

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Evropské kulturní a duchovní dějiny

Bc. Martin Bojda

Herderova filosofie kultury
Herder a německé osvícenství

Magisterská diplomová práce

Vedoucí práce: prof. PhDr. Jan Sokol, CSc., Ph.D.

Praha 2015

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 11. května 2015

Příprava této práce byla podpořena Grantovou agenturou Univerzity Karlovy (grantový projekt č. 608214). Autor děkuje vedoucímu práce prof. PhDr. Janu Sokolovi, CSc., Ph.D., za přečtení textu.

Abstrakt

Záměrem této práce je podat výklad konceptu kultury v díle jedné z nejvšestrannějších osobností německého osvícenství Johanna Gottfrieda Herdera. Těžiště tohoto konceptu v nové interpretaci historičnosti a bytnosti jazyka jako média poznání, rozumění a komunikace vede ke zkoumání Herderova iniciačního příspěvku filosofii jazyka a vývojovosti jako báze projektu univerzalistické, a zároveň imanentně dějinnostní antropologie. Představena je Herderova integrace osvícenské racionality a klasické metafyziky a její výrazy v estetice i poezii; rekonstruována jsou východiska i příští působení Herderova spojení univerzalistického humanismu s novým vědomím nacionální či sociální určitosti bytí, totiž bytí jako aktivně a svobodně, zároveň však nelibovolně, nýbrž integrovaně osvojovaného.

Abstract

This paper tries to provide an interpretation of the concept of culture in the work of one of German Enlightenment's most versatile personalities: Johann Gottfried Herder. The emphasis will be placed on this concept within the framework of a new interpretation of the historicity and essence of language as a medium of knowledge, understanding and communication, leading towards an examination of Herder's contribution to the philosophy of language and processuality as the basis of a project of an universal, but immanently historical anthropology. Furthermore, we will introduce Herder's integration of the enlightened rationality and classical metaphysics as expressed in his aesthetics and poetry. We also will reconstruct the foundations and future influence of Herder's linking of universalist humanism with the new awareness of the national and social determination of being. Namely, being as something actively and freely appropriated in an integrated manner that is however not arbitrary.

Klíčová slova: Herder, osvícenství, kultura, filosofie jazyka

Key words: Herder, Enlightenment, culture, philosophy of language

„J. B. Herder, tento duch všeobsáhlý, přítomný měl sobě celý svět, bylý i jsaucí, hmotný i duchovní; ostrému zraku jeho zjewila se každá prawda, jemné duši odkryla se krása každá; všeliké pole wědomostí lidských jím zaurodněno, a čerstwé símě pučilo se bujně, kamkoli ho uwrhla síla jeho. Duch čistého člowččenstwí zdál se spočívati na něm jako na swatém knězi swém, a mluwiti z něho i we krásowědě. On byl najmocnější Kantowy kritiky odpůrce: nebo duch jeho epický a všeobsahující, nemohl wystáti oné strannosti we filosofii kritické, kterauž ted' zanešený widěl celý národ swůj; pročež i naproti Kantowi ne sice tak přísně a saustawně, jako raději žiwě a důwtipně mysliw učil.“

František Palacký¹

¹ Palacký, František. Přehled dějin krásowědy a její literatury. In: týž. *Radhost. Sbirka spisůw drobných z oboru řeči a literatury české, krásowědy, historie a politiky*. Díl prwní. Praha: nákladem Bedřicha Tempského, 1871. S. 319.

Obsah

Předmluva	7
1. Herderova filosofie řeči jako fundamentu kultury a dějinnosti	9
2. Německá poherderovská filosofie řeči	25
3. Herderova filosofie poezie a mytologie	38
4. Příroda a kultura	59
5. Výchova k lidství	73
6. Národnost a všelidskost	82
7. Sociální racionalita a historické zprostředkování dobra	99
Závěr	115
Použité zkratky	117
Prameny a literatura	118

Předmluva

Tato práce se snaží představit pojem kultury v díle německého filosofa, teologa, estetika a básníka Johanna Gottfrieda Herdera (1744-1803). Herder patřil ve své době k nejvlivnějším osobnostem německého duchovního života, bez jeho příspěvku nelze v patřičné šíři pochopit vývoj filosofického, náboženského, estetického a vůbec společenskovedního myšlení v německém idealismu a později v devatenáctém století (ač sám Herder se k idealismu stavěl odmítavě). Bez Herdera si nelze představit systematickou ani metodologickou sebereflexi řady moderních humanitních disciplín jako sociální a kulturní antropologie, literární a uměnovědná komparatistika, sémiotika, filosofie jazyka, umění a dějin; stejně tak Herder obrátil pozornost systematické filosofie na otázku historičnosti a svébytnosti forem osvojování světa v různých civilizacích, dalece předešel projekty dialektického myšlení a rekonstrukce vztahů mezi sociálním bytím a kulturním sebevědomím, mezi civilizací a přírodou. Naše práce ukazuje, že těžiště Herderova konceptu spočívá v *integraci* těchto oborů do souborného projektu kultury, a to zejména skrze rekonstrukci jejího základu v jazyce. Skrze ten se totiž uskutečňuje osvojování světa jako jeho *po-jímání*.

Přes velikost a objevnost však již v prvních desetiletích devatenáctého století začíná Herderovo dílo postihovat dvojlomnost „klasičnosti“, totiž úcta, ale jen malé opravdové pochopení (ne-li přímo zapomenutí ve smyslu domnělého překonání). „Vědoslovné“ požadavky *nejvlivnější* (nikoli jediné, jediné správné či jediné progresivní) linie idealistické filosofie na přelomu osmnáctého a devatenáctého století, obracející se stále pevněji k imanenci, se nemohly spokojit dualisticky transcendentálním základem osvícenské filosofie, která bude rychle povrchní recepcí zploštěna na pouhou předchůdkyni snah o emancipaci subjektivity. Ideál univerzalizmu vévodil už od počátku „století rozumu“ a Herderovo dílo bylo velkolepým pokusem o přiblížení se k němu v co nejširším smyslu: právě z Herdera lze pochopit, že osmnácté století bylo též stoletím probuzené niternosti, ano postupně i soukromosti ve smyslu sociálně-občanském. Jak uvidíme, Herdera nelze chápat pouze jako jednoho z (jakkoli velkých) přispěvatelů několika oblastem lidského vědění a umění, nýbrž jako vůdčího představitele *nové* sebereflexe člověka, sebereflexe vycházející od subjektu, a přece vznášející nárok na celkovost. V Herderově díle (či vlastní osobnosti) naplnilo osvícenství svůj základní požadavek emancipativní moci svobodné

celkové sebereflexe, který již sám překračuje klasický racionalismus jeho východiska a připravuje odrazový můstek k nové dějinné epoše. Herder dal nejen nové impulzy, nýbrž reformuloval status, okruhy zájmů a nástroje myšlení o člověku, přírodě, umění či náboženství, a to zároveň s novým zhodnocením samotných zprostředkovacích fundamentů: interpretace, komunikace, reprezentace.

1) Herderova filosofie řeči jako fundamentu kultury a dějinnosti

Podle Herdera nelze v přírodě myslet mohutnosti jen jako potence, nýbrž vždy již jako účelově vztažené potence, síly zaměřené, rozlišené.² Fundamentální pojem síly (*Kraft*) je u Herdera, tak jako u většiny německých osvícenců, živen velkorysým pojetím leibnizovského organicismu, v němž uvozuje dynamičnost organické imanence: jednak vztahovost existujících jednotek, jednak odvozenost působící příčiny jako určujícího důvodu. Každá danost je chápána jako na-danost, tj. na-danost funkčně určované a určující předmětné struktury. Pro Herdera tato jednota organicity a kreativistického dualismu, odvozenosti kreaturálního-mnohostního od kreativního-jednoty jako poměru kvalitativně neidentických entit, znamená záruku nerelativistické povahy významovosti v rámci organického, resp. historického vztahování. Pohyb ve sféře stvořeného, uvědomuje si Herder, nepočal sekundárně, na základě v něm se generujících volných hnutí, *po* na-dání k bytí, *po* Stvoření, nýbrž musel náležet k tomuto samému jako realita jeho u-skutečnění, u-dání se. Prvním přírodním zákonem tak Herder vymezuje určení člověka jako svobodné, činné bytosti: „Člověk je svobodomyšlná, činná bytost, jejíž síly působí dál v progresi; proto budiž on výtvozem řeči!“³ Člověk nepřivádí ke slovu, nepojmenovává, neklasifikuje jen temné pocity, nýbrž uchopování a vyjadřování tvoří jednotu. „Myslíme v řeči,“ napíše o mnoho později Herder.⁴ „Dech našich úst se stává obrazem světa, typus našich myšlenek a pocitů v duši jiného. (...) Žádná řeč nevyjadřuje věci, nýbrž jména: ani žádný lidský rozum tedy nepoznává věci, nýbrž má od nich jen příznaky, jež označuje slovy...“⁵ Myšlení probíhá v řeči dvojím způsobem: jednak je kvalitativně licencováno vyjádřením ve

² Srov.: „Příroda nedává žádnou sílu nadarmo. Nedala-li tedy člověku pouze schopnost vynalézt řeč, nýbrž i schopnosti k rozlišovacímu charakteru jeho bytnosti a k hnací pružině jako *živoucí*, ze své ruky, nemohla tak být kladena jinak než do sféry, kde znala působit.“ („Die Natur gibt keine Kräfte umsonst. Wenn sie also dem Menschen nicht bloß Fähigkeiten gab, Sprache zu erfinden, sondern auch diese Fähigkeit zum Unterscheidungscharakter seines Wesens, und zur Triebfeder als *lebend*, aus ihrer Hand, und so konnte sie nicht anders, als in eine Sphäre gesetzt sein, wo sie wirken wußte.“) HW 1, s. 769.

³ „Der Mensch ist ein freidenkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwürken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!“ Tamtéž.

⁴ „Wir denken in einer Sprache...“ HW 8, s. 207.

⁵ „Ein Hauch unsres Mundes wird das Gemälde der Welt, der Typus unsrer Gedanken und Gefühle in des andern Seele. (...) Keine Sprache druckt Sachen aus, sondern nur Namen: auch keine menschliche Vernunft also erkennt Sachen, sondern sie hat nur Merkmale von ihnen, die sie mit Worten bezeichnet...“ HW 6, s. 346, 348.

smyslu samotného pojmového uchopení, jednak už probíhá v řeči, z řeči, protože příroda sama je znějící řečí. „Protože celá příroda zvučí: tak není smyslovému člověku nic přirozenější, než že (příroda) žije, mluví, jedná.“⁶ Herder bude mluvit o „knize svaté přírody“ (*das Buch der heiligen Natur*)⁷, „knize Stvoření“ (*das Buch der Schöpfung*)⁸, Hamann zase o „textu přírody (*Text der Natur*)“⁹. Podobně Franz Xaver von Baader (1765-1841): „Všechno, co je na věcech vnější, se odtud nechává pojednat jako znak (oznámení – předzvěst – index) vnitřního, a označené samo je odtud komplexem tohoto vnitřního.“¹⁰

Herderův nejprve učitel a pak celoživotní přítel Johann Georg Hamann byl mezi německými filosofy první, kdo podroboval nové textové kritice bibli, otevřel ji generaci „Bouře a vzdoru“ jako *literární, básnické* dílo a připravil půdu spekulativní filosofii přírody a jazyka, pojímaje totiž ano *přírodu* jako písmo, resp. lidský jazyk jako artikulaci smysluplnosti jsoícího „smyslového“. Svůj „Deník křesťana“ (*Tagebuch eines Christen*) otevírá Hamann zvoláním: „Bůh spisovatel!“ (*Gott ein Schriftsteller!*). Písmo je podle něj stejně velkým činem Boha jako stvoření člověka, ba v něm je klíč k pochopení lidského údělu.¹¹ Bůh se zjevil skrz člověka¹², proto však ještě není člověk sám v sobě další nepotřebujícím, dokonalým stvořením. „Dech života v našem nose je dech Boží.“¹³ „Bůh

⁶ „Indem die ganze Natur tönt: so ist einem sinnlichen Menschen nichts natürlicher, als daß sie lebt, sie spricht, sie handelt.“ HW 1, s. 737.

⁷ HW 9/1, s. 398.

⁸ HSW XX, s. 163.

⁹ Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke II*. Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1950. S. 207. Ovšem hned v raném dopise Kantovi (prosinec 1759): „Die Natur ist ein Buch, ein Brief, eine Fabel (im philosophischen Verstande) oder wie Sie sie nennen wollen. Gesetzt, wir kennen alle Buchstaben darin so gut wie möglich, wir können alle Wörter syllabiren und aussprechen, wir wissen sogar die Sprache, in der es geschrieben ist – Ist das alles schon genug, ein Buch zu verstehen, darüber zu urtheilen, einen Charakter davon oder einen Auszug zu machen? Es gehört also mehr dazu als Physik um die Natur auszulegen. Physik ist also nichts als das ABC. Die Natur ist eine Aequation einer unbekanntnen Größe; ein hebräisch Wort, das mit bloßen Mitlautern geschrieben wird, zu dem der Verstand die Punkte setzen muß.“ Kant, Immanuel. *Werke IX: Briefe von und an Kant I*. Hrsg. von Ernst Cassirer. Berlin: verlegt bei Bruno Cassirer, 1922. S. 26.

¹⁰ „Alles, was an den Dingen äusserlich ist, läßt sich sohin als ein Zeichen (Anzeige – Praesagium – Index) des Innern derselben betrachten, und das Bezeichnete selbst ist sohin der Complex dieses Inneren.“ Baader, Franz X. von. *Sämtliche Werke II*. Hrsg. von Franz Hoffmann. Leipzig: Bethmann, 1851. S. 128

¹¹ Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke I*. Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1949. S. 5.

¹² Tamtéž, s. 10.

¹³ „Der Othen des Lebens in unserer Nase ist hingegen ein Hauch Gottes.“ Tamtéž, s. 15.

učinil člověka pánem celé Země¹⁴, ale ze všeho nejdříve jej zavázal k pokání, víře, tzn. i pocitu kolektivní sounáležitosti, vzájemné lásky a naslouchání v rámci stvořeného (přírodního, při-rozeného); toto naslouchání funduje kvalitu vlastního projevování, protože „pouze křesťan je pánem svých dnů, protože je dědicem budoucnosti“.¹⁵ Podle Hamanna je lidské poznání „smyslové“ a „figurální“, Písmo tak s člověkem hovoří jen prostřednictvím alegorií a přirovnání.¹⁶ Poselství Bible nestojí „vedle“ ani „proti“ či, jako „dodatečná“ suma, „po“ zjevení stvořitelské vůle skrz tělesnost světa, nýbrž je pojmovou objektivizací, zápisem organicitou přírody znějícího Logu. „Všechny danosti,“ říká Hamann, „jsou naplněními Božského slova a jeho tajné vůle. Žádný znak na Zemi, jenž by se udál bez zázraku v nebi.“¹⁷ „Celá příroda je plná znaků, a pohled, tak jak je Písmo, v němž spočívá Boží milostivá vůle a kam vychází ničivý smysl svůdce. Pokušení a znamení jsou vždy sjednocena ze strany Boha a jeho nepřitele.“¹⁸ Na této jednotě smyslového a duchovního bude stavět celý herderovský organicismus, který ji historizuje reálným dějinným průběhem národně-kulturních sebeidentifikací lidských společenství. „Příroda je Božím patentem pro všechny národy: kniha jeho testamentů otcovské vysvětlení, tajné vyložení a učení pro jeho domácí druhy a děti. Příroda je Zjevením Boha pro oko, nekonečné, jasné, rozmanité, zůstávající; Zjevení v Písmu je důvěrný hlas Boží pro naše ucho, srozumitelné, mírné, láskyplné, naléhající ze srdce,“ napíše Herder v „Dopisech týkajících se studia teologie“ (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*, 1780-81).¹⁹ Zároveň vidíme, že

¹⁴ „Gott machte den Menschen zum Herrn der ganzen Erde.“ Tamtéž, s. 16.

¹⁵ „Der Christ allein ist ein Herr seiner Tage, weil er ein Erbe der Zukunft ist.“ Tamtéž, s. 71.

¹⁶ „Písmo s námi lidmi nemůže mluvit jinak než v podobstvích, protože všechno naše poznání je smyslové, figurální, a rozmysl a rozum činí obrazy vnějších věcí všude alegoriemi a znameními abstraktních, duchovních a vyšších pojmů.“ („Die Schrift kann mit uns Menschen nicht anders reden, als in Gleichnissen, weil alle unsere Erkenntnis sinnlich, figürlich und der Verstand und die Vernunft die Bilder der äußerlichen Dinge allenthalben zu Allegorien und Zeichen abstracter, geistiger und höherer Begriffe macht.“) Tamtéž, s. 157-8.

¹⁷ „Alle Begebenheiten sind Erfüllungen des Göttlichen Wortes und seines geheimen Willens. Kein Zeichen auf der Erde, das ohne einen Wunder im Himmel geschehen würde.“ Tamtéž, s. 221.

¹⁸ „Die ganze Natur ist voller Zeichen, und siehe, so wie die Schrift ist, worinn Gottes gnädiger Wille besteht, und worinn der verderbliche Sinn des Verführers hinausgeht. Versuchungen und Zeichen sind immer vereinigt von Gottes Seiten und seines Feindes.“ Tamtéž, s. 68.

¹⁹ „Die Natur ist ein Patent Gottes für alle Völker: das Buch seiner Testamente eine väterliche Erklärung, eine geheime Auslegung und Lehre für seine Hausgenossen und Kinder. Jene ist eine Offenbarung Gottes fürs Auge, unendlich, klar, vielfach, bleibend; diese ist eine vertraute *Stimme* Gottes für unser Ohr, verständlich, sanft, liebevoll, aus Herz dringend,“ HW 9/1, s. 399.

reflexe přírody („přirozena“ /*Natur*/) jej vede – jako už Augustina – k uchopení její pravdy jakožto krásy; krásy, která ovšem nemá vyznačovat nahodilou zprostředkovanou podobu věcné skutečnosti, nýbrž právě její *při-rozenost*, rozměr její polysémantické symboličnosti coby zápisu tvůrčí vůle. Podle Herdera tím je programově prohlubován Baumgartenem ustavený pojem *estetického horizontu* (v protikladu k *horizontu logickému*).

Teorie řeči, vyložená v prvním velkém Herderově díle „Pojednání o původu řeči“ (*Abhandlung über den Ursprung der Sprache*), patří k jádru Herderova myslitelského přínosu a byla do značné míry tím, co jej proslavilo a činilo aktuálním i pro pozdější generace myslitelů. Spis roku 1771 vyhrál soutěž berlínské Královské akademie věd a roku 1772 byl publikován, Herder se však k jeho problematice vracel až do své smrti. Intenzivní práce na díle se datuje do doby pobytu ve Štrasburku (září 1770 až duben 1771), kde se Herder věnoval též lidové poezii a seznámil se s Goethem, jenž mu roku 1776 zajistil místo generálního superintendenta v sasko-výmarském vévodství (od roku 1772 působil jako farář a rada v Bückebergu). Ve spise o „Řeči“ Herder zúročuje své teologické i filosofické vzdělání a ve spojení s mimořádnou kompetencí filologickou vytváří několikaúrovňovou teorii komunikace, významuplných vztahování mezi Bohem a světem, smyslovostí a duchovností, přírodou a kulturou a mezi lidmi samotnými jako rozumějícími (si) bytostmi.

Každou věcnou skutečnost lze podle Herdera chápat jako významovou alegorii, nutno však rozlišovat její *historickou* kvalitu, protože člověk žije v přeměněném, historickém světě; nemůže z něj vykázat možnost bezprostředního působení Boha, musí však chápat odlišenost poznané zprostředkovanosti lidskou produkcí od díla aktivity Boží, tzn. rozdíl mezi působením Nepodmíněného na podmíněné a působení v rámci podmíněného. Ovšemže je lidská produkce, ba samo působení v přírodě mnohem více než pouhou mechanickou reprodukcí. Historičnost spočívá právě v dynamismu kvalitativního proměňování, změnách významů, pozic a funkčních vztahů, tvorbě nového, ale jen ve sféře pozemského. Řeč je médiem pojmové sebereflexe osvojování si světa, jenž je sám strukturou zprostředkování významů. Řeč tak je konstitutivním živlem kultury, rozumění jak mezi jednotlivými mluvčími, tak mezi intelektově konstruktivním mluvčím a teleo-logikou ve jsoucnu proměněného záměru Vševedoucího. Člověk nejen mluví, nýbrž též slyší a čte řeč. Jak napsal již Hamann: „Mluvení je překládání – z řeči andělů do řeči

lidé...“²⁰ Prvotní *přirozené* člověk doufá nacházet v přírodě; svou „řeč“ mají však i formy a obsahy, jimiž se ke světu vztahujeme, v něž jsme jej proměnili. Přítomnost esenciálního totiž je, jak řečeno, spirituální, ne prostorově-hmatatelná. Boží duch se vyjádřil v těle světa, – toto však s ním není ještě proto v každé fázi své existence totožné. Protože mu bylo dáno být, bylo uvedeno k životu, tzn. odlišeno od Boha jako toliko zpředmětnění jeho vůle, ne část jej samého. Svoboda takto k existenci vržené jednotky spočívá právě v její nutné omezenosti, konečnosti, jinak by nebyla myslitelná. Toto na-dání k životu člověk uchopuje jako Slovo Stvoření, vztahuje se tedy k přírodě jako mnohostnímu, historicky přeměněnému zápisu Boží vůle. Ta k bytí pouze uvedla, jsoucí se pak již vyvíjí samo, uplatňuje různě své vlastnosti, skrze vzájemná působení se v místě a čase mění.

Ve spise „Nejstarší doklad lidského rodu“ (*Älteste Urkunde des menschlichen Geschlechts*, 1773-76) Herder svou teorii řeči nově vykládá a vrcholí tezí: „Bůh mluvil k člověku, a člověk promluvil.“²¹ Potvrzuje tak simultaneitu lidského vyjádření a jeho stvoření Bohem. Ve stvoření řeči člověka/u se zrcadlí povaha stvoření v celé přírodě. Na-dání k životu se spontánně objektivizuje v individualitě žití daného. Nesmíme však Herderovo řešení klasického dilematu mezi božským a lidským původem řeči zaměňovat s Feuerbachovým pojetím theogonie. Herderovi již bezpočet dezinterpretací přičítel první i druhý pól, jeho přínos však spočíval v překlenutí jejich napětí *historickou* interpretací jejich *organické* jednoty. Řeč samozřejmě pochází od Boha v tom smyslu, v jakém Slovo klade na Počátek Janovo evangelium; a stejně samozřejmě pochází od člověka ve smyslu priority jeho promluvení, jeho artikulace pojmů. Bůh každému člověku slova neklade do úst, stejně jako nejsou dílem mechanického samovývoje organismu, simultaneitu božského na-dání člověka řečí však nelze „substanciálně“ identifikovat s promluvením člověka. V této simultaneitě není rozpustitelný kvalitativní rozdíl mezi umožněním a naplněním aktu, mezi darem Pojmu a prvním po-jetím. Potence k aktu byla dříve a akt podmínila; on jako takový jí nebyl a ani nemohl být kvalitativně práv, identický. Boží slovo byla Idea, lidské slovo pojem (o ní). A lidské slovo se natolik blíží Boží Ideji, tzn. nikoli nakolik je promluvou, nýbrž nakolik je ozvěnou. Básníme jen tolik, kolik čteme. Mluvení je kvalitativně podmíněno posloucháním, čtením. Již v rané básni „Orel a červ“ (*Adler und Wurm*, 1771)

²⁰ „Reden ist übersetzen – aus einer Engelsprache in eine Menschensprache...“ Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke II*. Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1950. S. 199.

²¹ „Gott sprach zum Menschen, und der Mensch sprach.“ HW 5, s. 519.

Herder přirovnává svět k „velké knize“: „Die Welt ein großes Buch!“²² Zapsané však nejen významově funguje v recepci, nýbrž ta je shledává jako významové, smyslu-plné, *někým* zapsané. Člověk se má učit rozšifrovávat zdánlivě němé, chápat otevřenost konečného, spektrum černého, nenutnost faktického, polysémantičnost partikulárního, a sám se snažit svou individualitu kultivovat v reprezentaci Celku, resp. harmonie jeho záměru. Člověk jako rozumná bytost má sice moc celkové reflexe, je nositelem identity, proto však ještě jeho reflexe nemusí být správná.

