UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Postavení přírody v Hegelově Filosofii dějin

Bakalářská práce

Autor: David Pfann

Vedoucí práce: Mgr. Jakub Chavalka, Ph.D.

Praha 2016

Poděkování

Přede všemi ostatními bych chtěl poděkovat Bětce za její nekonečnou trpělivost s mým studiem. Moje bakalářská práce mohla vzniknout hlavně díky ní. Dále bych chtěl poděkovat svému vedoucímu práce Mgr. Jakubovi Chavalkovi, Ph.D. za nesmírně podnětné debaty, celé své rodině za všeobecnou podporu a v neposlední řadě také svým spolubydlícím za to, že ponechali bez komentáře to, že jsem již čtrnáct dní nemyl nádobí.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 23.6.2016 David Pfann

Obsah

Úvod.....1

1. Příroda u Hegela a základní předpoklady výkladu.....2
1.1. Proč právě Hegelův postoj k přírodě?.....2
1.2. Filosofie přírody v Hegelově filosofickém systému.....3
1.2.1. Filosofické inspirace.....3
1.2.2. Duch v přírodě.....4
1.3. Dialektická metoda.....6

2. Filosofie dějin a příroda.....9
2.1. Vývoj ducha ve Filosofii dějin.....9
2.2. Příroda ve Filosofii dějin.....10
2.2.1. Základní charakteristika pozice přírody ve Filosofii dějin.....10
2.2.2. Vývoj přírody v čase.....10
2.2.3. Rozum rozeznatelný v zákonitostech vývoje.....11
2.2.4. Tendence k vytváření řádu.....12
2.3. Vztah přírody a utváření národů.....14
2.3.1. Princip působení přírody na charakter národa.....14
2.3.2. Indie a Čína jako příroda.....15
2.3.3. Persie jako druhý stupeň vývoje ducha.....16
2.3.3.1. Féničané a Babyloňané jako průmyslová a zemědělská společnost.....16
2.3.3.2. Židovství a podřízení přírody Bohu.....18
2.3.3.3. Egypt jako rozpor.....20
2.3.4. Řecký příklon k člověku.....21
2.3.3.1. Subjektivní, objektivní a politické dílo u Řeků.....22
2.4. Kde příroda „chybí“.....23

3. Postavení přírody ve Filosofii dějin.....25
3.1. Co vše je a není příroda.....25
3.2. Podoba soupeření mezi člověkem a přírodou.....25
3.3. Různý význam přírody u jednotlivých národů.....26
3.4. Nejasná místa.....26

Závěr.....28

Bibliografie.....29

Úvod

Realita průmyslové společnosti počátku dvacátého prvního století je z hlediska vztahu k přírodě a přirozenosti zvláštním způsobem ambivalentní. Na jednu stranu jsme svědky neustávajícího dramatického zasahování lidstva do přírody na všech člověku dostupných úrovních – od manipulace s genomem organismů, přes zásahy do místních ekosystémů v podobě intenzivního zemědělství, obřích infrastrukturních staveb či těžby surovin až po změny klimatu a tváře planety na globální úrovni – přičemž se zdá, že příroda je spíše ignorována, vykořisťována a postupně konzumována, aniž by na ní byl brán jakýkoli ohled. Destrukce přirozeného prostředí jednoduše postupuje závratným tempem. Na druhou stranu ovšem sledujeme u části lidstva obrovský zájem o osud konkrétních přírodních lokalit, o pobyt v přírodních rezervacích, touhu po společenství se zvířaty i zájem o problémy ochrany přírody třeba i v globálním měřítku, například v podobě starosti o osud pozemského klimatického systému. Příroda je tedy současně opomíjena a současně představuje jedno z hlavních témat doby. Zvláště v odborné debatě v rámci přírodních věd již dávno dosáhla míra odtrženosti řešených problémů a používané terminologie úrovně, na níž je neškolenému člověku zcela nesrozumitelná, ale přitom se jedná o problém, který se týká konkrétního rozhodování jak politiků a odborníků z jiných než přírodovědných oborů, tak i „obyčejných lidí“. Nejen, že velká část lidí nesoucích zodpovědnost za rozhodnutí týkající se přírody, objektivně není schopna porozumět technickým a biologickým aspektům mnoha svých rozhodnutí, ale současně je třeba klást si otázku, jaké jsou naše hodnoty a principy, na něž se při nedostatku odborných znalostí musíme všichni při svém rozhodování nakonec spoléhat. Jaká je vlastně představa o tom, co příroda je, jaký je její vztah k člověku, jaká je její podstata? A existuje nějaké paradigma, které by sdílela větší část společnosti nebo je zde pouze nepřehledná změť dílčích představ a předsudků, které se zhmotňují v různých situacích do různých postojů k partikulárním problémům, z nichž vyplývají ad hoc řešení? Je povaha přírody předmětem reflexe alespoň u odborníků, kteří poté mohou konzistentně jednat v souladu se svým přesvědčením? A jaké jsou vůbec zdroje našich představ o povaze přírody, o její hodnotě a o našich právech a povinnostech vůči ní? Podat skutečně vyčerpávající odpověď na byť jedinou z těchto otázek by samozřejmě bylo nesmírně obtížné a zcela to přesahuje možnosti krátké práce jako je tato, nicméně je zřejmé, že abychom byli schopni se takové odpovědi alespoň přiblížit, musíme se pustit do analýzy vývoje postojů k přírodě. Je třeba sledovat konkrétní rozhodnutí a aktivity ve vztahu k přírodě, které nám mohou napovědět něco o vztahu lidí ke svému přirozenému okolí a současně se zaměřit se na to, jak je příroda chápána ve filosofických, náboženských a dalších tradicích.

Vedle této pragmatické stránky věci, kdy nám pochopení podstaty přírody diktuje prostá potřeba žít a přežít uvnitř (nebo také vedle, s či bez) přírodního rámce naší společnosti, je tu pak ještě další důvod, proč se věnovat pokusu o osvětlení problému existence a povahy přírody – její záhadnost, nepochopitelnost a skrytá dřímající moc, jejíž přítomnost si snad uvědomujeme někde na pozadí všedních dní, ale která někdy znenadání ukazuje svoji skutečnou sílu a převrací náš život dočasně či trvale naruby. Tato povaha přírody se stala již podnětem pro nespočet úvah i uměleckých děl, ovšem vzhledem ke stálé aktuálnosti soužití a potýkání se člověka s přírodou se zřejmě nikdy nevyčerpá potenciál pro nové pokusy o výklad tohoto nestabilního partnerství, které mohou akcentovat ty aspekty, které jsou pro čtenáře nové epochy nejzásadnější. V následujícím textu se tedy pokusím o výklad přírody z tak klasického textu, jakým je Hegelova *Filosofie dějin*. Mojí snahou bude pochopit základní východiska jeho uvažování o přírodě a co nejlépe zhodnotit to, jak tato východiska rozvíjí v jednom svém konkrétním díle.

1. Příroda u Hegela a základní předpoklady výkladu

Dříve, než se začneme zabývat samotným problémem přírody v Hegelově *Filosofii dějin*, je třeba zmínit se o několika podstatných skutečnostech. Základem této práce je rozbor díla *Filosofie dějin* Georga Wilhelma Friedricha Hegela v jeho českém překladu[1]. I přes veškerou snahu tedy oproti originálnímu dílu napsanému v němčině může docházet k dílčím významovým posunům či dokonce k mylné interpretaci celých delších úseků a je třeba mít při čtení toto riziko na paměti. Základní doplňující literaturou, z níž budu ve své práci vycházet jsou díla Milana Sobotky, který se u nás Hegelovu dílu i dílu některých jeho filosofických souputníků soustavně věnoval a věnuje.

Veškeré pojmy, které budou vyžadovat konkrétní definici či vysvětlení, budu nadále osvětlovat vždy přímo v textu či v poznámkách pod čarou, ovšem existuje jeden pojem natolik podstatný pro tuto práci, že si zaslouží naši zvláštní pozornost hned na začátku. Jde pochopitelně o pojem příroda. Vzhledem k tomu, že definování toho, jak Hegel tento pojem chápe, jak s ním pracuje a nakolik je konzistentní v jeho používání, je jedním z cílů této práce, není možné již v tuto chvíli přijít s jeho přesným vymezením. Naopak je třeba v tuto chvíli zdůraznit pracovní nevymezenost tohoto pojmu. Přírodu prozatím musíme chápat v co nejširším významu, který dokáže obsáhnout různé významy, jimiž Hegel tento pojem plní. Je to tedy jak partikulární fyzická skutečnost například v podobě rostliny či zvířete, tak i obecný princip nespoutaného dění nezávislého na člověku, které se projevuje v podobě proměnlivého klimatu, ve střídání ročních období i v nekonečném pomalém postupu evoluce. Tento pojem zahrnuje také jak celou planetu Zemi a konkrétní pozemské krajiny spolu s jejich geologickým uspořádáním, které tvoří pozadí lidské aktivity, tak i kosmická tělesa, která tvoří ještě o něco vzdálenější vrstvu tohoto pozadí. Tato příroda také může být chápána jak materialisticky jako pouhá mrtvá významu prostá hmota tak i jako živoucí entita s vlastní vůlí a afekty. V některých momentech budeme muset dokonce vyjasňovat i to, kudy přesně probíhá hranice mezi přírodou a člověkem s jeho fyzickou a duchovní stránkou. Hegel sám zvláště v části pojednávající o světě jednotlivých lidských společností vysvětluje, které z pojetí přírody bylo blízké lidem, o kterých mluví, ovšem současně sám žádné přesné určení svého chápání přírody neudává. Říká tedy, že pro člověka z určité kultury měla příroda určitý význam, ovšem ne vždy naznačuje, co vše do oné zmiňované přírody sám zařazuje. Zjevně nejde o to, že by se snažil vysvětlit, co pro onoho člověka znamená sám pojem přírody, neboť je možné pochybovat o tom, zda v jazyce tohoto člověka vůbec slovo významově srovnatelné se slovem příroda nalezneme. Spíše se jedná o snahu osvětlit to, jakým způsobem člověk mohl interpretovat partikulární přírodní fenomény, s nimiž se bezprostředně fyzicky či zprostředkovaně ve svém okolí setkával. A právě ve vysvětlení toho, o jaké fenomény se jedná, je Hegel poněkud zdrženlivý a zřejmě se spoléhá na určitou intuici čtenáře a jeho vcítění se do myslí lidí, o nichž se mluví. Tuto určitou nevyhraněnost pojmu příroda je tedy třeba mít na paměti a počítat s ní.

1.1. Proč právě Hegelův postoj k přírodě?

Do kategorie věcí, které je třeba vyjasnit hned na začátku spadá také naznačená otázka – „proč Hegel?“ – kterou je možné doplnit ještě tím, proč se zabývat právě pojetím přírody, které se ukazuje ve *Filosofii dějin*, a to se značným zaměřením pouze na toto téma a tuto knihu bez většího propojení

1 Hegel, G. W. F., *Filosofie dějin*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004. Dále citováno jako *Filosofie dějin*. Tento český překlad vychází z německého originálu 2.vydání Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, publikovaného v rámci vydání Hegelových děl (Werke) Spolkem přítel zvěčnělého (Verein der Freunde des Verewigten) v Berlíně 1840 (redakce K. Hegel).

se zbytkem Hegelova díla či s dílem jiných filosofů, anebo rovnou v kontextu dalších podstatných otázek, které se nabízejí.

Hegelovo dílo samo o sobě představuje vyvrcholení období německé klasické filosofie, které počíná vydáním Kantovy Kritiky čistého rozumu a končí Hegelovou smrtí. Hlavně v osobách Kanta a Hegela, ale i prostřednictvím Herdera, Fichteho, Schellinga a dalších se tato krátká etapa stala jedním z filosoficky neplodnějších období evropských dějin.[2] Hegelova filosofie je však v určitém smyslu završením nejen této epochy, ale i celé filosofické tradice, která pracuje s metafyzickým základem světa - po jeho smrti se totiž dostávají ke slovu jak levohegeliánští filosofové, tak i protihegeliánsky naladění zástupci „poklasické iracionalistické filosofie“ Nietzsche, Kierkegaard a Schoppenhauer[3]. Dochází tak k zásadnímu obratu od budování velkých ontologických koncepcí zahrnujících veškeré jsoucno k antropocentrické perspektivě, která předpokládá, že „v univerzu jsoucích věcí není žádný jiný smysl a hodnota než ty, které do nich vkládá člověk“[4]. I přes odmítnutí Hegelovy (a hegeliánské) filosofie v tomto období se ale Hegelova filosofie a především jeho dialektická metoda stala základem filosofie Marxovy a Engelsovy, na níž byl vybudován i marxistický politický program. Přestože tedy byla zbavena svého duchovního ukotvení a nově pojata materialisticky[5], stala se klíčovou pro celou tradici marxistického myšlení, která i přes různé druhy zvratů v mnoha podobách přežívá dodnes. Podle kritiky Karla Raimunda Poppera byla Hegelova filosofie skrze svůj vstřícný postoj ke státu a kvůli potlačení důrazu na roli individua také zdrojem „prušáckého“ způsobu myšlení, jehož plodem je i fašistická teorie státu.[6] Hegelův odkaz tedy díky svým kritikům, následníkům i zprostředkovaně skrze svůj vliv na ideologie, které ovlivnil, neoddělitelně prorostl nejen do evropské filosofie, ale i do evropského politického myšlení a reálně ovlivnil směřování evropské společnosti stejně jako filosofiii, myšlení a směřování společností na Evropu různými způsoby navázaných. Přestože značná část Evropanů zřejmě přímo Hegelovo dílo nezná či dokonce nikdy neslyšela ani jeho jméno, jejich způsob myšlení stále obsahuje stopy Hegelových myšlenek a žijí ve světě vytvořeném alespoň zčásti na jejich základě, přestože některé základní předpoklady (jako například dějiny jako proces sebepoznávání ducha) se již z existujících myšlenkových konstrukcí zcela vytratily. Proto se jeví jako smysluplné právě k Hegelovi se stále vracet a skrze pochopení jeho systému také lépe chápat systémy, které z něj vycházejí.

1.2. Filosofie přírody v Hegelově filosofickém systému

Jestliže se chceme zabývat postavením přírody ve výše naznačeném smyslu v Hegelově díle *Filosofie dějin*, nejprve je nutné v krátkosti si vyložit jeho obecnější přístup k celému materiálnímu světu, jeho koncepci rozvíjení absolutna, propojení absolutna s lidskými dějinami a pozici přírody v celém tomto procesu.

