absolutního vědění. "Pohyb, jímž duch ze sebe žene k rozpuku formu svého vědění o sobě, je práce, kterou podniká jako skutečné dějiny" (606 [484]). V tomto smyslu je celek jsoucího jakožto duch dějinami.

Pokud se ve "skutečných dějinách" odehrává celek jsoucího, je do tohoto procesu vtaženo i jsoucí jakožto bezprostřední předmětnost pro vědomí: "příroda" (v nejširším smyslu rozprostřenosti v prostoru, jsoucí pro-nějaké-druhé; viz str. 308). "Příroda" byla již od doby Frankfurtského fragmentu systému (viz svrchu str. 242n) určena jako "moment" života: jako něco, co v sobě samém od sebe "odlišuje" bytí života a má je jako svůj živý protiklad ve sféře bytí; - byl to specifický výkon "pozorujícího rozumu", že překonal pouhou věčnost přírody a poznal a uchopil ji jako jeden způsob života.

Příroda sama ale není etapou či "podobou" uvnitř dějin; spíše je právě jako "moment" života v rovině bytí vlastním "před-pokladem" života a dějin. - Život je, když se odehrává, vždy již i "přírodou": odehrává se spolu a proti a v přírodě. Proto musí být přírodě přiznáno vedle pravých dějin, v nichž se uskutečňuje substance jako sebevědomí, nějaké zvláštní vznikání, v kterémžto vznikání se uskutečňuje substance jako bytí-pro-druhé, jakožto "bytí", - aniž by tím byla roztržena jednotu celku jsoucího ve dva samostatné způsoby bytí; neboť pojem bytí života a ducha objímá jako odehrávající se jednotu bytí-pro-sebe a bytí-pro-druhé, sebevědomí a "bytí". - Zdánlivě se rozdělují oba podstatné momenty pojmu bytí jen

vzhledem k tradičním oblastem jsoucího: o sobě jsoucí bytí-pro-druhé se odehrává jako "živé bezprostřední vznikání" přírody, jako "bytí" v prostoru; - a pro-sebe- jsoucí Jáství (sebevědomí) [Selbst (bewusstsein)] se odehrává jako "v sobě samém se reflektující vznikání" sebevědomí, jako "čisté Jáství" v čase (610).
357 A oba způsoby bytí a dění se spojují v jednotě a celku substance, jež je dána jako subjekt: skutečného a zjevného ducha, který je právě tak přírodou jako sebevědomím a ve svých dějinách činí o sobě nedějinnou přírodu dějinnou tím, že ji poznává a pojímá jako způsob svého jsoucna, že jí dává státi se jeho "světem". Příroda je proto ve své pravdě rozpouštěním a překonáváním toho, čím je bezprostředně o sobě: rozpouštěním a překonáváním své věčnosti; - je to "věčné zbavování se svého trvání a pohyb, který vytváří subjekt" (610 [487]).

Z toho je patrné, že vůbec nejde o to, stavět přírodu jako jeden způsob bytí a dění vedle dějin. Situace je daleko spleťtější; k jejímu vyjasnění lze nejprve rozlišit dva pojmy dějin: Jednou se dějiny týkají procesu celku jsoucího jako ducha - tak jsou dějiny odehrávající se jednotou "živého bezprostředního" a "v sobě se reflektujícího" vznikání; příroda je do těchto dějin vtažena a stává se v nich sama dějinnou. Podruhé ale znamenají dějiny jenom ono "v sobě se reflektující" vznikání sebevědomí, jež má přírodu vždy již před sebou a ve svém procesu se s ní vypořádává. V této dvojsmyslnosti dějin: že jsou právě tak tímto jedním vznikáním vedle druhého jako celým vznikáním, jedním z obou způsobů dění a současně děním přesahujícím oba ony způsoby, spočívá vlastní problém dějinnosti, jak je rozvíjen po Hegelovi. U Diltheye se stává středem teorie dějinnosti: z tohoto hlediska je předmětem zkoumání vědeckoteoretický dualismus přírodních a duchovních věd, od něhož vyšel Dilthey.