V tom se právě liší Herderův důsledný dualismus a Feuerbachův monismus. Pokud Feuerbach Boha/bohy antropologizuje, neznamená to jen, že je redukuje na lidské abstrakce, identifikační projekce společností, představy, nýbrž se domnívá odhalovat theogonický proces jako proces, v němž objekt představy určuje subjekt představy produkující. Bůh měl být ztělesněním superlativů druhových mohutností, člověk jej však nekladl druhotně proti sobě jako srovnání, nýbrž relace ideálního a reálného byla žitým východiskem činné sebereflexe člověka. Božská bytnost byla chápána jako středobod predikace; její jsoucnost fixována na její představování, avšak jako vlastní jednání člověka určující, protože univerzálně platná a působící. Člověk sám byl subjektem kladení ideální bytnosti. To ovšem naprosto neplatí pro Herderovu vizi, která neredukuje Boha na „božství“, idealitu na „maximální realitu“, nýbrž podržuje jako bytnost odlišnou od světa. Ve Feuerbachově koncepci nebyl Bůh než „úplný člověk“, člověk se k idealitě (vymezené jako láska) blížil natolik, nakolik byl člověkem (tj. smyslovým, milujícím tvorem), kdežto u Herdera znamená vztahování k Bohu sebepřekonávání člověka, jeho pozvedání se ke kvalitě jej přesahující, s ním neidentické. Proto mu je k řeči dána pouze mohutnost, kterou musí *kultivovat*, tak jako v případě *bio-logismu* lidství. Člověk má řečový výraz kultivovat z pouhé proměnné dorozumívajícího se zvnějšnění smyslových pohnutí. Pro řeč platí stejný superlativ jako pro mravní jednání: vést k jednotě mezi Zákonem zapsaným v bibli a v přírodě. Člověk je činným článkem této jednoty, jeho život patří též k záměru Prozřetelnosti, má ji tak konkrétně naplňovat uvnitř poměru biblické a přírodní zvěsti, v organické jednotě duchovního a smyslového/hmotného. Řečeno s Herderovou metaforou: příroda je Božím výtvozem, bible jeho vysvětlením, takřkajíc „návodem k použití“. Na člověku však leží odpovědnost uskutečnění. Nemůže tak mluvit sám ze sebe; jeho mocnost mluvit vychází z jeho mocnosti slyšet, jeho otcovství z jeho synovství. Bůh je věčné Slovo

²² HSW XXIX, s. 37.

Bytí, ale – nutno opět zdůraznit s ohledem na těsně poherderovský „substanciální subjektivismus“ – ne Slovo identické s konkrétně člověkem proslovovaným, ne Slovo Bytí ve smyslu nahodilého jsoucího, nýbrž Slovo *k* Bytí. Fyzická existence je sama zápisem Slova, příroda Božím hlasem, člověk odpoví jeho výzvě – ne jako imanentně individuované variantní „pro sebe“ invariantního „o sobě“, nýbrž jako sborista dirigentu. Dirigent není bez hudby, aniž by dirigoval, ale dirigované s ním proto netvoří identickou jednotu, nýbrž je právě *jeho* zápisem. V takovéto vizi je dirigentem Bůh, stvoření chórem, člověk prvním tenorem.

Ve skutečnosti se Herderova koncepce řeči nápadně stýká s Augustinovou, aniž bychom mohli hovořit o přímé inspiraci.²³ Augustinovým východiskem je rovněž distinkce mezi vůlí ke Stvoření a stvořeným: „Vůle Boží přece není tvorem, nýbrž předchází každého tvora. Nic by totiž nebylo stvořeno, kdyby nepředcházela vůle Stvořitele.“²⁴ Augustinus ve svých *Vyznáních* sám rozvedl jeden z prvních výkladů původu řeči. Nejprve – zcela stejně jako dlouho po něm racionalistická metafyzika! – říká, že „Stvoření hlásá Stvořitele“, že „nebe a země jsou; volají, že byly stvořeny, poněvadž podléhají střídání a změně“, musela jim tedy předcházet vůle neměnného Věčného; poté dovozuje, že „Bůh stvořil vše věčným slovem“. Slovo ale „zaznívá a doznívá“, tak jako musel zaznít a doznít hlas z nebe

²³ V souvislosti s řečí se Herder na Augustina nikde neodvolává. Ve spise „O duchu křesťanství“ (*Vom Geist des Christenthums*, 1798) vyjadřuje svůj rozporupný vztah k Augustinovi: „Latinské, zvláště africké církvi to zůstalo, subtilizovat o operacích ducha a milosti v africké latině, k čemuž velkému svárlivci Augustinovi dali bohatý podnět donatisté, manichejci, nejvíce pelagiáni. Na nebezpečném vrcholu stál tento bohatě talentovaný muž *Augustinus*. Při jeho oslepujícím vtipu, jež otáčel sem a tam jako jiskřivý meč, při rychlé kluzké obrazotvornosti byl jeho horký zápal pro dobro církve této samé škodlivý. On to byl, jenž vnesl nejodvážlivější věty a rozdíl o přírodě a milosti, o svobodné vůli člověka a jeho bezmoci, o milosti a zásluze nejen v chod, nýbrž i (smutné vítězství!) v systém církve. Jak velmi se lidský duch vzpíral, leckterá tvrdá prohlášení tohoto církevního despoty, proti vší zkušenosti, přijmout, jak statečně s ním někteří vedli spory v samotných středních dobách scholastiky a pokoušeli se alespoň tu a tam ohradit si nějaký malý koutek vlastního majetku lidských duševních sil; latinské církvi zůstal jeho systém platným.“ („Der lateinischen, insonderheit der Afrikanischen Kirche war es aufbehalten, über die Operationen des Geistes und der Gnade in afrikanischen Latein zu subtilisiren, wozu Donatisten, Manichäer, am meisten Pelagianer dem großen Streiter Augustin reichen Anlaß gaben. Auf einer gefährlichen Spitze stand dieser Talentreiche Mann *Augustinus*. Bei seinem blendenden Witz, den er wie ein funkelndes Schwerdt hin und her wandte, bei einer raschen schlüpfrigen Einbildungskraft ward sein warmer Eifer fürs Wohl der Kirche dieser selbst schädlich. Er wars, der die gewagtesten Sätze und Unterschiede über Natur und Gnade, über den freien Willen des Menschen und seine Ohnmacht, über Gnade und Verdienst nicht nur im Gang, sondern auch /trauriger Seig!// ins System der Kirche brachte. Wie sehr sich der menschliche Geist strubte, manche harte Behauptung dieses kirchlichen Despoten, aller Erfahrung zuwider, anzunehmen, wie tapfer man selbst in den mittleren Zeiten der Scholastik gegen ihn stritt, und sich wenigstens hie und da einen kleinen Winkel eigenen Besitzes menschlicher Seelenkräfte zu umzäunen suchte; der lateinischen Kirche blieb sein System geltend.“) HSW XX, s. 68-9.

²⁴ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2012. S. 387.

zaznamenaný svatým Matoušem: „Tento jest Syn můj milý.“ (Mat. 3, 17) Tento hlas musel tedy povstat pohybem některého tvora sloužícího Boží vůli. Protože však hlas *věčného* Boha nemůže doznít, musel „nepomíjející hlas“ stvořit „pomíjející hlasy“. „Slovo jest Syn souvčenný s Otcem.“ Vše, co Bůh „tvoří svým Slovem, neděje se současně ani od věčnosti“. „Věčné Slovo jest naším jediným Pánem.“ Bůh stvořil nebe a zemi svým Slovem; „kdo to bude moci pochopiti, kdo vypraviti?“²⁵ Augustinovo chápání Slova je tak shodné s Herderovým. Oba je chápou jako věčné. Právě proto však, nikoli *přesto*, není toto slovo na jednom konkrétním místě, v jednom konkrétním čase slyšitelným; pak by nemohlo být věčným, všeobsáhlým. Toto Slovo je Ideou slov; není slovem jednoho jazyka, nýbrž Slovem tvořícím jazyky, dávajícím řeč světu. Na rozdíl od Augustina Herder explicitně rozšiřuje významové pole řeči; svět ve vší své mnohosti nebyl „jen“ stvořen Slovem, nýbrž zůstává proměnným celkem jeho znění, jeho zápisem. Herderovský pojem přírodní krásy (*das Naturschöne*) splývá s bytností přírody jako řeči: organicita přírody je *řečí* jejího vnitřního života. „... Živoucí zvuk“ je „echem neviditelného génia Stvoření“.²⁶ „Všemu, co žije, dala příroda více nebo méně hlas.“²⁷

Řeč je vy-jádrěním, zvnějšněním vnitřní dynamiky živoucího. Vztahuje se ale jak k druhému, „vně“, jako prostředek komunikace, tak „dovnitř“, jako médium sebereflexe. Vše v přírodě je svého druhu *řečí*: pohyb existence povstal podle Herderova obrazu dechem Boha. Proto však, zdůrazněme ještě, není každý pohyb *identitní* s Božím dechem: Bůh na-dal k pohybu, promluvení, ale tak i zesvěbytnil (stvořil k životu) *ze sebe* se dále pohybující, vy-jadřující. A pokud celá příroda je řečí, člověk však má moc, sám jako „zápis“, mluvit ze sebe, z vlastní reflexe, nejde o substantiálně identitní sebereflex, sebevztah po způsobu idealistického monismu: nikoli každé slovo je imanentně v pojmu, nýbrž pouze ten po-jem *se stává* adekvátním, jehož „kladení“ odpovídá kladenosti, (původci) na-danosti samotného řečníka; tzn. řeč člověka se spojuje (nikdy se však nemůže kvalitativně identifikovat!) s řečí prostupující (jeho) pří-rodu jen jako pravdivě žitá modlitba. „*Pohyb* je nám, kteří neznáme vnitřní stav věcí, poznávacím znamením projevené *síly*; tam jde řeč přírody u všech národů. Když se tedy u Hebrejů v obraze jejich vzniku světa vznáší *dech Boží* nad vodami jako *pohybující*: tak jim to byl a zůstal odpovídající

²⁵ Tamtéž, s. 379-385.

²⁶ „... der lebendige Laut, das Echo des unsichtbaren Genius der Schöpfung...“ HW 8, s. 120.

²⁷ „Allem, was lebt, gab die Natur mehr oder minder Stimme.“ Tamtéž, s. 120.

obraz. Kde se ve tvorech hýbe a je pohání jejich vnitřní síla, tam vál božský dech; tam byl mocným dech Všemohoucího. (1 Mojž. 1, 3. Ž 33, 6. 139, 7. 147, 18. Iz. 40, 7.) A sice tím Bůh nebyl duší světa, jako kdyby se On všem tvorům vléval a vлил; oživující dech byl *dechem jeho úst, slovem jeho moci*; vítr jeho služebníkem, ohňový plamen jeho poslem. (Ž 104, 4.)²⁸ Ve spise „O duchu křesťanství“: „Duch křesťanství neprchá jen, on ničí *prázdne formy*. Jako v tisícivare, obsahu- a záměrubohaté přírodě duch Stvoření každý okamžik všechno nově vyplňuje, všechno slepuje; On nezná žádné larvy a masky; z tlení samotného vyvolává bytosti, nové postavy, aby se nezdály, nýbrž *byly* s živoucími fyzickými silami.“²⁹

Řeči artikulovaná reflexe není jen parciálním sebeuvědoměním *následujícím* prožitkem, cítění, nýbrž vlastní sférou jeho bytnosti. Uvědomění nepředchází, nýbrž se uskutečňuje ve svém řečovém po-jetí (pojmu); do té doby je nerozlišeným stavem. Pojmenování pak kromě denotace znamená též udělení smyslu. Základním problémem je garance nesvévolnosti, měřítko adekvátnosti po-jetí, pojmenování. Herder se varuje apriorní subsumpce individuálního sebeuvědomění pod Pojem, jež ustavil dialektický imanentismus. Slovo člověka probíhá v živlu Slova Božího, ale je s ním kvalitativně neidentické, neidentifikovatelné, tak jako plná sebereflexe může právě být jen sebereflexí *stvořeného*, v pohybování uvedeného, ne Pohybu samotného. V člověku se zrcadlí Celek, ale ten sám je podmíněn primátem svého stvořitele. V řeči člověk uchopuje sám sebe vždy zároveň pro jiné, její povahou je totiž s-dělení. Ke své subjektivitě se člověk nutně vztahuje skrze objektivní, inter-subjektivní médium řeči; svým individuálním citům může dát výraz jen v je přesahujícím jazyku pojmů. Řeč tak subjektivnost prožitků jednak omezuje, jednak potencuje jejich platnost, vtahuje do srovnávací syntézy obecného. To si uvědomoval i Friedrich Schiller: řeč vnucuje individuálně prožitému konkrétnu objektivnost abstrahované

²⁸ „*Bewegung* ist uns, die wir den innern Zustand der Dinge nicht kennen, das Kennzeichen geäußerter *Kraft*; dahin geht die Sprache der Natur bei allen Völkern. Wenn also bei den Ebräern im Bilde ihrer Weltentstehung *Hauch Gottes bewegend* über den Wassern schwebt: so war und blieb dies ihnen ein sprechendes Bild. Wo sich inwohnende Kraft in den Geschöpfen regt und sie treibet, da wehete göttlicher Hauch; da war der Athen des Allmächtigen mächtig. (1 Mos. 1, 3. Ps. 33, 6. 139, 7. 147, 18. Jes. 40, 7.) Und zwar ward hiemit Gott nicht die Seele der Welt, als ob Er sich allen Geschöpfen eingösse und eingegossen habe; der belebende Athem war *Hauch seines Mundes, sein Machtwort*; der Wind sein Diener, die Feuerflamme sein Bote. (Ps. 104, 4.)“ HSW XX, s. 23.

²⁹ „Der Geist des Christenthums fliehet nicht nur, er zerstört *leere Formen*. Wie in der tausendgestaltigen, Inhalt- und Absichtreichen Natur der Geist der Schöpfung jeden Augenblick neugegenwärtig Alles erfüllt, Alles klebet; Er kennet keine Larven und Masken; aus der Verwesung selbst rufet er *Wesen*, neue Gestalten hervor, damit sie nicht scheinen, sondern *seyn* mit lebendigen physischen Kräften.“ HSW XX, s. 81-2.

obecnosti; básník tak musí hledat výraz smiřující toho napětí.³⁰ Řeč zároveň objektivuje i zprostředkovává; mezi „materiální“ skutečností a kulturou existuje vždy dynamický vztah zprostředkování po-jmem, který přesahuje subjektivitu reflexe a díky své obecné platnosti může sám ze sebe v nových funkčních a interpretačních perspektivách otevírat další významové souvislosti. Jen skrze slovo se vztahujeme k (starší) historii, tak jako mezi realitou sociální či vůbec biologicky tělesné existence a duchovního sebeuvědomění jen slovo může zprostředkovat identitu, imanentně ji však *kvalitativně* transformuje, protože sebereflexi člověka vyvádí z jeho niternosti, konfrontuje s vnějším světem. Kdyby totiž už v tomto neměly pojmy platný význam, nemohl by je člověk sám používat. Herderův koncept je však fundován meta-fyzicky a nejdůležitější závěr, který je z něho třeba učinit, je ten, že slovo *vyjadřuje*, ale i *určuje* myšlenkový obsah, je to však obsah, co nese pravdu. Tzn. pravda nespočívá v souhlasné klasifikaci, nýbrž v adekvátnosti fakticity samotného objektu ideji jeho bytí. Tato adekvátnost nemůže být dost zdůrazněna, protože by mohl vzniknout dojem, že pravdivost je u Herdera redukována na fakticitu existence (která ovšem musí již předcházet poměřování adekvátnosti pojmům atp.).

Martin Heidegger Herderovo zpracování problematiky původu řeči na jednu stranu obdivuje pro „plnost pozorování a naplnění, neobyčejnou sílu znovu-„prožívání“, živoucí, okouzlující znázornění“³¹; na stranu druhou se však nedokáže spokojit Herderovým odkazem původu jazyka na Boží Slovo a jeho vývoje na postup sebeuvědomění člověka. Opakuje Herderovu tezi, dle níž poezie je prařečí lidstva, ptá se však, co je sama poezie.³² Podle něj „řeč není básní proto, že je prapoezií, nýbrž poezie se udává v řeči, protože tato uchovává původní bytnost básně(ní).“³³ Ve skutečnosti by Herder mohl souhlasit s touto reformulací, ovšem jen za předpokladu naplnění pojmů vlastními obsahy, tj. se smyslem Heideggerovy protipozice by se neshodl. Podle Herdera je (uvidíme ještě v rekonstrukci jeho estetiky) řeč prapoezií stejně, jako je řeč „původní bytnosti básně“, – nakolik totiž platí, že „prapoezií“ je báseň Stvoření a řečí „původní bytnosti básně(ní)“

³⁰ Schiller, Friedrich. *Výbor z filosofických spisů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1992. S. 70.

³¹ „... eine Fülle von Beobachtungen und Erfüllungen, eine ungewöhnliche Kraft des Nach-,erlebens“, eine lebendige, bezaubernde Darstellung...“ Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Sprache*. (Gesamtausgabe 85) Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. S. 43.

³² Tamtéž, s. 181.

³³ „Die Sprache ist nicht deshalb Dichtung, weil sie die Urpoesie ist, sondern die Poesie ereignet sich in der Sprache, weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt.“ Heidegger, Martin. *Holzwege*. (Gesamtausgabe 5) Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. S. 62.

Stvořitelovo Slovo. Herder se neobrací na transcendentální obrazotvornost, nýbrž na racionálně-nábožensky, teleologicky fundovaný Logos. „Naše mateřština byla zároveň první svět, jež jsme viděli, první pocity, jež jsme cítili, první působnost a radost, jež jsme požili!“, říká Herder.³⁴ Řeč je výrazem vášně a pocitů, řeč *člověka* však, na rozdíl od ostatních organismů, není jen výrazem afekcí, nýbrž obsahuje v sobě prvek reflexe, a to *celkové*.

Řečí Herder myslí jednak *vnější* projevy organismů, jednak jejich *logos*. Jako zvňjšnění afekcí a percepce jsou v prvém smyslu chápány zvukové projevy zvířat; člověku však takovéto „přirozené“, tj. bezprostředně smyslové vyjadřování není vlastní. Každý jeho výraz je formován vyvíjející se racionalitou. Člověku totiž nejsou dány jen mohutnosti, nýbrž i vědomí o nich, schopnost je rozšiřovat a kultivovat. Herder, již od mládí vzácně odolný módám ve filosofii i umění, odmítá rousseauovskou představu „přirodního člověka“. Jde mu o organický, imanentně historický subjekt jako o výsledek i měnícího nositele vědomí působení v živoucím, ne o fikci „atomu“ čisté původní bytosti. Znění, chvění organičnosti přírody dává podněty k lidskému pojmovému uchopování; zkušenostní kontakt s projevy přírodních živlů a organismů formují svou povahou pojmy, jimiž je člověk nazve. O tom, odkud a proč lidé původně vytvářeli pojmy a spojovali je s jednotlivými věcmi samozřejmě, nemáme ponětí. Jako však lze usoudit, že pojmy byly čímsi jako zrcadly jevů, promítaly v sobě jejich charakter, tak *nelze* přijmout iluzi, že poezie vznikla dříve než próza a původním jazykem byl zpěv. Herder není mytikem prvotní ideality, nýbrž historikem kultivace lidského rodu. Ve všech oblastech lidského vztahování je pro kvalitativní postup podle ideálního vzoru, neuchyluje se k laciným vizím ztracené původnosti. Dějiny jsou dějinami rozlišování, prohlubování pohledu, zdokonalování. Primitivní naturální člověk musel se teprve kultivovat, aby z pouhých zvukových výrazů afekcí dal vzniknout a vyvíjet se systému slovesnosti. Mohutnost k řeči byla historicky místně, národně a sociálně diferencovaně kultivována k poezii, ona sama nebyla a není poezií – resp. je, ale jen jako potence, jako Slovo *Boží* vůle, je jako funkce *lidské* duchovnosti. Výraz řeči nepochází jednostranně z vnějšího působení, nýbrž i z duševních hnutí, resp. ze syntézy smyslové zkušenosti v lidském nitru. Herder říká, že všechny smysly nejsou než druhy představ duše.³⁵

³⁴ „Unsre Muttersprache war ja zugleich die erste Welt, die wir sahen, die ersten Empfindungen, die wir fühlten, die erste Würksamkeit und Freude, die wir genossen!“ HW 1, s. 787.

³⁵ „... alle Sinne nichts als Vorstellungsarten der Seele sind.“ HW 1, s. 746.

Představu o původní podobě řeči jako zpěvu nesmíme hned zavrhnout jako poetizující iluzi; spíše se vmýšlet do hlediska, z něž mohla být přijímána. Gottsched ji na začátku svého stěžejního díla „Pokus o kritické básnictví pro Němce“ (*Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*, 1730) relevuje jako nikoli nepřipadnou. Představíme-li si naprosté sepětí nejstarších lidí s přírodou, pozvolnost jejich sebekultivace, nemůžeme (jako Gottsched) nepředpokládat, že člověk se chápal jako součást přírodního organismu, že se podle něj řídil a učil: nejprve se mu přizpůsobuje a jej napodobuje, postupně si jej plánovitě podmaňuje. Primárnost smyslového vztahování tak dozajista samotné elementární vyjadřování určovala podle příkladu vnějších projevů přírody, zvěře, a prvotní, dosud neartikulované zvuky vyjadřovaly psychické a fyzické stavy, nálady, emoce. Tak mohli lidé možná i napodobovat zpěv ptáků jako to, co zřejmě nejvíce mohlo přesahovat hrubou naturálnost. Tu překonává teprve vývoj v čase: „Všechny věci jsou zpočátku drsné a hrubé nebo přece plné jednoduchosti. Čas všechno vylepšuje...“³⁶ Podle Gottscheda nás sama příroda vede k vyjadřování duševních hnutí tónem řeči. Dětský pláč je svého druhu žalozpěvem, výrazem bolesti, podobně jako smích výrazem zábavy. „Každá vášně má svůj vlastní tón, s nímž se dává najevo.“³⁷ Podobně Herder nazve řeč „zvukem (hlasem) pocitu (počítku)“ (*Laut der Empfindung*).³⁸

Původ řeči je podle Herdera lidský potud, že člověku byla dána pouze mohutnost k řeči, nikoli hotová soustava pojmů, a řeč se historicky vyvíjela, stále vyvíjí. Božský je potud, pokud onen dar řeči pocházel, zároveň se stvořitelem Slovem, od Boha. Nelze tak na otázku po původu řeči u Herdera odpovědět jednoduše *lidským* a chápat jeho představu historické seberefektivní kultivace lidského výrazu jako pouze předchůdce genetických, mechanistických výkladů, snad jen zatíženého náboženským dědictvím. Mohutnost řeči člověk sice rozvíjí sociálně-historicky, ale ona sama *není* sociálně-historicky generována, není výslednicí organického potencování. Ukázali jsme již, že takovýto materialismus zapovídá možnost kvalitativní, účelné strukturace hmoty vůbec, protože nepředchází-li matérii „inteligibilita“ (účelově strukturující vůle-vědomí) , nemůže se organizovaně a

³⁶ „Alle Dinge sind anfänglich rauh und grob oder doch voller Einfalt. Die Zeit bessert alles aus...“ Gottsched, Johann Christian. *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1730. S. 59.

³⁷ „Eine jede Leidenschaft hat ihren eigenen Ton, womit sie sich an den Tag legt.“ Tamtéž, s. 57-8.

³⁸ HW 8, s. 121. Podle Herdera zpěv ptáků, tak jako řev lvů a vytí vlků, je jejich řečí, projevem jejich vášní. Srov. HW 2, s. 361.

zpětně reflexi postižitelně rozvíjet ani z vnitřního pohybu matérie. Mezi vlastními zákony materiálního nemůže být žádný vymezen jako určující, protože mezi druhem a proměnnou neexistuje objektivní rozdíl. Herdera vede k důrazu na lidský rozměr řeči tušený význam, jež by takové určení mohlo nabýt pro uvědomění člověka jako konstitutivního subjektu, nikoli jen pasivního objektu kultury. Jak řečeno, kultura není totožná se skutečností „materiální“ praxe, není však ani pouze subjektivní reflexivitou; je utvářena dynamismem řeči, obecně platného, ale významově a funkčně dynamického média mezi-lidské komunikace.