1.2.1. Filosofické inspirace

První věcí, kterou je nutné zmínit, je závislost Hegelovy filosofie přírody na některých koncepcích, které předkládá Schelling, tedy na prvcích jeho transcendentální a identitní filosofie. Právě Schelling totiž přichází s „identičnem“ a později s jednotou „subjekt-objekt“, které jsou předobrazem Hegelova ducha.[7] S tím pak souvisí i jeho pojetí přírody jako prodchnuté rozumem, která současně podléhá dynamickému vývoji a která se tedy "ukazuje být dynamickým sledem

2 Sobotka, M., *Německá klasická filozofie*, s.3.
3 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.125.
4 Sobotka, M., *Německá klasická filozofie*, s.99
5 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.126-129.
6 Sobotka, M., *Německá klasická filozofie*, s.93.
7 Sobotka, M., *Schelling a Hegel : studie k světonázorovému a metodologickému vývoji v německé klasické filozofii*, s.13-28.

stupňů, u nichž postup od nižšího k vyššímu probíhá díky protikladům, které se objeví na každém stupni"[8], což je myšlenka, kterou poté Hegel v rámci svého filosofického systému rozvíjí také. Součástí Schellingovy identitní filosofie je taktéž představa o stejných mechanismech řídících dění v přírodě i v lidských společnostech[9], která se pak promítá ve snaze o vysvětlení veškerých dějů coby dialektických procesů. Toto propojení mezi Hegelovou a Schellingovou a případně i Hölderlinovou filosofií je všeobecně známé a probírané[10], ovšem vzhledem k našemu tématu je podstatné především proto, že právě filosofie přírody je významnou součástí Schellingova díla. Při zkoumání zdrojů představ o postavení přírody ve světě v evropském myšlení je tedy třeba Schellingovo dílo neopomenout.

1.2.2. Duch v přírodě

Ve středu samotné Hegelovy koncepce stojí stejně jako u Schellinga představa všezahrnujícího absolutna, které není pouhou substancí, ale je přímo subjektem, a to subjektem, jehož základní charakteristikou je nestabilita, nutnost stálého pohybu, sebekladení a překonávání sebe sama.[11] Přestože je tedy toto absolutno ničím neomezené, Hegel se vymezuje proti předpokladu jeho ničím nepodmíněné existence[12], který vyčítá Schellingově filosofii[13] a naopak tvrdí, že absolutno „je bytostně výsledkem, […] teprve na konci je tím, čím vpravdě jest“.[14] „Absolutno se tedy pro Hegela musí *dít*.“[15] Absolutno, nebo také duch či idea, jak o něm Hegel mluví, vystupuje tedy ze svého dokonalého bytí, které je však svým způsobem nedokončené a upadá do „smrti“[16], která je pro něj naprosto nevhodným způsobem existence, protože jeho subjektivita, jeho sebevědomí je v ní utlumené a teprve musí znovu přicházet k vědomí sebe sama. Stává se pouhým *bytím o sobě* uzavřeným v bezprostřednosti nazírání bez reflexe[17], které se musí postupně proměnit v *bytí pro sebe*[18]. Duch tedy dává vzniknout přírodě, kterou ze sebe vytváří a jejíž pokleslou omezující formu na sebe přijímá.[19] Jeho nutkání k pohybu a nestabilita je pak prostým důsledkem právě této snahy dosáhnout znovu způsobu bytí odpovídající jeho podstatě.

Tento výklad se značně podobá příběhu o stvoření světa křesťanským Bohem, na což zčásti poukazuje i Sobotka. Jedním dechem však dodává, že zde existuje zcela zásadní rozdíl v tom, že fyzický svět je u Hegela zcela explicitně součástí ideje, není pouhým jejím produktem a současně je evidentní, že idea přírodu nepředchází časově, nýbrž pouze metafyzicky[20]. Ve druhém argumentu se se odkazuje na zmínku v Hegelově *Encyklopedii*[21], která se však značně podobá popisu obdobně fungujícímu vztahu mezi křesťanským Bohem a stvořeným světem, který nacházíme u sv. Augustina – Bůh neexistoval „před“ stvořeným světem „empiricky“, protože žádné „před“ před vznikem hmoty a času neexistovalo, ovšem předchází svět tím, že je v metafyzickém smyslu zdrojem jeho bytí.[22] I platnost prvního Sobotkova argumentu je možné oslabit rozšířením pouhého stvoření světa o

8 Tamtéž, s.31.
9 Tamtéž, s.32.
10 Tamtéž, s.13.
11 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.61.
12 Tamtéž, s.66.
13Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.27.
14 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.62.
15 Kuneš, J., M. Vrabec, *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, s.219.
16 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.69.
17 Tamtéž.
18 Tamtéž, s.67.
19 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.61.
20 Tamtéž, s.63.
21 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.538-539. Jedná se o pasáž z paragrafu 376, nicméně Sobotka mylně odkazuje na paragraf 375, který se zabývá smrtelností jednotlivého organismu kontrastující s nesmrtelností absolutna.
22 Augustin, A., *Vyznání*, s.388-389.

navazující příběh, v němž na sebe Bůh bere lidskou podobu a stává se „tělem“ a tedy „přírodou“ a zapojuje se do fyzického světa, byť se jedná o zapojení dočasné. Je však zjevně účelové a jeho význam je stejně jako u zapojení Hegelova ducha pouhým jedním zdánlivě zbytečným krokem, jímž je potřeba projít a který sám o sobě nemá jinou hodnotu než jako „most“ k dalším fázím. Vzhledem ke značné podobnosti těchto koncepcí se tedy jeví jako legitimní pomoci si při snaze o pochopení Hegelovy konstrukce alespoň částečně představami spojenými s křesťanským pohledem na vznik světa, které nám mohou být v něčem bližší a tím srozumitelnější. Ostatně sám Hegel prošel teologickým vzděláním[23] a svého ducha ztotožňuje s Bohem či bohem na několika místech[24] zcela otevřeně.

Podstatnější než momenty shodné s křesťanskou tradicí je však to, jakou roli v celém tomto postupu hraje příroda. Již jsme si ukázali, že se jedná o formu, kterou na sebe bere duch a že je tedy sama duchem a má podíl na jeho subjektivitě, byť zatím neuvědomělé. Duch se od ní na jednu stranu odlišuje, na druhou stranu je v ní. Je to tedy spojení „jednoty v různosti“, jež Hegel zvláště popisuje na konci části *Encyklopedie*, která pojednává o filosofii přírody.[25] Pro ducha je to však nevhodná forma bytí, takže když existuje v přírodě, je ve stavu „absolutní rozervanosti“[26] a usiluje o to, aby se z ní vymanil. Celý jeden oddíl *Encyklopedie*[27] je věnován filosofii přírody a Hegel v něm popisuje jednotlivé složky fyzického světa z hlediska jejich zapojení do procesu vývoje ducha, ovšem ve svém popisu místy zabředává do řešení konstrukcí, které nemají oporu v reálném uspořádání přírody[28]. Stejně tak nacházíme dnes již poněkud obskurně vyhlížející líčení vztahu vědomí a jeho vnějších projevů i v oddíle o rozumu ve *Fenomenologii ducha*[29]. I Sobotka proto mluví o tom, že filosofie přírody představuje nejslabší článek celého filosofického systému, který Hegel vypracoval, a to i přesto, že upozornil na některá možná zajímavá řešení v jeho době ještě nedostatečně pochopených přírodních jevů.[30] Ať už je však v detailním líčení přírodních reálií jakkoli nepřesný, podstatnou součástí jeho chápání přírody je jeho pojetí postupného vzestupu sebevědomí uvnitř přírody, která po jednotlivých krocích postupuje od pasivní fyzické skutečnosti až ke zvířeti.[31] To je pro něj v rámci přírody vrcholným důkazem působení ducha, neboť zvíře je aktivní, proměnlivé a současně v sobě spojuje zásadní rozpor – je nahodilé v čase a prostoru, umírá a zaniká, ale přesto má již podíl na neumírajícím bytí absolutna. Nad jednotlivými zvířaty pak stojí rod, který je však nakonec stejně tak smrtelný jako individua, která ho tvoří.[32] Tím zásadním je však poslední bod, k němuž duch po zvířeti dospívá, totiž vymanění se z bezprostřednosti, v níž byl uzavřen, vystoupení z přírody a její překonání, jde o překonání toho přírodního v duchu. Příroda splnila svůj význam coby nástroj pojmu (das Organ des Begriffs)[33] a nástrojem se teď stává jiná součást absolutního ducha – člověk.

Duch, o němž Georg Wilhelm Friedrich Hegel mluví, je absolutní a všudypřítomný. Jednoduchým shrnutím jeho pojetí toho, jak se toto absolutno vyvíjí je to, že duch z přírody „vychází“, což ovšem evokuje představu, že duch přírodu opouští, vychází z ní ven a zanechává jí za sebou jako prázdnou slupku, jako svlečenou hadí kůže. Toto pojetí je ovšem zavádějící, protože duch

23 Sobotka, M., *Německá klasická filozofie*, s.61.
24 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.63.
25 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.535-537.
26 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.69.
27 Jde o díl druhý, který je v poslední velké edici souborných spisů nazván přímo „Die Naturphilosophie“.
28 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.67.
29 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.228-241.
30 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.68.
31 Tamtéž, s.67.
32 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.538.
33 Tamtéž.

je coby všudypřítomné absolutno nadále přítomný i v přírodě - příroda stále zůstává jeho součástí, stejně jako je nadále jeho součástí nutně také veškeré ostatní jsoucno. To je ostatně v souladu s přesnou formulací, kterou v *Encyklopedii* používá sám Hegel - „překonání toho, co je v duchu přírodní“ (*der Übergang des Natürlichen in den Geist*)[34]. Zásadním kvalitativním rozdílem je ovšem to, že duch si nyní uvědomuje sám sebe, či spíše je o něco blíže uvědomění si sebe sama a uvědomění si své přítomnosti v přírodě a své totožnosti s přírodou. Nejedná se už o uzavřenou nevědomou bezprostřední přítomnost, která si neuvědomuje svoji subjektivitu a která je pouze *o sobě* a nikoli *pro sebe*. Všeprostupující absolutní duch si již počíná uvědomovat svoje bytí jako subjekt, přemýšlí a dokáže pozorovat sám sebe, zatímco okolní příroda je nadále jeho součástí, ovšem takovou součástí, která sama o sobě nedokáže uvažovat. Takové vyjádření je však do určité míry stále nepřesné, protože duch, i když osvobozený z přírody, je stále ještě absolutnem, byť již absolutnem proměněným díky zkušenosti nevědomé bezprostřednosti a stále v sobě zahrnuje právě i přírodu. Můžeme zde snad využít jinak poněkud problematickou organismickou metaforu[35], která pracuje s přírodou coby součástí ducha obdobně jako zacházíme ve svém uvažování s částí lidského těla. Stejně jako lidská ruka nebo noha nereflektuje svojí příslušnost k lidské subjektivitě a přesto je integrální součástí celku člověka, také příroda je součástí ducha. Je pouhou manifestací absolutního duchovního principu, který ovšem již ze své nevědomosti vystoupil a je schopen uvědomovat si sám sebe i to že se promítá do fyzického světa, do přírody z níž vyšel. Pokud se tedy ptáme, jaká je pozice a jaký je význam přírody, která zůstává nevědomá a neuvědomující si svoji subjektivitu, musíme odpovědět tak že příroda je nadále součástí ducha, který je vším a který představuje samotnou podstatu a cíl všeho dění, ovšem příroda sama o sobě nemá žádnou zvláštní hodnotu. Subjektivita je vlastní duchu jako celku nikoli jakýmkoli přírodním formám, které jsou pouhými jednotlivostmi odsouzenými ke smrti a zániku. To se netýká pouze individuálních organismů, ale jak sám Hegel uvádí, je možné vztáhnout tento princip i na úroveň rodu[36] a zřejmě stejně tak i na úroveň celých populací a přírody vůbec. Nejde zde ovšem pouze o přírodu v její biologické podobě, ale obecně o všechen fyzický materiální svět, který představuje pouze jiný stupeň vývoje ducha. Přesněji řečeno přírodu i veškerý ostatní materiální svět je možné vnímat jako určité vedlejší produkty vývoje ducha, které měly svůj význam a sehrály svoji roli, a tedy stály za Hegelovu pozornost v určité etapě vývoje ducha, v níž představovali nejzazší rozvinutí jeho schopnosti uvědomovat si sebe sama. Z hlediska ducha, který si již svoji subjektivitu uvědomuje, se tedy nejedná o prvky které by bylo potřeba ještě jakkoli přetvářet, měnit či ničit pouze kvůli tomu, že v nich nedochází k rozvinutí uvědomění vlastní subjektivity. Současně ale tyto konkrétní formy jeho vlastního bytí nemají z hlediska ducha již vůbec žádnou hodnotu a vztah ducha vůči nim je zcela neutrální.

1.3. Dialektická metoda

Zcela zásadním prvkem, který je třeba zmínit v rámci tohoto krátkého úvodu do problematiky postavení přírody ve filosofickém systému vypracovaném Hegelem, je dialektická metoda. Již výše jsem naznačil, že podstatou ducha je určitá nestálost, těkavost, tendence ke zlomovým proměnám, k onomu vystupování ze sebe sama, jehož cílem je ovšem zase návrat zpět, který však přináší posun oproti předchozímu stavu. Z této základní vlastnosti ducha a v závislosti na něm i vší reality a dějin (protože veškerá realita je koneckonců duchem a dějiny jsou vlastně jen postupem vývoje ducha) je třeba odvodit základní pravidlo veškerého dění. Principem celého světa a všeho, co se v něm na všech úrovních odehrává, je právě tato nestálost a procesualita. Fenomény nejsou samy sebou

34 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.538.
35 DeLanda, M., *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, s.8-12.
36 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.538.

bezpodmínečně, ale naopak se stávají samy sebou až v procesu svého stávání se sebou, jsou utvářeny svým utvářením a bez utváření jsou pouze prázdným pojmem, který je zaměnitelný s jakýmkoli jiným a který existuje právě jen jako pojem, bez shody s realitou a tedy bez pravdivosti. Spíše než postupný spojitý vývoj je pro změny ve světě charakteristická revolučnost, náhlost, převratnost, konfliktnost a radikálnost – narůstající rozpory stávající formy vývoje ducha nakonec vedou k náhlému posunu na novou úroveň, která je však díky své síle vychýlením až do druhé extrémní polohy oproti předchozímu stavu.

Hegel naznačuje existenci tohoto principu na mnoha místech v Předmluvě k *Fenomenologii ducha*[37], nicméně explicitní vysvětlení tohoto „dialektického pohybu“[38], jeho principů a jeho souvislosti s metodou, kterou musí využívat správně ustavená soustava vědy, nacházíme až v Úvodu k prvnímu dílu *Fenomenologie ducha*.[39] V tomto vysvětlení vychází z rozporu mezi vědomím a absolutnem, které je tímto vědomím nazíráno. Věci *o sobě* však zůstávají nadále věcmi *o sobě* pouze ve svém bezprostředním bytí, v nazírání již dochází k jejich proměně pro nazírající vědomí, které k nim sice nemá bezprostřední přístup, ale získává o nich představu vznikající z bezprostřednosti v průběhu nazírání. Vzniká tak tedy rozpor mezi pravdou substance (tedy mezi jejím pojmem a předmětem), který ovšem podle Hegela představuje nutný mezistupeň na cestě poznání – přestože subjekt stále nemá přístup k bezprostřednosti, díky tomu, že prošel „prvním kolem“ nazírání, není již tím, čím byl předtím, protože má specifickou novou informaci o nazíraném objektu, která se liší od informací o ostatním nazíraném i od ostatních informací o tomtéž nazíraném. Bude-li nadále pokračovat ve snaze o nazírání, může již stavět na svém předchozím vědomí předmětu a na svém vědomí o svém vědomí o něm. Konečným cílem tohoto dialektického „kruhu“[40], je právě dokonalé nazírání, v němž „pojem odpovídá předmětu, předmět pojmu“[41]. Neustálým opakováním tohoto nazírání, nedokonalého poznání, dalšího nazírání a o něco dokonalejšího nedokonalého poznání se tedy vědomí postupně propracovává stále blíže „pravdě“, která již není jen neuspokojeným, mrtvým a prázdným bytím *o sobě* předmětu, nýbrž dopracovává se k dokonalému sladění předmětu a pojmu pro vědomí, tedy k jeho pravdě. Předmět, jenž byl do té doby „bytí o sobě se stává bytím o sobě pro vědomí“[42]. Hegel tak vlastně zásadním způsobem relativizuje pozitivitu a negativitu. „Něco může vystupovat jako pozitivní jen vztažně, totiž vůči tomu, co nyní vystupuje jako negativní. Toto negativní samo ovšem v procesu dění bylo nebo následně bude samo vystupovat jako něco pozitivního a naopak – to, co nyní vystupuje jako něco pozitivního, se v dalším kroku stane samo negativním.“[43] Veškeré „špatné“, záporné, nedokonalé nazírání tedy není ničím nadbytečným, ale je nezbytným krokem na cestě k nazírání dokonalému. Je však nutně překonáno a nahrazeno nazíráním dokonalejším.