Pro Hegela je dána možnost řešení v tom, že v dějinách celého ducha je překonáváno "živé bezprostřední vznikání" "v sobě se reflektujícím vznikáním". Oba
358 způsoby vznikání jsou způsoby zvnějšňování celého ducha, ale v dějinách sebevědomí je vnějškovost přírody jakoby vzata zpátky a převedena ve "formu" sebevědomí. Teď je však "v sobě se reflektující vznikání" i jako dějiny celého ducha ještě zvnějšňením, děním v jinobytí (viz shora str.354) a jako toto dění zároveň přicházením-k-sobě-samému absolutního ducha, jeho zniterněním ve vzpomínce. Zároveň Hegel analyzuje ještě jednou tuto vnitřní rozpolcenost dějin: že jsou v sobě samých současně zvnějšňením i zniterněním ve vzpomínce [Erinnerung] , odcizením i bytostností.

Z hlediska absolutního vědění, které je pravou skutečností ducha, jsou jeho dějiny, tj. "v sobě se reflektující vznikání" jeho samého, "obětováním" a "zvnějšňením", totiž svobodným sebepropuštěním do jinobytí, do předmětného jsoucna a dění (viz svrchu str.353n). Neboť skutečné dějiny jsou přece "sled" skutečných podob "světa"; ty všechny jsou "ve formě svobodného nahodilého dění", vnějšního předmětného jsoucna, rozprostírajíce se "jako prostor" (610), - žádná z těchto podob není dána ve "formě" absolutního vědění, žádná vyjma poslední, která je všechny uzavírá a překonává a která jediná vyjadřuje čistou "formu Jáství" ducha. Pokud je sled různých skutečných podob bytostnou negací všudypřítomné absolutní soběrovnosti (viz svrchu str.346), je čas pravým živlem, v němž jsou dějiny zvnějšňeny: "dějiny jsou vědoucí vznikání, vznikání, které se zprostředkuje - je to duch zvnějšňený do času" (610 [487]). Pokud se duch odehrává v sledu různých skutečných podob a je jimi rozkládán na minulost, přítomnost a budoucnost, pokaždé již něčím není zcela u sebe sama. Kvůli tomuto "není", zakotveném ve "formě" času, je čas pro absolutního ducha nutně negativní; Hegel jej
359 na stejném místě nazývá "tím negativním" nebo "negativitou".

V této negativitě a zvnějšnění ale - a jen v ní - uskutečňuje se současně jeho překonání a zbytnostnění ducha. "Zvnějšnění" je právě tak zvnějšněním zvnějšnění sama; negace je negací sebe samé (611 [487]). Vzájemné pronikání zvnějšnění a zniternění ve vzpomínce, zpředmětnění a odpředmětnění, jako základní vlastnost dějin ducha, bylo již několikrát zdůrazněno (viz svrchu str. 339n); nyní je specificky dějinný vztah obou těchto momentů určován blíže: "Spočívá-li dovršení (ducha) v tom, že dokonale ví, čím je, jaká je jeho substance, pak je toto vědění jeho pohroužením-se-v-sebe, v němž opouští své jsoucno a svou podobu přechází zniternění ve vzpomínce" (611 [487]). "Dovršení ducha je vázáno na opuštění jeho "jsoucna", na zánik daného předmětného způsobu jeho bytí, na "zmizení" té které skutečné "říše světa", - neboť každá "říše světa" je v sobě říší zvnějšnění a zpředmětnění. Směr [das Wohin] jeho pohroužení-v-sebe, dimenze "zniternění ve vzpomínce" [der Er-Innerung] je zprvu jen čistá niternost "vědomí", to, čím duch jakožto "absolutní negace" veškerého předmětného bytí sám ještě je: čisté bytí-pro-sebe, "noc svého sebevědomí" (611). Avšak tato noc je jako (negativní) dimenze pouhé niternosti současně (pozitivní) dimenzí zniternování: říší pravého "zniternění ve vzpomínce". Tento pojem, jenž má rozhodující význam pro určení bytnosti dějinnosti, Hegel nyní analyzuje v jeho bytostné dvoj-
smyslnosti:

V "noci sebevědomí" nejsou "zmizelé jsoucno", zaniklá "říše světa" ztraceny, nýbrž právě uchovány a překonány. Síla času jakožto "čistá svoboda proti druhému" tak začíná působit: duch jsoucí v čase nemůže, právě proto, že čas je "formou" jeho skutečnosti, dopustit, aby se minulé podoby ztratily, nýbrž může je v sobě překonat a podržet, může s nimi vědomě zprostředkovat svou přítomnost (viz svrchu str. 344). Táž vlastnost, která činí čas živlem zvnějšnění, skrývá v sobě možnost zniternění ve vzpomínce, přemožení tohoto zvnějšnění. Když duch ze zánikající říše svého světa vstupuje do "noci svého sebevědomí", nachází tam ve vzpomínce zniterněnou podobu svého zaniklého vnějšího jsoucna; toto jsoucno je nyní, a teprve nyní, přístupné a otevřené pravdivému vědění sebevědomí a může být nyní, a teprve nyní, poznáno a uchopeno ve své pravdě. Teprve nyní: neboť dané zvnějšněné jsoucno je, pokud je takové, bytostnou překážkou, kterou vědění, mající v tomto zvnějšnění své jsoucno, nemůže překročit. Teprve zaniklá a ve vzpomínce zniterněná podoba jsoucna může položit základ ve vzpomínce zniterněné [verinnerlichte, er-innerte] podobě ducha: jsoucnu obohacenému o pravdivé vědění o svém minulém bytí a "znovuzrozenému z vědění" (611). Pokud duch žije v právě dané říši světa, jest v zvnějšnění; jeho vědění o sobě se v této vnějškovitosti jakoby zapletlo a nemůže dosáhnout své bytnosti a své pravdy. Jenom v zániku onoho vnějšího jsoucna se stane toto vědění svobodným, bude zpředmětnění a konečnou platností prolomeno; pouze ve vzpomínce zniterněný duch je svobodně u sebe sama a pro sebe sama, může z pravdivého vědění o sobě zrodit své nové jsoucno. Tak je zniternění ve vzpomínce [Erinnerung] skutečným zniterněním [Er-Innerung] a "vpravdě vyšší formou substance" (tamtéž).

Toto je poslední zdůvodnění skutečnosti, jež se stala zjevnou v celém postupu Fenomenologie, že totiž v dějinách ducha následující podoba vždy nutně vychází ze zániku a zniternění ve vzpomínce předchozí podoby a že pozdější skutečný "svět" je vždy nutně zakotven ve vzpomínce na dřívější: v její vědění a v její pravdě. Objev vzpomínky jako vlastnosti ducha je posledním dosvědčením dějinnosti ducha v rovině bytí; tento pojem zniternění ve vzpomínce ve svém vnitřním vztahu k zániku se stává po Hegelovi vůdčím motivem teorie dějinnosti; u Diltheye zaujímá mezi dějinnými kategoriemi života ústřední postavení.

Až dosud byl stanoven vztah zniternění ve vzpomínce k zvnějšnění, které mu předcházelo; nyní je třeba zmínit se ještě o jeho vztahu k podobě jsoucna, které mu následuje. Ve vzpomínce zniterněný duch, který ví v niternosti svého sebevědomí o pravdě svého minulého bytí, se musí z tohoto vědění narodit k nové podobě předmětného jsoucna, neboť tento duch jest přece pouze v "zjevení" toho, čím jest, v představujícím se sebevytyčením [Sichherausstellen], v zvnějšnění (viz svrchu str.317). Vše co je jenom niterné, je pouhá "bytnost", nikoli ještě "skutečnost"; duch je však "pravá skutečnost". Ve vzpomínce zniterněná vzpomínka [erinnerte Erinnerung] je jenom jako krátká chvíle "noci" mezi danými "dny" ducha, mezi zanikajícím a nově vzcházejícím světem. Z překonaného jsoucna vzniká nové jsoucno: "nový svět a podoba ducha" (611). A tato nová podoba ducha právě proto opět propadla nejvnitřnějšímu zákonu dějinnosti: že je totiž bezprostředním zvnějšněním. V ní musí duch "právě tak bez rozpaků započít znovu u její bezprostřednosti a počínaje od ní vychovat se opět až k dospělosti, jako kdyby pro něj bylo vše předcházející ztraceno a jakoby se ze zkušenosti dřívějších duchů ničemu nenaučil" (tamtéž). "Ale zvnitřnění ve vzpomínce ji uchovalo ..." a tak kráčí duch ve svých dějinách od jedné podoby k druhé, neustále hlouběji se obohacuje a naplňuje, a přijímá v sebe - když se zniternuje - vždy více a více ze svého zvnějšnění, až se dovrší v absolutním vědění, ve skutečné všudypřítomnosti všech vzpomínek. "Říše ducha, která se tímto způsobem utvořila v jsoucnu, tvoří posloupnost, v níž jeden duch nahrazoval druhého a každý přejímal od předcházejícího říši světa" (tamtéž), - posloupnost, která se ale vpravdě nerozkládá do času, nýbrž je v čase překonávána, takže duch v čase "vyhlazuje" čas sám.