„Druhý přírodní zákon“ podle Herdera vymezuje člověka jako *společenského* tvora: „Člověk je ve svých určeních výtvar stáda, společnosti: další vzdělávání řeči se mu tak stává přirozeným, podstatným, nutným.“³⁹ Řeč není člověku *vrozena* tak, jako včelám sběr medu: pak by každý měl své předem dané, stejné mohutnosti. Jde o diferencovaný, vývojový organismus.⁴⁰ Pokud řeč stvořil Bůh, pak také nikdo kromě něj nemůže její bytnost a původ nahlédnout. Takovéto vymezení však podle Herdera nemá „nic pro sebe“ (*nichts für sich*): „Vyšší původ je, jak se zdá zbožný, veskrze nebožský: Při každém kroku zmenšuje Boha skrze nejnižší, nejnedokonalejší antropomorfie. Lidský ukazuje Boha v největším světle: jeho dílo, lidská duše, skrze sebe sama, řeč tvořící a dále tvořící, protože je jeho dílem, lidskou duší. Buduje si tento smysl rozumu, jako stvořitelka, jako obraz jeho bytnosti. Původ řeči bude tedy jen tím důstojným způsobem božský, nakolik je lidský.“⁴¹ Tato teze se shoduje i s Hamannem.

Boží stvoření řeči je tak zároveň lidským: Bůh dal člověku řeč, tzn. člověk promluvil. Jde o simultánní, ale kvalitativně neidentický fakt. *Lidské* promluvení bylo *Božím* slovem; už však z toho principu, že slovo bylo dáno všem lidem, nemohlo být toto slovo totožné jakožto vyslovované a dané k vyslovení. Dána byla pouze mohutnost, používání bylo pak už věcí člověka. Herder se proto staví proti schematické povšečnosti

³⁹ „Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft: die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich, notwendig.“ HW 1, s. 783.

⁴⁰ Tamtéž, s. 800.

⁴¹ „Der höhere Ursprung ist, so fromm er scheine, durchaus ungöttlich: Bei jedem Schritte verkleinert er Gott durch die niedrigsten, unvollkommensten Anthropomorphien. Der menschliche zeigt Gott im größten Lichte: sein Werk, eine menschliche Seele, durch sich selbst, eine Sprache schaffend und fortschaffend, weil sie sein Werk, eine menschliche Seele ist. Sie bauet sich diesen Sinn der Vernunft, als eine Schöpferin, als ein Bild seines Wesens. Der Ursprung der Sprache wird also nur auf eine würdige Art göttlich, so fern er menschlich ist.“ Tamtéž, s. 809.

pouhého konstatování božského původu řeči. Její zbožnost je jen zdánlivá, pokud přisuzuje stvoření hotovost, nikoli otevřenou dějinnost možnosti vztahovat se opět k Bohu.⁴² A Herder už zde dospívá ke stěžejnímu určení, z něž potom vyjde jeho filosofie dějin: člověk je společenský tvor, protože teprve na srovnání, kontaktu s jinými lidmi/přírodou se může vůbec odlišit jako jedinečné individuum; individualita patří ke konečnosti, tak jako ovšem k individualitě i pospolnost, vřazenost do vztahů – nejen se stejnými svého druhu, nýbrž celou přírodou. Lidské pokolení však, říká Herder ve svém „třetím přírodním zákoně“, nemohlo zůstat jedním stádem, a tak ani řeč nemohla zůstat jedinou. (Ostatně zmatení jazyků je součástí starozákonní zvěsti.) S místem a časem, kulturami, národy, se vyvíjely *různé jazyky*.⁴³ „Podnebí, vzduch, voda, pokrm a nápoj se vlévají do řečového ústrojí a přirozeně i do řeči. (...) Celý zemský povrch je tak zjevně vytvořen pro lidské pokolení a toto pro celý zemský povrch...“⁴⁴ Přes národnostní rozrůzněnost vývoje lidstva a jazyků však, říká čtvrtý (a poslední) Herderův „přírodní zákon“, pravděpodobně lidstvo (a řeč) přece tvoří *jeden* progresivní celek vzešlý z *jednoho* původu: „Tak jako podle vši pravděpodobnosti lidské pokolení vytváří Jeden progresivní celek z Jednoho Původu v Jedné velké domácnosti: tak také všechny řeči, a s nimi celý řetězec vzdělání.“⁴⁵ Jednotlivé národní/jazykové kultury jsou rozrůzněné, ale potencované stejným Původcem, netvoří tak jen nahodilou mnohost, v níž jedna si může osobovat právo na určování druhé, nýbrž rozmanitou jednotu se stejným počátkem a cílem v ideálu božské harmonie. Herder tak již na prahu sedmdesátých let položil základní kámen své teorie kultury a dějin, jež, vybudována na této ideji, bude východiskem sebeuvědomění a emancipace národních kultur v devatenáctém století a možno ji chápat jako prvního mezi předchůdci integrace „v rozmanitosti jednotné“ Evropy.

⁴² Srov.: „Der höhere Ursprung ist zu nichts nütze, und äußerst schädlich. Er zerstört alle Wirksamkeit der menschlichen Seele, erklärt nichts, und macht alles, alle Psychologie, und alle Wissenschaften unerklärlich...“ HW 1, s. 809-10.

⁴³ „Drittes Naturgesetz“: „So wie das ganze menschliche Geschlecht unmöglich Eine Herde bleiben konnte: so konnte es auch nicht Eine Sprache behalten. Es wird also eine Bildung verschiedner Nationalsprachen.“ HW 1, s. 791.

⁴⁴ „Klima, Luft und Wasser, Speise und Trank, werden auf die Sprachwerkzeuge und natürlich auch auf die Sprache einfließen. (...) Nun ist offenbar der ganze Erdboden für das Menschengeschlecht und dies für den ganzen Erdboden gemacht...“ Tamtéž, s. 792-3.

⁴⁵ „So wie nach aller Wahrscheinlichkeit das menschliche Geschlecht Ein progressives Ganze von Einem Ursprunge in Einer großen Haushaltung ausmacht: so auch alle Sprachen, und mit ihnen die ganze Kette der Bildung.“ Tamtéž, s. 799.

V náhledu historicko-kulturní konstituce řeči Herder dalece překročil rozvrh Hamannův, z něž vyšel. Podle protipozice Hamanna, jenž totiž hned roku 1772 píše recenzi Herderova spisu, též „každý jev přírody byl slovo, – znak, symbol a záruka nového, tajného, nevyslovitelného, ale tím vroucnějšího sjednocení, sdělení a obecnosti božských energií a idejí. Všechno, co člověk na počátku slyšel, očima viděl, obhlédl a potěžkal rukama, bylo živoucím slovem; neboť Bůh byl slovo.“⁴⁶ Závěrem ale pro něj je: „Protože nástroje řeči jsou přinejmenším darem *alma mater* přírody (...), tak je nicméně původ lidské řeči božským.“⁴⁷ Z hamannovské pozice se mohla ta Herderova jevit jako výrazný krok od „teologie“ k „antropologii“ řeči a je pravdou, že plně docenit celistvost Herderova hlediska můžeme dnes mnohem lépe než jeho současníci na základě celého korpusu jeho spisů, bez jejichž znalosti v paměti bychom možná nedokázali daný Herderův jediný text patřičně uchopit. Mezi Hamannovým a Herderovým pojetím není ve skutečnosti zásadního obsahového rozdílu, spíše jejich metoda se lišila a oba tendovali k teozovitému shrnutí jiného charakteru: kdežto Hamann měl za zásadní zdůraznit božskost přirozené (přírodní) zjevnosti Slova, Herder odkaz její existence na organismy ji prožívající, resp. prožívající se simultánně jako ona.

Herder se cítil nepochopen a dotčen (dle něj totiž záměrnou) jednostranností interpretace v Hamannově recenzi, která se chopila Herderova nového vyzdvižení kultivační úlohy reflexivity vůči řeči. V dopise Johannu Friedrichu Hartknochovi si Herder v květnu 1772 stýská na zlý úmysl, ironický tón Hamannovy kritiky, v níž pravděpodobně kromě Hamannovy přepjatosti sehrála roli i nespokojená žárlivost: „Na Hamannovi jsem si jeho recenzi nezasloužil! Je zjevně pouze škodolibým paskvilem a neříká vlastně jedno slovo k věci. (...) Od Hamanna je ta věc veskrze špatná. (...) Člověk je u něj pořád se vším v nebezpečí. Ale jinak ho pozdravujte od srdce! Býval jsem u něj tak často a tak často jsem si tam být přál – snad mezitím co on psal recenzi a předmluvu.“⁴⁸ Friedrichu Nicolaiovi

⁴⁶ „... jede Erscheinung der Natur war ein Wort, – das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen, geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigen Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energien und Ideen. Alles, was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände belasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort.“ Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke III*. Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1951. S. 32.

⁴⁷ „Weil die Werkzeuge der Sprache wenigstens ein Geschenk der *alma mater* Natur sind (...), so ist allerdings der Ursprung der menschlichen Sprache göttlich.“ Tamtéž, s. 27.

⁴⁸ „An Hamann habe ich seine Recension nicht verdient! Sie ist offenbar bloß ein hämisches Pasquill u. sagt Eigentlich nicht ein Wort zur Sache. (...) Von Hamann ist die Sache durchaus schlecht. (...) Man ist bei ihm

Herder v červenci píše: „Čemu od Hamanna rozumím, je to, že on předně tu celou otázku má za slovní hru: co je Lidské, je Božské, a když Bůh působí skrze člověka, působí lidsky. Natolik má pravdu, o tom ale také otázka nebyla. Pak ale chce, že Bůh člověku řeč musel sdělit, ale ne mysticky, nýbrž skrze *zvířata a přírodu*. Člověk ve všem *slyšel slovo Boží, Boha viděl* atd. To nazýváme Prozaičtí lidé, utvořil si podle měřítka přírody, zvířat atd. řeč. Vidíte tedy, Velevážený příteli, že vlastně chce prohlásit Božský původ, a já bych nevěděl, nakolik mohu v jeho paskvilu na můj spis se vztahujícím rozluštit, co by se v mém článku nebo v mezeře nedalo nalézt načrtnuto, řečeno jen jinými slovy a nemyšleno prorocky se smyslovou intuicí.“⁴⁹ Samotnému Hamannovi se Herder pokouší své stanovisko ještě jednou vysvětlit v srpnu 1772: „Nicméně mi je ještě pořád nepochopitelné, jak scholasticky a co do rozumění knihám se Vaše jazykové nadání vzdaluje mému. Že Bůh působí skrze člověka, řeč – kdo pochybuje? pochyboval? (...) Že ale nepůsobil mysticky, skrze přírodu, zvířata, pantheon mluvících zvuků, nutkání lidských potřeb nepořádal – kdo to *přijal* více než já.“⁵⁰

Potřeba znát místo jednotlivých textů v rámci komplexu a vývoje Herderova díla však interpretaci Herderova myšlení neprovází o nic méně než interpretaci díla Goethova; – ani jednomu nejde „jen“ o umění, „jen“ o vědu nebo „jen“ o smyslový prožitek přírody, nýbrž o nově uchopenou celistvost harmonie přírodní a sociální reality z hlediska

immer mit allem im Gefahr. Aber sonst grüßen Sie ihn von Herzen! ich bin so oft bei ihm gewesen, u. habe mich hin gewünscht – indeß er Recension u. Vorrede vielleicht schrieb.“ HB 2, s. 175-6.

⁴⁹ „Was ich von Hamann verstehe, ist dies, daß er zuförderst die ganze Frage für Wortspiel hält: was Menschlich ist, ist Göttlich, u. wenn Gott durch den Menschen würkt, würkt er menschlich. So fern hat er Recht, davon war aber auch die Frage nicht. Alsdenn will er, daß Gott dem Menschen die Sprache habe mittheilen müssen, aber nicht mystisch, sondern durch *Thiere u. die Natur*. Mensch habe in allem *Wort Gottes gehört, Gott gesehen* u. s. w. Das nennen wir Prosaische Menschen, er hat sich nach Maasgabe der Natur, der Thiere u. s. w. eine Sprache gebildet. Sie sehen also, Hochgeschätzter Freund, daß er eigentlich Göttlichen Ursprung behaupten will, u. ich wüste nicht, so viel ich seinem Pasquillchen auf meine Schrift Beziehendes enträhsle, was ich nicht nur mit andern Worten u. nicht mit der sinnlichen Intuition weißagend gedacht, in meinem Aufsatz hingeworfen oder in Lücke fände.“ Tamtéž, s. 188.

⁵⁰ „Indeßen ists mir noch immer unbegreiflich, wie Scholastisch u. Bücherverstandweise zu reden, Ihre Sprachgabe von der meinigen abgehe. Daß Gott durch Menschen, die Sprache würke – wer zweifelt? hat? (...) Daß er aber nicht mystisch gewürkt, durch Natur, Thiere, ein Pantheon von redenden Lauten, ein Dringniß menschlicher Bedürfnisse geordnet – wer hat das mehr als ich *angenommen*.“ Tamtéž, s. 209. Dopis končí: „Žijte dobře, milý Hamanne, a pozdravujte Kanta, a Lindnera s tak odlišnými náklonnostmi, jako jsem oběma vděčný.“ („Leben Sie wohl, lieber Hamann, u. grüßen Sie Kant, u. Lindner mit so verschiedenen Neigungen, als ich beiden schuldig bin.“) Tamtéž, s. 212. Korespondence s Hamannem bude i přes jeho kritiku spisu o řeči pokračovat v srdečném a důvěrném duchu. Roku 1779 Herder v listu Lessingovi nazývá Hamanna „nejsvědomitější nejskrupulóznější člověk pod Sluncem“ (*gewissenhafteste scrupulöseste Mensch unter der Sonne*). HB 3, s. 94.

moderního člověka. Proto jsme pro výklad herderovský zvolili sklenující pojem „kultury“ jako kvalitativní báze této harmonizace. Už z její syntetické povahy však očividně pramení neshodnost, ba zřejmě nemožnost adekvátního uchopení jednotlivých děl, z nichž by bylo lze usuzovat na celek nebo získat ucelený obraz alespoň o nich samotných. Neobyčejný rozsah a tematická i formální rozrůzněnost Herderova i Goethova díla stavějí vykladače před nelehký úkol nutného celkového náhledu, ale zároveň východiska jeho rekonstrukce ze života, konkrétní existence. V této jednotě meta-fyzické a individuální perspektivy se manifestuje humanistický přístup výmarské klasiky. Jako si nemůžeme učinit dostatečnou představu o Goethově přírodovědě jen na základě jeho přírodovědeckých spisů, tak si nemůžeme učinit dostatečnou představu o jeho estetice jen z jeho básní. Teoreticky uchopované má totiž svůj základ v jeho prožitku a tento je zase kvalitativně fundován reflexivním osvojením. Stěžejním přínosem a otevřeným polem interpretačního výkladu byla v načrtnuté syntéze individuality a celku, přírody a kultury, teorie a praxe historizace a sociálně-kulturní konkretizace jejího *vývoje*. Kultura není omezena jen na tvorbu uměleckých děl, fungování uměleckých či vzdělávacích institucí, a ve své historičnosti definována střídáním různých vývojových etap, tak jako příroda není prostě „vedle“ kultury koexistujícím, svými (domněle automatickými) mechanismy určeným terénem, v němž účelovost je klást teprve člověku, nýbrž mezi oběma funguje dynamismus proměn a postupu vzájemného působení, který je ze své povahy sociální a je konstituován médiem řeči.

2) Německá filosofie řeči po Herderovi: Humboldt, Maimon

Konstitutivní úlohu řeči v uvědomění člověka ve vztahu k sobě samému i ke společnosti, v níž žije, zkoumal po Herderovi i o generaci mladší Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Humboldt pochopil (stejně jako před ním Herder), že řečí se jedinec ke společnosti nevztahuje pouze jako samostatné individuum k jinému (resp. celku), nýbrž že společnost *jako taková* vzniká a udržuje se na bázi komunikativní, řečí prostředkované sebereflexy lidí. Člověk se poznává jako vývojově dokonalejší přírodních forem života a rozvrhuje organizaci společného vztahování se k přírodním/přirozeným zdrojům a hodnotám s ostatními svého druhu, tj. druhu racionálního, mocného nejen smyslového a

volně-rozumového zaměřování k vnějšímu světu, popř. k sobě, nýbrž též chápání této své výlučné mohutnosti a (navíc) jejího zasazení do celkových perspektiv. Společnost tak není svébytným objektem nezávislým na jednotlivci; byla založena přijetím obecně závazných norem, které – ač třeba (řečí, písmem!) pevně formulovány – fungují jen ve sdílené akceptaci aktérů. Společnost spočívá na vůli jejích členů ji tvořit. Toto sdílení se uskutečňuje prvořadě v živlu řeči. Teprve pojmové vyjádření zakládá, z povahy obecnosti (ačkoli časoprostorové relativity) srozumitelnosti přijatých významově-denotačních funkcí slov, inter-subjektivně sdílené obsahy reality.

Kdežto Herder vytvořil svou teorii původu a bytnosti řeči na křesťanském teologickém základě zápisu Božího Slova přírodou a biblí, Humboldt již podnikl svůj výklad z hlediska jakoby pre-strukturálního analytismu opírajícího se o na svou dobu mimořádný heuristický i interpretačně-novátorský průnik původními strukturami utváření konkrétních kulturních identifikačních vzorců. (Průkopnické byly jeho výzkumy /jazykové/ kultury Basků.) Humboldt již v první třetině devatenáctého století může stavět na dědictví klasických výkladů, jako byly ty Herderovy či Hamannovy, a pokoušet se zůstat na půdě srovnávací antropologie. Ze srovnání jeho spisů s těmi od Herdera a jeho současníků se poučujeme o míře *proměny* východiska, resp. argumentace výkladu vybraných otázek na sklonku epochy osvícenství: Humboldt vychází z její tradice, ba je jedním z jejích největších dědiců, jeho světem (a okruhem zájmů) je však již svět národních států. Pochopit tuto změnu znamená pochopit její vnějšnost, zdánlivost – proto jsme též užili nejprve raději pojmu „proměna“. Nešlo totiž o změnu ve smyslu dělicí čáry, odvratu od „tradice“, nýbrž o uplatnění nových přístupů, jež organicky vyšly z myšlenkové kultury dosavadní; *nenastoupily nové ideje*, nýbrž *převládly nové tendence*. Romantická idea národních kultur rozhodně nebyla protikladem postaveným náhle proti osvícenskému univerzalizmu, nýbrž plodem postupu *jeho* nového pochopení historičnosti, národnostní a sociálně-kulturní jedinečnosti, vývojovosti faktů. Na zkoumání řeči lze plynulost některých vývojových linií sledovat lépe než na čemkoli jiném. Ovšemže tak odkrytí *problematičnosti*, nesamozřejmosti elementu řeči, jejího *ne-identitního*, přece však *identifikujícího* či *identifikačního* poměru k myšlení, vědomí lidskému i mezilidskému, nemohlo již v osvícenství zůstat u *konstatování* subjektivně-lidského rozměru uplatňování, rozvoje řeči; – tematizace kolektivní povahy, historické a geograficky místní variability řeči na počátku devatenáctého století přirozeně prohlubovala hlediska, k nimž je

přivedlo myšlení předchozí, a Herder byl v něm zjevem nejvýznačnějším. Herder stál na půdě *lidství*, zrak ale upíral na *národy*.

Humboldt ukazuje, že řeč (a hovoří vlastně o *řečích*, o jazycích konkrétních národů, kultur) není jen prostředkem *označování* pocíťovaných skutečností, nýbrž médiem *vytvářejícím* reality, přesahujícím imanentně subjektivitu mluvčího. Ukazuje, že mnoho předmětů vzniká teprve se slovy je označujícími a působí pouze jako ona, coby pojmově artikulované konstrukty.⁵¹ Řeč vzchází z ducha, je jeho *vy-jádřením*, *vý-razem*, zároveň však je imanentním regulativem subjektivity, objektivizačním a srovnávacím médiem, jež vůči člověku vždy již vystupuje se zdánlivou svébytností: člověk musí vyjadřovat *své city* skrze *pojmy jiného*. Vztah mezi lidskou subjektivitou a objektivitou řeči je ambivalentní stejně jako sama míra opravdové svébytnosti, samostatnosti subjektivní konstituce lidského já a „objektivity“ řeči; obé koexistuje v historickém dynamismu činnosti a trpnosti: „... objektivní pravda vzchází z celé síly objektivní individuality. To je možné jen s řečí a skrze ni. Řeč ale je, jako dílo národa, a dávnověku, pro člověka něco cizího; člověk je tím na jedné straně svázán, ale na druhé skrze vše dřívějšími pokoleními v řeč vložené obohacen, posílen a podnícen. Tím, že řeč odporuje poznatelnému, jako subjektivnímu, vystupuje proti člověku jako objektivní. Neboť každá je náznakem všeobecné přirozenosti člověka, a když se sice ani úhrn všech žádného času nemůže stát úplným otiskem subjektivity lidstva, blíží se řeči přece pořád tomuto cíli. Subjektivita celého lidstva se ale stává opět v sobě něčím objektivním. (...) Protože jsou řeči zároveň odrazem a znakem, ne úplně produkty dojmu předmětu a ne úplně produktem libovůle mluvčího, nesou tak všechny zvláštní v každém ze svých elementů stopy první z těchto vlastností, ale naprostá poznatelnost těchto stop spočívá, mimo jejich vlastní zřetelnost, na náladě myslí, chtít vzít slovo více jako odraz nebo více jako znamení.“⁵²

⁵¹ Srov. Humboldt, Wilhelm von. *Schriften zur Sprache*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2008. S. 55.