Vzhledem k tomu, že Hegel přisuzuje celému světu duchovní povahu a říká o něm, že je jen formou („momentem“) absolutního ducha, absolutního vědomí, je zřejmé, že veškeré výše popsané nazírání musí být vlastně součástí nazírání tohoto ducha na sebe sama. Ten přesně v souladu s tímto postupem musí procházet jednotlivými fázemi svého vývoje a musí snést „délku této cesty, neboť každý její moment je nutný [a] z druhé strany je nutné pozdržet se u každého z nich“[44]. Duch tedy postupuje na stále další a další úrovně vědomí, na nichž sám sebe stále více a více nazírá a současně postupně dospívá k tomu, že to, co nazírá, není něco jemu samému vnější, nýbrž je to on sám v jiné

37 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.58, 61, 66, 69 a další.
38 Tamtéž, s.102.
39 Tamtéž, s.95-104.
40 Tamtéž, s.61.
41 Tamtéž, s.99.
42 Tamtéž, s.103.
43 Kuneš, J., M. Vrabec, *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha*, s.219.
44 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.67.

formě. Tento pohyb je podle Hegela nutný a sám svou vlastní dynamikou si při vší své tendenci postupovat skokově zachovává jistou stabilitu a nevyhnutelnost. Celý proces se jednoduše odvíjí svým setrvalým tempem, které vždy v určitou chvíli, kdy již stávající forma sebevědomí ducha není udržitelná, vyvrcholí v posun ducha na novou úroveň, která je však nutně založena na úrovni předcházející a není tedy jejím odvržením, nýbrž jejím odvržením a současně rozvinutím, jak vyjadřuje Hegelem používané mnohoznačné slovo aufheben, které pro něj znamená jak rušení, tak i současné zachovávání[45]. Každá nová úroveň tedy přichází ve chvíli, kdy je již nutné aby přišla, kdy docházíme k určitému bodu zlomu, kdy již není možné dál pokračovat stejně, protože „[m]usíme být přesvědčeni, že pravda má tu povahu, že proniká, když přišla její doba, a že se objevuje pouze tenkrát, když tato doba přišla, že se neobjevuje nikdy příliš brzy, ani nenachází nezralé obecenstvo.“[46] Hegel tedy jednoduše předpokládá, že pravda se chová tímto způsobem a že celý proces vyjevování ducha, jehož součástí jsou i veškeré ostatní děje ve fyzickém světě, závisí právě na tomto postupu stálého upravování dřívějších nedokonalostí a na postupu od nedokonalosti přírodní bezprostřednosti k dokonalému vědomí. Jakkoli je možné s tímto pojetím základního principu řídícího běh světa polemizovat (jak také mnozí činí), v tuto chvíli se ho budeme držet v rámci snahy o pochopení Hegelova díla jako celku a budeme ho využívat při snaze o interpretaci toho, jak se Georg Wilhelm Friedrich Hegel v rámci *Filosofie dějin* staví k přírodě.

45 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.491.
46 Tamtéž, s.90. Zvýraznění v textu doplněno.

2. Filosofie dějin a příroda

2.1. Vývoj ducha ve Filosofii dějin

Celá první část Filosofie dějin je věnována vysvětlení toho, jakým způsobem se v lidských dějinách projevuje absolutní duch a jde vlastně o pokus o vymezení role, kterou hrají lidské dějiny v procesu sebeuvědomování ducha a současně o vymezení toho, jaká je role výkladu lidských dějin v Hegelově systému vědy, který v celém svém díle postupně konstruuje. Tento systém představuje poslední fázi postupného sebeuvědomování ducha – od samovolně probíhajícího sebeuvědomování se duch dostává k systematizaci svého poznání, k uspořádání dílčích poznatků o svém vývoji a současném stavu do soustavy, která mu umožní nahlédnout nakonec veškeré aspekty své existence najednou, nahlédnout sebe sama ve své úplnosti. Popsání a pochopení dějin, tedy zpětná rekonstrukce toho, jakým způsobem se duch rozvíjel a rozvíjí po svém vymanění se z čistě přírodního bytí v jednotlivých lidských „národech“[47], je tedy pro samotného ducha nutností, má-li se nahlédnout v plném svém bytí. „Víme, že ve světových dějinách vůbec se duch vyložil v čase, tak jako se idea jako příroda vyložila v prostoru.“[48] Dějiny tedy představují tuto souslednost jednotlivých kroků ve smyslu popsaném výše ve výkladu o dialektické podstatě absolutna, jimiž musí duch postupně procházet. Jako „nástroj“ svého uvědomování využívá postupně různé národy, takže při zpětném pohledu dokážeme rozeznat „konkrétního ducha nějakého národa“[49]. Jeho podoba se u jednotlivých národů liší, duch je „určen i dějinným stupněm svého vývoje“[50], neboť postupným stále se opakujícím nahlížením objektů a sebe sama se pomalu proměňuje duch sám, jak vyplývá z dialektického postupu vědomí. Každý z národů, které po sobě v dějinách přicházely, tedy svým vlastním způsobem posouvaly dále sebevědomí ducha, zcela nově definovaly vztah ducha v národu k sobě samému a současně, což je pro nás z hlediska našeho tématu obzvláště důležité, se novým způsobem vymezovaly či naopak nevymezovaly vůči přírodě (stále v onom nejširším možném smyslu naznačeném výše). Zásadním faktem, na nějž je třeba nezapomenout, je to, že Hegel sice mluví o „národech“, ale jeho myšlení se ve skutečnosti orientuje podle „států“. Sám říká, že „[v]e světových dějinách může být řeč jen o národech, které vytvořily stát“[51], protože národy bez státu jsou pro něj jen shlukem individuí bez společné viditelné mravnosti, která se může realizovat právě pouze skrze stát, jenž bdí nad tím, aby každý plnil své povinnosti, které vůči státu má.[52] Jakkoli se to může jevit jako značně problematický přístup, který by zasloužil posouzení mimo jiné z hlediska toho, jak vůbec Hegel přesně chápe stát (jehož podrobný výklad přenechává filosofii práva[53]) a zda pod tento pojem zahrnuje například i formy uspořádání společnosti, které bychom dnes za stát spíše nepovažovali, či zda naopak neopomíjí některé (zvláště mimoevropské) společnosti, které určité formy státnosti dosáhly, ovšem na počátku devatenáctého století se o nich v Prusku nevědělo (či snad dokonce ani vědět nechtělo), tato otázka není předmětem našeho zkoumání a v tuto chvíli jednoduše musíme výběr národů ve *Filosofii dějin* respektovat.

47Hegelovo pojetí národa je přitom třeba samozřejmě vnímat s určitou obezřetností, protože jeho pojetí národa je zjevně o něco obecnější než dnes přijímané definice moderního národa s nimiž pracují například Miroslav Hroch či Ernest Gellner.
48 *Filosofie dějin*, s.53.
49 Tamtéž.
50 Tamtéž, s.41.
51 Tamtéž, s.32.
52 Tamtéž, s.33.
53 Tamtéž.

2.2. Příroda ve Filosofii dějin

2.2.1. Základní charakteristika pozice přírody ve Filosofii dějin

Hegel sám sebe zařazuje do tradice, která pojímá přírodu jako prodchnutou duchovním principem a jako řízenou rozumnými zákony, které je možné v nejčistší formě pozorovat v pohybu nebeských těles.[54] Současně však hned na začátku uvádí, že do jeho definice přírody spadá jak příroda fyzická, tak i příroda psychická, ovšem následně začíná pracovat s přírodou víceméně pouze ve fyzickém smyslu slova jako s „hmotou“, zatímco to, co zřejmě považuje za psychickou přírodu již nadále označuje pouze pojmem duch či idea. Zatímco duch je zcela v souladu s výše vysvětlenou celkovou koncepcí Hegelovy filosofie samotným účelem veškerého existujícího jsoucna, příroda v užším chápání pouze jako hmotný svět, je bytostně závislá na duchu, je z něj odvozená („má svou substanci mimo sebe“) a na rozdíl od „svobodného“ ducha je svázaná svojí nepřekonatelnou „tíží“.[55] Přesto je však díky své totožnosti s duchem, který je její podstatou, „puzena“ k tomu, aby duchu umožnila poznat se.[56] Otázkou, kterou si musíme v dalším výkladu klást je tedy především to, jak se toto puzení v přírodě či v lidech v průběhu dějin projevuje, jak se proměňuje a jaký je vztah mezi tímto puzením a jeho konkrétními projevy. Přestože příroda je pouhou formou absolutního světového ducha, tento duch je v ní ve stavu, který mu neumožňuje jednat se zaměřením na určitý cíl, spojovat své puzení s konkrétní sadou kroků k jeho dosažení a vědomě manipulovat fyzickým světem, tedy sebou samým, za účelem vykonání těchto kroků. I když podle Sobotkova výkladu se Hegel vysloveně vymezoval vůči pojetí vývoje přírody řízeného nějakou formou evoluce, které v jeho době zatím reprezentoval pouze lamarckismus[57], protože Darwin se svou teorií vystoupil až asi třicet let po Hegelově smrti[58], jako nejsmysluplnější se jeví představa, že vývoj ducha v „nezměrné mase chtění, zájmů a činností“[59] probíhal v podstatě v základních obrysech obdobně jako slepý přirozený výběr, který prezentuje právě Darwinovo pojetí evoluce či ještě spíše její upravená varianta ve formě sociálního darwinismu. Přestože cíl a základní motivace ducha vystupujícího v přírodě jsou jasně dané, nutně z nich nevyplývá potřeba pracovat ve všech fázích s nějakým vnitřním motorem přírodního a dějinného vývoje, kterým by byl dialektický pohyb veškerého jsoucna.

2.2.2. Vývoj přírody v čase

Částečnou odpověď na tuto nejistotu nám poskytuje výklad o „chodu světových dějin“, který poukazuje na to, že příroda je zacyklená v nikdy nekončícím koloběhu. Hegel doslova říká, že v „přírodě se neděje nic nového pod sluncem“ a že jediný vývoj, který se skutečně odehrává probíhá na duchovní půdě.[60] To před námi otevírá nové pole otázek souvisejících s problematikou postavení času v Hegelově systému, jehož jsme se dotkli už u zmínky o možné křesťanské interpretaci jeho koncepce a k němuž nás navrátila výše naznačená nejasnost související s Hegelovým odmítavým postojem k lamarckismu. Podstatou tohoto odmítnutí je právě to, že neorganická příroda sama nemůže být procházet vývojem, protože vývoj je výhradní vlastností ducha[61], který v přírodě „spí“. I ve Filozofii dějin nicméně naznačuje, že „organické přírodní věci se […] vyvíjejí“[62] a procházejí také jakýmsi procesem utváření obdobným jako je proces utváření ducha, ovšem na rozdíl od něj zde neplatí dialektický princip vývoje, protože „[t]ento vývoj [v přírodě] probíhá bezprostředně, bez protikladů a

54 Tamtéž, s.15.
55 Tamtéž, s.19.
56 Tamtéž, s.24.
57 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.63.
58 McGreal, I. P. (ed.), *Velké postavy západního myšlení*, s.438.
59 *Filosofie dějin*, s.24.
60 Tamtéž, s.42.
61 Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, s.47-55.
62 *Filosofie dějin*, s.42.

překážek“[63]. Čas podle Sobotkova výkladu v Hegelově systému není prázdným „prostorem“, nýbrž kontinuem po sobě jdoucích okamžiků.[64] Není tedy pozadím existujícím nezávisle na ději, ale vzniká v důsledku aktivity ducha, který ho vlastně svým pohybem uvádí v život. Jestliže je tedy neorganická příroda uzavřená vývoji a evoluční změny v ní nepřipadají v úvahu, Hegel zjevně bere jako danost, že nejen příroda jako celek, ale i veškeré její formy včetně člověka musely začít svoji existenci souběžně ve chvíli, kdy došlo k prvotnímu vystoupení absolutna ze sebe sama do jinobytí. To nás ovšem přivádí k tomu, že stejně jako duch nepředchází přírodu empiricky, tedy v čase, neexistovalo v čase ani období, kdy by existoval duch pouze ve formě čistě přírodní – i tato fáze procesu vývoje ducha se musela odehrát čistě „v ideji“, nikoli časovým vývojem v přírodě. Hegel tedy vlastně vedle sebe klade cyklicky se odvíjející čas přírody a lineární čas ducha, který již ve své vědomé podobě pokračuje ve svém sebeuvědomování způsobem, který se projevuje jako plynutí času v lidských dějinách. Znovu se tak musíme vrátit k tezi o tom, že „ve světových dějinách vůbec se duch vyložil v čase, tak jako se idea jako příroda vyložila v prostoru“. Lineární vývoj ducha projevující se v dějinách a vytvářející čas tedy do nekonečně se cyklící přírody sice zasahuje a ovlivňuje ji, ale příroda sama toto ovlivňování snáší pouze pasivně a se svojí „tíží“ představuje pro ducha pouhou překážku na cestě jeho vývoje, ba dokonce je přímo překážkou „nepřátelskou“[65], kterou duch musí s velkým vypětím překonávat.[66]

Toto překonávání se pak odehrává na dalších dvou stupních, které následují po stupni ducha zcela ponořeného do přírody. Druhým stupněm je zatím „neúplné a parciální“ „vystoupení [ducha] do vědomí jeho svobody“, které je stále těsně svázáno a ovlivňováno přírodou. Teprve ve třetím stupni pak duch vystupuje „k sebevědomí a pocitu podstaty duchovnosti“.[67] V rámci těchto jednotlivých základních stupňů oddělených zřejmě určitými vývojovými prahy se pak odehrávají další kroky vývoje ducha, které se projevují v různém charakteru ducha konkrétních národů. Mezi naše úkoly v dalších částech textu tedy bude patřit pokus o vyložení vývoje vztahu přírody a jednotlivých národů a především stanovení určení toho, u kterého z Hegelem popsaných národů došlo v tomto vztahu k přírodě ke zlomu a můžeme u něj již mluvit o tom, že se vědomí ducha definitivně vymanilo ze své závislosti na přírodě a místo neustálého potýkání se s ní se hlavní vývoj ducha začal odehrávat v jiných doménách.