Nyní je také možno porozumět větě, kterou Hegel uzavírá, když shrnuje určení bytnosti dějin: "Jejich cílem je zjevení hloubky a tato hloubka je absolutní pojem", pravda celku jsoucího v pojmu pojímajícího ducha a jsoucno této pravdy jako takový pojem a takové pojímání. Avšak toto zjevení toho, čím jsoucí ve své "hloubce" je, vzniká jen jako jeho zvnějšnění: jako "překonání jeho hloubky, čili jeho roztažení", jako jsoucno v "negativitě", v rozprostření živého prostoru, v zpředmětnění. A právě tak vzniká toto zjevení jen jako překonání tohoto zvnějšnění skrze čas ve vzpomínce zniternující a ve vzpomínce zniterněný. - "Že se toto zvnějšnění samo o sobě zvnějšňuje a tak jest jak ve své rozloze tak i ve své hloubce v Jávství, že tedy se duch jakožto zvnějšněný může ve vzpomínce zniternit a být v prostoru časem, - to je podmínkou možnosti zjevení jeho hloubky, dovršeného bytí-u-sebe-sama. Dějiny, které jsou bytostně tímto procesem zniternujícím se ve zvnějšnění, jsou podmínkou možnosti jsoucna absolutního ducha, "skutečnost, pravda a jistota jeho trůnu" (612 [488]). A to ne dějiny jako pouhý sled různých podob duchovního světa, "jsoucna objevujícího se ve formě nahodilosti", nýbrž jako dějiny v sobě samých se zniternující a zniterněné, vědouce a uvědoměné, - jako "pochopené dějiny" (tamtéž).

Závěr. Hegelovo základní určení dějinnosti v Diltheyově teorii
o výstavbě dějinného světa v duchovních vědách.

Tím jsme, jak se domníváme, ozřejмили souvislosti, v nichž Hegel odhaluje a rozvíjí dimenzi dějinnosti, - aspoň natolik, aby bylo možno poznat, že tyto souvislosti tvoří předpoklady, na nichž stojí filosofická teorie dějinnosti v přítomnosti. Předložená interpretace měla ospravedlnit větu vyslovenou úvodem, že řešení otázky po povaze bytí dějinnosti vyžaduje, abychom se vypořádali s Hegelovou ontologií.

Ústředním pojmem, z něhož vyplývá u Hegela problematika dějinnosti, se ukázal pojem bytí života. Pro pohegelovskou teorii dějinnosti je rozhodující, že se tak nestává předmětem zkoumání jen určitý způsob bytí a určitá oblast jsoucího, nýbrž že je v určitém směru položena otázka po smyslu bytí vůbec. - Pro Diltheye je "život" jako "základní skutečnost", za kterou již nelze jít dále zpět, "výcho- diskem nejen duchovních věd, nýbrž i filosofie" (VII, 131, 261; podtrhl H.M.). Život se stává problémem ve své dějinnosti jako "všeobecné medium" a "všudy- přítomná substance" jsoucího vůbec: v jeho dějinách se nějak uskutečňuje skuteč- nost sama a jako taková, - také "příroda", také "mimočasové" pravdy a zákony "ducha". V této uskutečňující se totalitě a substancialitě se stává dějinný život "výcho- diskem" filosofie a "středem" jsoucího; filosofické zkoumání dějinnosti, které bylo takto započato, není od počátku žádnou filosofickou "disciplínou", žádnou "filosofií dějin" nebo "filosofií života", nýbrž kladením základů filo- 364 sofie samé. Tak Dilthey zjišťuje, že konečné cíle jeho vlastních zkoumání tvoří nejhlubší smysl Hegelovy ontologie: Hegel "pojal do skutečnosti to, co je pojmo- vě všeobecné, tudíž celé zákonodárství života. To byl bod, na němž se postavil proti celé minulosti lidského myšlení..." (IV, 249). V Hegelově filosofii "došlo k úplnému rozpuštění abstraktního pojmu o člověku a přirozeného systému duchovních věd v dějinný proces" (VIII, 126; podtrhl H.M.).