⁵² „... die objektive Wahrheit aus der ganzen Kraft der objektiven Individualität hervorgeht. Dies ist nur mit und durch Sprache möglich. Die Sprache aber ist, als ein Werk der Nation, und der Vorzeit, für den Menschen etwas Fremdes; er ist dadurch auf der einen Seite gebunden, aber auf der andren durch das von allen früheren Geschlechtern in sie Gelegte bereichert, erkräftigt, und angeregt. Indem sie dem Erkennbaren, als subjektiv, entgegensteht, tritt sie dem Menschen, als objektiv, gegenüber. Denn jede ist ein Anklang der allgemeinen Natur des Menschen, und wenn zwar auch der Inbegriff aller zu keiner Zeit ein vollständiger Abdruck der Subjektivität der Menschheit werden kann, nähern sich die Sprachen doch immerfort diesem Ziele. Die Subjektivität der ganzen Menschheit wird aber wieder in sich zu etwas Objektivem. (...) Denn da die Sprache zugleich Abbild und Zeichen, nicht ganz Produkt des Eindrucks der Gegenstände, und nicht ganz Erzeugnis der Willkür der Redenden ist, so tragen alle besonderen in jedem ihrer Elemente Spuren der ersteren dieser Eigenschaften, aber die jedesmalige Erkennbarkeit dieser Spuren beruht, außer ihrer eigenen Deutlichkeit, auf

Humboldtovo rozlišení mezi odrazem (*Abbild*) a znakem/znamením (*Zeichen*) je velmi důležité. Usvědčuje z povrchnosti každého, kdo by chtěl i herderovskou teorii řeči zplošťovat na naturalistický mechanismus zvukového zvnějšnění prožívaného, jež by mělo vyplývat z velkorysé koncepce všeho organicismu přírody jako její „řeči“. Herder se jí naopak stal předchůdcem sémiotiky, která se – pod samotným tímto termínem – dočká prvního systematického uchopení u Lamberta. Příroda „nemluví“ pouze individuálními pohyby/výrazy (svých) organismů *svou* řečí, nýbrž řeč celku těchto, funkčně-produktivní relace jejich působení, je, pojata v účelovosti svého dění, řečí *Božího* záměru Stvoření. Každá nahodilost odkazuje mimo sebe, protože z její povahy již vyplývá, že není sama ze sebe, že je aktérem dějinnostního vztahování. Není proto ve své jedinství pouze slovem, nýbrž alegorií celku, a tak též znakem, pod jehož významový pojem byla reflexivně subsumována. Řeč slov i přírodních vztahů a faktů jakožto slov je tedy zároveň systémem znaků, významuplných a hodnotových relací. Jako není pouhého vyjádření, nýbrž vždy již systému jazyka, v němž ono může teprve proběhnout, a individuum je tak vždy odkázáno na celek, tak i systém mluvení odkazuje k mluvčímu; a protože se člověk poznává jako konečný, je sebereflexe jeho konečnosti stejně reflexí nekonečnosti jako reflexe řeči reflexí („pra-“)řečníka. Meta-fyzický rozměr sémiotiky jako teorie znaků, relací mezi znaky a označovaným, byl fundován právě v epoše německé klasické filosofie, a to zdaleka ne pouze u myslitelů, kteří sám termín „sémiotika“ používali. Bez nových odhalení nesamozřejmosti, vnitřní členitosti a dějinnosti jednoty světa a jeho obrazu, předmětu a jeho pojmu, ve druhé třetině osmnáctého století si nelze představit teoretické založení estetiky a důvody podoby vývoje jejích definic. Nejen Baumgartenovi je sémantický rozměr skutečnosti i její slovesné (popř., dále, umělecké) *repräsentace* zřejmý: už Gottsched ve své wolffíánské systematické příručce „První základy celkové moudrosti světa“ (*Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, 1733) považuje v usuzování (*schliessen*) z jedné věci na druhou tu prvou za znak (*das Zeichen*), druhou za označované (*das Bezeichnete*), a rozlišuje tři druhy znaků: „Některé ohlašují něco předem, jako večerní červánky pěkné počasí: Jiné ukazují přítomnost nějaké věci, jako kouř oheň. A konečně některé nás upomínají minulého; jako šlépěje člověka, jenž tudy šel. Lze je nazývat

der Stimmung des Gemüts, das Wort mehr als Abbild, oder mehr als Zeichen nehmen zu wollen.“ Tamtéž, s. 51-2.

předznamenáními, znameními a památníky.⁵³ Jiným rozdělením je to na přírodní (*natürliche*) a umělé (*künstliche*) znaky. Přírodními (přirozenými) znaky jsou příčiny, působení nebo nedílné vlastnosti věci, např. teplo je znakem ohně, pupeny jara, apod.; umělé znaky pocházejí od člověka – nejen ve smyslu označení domu vývěsním štítem či pod., nýbrž řeč sama je znakem, totiž myšlenek.⁵⁴

Prohloubení reflexe podstaty řeči o rozměr *označování*, tj. nesamozřejmé, *historicky* formované jednoty vyjadřovaného a vyjádření, bylo patrné i ve „Filosofickém slovníku“ Salomona Maimona (1753-1800) (*Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie*; 1791). Maimon sice řeč nerozebírá zvlášť rozsáhle, nicméně jeho úvodní definice zní: „Řeč v nejobecnějším významu je výrazem myšlenek skrze znaky vůbec. Řeč v užším významu je výrazem myšlenek skrz artikulované tóny.“⁵⁵ Maimon si uvědomuje, že řeč není jen automaticky utvářenou a mezi lidmi souhlasně platící artikulací myšlenek, že pojmy a myšlenky nejsou totožné, nýbrž že pojmy *vyjadřují* myšlenky. Řeč je živlem myšlení, teprve v ní se myšlenky ustavují; vyjádření slovy není dodatečné udělení jim výrazu pro sdílení s jinými poté, co již byly myšleny, nýbrž myšlení *probíhá* řečovým formulováním, je od něj neoddělitelné. (Před ním je pouze citěním.) Médium myšlení přistupuje vždy k médiu řeči, řeč je tak čímsi druhým, zároveň je to však řeč, co *původně* disponuje obsahu- a významu-plnými pojmy. Individualitu tak omezí tím, že *jedinečnosti jejího* uchopování, prožívání, dá *obecný* výraz, toto však zároveň – kromě sdílení – i rozšíří, prohloubí; teprve z kategoriálních, druhových srovnání individuum získává ponětí o struktuře svých vlastností a mohutností. Maimon rozlišuje znaky přirozené (*natürlich*) a libovolné (*willkürlich*). Přirozené jsou nedílnou součástí syntézy nebo skrze ni označeného objektu: znázorňují (*darstellen*), ale i představují (*vorstellen*) – podle vztahu k ostatním složkám syntézy. Libovolné znaky nejsou součástí syntézy a s označenými objekty vstupují jen libovolně do asociací. Barbarské řeči používají

⁵³ Gottsched, Johann Christian. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit I.* Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1733. S. 159-60.

⁵⁴ „Einige verkündigen was vorher, wie die Abendröthe schön Wetter: Andre zeigen die Gegenwart eines Dinges an, wie der Rauch das Feuer. Und endlich erinnern uns einige des Vergangenen; wie die Fußstapfen eines Menschen, der da gegangen ist. Man kan sie Vorbedeutungen, Wahrzeichen und Denkmälern nennen.“ Tamtéž, s. 161.

⁵⁵ „Sprache in der allgemeinsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch Zeichen überhaupt. Sprache in der engsten Bedeutung ist Ausdruck der Gedanken durch artikulierte Töne.“ Maimon, Salomon. *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie.* Berlin: Johann Friedrich Unger, 1791. S. 111.

ovšem *přirozené (přírodní)* znaky ve smyslu „malířského“ vyjádření objektu tak, jak je bezprostředně vnímán, protože však je takto vnímán jen ve své vnější podobě, mezi ním a nazírajícím člověkem neexistuje ještě kultivovaná distance reflexe, nýbrž pouhé osvojení si přítomného, postrádá jazykové/znakové uchopení adekvátnost uchopovanému jako organizované struktury – je pouze *libovolným* výrazem recepce, ne uvědomovanou kognitivní syntézou.⁵⁶ Disproporce může být též opačná, tj. v označování libovolném ve vztahu k objektům, ale přirozeném ve vztahu k jejich vnitřní souvislosti – to je případ rozvinutých jazyků (*die ausgebildeten Sprachen*). Jejich systémy označování jsou ve vztahu k objektům libovolné, nejsou modelovány objekty či pocity z nich, zato ale tvoří strukturované, spojitě celky. Ideálem rozvinuté, vzdělané řeči tak je co nejjasnější vyjádření všech vztahů a poměrů mezi objekty. Neslouží totiž, určena k „všeobecné konverzaci“, k označování bezprostředních subjektivních vjemů, nýbrž k souhlasnému uchopování objektů, společnému všem lidem.⁵⁷

Pro Maimona⁵⁸ je tedy řeč médiem komunikace, sdílení, má obecnostní povahu a platnost. Původně se rozvíjí ve vyjadřování smyslových afekcí a vnitřních hnutí podnětených kontaktem s vnějším světem, přičemž charakter podnětů jednostranně určuje reakci, obraz. Sdílená obecnost reakcí však vedla k odhalování, vysvětlování objektů a vztahů mezi nimi a jak *společnost* poznávala svět, tak kultivovala i svůj jazyk jako médium, jímž svět uchopovala, klasifikovala. Rozlišování smyslům skrytých diferencí však vedlo i k překonávání zdánlivých identit, a rozvoj jazyka znamenal jeho osamostatnění jako svébytného znakového systému, tak jako jednota objektů sestává ne z jejich pouhého sousedství vedle sebe, nýbrž z jejich vzájemných funkčních spojitostí. Ani Maimon není na straně poetického obrazu prvotní podoby řeči jako zpěvu mytické *múzické* inspirace; nesleduje však ani vývoj řeči jako vyjádření spojeného s kultivací poznání. Ambivalentnost tohoto spojení, kterou Maimon – na rozdíl od Herdera či Humboldta – dále nepromýšlí, spočívá v *imanentní*, zároveň však *organické* jednotě vývoje poznání a řečové artikulace. Řeč se totiž nerozvíjí *spolu s* poznáním, „vedle něj“, nýbrž se vyvíjejí společně *jako jedno*. Rozšiřování horizontu poznání o nové objekty znamená též rozšiřování slovníku řeči o nové pojmy; ani „nové“ objekty, ani pojmy však nepřicházejí zničehonic, jejich osvojování

⁵⁶ Srov. tamtéž.

⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 115-6.

⁵⁸ Srov. dále k Maimonovi a k filosofii jazyka v kapitole „Herderova filosofie poezie a mytologie“.

nepředstavuje prostě „prodlužování“ pohledu, nýbrž prohlubování jeho průniku strukturními kvalitami věcí. S objevy nových vrstev obsahů se rozšiřuje i významový výpovědní smysl pojmů. Imanentní jednota obsahů a výrazů tedy znamená denotační odkázanost jedněch na druhé, jejich organicita pak odkázanost této jednoty označujícího a označovaného na subjektivitu tuto jednotu chápající, tj. udílející smysl. *Objektivitu* totiž pojmům zajišťuje jen jejich inter-*subjektivní* platnost – nakolik ovšem jde o pojmy řeči *lidské*. Člověk svou řečí uděluje významy věcem, to však neznamená, že ony nemají svůj smysl samy v sobě. Jen dualistické pochopení ontologické diference pohybujícího a pohybovaného umožňuje podržení účelové svébytnosti přírodních organismů, které je humanistickým imperativem. Monismus sebezprostředkování Celku skrze jedno to naopak neumožňuje, protože pro něj esenciální objektivita existuje jen jako existenciální intersubjektivita, absolutno jen jako totalita fenomenálna, ne s ním kvalitativně nesouměřitelný, na něm nezávislý, v bytí je *uvedší* (ne jako ono samo jsoucí) Prius. Maimon – na rozdíl od rozhodné pozdní Herderovy protipozice – sdílí hledisko Kantovy noetiky o spontánní a apriorně identitní konstituci pojmů díky transcendentnímu základu syntézy zkušenosti. U Herdera naproti tomu platí pouze „apriorita“ možnosti, na-dání určitou schopností, ne apriorita identitní syntézy. Po-jem předmětu je otevřeným kulturně a historicky určeným a dále určujícím výkonem. S transcendencí má co dělat jen ve smyslu odvozenosti bytí vůbec; pojmy „*se*“ nekonstituují nijak apriorně a nijak nenesou apriorní identitu ve vztahu k předmětům: mohutnost poznávat je nejvyšší, přece však – *organická* mohutnost, kterou je třeba – tak jako jiné – rozvíjet a která se rozvíjí na základě odvozování, po-jímání nového z již osvojeného.

Řeč se musí rozvíjet, kultivovat, protože její pravdivé uplatňování není věcí svévole, naopak je koriguje teleo-logie jsoucího, odvozená od jiného než mluvčího. Člověk pojmenováním může odhalovat kvalitu předtím buď nezřejmou, ale faktickou, nebo ji vůbec vytvářet. Kupř. může pochopit tekoucí vodu jako *řeku*, příp. dále jako kapalínu, v níž se může koupat; ovšem tím, že nazval od pramene k ústí tekoucí vodu *řekou* a tuto jako kapacitu pro případné *koupání*, uvědomil pouze *pro sebe* nově její existující a potenciální kvality. Věří-li (tak i Herder) v její stvořenost, stejnou té své, nemůže nabýt *jistoty*, že *sama o sobě* neměla a nemůže mít (i) jiný smysl, než jaký jí připisuje. Novou kvalitu člověk může vytvořit pouhým novým použitím existující přírodniny, kupř. dřeva jako podpalové hmoty či kamene k vykřesání ohně. Zde člověk teprve svou prací vytváří nové reality, ovšem vždy pouze tak, že využívá *potenciality* jiných. Na jeho straně je pojem, ale je to

právě jen po-jem. Možnost k vytvoření nové látky tady byla vždy dříve než pojem této látky. Člověk se právem poznává jako poznávající a sebe-vědomá bytost, protože však není jen imanentní individuací, fenoménem Celku, nýbrž spolu s ním ne-nutným, proto teleo-logickým objektem, neudílí významy a jména jen ze sebe, příp. z Celku, nýbrž právě z licence reality Celku v původní Idealitě. Tato idealita je kvalitativně odlišná od totality reality: je predikátem Stvořitele bytí, ne Bytí (či Bytnosti Bytí) samotného. Na rozdíl od této jí *nelze* přičíst ne-dokonalost. Pojmenovávání věcí tak je věcí člověka, ovšem artikulované významy člověk nedefinuje ze sebe, nýbrž je poměřuje s teleo-logií *sdělenou* v zápisu přírody a Písma. Slovesnost je kvintesencí organicity, tak jako zvěst bible Herder (po Hamannovi) pochopil jako kvintesenci, *vy-jádrění* zvěsti procházející přírodou; jako sjednocení ducha a existenciální reality Stvoření. V básni „Příroda a Písmo“ (*Natur und Schrift*) Herder říká:

„Bůh mluvil skrze svůj svět. Mohu ho vidět!

Mluvil skrze své slovo. Nuž mohu rozumět.

Příroda ti otevírá pohled,

Písmo ucho zase,

A kdo že dává Jeden smysl zpět?

Spoj obé, d'ase!“

„Gott sprach durch seine Welt. Ich kann ihn sehn!

Er sprach durchs Wort. Nun kann ich ihn verstehn.

Natur eröffnet dir den Blick,

die Schrift das Ohr,

Wer giebt nun Einen Sinn zurück?

verbinde beide, Thor!⁵⁹

Tak je podle Herdera bible *Zákonem*, ale zároveň *básní*, protože v ní dospívá k zápisu své vůdčí melodie znějící fuga. Úlohu každého článku je zde třeba zvlášť pochopit. Protože bible nestojí proti přírodě, nýbrž artikuluje, co se v mnohosti a různosti projevuje v přírodě, neznamená víra v její zvěst odkaz na provždy hotové dogma, nýbrž pravda jejího pojmu spočívá právě v jejím po-*jmu*, tzn. v tom, co po-*jímá*, a to je život sám. Konečná jedinnost je metaforou nekonečné otevřenosti, protože jen to, co *za-vazuje*, po-*jímá mnohé*, kdežto v ničem než v sobě domněle spočívající volnost je sama už *uzlem*, znajícím pouze *své*. Z herderovské perspektivy v monodii Písma svatého jako by *vokálně* zpíváno, co se v polyfonii přírody pouze *instrumentálně* chvěje v nástrojích různých organismů. Tento náhled umožňuje pochopit diferenci Hybatele a Pohybujícího: protože to, co je v (totiž: organickém) pohybu, *se* pouze nevyjadřuje, nýbrž samo *je* vyjádřením (nepohybuje se totiž, konečné, ze sebe sama⁶⁰), nespočívá „polyfonie“ přírody jen v tom, co hrají „nástroje“ (co ze sebe tvoří, jak žijí její organismy), nýbrž v jejich hře, v organicitě jejich mohutností, působit dále ze sebe, vůbec.

Tak člověk neklade, nýbrž odhaluje pojmy, tím, že po-*jímá*. Pravda netkví ani v duchovnosti, ani ve smyslovosti, ani u rozumu člověka (či bible), ani u „smyslů“ přírody, nýbrž v ideálu jejich harmonie jako bázi podmiňující jejich existenci a kvalitu této. Nelze proto ani Herdera a Hamanna vinit ze zbožšťování přírody: příroda jakožto „svatá“ není predikátem existence Boha, nýbrž dílem jeho kreativního působení. Netvoří proto s Bohem ontologickou jednotu, není mu imanentní, nutná. Je zněním Božího slova a to se vyslovuje i člověkem, ale není proto jím samým! Je básní, ale ne básníkem. Imanentismus v epoše idealismu naopak často zaměňoval predikát za subjekt, dílo za autora, skladbu za skladatele. Herder rozvíjí organicismus mezi božským a přírodním, ale neimmanentizuje jeho perpetualitu, neztotožňuje *proměnlivost* totality jeho *bytí se stálou* strukturou jeho *bytnosti*

⁵⁹ HSW XXIX, s. 374.

⁶⁰ „Myslím, žiju a tkám, ale ne skrze sebe; jsem pacholkem vyššího pána, jehož moc v sobě cítím, ale nepoznávám; žiju Pánu.“ („Ich denke, ich lebe und webe, aber nicht durch mich; ich bin der Knecht eines höhern Herrn, dessen Macht ich in mir fühle, aber nicht erkenne; *ich lebe dem Herrn.*“) HSW XXXI, s. 202.

(na rozdíl od Hegela). Tento organicismus je fundován *trojjedností*, ne imanentní *fenomenologií*. Je přitom objevován jako oplodňující, potencující vědecké poznání, ukotvuje dějinnost jako první vlastnost či spíše vlastní povahu každé skutečnosti.

Objektivnost sociálně-kulturní bytnosti, kterou řeči připisuje Humboldt, zřetelně tenduje k prohlubování *antropologicky*-strukturální analýzy jejího formování a působení. Humboldt totiž nejen zdůrazňuje nad-subjektivní přesah řeči a překračuje její chápání jako pouhého prostředku sebevyjádření, nýbrž ve svém vrcholném díle „O rozdílnostech stavby lidské řeči a jejich vlivu na duchovní vývoj lidského rodu“ (*Über die Verschiedenheiten des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*, 1835) dospívá ke zjištění samočinného (*selbsttätig*) formování řeči: pojmy řeči se neustavují z jejich určování společnostmi či z mnohosti jednotlivých vyjádření; spíše jsou deriváty významově naplněných mezilidských komunikačních projevů a jejich vztažná součinnost je více než produktem plánovitého rozvrhu věcí náhody, jakousi vertikálou absorbující rozmanitost artikulovaného, sdíleného vědomí. „Řeč sice vyvěrá z hloubi lidstva, které ji všude zakazuje považovat za vlastní dílo a za stvoření národů. Řeč vlastní nám se viditelně zjevující, i když ve své bytnosti neobjasnitelnou samočinnost, a není, z této strany uvažena, produktem činnosti, nýbrž nesvévolnou emanací ducha, ne dílem národů, nýbrž jim skrz jejich vnitřní sudbu připadajícím darem. Ony si jí poslouží, aniž by věděly, jak ji vytvořily. Bez ohledu na to se řeči musí pořád rozvíjet se vzkvétajícími kmeny národů a na nich, rozprávět se z osobitosti jejich ducha, jež jim vyřázejí leckterá omezení. Není žádnou prázdnou slovní hrou, znázorní-li se řeč jako vyvěrající jako v samočinnosti jen ze sebe a božsky svobodnou, řeči ale jako svázané a závisle znázorněné národy, jimž náleží. Neboť pak vstoupily do určitých mezí. Tím, že řeč a zpěv nejprve proudily svobodně, utvářela se řeč podle míry nadšení a svobody a síly spolupůsobících duchovních sil. To ale mohlo vycházet jen ode všech individuí zároveň, každý jednotlivý v tom musel být nesen jiným, neboť nadšení získává nový vzlet jen skrze jistotu, že je chápáno a pocíťováno. Zde se tak otevírá, i když jen temně a slabě, pohled do doby, kde se pro nás individua ztrácejí v mase národů a kde řeč sama je dílem intelektuální tvořící síly.“⁶¹

⁶¹ „Die Sprache entspringt zwar aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche, Selbsttätigkeit, und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugnis der Tätigkeit, sondern eine unwillkürliche Emanation des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe. Sie bedienen sich ihrer, ohne zu

Paralelně s německou filosofií jazyka a označování, jak probíhala od Hamanna přes Herdera k Humboldtovi, se rozvíjela i ta francouzská, ba časově ji o něco předcházela, nicméně o vzájemné recepci ve smyslu přímého souhlasného navazování nelze hovořit. V souvislosti s teoriemi řeči se Herder ani Hamann o francouzských autorech nezmiňují. Ve francouzském osvícenství se v souvislosti s novými koncepty na poli noetiky i filosofie společnosti a přírody setkáváme s reflexemi původu řeči a znakové významovosti stejně jako funkční vztaženosti organické fakticity. Inspirujícím východiskem je zde však spíše anglický empirismus a ideovým stanoviskem materialismus či racionalistický criticismus. Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) ve svém „Eseji o původu lidského poznání“ (*Essai sur l'origine des connaissances humaines*, 1746) zastává stejně jako později Herder (jenž jej četl) názor, že jazyk začíná jako „křiky vášní“ (*cris de passions*) a vyvíjí se s tím, jak si člověk osvojuje přírodu i sebe sama coby citícího a rozumového zkušenostního subjektu. Člověk se postupně má vymaňovat z pasívní poddanosti přírodě, od „instinktu“ se pozvedat k „reflexi“; rozvoj lidského rozumu pro Condillaca znamená rozvoj schopnosti vyvozovat z přímého přírodního působení, schopnosti abstrahovat, zobecňovat, klasifikovat, (slovesně) po-jímat. „Primitivní jazyk“ „spočíval pravděpodobně jen v grimasách a prudkém zmítání,“ říká Condillac . „Tou měrou, jak se mluva artikulovaných zvuků obohacovala, vzrůstala i její schopnost přizpůsobovat záhy orgán hlasu a uchovávat mu jeho prvotní ohebnost.“⁶² U Condillaca shledáváme s Herderem příbuzný, jinak ale motivovaný historický smysl, smysl pro historičnost, vývojost skutečnosti i lidského rozumění jí. Nejprve se podle něj označovalo posunky, pohyby, grimasami ; kultivace slovesné artikulace pocitů a *myšlenek* probíhala teprve postupně. Mnoha biblickými citáty Condillac dokazuje, že jazyk *slov* byl předcházen jazykem *činů*. Tato o bibli se opírající interpretace sémantičnosti skutečnosti zcela odpovídá té Herderově a Hamannově, postrádá

wissen, wie sie dieselbe gebildet haben. Demungeachtet müssen sich die Sprachen doch immer mit und an den aufblühenden Völkern entwickelt, aus ihrer Geistes-eigentümlichkeit, die ihnen manche Beschränkungen aufgedrückt hat, herausgesponnen haben. Es ist kein leeres Wortspiel, wenn man die Sprache als in Selbsttätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt. Denn sie sind dann in bestimmte Schranken eingetreten. Indem Rede und Gesang zuerst frei strömten, bildete sich die Sprache nach dem Maß der Begeisterung und der Freiheit und Stärke der zusammenwirkenden Geisteskräfte. Dies konnte aber nur von allen Individuen zugleich ausgehen, jeder einzelne mußte darin von dem andren getragen werden, da die Begeisterung nur durch die Sicherheit, verstanden und empfunden zu sein, neuen Aufflug gewinnt. Es eröffnet sich daher hier, wenn auch nur dunkel und schwach, ein Blick in eine Zeit, wo für uns die Individuen sich in der Masse der Völker verlieren und wo die Sprache selbst das Werk der intellektuellen schaffenden Kraft ist.“ Humboldt, Wilhelm von. *Schriften zur Sprache*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2008. S. 303.

⁶² Condillac, Étienne Bonnot de. *Esej o původu lidského poznání*. 1. vyd. Praha: Academia, 1974. S. 137-8.

však jejich odvozování organické souvislosti významovosti jednotlivého ze Zjevení. Condillac klade důraz na naturalnost *primitivního* jazyka, kdežto Hamann obrátil pozornost k *poetičnosti* prvotního smyslově-emocionálního zakoušení světa, totiž světa jako zjevené pří-rody, smyslu-plné hodnoty. Zdá se chápat hudebnost, melodičnost mluvy, fundované vždy citově angažovaným vy-jádřením („... výslovnost byla částečně zpěvem...“⁶³), meze jeho výkladu však vidíme při nechápajícím kroucení hlavou nad řeckým připojováním hudby k tragédiím: nakonec je vysvětluje „pověřivostí“ Řeků („Řekové byli nejpověřivějšími lidmi na světě“⁶⁴). Na pochopení hudebnosti jako imanentního živlu mluvy a dramatické akce jako vý-razu individuované objektivace ideově-obsahového zdroje, východiska hudby bude estetika čekat právě na Herdera, vztahujícího se k jednotě hudby a dramatu v lidové písni, a později je rozvinou Wagner a Nietzsche.

Po svém vyložil původ řeči Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) v teprve posmrtně vydaném a obtížně přesně datovatelném „Eseji o původu jazyků“ (*Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, okolo 1755). I Rousseau je na stanovisku historické geneze jazyka; o božském původu jazyka prakticky nemluví: „... mluva je vůbec první společenskou institucí a jako taková za svou formu vděčí pouze přirozeným vlivům.“⁶⁵ Rousseau ovšem polemizuje s názorem encyklopedistů (mj. Condillaca), že by „jazyk prvních lidí“ byl „jazykem geometrů“: „vidíme, že to byl jazyk básníků,“ říká. „Nezačíná se rozumovými úvahami, ale vnímáním a cítěním.“⁶⁶ Tento primát smyslovosti, citovosti před reflexivitou, kvalitativní vzestupnost, komplikaci a kultivaci procesů uznává, ba dalekosáhle rozvíjí i Herder. Také Rousseau chápe řeč jako vý-raz člověka, jenž se postupně vyvíjel od bezprostředního projevu potřeb a hnutí k artikulovanému, komunikativnímu médiu reflexe. Za „nejstarší nalezená slova“ považuje „hlasové tóny, výkřiky a nářky“ ; „první jazyky“ byly podle něj „zpěvné a plně vášní, a až poté získaly na prostotě a melodičnosti“.⁶⁷ „Prvními pohnutkami, jež člověka přiměly mluvit, tedy byly vášně – a úměrně tomu jeho první vyjádření byly tropy. Jako první se

⁶³ Tamtéž, s. 142.

⁶⁴ Tamtéž, s. 145.

⁶⁵ Rousseau, Jean-Jacques. *Esej o původu jazyků, kde se hovoří o melodii a o hudebním napodobování*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2011. S. 7.

⁶⁶ Tamtéž, s. 20-21.