2.2.3. Rozum rozeznatelný v zákonitostech vývoje

Ve výkladu o „formální stránce způsobu běhu dějin“ Hegel přirovnává to, jakým způsobem je třeba přistupovat k tomuto vývoji „svobody ducha“, který se vyjevuje v různých formách v různých podobách národního ducha, ke Keplerovu vnímání pohybu planet.[68] Zatímco Kepler byl díky svému vzdělání v oblasti abstraktních matematických principů schopen v pohybu planet rozeznat zákonitosti, jejichž podstatou jsou právě tyto principy, filosof obeznámený s „myšlenkovými určeními“ o rozvoji svobody ducha je stejně tak schopen v na první pohled nesystematickém běhu dějin rozeznávat struktury a zákonitosti svědčící o tom, že na pozadí tohoto procesu se odehrává vývoj ducha. Stejně jako jsou tedy přírodní děje důsledkem pevně stanovených zákonů, ani dějiny nejsou nahodilé, nýbrž probíhají podle dialektických zákonitostí vycházejících z podstaty ducha. Ani v jednom případě se pak zjevně nejedná pouze o zpětné vytváření zákonitostí, které v přírodě či dějinách reálně nepůsobí, nýbrž jde o odhalování samotné vnitřní podstaty pozorovaného dění. Hegel je přesvědčen, že stejně jako Kepler si matematickou pravidelnost do přírody pouze neprojektuje, ani filosofie ukazující dialektický vývoj v přírodě nepopisuje jen projevy hmoty, ale projevy skrytého duchovního principu.

63 Tamtéž.
64 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.64.
65 *Filosofie dějin*, s.43.
66 Tamtéž.
67 Tamtéž.
68 Tamtéž, s.48-49.

V tom již jasně vidíme rozpor s pozdějším přístupem Marxe, který naopak počítal pouze s hmotou.[69] Konkrétní přírodní děje, které se řídí určitými zákonitostmi, nejsou oddělenou doménou, ale v Hegelově smyslu spíše pouhým vnějškovým projevem vývoje ducha, který je tou nejhlubší podstatou. V tomto místě výkladu se však ukazuje, že logika jejich fungování je obdobná jako logika fungování v této struktuře „nadřazeného“ procesu. Vnějškové působení je jen méně významnou „slupkou“ obalující pravou podstatu jevů, která je přímému pozorování skryta a je třeba ji v jednom případě pomocí aplikace matematiky, v druhém případě pomocí důkladného spekulativního průzkumu, odhalit. Z toho, že jde o proces osvobozování ducha ovšem ještě nutně nevyplývá, že veškeré dílčí procesy, mezi něž můžeme zařadit právě pohyb kosmických těles jako jeden z přírodních procesů, musí nutně sledovat tutéž logiku. Kupříkladu v souladu s představou, kterou zmiňuje Hannah Arendtová v díle Život ducha[70], je představitelná i alternativa přírody fungující podle odlišné logiky než proces světových dějin, totiž jako primárně navenek se orientující jsoucno, jehož vnitřní zákonitosti fungování představují pouze jeho nutné „vnitřnosti“ bez vlastního významu. Jestliže tím jediným podstatným v rámci celého fyzického světa je postupný vývoj ducha, jak předpokládá Hegel, je možné dokonce tvrdit, že by takové uspořádání bylo na první pohled v rámci celého systému snáze představitelné. Jestliže je totiž příroda jako celek onou bezcennou „slupkou“ na tom „podstatném [, které] musí být odděleno od takzvaného nepodstatného a musí být vyzvednuto“[71], je nutné klást si otázku, proč bychom ještě v rámci této slupky měli hledat jakési původnější zákonitosti, případně zda jim máme přikládat skutečně větší váhu. Vzhledem k tomu, že Hegel osvobozování ducha, které je zákonitostí běhu dějin, přikládá ústřední místo v rámci uspořádání světa, jeho užití této analogie naznačuje, jaké je v přírodě postavení abstraktních zákonů – skutečně jsou onou podstatnou skrytou skutečností, která je pouze překryta proměnlivou a pomíjivou maskou nahodilosti přírody.

Přestože je nepochybné, že duch je přítomen ve všem a v dějinách se jeho přítomnost projevuje dialektickým pohybem, zdá se, že paralela mezi dějinami a přírodou nám ukazuje na zásadní rozdíl mezi dějinami a přírodou. Ukazuje se, že je zřejmě možné odlišit shodný „vnitřek“ jsoucna (jímž je vždy duch), „vnějšek“ jsoucna, což jsou materiální projevy dějin či materiální projevy přírody a zákonitosti vyplývající z působení „vnitřku“ na „vnějšek“. Jak jsme si vyložili výše, Hegel sice jak u dějin, tak u přírody předpokládá, že základem jsoucna je tento vztah, kdy vnější je jen projevem vnitřního, nicméně z této jeho představy nám nevyplynulo, proč by zákonitosti, podle nichž se tyto dvě součásti světa řídí, měly být řízeny stejným způsobem. I přes shodnou esenci (absolutní duch), mohou být projevy této esence různé. Také v souladu s předcházejícím výkladem o časovosti vyplývá, že příroda a dějiny se skutečně řídí zásadně odlišnými zákonitostmi – zatímco dějiny jsou dialektické, u přírody je možné opatrně se vyslovit obecněji o fyzikální zákonitosti, která je řídí. Zatímco dějiny jsou stálým dialektickým kruhem, který se rozvíjí v proměňující se kvality, příroda je kruhem zcela prostým – konec kruhu je jeho novým začátkem aniž by v kruhu došlo k jakékoli kvalitativní proměně v čase. Příroda jednoduše je, aby byla. Způsob jakým je, tedy rozumné uspořádání jejího cyklického běhu, je ovšem stejně jako u dějin pro Hegela důkazem přítomnosti absolutního rozumu „uvnitř“ přírody.

2.2.4. Tendence k vytváření řádu

Ve výkladu o rozporu mezi obecnými určeními a jejich konkrétními projevy Hegel opět využívá přirovnání z oblasti přírody (či spíše přírodopisu). Přírodu samotnou přímo zmiňuje v kontextu výkladu o „zrůdách“, které nezapadají do jinak jasně vymezených obecných kategorií, protože „[n]emohoucnost přírody nedokáže své obecné třídy a rody udržet proti jiným živelným momentům.“[72] Přestože v předcházejícím výkladu se Hegel zaobírá hlavně tím, jak realitu popisuje a

69 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.127.
70 Arendt, H., *Život ducha*, s.38-42.
71 *Filosofie dějin*, s.49.
72 Tamtéž.

rozřazuje do kategorií přírodopis, v tomto konkrétním vyjádření se příroda projevuje spíše než jako pasivní objekt vědecké deskripce jako subjekt s vlastní vůlí[73], která je ovšem zřejmě omezena působením jiných „živelných momentů“. Příroda je tedy buď nadána vlastním vědomím a působí jako subjektivní vůle nebo je alespoň mrtvou silou, která se řídí jakýmsi samopohybem. Jestliže má vědomí, buď je omezená a nenazírající vlastní chtění obdobně jako duch, který nedospěl k niternosti, nebo již sebevědomá a řídící se vlastním chtěním.[74] V každém případě ale příroda má nějaký směr, kterým se ubírá a můžeme rozeznat určitou podobu reality, která je cílem jejího vývoje. Tou podobou je v tomto případě zjevně určité řádné uspořádání. Přestože nemusí jít o žádné konkrétní uspořádání skutečnosti, ve smyslu přesné polohy jednotlivých prvků, zdá se, že příroda směřuje k určité rozlišenosti, odlišitelnosti, smysluplnému uspořádání sama sebe v podobě „obecných tříd a rodů“. Tento řád tedy přírodě není připisován člověkem, který ji přírodopisecky kategorizuje, ale je jí vlastní a přírodopisem je teprve odhalován. Projevuje se zde tedy obdobný princip jako v případě abstraktních matematických zákonů řídících pohyb planet – „uvnitř“ přírody se odehrávají procesy, které se „na povrchu“ nějak projevují. V tomto případě je ovšem ještě explicitněji vyjádřeno to, že právě fungování podle určitých zákonitostí je přírodě vlastní, ba je dokonce naznačena i určitá vůle, která se v ní může projevovat. Současně se zde v přírodě, konkrétně pak ve zrůdách, které plodí, ukazují i další vlivy jakýchsi jiných „živelných momentů“, které se ovšem zdají působit proti obecné tendenci přírody vytvářet řád. Jestliže se propisují do fyzické přírody a nic nenaznačuje jejich spojení s duchem, který stojí „nad“ přírodou, je otázkou, co si pod nimi mohl Hegel představovat. Jedná se snad o další protichůdné principy, které se v rámci více či méně sebevědomé přírody staví proti směřování k řádu a naopak způsobují nepravidelnosti a chaotičnost? Nebo se jedná o projevy jsoucen s esencí ve skutečnosti odlišnou od přírody? Jak je pak ale možné, že důsledky jejich působení se projevují v činnosti přírody, zde konkrétně v podobě narušování řádu navzájem „odlišných tříd a rodů“? Znovu se tak vracíme k již dříve naznačené otázce týkající se toho, jaký mechanismus „pohání“ přírodu, která je u Hegela sice součástí absolutního ducha s nutkáním k stálému koloběhu dialekticky probíhajících změn, ale která je současně sama o sobě uzavřená v nekonečném cyklu, který dokáže narušovat jen aktivní vědomí působící na ni vlastně zvnějšku.

Jak jsme si již dříve řekli, v přírodě se stejně jako v dějinách projevuje rozum, ovšem na rozdíl od dějin tento rozum není schopen vyvíjet se ke svým dokonalejším formám. To nás může navést k možné smysluplné interpretaci předcházejícího problému – přírody jako zdánlivě rozumné, ale současně neschopné skutečný řád vytvořit. To, co pohání přírodu určitým směrem, v tomto případě směrem k ustavování rozumných forem, je zcela zřejmě duch, ovšem otázkou zůstává, co jsou ony „živelné momenty“ působící proti řádu. V souladu s tím, co již víme o spícím duchu, můžeme říci, že živelné momenty nejsou projevy nějaké nezávislé vůle, nějakého „zlotřilého démona“, ale spíše projevy určité zmatenosti, nejasnosti a nezacílenosti dosud nevědomého ducha v přírodě. Ten, protože je rozumem, vytváří v přírodě řád, ovšem protože je jeho rozumnost omezena, je omezena i tato schopnost řád vytvářet a řád se díky svým vadám neustále rozpadá v jednodušší formy organizace. Příroda prodchnutá duchem tedy má ono duchovní nutkání k vývoji, ale je ve svém rozletu neustále srážena zpět do nerozvinutosti a zacykluje se ve svém stálém strnulém nevědomí. Tak se opět dostáváme k tomu, proč v přírodě neexistuje skutečný dialektický vývoj – duch ještě nedospěl do stádia, kdy by byl schopen zacílit své vědomí a místo toho zatím sám své snažení maří a rozumná struktura, kterou vytváří, je tak vlastně i ve svém dynamickém (ovšem zacykleném) vývoji vlastně stále neměnná.

73 Tento termín zde používáme spíše provizorně pro nedostatek přesnějších termínů. To, jak o přírodě Hegel mluví je sice možné interpretovat jako projevy vůle ve smyslu vědomého a chtěného usilování, které se projevuje v aktivitě navenek, ale stejně tak je možné mluvit spíše o nutkání, tendenci, mechanickém podléhání vnějším zákonitostem a podobně.
74 *Filosofie dějin*, s.77.

2.3. Vztah přírody a utváření národů

V následující části se zaměřím na jednotlivá místa ve výkladu o vývoji ducha v lidských dějinách, v nichž hraje příroda zásadní roli. Analýza těchto míst v rámci naznačeném výše, tedy v rámci vývoje ducha, který se vymaňuje z přírody a za pomoci dialektického rozboru, bude spolu s obecnými charakteristikami přírody podanými v první části Filosofie dějin a popsanými výše sloužit jako výchozí bod pro další úvahy o celkové pozici přírody v tomto díle a o zajímavých aspektech této její role ve Filosofii dějin.

2.3.1. Princip působení přírody na charakter národa

V oddílu nazvaném Geografický základ světových dějin Hegel vysvětluje svoji představu o tom, jakým způsobem se projevuje působení přírody při formování charakteru jednotlivých národů. Nedomnívá se, že sama příroda je aktivním činitelem schopným přímo vytvořit určitý národní charakter, který by byl současně dalším krokem v postupném sebeuvědomování ducha. „Příroda je [však] proti duchu kvantitativním momentem a jeho moc nesmí být tak velká, aby se prosadil jako jedině všemocný.“[75] Může tedy zabránit vědomí, aby se začalo probouzet, jestliže je člověk nucen „věnovat svou pozornost přírodě, žhnoucím paprskům a ledovému mrazu“[76] nebo pokud jeho přírodní okolí neustále vyžaduje jeho plnou pozornost a jeho existence je čirým bojem o přežití. Příroda v „mírné zóně“ tedy lidem, potažmo duchu, pouze nebrání v tom, aby se zaobírali činností duchu vlastní, totiž jeho sebeuvědomováním a probouzením.

Hegel ovšem v témže oddílu říká, že „[p]robouzející se vědomí je zpočátku jen v přírodě a každý jeho další vývoj je reflexí ducha v sobě, proti přírodní bezprostřednosti.“[77] To lze interpretovat dvěma způsoby. Za prvé je možné pochopit větu tak, že být „v přírodě“ znamená být přírodou obklopen, být uzavřen uvnitř ní. To je v souladu s celkovým vyzněním tohoto oddílu a přírodu to odsuzuje spíše do role vnějšího tlaku s potenciálem omezit rozvíjející se sebevědomí ducha. Nabízí se ovšem i druhá interpretace, která chápe toto vyjádření jako potvrzení toho, že „probouzející se vědomí“ má shodnou esenci jako příroda, tedy že v první fázi existuje jako substance právě pouze příroda v obecném smyslu než vůbec začne docházet k tomu, že se v určitých oblastech jinak nedílná součást přírody z přírody vymaní a vytvoří si vlastní, odlišnou esenci. Respektive se (v souladu s Hegelovým pojetím ducha jako původního zdroje veškerého bytí) projeví jeho spící esence, tedy duch, který je ve skutečnosti stejně tak přítomen v „probuzené“ přírodě jako v přírodě dosud spící, která tak sama sobě prostřednictvím klimatických překážek vlastně znemožňuje rozvinutí veškerého potenciálu své esence. Bude vždy slepou přírodou a nikdy se nestane reflektujícím duchem. Bylo by tedy nutné doplnit předcházející tezi o tom, že v první fázi existuje jako substance právě pouze příroda v obecném smyslu – v první fázi tedy existuje duch jako spící esence, jehož první substancí je pouze příroda v různých svých podobách. Přestože obě tato vysvětlení zmínky o „vědomí v přírodě“ stojí ve zdánlivém protikladu, nabízí se i možnost smíření obou interpretací prostřednictvím jejich chápání jako dvou oddělených etap, které následují po sobě a jichž duch ve svém vývoji může či nemusí dosáhnout – zatímco v extrémně tvrdých životních podmínkách může zůstat duch zcela ponořen v přírodě a v naprosté přírodní nevědomosti a „bezprostřednosti“, v o něco příznivějších podmínkách může duch učinit několik prvních krůčků, které ho vyčlení z přírody, ale díky nepřejícnému klimatu zůstane nastálo živořit jako probouzející se (ale nikdy neprobuzené) vědomí obklopené přírodou. V posledním nejpříznivějším případě, tedy dle Hegela hlavně v „mírné zóně“ se duch může nejen vyčlenit z bezprostředního ponoření v přírodě, ale může pokračovat dalším vývojem, který je reflexí ducha v sobě.