Ale rozhodující není to, že se vůbec pojem bytí života v jeho dějinnosti stává u Diltheye stejně jako u Hegela "výcho- diskem" filosofie, nýbrž způsob, jak se jím stává. Abychom tuto souvislost osvětlili také z pozice Diltheyovy, formulujeme v následujících řádcích určení, která jsou rozhodující pro Diltheyův pojem dějinnosti; ospravedlnění této formulace a výběru jsme, doufám, podali předloženou prací samou. (Připojené citáty, které se vesměs vztahují k VII. svazku Diltheyových spisů, vyzdvihují jen několik míst, kde Dilthey dospěl ve svých formulacích nejdál.)

- 1) Dějinné bytí je bytím života. Analýza dějinnosti je odkazována na analýzu dějinného života: "souvislost dějin je souvislostí sama života...", pojem dějin je "závislý" na pojmu života (261n).
- 2) "Dějinným životem" je jenom "část života vůbec" (131), a sice lidský život: "souvislost objímající lidský rod" (tamtéž),
- 3) Dějinné je bytí lidského života, dějinnost tvoří obsah bytnosti člověka: "jednotlivý člověk je ve svém na sobě samém spočívajícím individuálním jsoucnu 365 dějinnou bytostí" (135). "Kategorie života" jsou "kategorie dějin" (362).

4) Dějinnost jako určení bytí lidského života je bytostně charakterizována jako určitý způsob dění: "Já, duše, jsou přidáné nečasové entity [Zeitlosigkeit] . Ve skutečnosti nevíme o ničem kromě o dění..." (334).

5) Dějinnost jakožto dění je charakterizována jako "překonání transcendence subjektivity a objektivty" (333n): dějinné bytí se odehrává jako jednota Já a světa, Jáství (sebevědomí) [Selbst(bewusstsein)] a předmětnosti. "Vnější svět" je jenom "v životě obsaženým vztahem", jeho "realita leží pouze v tomto vztahu života" (332). Svět je skutečností jen jako "zvnějšnění" ("manifestace") života. Dějinný život je všeobecné médium, skrze něž a v němž se veškeré jsoucí chová jako "skutečné" a dostává teprve "smysl a význam" (291). Dějiny jsou souvislostí "objímající" přírodu a ducha.

6) Dějinnost jakožto dění se vyznačuje specifickou "časovostí": Souvislost a jednota života "jsou určeny časem" (229). Svět dějinného života je pokaždé světem minulého dějinného života a jen jako takový je "skutečností". V minulosti udržující se v podobě skutečnosti jsou kladeny základy k budoucnosti každé dějinné přítomnosti.

7) Jakožto dění se vyznačuje dějinnost specifickým chováním-se [Sich-Verhalten] života v této a k této časovosti (238). Toto chování-se je blíže určeno jako konání, "konání směřující k realizaci" (231). Žítí dějinný život znamená vzít na sebe a uchopit minulost ve "vzpomínce": "Zniternění z daného historického světa na základě předchozího stupně" (271) a zároveň překonání minulosti v "neustálé změně" (244). Zniternění a zvnějšnění jsou základní podoby dějinného procesu (271n).

8) Ve všech těchto podobách je dějinné bytí duchovním bytím, dějinný proces duchovním procesem, dějinný svět "duchovním světem".

Uvedená interpretace Hegela měla ozřejmit, že a jak dalece poukazují rozhodující dějinné kategorie života od Diltheyovy "filosofie života" k hegelovské ontologii. Všechny tyto kategorie se sbíhají v určení dějinného života jako "duchovního konání" a dějinné skutečnosti jako "duchovního světa". Tento náběh se zdá být v rámci Diltheyova vytyčení problému zprvu jasný i bez odkazu na Hegelovo základní určení dějinnosti, neboť život a jeho podoby bytí se staly u Diltheye problémem právě v protikladu k přírodě a přírodovědě; Dilthey přece vyšel od pokusu založit duchovní vědy tak, aby byly zabezpečeny jejich hranice proti vědám přírodním; otázky, které se vynořily spolu s problémem života, se musely tedy nutně stát otázkami po bytnosti ducha a duchovních věd.