⁶⁷ Tamtéž, s. 22.

zrodil figurativní jazyk; doslovný význam byl odhalen až nakonec. Lidé věci nazývali jejich pravými jmény až poté, co je viděli v jejich pravé podobě. Zpočátku se hovořilo pouze básnicky; na rozumové uvažování člověk přišel až dlouho potom.”⁶⁸ Tato interpretace je vskutku zcela herderovská, jen si nevšimá důvodů *poetičnosti* prvotního lidského vztahování, resp. odvozuje ji pouze od nezralosti reflexivity.

S Herderem (či Winckelmannem) příbuznými a paralelními jsou i Rousseauovy výklady klimaticko-geografické podmíněnosti a (odtud) různosti (národních) kultur; zde Rousseau ostatně navazuje na Montesquiea. Jižní národy jsou dle nich vlivem tepla kultury intenzivní vášně, a ovšem požitku, neschopnosti vytrvalé práce, kdežto ty severské jsou kultury chladu, míry, účelové a koncepční práce, funkčnosti.⁶⁹ „Jižní jazyky musely být plné náboje, znělé, zvlněné důrazem, výmluvné a často zastřené záplavou energie ; severské jazyky musely být temné, drsné, artikulačně členité, ukřičené, monotónní a zřetelné spíše přičiněním slov než dobré konstrukce. I moderní jazyky, nastokrát promísené a přetavené, si ještě zachovávají stopu těchto rozdílů: francouzština, angličtina, němčina jsou soukromým jazykem lidí, kteří si navzájem pomáhají a chladnokrevně se dohadují či lidí stržených hněvem; zatímco Boží kněží, kteří vyhlašují svatá mysteria, mudrci udílející lidu zákony a vůdcové v čele zástupů by měli mluvit arabsky anebo persky. Naše jazyky jsou lepší psané než mluvené a skýtají při četbě více potěchy než při poslechu.”⁷⁰ Přitom písemný zápis řeč podle Rousseaua nejen „fixuje”, nýbrž „mění”: „Nemění slova, ale ducha jazyka: výrazovou sílu nahrazuje přesností. Přímou řečí se sdělují city a pocity, písmem se sdělují myšlenky” říká.⁷¹ V „Emilovi” (1762) pak: „Litera zabíjí, duch oživuje.”⁷²

Pochopení před-rozumového vztahování světa jako *poetického* bylo jedním z velkých výdobytků osvícenské kritické sebereflexe kultury. Přišel s ním již Giambattista

⁶⁸ Tamtéž, s. 23.

⁶⁹ Tamtéž, s. 81. Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *O duchu zákonů I*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010. S. 264nn. Srov. dále k rozlišování působení klimatu na kulturu v této knize v kapitolách „Herder a Winckelmann“ a „Herder a Goethe“.

⁷⁰ Rousseau, Jean-Jacques. *Esej o původu jazyků, kde se hovoří o melodii a o hudebním napodobování*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2011. S. 84-5.

⁷¹ Tamtéž, s. 38.

⁷² Rousseau, Jean-Jacques. *Emil čili O výchování I*. Praha: Dědictví Komenského, 1910. S. 230.

Vico (1668-1744) ve své „Nové vědě“ (*Principi di una scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni*, první verze 1725). Podle Vica „obraznost je tím slabší, čím je slabší úsudek. (...) Nejsublimnější prací poezie je dát smysl a vášeň věcem neoživeným a je vlastností dětí brát do rukou věci neoživené a bavit se tím, že k nim promlouvají, jakoby to byly živé osoby. (...) Tento filologicko-filosofický axióm tím potvrzuje, že lidé byli za dětství světa svou přirozeností sublimními básníky.“⁷³ Před Herderem jistě nikdo tak důrazně jako Vico nestanovil primát poetičnosti lidského osvojování světa: „prvními mudrci řeckého světa byli teologičtí básníci“ a „poezie vytvořila pohanskou vzdělanost“.⁷⁴ „Přirozenost národů je nejdříve hrubá, pak přísná, potom milostivá, později jemná a nakonec rozvrácená.“⁷⁵ Bude snahou a zásluhou Herderovou, ukážeme dále, sociálně a historicky integrovat a tvořivě rozvíjet vztahování ke krásnu jako k esenciální kvalitě, která však není imanentně historicky identitní, nýbrž dosahovaná v harmonii meta-fyzické jednoty relativního a absolutního.

3) Herderova filosofie poezie a mytologie

Herder se poezií zabýval nejen jako teoretik a historik, nýbrž mimořádných výsledků dosáhl též jako svébytný básnický tvůrce a v neposlední řadě jako sběratel, překladatel a vykladač poezie jiných národů a zejména poezie lidové. V sedmdesátých letech osmnáctého století nesmírně přispěl k rozšíření zorného pole německého básnictví (zvláště pak mladého Goetha) sbírkami lidových písní (*Volkslieder*), v nichž se snažil dokládat, že duch národů je vtělen do jejich řeči a básnické tvořivosti. Herder se snaží objevit a vzkřísit „nordickou“ kulturu (programově v dialogu *Iduna* roku 1796), ukázat německé (vůbec germánské) jazykové skupině její literární tradici, a tím skoncovat s planým napodobováním staré řecké či renesanční a klasicistní románské literatury.

⁷³ Vico, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. 1. vyd. Praha: Academia, 1991. S. 110-11.

⁷⁴ Tamtéž, s. 113, 115.

⁷⁵ Tamtéž, s. 119.

Jeho ideál jednoty poezie a přírody nelze chápat triviálně ve smyslu bezprostřední ilustrace zkušenosti s idealizovanou přírodou. Vycházet z přírody (*Natur*) mu znamená tolik co *přirozenost*. Umění prochází kvalitativním vývojem, jeho cílem není ulpění v určité vývojové fázi či její napodobování, nýbrž kultivace vztahování mezi *historickým* a *esenciálním* přirozenem. Herder ví, že přirozenost/příroda světa jakožto stvořeného je člověku dána v historickém zprostředkování, že z povahy její *organicity* vyplývá její vývojovost, která není pouhou proměnlivostí. Proto však ještě nepotřebuje do historie a dějinnosti Herder pro jejich pochopení promítat či dokonce jejich struktury vymezovat jako *objektivní* konstrukce samočinných imanentních duchovních principů. Dějinnost je založena otevřeností uvedení do pohybu, stvoření organicity, proto není jen perpetuální (re)generací existence, stejně jako ovšem sama v sobě automaticky neorganizuje dění v kategoriích *samovolně* překračujících z ontická do onto-logická. Historicitu umožnilo podle Herdera Stvoření, její strukturace je ale již věcí světa samotného. Ukázali jsme, jakým omylem přitom je, vidět pouze jednu stranu této relace, tj. buď podceňovat dějnotvornou aktivitu organismu, nebo ji redukovat na završenou účelovou jednotku, „atom“. Historičnost je charakterizována právě organicitou mezi existenciálním a esenciálním, v níž oběma, mnohosti života i záměru jeho původce, náleží produktivní moc. Člověk jako podmíněný, konečný, přicházející na svět existovavší před ním, se musí teprve učit rozumět jemu i sobě samému. Opravdový dynamismus, jenž Herderovu filosofii vyznačuje, spočívá v nejednotě kvalitativního vzestupu a pouhé komplikace.

Kulturu chápe Herder celistvě, jako sféru člověkem formované, osvojené přírody/přirozenosti, jejím fundamentem však je nesamozřejmost nutnosti a správnosti tohoto osvojování. Přeměna přírody člověkem organizací sociálně-hospodářského provozu podléhá požadavku *přirozenosti* této přeměny, její adekvátnosti pojmu shledanému coby potence existence jako esenciálního. Realita se musí měřit idealitou, která jí vůbec dala být a umožňuje vztahování. Historie znamená vývoj od intuitivního chápání významů a licencí přírodního/přirozeného k jeho racionální reflexi. Ta implikuje sama humanitně integrativní korektiv: bytností lidské existence je život, rozvádí Herder, a bytností života je seberozvoj, spění dál k vývojově vyšší formaci.⁷⁶ *Humánní,*

⁷⁶ „Nepotřebuji nikomu dokazovat, že bytností lidské existence je život a že bytnost tohoto života je žít pořádkem dál, dál spět, posouvat se k jistému dalšímu bodu dobra, pohodovosti, dokonalosti. Každý z našich pocitů nám to musí říkat! a každá z našich myšlenek, každé z našich přání, rozhodnutí, jednání, očekávání je jen jevem, známkou, tvarem této bytnosti, tohoto postupujícího pociťování.“ („Ich brauche es keinem zu beweisen, daß das

kulturní povaha tohoto spění je fundována jeho samotnou bytností: konečné se měří nekonečným, reálné ideálním, a nemůže tak ani subjekt určovat sám ze sebe jiný, nýbrž každý se měří nepodmíněným superlativem univerzálním. Tento neimanentismus mezi esenciálním a existenciálním garantuje nemožnost nároku privilegování konkrétních sociálně či národně definovaných struktur pro určování míry dosažení jednoty projektovaného pojmu a skutečnosti. „Bůh duši neklame, že oko je utvořeno k vidění, ucho k slyšení: ona skrze ně vidí a slyší bezprostředně, a dostává pojmy, obrazy, tóny a stává se duší. Bůh tak neklame ani tu duši, již dal bytnost, *myslet se dál, dál spět, pořád chtít, dožadovat se, jednat*, neznat žádné hranice, *žít*. Na tom je postavena celá její bytnost: na to se vztahují všechny její *síly, usilování, snažení, ctnost*: ona přece nemá tyto všechny od sebe: a kde je *božská síla*, je ano *božský záměr* – tak jistě a určitě jako tažení onoho ptáka, jako ona vidoucí síla duše, tak jistě je *její Stvoření*, její *cesta do nekonečna*, do věčna, do nezměrná řetězu dokonalosti.“⁷⁷ Nelze tedy Herderovu tezi, že „kde je božská síla, je i božský záměr“, chápat ve smyslu imanence teleologismu každé parciální organické kauzality: božská síla (záměr) zakládá existenci organického, není totožná se směrem jeho dílčí produkce; netvoří jako „podstata“ ani pojmovou identitu s tím, co se k ní vztahuje ze sféry jsoucího, a inteligibilita jejího záměru je jiná než ta *lidské* reflexe, *lidské* účelové praxe. Naopak poměrování adekvátnosti této „božskému záměru“ vyznačuje otevřenost její historičnosti, nezaručenost její identitnosti, humánnosti.

Umění se zrodilo z poetické stylizace vztahování, z odhalování a osvojování si přírodních/*při-rozených* principů. „*Lidové pověsti, pohádky a mytologie* sem patří jako účel a prostředek. Jsou rezultátem lidové víry, její smyslové představivosti, kde člověk sní, protože neví, věří, protože nevidí, a tedy vpravdě! velký předmět pro dějepisce

Wesen des menschlichen Daseyns *Leben sey*, und daß das Wesen dieses Lebens sey, *immerfort zu leben*, weiter hin zu streben, auf einen gewissen weitem Punkt des Guten, des Behaglichen, des Vollkommenen *hinzurücken*. Jede unserer Empfindungen muß uns das sagen! und jeder unserer *Gedanken, Wünsche, Entschlüsse, Handlungen, Erwartungen* ist nur eine *Erscheinung*, ein *Zeichen*, eine *Gestalt dieses Wesens*, dieser *fortgehenden Empfindung*.“) HSW XXXI, s. 214.

⁷⁷ „Gott täuscht die Seele nicht, daß das Auge zu sehen, das Ohr zu hören gemacht sei: sie sieht und hört unmittelbar durch dasselbe, und bekommt Begriffe, Bilder, Töne und wird Seele. Gott täuscht also auch die Seele nicht, der er ein Wesen gegeben hat, *sich fortzudenken, weiter hin zu streben*, immer zu *wollen*, zu *wünschen*, zu *verlangen*, zu *handeln*, keine Grenze zu kennen, zu *leben*. Ihr ganzes Wesen ist darauf gebaut: darauf beziehen sich alle ihre *Kräfte, Bemühungen, Bestrebungen, Tugend*: sie hat ja alle diese nicht von sich: und wo *göttliche Kraft* ist, ist ja *göttliche Absicht* – so sicher und gewiß, als der Zug jenes Vogels, als jene Sehkraft der Seele, so sicher und gewiß ist *ihre Schöpfung*, ihr *Gang ins Unendliche*, in das Ewige, ins Unermeßliche der Kette der Vollkommenheit hinaus.“ Tamtéž, s. 215.

lidstva, pro poetika a filosofa,“ říká Herder.⁷⁸ „Všechny nehlídané národy jsou *zpěvavé*: a, jaký pak jen jejich zpěv je, on *je*, a je většinou shromaždištěm vši jejich *vědy, náboženství, hnutí duše, pozoruhodností prasněta, radostí a bolestí* jejich života. (...) Knihy, umění, města, utvořený způsob společenského myšlení ještě nemají: a kde se zjevuje jejich přirozený (přírodní) způsob myšlení, mohlo být jen, co jim dal Bůh: *řeč, tón, pohyb, líčení, proporce, tanec*: a co jediné tedy spojovalo všechno dohromady, – *píseň*.“⁷⁹ „V takzvaných předsudcích chátrý, v bludu, mytologii, tradici, řeči, zvycích, pozoruhodnostech života všech divochů je více poezie a poetického naleziště než ve všech poetikách a oratoriích všech dob.“⁸⁰

Herder neusiluje „jen“ o nové zkoumání staré poezie, lidové slovesnosti, nýbrž především o její docenění jako zřídla každé národní kultury. Tím ovšem opět nemyslí jen pochopitelné kořeny pozdějšího ve starším či nejstarším; ukazuje konstitutivní úlohu duchovna, reflexe, uvědomění vůči skutečnosti „materiální“. Reflexe probíhá ze skutečnosti, člověk vždy již stojí v určité konkrétnosti, kterou si uvědomuje, která vstupuje též do jeho estetického uchopování přinejmenším jako předmětný příklad, ovšem teprve *sdílené* lidské vědomí o skutečnosti, jejich významech, fixuje skutečnost jako funkční strukturu. A ovšem *poetická*, umělecká reflexe předcházela poznání systematicky racionální, teoretické. Nad probouzejícím se rozumem zpočátku, tak Herder, dominovaly smysly, city, a člověk si svět nejprve vysvětloval *magicky*, teprve časem vědecky. U Herdera dobře vidíme, že osvícenství neznamenovalo obětování všech jiných forem vztahování tomu rozumovému. Na rozdíl od převažující anti-mytologické či přímo protimytologické tendence osvícenského racionalismu (Klotz) se Herder snaží ukázat poetickou a sociální povahu mýtu a stává se předchůdcem *filosofie mytologie* Schellingovy. Novost

⁷⁸ „*Volkssagen, Märchen, und Mythologien* gehören als Zweck und Mittel hierher. Sie sind das Resultat des Volksglaubens, seiner sinnlichen Vorstellungskräfte, wo man träumt, weil man nicht weiß, glaubt, weil man nicht siehet, und also wahrlich! ein großer Gegenstand für den Geschichtschreiber der Menschheit, für den Poetiker und Philosophen.“ HW 3, s. 50.

⁷⁹ „Alle unpolicirte Nationen sind *singend*: und, wie denn auch nun ihr Gesang ist, er *ist*, und ist meistens ein Sammelplatz all ihrer *Wissenschaft, Religion, Bewegung* der Seele, *Merkwürdigkeiten* der Vorwelt, *Freuden* und *Leiden* ihres Lebens. (...) Bücher, Künste, Städte, gemachte Gesellschaftsdenkart haben sie noch nicht: und wo sich ihre Naturdenkart offenbaret, konnte bloß sein, was ihnen Gott gegeben hatte: *Sprache, Ton, Bewegung, Schilderung, Proportion, Tanz*: und was Alles also allein zusammenband, – *Lied*.“ Tamtéž, s. 60.

⁸⁰ „In den sogenannten Pöbelvorurteilen, im Wahn, der Mythologie, der Tradition, der Sprache, den Gebräuchen, den Merkwürdigkeiten des Lebens aller Wilden ist mehr Poesie und Poetische Fundgrube, als in allen Poetiken und Oratorien aller Zeit.“ Tamtéž, s. 68.

jeho pojetí se odvíjí, podobně jako v případě filosofie řeči, od pochopení mýtu ne jako poetizující abstrakce prováděné ze světa, nýbrž jako formy osvojování si světa. Prvotní smyslově-poetické vztahování bylo zároveň *mytické*, resp. „poetika“, kterou člověk původně kladl do celku přírody, a poetika, s níž si (básnický) osvojoval přírodu, byla „mytická“, chápající se principů existence ne vědecky, nýbrž intuitivně-poeticky, z anticipací zkušenostně a fantazijně zakoušené meta-fyzické báze fungování *fyzického*. Vlastní fenomény tohoto byly před teoretickou rekonstrukcí chápány ze spirituálních, magických principů. Ty tak nebyly předem ani dodatečně přijatými schématy, nýbrž na své principy podle Herdera poukazuje organicita v přírodě sama, ona sama je učitelkou věd i umění. Mytologie se tak rozvíjela simultánně, spontánně s postupem lidského sebeuvědomování a vztahování ke světu, byla *žitým* quasisystematizovaným způsobem rozumění řádu světa. Aktivní participace člověka na ní byla pro její *realitu* stejně *konstitutivní* jako hierarchická vřazenost člověka do jejího celku a médiem této reality vůbec byla samozřejmě *řeč*.

Podle Cassirera co učinil Herder ve filosofii řeči, učinil Schelling ve filosofii mýtu; totiž: překonal princip *alegorie*.⁸¹ Toto uznání Herderova překročení pouhé alegoričnosti ve vztahu mezi předmětem a pojmem (a významem a výrazem) je od Cassirera velmi náležité, ovšem ve skutečnosti Herder provedl již i ono nové zhodnocení mýtu, pouze nepracoval teoreticko-systematicky (akademicko-filosoficky) jako Schelling. Schelling pojímá mýtus skoro stejně jako Herder, přitom ale z Herdera *nevyšel* či se na něj alespoň – jako nikdo z významných teoretiků mýtu jeho epochy – neodvolává. Dospěl vlastní cestou ke stejnému hledisku jako Herder: že mytické myšlení je svébytný způsob osvojování, vykládání si světa z hodnot, jež jsou coby „objektivní“ viděny ve skutečnostech. Oba uchopují mýtus ne jako před- či mimo-rationální výklad světa a ne jako abstraktní projekci sekundárně poeticky „zakouzující“ svět, nýbrž jako způsob přístupu ke světu, jeho žití. Mýtus neklade fiktivní příběhy do skutečnosti, nýbrž vykládá skutečnosti jako „příběhy“; mýtus vzniká, konstituuje se skrze prožívání. Herderův koncept mytologie

⁸¹ „Jako Herder ve filosofii řeči, tak překonává Schelling ve filosofii mytologie princip alegorie – jako tento se vrací od zdánlivého objasnění skrze alegorii k základnímu problému symbolického výrazu.“ („Wie Herder in der Sprachphilosophie, so überwindet Schelling in der Philosophie der Mythologie das Prinzip der Allegorie – wie dieser geht er von der scheinbaren Erklärung durch die Allegorie auf das Grundproblem des symbolischen Ausdrucks zurück.“) Cassirer, Ernst. *Gesammelte Werke 12: Philosophie der symbolischen Formen II (Das mythische Denken)*. Hrsg. von Birgit Recki. Hamburg: Felix Meiner, 2002. S. 5.

předešel romantiku, nelze ho však *redukovat* na „předchůdce“ romantiky.⁸² Kdežto podle Schellinga neexistuje germánská mytologie, Herderův zásadní přínos spočíval v obratu k ní (*Iduna*), nepodmíněném přitom žádnou anachronistickou výzvou k návratu k vysněné nezprostředkované „původnosti“, nýbrž usilujícím o historickou reflexi národní kultury na bázi kulturně při-rozené rozrůzněnosti vztahování. Schelling se prezentuje jako křesťanský filosof, ba jako smiřovatel západní filosofie a zjeveného náboženství, přitom však chápe „mytologický proces“ zároveň jako theogonický, jako „dějiny bohů“: bohové se sami *konstituují* prostřednictvím na ně věřících. U Herdera nemáme pochyb o ontologickém primátu Boha-Stvořitele: „mytologie“ se týká jen různého vykládání si světa, Bůh je na něm nezávislý, je absolutně nepodmíněný, předcházející bytí. Pro Herdera i Schellinga je ale mytické stadium myšlení zprostředkováním, stupněm dosahování racionality. Obrození „nordické kultury“ pro Herdera neznamená návrat k mytickému prastavu, nýbrž uchopení historické skutečnosti v kulturní souvislosti s jeho základem.

⁸² Činí tak Břetislav Horyna ve své příznačně již nazvané studii *Koncepce „nové mytologie“ v Herderově dialogu Iduna*. Správně ukazuje Herderovu distanci od odmítání mýtu jako ne-racionálního, jeho objevení poetické síly a sociálně žité reality mýtu, neadekvátně však proto *Idunu* pokládá prostě za předchůdkyni rané romantické „nové mytologie“ a nezohledňuje Herderovu *zásadně kritickou* pozici vůči idealistickému základu romantiky právě ve druhé polovině devadesátých let. Srov. Horyna, Břetislav. *Koncepce „nové mytologie“ v Herderově dialogu Iduna. Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2002, s. 5-34. Tento neadekvátní výklad, ignorující *křesťanský* základ Herderova chápání mytologie, opakuje Horyna i ve svých *Dějínách rané romantiky* (Praha: Vyšehrad, 2005). Pochybná je samozřejmě i Horynova teze, že „staví-li se Herder za novou mytologii jako nástroj obnovy národního historického vědomí, staví se proti osvícenství“. (*Dějiny rané romantiky*, s. 115) Koho/co rozumí osvícenstvím (jehož „nárok“ měl totiž být „všelidský“), Horyna neuvádí, a pokud bychom si představovali, že myslí snad na Mendelssohna či Nicolaie, nedohledali bychom je takřka ani v rejstříku. „Osvícenství“ ovšem nebylo žádným „objektivně“ a „jednou provždy“ nezávisle formulovaným a platným kodexem, na jehož formální abstraktnost by dohlížela skupina spekulantů stihajících každé odchýlení směrem k (národně definované) konkrétnosti, nýbrž dynamickým projektem všestranného, celostního „vy-světlování“ přirozenosti (při-rozenosti, z-rozenosti, stvořenosti) člověka a světa; výměry „protiosvícenských“ postojů u Herdera či Kanta jsou většinou jen rezidui schematizované interpretace, pro niž osvícenství je pouze („nutným“) předchůdcem (ovšemže imanentizujícího, monistického) idealismu. Herderův koncept mýtu či poetiky se nestavěl *proti* osvícenství, nýbrž byl realizací osvícenství v Herderově pohledu, stejně platném a *celou* historickou kategorií „osvícenství“ charakterizujícím jako koncepty jiných. Horyna naproti tomu považuje *Idunu* za „vyvrcholení sporu mezi Herderem a osvícenstvím“ (kterým?; čím?), „jímž se zároveň otevírala cesta nové mytologii v pojetí rané romantiky“. (Tamtéž) Tato interpretace se *naprosto rozchází se záměrem* Herderova díla a s Herderovým postojem k poetice rané romantiky, stejně jako nelze hodnověrně doložit, že by Schlegelové či Novalis ve svém konceptu z Herdera jako určujícího inspirátora vyšli. Naopak (srov. v naší podkapitole o *Kantových obhájcích*) Schlegelové organizovali ostré polemické vystoupení proti Herderově kritice Kanta, jež měli připravit Bernhardi (proti „Metakritice“) a Schleiermacher (proti dialogu „Bůh“). „Poetické poznání“, jež Herder staví vedle „rozumového“, je *úplně jiné* než to, jež projektovala jenská romantika. Jeho při-rozenost je fundována dualismem Stvoření, „poetická“ sebereflexe je sebereflexí její licence v záměru Boha, tzn. vztahuje se „myticky“, k „mýtu“ *Ratia*: akt Stvoření a teleologický a estetický „horizont“ existujícího jsou vnímány jako „mytické“ a „myticky“, ale samo Stvoření je prochnuto nepodmíněnou „racionalitou“ Prozřetelnosti. Subjektivní vy-světlování její bytnosti může být mytické, poetické či teoretické, ale to jsou jen různé formy vztahování k nejvyššímu Rozumu a odhalování jeho rozvrhu v bytí.