Jestliže se nakonec přikloníme k druhé interpretaci či dokonce k možné naznačené syntéze

75 Tamtéž, s.59.
76 Tamtéž, s.59.
77 Tamtéž, s.58.

obou dvou, vyplývá z toho pro další hodnocení přírody velmi podstatný moment – příroda není pouhým vnějším činitelem, který může negativně působit na ducha. Naopak s ním sdílí jeho esenci, je vlastně formou ducha (či naopak duch je formou přírody) a rozhodně je zdrojem, základem a materiálem, z nějž všechny pozdější formy ducha povstávají. Bez přírody tedy duch nemůže povstat a dojít probuzení, ale příroda je současně jeho největší překážkou na jeho cestě seberealizace. Znovu se tak navracíme k výše zmiňovaným principům Hegelova pojetí přírody. Mezi přírodou a duchem, který se rozvíjí v národech existuje dialektický vztah neustálého vzájemného negování, vymezování se a zdá se, že právě v tomto neustálém boji s přírodou se duch probouzí. Poté co vystoupil ze své zcela nevědomé formy v přírodě se dostal do fáze zápolení s právě touto překonanou formou své existence. To, co se ve fyzickém a časovém smyslu projevuje jako souboj lidstva s přírodou je paralelně neustálým střetáváním probouzejícího se vědomí ducha se sebou samým, které ho přivádí k uvědomování si své všeobecnosti a absolutnosti.

2.3.2. Indie a Čína jako příroda

První oddíl, respektive dva oddíly, věnované ve *Filosofii dějin* přímo popisu vývoje světových dějin se zabývají nejstaršími národy, mezi které Hegel řadí Čínu, Indii a menší národy vyznávající buddhismus. Popisu těchto národů a jejich zvyků je věnován nemalý prostor, což má zřejmě za úkol evropským posluchačům či čtenářům poskytnout alespoň základní informace o jinak značně exotických zemích, jejichž detailní znalost Hegel nepředpokládá. Tyto národy mají v rámci popisu světových dějin zcela specifické postavení – Hegel je totiž za skutečnou součást dějin vůbec nepovažuje. Vede ho k tomu jeho přesvědčení o tom, že i když je nepochybné, že tyto národy tvořili lidé vybavení lidskými smysly a vědomím, duch, který se v národech postupně rozvíjí, u těchto konkrétních národů ještě stále existoval (a nadále existuje) ve své čistě pasivní a nevědomé podobě a text dokonce explicitně říká, že „Čína a Indie ustrnuly a až dodnes živoří přírodní, vegetativní jsoucností“[78]. Duch u nich tedy zůstal vězet v přírodním stupni svého vývoje, který nepřipouští žádný posun. Na rozdíl od pozdějších národů, které se proměňují, vyvíjejí, zanikají a vznikají jsou tedy tyto první národy stejně jako příroda uzavřeny v cyklickém čase, který je pouhým neměnným nekonečným opakováním stále téhož.[79] Stejně jako do cyklického času přírody i do cyklického času těchto zamrzlých útvarů zřejmě může vstupovat změna zvnějšku, od národů, které se řídí lineárním časem dialektického pohybu ducha (tedy v tomto případě především od Angličanů), ale samy tyto vegetující formy ducha nejsou schopné žádnou změnu iniciovat. Mezi Čínou, Indií a buddhistickými národy sice Hegel spatřuje určité rozdíly v tom, jak se v nich projevuje duch, nicméně nikdy nedochází k překročení prahu přírodní zacyklenosti a k postoupení do alespoň částečného vymanění se ducha z přírody, které tvoří druhý stupeň v procesu jeho sebepoznání. Stálé neměnné trvání těchto národů tedy Hegel srovnává s chodem přírody a dosažená úroveň sebeuvědomění ducha v nich je podle něj stále ještě bližší přírodě než duchu ostatních národů. Nepovažuje tedy tyto staré národy přímo za součást přírody, ale svým fungováním jsou s ní souměřitelné. Říká, že „[č]línská a indická říše mohou vejít do souvislosti dějin jen o sobě a pro nás“[80] a současně že „[p]rincip vývoje začíná [teprve] dějinami Persie, a proto Persie tvoří vlastní počátek světových dějin“[81].

Z tohoto výkladu o prvních státních národech si tedy můžeme odnést za prvé to, že stupeň sebevědomí ducha není určujícím měřítkem toho, co je a co není příroda a za druhé to, že první zásadní práh v sebevědomí ducha se nachází někde mezi buddhistickými národy a Persií. K prvnímu je třeba dodat to, že i přestože Hegel Číně, Indii a buddhistickým národům připisuje „přírodní jsoucnost“, zjevně je nepovažuje přímo za součást přírody. Jedná se nepochybně již o národy, ba

78 *Filosofie dějin*, s.114.
79 Tamtéž, s.86.
80 Tamtéž, s.114.
81 Tamtéž.

dokonce národy se státní strukturou[82], díky čemuž si vůbec vysloužily své místo v přehledu světových dějin. Z hlediska úrovně rozvoje sebevědomí ducha se nicméně od přírody nijak zásadně neliší. Vidíme tedy zřejmou hranici mezi přírodou a lidským světem, která je v Hegelově myšlení implicitně obsažena – člověk, byť by byl součástí zcela zatuhlé a zacyklené společnosti, zkrátka bude vždy něco jiného než příroda, která zase v žádném případě nemůže být zařazena do běhu světových dějin. Světové dějiny jsou výhradně lidskou záležitostí, přestože všichni lidé nejsou automaticky součástí těchto dějin. Tato linie úvah by si zjevně zasloužila důkladné rozvinutí, protože před nás klade některé zásadní otázky, nicméně úvahy o vztahu lidí dějinných a ne-dějinných nemají být předmětem této práce. Svoje místo by v nich však jistě měly i úvahy o národech bez státního uspořádání, které vedle Indie a Číny v této předdějinosti (ale i později souběžně s dějinnými národy) existovaly a existují. V tuto chvíli je pro nás podstatné pouze zjištění o rozdílnosti mezi přírodou a člověkem, a to třeba i člověkem nacházejícím se stále v „přírodním bytí“.

2.3.3. Persie jako druhý stupeň vývoje ducha

Po stále ještě s přírodou srovnatelných útvarech existujících mimo dějinný čas přichází na scénu řada malých národů, které Hegel shrnuje pod označením Persie. Právě proto, že se již nacházíme na druhém stupni následujícím po vystoupení ducha z bezprostřední přírodní existence, již Persie není pojímána jako jednolitý celek, nýbrž jako řada národů se svým vlastním duchem, které na sebe v dialektickém pohybu navazují, rozvíjejí a překonávají to, čeho dosáhl předchozí národ a postupně spějí k vyvrcholení tohoto vývoje v přechodu k dalšímu stupni vývoje ducha, na němž již bude duch zcela oproštěn od své závislosti na přírodě. Proměny národů spadajících pod Perskou říši jsou sice součástí postupného vycházení ducha z přírodního stavu, nicméně ne vždy se dialektický proces odehrává jako přímá proměna vztahu k přírodě. Již došlo k překonání prvotního úplného zanoření do přírody, ovšem příroda stále tvoří základní rámec existence i myšlení těchto národů, což však neznamená, že jediné změny, které probíhají se stále týkají přírody. Ta již představuje pouze jeden z faktorů, které „zvnějšku“ ducha konkrétních národů ovlivňují. Vedle ní se již projevuje již i politický vývoj uvnitř národů, vzájemné války, umělecký a technický vývoj a další z nespočetných forem, v nichž duch tápavě hledá sám sebe.

U všech národů perské říše se však již duch „povznáší ze substanciální jednoty přírody, z této substanciální bezobsažnosti, v níž ještě nedošlo ke zlomu, kde duch ještě není pro sebe, nestojí v objektu“[83]. V následující části se tedy pokusíme vyložit některá místa týkající se vývoje ducha, který se projevoval jako posloupnost národů určujících duchovní vývoj Perské říše. Na rozdíl od Hegelova výkladu není třeba zastavovat se u všech těchto národů zvlášť, ale cílem je spíše vybrat momenty, které ukazují na zásadní obrat v postoji k přírodě mezi po sobě následujícími národy.

2.3.3.1 Féničané a Babyloňané jako průmyslová a zemědělská společnost

V rámci popisu mořeplavecké, kolonizátorské, obchodnické a další činnosti Féničanů se Hegel zmiňuje o protikladu pasivního poddávání se „přírodě a její dobrotivosti“[84], která je však značně vrtkavá, nejistá a zcela nezávislá na lidských úmyslech a lidské „průmyslové činnosti a uvážlivé odvahy“[85]. Přírodu v tomto místě vykresluje jako tvrdého vládce nad osudem lidí, jehož vrtochům byly zemědělské společnosti vydány zcela na pospas. V tomto líčení dokonce příroda nabývá až antropomorfní rysy – mluví se o její „dobrotivosti“, o tom, že jí národy „otrocky slouží“ a zatímco v

82 Zde se zřejmě hodí připomenout již dříve zmíněnou výhradu vůči Hegelovu chápání toho, co je národ a co je stát, protože připisovat celé Číně a zvláště celé Indii v celých jejich dějinách (sic!) nějakou společnou jednolitou a neproměnnou formu „státnosti“ je při našich znalostech o komplikovaném vývoji a vnitřní struktuře těchto oblastí velmi těžko udržitelné.
83 *Filosofie dějin*, s.117.
84 Tamtéž, s.126.
85 Tamtéž.

průmyslové společnosti člověk „jedná s přírodou jako s něčím sobě podřízeným“[86], v zemědělské společnosti je tento vztah zjevně obrácen a člověk musí mít před přírodou respekt. S tím souvisí i rozpor mezi náboženskými zvyklostmi zemědělských společností, které uctívají přírodu a přírodní prvky, zatímco u Féničanů, kteří své podnikání vystavěli na základech své píle a vynalézavosti, je hlavním uctívaným Hérakles – statečný člověk, který se nebojí ani bohů.[87]

Hegel v tomto popisu jasně staví do popředí lidskou činnost, která se vyvazuje ze závislosti na přírodě, a přestože je stále částečně v přírodní moci jako v případě fénického námořníka, to hlavní, na co se musí spolehnout, je správnost jeho vlastního úsudku, jeho píle a jeho schopnosti. Přestože příroda i v případě Féničanů a moderní průmyslové společnosti představuje nadále zdroj materiálu a kontext lidského konání, toto konání má díky své aktivní povaze a vyvázanosti ze závislosti na přírodě podle Hegela vyšší hodnotu než konání, v němž se lidský zásah pouze omezuje na přijímání darů přírody, ale v případě, že se příroda rozhodne být na dary skoupá, neví si rady.

Přestože diference mezi aktivním konáním Féničanů a pasivním přijímáním „vůle“ přírody u zemědělských národů, kterou chtěl Hegel vyložit, vypadá na první pohled smysluplně, je otázkou, jestli použité zjednodušující schéma až příliš nevypouští některé důležité prvky týkající se vztahu obou typů společností k přírodě. Zemědělské společnosti jsou sice zjevně značně závislé na rozmarech počasí, na plodnosti půdy, případných nemocech a podobně, ale rozhodně můžeme těžko souhlasit s názorem, že případný prospěch z přírodních zdrojů se dostavoval bez invence, snahy a snad i určité odvahy zemědělského obyvatelstva. Přestože konečný úspěch a úroda mohla záviset na vývoji počasí, žádná zemědělská společnost by nepřežila bez vytrvalého rozšiřování obdělávatelné půdy, stavby zavlažovacích systémů a dalších projevů toho, že nejen mořeplavci, ale i zemědělci měli „otevřené oči a srdce“[88] a byli schopni „rozvažování a opatrnosti v jednání“[89]. A na druhé straně je stejně tak možné namítnout, že námořník sice napomáhá svému přežití a prospěchu z velké části svojí aktivitou, přeci jen se nachází, jak i sám Hegel uznává, uprostřed „změti vln“, tedy odkázán na milost a nemilost „dobrotivosti“ či nepřízni přírody. Zvláště antická historie nám ukazuje nespočet příkladů, kdy byly celé flotily lodí smeteny nepříznivým počasím, jehož zvládnutí bylo i při vší píli a vynalézavosti jednoduše mimo lidské možnosti. Pokud se dále zaměříme na průmyslovou společnost, kterou Hegel zmiňuje spolu s Féničany, i u ní vidíme vedle velké píle a vynalézavosti také značnou závislost na přírodních podmínkách, kterým se musela dlouhodobě přizpůsobovat a současně její neustálé vydání na pospas náhlým a nečekaným rozmarů přírody. Spíše než o kvalitativně jiném modu existence je tedy možné mluvit o povrchně odlišných, případně kvantitativně jinak nastavených variantách téhož. Jistě není možné upřít průmyslové společnosti schopnost rychlejší a dokonalejší produkce takřka všech statků, než jakou vidíme u společností zemědělských, ovšem její vztah k přírodě si zachovává v podstatě stejný charakter.