Avšak tento aspekt neodpovídá skutečnosti. Je známo, že Dilthey byl v průběhu svých zkoumání stále více nucen překonávat původní rozdělení na přírodní a duchovní vědy, že dějiny už nezůstávaly dílčím děním a dílčí oblastí vzhledem k přírodě, nýbrž že příroda sama byla vtahována v dějinný proces života, že konečným problémem byla pro Diltheye právě "jednota obou světů". Dějinnost proto neznamená jen jeden způsob bytí vedle jiných způsobů bytí a dějinné bytí neznamená jedno bytí vedle jiných bytí, - spíše je pojímáno jako bytí, které skutečnost teprve vůbec uskutečňuje. Přesto zůstává i pro tento plný pojem bytí života bezpochyby na místě označení "duch". "Duch" nyní už nestojí proti "přírodě" jako jinému způsobu bytí, nýbrž je bytím objímajícím přírodu a dějiny (v užším smyslu), a toto objímající bytí je právě bytím dějinného života.- Vzniká tedy

otázka: na základě jakých vlastností určuje se také plné bytí života jako duch?

Tuto otázku, která nutně vede k polemice s hegelovským základním určením dějinnosti, Dilthey výslovně nepoložil. Kde Dilthey vymezuje svůj základní pojem ducha proti Hegelovu (VII, 146n), nezaměřuje se už na původní a plný pojem ducha Fenomenologie ducha a tudíž na původní a plné určení bytnosti dějinného procesu, nýbrž na pojem ducha a dějin Hegelem samým zúžený a odvozený, jak je obsažen v systému Encyklopedie a v Přednáškách o filosofii dějin. Bylo již ukázáno, že z vnitřní rozpolcenosti dějin (že znamenají zároveň i zniternění i zvnějšnění, i skutečnost i pravdu a také "jevíci se předmětné jsoucnost" ducha) vznikají u Hegela dva pojmy dějin (viz svrchu str.357). Je přímo osudné, že veškerá pohegelovská diskuse o dějinnosti se primárně zaměřila na onen druhý, odvozený pojem dějin, který již nevyjadřuje dění celého ducha, nýbrž jen jeho dílčí dění: to, co Hegel později nazývá "světové dějiny". Tyto dějiny jsou - jak to Hegel jasně říká v úvodu k Přednáškám o filosofii dějin- "jenom jev tohoto jednoho rozumu, jedna ze zvláštních podob, v nichž se zjevuje, nápodoba pravzoru, který se představuje ve zvláštním živlu, v národech" (I, 6; podtrhl H.M.). Pouze Fenomenologie ducha a - s určitou obměnou - Logika podávají k tomuto jevu to, co se jeví, samo, tj. k nápodobě pravzoru: právě dějiny jakožto vnitřní dějinnost ducha, popř. "věčný" proces "pojmu".

Jestliže Dilthey počíná chápat plné bytí dějinného života jako "ducha" a jeho plné dění jako duchovní dění, pak to znamená předběžné sblížování dějinného života a dějinného světa s bytím ducha, jemuž se dostalo u Hegela - a jen u Hegela - ontologického zdůvodnění.

Toto pojednání dějinného bytí jakožto duchovního bytí ale opět předpokládá, že v pojmu ducha je právě pojata a uchována dějinnost. Duch je u Hegela označením určitého způsobu dění: procesu o-sobě- a pro-sebe-jsoucího vědoucího bytí, "sebevědomí". Dějinnost byla Hegelem určena jako specifické chování-se sebevědomí v jeho pohnutosti. Také Dilthey má na zřeteli vědoucí chování-se života, když vypracovává základní vlastnosti dějinnosti. "Zniternění" a "zvnějšnění", uchovávání a překonávání minulosti, "rozvíjení" budoucnosti "na základě" minulosti, "obsahování" možností - to vše jsou způsoby vědoucího chování sebevědomí. Vnitřní jednota a celkovost života je právě jakožto dějinná a ve své dějinnosti jednotou a celistvostí vědění a konání dějinného života je tímto věděním bytostně určeno. Právě jakožto dějinný a ve své dějinnosti se stává život duchem. A tak píše Dilthey větu, která ho nejlouběji spřízňuje s názory Hegelovými: "Avšak duch je dějinná bytost..." (VII, 277).