Mýtus zde není považován za pouze historicky relativní formu osvojování světa, překonanou racionálním myšlením: mytické a racionální („vědecké“) vykládání světa koexistují svébytně vedle sebe, totiž: mýtus a racionalitu spojuje v jednotu *víra*. Racionalita začíná a končí u mýtu, totiž u mýtu o Zjevení, jež se opírá o „logos“ biblické a „mythos“ přírodně-teleologické zvěsti. Počátek světa nelze z Herderovy perspektivy uchopit ne-mytický: *imanence* bytí jako spontaneity pohybu, v němž smysl je zprostředkován jen skrze vědomí subjektu, znamená teprve „mytismus“, mytismus falešný, protože bytí považuje za nutné, imanentní, a přiřítáním smyslu-plnosti pouze vědomí, reflexi, toto ontologizuje jako k-sobě-přijítí účelovosti bytí. Není-li před existenci kladen její nepodmíněný důvod, před subjekt a objekt transcendentní Bůh, je transcendován *subjekt-objekt* a vše subjektivní „objektivizováno“, subsumováno pod historickou identitu univerzálního sebevztahu bytí. Vztahování ke světu je pro Herdera „mytické“ tím, že chápe reálné jako ideální, ale ne ideální jen ve smyslu *představovaného*, nýbrž *stvořeného*.

Schellingova koncepce reálnosti *bohů* skrze sdílení, žití jejich *představ* lidmi se chýlila k jakémusi hegelovskému subjekt-objektivismu, když mýtus charakterizovala jako žitý, a *obsahy* mýtu jako konstituované právě *skrze* jejich žití: v tomto ohledu se zdála variovat monistické *sebe-zprostředkování* skutečného a rozumného, jako kdyby se Schelling oproti Hegelovi vydal natolik odlišnou cestou, až opsal kruh a opět se k němu vrátil. V původním znění „Filosofie Zjevení“ však rozlišuje potence v Bohu a mimo něj⁸³: náboženství mytologie je polyteismem, zjevené náboženství je ale monoteismem⁸⁴ a „křesťanství je tak staré jako svět“⁸⁵; „filosofie Zjevení“ „poznává svět jako výtvar svobodné božské vůle“⁸⁶. Jednotu chápe Schelling většinou spíše jako *identitu*, odkaz reálnosti mýtu na představu jeho obsahu rozpouští diferenci mezi subjektem a objektem v „ideální realitě“ a „reálné idealitě“ *prožívaných* představ. „Nicméně nemá mytologie žádnou realitu *mimo* vědomí,“ říká Schelling; „ale probíhá-li jen v jeho určení, tedy v představách, nemůže přece tento *průběh*, tato *sukcese představ samotných* být znovu jako taková jen *představována*, nýbrž se musí odehrávat skutečně, *skutečně* se

⁸³ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Felix Meiner, 1992. S. 130.

⁸⁴ Tamtéž, s. 6.

⁸⁵ Tamtéž, s. 17.

⁸⁶ Tamtéž, s. 426.

udávat ve vědomí; tato sukcese není způsobována mytologií, nýbrž naopak mytologie jí; neboť mytologie je právě jen celek těchto učeních o bozích, jež po sobě skutečně následovala, a sukcese tak vznikla touto následností. Právě proto, že bohové existují jen v představách, může se sukcesivní polyteismus stávat skutečným jen tím, že teprve ve vědomí je kladen Bůh, na jehož místo přichází jiný... (...) Mytologie jako dějiny bohů, tedy jako vlastní mytologie, mohla vzniknout jen v životě samotném, *musela* být něčím *prožitým* a *zkušeným*.⁸⁷ Mytické představy nejsou u Schellinga dotazovány na svou adekvátnost, nejsou *odvozovány*, nýbrž prostě subjektivně kladeny, před-stavovány, nikoli příliš odlišně od hypostazované antro-po-logie *Theogonie* Feuerbachovy. Herderova jednota myšlenky a skutečnosti byla myšlena jako organická jednota reflexe stvořeného na svůj původ, původce, jehož jousnost *není* imanentizována *identitě* jeho žitého po-jmu. Předřazení *jediného* (biblického) Boha theogonickému procesu žitého mýtu, jak k němu Schelling dospívá v pracích k filosofii Zjevení, nikoli mytologie, reálnost „dějin bohů“ jako představovaných, žitých však coby objektivně fundující, „obemykající“, vysvětluje jako objektivizovaný obsah historické formy náboženského vědomí neopírajícího se ještě o *biblický* popis Stvoření.

Mytologie není tedy jednoduše překonaným, ve *vymezeném* období platným způsobem vztahování ke světu. Herder ví, že exaktně racionální poznání lze vztáhnout pouze na sféru historického ontického, na deskripci principů pohybů v přírodě, ne však na uvedení do pohybu, stvoření přírody vůbec. To má z lidské perspektivy charakter i-racionálního aktu fundovaného volní mohutností, jíž člověk rozumí nábožensky, „mytický“. Nestojí ale proto v nepřeklenutelném rozporu s racionalitou. Herderovým filosofickým hlediskem není ani dogma jedině a vůči pozemskému absolutně určujícího *ratia*, ani imanence sebezprostředkování pohybu v rámci celku, jedině substance bytí, nýbrž *historicity* organicity mezi ontologickým a ontickým pohybem. Spojuje tak

⁸⁷ „Allerdings hat die Mythologie keine Realität *außer* dem Bewußtseyn; aber wenn sie nur in Bestimmungen desselben, also in Vorstellungen verläuft, so kann doch dieser *Verlauf*, diese *Succession von Vorstellungen selbst*, diese kann nicht wieder als eine solche bloß *vorgestellt* seyn, diese muß wirklich stattgehabt, im Bewußtseyn *wirklich* sich ereignet haben; diese ist nicht von der Mythologie, sondern umgekehrt die Mythologie ist von ihr gemacht; denn die Mythologie ist eben nur das Ganze dieser Götterlehren, die sich wirklich gefolgt sind, und sie ist also durch diese Folge entstanden. Gerade weil die Götter bloß in Vorstellungen existiren, kann der successive Polytheismus nur dadurch wirklich werden, daß im Bewußtseyn erst ein Gott gesetzt ist, an dessen Stelle ein anderer tritt... (...) Die Mythologie als Göttergeschichte, also die eigentliche Mythologie, konnte sich nur im Leben selbst erzeugen, sie *mußte* etwas *Erlebtes* und *Erfahrenes* seyn.“ Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämmtliche Werke XI (II/1)*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856. S. 124-5.

v sobě dvě velké tendence, dva typy východiska filosofické koncepce i metody výkladu, totiž klasického systematismu logické dedukce a primátu syntézy sebevědomí. Perpetualita ontologického pohybu neznamena relativizaci svébytnosti či smyslu toho ontického; bylo by chybou si pod ní naivně představovat libovůli zasahování Boha do dění ve světě. Ukázali jsme již, nakolik se Herderův výklad shodoval s Augustinovým v tom, že počátek světa se kryje s počátkem řeči, protože *na počátku bylo Slovo*. Slovo opět odkazuje k *času*, protože slovo (tak jako akt stvoření) znamená (*jednorázově*) vyslovení. „Víme, o Pane, víme, že všechno, cokoliv není a bylo, jest a nebylo, zaniká a vzniká. Tvému Slovu však nic nepředchází, nic nenásleduje, protože jest opravdu věčné a nesmrtelné. A proto v tomto svém souvěčném Slovu od věčnosti pravíš vše, co pravíš, a stane se vše, co pravíš, aby se stalo; a jinak netvoříš, než svým Slovem, a přece vše, co tvoříš svým Slovem, neděje se současně, ani od věčnosti.“⁸⁸ Stvořené má být Slovem (záměru jeho původce), toto však nemůže být věčné ani současné, má-li totiž vůbec existovat (tj. slovem se musí stát, být vysloveno). Tento akt lze uchopit pouze jako jednorázový, ovšem jako *jednorázový* akt vůle, která je *věčná*. „Bůh mluvil k člověku, a člověk promluvil,“⁸⁹ říká Herder. Zásadním tak je podržet kvalitativní rozlišení v této jednotě, totiž jednotě souvěčnosti, soupatřičnosti, jak ji tematizoval i Kant ve svém habilitačním spise: jako nikoli místní (*localis*), nýbrž virtuální (*virtualis*).⁹⁰ Příčina světa není viditelná či lokalizovatelná místně, není „kvantitativně“ odlišená od světa, nýbrž realizuje se a poznáváme ji jen v samotném světě, dění. Stvoření světa je svět, stvoření řeči řeč: není však proto každá nahodilost ve světě bezprostředním zrcadlem božské vůle a každá výpověď stvořenou řečí je jiná než Slovo stvořitelské. Existence je historická, možnost jejího bytí znamená již její otevřenost *různému* bytí, volbě mezi dobrem a zlem.

Postup vývoje od Počátku tak probíhá organicitou života a s časem získává konkrétní historická existence zdání své naprosté geneze z pohybu ontického. Simultánní přítomnost, působnost toho prvotního ontologického však zůstává otevřenou potencialitou, jejíž teleologičnost je měřítkem kladení účelů ve sféře ontického. S komplikací *provozu* na Zemi se pozornost stahuje stále více na ni a veškerý pohyb v přírodě je vlivem zprostředkovací moci konstrukcí člověka chápán stále více jako

⁸⁸ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2012. S. 383-4.

⁸⁹ „Gott sprach zum Menschen, und der Mensch sprach.“ HW 5, s. 519.

⁹⁰ KW, s. 74.

imanentní, odkázaná právě na sebezprostředkování v totalitě existence, bez licence mimo ni. Herder jako člověk osmnáctého století získá ještě zkušenost tohoto zprostředkování jen malou, jeho dílo zejména básnické však z napětí v přírodě/přirozenosti vychází; totiž: zdrojem poezie je „estetický horizont“ jsoucího, poetický rozměr skutečnosti, a toho bytnost spočívá právě v přírodě, nakolik je *přirozená*, nikoli, nakolik je deformovaná fragmentací a využíváním sociálně-hospodářským provozem lidské společnosti.

U Herdera je ovšem nejen poprvé soustavně rozvinuta relativita, vývojovost a interkulturní diferencovanost lidského (kognitivního) vztahování ke světu, upozorněno na svébytnost rozdílných rozumových/„rozumných“ výkladů světa v různých dobách a kulturách, nýbrž původní vztahování je objeveno jako mytopoetické, je ukázáno jeho spojení se smyslovostí a jako takové je „emancipováno“ oproti reflexivitě novověké racionality. Herder nezhodnocuje pouze historickou, někdejší svébytnost mytopoetického rozumní obsahům lidské zkušenosti, nýbrž ji považuje za epistemologicky svébytnou vůbec. Člověk si nejen smyslové vykládal fantazií a tuto formu překonal ve prospěch rozumové kriticko-soustavné reflexe, nýbrž tato forma zdánlivě paradoxního spojení protilehlých sfér, subjektivní fantazijní abstrakce a „objektivního“ smyslového konkrétna, je svébytná jako taková: mytopoetismus původní analogie významu z osvojené struktury zjevného zůstává na úrovni řeči v racionalitě zachován, pojmy jsou pouze odvozovány z nově kladené souvislosti. Původně si člověk totiž smyslové vykládal mytopoeticky, fantazií, automaticky, neškoleně; v pozdnější vývojové etapě tak může činit vědomě, promyšleně, jako básník. Původnosti subjektivního meta-fyzického fantazijního výkladu „objektivního“ obsahu vstupujícího do zkušenosti nemůže být více dosaženo, je-li už totiž uvědomován kritickým rozumem, nicméně protože platí, že osvojování si světa myslícím subjektem probíhá jako pojmání, že organičnost pouhé receptivity je překračována osvojením afektu právě skrze po-jem, tj. v jazyce jako syntéze subjektu a objektu v subjektivním po-jmu, platí též, že rozšiřování poznání je zároveň rozšiřováním jazyka – *a naopak*. Tzn. v analogiích vyvozovaných z pojmů již věděného při intencionálním kontaktu s předtím neosvojenými jsou nové významy fixovány novými slovy v souladu s přijatým výkladovým konstruktem celku, jenž nám sice může povstávat jako významová struktura, tato jeho „logika“ a „logika“ spojení jeho komponent s našimi pojmy je však opět svého druhu mýtem: quasisoustavnějším příběhem rozumově integrovaných jednotlivin, resp., právě v jazyku, *obrazem* příběhu „Celku“. Jak jsme ukázali, pojem není ani dílem mechanického otisku předmětu, ani libovolné klasifikace subjektu, nýbrž imanentně

výkladovým opisem. Tak je škoda, že autorka dosud jediné, zároveň však velmi precizní a záslužné české monografie o filosofii jazyka Salomona Maimona Lucie Pargačová pouze zmiňuje, že podle Herdera „silou (*Kraft*) disponují nikoli výlučně metafory, nýbrž básnický jazyk jako takový“. Velmi správně vidí, že pojem síly u Herdera – a Sulzera, dle Pargačové v tomto Herderova blízence – spadá do „širšího rámce konceptu *energeia* – rétorického prostředku majícího za cíl přenést vizuální zkušenost do slov a tím pojednávaný objekt zpřítomnit“.⁹¹ Nepronikne však k metafyzické základně Herderova pojetí, což by jí přitom umožnilo i pro její konkrétní téma důležité postižení rozdílu mezi Herderem a Sulzerem, určitou korekci výkladu Wolffa, především ovšem otevřelo zcela novou perspektivu pro náhled fundamentálnosti Herderova výkonu. Cesta vede prohloubením výkladu vztahu mezi „smyslovým a nesmyslovým“, pro nějž autorka, mimořádně důkladná v subtilní analýze estetické, nesledující však příliš základní tahy ontologické, u Sulzera může nacházet jen „jistý druh podobnosti“. Velmi správně si uvědomuje, že „to, co Maimon odmítá, není pouze epistemologický rámeček 18. století, nýbrž způsob čtení viditelného jako kódu pro neviditelné, tak jak byl zakořeněn v západní křesťanské tradici, zastávající pojetí *aliud dicitur, aliud demonstratur* a nabádající k chápání smyslových jevů jako signatur nesmyslového“; když však nato ukazuje, že u Maimona je „toto čtení viditelného/neviditelného vytlačeno a v popředí jej nahrazuje konfigurace jednotlivého a obecného, která je imanentní vědomí“, zdaleka nedoceňuje dynamismus, jenž poměr mezi smyslovým a nesmyslovým v „západní křesťanské tradici“ a kupř. u Herdera a Hamanna v době Maimonově zcela zvláště vyznačoval, jenž byl mnohem více než triviální „symbolikou lidského těla jakožto analogie duše“: vyvrácení „pojetí namalované lidské postavy jako alegorického znázornění lidské duše“ *zdaleka neznamená* vypořádání se s celou řečenou tradicí „reprezentačního“ pojetí vizuálna.⁹² Koneckonců na „čtení viditelného jako kódu pro neviditelné“ je člověk jako bytost smyslově zkušenostní odkázán a nikdy se bez něj neobejde. Kdežto Herder hledal antropologické konstanty tohoto čtení v různých kulturách a adekvátnost subjektivně reflexivního uchopení smyslového jako nesmyslového vůči jeho skutečnosti v přírodě, Maimon i přes některé důležité kritické výhrady vůči Kantovu schematismu ve stopách jeho idealismu – jak i Lucie Pargačová konstatuje, neupozorňujíc na to, že jde o *scestí!* – imanentizuje identitnost subjektivního

⁹¹ Pargačová, Lucie. *Tropus, symbol, figura. Příspěvek k filosofii jazyka Salomona Maimona*. 1. vyd. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011. S. 30.

⁹² Srov. tamtéž, s. 83.

přistoupení k jednotlivému jakožto ke konkrétní konfiguraci obecného, jehož pojmy jsou totiž ano „imanentní vědomí“ subjektu, konstituují se spontánně se zkušeností, což implikuje protimluvný klam absolutní zkušenostní *procesuality* poznávání a absolutní apriorní *garance* náležitosti vztahování pojmů na obsahy zkušenosti jako absolutní historičnost a absolutní metafyzičnost, bytnost v nastávání a nastávání v bytnosti u Hegela. V obou případech jde pouze o pokus vyvázat subjekt ze skutečně historické a kulturně podmíněné vztahovosti, která neruší kvalitativní nejednotu a nesubsumovatelnost jednotlivého a univerzálního v dialektickém samopohybu mezi pojmově identními subjektem a objektem. „Kód“ reprezentace mezi smyslovým a nesmyslovým (ve skutečnosti mezi smyslovým a smyslu-plným) Herder právě pojímá jako dynamický průsečík *zprostředkování*, vztahování, významů, funkcí a rozumění: mezi daností viditelného, jeho konstruktivním subjektivním po-jmem a vlastní „obsahově“-významovou („neviditelnou“) identitou, již v konkrétním tvaru zjevuje, prostředkuje celek organických procesů, z nějž je jednotlivé viditelné chápáno jako „signatura nesmyslového“ (nad-smyslového, smyslu-plného) zdaleka nesamozřejmá a nenaivní, naopak jako komplikovaná jednota původního meta-fyzického a organicko-historického určení.

Herder se snažil ukázat, že všechnen jazyk je metaforický⁹³, že slova jsou (subjektivní) po-jmy („objektivních“) věcí, tj. přenosy a současně zpracováními zkušenostních dat v médiu slovesně artikulovaného myšlení, jež má imanentně „poetickou“ povahu, povahu *malby*: u vysloveného i zapsaného slova se totiž jedná o fixaci myšlení, která je imanentně znaková, která kromě „věcné“ denotace (ve vztahu k označovanému) nese vždy i pečeť označujícího a právě tak obecnosti řečového živlu

⁹³ O Maimonovi to naopak *neplatí*, ačkoli Lucie Pargačová k tomuto závěru dospívá i pro Maimona („V jazyce je tak v podstatě každé slovo metaforou“; cit. d., s. 117), jakkoli dříve (s. 58) hovořila o „Maimonově popření metaforické povahy jazyka“. Že tento zjevný protimluvný je spíše věcí formulační nedůslednosti, může vstřícný čtenář přijmout, ovšem pouze v případě ochoty připustit možnost, že Maimon mohl spojit nemetaforickou povahu jazyka jako *výrazu s transcendentností* jeho konstituce. Domníváme se, že to možné není, a že Maimonova časová orientace na kritiku arbitrárnosti označování je v rozporu s *apriorností* jeho pojmů a *nedělitelností* pojmů jako soudů a jako soudy označujících slov. Překlenutí tohoto napětí by bylo možné jen jako interpretační rozvinutí; jinak by rozdíl mezi kantovským apriorismem a herderovským historicismem zcela zanikl v tautologickém sjednocení spontaneity konstituce z transcendentální struktury a „nevlastnosti“ figury její slovesné artikulace. Je však pravdou, že tuto nejasnost v sobě nese samotné dílo Maimonovo, Kanta zároveň fundamentálně revidující i chtějící – a v noetice obzvláště – jaksi následovat, ačkoli to po prvé revizi není v původním smyslu možné. Odmítnutí simultaneity zkušenosti a pojmu jejího obsahu si vynucuje odmítnutí *celého* konceptu noumenálního živlu lidského rozumu, tj. včetně důsledků, jež měl pro estetiku i etiku. Maimon dospěl pouze ke skepticizmu vůči Kantovu konceptu, a to navíc jen vůči transcendentálnímu schematismu, zatímco Herder pochopil neudržitelnost celé jeho konstrukce skrze metafyzickou imanenci antropologických syntéz. (Srov. dále /vč. o Maimonovi/ v kapitole „Herder a Kant“.)

označování. Herder překračuje Wolffovo pojetí metafory jako – dále s Pargačovou řečeno – instrumentu logiky, jako prostředku primárně noetického, poznání rozšiřujícího skrze podobnost, ne poetického či rétorického.⁹⁴ Sulzer činí krok dál zhodnocením *obraznosti* metafory, teprve Herder však postupuje ve šlépějích Leibnizových a spojuje logiku vyjadřování s meta-fyzikou vyjadřovaného: podobnost mezi smyslovým a nesmyslovým kotví v subjektivním („nesmyslovém“) po-jmu *smyslu-plnosti* smyslového. Tento po-jem se konstituuje vztahem k celku, k meta-fyzické souvislosti smyslové konkrétnosti, a totiž k jeho *vlastní* povaze *analogie* (meta-fyzické) jednoty ve (fyzickém) rozmanitém, smysluplnosti celku ve smyslovosti jednotlivého jako v organickém tvaru uskutečňování nastávání. Tato analogičnost je analogičností leibnizovské monadologie, analogičností jednotlivosti jako reprezentace, ano *výrazu* univerzální jednoty. Jako k reprezentativnímu, kvintesenciálnímu se k jednotlivému vztahuje člověk tím, že si je osvojuje ve struktuře jeho – k jiným vztaheného, odvozeného, organického – fenoménu. Ve skutečnosti zde u Herdera sehrává *síla* roli fundamentu dynamičnosti meta-fyzické jednoty, jednoty organického, ale teleologicky potencovaného pohybu: nikoli tedy *identity* monistické. Adekvátnost pojmání předmětu v řeči záleží v adekvátnosti subjektivního *před-mětu*, *před-mítání* uchopovaných jsoucenc v perspektivě této jednoty, jednoty organicity jako imanentní aktivity i perceptivity ve sféře mnohostního, na-daného účelově z jednoty nepodmíněné: účelovost na-dání a řádu jeho existence je pak korektivem náležitého pojmání, totiž rozšiřování poznání podle uchopené „logiky“ celku. Tato „logika“ tak není než „poezie“ sama, je to totiž logika rozvrhu rozmanitého z jednotného, rozvrhu odvozeného od božské *kreativity*. Spojení poetické a noetické povahy metafory se zakládá na původní jednotě pravdy a krásy, která trvá v dokonalosti záměru, ne aktualitě formace parciálního rozvedení ve sféře samotného organického. Síla, pohyb intelektu při po-jmu, je však pro Herdera vrcholnou formou *organického* pohybu, v lidské inteligenci se znovu setkávají bytí a vědění, spolu spojené i vůči sobě autonomní. Je to síla monadologická: ne pohyb mezi subjektem a objektem jako formacemi jediného, na sebe se vztahujícího subjekt-objektu, nýbrž mezi existenciálním a esenciálním, individuálním a univerzálním. Tomuto pohybu není na straně subjektu nikdy garantována identita, protože se neodehrává ve sféře monistické imanence, v níž by identita subjektu byla (takto ve skutečnosti již *a priori*) přisouzena buď jako *budoucí* vrchol jeho „objektivního“ (sebe-)kladení, (sebe-)uskutečňování, nebo jako „*původní*“ charakteristika jeho vědomí vůbec. Obě tyto dvě cesty v rámci imanence jsou stejně nesprávné,

⁹⁴ Srov. tamtéž, s. 24nn.

ontologizující vědomí buď jako nastávající, nebo se ze svého původního stanoviska vzdalující identitní sebe-vědění bytí; v obou případech jde o pohyb uvnitř pojmu samotného a absolutnost i historičnost jsou tautologicky relativizovány odkazem bytnosti jedné na druhou. Akt subjektivního pojmového uchopování u Herdera není (apriorně) identitním *sebevztahem* celku, nýbrž dějnotvorného hledání, „opisování“ jeho pravdy. Herder tedy nezůstává jen u rozlišení estetického a logického vztahování jako dvou svébytných forem osvojování světa, prvé jako náležící „nižším“ a druhé „vyšším“ duševním silám, nýbrž ukazuje imanenci *poetického* charakteru rozumového a jazykového pojmání, poetického ve smyslu kreativní syntetičnosti jeho označování a kreaturálnosti (odvozenosti od kreativity mimo-, nad-subjektivní) samotného označovaného i označujícího. Jazyk jako takový má podle Herdera povahu metafory, totiž *výrazu, obrazu* pojmu, zachycení jeho subjekt-objektové syntézy (syntézy pojímajícího a pojímaného) v imanentně obecnostním, intersubjektivním, subjektivitu řečové fixace poznání překračujícím médiu. V jazyce se poznání teprve stává samo sebou, jeho obsah však zároveň není totožný s denotativní artikulací: ta ho pouze *vyjadřuje*. Tím, jak se důsledně vyhnul každé formě idealistické ontologizace vědomí (resp. /jazykově fixovaného/ vědění), neodvozoval identitnost rozšiřování poznání a/z řečového pojmání, nýbrž podržel chápání vztahu mezi identitním významem předmětu a jeho po-jmem jako vztahu *kulturně-historického*, fundovaného svébytnou formou rozumění světu v dané kultuře, se Herder vyhnul i totalitní superiorizaci jedné formy kulturně-sociální racionality vůči jiné, „mytologizaci“ racionality jako identitně logického sebeuvědomění celku skutečnosti: Herder byl nepoznaným předchůdcem všeho myšlení interkulturní plurality, aniž by byl jen stopou relativistou nebo indiferentistou. Jeho „pluralismus“ vychází z opravdové otevřenosti nastávání, která totiž není strukturou *sebeuskutečnění* transcendentního pojmu, nýbrž uskutečnění jsoucí *jiných*, s určujícím základem na žádný způsob identitních, dovozujících si ho jako základ *řádu* prožívané souvislosti zjevného. V následující epoše romantické Friedrich Hölderlin zastával stejné hledisko nezávisle na Herderovi: otevřenost rozšiřování jazyka a poznání (jednoho skrze druhé, resp. zároveň s druhým) spočívá v autonomní identitnosti pojímaných horizontů, v konstituci subjektivních po-jmů jejich adekvací „pojům“ (identitám) pojímaného bytí samotného. Rozdíl mezi racionálním a mytopoetickým poznáním je u Herdera i Hölderlina pouze relativní: i logika je „mýtem“, kulturním konstruktem, ne subjektivní *sebereflexí* identity bytí. A překonán je i rozdíl mezi poznáním smyslově názorným a symbolickým, byť i druhému byla přisuzována kognitivní potence: sama smyslová rozmanitost tvoří strukturovaný a účelový celek jako odvozená od *smyslu-*

plné jednoty, tzn. je sama „symbolem“, kvintesenciální reprezentací celku ve zvláštním, jako je tomu v umění. Pravda o jeho mimetičnosti totiž spočívá právě v reprezentaci tohoto *ontologického* dynamického vztahu mezi jednotou a mnohostí, celkem a jednotlivostí, jako horizontu skutečně *reprezentativní, krásné* přítomné formace smyslového jako manifestace smyslu-plného.