Proč konkrétně Hegel použil toto dosti hrubé zjednodušení se můžeme pouze dohadovat, ale vedle psychologizujícího vysvětlení, které by mohlo Hegela obvinit z toho, že se nechal svým systémem příliš unést a měl tendenci pracovat s historickými fakty tak, aby mu vyhovovala, můžeme uvažovat ještě dalšími směry. Jeho pojetí společnosti jako vymaňující se z přírody, ovládající přírodu a následně stavící svůj úspěch na svých „podnikatelských“ schopnostech, je do značné míry v něčem svůdné i dnes, kdy jsme si již limitací lidí a jejich přetrvávající závislosti na přírodě vědomi zvláště díky vnímání ekologických problémů mnohem bolestněji. Přijmeme-li však stav poznání konce osmnáctého století a zaměříme-li se na úspěchy tehdejší „průmyslové“ společnosti, je vlastně představitelné, že „fakta“ o povaze této společnosti skutečně dávala dohromady obraz společnosti vymaněné z pout přírody, která může přírodu přetvářet v míře dříve zcela nepředstavitelné. Výsledný

86 Tamtéž.
87 Tamtéž, s.127.
88 Tamtéž, s.126.
89 Tamtéž.

obraz by tedy mohl být reprezentací představy založené na celkem jednoznačně vyznívajících faktech, které nebylo třeba zpochybňovat. Je ovšem představitelné ještě další vysvětlení, které vychází z poněkud odlišně postavené interpretace celého oddílu. Jakkoli se Hegel zjevně zabývá hlavně osudy celých národů, je zřejmé, že mechanismy vývoje těchto národů zahrnují činy a představy jednotlivců. Právě příklad rozdílného vztahu k přírodě u zemědělců a námořníků nám to zcela jasně ukazuje. I když „z nadhledu“ můžeme vnímat všechny společnosti, o nichž se zde mluví, jako esenciálně stejné, jako společnosti odkázané na přírodu, které se s ní ale určitým způsobem potýkají a v tomto potýkání díky svým schopnostem zvládají obstát, z hlediska jednotlivých členů těchto společností se svět může jevit značně odlišně. Pomalý pravidelný rytmus zemědělského života drobného rolníka pevně spojený s přírodou a s časově náročným opakováním stále stejných úkolů snad Hegela vedl k úvahám o určité odevzdanosti přírodnímu dění u těchto lidí a naopak neustále se proměňující aktivita související místo práce se zemí spíše s obsluhou složitých technických zařízení u fénických námořníků a lidí průmyslového věku, mu mohla posloužit jako základ pro předpoklad jiného a více antropocentrického prožívání. I přes fakticky stále stejný poměr k přírodě (ve smyslu fyzikálním, fyzickém, ekologickém a ekonomickém) na úrovni společnosti by se tedy vnímání tohoto vztahu u jednotlivců a v důsledku toho v celé společnosti mohlo u různě organizovaných a zaměřených národů značně lišit. Sledovali bychom pak ne fyzickou a existenční emancipaci člověka, nýbrž jeho emancipaci duchovní. Zatímco fyzicky by společnosti nadále spočívaly v poněkud macešském objetí přírody, probouzející se duch by jejich prostřednictvím byl stále pevněji přesvědčen o své nezávislosti na přírodě a o své nadřazenosti nad ní, která by ho opravňovala ji bez okolků proměňovat podle svých potřeb. Duch by v tomto případě mohl docházet k sebeuvědomění a k navracení se ke své vlastní podstatě bez ohledu na osudy jednotlivých lidí a národů, které by se samy o sobě z moci přírody nevymanily a jejich vývoj by sloužil jen jako prostředek k rozvoji vědomí u ducha.

Tento vývoj od zemědělské k obchodnické a mořeplavecké společnosti nám tedy ukazuje, jak je možné zasadit vývoj postoje jednotlivce i celého národa k přírodě do celé Hegelovy koncepce vývoje ducha. Poněkud nejasný mechanismus, po jehož praktické realizaci jsme se ptali v úvodních pasážích této práce se nám postupně začíná projasňovat – nevědomé nutkání ducha k sebevědomí se v lidských dějinách realizuje prostřednictvím proměňující se lidské zkušenosti s okolním světem. V dialektickém přesmyku se tedy Féničané stávají mořeplavci a odcizují se své zemědělské svázanosti s přírodou, radikálně se oddávají nebezpečí mořeplavby a uctívají božstva, která přejí spíše odvážným dobrodruhům než vytrvalým a trpělivým rolníkům. A ve chvíli, kdy již toto vědomí ve Féničanech dozrává, docházejí svého dějinného naplnění, aby se mohli rovnou stát základem pro další z národů, který bude dalším „momentem“, u něhož se duch na své cestě zastaví. Individuální vědomí prostřednictvím svého vztahu k přírodě přispívá k proměně vztahu k přírodě na úrovni absolutna, nicméně povaha tohoto vztahu u individuálního vědomí vychází z omezení konkrétního stupně vývoje sebevědomí absolutna, jehož projevem je sociální a technický kontext národa, v němž se individuální vědomí rozvíjí.

2.3.3.2 Židovství a podřízení přírody Bohu

Dalším národem, který přichází s opět naprosto odlišnou podobou vztahu k přírodě, je pro Hegela staré židovství biblické doby, jehož duchovní tradici interpretuje jako radikální zřeknutí se závislosti na smyslovém a jako vyzdvižení duchovního coby hlavní podstaty světa.[90] Na rozdíl od dříve popisované starší tradice čínské či babylónské, která cítí svoji závislost na přírodě a i své náboženské představy odvozuje od ztělesnění přírodních sil v božstvech, v židovské tradici je podle Hegela „příroda […] smířena na něco vnějšího a nebožského“.[91] Příroda je tedy pouhým výtvorem

90 Tamtéž, s.128.
91 Tamtéž.

abstraktního Boha, který sám na ní není nijak závislý a přímo v přírodě není přítomen. Příroda je stejně jako lidé od Boha svojí substancí odlišná a není místem, v němž by byl ukryt duchovní rozměr a nemá rozhodně ani vlastní vůli. Místo obecného abstraktního duchovního principu ale Židé měli konkrétní představu o duchovním principu vtěleném do Boha, který sám sebe umožňuje poznávat skrze příběhy o peripetiích existence židovského národa. „[C]elá příroda je okrasou Boha a používá se takříkajíc k jeho službám.“[92] Zjevně je zde možné se odvolat na některé notoricky známé pasáže ze Starého Zákona jako je například přímé zjevení Hospodina v hořícím keři[93] či v ohnivém sloupu[94], na jeho ovládání přírody, skrze které zachraňuje Hebreje když sesílá na Egypťany přírodní pohromy[95] a nechává je tonout v moři[96] a následně svůj bloudící národ sytí manou z nebes[97] a vodou ze skály[98]. K jedinci se pak Bůh opakovaně obrací skrze přírodu například v příběhu o Jonášovi, když využívá „velikou rybu“[99] či rostlinu jménem skočec[100]. Přestože všechna tato místa je určitě možné podrobit zevrubné teologické exegezi, která by odhalila další vrstvy významů, je zřejmé, že Hegel mohl svoje tvrzení o židovském přístupu k přírodě čerpat právě z těchto pasáží, v nichž je příroda přímým nástrojem božího konání, nicméně sama o sobě není předmětem úcty. A naopak je možné se odvolat na absenci příběhů naznačujících přímou Boží přítomnost v přírodě. První dva zmiňované příběhy mohou být sice interpretovány i jako přímé vtělení Boha do přírody, nicméně i v takovém případě by šlo spíše o spojení dočasné a bylo by hlavně spojení mezi dvěma substancemi s odlišnou esencí. Z této obecné Hegelovy interpretace židovského náhledu na fyzickou realitu je možné tedy dále vyvodit, že příroda pro lidi v tomto pojetí nemá jinou nežli užitnou hodnotu. Pro Hegela je právě toto služebné postavení vůči duchovnímu principu zjevně přístupem, který více odpovídá pravému stavu věcí, neboť k tomu také říká, že „dosud znevažovaný duch získává teprve zde svou pravou důstojnost, stejně jako příroda své pravé postavení“[101]. Židovský přístup k přírodě tedy může představovat další významný zlom v osvobození ducha – radikální odmítnutí její nadřazenosti a vyzdvižení abstraktního Boha, který je vládcem lidí i přírody je pro něj zjevně významným krokem na cestě ducha k jeho opětovnému sebeuvědomění. Právě překonání závislosti na přírodě je zřejmě u obyvatel Judeje tím, co je z hlediska dějin ducha činí hodnými pozornosti v Hegelově výkladu. Všechny ostatní prvky, které jsou přítomné v biblickém líčení židovských dějin, jako jsou proměny politického uspořádání, mesianistické představy, sociální struktura, důraz na soucit a současně oddanost Bohu v Tóře a další nejsou pro Hegela podstatné, a proto je líčení starých židovských dějin relativně velmi stručné. Je tomu tak i přesto, že právě židovství je považováno za jeden ze základních zdrojů evropské identity, za základ, na němž vedle Řecka a Říma staví veškerý další vývoj na Starém kontinentu a následně i v celém kolonizovaném a globalizovaném světě. Můžeme tedy přesvědčivě říci, že z hlediska dějin ducha (jež je ovšem hlediskem nejdůležitějším) je pro Hegela ve starém židovství tím nejzásadnějším prvkem právě proměna vztahu lidí k přírodě.

Oproti Féničanům, kteří sice vysoko cenili lidskou vynalézavost, ale současně s ní stále pracovali primárně jako se způsobem vymezování se vůči nepřátelské přírodě (která však již na rozdíl od Babyloňanů byla za pomoci vynalézavosti „zkrotitelná“ a bylo ji možné „zapřáhnout do služeb člověka“), u Židů vidíme naopak naprostou negaci tohoto vztahu k přírodě. Příroda není podstatná, není potřeba ji přemáhat ani zapřahat, je vlastně jen nadbytečnou dekorací na Boží nádheře. Právě v tomto je zde třeba vidět základní posun v rámci procesu vyjevování ducha – prostřednictvím

92 Tamtéž.
93 Ex 3,1-4,17
94 Ex 13,17-22
95 Ex 7,14-10,29
96 Ex 14,15-31
97 Ex 16,1-36
98 Ex 17,1-7
99 Jon 2,1-11
100 Jon 4,6-11
101 *Filosofie dějin*, s.128.

podobných mechanismů, které jsme popsali již dříve, tedy jako důsledek proměněné zkušenosti jednotlivců a tedy i národa jako celku, Židé dospívají k radikálnímu odmítnutí významu fyzického světa.

2.3.3.3 Egypt jako rozpor

Za podstatu egyptského ducha považuje Hegel jeho přetrvávající ukotvení a uzavření v přírodě, která Egypťanům poskytuje vše nutné k životu v tvrdých klimatických podmínkách.[102] Přestože dosáhli pozoruhodných technických a kulturních úspěchů, které jsou evidentně projevem tvořivého ducha a duchovno se „způsobem v sobě samém určitým a omezeným […] stává předmětem vědomí“[103], Hegel ještě považuje egyptskou představu o duchovnu za zatím značně fixovanou na fyzickou představu přírodních objektů a procesů. „Avšak duch, který setrvává v nazírání partikulární přírodnosti a je přitom duchem usilujícím a tvořivým si bezprostřední přírodní nazírání, např. Nilu, slunce atd., přetváří na výtvory, na nichž se sám podílí.“[104] Důsledkem je tak složitá mytologie, ztotožňování bohů s přírodními silami či kult zvířat, které jsou však stále pouze subjektivním představováním obsahu, jež ale ducha nemohou samy o sobě uspokojit a ten se tak obrací k fyzickému proměňování světa v podobě monumentálního umění.[105] Hegel zde duchu zcela zřejmě připisuje atribut usilování, kreativity, nespokojenosti s daným stavem, které jsou ovšem podle všeho pouze prostředkem, který při svém úsilí „porozumět si“ používá. Duch je tedy z hlediska představ a pojmů zcela závislý na přírodě a nedokáže se povznést k abstrakci, ovšem tento stav mu nepřipadá uspokojivý a tato nespokojenost ho přivádí k tvoření věcí. Hegel přitom sám říká, že i toto umění bylo do značné míry spojeno s přírodními představami a orientováno kolem kultu v podstatě přírodních bohů. Duch, který je již schopen prostřednictvím Egypťanů zásadním způsobem proměňovat fyzické prostředí, tedy není nejspíše motivován odporem k přírodě a neusiluje o vytváření reality zcela odlišné od přírody. Naopak i ve své slepé práci vytváří budovy, sochy a drobné předměty, které čerpají ve své funkci i podobě z přírodních vzorů. Zdá se, že samo vytváření předmětů není pro ducha cílevědomou činností a že partikulární výtvory jsou pouze jakýmisi vedlejšími produkty jeho aktivity. Vedle prostředí „přirozené přírody“ tak ovšem vzniká ještě nové prostředí „umělé přírody“, která je tvořena kamennými sloupy připomínajícími stvoly papyru, které nesou kamenné stropy s malbami napodobujícími hvězdné nebe.

I když Hegel věnuje líčení egyptského umění, mytologie a způsobu života značný prostor, není zcela zřejmé, proč se právě v Egyptě duch vzmohl k vytváření uměleckých artefaktů v takovém počtu a rozsahu, který Egypt odlišuje od všech ostatních starověkých civilizací. Mluví sice o rozporu ducha, který je zakletý ve „stísněném, uzavřeném názoru na přírodu“[106] a jeho nejasném vědomí nedostatečnosti tohoto stavu, který ho vede k tvorbě barvitého náboženství a umění, ale z tohoto samotného rozporu ještě vůbec nevyplývá, že duch se bude realizovat tímto způsobem. Je-li skutečně jedním z atributů ducha jeho stálá snaha o vlastní sebepoznání, která se projevuje přetvářením vnějšího světa, proč pak obdobné výtvory nevytvořily i ostatní kultury oné doby? Buď se jedná o zcela specifický stav ducha v Egyptě oné doby, který nenacházel jiné východisko ze své situace než budovatelskou a uměleckou aktivitu nebo se jednoduše obdobná tendence ducha na podobném stupni „probuzení“ v jiných civilizacích nemohla například z důvodu přírodních omezení dostatečně rozvinout a pozůstatky po umělecké činnosti jsou o něco skromnější. Egypt tak nebyl tak jako například Judea místem převratu a přelomu ve vnímání ducha, ale spíše místem (a časem), na němž je možné dopady určitého sklonu ducha pozorovat v obzvláště jasné podobě. Tato forma projevování

102 Tamtéž, s.135.
103 Tamtéž, s.137.
104 Tamtéž, s.140.
105 Tamtéž, s.140.
106 Tamtéž, s.139.

ducha se tedy mohla zřejmě rozvíjet i jinde, nicméně právě Egypt byl z výše naznačených důvodů národem, u nějž se mohla rozvinout do své nejzazší možné podoby, která se dotkla hranic možností vytváření umělých fyzických struktur při současném přetrvávajícím ukotvení myšlení v přírodě.

Vedle uměleckých projevů ducha nespokojeného s pouhým přírodním bytím však Hegel zmiňuje ještě další významnou složku egyptského myšlení, kterou v souladu s Hérodotem připisuje poprvé právě Egypťanům – jde o představu nesmrtelnosti lidské duše. Z hlediska vztahu člověka, ducha a přírody je to naprosto klíčový poznatek, protože to znamená, že duše „je něčím jiným než přírodou, že je samostatně pro sebe duchem.“[107] Tato představa také podle Hegela „obsahuje to, že lidské individuum má v sobě nějakou nekonečnou hodnotu. To pouze přírodní se jeví jako ojedinělé, je naprosto závislé na jiném a má v jiném svou existenci“[108]. I přesto, že egyptské uvažování bylo orientované kolem přírody, Hegel na tomto místě tvrdí, že u Egypťanů již existovalo vědomí toho, že příroda sama nemá hodnotu, zatímco lidská duše je touto hodnotou sama nadána. To se zdá být v zásadním rozporu s předchozím tvrzením o tom, že veškeré egyptské náboženství bylo vystavěno na ztotožnění bohů a přírodních sil – bohové, kteří vládnou lidským duším jsou obtížně představitelní pouze jako součásti pomíjivé skutečnosti přírody, která hodnoty lidských duší nedosahuje. Nabízelo by se sice směřovat úvahy k tomu, že příroda je pouhým výtvorem bohů sdílejících věčnost s lidskými dušemi a stejně jako pomíjí lidské tělo spojené s lidskou duší, pomíjí i přírodní partikularity, ovšem tato představa je v přímém rozporu s Hegelovým tvrzením o pevném propojení egyptských představ o bozích a povaze přírody. Tvrdí, že v případě bohů je „přírodní jev a duchovno [...] spleteno v jednom uzlu.“ I on tedy nakonec uznává, že Egypt je dohnán k rozporu v něm samém a začíná usilovat o jeho řešení[109], protože myšlenkový svět otáčející se kolem velice konkrétně vnímané přírody a současně odsuzující přírodu do role pouhého pozadí věčnosti lidské duše je nutně vnitřně nekonzistentní a neudržitelný. V tomto bodě také dospíváme k určitému zlomu, protože Hegel naznačuje, že Egypťané nebyli v řešení tohoto problému úspěšní a k jeho vyřešení dospěli až Řekové. Zatímco Egypt ve svém uvažování i umění zůstal vězet v určitém naturocentrismu, teprve Řekové jsou pro Hegela národem, který je schopen se z této pasti vymanit a dospět k tomu, že „nitrem přírody je myšlenka, která má svou existenci jen v lidském vědomí.“[110]

Egypt oproti Judeji tedy v celku představuje opět posun zpět k intenzivnějšímu vnímání přírody, která se opět stává jeho zásadní inspirací a středobodem jeho světa, nicméně v souladu s dialektickým pohybem se již duch Egypta liší od ducha Féničanů a Babyloňanů. Jak naznačuje předchozí výklad, nešlo jim již o pouhé potýkání se s přírodou, ale již přímo o vytváření nové reality, umělé lidské přírody, která se však stále řídila vzory převzatými z „autentické“ či „původní“ přírody. Jinak řečeno – duch se ve vztahu k přírodě již projevoval nikoli jako technický um, který přírodu zpracovává do podoby předmětů, které mají usnadnit další zpracovávání přírody (a tak stále dál), ale bral na sebe podobu nutkání k proměňování přírody v přírodu novou, bližší člověku, která nemusela mít nutně čistě utilitární význam.