Poznámka překladatele

Z díla Herbera Marcuse Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit (Vittorio Klostermann - Verlag, Frankfurt am Main 1932) předkládám Úvod (str. 1-8; vypustil jsem pouze bibliografické údaje o použitých edicích Hegelových děl, o nichž se zmiňuji samostatně níže), Druhý díl (str. 227-362) a Závěr (str. 363-368).

Vzhledem k tomu, že podstatná část tohoto textu je věnována rozboru a interpretaci Hegelovy Fenomenologie ducha, z níž je často obšírně citováno, poskytoval mi při překladu významnou pomoc průkopnický překlad Fenomenologie ducha od Jana Patočky (Praha, 1960). Přesto jsem byl nucen v řadě případů Hegelův text překládat znovu, anebo Patočkův překlad upravovat. Vynutilo si to jednak stylistické začlenění citátů z Hegela do Marcuseho výkladu, jednak tento jeho výklad (interpretace) sám, který nezapře ve filosofické terminologii i větné stavbě vliv Heideggerův. V ojedinělých případech konečně nepovažuji Patočkovu volbu českých ekvivalentů pro některé Hegelovy pojmy za nejšťastnější (s Selbst - osoba; s Sache selbst - věc, o níž běží aj.) a odvážil jsem se proto pokusu o řešení odlišné. Znalci německé klasické filosofie není třeba vysvětlovat obtíže a diskusnost každého překladatelského řešení, zejm. má-li být pokud možno zachován nejen obvyklý význam filosofických termínů, nýbrž i vnitřní souvislost celých skupin takových termínů, vyjadřovaná v původním jazyce tím, že jsou konstruovány ze společného slovního základu (s Geschehen - s Geschichte; s Wesen - wesentlich - s Wesenheit; s Sein - s Bewusstsein - s Seiende - s Dasein atd.). Abych dostal oběma těmto požadavkům, volil jsem pro některé termíny v češtině několik výrazů pro různé funkce a druhy kontextu. V některých případech uvádím původní německý termín přímo v textu v hranatých závorkách.

Pro usnadnění studia Marcuseho knihy připojuji slovníček méně obvyklých termínů a termínů, u nichž původní německý výraz přispívá k pochopení smyslu pojmu a jeho vztahu k významově příbuzným pojmům.

Čísla uváděná za citáty z Hegelových děl v kulaté závorce odkazují na stránky I. vydání jeho spisů z r. 1832; čísla v hranatých závorkách odkazují na Patočkův český překlad Fenomenologie ducha.

Při levém okraji textu uvádím paginaci německého vydání, aby čtenář mohl sledovat Marcuseovy vnitřní odkazy.

Závěrem děkuji za pomoc při řešení některých překladatelských problémů doc. Dr. Milanu Sobotkovi.

Jaromír Loužil

Slovníček vybraných termínů

s Allgemeine	(to) všeobecné [Pat.: všeobecně]
s Anderssein	jinobytí [Pat.: jinakost]
aufheben	překonat
begriffen	pojatý (v pojem), pochopený
s Dasein	jsoucno
daseiend	konečný
e Eigentlichkeit	pravost
e Erinnerung	(protiklad k Entäusserung)
	zniterněná ve vzpomínce
	[Pat.: vnitřní uchování vzpomínkou]
e Flüssigkeit	tekutina, tekutost
	[Pat.: plynulost]
s Füreinander	vzájemnost
s Gegeneinander	protikladnost
s Geschehen	dění, proces
s Gesehenwerden	spatřenost
s Gewesensein	minulé bytí
s Gewordensein	vzniklost
herausstellen	vytyčiti (navenek)
s Ich	Já
ichhaft	mající strukturu Já
s Ichhaftigkeit	struktura Já
e Sache selbst	věc sama [Pat.: věc, o níž běží]
s Sein	bytí
s Seiende	(to) jsoucí
s Selbigkeit	totožnost (sebe sama)
s Selbst	Jáství [Pat.: osoba]
s Selbstsein	bytí Jáství
s Tun	konání
s Verhalten	chování, vztah, postoj
sich verhalten	chovat se, pohybovat se (uvnitř), zdržovat se
r Verstand	rozvažování
s Wahre	(to) pravdivé [Pat.: pravda]
s Wir	My
wirhaft	mající strukturu My
e Wirhaftigkeit	struktura My
s Wesen	bytnost [Pat.], bytost
e Wesenheit	esence
wesentlich	bytostný
e Wesentlichkeit	bytostnost
e Wofür	to, proč