Zprostředkování postihuje nejen přirozenost přírody, (de)formaci *její* organicity plánovitou účelovostí civilizační strukturace, nýbrž (takto) i vědomí, jež se musí právě hodnoty učit chápat vzdor utilitárně-účelové racionalitě a autoreferenčním mechanismům provozu. To přitom zdaleka neznamena, že by Herder směřoval vždy jen *za* fakticitu historické konkrétnosti, k její *univerzální* licenci, a „světskou“ produkci ve sféře ontická považoval za zbytnou. Nechápe ji takto ani ve smyslu estetickém. Naopak, mezi ní a teleologií božskou panuje organický poměr v tom ohledu, že člověk zabydluje, organizuje a (též esteticky) interpretuje svět v souladu s řádem jeho *přirozenosti*, tzn. stvořenosti. Jednotlivosti přírody, resp. její přeměněné podoby v historickém provozu (stojí arci namísto původně přírody výtvořily zcela lidské, města, atp.), mají dynamickou estetickou kvalitu samy v sobě, a to právě v napětí vůči ideálu harmonie jejich *přirozenosti*. Tu člověk poznává ze syntézy své (či společenské) projekce významu a přírodní (teleologie) i duchovní (biblické Zjevení) zvěsti o ní. „Příroda také neodpovídá leč tomu, kdo se jí správně táže,“⁹⁵ říká Augustin.⁹⁶

Tak se Herder v básni „Hra strun“ (*Das Saitenspiel*, 1787) obrací ke „strunám“ a táže se, co to je, co jimi zní, a tento dotaz je dotazem po smyslnosti přírodního vůbec. Odpověď nedává subjektivní kladení jednoty, nýbrž její odhalování v existujícím: to charakterizuje jeho *teleo-logičnost* a *poetičnost*, jež jsou *nedělitelné*.

⁹⁵ Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2012. S. 309.

⁹⁶ Stejně jako už Augustinus ostatně Herder vůbec argumentuje, zvláště později v polemikách s imanentismem „kritické filosofie“, pro poznání světa jako stvořeného jednak z nutné priority nepohybujícího se před pohybem, jednak z účelovosti uspořádání, organicity v přírodě, která funduje též její „estetický horizont“. Srov.: „Neboť nemluví ani o výpovědích proroků, už sám svět svou vysoce uspořádanou proměnlivostí a pohyblivostí i překrásným vzhledem všeho viditelného jaksi sám mlčky křičí, že byl stvořen Bohem, nevýslovně a neviditelně velikým i nevýslovně a neviditelně krásným a že jinak stvořen býti nemohl.“ Augustinus, Aurelius. *O Boží obci I*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007. S. 357.

„Co zpívá ve vás, struny?
Co zní ve vašem zvuku?
Jsi ty to, žale chmurný,
Milovaný slavíku?
An když srdce mého slechu
Něžně takto naříkal,
Ve posledním snad povzdechu
Stříbrným se znějem stal.

Co mluví ve vás, struny?
Co ve vaší zvuči pěje?
Klameš mě, ó lásko,
Sladkým hlas ten že je?
Ty klamatelko srdce,
Milených retů drobná,
Ty v tóny snad jsi,
Prchavá, vyhnána zrovna?

To mluví silnějším hlasem,
Mně do srdce se nutí,
A budí kouzelnými teky
Zesnulé dávno rmuti.
Chvěješ se ve mně, ó duše,
Sama se hrou strun stáváš
V kterého ducha rukou?
S pocitem, jímž třást se dáváš.

Vznáší se to ze strun;
Šišlat mu v mé uši je.
Duch harmonií,
Duch světa předstupuje.
„Já to jsem, jenž bytosti
Na jejich schrány zvykal,
A je kouzly

Sympatie pronikal.

V skalní sluje nečase
Jsem ti echa znění;
V malého hrdla tónu zase
Slavíka pění.
Já to jsem, jenž ve nářeku
Tvé srdce v soucit dojal,
A v rozjímání chórech
Je na cestu v nebe pojal.

Ladil jsem světy
V zázračný jeden hlas
K duším plynuly duše,
Věčný zpěv mas.
Něžným tónem pohnut
Přestálo srdce tvoje strach,
A cítí radost bolestí,
Radosti bolest sladký nach. ‘–

Ztichněte, ó hlasy, já slyším
Celého Stvoření píseň,
Jíž duše pevně k duším,
Srdce se srdcem pojit ví se.
V jeden pohlčení cit
Jsme věčným vším;
V jeden odeznělí tónu kmit
Božstva ozvěním. ‘‘

„Was singt in euch ihr Saiten?
Was tönt in eurem Schall?
Bist du es, Klagenreiche
Geliebte Nachtigall?

Die, als sie meinem Herzen
Wehklagete so zart,
Vielleicht im letzten Seufzer
Zum Silberlaute ward.

Was spricht in euch, ihr Saiten?
Was singt in eurem Schall;
Betrügst du mich, o Liebe,
Mit süßem Wiederhall?
Du Täuscherinn der Herzen,
Geliebter Lippen Tand,
Bist du vielleicht in Töne,
Du Flüchtige, verbannt?

Es spricht mit stärker Stimme,
Es dringt mir ans Herz,
Und weckt mit Zaubergriffen
Den längst-entschlafnen Schmerz.
Du bebst in mir, o Seele,
Wirst selbst ein Saitenspiel –
In welches Geistes Händen?
Mit zitternden Gefühl.

Es schwebet aus den Saiten;
Es lispelt mir ins Ohr.
Der Geist der Harmonieen,
Der Weltgeist tritt hervor.
,Ich bin es, der die Wesen
In ihre Hülle zwang,
Und sie mit Zaubereien
Der Sympathie durchdrang.

In rauher Felsenhöhle
Bin ich dir Wiederhall;

Im Ton der kleinen Kehle
Gesang der Nachtigall.
Ich bins, der in der Klage
Dein Herz zum Mitleid rührt,
Und in der Andacht Chören
Es auf zum Himmel führt.

Ich stimmete die Welten
In Einem Wunderklang;
Zu Seelen flossen Seelen,
Ein ewger Chorgesang.
Vom zarten Ton bewegt,
Durchhängtet sich dein Herz,
Und fühlt der Schmerzen Freude,
Der Freude süßen Schmerz.⁹⁷ –

Verhall', o Stimm', ich höre
Der ganzen Schöpfung Lied,
Das Seelen fest an Seelen,
Zu Herzen Herzen zieht.
In Ein Gefühl verschlungen
Sind wir ein ewig All;
In Einen Ton verklungen
Der Gottheit Wiederhall.⁹⁷

Herder „naslouchá písni Stvoření“, která spojuje všechna srdce; tato polyfonická *jednota* je produčovněna základním hlasem, jehož ozvěnou jsou jednotlivé tóny, stejně jako barvy jsou formami Světla: jsou „ozvěnou božstva“ (*der Gottheit Wiederhall*). Vidíme, že Herder se ve své básnické tvorbě neorientuje primárně ani na „prózu“ nahodilého konkrétna, ani na „poezii“ mimo-světského božského ducha, nýbrž usiluje o postižení „prózy“ života v *její* „poezii“, tj. kde smyslové se nejvíce blíží smyslu-

⁹⁷ SWS XXIX, s. 92-3.

plnému, reálné ideálnímu. Není divu, že umění jako reprezentace této jednoty se tak přednostně vztahuje k *lásce*. Ta je tím principem, jenž vládne mezi světem a Bohem a jenž cítící jsoucna světa pozvedá z jejich partikularity. Tak ani Herderovy náboženské básně nejsou rétorickým vzýváním abstraktního principu, nýbrž citově angažovanou oslavou teleologického působení a jeho původce. Relativita bytí odkazuje k principům nepodmíněným, její organicita však zároveň ukazuje jsoucí jako na-dané, potencované kvality. Jejich moc působit ze sebe dál – protože každá danost je na-dána, náleží jí kvalitativní predikáty – zároveň umožňuje podržet samotnou „světskou“ existenci jako předmět náboženské poezie, resp. každé vztahování, lhostejno, zda etické, nebo estetické, je fundováno nábožensky, protože perspektiva ideálního je potenci a měřítkem „estetického horizontu“ zjevného konkrétna. Herderovy překlady lidové i umělé staré a nové poezie různých národů přináší nekonečnou rozmanitost stylů, témat, výrazových prostředků. Často jsou to ovšem básně charakteru povýtce subtilního, intimního, vztahujícího se v malém formátu k běžným situacím, činnostem, citům. Zušlechťující pohled kultivované citovosti a rozumovosti Herderovi dovoluje vidět jednotlivosti jako záblesky, manifestace esenciální moudrosti a krásy.

Bez této herderovské kultivace skutečnosti, otevření její estetičnosti její nejen kognitivně funkčně-významové, nýbrž i esteticko-symbolické souvislosti s celkem, si nelze představit krystalizaci básnického génia Goethova. Jeho východisko v *prožitku* celkového v jednotlivém bylo příklady poezie, již Herder překládal i psal, mimořádně ovlivněno a ne náhodou i v pozdějších letech Goethe z Herderových větších spisů teoretických ocení především „Ideje k filosofii dějin lidstva“. K uvědomělému přijetí Herderova institucionalizovaného náboženského základu se Goethova tvůrčí svoboda nikdy neuvolí, je to však Herder, od koho si v počátku vezme svou důvěru k životu.⁹⁸ Pouze s Goethem by též zřejmě byla srovnatelná šíře a rozmanitost Herderova básnického díla, resp. Herder jasně překračuje už „žánrově“ svými básněmi na biblická témata, jaké v této formě u Goetha nenalezneme. My zde nemáme dost prostoru, abychom rozebírali Herderovy básně jednu po druhé ve všech nuancích tematických či formálních, abychom u každé ukazovali míru korespondence s Herderovým myslitelským vývojem, abychom je zkoumali filologicky – to ostatně nejlépe činí komentáře a poznámky ve vydáních Herderových spisů, zejména těch v Deutscher Klassiker Verlag, z jehož edice

⁹⁸ Různice ve filosofickém založení a estetickém využití této důvěry rozvedeme v kapitole „Herder a Goethe“.

nejvíce citujeme. Pokusíme se toliko demonstrovat a vysvětlit povahu Herderova vlastního umělecky-tvůrčího naplňování estetické teorie, kterou postupně formuloval, a ukázat na vybraných konkrétních básnických dílech, jak Herder řeší žádanou jednotu rozumového a citového vztahu.

Herderovým ideálem je písňová jednoduchost věrná přírodě, což pro něj znamená i věrnost lidové tradici. „Nelze pochybovat, že *poezie* a zvláště *píseň* na počátku byla zcela *lidová*, tj. lehká, jednoduchá, z předmětů a v řeči většiny, tak jako bohaté a pro všechny cítitelné přírody. Zpěv miluje dav, souznění mnohých: žádá ucho posluchače a sbor hlasů a myslí.“⁹⁹ „Bytnost písňe je *zpěv*, ne malba (vyličení): jeho dokonalost leží v melodickém chodu vášně nebo pocitu, jenž by mohl být nazýván všem přiléhavým výrazem: nápěv.“¹⁰⁰ Z předmluvy k *Terpsichore* (1795) můžeme pochopit, proč Herder lyrické poezii rozuměl jako výsostnému zdroji sebevyjádření člověka, a tak i výsostnému prameni historického kulturního poznání: lyrická poezie je kvintesencí vnitřního života člověka, jeho cítění stejně jako osvojování si světa. „Láme květinu nejkrásnějších smýšlení a rukou grácií ji pořádá do věnce. Povznesena nad běžný chod věcí, dává nám lyrická múza vyšší náhled těchto věcí, a ví nám v málu strof říci více, než mohou říci dlouhá pojednání: neboť ona dává čisté rezultáty; rezultáty dlouhé zkušenosti, hluboké úvahy, vroucích citů. Libozvukem promlouvá k našemu uchu, uspořádanou řadou obrazů a pocitů k naší duši, až své malé, ve všech částech promyšlené umělecké dílo, jak jen to může být rychle, často znenadání, vždycky ale uspokojivým způsobem završí.“¹⁰¹

⁹⁹ „Es wird wohl nicht zu zweifeln, daß *Poesie* und insonderheit *Lied* im Anfang ganz *Volksartig* d. i. leicht, einfach, aus Gegenständen und in der Sprache der Menge, so wie der reichen und für alle fühlbaren Natur gewesen. Gesang liebt Menge, die Zusammenstimmung vieler: er fordert das Ohr des Hörers und Chorus der Stimmen und Gemüter.“ HW 3, s. 230.

¹⁰⁰ „Das Wesen des Liedes ist *Gesang*, nicht *Gemälde*: seine Vollkommenheit liegt im melodischen Gange der Leidenschaft oder Empfindung, den man mit dem allen treffenden Ausdruck: Weise nennen könnte.“ Tamtéž, s. 246.

¹⁰¹ „Sie bricht die Blume der schönsten Gesinnungen und ordnet sie mit Grazienhand zum Kranze. Ueber den gemeinen Gang der Dinge erhoben, giebt die lyrische Muse uns eine höhere Ansicht dieser Dinge, und weiß uns in wenigen Strophen mehr zu sagen, als lange Abhandlungen sagen könnten: denn sie giebt reine Resultate; Resultate langer Erfahrung, tiefer Betrachtung, inniger Gefühle. Durch Wohlklang spricht sie zu unserm Ohr, durch eine geordnete Reihe von Bildern und Empfindungen zu unsrer Seele, bis sie ihr kleines, in allen Theilen durchdachtes Kunstwerk, so bald es seyn kann, oft unvermuthet, immer aber auf eine befriedigende Weise vollendet.“ HSW XXVII, s. 4.

Proto ale Herder ještě nechce lidovou slovesnost přijímat v idealizované podobě jako absolutní kulturní formu. Lidové vztahování ke skutečnosti je přirozeně poetické, protože ještě nevzdálené od „svatého písma přírody“, ne-vzdělané *vlastní* strukturací světa; tato poetičnost je podle Herdera ryzí, ale též naivní, a umění si nevystačí s její „kanonizací“. Žitý kontakt s esenciálním prostřednictvím existenciálního má zůstat, *kultivován* však postupující sebereflexí. Herderova vlastní tvorba je toho koneckonců příkladem. Je třeba ji brát jako svébytnou formu vyjádření filosofického stanoviska, ne méně platnou než teoretická próza. V inspirovaném básnickém vyjádření leckdy zjistíme jasnější obraz myšlenky, než byla její teoretické artikulace; stejnětak se ale nesmíme nechat zavést některými obrazy a obraty strženými imaginací, v poetických licencích zdánlivě rozpornými vizemi.

4) Příroda a kultura

Herderův důraz na celistvost života a historické skutečnosti byl výrazem i fundamentem jeho *kritické* pozice vůči vlastní současnosti, již totiž vyčítal ztrátu takovéto celistvosti. Nejen náboženství dávno není věcí osobního vztahování každého člověka, realizovaného stejně niterností modlitby jako morálně fundovanou angažovaností společenskou, nýbrž i vzkříšené učenectví je spíše v sobě uzavřeným pěstováním ducha než k životu obrácenou kultivací přirozené jednoty rozumu a srdce. Herder na svých studiích o nejstarších literárních a náboženských památkách lidstva ukazoval především původní jednotu lidské zkušenosti. U ní, u elementární nerozlišenosti smyslového a duchovního, viděli jsme již, Herder neradí zůstat či se snad k ní vracet, nýbrž jí dosahovat v kvalitativně vyšší historické formě, tzn. snažit se *zjednávat* jednotu či alespoň maximální možnou míru adekvátnosti konkrétní formace přeměněného životního světa vůči pojmu jeho stvořenosti. Sám vývoj světa nemusí být nutně vzestupem ke stále vyšší úrovni: jeho otevřenost spočívá právě v aktivitě člověka jako té bytosti v přírodě, která je vybavena rozumem, a má tak korigovat pouhé naplňování *možností* odhalováním nad-subjektivních, obecně platných principů, aby účely kladené člověkem nebyly proti přírodě (*přirozenu*), aby rozvoj civilizace nebyl podmíněn vyčerpáváním všeho mimo individualitu jako pouhého *zdroje*.

Lidská společnost se svým provozem nemusí stát proti přírodě: je-li správně pro sebe, je správně i pro přírodu, je skutečným orgánem jejího sebe-vědomí. Tak může ale být jen tehdy, poznává-li princip své organické existence jako stejný s tím přírodním, stejně ve své konečnosti odvozený a omezený, na-daný nikoli dle vlastního plánu. Herder tedy není žádným básníkem přírodní „přirozené“ existence: ne v ní spočívá krása a mravnost, nýbrž v harmonizaci relativního individuálního podle sdíleného ideálního měřítka. Poloskrytá, avšak stěžejní humanistická tendence v Herderově myšlení o člověku jako historickém tvoru, jenž *se uskutečňuje*, nerodí se „hotový“, spočívá v odkazu tohoto uskutečňování právě každému jednotlivci zvlášť. Člověk není izolovaným, nýbrž společenským tvorem, žije vždy v konkrétním společenství, zároveň se však podílí na charakteru, konstituci společenství, ve špatném případě i tím, že nedělá *nic*, že pouze funguje v instrumentalizovaném, institucionalizovaném provozu: stažení se do sebe není neubližnou autonomií oddání se ideji, nýbrž konformismem s institucionální přítomností. Člověk je dobrým člověkem pro sebe, nakolik je dobrým pro jiné, a současně může být jen tak dobrým vůči jiným, nakolik je k tomu vybaven, vz-dělán.

Vzdělání Herder chápe podobně široce jako *kulturu* a staví se tak proti fragmentaci, specializaci ve společnosti, v níž někdo má být učencem, jiný sedlákem, a každý si hledět jen svého. Jeho snem je člověk jako „monáda“, naplňující co nejlépe všechny své mohutnosti: ne však pro nezřízenou plnost, nýbrž *harmonicky*. Člověk je vybaven stejně city a svědomím jako smyslovými žádostmi a nemá proč si plnost života ztotožňovat pouze s uspokojováním smyslů. Ty mají být regulovány rozumem, protože rozum se chápe principů, kdežto smysly jen vnějšího. V Herderově humanismu je přitom s východiskem *osobní* zodpovědnosti a suverenity latentně obsažen i primát reflexe nad skutečností (projevil se sympatií s Francouzskou revolucí, která jeho výmarské druhy většinou velmi popudila): člověk má právo se vzbouřit, vidí-li porušování přirozeného práva ze strany třeba i neprivilegovanějších. Institucionální integrita ještě neznamená integritu konání: člověk se nemá vzdělávat a chovat mravně kvůli institucím a příslušnost k nim nenahradí reálné žití jejich idejí. Zvláště v politicky rozdrobeném Německu, nemajícím velkou jednotnou kulturu jako kupř. Francouzi či Angličané (nemluvě o reprezentativní veřejnosti Starých), je konstitutivní úloha subjektivity významná: kulturu nezaloží instituce, nýbrž tato bude fungovat ze *sdílení* kultury. „Každý člověk si vlastně musí svou řeč vynalézt, a každému pojmu v každém slově rozumět tak, jako kdyby ho

vymyslel on,¹⁰² říká Herder již v „Žurnálu mé cesty“ (*Journal meiner Reise im Jahr 1769*). Emancipativní rozměr Herderova odkazu na svébytnost individua nelze podceňovat či dokonce přehlížet, ač se tak děje zpravidla. Herderův formát osvícenského teologa často v očích interpretů již krátce po jeho smrti jako by bránil vidět občansky-emancipativní náboj, jímž jeho humanismus (demokratismus!) byl prodchnut: náboženský základ nepřipravuje tento humanismus o jeho sociální rozměr, nýbrž je fundamentem jeho zřetele k *osobní* zásluze oproti institucionální pozici. Politický úřad ani majetek ve vztahování k pravdě, dobru a kráse nehrají žádnou úlohu. Míra žití podle Božího ideálu není měřena sociální realitou, nýbrž budoucím uznáním své adekvátnosti. Tak Herder chce, aby se náboženství i umění stalo *opět* věcí celé společnosti, každého člověka. „Kdo chce pouze metafyzické spekulace, má je na nejkratší cestě,“ říká Herder na začátku svých „Idejí k filosofii dějin lidstva“. „Věřím ale, že odděleny od zkušeností a analogií přírody jsou vzduchoplavbou, jež zřídka vede k cíli.“¹⁰³

Sympatie k Francouzské revoluci přispěla také k definitivnímu odcizení s vévodou Karlem Augustem, mezi nímž a Herderem vládl chladný vztah už dlouho předtím. Zejména v „Dopisech na podporu humanity“ se ukáže zřejmým, že Herderův demokratismus byl v rovině politické *republikanismem*. Od Francouzské revoluce si sliboval pokrokové civilizační impulzy i pro Německo, podnícení procesu emancipujícího lidská práva, důstojnost a kulturu. Dovolával se též opakovaně vytvoření vůbec jednotné platformy pro politickou a kulturní debatu Němců: rozdrobenost Německa podle Herdera zásadním způsobem přispívá k zaostalosti a omezenosti v kultuře, politice i hospodářství. Skepse vůči revoluci u něj převládla s nástupem jakobínské tyranie. Přímých vyjádření vztahujících se na konkrétní politické události ovšem ve skutečnosti od Herdera známe jen minimum a sférou jeho zájmu a působení též byla přednostně oblast života duchovního, náboženského a uměleckého, nikoli sociálně-politického; trvalým základem jeho stanoviska, prostupujícím celým jeho životem i dílem, bylo odmítání *každé* nesvobody, *každé* nespravedlnosti, potlačování toho v člověku, co jej nejvlastněji činí lidským, tj. tvořivosti poznávání, práce a citové sounáležitosti. V tomto smyslu pro něj institucionální

¹⁰² „Jeder Mensch muß sich eigentlich seine Sprache erfinden, und jeden Begriff in jedem Wort so verstehen, als wenn er ihn erfunden hätte.“ HW 9/2, s. 117.

¹⁰³ „Wer bloß metaphysische Spekulationen will, hat sie auf kürzerm Wege. „Ich glaube aber, daß sie, abgetrennt von Erfahrungen und Analogien der Natur, eine Luftfahrt sind, die selten zum Ziel führet.“ HW 6, s. 16.

záštita státní nebo církevní nehrála roli při posouzení legitimacy zacházení s člověkem: *lidskost* (dobra, soucitu, míru) je pro Herdera nedělitelná a nesubsumovatelná. Nemohl tak podržet sympatii s revolučním projektem francouzským, prosazoval-li humánní cíle nehumánními prostředky. To je podle Herdera protimluv: dobrý stát je stát humánní kultury, v němž jednatel na žádné úrovni není obětován celku, nýbrž právě v nedotknutelnosti jednotlivého spočívá univerzalita obecného.