2.3.4. Řecký příklon k člověku

Pasáž týkající se Řecka je v rámci celého díla z hlediska vyjasnění povahy vztahu mezi člověkem a přírodou zcela klíčová. Nejen, že je velice dlouhá a dosti obšírně se v ní vysvětlují nuance duchovní povahy Řeků, ale Hegel se v ní přírodou zabývá velmi intenzivně a je možné ji chápat jako přelom mezi výkladem o starších národech, v němž bylo téma chápání přírody a jejího vlivu na člověka zcela klíčové a výkladu o národech chronologicky následujících po Řecích, který se již více orientuje na ony „velké dějiny“. Řekové totiž podle Hegela již nejsou „od prvopočátku spojení

107 Tamtéž, s.140.
108 Tamtéž, s.141.
109 Tamtéž, s.139.
110 Tamtéž, s.144.

patriarchálním přírodním poutem, ale sdružují se teprve v jiném prostředí, v prostředí zákona a duchovních mravů“[111], v důsledku čehož se jejich náhled na povahu přírody zásadně liší, protože svoji individualitu a úspěch odvozují od sebe sama a nikoli od vnějšího působení přírody. „Člověk má přírodní jen za podnět a může pro něj platit jen to, co z něj učinil duchovním.“[112]

Nejprve je třeba zastavit se u toho, jakým způsobem se z hlediska vztahu k přírodě projevil posun od ducha egyptského „národa“ k duchu řeckého „národa“. Jak Egypťané, tak i Řekové vycházeli podle Hegela ve svém konání stále ještě hlavně z přírody. Přímo říká, že „svoboda ducha [u Řeků] je podmíněná a bytostně se vztahuje na nějaký přírodní podnět“, že řecký „duch jako střed vychází z přírody a převrací ji v kladení sebe sama ze sebe“ a že činnost „ducha zde materiál a orgán projevu ještě nemá v něm samém, nýbrž potřebuje přírodní podnět a přírodní látku“[113]. Základní situace se tedy zdá být obdobná jako v Egyptě, který také své náboženství a umění orientoval kolem přírodního a zůstal uvězněn v rozporu mezi rozvíjejícím se duchovnem a neschopností vymanit se myšlenkově z přírodního rámce. Oproti Řecku zde však Hegel vidí zásadní rozdíl, protože přestože i „egyptský duch byl […] dělníkem látky, […] přírodní ještě nebylo podřízeno duchovnímu, nadále s ním zápasí a bojuje, přírodní tu ještě zůstalo pro sebe a *jednou* stranou výtvoru, jako v těle Sfingy“[114]. To je dobře pozorovatelné ve zmíněných zoomorfních a florálních motivech egyptského umění, které se vrací zpět k přírodě, zatímco projevy řeckého umění i náboženství spíše proměňují přírodní materiály ve zpodobení člověka či postupují k abstraktnějšímu geometrizujícímu ztvárnění konstrukce svých staveb. Přestože při kritickém zhodnocení toho, do jaké míry jsou tyto rozdíly mezi vnějšími projevy těchto dvou národů reálné, můžeme narážet na problematická místa, v tuto chvíli se budeme stále držet Hegelovy náhledu na posun vývoje vnějších projevů sebeuvědomování ducha od Egypta k Řecku.

2.3.4.1 Subjektivní, objektivní a politické umělecké dílo u Řeků

Hegel interpretuje formy, které na sebe bere duch projevující se v řeckém národě, prostřednictvím své koncepce *uměleckého díla*. Umění totiž chápe jako „jednu z forem absolutního vědění“[115] a tak o jednotlivých aspektech ducha, které se zde ukazují, mluví jako o *subjektivním, objektivním a politickém uměleckém díle*. Pod *subjektivním uměleckým dílem* si v tomto případě představuje hlavně lidské tělo, které je sice svojí podstatou přírodní, ale představuje nástroj, který se člověku nejbezprostředněji nabízí k tomu, aby všechny ostatní okolní přírodní formy proměňoval a současně také tu část přírody, která duchu poskytuje nejvíce příležitostí k tomu, aby ji proměňoval a upravoval.[116] Řecký člověk díky své fyzické aktivitě proměňuje matérii, která ho obklopuje a souběžně s tím pracuje na dokonalosti svého těla, která odráží jeho dokonalost duchovní.[117] Lidské tělo je tedy lidskému vědomí k dispozici jako materiál i jako nástroj využitelný při vytváření uměleckého díla. Ve své roli materiálu se pak stává *subjektivním uměleckým dílem*. V projevech řeckého ducha tedy můžeme sledovat proměnu mechanismu, který jsme nebyli schopní přesně vysvětlit v dřívějším výkladu, v mechanismus přímější a jednoznačnější. Zatímco duch v přírodě a v přírodním způsobu existence národů ještě nedisponuje rozvinutým vědomím, které by dokázalo sebe sama nahlížet jako subjekt a přírodu jako pouhý objekt a tedy vznikala obtíž s tím, jak může toto spící vědomí proměňovat své nejasné puzení v činy, které vedou k proměně vedoucí k jeho cíli (míněno opětovné dosažení sebevědomí a jednoty absolutna), u Řeků je již možné mluvit přímo o probuzeném vědomí, tedy o lidském vědomí na úrovni jednotlivých členů řeckého národa, které může své puzení

111 Tamtéž, s.148.
112 Tamtéž, s.154.
113 Tamtéž, s.156.
114 Tamtéž. Zvýraznění převzato z originálu.
115 Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, s.104.
116 *Filosofie dějin*, s.157-159.
117 Tamtéž, s.158.

realizovat přímo a činí tak právě prostřednictvím subjektivního uměleckého díla. Vědomí řeckého člověka se tedy může rozhodnout (a v souladu s puzením absolutního ducha, jehož je projevem se i rozhoduje), že bude aktivně proměňovat přírodu (a tedy i své tělo) do formy, v níž se bude projevovat rozumné uspořádání. Příroda sama tedy ještě není nahlížená jako řízená abstraktními (tedy duchovními) zákony a tedy jako naplněná duchem stejně jako lidé disponující vědomím, protože toto zcela jasné nahlížení přichází až mnohem později a vrcholí Hegelovou soustavou věd. Nicméně je již nahlížená jako alespoň proměnitelná v něco naplněného rozumem, tedy v umělecké dílo a zacílené vědomí je již schopné tuto proměnu provést.

Základní charakter *objektivního uměleckého díla* je pak stejný jako u díla subjektivního, nicméně místo úsilí o zdokonalení lidského těla coby přírodního nástroje ducha je plodem uměleckého úsilí ducha řecké náboženství.[118] Na přírodním základě totiž Řekové vytvářejí panteon bohů, kteří jsou již přímým výrazem duchovních sil. Obsahem řeckého boha již není „nějaká přírodní síla, jejíž lidská podoba znázorňuje jen vnější formu, nýbrž […] jeho obsahem je duchovno samo a to přírodní je jen výchozím bodem“, jako tomu podle Hegela je například v indickém náboženství.[119] Tito „noví bohové […] v sobě zachovávají přírodní momenty a tím určitý poměr k přírodním silám“[120], ovšem „člověk jako duchovní bytost vytváří na řeckých bozích to opravdové a řečtí bohové jsou tím vyvýšeni nad všechny přírodní bohy a nad všechny abstrakce jedné a nejvyšší bytosti“[121].

Do *uměleckého díla politického* Hegel zahrnuje postupné utváření řecké mravnosti a polis a složité dějiny válek mezi Řeky navzájem i mezi Řeky a sousedícími národy. Ve výkladu o utváření demokracie se sice zmiňuje o tom, že „jsou v této mravnosti [stále ještě] zákony na způsob přírodní nutnosti“[122], nicméně duch se již v tomto aspektu řecké existence potýká zjevně spíše sám se sebou v podobě lidí než se sebou v podobě přírody. Proto tedy v dalším dlouhém líčení vývoje řeckého ducha již další zmínky o přírodě nenacházíme.

Řecký duch je tedy pro Hegela obecně projevem zásadní transformace absolutna a dále si ukážeme, že právě u Řeků je možné hledat počátek zásadní kvalitativní změny, v níž světové dějiny překračují práh z přírody již vysvobozené, ovšem přírodou stále svírané existence ducha a dochází k nové úrovni sebevědomí. Absolutní vědomí si již jasně svoji subjektivitu jasně uvědomuje ne jako odvozenou z přírody, nýbrž jako existující vedle přírody, od přírody odlišnou a přírodu coby pouhé bytí *o sobě* přístupnou k rozumnému přetváření a využití. Stejně jako u předcházejících Egypťanů tedy řecký duch věnuje svoji energii vytváření uměleckých děl, ovšem nejedná se již o pouhá umělecká díla jako napodobení přírody, ale o pravá umělecká díla v hegelovském smyslu slova, která jsou zcela konkrétním směřováním ducha ke svému vyjádření. „V tom se znázorňuje přechod od ducha orientálního k duchu okcidentálnímu“[123], jde o „bod obratu“[124] a právě tato změna postoje k přírodě je u Řeků tím, co právě je učinilo základem, na němž bude v dějinném pohybu založen charakter všech dalších národů, v nichž se bude duch projevovat.

2.4. Kde příroda „chybí“

V předcházejícím přehledu jsem se pokusil ukázat některé zajímavé motivy, které se vyskytují v Hegelově výkladu vztahu dějin a přírody obecně a také v jeho pokusu o vysvětlení charakteru jednotlivých národů. Vedle zmiňovaných vět, odstavců či celých oddílů je samozřejmě v jeho

118 Tamtéž, s.159-163.
119 Tamtéž, s.159.
120 Tamtéž, s.160.
121 Tamtéž, s.162.
122 Tamtéž, s.164.
123 Tamtéž, s.159.
124 Tamtéž.

víceméně chronologickém líčení dějin lidstva ještě mnoho dalších dílčích zmínek o přírodě, jejichž vyznění ovšem nepřináší nic dalšího, co by nebylo obsaženo na jiných místech výkladu. Co je však z hlediska našeho zájmu zajímavější je to, že v líčení osudů a povah jednotlivých národů se v některých místech Hegel o přírodě nezmiňuje vůbec nebo velmi okrajově nebo pouze připomíná již dříve vyslovené teze. Tato absence zájmu o přírodu v některých částech výkladu není náhodná, ale je zcela v souladu s tím, jak Hegel roli přírody v dějinách vnímá a jak člení obecný vývoj ducha do několika základních stupňů.

Až na nepodstatné výjimky jako jsou Zendové či Médové stojí příroda ve výkladu o národech až po Řeky ve středu Hegelova zájmu nebo je alespoň jeho podstatnou součástí. Naopak již ve výkladu o politickém uměleckém díle u Řeků Hegel zcela přechází k líčení politických dějin. Ve výkladu o Římanech sice zčásti vrací k vylíčení jejich vztahu k přírodě, který se na rozdíl od Řeků opět stal poněkud pasivnějším[125], nicméně i tak se již to podstatné na jejich dějinách odehrávalo bez vázanosti na svět přírody a v Hegelově líčení dominují příběhy o válkách, politickém vývoji, podobě úřadů a slavnostech. To podstatné z vývoje ducha se jednoduše začalo odehrávat jinde než ve vztahu k přírodě. Stejně tak v dalších částech výkladu dějin, který pojednává osudy nejvýznamnějších národů a hnutí až do Hegelovy současnosti, se již o přírodě prakticky nezmiňuje. Přestože zjevně nadále fungoval princip stálého dialektického překonávání dialektických forem, ze vztahu člověka a přírody se stala neměnná záležitost. Přesněji řečeno, duch se v této oblasti vymanil ze zajetí své nepřesné představy o svém vztahu vůči přírodě (zde ve smyslu té části fyzického světa neovládaného lidmi) a uvědomil si, že není nucen být otrokem přírody. Jeho nazírání tohoto vztahu a povaha tohoto vztahu se tedy alespoň v tomto momentu staly shodnými a duch tak v tomto aspektu dosahuje pravdy. V tomto dílčím ohledu je tak vlastně vývoj u konce a vztah člověka k přírodě tak může vypadnout z kruhu dialektického procesu – vývoj se nadále bude odehrávat ve zcela jiných doménách.

125 *Filosofie dějin*, s.188.

3. Postavení přírody ve Filosofii dějin

3.1. Co vše je a není příroda

Na samém začátku tohoto textu jsme se pokusili o velice obecnou definici toho, co je příroda, z níž bychom mohli postupně přijít k jejímu konkrétnějšímu vymezení v souladu s jejím Hegelovým pojetím ve *Filosofii dějin*. Ukázalo se, že Hegel celkem konzistentně pracuje s velmi obecným pojetím, přírody, jejíž součástí je veškeré fyzické jsoucno, tedy vše od nebeských těles až po lidské tělo. Toto výchozí pojetí postavené na samém jádře Hegelovy filosofie, tedy na tom, že duch vyšel ze sebe do „jinobytí“, pak rámuje všechny další úvahy a i tam, kde to není explicitně naznačeno je možné se dopracovat k tomuto obecnému pojetí přírody. Z materiálního hlediska je tedy příroda jednoduše vše smyslově vnímatelné, ovšem současně mimo ni a tím pádem i mimo materiální svět existuje ještě něco dalšího – vědomí, které je nefyzickou součástí veškerého jsoucna. Je to jediný nepřírodní prvek, který existuje, nicméně neexistuje v materiálním světě – v tom se pouze projevuje, respektive celý materiální svět včetně plynoucího času je jeho jedním velkým projevem. Dokonce i v případě, že člověk promění určitou „přírodní“ formu (zde ne ve smyslu přírody, jak ji chápe Hegel, ale ve významu přírody, jak je bližší současnému evropskému myšlení – jako les, trávu, divoké zvíře, mraky a podobně) tak, aby vyjadřovala nějaký rozumný účel, zůstává tato forma v hegelovském smyslu stále přírodou – veškeré fyzické jsoucno je totiž neustále proměňováno různě sebevědomým vědomím, přičemž individuální lidské vědomí je také pouze jednou z forem tohoto *obecna*[126], tohoto absolutního vědomí. Ukazuje se tak, že pro Hegela v tomto nejhlubším smyslu neexistuje žádný zásadní rozpor mezi „člověkem“ a „přírodou“, tedy alespoň člověkem chápaným v obvyklém smyslu jako jednota fyzického těla a duše a přírodou ve významu blízkém současnému Evropanovi naznačeném výše. Rozpor existuje pouze mezi veškerým fyzickým světem a světem nefyzickým a tento rozpor existuje jak v člověku, tak v přírodě. Neexistuje tedy ani žádná jasná hranice mezi člověkem a přírodou. Hegel sice klade některé státní národy (Indie, Čína a buddhisté) a především všechny národy bez státu do „přírodního stavu“, nicméně toto jejich oddělení není z hlediska toho, co je jejich podstatou, příliš zásadní. Stejně jako veškeré ostatní národy na dalším stupni bytí jsou i tyto národy především fyzickými entitami, v rámci kterých se projevuje určitá míra vědomí ducha, ovšem s tím rozdílem, že jejich stav vědomí ducha není dostatečný, aby se stal základem rozvoje rozvoje vědomí ducha k dalšímu vědomí. V obecné rovině není možné říci, že jen díky „přírodnímu stavu“ by byly jako celek součástí přírody, či že by jako celek už patřily přímo ke skupině lidí. Lidé jako určitý typ fyzické formy ducha nejsou pak vlastně definovaní ničím jiným než jednoduše tím, že jsou všichni lidé. Jsou to sice právě některé skupiny lidí, jejichž prostřednictvím se ukazuje zatím nejpokročilejší forma vývoje sebevědomí ducha, ale to je samotné nijak nevymaňuje z jejich přírodnosti.

3.2. Podoba soupeření mezi člověkem a přírodou

Přestože i tělo člověka a všechny jeho výtvory jsou tedy pouze různými formami přírody, v pohybu dějin mezi nimi neexistuje dokonalý soulad, ale naopak dynamický vztah plný vzájemného soupeření. Různé podoby tohoto vztahu jsou v Hegelově výkladu spojeny s různými stupni vývoje ducha a s různými národy. Příroda sama v dějinách není a nemůže být aktivním činitelem, tím je pouze duch, a to konkrétně duch až na svém určitém dosaženém stupni vývoje, tedy pouze duch

126 Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, s.81.

státních dějinných národů.

Zvláště v prvních krocích své existence věnují dějinné národy velké úsilí svému zápolení s ostatními složkami fyzického světa, které ohrožují jejich existenci, přičemž ale vlastně neusilují o nic jiného než o pokračování své vlastní fyzické existence. Rozvinutější forma sebevědomí ducha tedy využívá prostřednictvím přírody působí opět na přírodu, aby uchovala přírodu. A fyzický úspěch či neúspěch určité části přírody ovládané zatím takto zmateně konajícím duchem se stává základem pro další rozvoj nových forem ducha. Každá z forem, z životních strategií, které duch v podobě určitého národa zaujme, totiž musí nutně časem narazit na svoji mez a je nahrazena formou novou. Teprve v další fázi rozvoje sebevědomí, kdy si již duch v nich uvědomuje svoji nezávislost, začínají národy usilovat nejen o své vlastní fyzické bytí, ale jejich vědomí začíná být zaměřeno na rozvoj jejich duchovní stránky. V této fázi tedy národy sice pokračují ve fyzickém vstupování do přírody, které však již není samoúčelem, nýbrž je jasně zaměřeno k rozvíjení vědomí ducha a postupně i k odhalování přítomnosti tohoto vědomí ve fyzickém světě. Můžeme tedy shrnout působení ducha u konkrétních národů zhruba následujícím způsobem.

Čína, Indie a buddhistické národy existují stejně jako veškerý fyzický svět bez působení vědomí v zacykleném bezčasí, které prolamuje pouze zásah ducha na vyšší úrovni sebevědomí, který se odehrává skrze dějinné národy. Všechny národy Persie usilují o své vlastní zachování a o svůj vlastní fyzický rozvoj v rámci stanoveném ostatním fyzickým světem. To se však mění u Řeků, kteří zcela obracejí dosavadní smysl dějin a místo hledání svého místa v rámci fyzického světa začínají vytvářet své místo sice stále na jeho substrátu, ale již hlavně v duchovních doménách lidské existence. Stejně tak se tomu má se všemi národy, které po nich následují.

3.3. Různý význam přírody u jednotlivých národů

Jednoduchá struktura vztahu mezi duchem a přírodou, kterou jsme naznačili v předchozím oddíle však funguje bez problémů pouze při pohledu na dějiny světa jako celek - příroda a člověk jsou vlastně totéž, jde o fyzickou a duchovní stránku absolutního ducha v různých formách rozvoje jeho sebevědomí. Přestože Hegelův výklad je nepochybně na tomto základním rozvrhu vystavěn, Hegel sám při výkladu na různé podoby nahlížení různých národů na přírodu. Duch uzavřený v přírodě totiž po celou dobu vývoje dějin tento odstup a nadhled nemá. Existuje tedy rozpor mezi skutečným stavem věcí a jeho nazíráním lidským vědomím. Jak bylo řečeno již na začátku, tento rozpor je také příčinou dialektického pohybu světa, jehož cílem je tento rozpor překlenout.

Různé národy tedy v rozporu se skutečností vnímají sebe samy jako odlišné od přírody, která je obklopuje nebo naopak jako ve všech ohledech zcela totožné s její fyzickou stránkou. Obecně tedy vůbec může vznikat představa určitých hranic mezi lidmi a přírodou, které ale musejí být konstrukcí polovědomého ducha, neboť takové pevné hranice neexistují. V důsledku vnímání těchto hranic pak mohou některé národy docházet k paradoxnímu (nicméně dialekticky naprosto logickému) závěru, kdy se falešná představa o ducha o jeho závislosti na přírodě převrátí v neméně falešnou představu naprosté nezávislosti člověka na ní. Například v Judeji tak velmi dobře vidíme její odvržení přírody, ale současně neschopnost přejít k reálné podstatě ducha, místo níž se upínali k externímu Bohu, který jen zaujal místo všemocné přírody. Teprve Řekové a národy po nich následující již svůj vztah k přírodě posouvají k realističtějšímu vnímání – vědomí se od přírody odlišuje, zatímco fyzická stránka člověka je její součástí.

3.4. Nejasná místa

Na závěr této práce je třeba se zmínit i o některých motivech, jichž jsme se při sledování našeho tématu mohli jen zběžně dotknout, přestože jejich řádné vyjasnění může být významným

ulehčením právě i při zájmu o pochopení problematiky přírody u Hegela. Velká část z nich je nepochybně rozpracována v dílech některých komentátorů a následníků, ovšem na následujících pár řádcích se je pokusíme shrnout pouze ve značně zhuštěné formě.

Především je otázkou, jak přesně chápat Hegelovo pojetí národa a státu, které je nepochybně značně zatíženo dobovými představami o těchto formacích. Jakkoli Hegel jasně říká, že stát je zárukou mravnosti, která dělá z národa národ utvářející dějiny, postavení mravnosti, její význam a vztah k rozumu a duchu jistě samy o sobě představují zvláštní kapitolu, kterou je nutné se zabývat zvlášť.

To nás přivádí rovnou k problému postavení předdějinných národů, které se nacházejí v přírodním stavu existence. V souvislosti s nimi se nabízí otázky ohledně toho, v čem přesně se liší mechanismy fungování jejich společnosti od fungování společností dějinných či jak přesně si máme představit konstituci těchto společností. Jestliže čas a dějiny se začínají odehrávat teprve s vývojem ducha u dějinných národů, znamená to snad, že v okamžiku začátku dějin již existovala Čína, Indie a buddhistické národy ve své dnešní formě? Téma počátku času u Hegela, stvoření fyzického světa i stvoření lidí zvláště ve vztahu ke křesťanské tradici pak samozřejmě představuje další velký okruh značně obtížných otázek.

Několikrát jsme také narazili na problém „místa styku“ obecně fungujícího dialektického pohybu s úrovní každodennosti. Jak přesně probíhá na úrovni každodenního života proces sebeuvědomění ducha? Jak konkrétně může docházet k tomu, že zatím spící vědomí, které nemá prostředky k cílenému ovlivňování přírody, nakonec stejně dospěje do další fáze vědomí ducha? Jaký je vztah individuálního vědomí a absolutního vědomí ducha?

Vedle těchto filosofických otázek bychom se pak také samozřejmě mohli vydat směrem ptaní se po psychologických, politických či sociálních faktorech, které Hegela v jeho náhledu na některé problémy zásadně ovlivnily. Tedy na některá jeho nepřiznaná východiska a představy, mezi nimiž významné místa zaujímají zřejmě hlavně představy spojené s jeho interpretací křesťanské tradice nebo s představami o pokroku jako řídícím principu světových dějin, proti nimž se začaly zásadněji ozývat představitelé evropské historiografie až mnohem pozdějšího období . To vše je na tomto místě nicméně uvedeno spíše pro naznačení nezměrné šíře problémů, které se před námi v Hegelově *Filosofii dějin* vynořují a v tuto chvíli to již nemá být předmětem dalšího rozboru.

Závěr

Příroda hraje ve *Filosofii dějin* druhé housle. Přestože je samozřejmě nadále odvěkou a nedílnou součástí subjektivity absolutna a je nadále prodchnuta duchem, duch již pro své další sebeuvědomování a pro svůj vývoj využívá jiné prostředky. Příroda nebyla sice „zrušena“, nicméně byla zjevně překonána a stává se pro ducha nadbytečnou, respektive využitelnou pouze jako materiál nutný při dalším postupu procesu jeho sebeuvědomování. „Světodějnou osobností“ je nadále vědomí v člověku či jeho společenských struktury, ne již příroda. Přesto se však alespoň v první části výkladu o jednotlivých krocích vývoje ducha v lidských dějinách o přírodě vyskytuje množství zmínek, z nichž nejpodstatnější jsme se pokusili rozebrat výše. Nejedná se však již o postup vymaňování lidí z přírody, o vystupování ducha z přírodní nevědomosti, ale spíše o vývoj ducha existujícího již mimo přírodu, který se prostřednictvím lidských společností dále dobírá k vědomí sebe sama. Příroda je již pouze pozadím, vedlejším produktem dřívějších vývojových fází, který lidské společnosti ovlivňuje a klade na ně určité nároky, ale jinak již svůj potenciál vyčerpal. To podstatné se nadále odehrává v lidských společnostech a můžeme sledovat dvě základní, ovšem těsně provázané, linie vývoje, po nichž v nich běží proces přicházení ducha k sobě. Za prvé jde o uvědomování si své výlučnosti a nezávislosti na přírodě, jak jsme ho mohli pozorovat zvláště jasně například u Féničanů – jakkoli stále svázáni s přírodní nutností, lidé si postupně uvědomovali svoji odlišnost od v bezprostřednosti zanořené přírody. Duch se tedy již posunuje dále nikoli v přírodě, ale v lidech, ovšem ti si ještě musí uvědomovat, že k tomuto posunu již došlo – případně možná dialektická interpretace nám ukáže lidi, kteří se rázem vymaňují ze svázané přírody, nemilosrdně mýtí lesy, vybíjejí ostatní živočišné druhy a radikálně se z přírody vyčleňují, ovšem současně ve zcela opačném pohybu vytvářejí kulty plodnosti a živlů, v nichž okázale manifestují svoji závislost na přírodě. Fyzicky revoluční vystupování přírody je tedy doprovázeno mentálním zatuhnutím a stažením se do ní. Duch tedy prostřednictvím lidí přiznává přírodě subjektivitu, která v ní na jednu stranu je – protože příroda je jen formou spící subjektivity ducha – ovšem na druhou stranu je to spící subjektivita uzavřená ve stavu, který jí znemožňuje uvědomovat si sebe sama, která je podřadná ve srovnání se subjektivitou, která se projevuje v zatím nejméně zakalené formě v samotném člověku a jeho společenstvích. Za druhé jde i o samo fyzické vystupování z přírody, které je substrátem pro vymaňující se subjektivitu. Lidské společnosti se v jasně rozeznatelných projevech ve fyzickém světě postupně odhodlávají stále odvážnějšího rozchodu s přírodní daností, což je dále posouvá k hlubšímu uvědomění si své výlučnosti.

Člověk se tak na jedné straně vymaňuje z přírody samé, která ho alespoň zpočátku dosti nemilosrdně dusí, obklopuje, ohrožuje a svazuje, ale hlavně se na druhé straně vymaňuje z jakéhosi přírodního stavu existence, který je charakteristický právě onou mentální i fyzickou bezbranností vůči přírodě. Zcela v souladu s celým světovým procesem docházení ducha k nazírání vlastní podstaty i člověk, který má svojí podstatu zatím nejdokonalejší emanace duchovního sebevědomí stejně tak danou, zprvu tápe a prochází obdobím nevědomosti a vázanosti. Stejně jako duch se uskutečňuje v procesu, v němž naplňuje svůj jinak prázdný pojem obsahem, i člověk na počátku vězí v přírodě a nemá, jak se proti ní vykázat ničím specificky lidským, co by jej od ní odlišilo a zajistilo konkretizaci a naplnění jeho pojmu, a musí projít postupným poznáváním svých vlastních možností ve zkouškách, které před něj klade příroda, aby postupnými kroky dospěl k vědomí své vydělenosti z ní, která je ovšem v jádru současně totožností s ní i s absolutnem, s ideou, s duchem.

Bibliografie

Arendt, H., *Život ducha,* Praha: Aurora, 2001.

Augustin, A., *Vyznání*. Praha: Kalich, 2006

Bible : Písmo svaté Starého a Nového zákona : český ekumenický překlad, Praha : Biblická společnost, 1992.

DeLanda, M., *A New Philosophy of Society: Assemblage Theory and Social Complexity*, London & New York: Continuum, 2006.

Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie.*, Berlin: Suhrkamp, 1970.

Hegel, G. W. F., *Fenomenologie ducha*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1960.

Hegel, G. W. F., *Filosofie dějin*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 2004.

Kuneš, J., M. Vrabec, *Místo fenomenologie ducha v současném myšlení: k dvoustému výročí Hegelovy Fenomenologie ducha,* Praha: Argo, 2007.

Major, M., M. Sobotka, *G.W.F. Hegel : život a dílo*, Praha: Mladá fronta, 1979.

McGreal, I. P. (ed.), *Velké postavy západního myšlení*, Praha: PROSTOR, 1999.

Sobotka, M., *Německá klasická filozofie*, Praha: Univerzita Karlova, vydavatelství Karolinum, 1992.

Sobotka, M., *Schelling a Hegel : studie k světonázorovému a metodologickému vývoji v německé klasické filozofii*, Praha: Univerzita Karlova, 1987.

Sobotka, M., *Studie k německé klasické filozofii*, Praha: Nakladatelství Karolinum, 2001.