Prvním náčrtem soustavného výkladu filosofie lidských dějin byl deset let před pozdějšími „Idejemi“ spis „Také jedna filosofie dějin ke vzdělání lidstva“ (*Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774). Už názvem se zde Herder, teprve ovšem rozvrhovitě, polemicky obrací proti skepticizmu ve filosofii dějin a proti skepticizmu *vůči* filosofii dějin vůbec, jak se šířil zejména z voltairovské Francie. Na prvním místě Herderovi jde o poukaz na to, že dějiny nejsou jen sledem punktuálních událostí, nýbrž tyto vždy spíše „špičkami ledovce“, projevy historických procesů. Zároveň není Herderovo pojetí dějin naivně optimistické či za každou cenu kontinuální, vykládající každou skutečnost jako nutnost v ustavení celkové tendence. O dějinné kontinuitě a kvalitativním vzestupu hovoří, nečiní z nich však umělé konstrukce, do nichž by jednotlivosti pouze zasazoval; naopak vychází vždy z jednotlivostí, z *ustavování* kultury dané epochy, a teprve z reálných struktur přistupuje ke stanovení „principů“ jejich fungování. *Princip* se konstituuje syntézou svěbytné *individuality* organického působení a jeho obecnosti, univerzálnosti jeho *přirozenosti*. Disparita konkrétního nemá být obětována struktuře zprostředkování celku: „Kdyby se mi podařilo, spojit nejdisparátnější scény, aniž bych je popletl – ukázat, jak se na sebe navzájem vztahují, že sebe navzájem vyrůstají, navzájem se ztrácejí, všechny v jednotlivém jen momenty, skrze postup pouze prostředek k účelům – jaký pohled!“¹⁰⁴

Dlouho před Hegelem, a ovšem bez jeho dialekticky identického sebezprostředkovacího schematismu, Herder uvažuje o postupu dějin z Východu na Západ (Orient-Egypt-Řecko-Řím).¹⁰⁵ Mluví o římské epoše jako o „mužném věku lidských sil a

¹⁰⁴ „Wenns mir gelänge, die disparatsten Szenen zu binden, ohne sie zu verwirren – zu zeigen wie sie sich aufeinander beziehen, aus einander erwachsen, sich in einander verlieren, alle im Einzelnen nur Momente, durch den Fortgang allein Mittel zu Zwecken – welch ein Anblick!“ HW 4, s. 42.

¹⁰⁵ Srov. HW 4, s. 42. Důležité je při tom mít na paměti Herderovo zdůrazňování, že křesťanské náboženské pravdy byly zjeveny a lidstvem si osvojeny na Předním východě (*Morgenland*) a toto osvojení mělo úplně jinou podobu, než jakou může mít pro „chladné“ národní kultury „severské“: vyšlo z jiného způsobu

úsilí“ (*das Mannesalter menschlicher Kräfte und Bestrebungen*); „Co u Řeků bylo hrou, zkouškou mládeže, stalo se u nich (Římanů /M. B./) *vážným pevným zřízením.*“¹⁰⁶ Rozumnost, „osvícenost“, na niž je moderní doba tak pyšná, shledává Herder jen zdánlivou a ve srovnání s minulými epochami zdánlivou. Odmítá klišé o „osvícené“ současnosti a „temné“, „barbarské“ minulosti: při všem „barbarství“ vytvářely znalosti ve středověku často lépe, blíže Bohu žijícího člověka než „osvícené“ znalosti soudobé. Je to tedy celistvost života (a tím i osvojené skutečnosti), co Herder ve své současnosti postrádá. O pozitivním postupu lidstva nemůže být řeči, pokud se lidé sami nebudou chápat jako tvůrci a nositelé své kultury. Viděli jsme již, jakou úlohu Herder přikládal v seberozvoji člověka/lidstva umění a proč, v jakých relacích uvažoval krásu a pravdu. V souvislosti s historickou sebereflexí člověka je však zapotřebí zvláště zdůraznit význam umění pro člověka jako individuum v *sociálním* provozu. V umění člověk realizuje sebe i svou zkušenost se světem prvořadě prostřednictvím fantazie: umění předcházelo vědám a je mnohem spíše než jejich teoretická exaktnost médiem sebeuvědomění člověka, protože pracuje s představami, není vázáno strukturovaným pojmoslovím.

Ve spisku „O působení básnictví na mravy národů ve starých a nových dobách“ (*Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker in alten und neuen Zeiten*, 1777) Herder ukazuje sociálně-konstitutivní a stimulativní úlohu umění: umění není jen reflexí jsoucího, nýbrž vždy již i jeho novým fundováním. Z univerzality výrazových prostředků každého umění (tóny, slova, barvy...) plyne imanentní „objektivizace“ subjektivní výpovědi uměleckým dílem, možnost jeho sdílení a komunikace zároveň veřejné a niterné. „Je-li poezie tím, čím být má, pak je podle své *bytnosti* působící. Ona, řeč smyslů a prvních možných dojmů, řeč vášně a všeho toho, co vašeň plodí, obraznosti, jednání, paměti, radosti nebo bolesti, žít, vidět, užívat, působit, přijímat, a naděje nebo strachu, činit tak budoucně – jak by toto nemělo *působit?*“¹⁰⁷ Herder ukazuje *společenské*

vnímání a stejnětak bylo vyjadřováno, zaznamenáváno jinými prostředky, než by tomu bylo u jiných kultur. Srov. HSW XXXI, s. 106 n.

¹⁰⁶ „Was bei Griechen *Spiel, Jugendprobe* gewesen war, ward bei ihnen *ernsthafte feste Einrichtung*“. HW 4, s. 30-31.

¹⁰⁷ „Ist Poesie das, was sie sein soll, so ist sie ihrem *Wesen* nach wirkend. Sie, die Sprache der Sinne und erster möglicher Eindrücke, die Sprache der Leidenschaft und des allen, was diese hervorbringt, der Einbildung, Handlung, des Gedächtnisses, der Freude oder des Schmerzes, gelebt, gesehen, genossen, gewirkt, empfangen zu haben, und der Hoffnung oder Furcht, es künftig tun zu werden – wie sollte diese nicht *wirken?*“ Tamtéž, s. 154.

působení náboženských zpěvů (s odkazem na jeho nové docenění u Luthera), neoddělitelnost náboženství a poezie, umění, přinejmenším při obřadech. „Sbor zpívajících je takřka už společností bratří: srdce se otevírá: oni se cítí v proudu zpěvu jedním srdcem a jednou duší. (...) Poezie je tedy tak dítětem nebes, že se nikdy necítí ryzeji a plněji ve svém původu, jako když se ztrácí v *hymnech*, v nekonečném *všechnu*.“¹⁰⁸

Požadavek harmonické celistvosti uplatnění lidských poznávacích a tvůrčích mohutností není u Herdera nijak náhodný: je ukázkou toho, jak pevnou a organickou jednotu Herder přičítal duchovnosti a tělesnosti, lidské kultuře a přírodě, a stejnětak sebepoznání člověka a poznání přírody. Člověk se má vztahovat prostřednictvím jednotlivostí k celku, ne na jednotlivostech, jak se ukazují, přestávat, protože jsou právě jen jednotlivostmi, v čase a prostoru vřazenými do vývojové procesuality. „Každá příhoda, každé faktum ve světě je svým způsobem jedním *celkem*, celkem, jenž může být znázorněn k výuce: co je tedy takové jasné znázornění, úplné popsání k výuce jiného než historickou výukovou stavbou. Každá příhoda, každé faktum ve světě má své základy a příčiny, jež jeho bytnost takřka vyrobily...“¹⁰⁹ „Všechny věci ve světě na sobě navzájem nerozlučně závisí, a představují tak jeden celek, právě tak jejich znalost.“¹¹⁰ Tak vede podle Herdera každé poznání fyzického k meta-fyzice. Neklade proti sobě parcialitu a celek, nýbrž chápe se dynamismu organicity mezi nimi a zvláště jeho *historičnosti*, aniž by přitom dospěl k imanentismu *sebezprostředkování* celkového objektivního jako jednotlivého subjektivního. Vztah, který mezi nimi panuje, spočívá v napětí mezi kauzální organicitou pohybu ontického a teleologickou licencí jeho existence, která je hodnotovým měřítkem. Příroda není, říká Herder v „Idejích“, sama ze sebe, tímž co věčno, nýbrž je na-dána Bohem.¹¹¹ Pouze toto na-dání k bytí je však od Boha, ne další činné působení samotného

¹⁰⁸ „Ein Chor Singender ist gleichsam schon eine Gesellschaft Brüder: das Herz wird geöffnet: sie fühlen im Strom des Gesanges sich Ein Herz und Eine Seele. (...) Die Poesie ist so sehr Kind des Himmels, daß sie sich nie reiner und voller in ihrem Ursprunge fühlt, als wenn sie sich in *Hymnen*, im unendlichen *All* verliert.“ Tamtéž, s. 196.

¹⁰⁹ „Jede Begebenheit, jedes Factum in der Welt ist auf seine Art ein *Ganzes*, ein Ganzes, das zum Unterricht dargestellt werden kann: was ist also eine solche helle Darstellung, eine vollständige Beschreibung darüber zum Unterricht anderer als ein historisches Lehrgebäude. Jede Begebenheit, jedes Factum in der Welt hat seine Gründe und Ursachen, die sein Wesen gleichsam erzeugten...“ HW 2, s. 12.

¹¹⁰ „Alle Dinge in der Welt hängen unzertrennlich mit einander zusammen, und bilden so ein Ganzes, eben so ihre Kenntnis.“ HW 9/2, s. 805.

¹¹¹ Srov. HW 6, s. 17.

na-daného. Člověk jako rozumný má proto usilovat harmonizovat existenciální s esenciálním, naplňovat účely podle toho, jak se – na základě zvěsti „testamentární“ i „sakramentální“ – domnívá odhalovat záměr funkčního uplatnění jejich na-dání. Jako totiž není obsahu bez formy, jako nic nemohlo být dáno pouze jako látka, nýbrž již ve *tvaru*, tedy *na-dáno*, vybaveno jedinečnými, od ostatního odlišujícími kvalitami, tak není v přírodě nic bez účelu. Kdyby byl pohyb náhodný, nebylo by lze vysvětlit pravidelnost některých akcí i reakcí, kupř. už střídání dne a noci. „Bůh (...) v přírodě uspořádal všechno podle míry, počtu a váhy, (...) zřídil bytnost věcí, jejich podobu a spojení, jejich běh a jejich zachování...“¹¹² Podle Herdera je Země „hvězdou mezi hvězdami“, „v chóru světů“ (*ein Stern unter Sternen, im Chor der Welten*).¹¹³ Je koulí pohybující se kolem své osy a kolem Slunce („Všechno je na Zemi změnou“¹¹⁴) a „mezi všemi těmito měnivými, přitažlivými, vnímavými stvořeními je člověk tím nejvnmavějším: celá Země je udělána pro něj, on pro celou Zemi.“¹¹⁵ „... člověk je prostředním stvořením mezi zvířaty, tj. tou nejvypracovanější formou, v níž se kolem něj v nejjemnějším úhrnu shromažďují rysy všech rodů.“¹¹⁶

Herder se pokouší o soustavný výklad původu a principu existování vesmíru, a to s ohledem na raný příklad Kantův (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, 1755), jež jako královecký student dobře poznal. „Od nebes musí začínat naše filosofie dějin lidského rodu, má-li si nějak zasloužit tohoto jména,“ začíná Herder své dílo.¹¹⁷ Herderův popis vesmíru by mohl na Kanta upomínat; srov.: „Slunce, ten věčný ohňový kotouč... (...) Celý nebeský systém je usilováním stejných a nestejných, ale s velkou silou hnaných koulí proti sobě navzájem...“¹¹⁸ Vzájemné působení vesmírných těles podle

¹¹² „Der Gott (...) in der Natur Alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet, (...) das Wesen der Dinge, ihre Gestalt und Verknüpfung, ihren Lauf und ihre Erhaltung eingerichtet hat...“ Tamtéž, s. 14.

¹¹³ Tamtéž, s. 21.

¹¹⁴ „Alles ist auf der Erde Veränderung...“ Tamtéž, s. 33.

¹¹⁵ „Unter allen diesen veränderlichen, ziehbaren, empfänglichen Geschöpfen ist der Mensch das empfänglichste: die ganze Erde ist für ihn gemacht, Er für die ganze Erde.“ Tamtéž, s. 35.

¹¹⁶ „... der Mensch ein Mittelgeschöpf unter den Tieren, d. i. die ausgearbeitete Form sei, in der sich die Züge aller Gattungen um ihn her im feinsten Inbegriff sammeln.“ Tamtéž, s. 74.

¹¹⁷ „Vom Himmel muß unsre Philosophie der Geschichte des menschlichen Geschlechts anfangen, wenn sie einigermaßen diesen Namen verdienen soll.“ Tamtéž, s. 21.

¹¹⁸ „Die Sonne, der ewige Feuerball... (...) Das ganze Himmelssystem ist ein Streben gleich- oder ungleichartiger aber mit großer Stärke getriebener Kugeln gegen einander...“ Tamtéž, s. 39.

Herdera nemá svůj původ v imanenci organicity: jejich rozlišenost je potencována a proniknuta „Jednou velkou ideou všemoci“: působení je věcí organického, ale (různou, jedinečnou) organicitou musela být nejprve tělesa na-dána; nepůsobí sama ze sebe, protože jsou tvořena právě reaktivními, organickými, tj. dělitelnými, konečnými částmi, zatímco věčné je nedělitelné a absolutní. Ve vesmíru není spontaneity mechanického působení, nýbrž je řízen Bohem. Život na Zemi se podle Herdera nejprve vyvíjel tam, kam nezasahovalo moře, tj. ve vysokých horách; – život se vyvíjel nejdříve v Asii, a to od nejelementárnějších forem k rozvinutějším. Nejprve je vše ovládáno neřízenými silami, pudy.¹¹⁹ Ve vysvětlování vývoje přírodních druhů se u Herdera opět setkáváme s *řečí*: zvířata podle něj překonávají rostliny rozlišeností svých orgánů: zatímco rostlina má být ještě, přijímající a působící celým povrchem svého těla, cele „ústý“, zvíře již má ústa jako specifický orgán příjmu potravy i „komunikace“, reagování na podněty, a člověk tuto vývojovou řadu završuje: jemu jsou již ústa orgánem ducha, artikulovaného vyjádření ducha nezávislého zcela na těle. „Prvním charakteristickým znakem, jímž se našim očím rozlišuje zvíře, jsou ústa. Rostlina je, smím-li tak říci, ještě zcela ústy: saje kořeny, listy a trubicemi; ona ještě leží jako nevyvinuté dítě v lůně své matky a na něm, ještě dříve než je rozlišitelná samotná hlava, patrná ústa.“¹²⁰

Pro Herdera má řeč centrální úlohu. Zpět k ní se dostáváme při výkladu přírody, náboženství i estetiky. Řeč je totiž tím, co spojuje smyslovost a smyslu-plnost, tělesnost a duchovnost. Stvoření bylo Slovem, pohyb stvořeného je jeho řečí a samo pohybující se stvořené mluví svým jednáním; artikulovaná lidská řeč, fundovaná rozumem, je médiem identity organicity. Je syntézou smyslového podnětu a racionální reflexe, je stejně organicko-geneticky spolukonstituovanou mohutností jako jiné mohutnosti, smysly, přece však se od ostatních odlišuje svým univerzálním přesahem zkušenostně daného, jeho uchopováním *obecnými* pojmy, jímž označované konkrétní je jen relativní realitou. Záhada řeči je stejná jako záhada duše, protože v řeči přichází duše k sobě; bez pojmů není ani

¹¹⁹ Srov.: „In der toten Natur liegt alles noch in Einem dunkeln aber mächtigen Triebe. Die Teile dringen mit innigen Kräften zusammen: jedes Geschöpf sucht Gestalt zu gewinnen und formt sich. (...) Im Pflanzentier fängt die Natur an, einzelne Werkzeuge, mithin auch ihre inwohnenden Kräfte unvermerkt zu sondern...“ Tamtéž, s. 105.

¹²⁰ „Das erste Merkmal, wodurch sich unsern Augen ein Tier unterscheidet, ist der Mund. Die Pflanze ist, wenn ich so sagen darf, noch ganz Mund: sie saugt mit Wurzeln, Blättern und Röhern; sie liegt noch, wie ein unentwickeltes Kind, in ihrer Mutter Schoß und an ihm, selbst ehe noch ein Haupt unterscheidbar ist, der Mund merklich.“ Tamtéž, s. 77.

reflexe, jen nerozlišené mnohosti afektů. Reflexivita se od smyslovosti odlišuje právě pojetím prožívaného. Je syntézou, kterou pro Herdera vysvětluje pouze původ duše z Boha, její na-dání mohutností po-jetí, rozumění a vyjádření pojmově-předmětné syntézy. Musíme patřičně podržet dualismus na-daného a Na-dávajícího: řečové prostředkování mezi duchovností a tělesností v přírodě naprosto *nelze* vykládat ve smyslu identitní filosofie, jak se bohužel někteří interpreti domnívají. Pak by musel být identitním filosofem i Leibniz. Jednota mezi pojmy nadanou duší a pojmy nadávajícím Duchem není zaměnitelná se substanciální indifferencí: je fundována *potencí* a konstituuje se teprve v *organicitě aktu!* Řečí totiž Herder nemyslí jen kapacitu pojmů, jež by snad člověku měly být původně zjeveny, jimiž by byl předzkušnostně vybaven a jen si je uvědomoval s předmětnou zkušeností. Nikoli; lidská řeč je pojmová, artikulovaná, spojuje reflexi a výraz, nenese proto ale v sobě syntézu s předmětem imanentně, natožpak s jeho *ideou*, podobou v profánním provozu případně deformovanou. Lidská řeč znamená identitu existenciálního jen natolik, nakolik je, smyslová, zároveň smyslu-plná, nakolik tvoří jednotu s *logem* celku. Kdyby ji Herder chápal identitisticky, nemusel a nemohl by budovat filosofii dějin a *dosahování* humanity, protože subjekt by už byl pochopen jako *sebevztah* celku skrze jedno a identita by už byla hotová, resp. každá identita by byla totalitou individuálních po-jmů jako sebe-po-jmů absolutna skrze subjekty *své* existence.

Ale u Herdera není vztah mezi subjektem a celkem vztahem monistické jednoty, subjekt není jedním z fenoménů absolutna a jeho řeč není *jedním ze* znění Logu, celek *se* neskládá ze svých fenoménů, nýbrž *je* otevřen historickému pohybu teleo-logií pocházející prioritně nikoli od něj, ze sféry nad-substanciálního, absolutně prvotního a nepodmíněného, jež ontické prozařuje a na-dává mohutnostmi; není v něm samém jako ve *svém vlastním* těle! Pokud pro Herdera platí, že světlo v očích člověka je jiskrou Světla Počátku, tak jako duše/řeč Slova Stvoření, Logu, pak je právě jiskrou, která *byla zažehnuta* – netvoří substanciální identitu se Zežehávajícím a nemůže ani zůstat v té podobě, v jaké jím byla zažehnuta, protože právě byla zažehnuta skutečně, jako živoucí, tj. měnící se ve své záři. Nelze ani dostatečně opakovat a zdůrazňovat tento základní rozdíl mezi Herderem a pan(en)teismem či identismem, popř. rovnou monismem.

Herder uvádí: „Jen skrze řeč se dřímající rozum probouzí nebo mnohem spíše nahá schopnost, jež by skrze sebe sama zůstala věčně mrtvou, se skrze řeč stává živoucí silou a působením. Jen skrze řeč se stává oko a ucho, ano cit všech smyslů jedním a

sjednocuje se skrze ni k tvůrčí myšlence, jemuž umělecké dílo rukou nebo jiných končetin jen naslouchá.“¹²¹ Řeč jako médium rozumové reflexe nestojí tedy *proti* smyslovosti organicity, nýbrž je její nejvyšší formou, jejím (sebe-)po-jetím: udělením, naplněním smyslu: rozumovost a přírodní smyslovost nejsou v protikladu, nýbrž pouze kvalitativním (vývojovým) rozdílu smyslovosti a smyslu-plnosti. To ovšem naprosto neznamená, upřesněme opět, že by smyslu-plnost náležela pouze či každé řečové výpovědi a organicitě pojmově se neartikulující, projevující se jen organicitou mechanicko-fyzickou, nenáležela mimo řeč žádná objektivní identita. Logos totiž nenáleží ani subjektu, ani objektu, nýbrž ideji jejich stvořenosti. Tento logos prostupuje právě organicitou jako vertikála její teleologie, již parciální řečové po-jetí vůbec nemusí být adekvátní, natož aby chtělo být s ní identické jako její sebe-pojetí skrze jednotlivé, jak implikuje identismus (Herderovi tak neprávem přisuzovaný). Z identismu přírody a ducha ve smyslu jakéhosi organického samopohybu abstraktního esenciálního principu můžou Herdera vinit pouze povrchní čtenáři vyselektovaných zlomků z jeho teoretického díla. Mnoho stovek stran Herderových kázání a náboženských básní ze všech období Herderova myslitelského vývoje skýtá nepřehledně důkazů o jeho důsledném dualismu, a koneckonců o něm přesvědčuje i jeho pozice v kritice Kanta či Fichta na konci osmnáctého století. Tak kupř. Herder v kázání při nastoupení místa při Ježíšově kostele (*Jesuskirche*) v Rize již roku 1767 hovoří o Bohu jako „Otcí lidí“: všude „otevívá“ svou „celou duši“ před Bohem jako před *druhým*, prioritním a superlativním vůči sobě sama, jako před osobním soudícím, všemocným pánem, ale i nejvýše milostivým a slitovným důvěrníkem. „Ó Bože, otevírám Ti svou celou duši: světím Ti bol všech pocitů, s nimiž se i nyní před Tebou modlím: zasvěcuji Ti celé ohromné pohnutí srdce, jež mě prostupuje.“ V nástupní řeči bückeberské (1771) zase Herder Boha nazývá „otcem svého života“, *před nímž*, „soudcem svědomí“ (*Richter der Gewissen*), stojí.¹²²

Měřítko Boha je u Herdera jiné než měřítko „objektivního určení“ vlastní vůle: je mimo sféru imanence, je s ní kvalitativně nesouměřitelný; základ, působící příčina i horizont její – ovšem v její stvořenosti *svébytné* – organičnosti. Herder neztotožňuje Boha

¹²¹ „Nur durch die Rede wird die schlummernde Vernunft erweckt oder vielmehr die nackte Fähigkeit, die durch sich selbst ewig tot geblieben wäre, wird durch die Sprache lebendige Kraft und Wirkung. Nur durch die Rede wird Auge und Ohr, ja das Gefühl aller Sinne eins und vereinigt sich durch sie zum schaffenden Gedanken, dem das Kunstwerk der Hände und anderer Glieder nur gehorcht.“ HW 6, s. 138-9.

¹²² „Vater meines Lebens! hier stehe ich vor dir!“ HSW XXXI, s. 148.

s Dobrem nebo Láskou, neredukuje jej na jejich princip, tj. na hypostazi ideálního vztahování mezilidského, „objektivizujícího“ a objektivujícího se v *imanentní* realitě, nýbrž jej zve „*otcem* lásky a všeho dobra“ (*Vater der Liebe und alles Guten*).¹²³ Bůh není pojem ani „duch“ pojmu, nýbrž (absolutně prioritní a nepodmíněný, navíc tak milostivý, nikoli „nutný“ a „logický“) dárce pojmu. Reflexe mravnosti neprobíhá v imanenci pohybu mezi „objektivním“ a „subjektivním určením vůle“, jako *sebereflexe* objektivna v subjektivnu (identická takto ve skutečnosti již apriorně!), nýbrž vede k překročení individuality k univerzalitě, která je opravdu *objektivní*, nikoli jen inter-subjektivní. „Ó Bože! Otče lidí, slitovníku s chudými, vyslyšiteli modlitby, viz! podjal jsem se –, poprvé přistupuji před Tebe k veřejné modlitbě jako Tvůj světitel a chci své srdce před – Pane! Ty jsi mě znal – na Tebe jsem vržen...“¹²⁴ „Smíření“, o něž Herder prosí, není „nutným“, „logickým“ smířením (rozuměj: nalezením *jednoty*) člověka s *jeho vlastním*, resp. vůbec *lidským* určením; takové totiž, uvidíme v Herderově kritice idealismu, není ani *smířením* (jednoho *sjiným* sebe sama), nýbrž totéž co racionální (takto i „utilitaristickou“, eudaimonistickou) *reflexí*, a to navíc *sebereflexí*. U Herdera nejde jen o sebereflexi jednoho srdce v jeho imanentní licenci vlastního „o sobě“, vlastní „ideji“, nýbrž o kvalitativní přechod konfrontace s nesouměřitelně ideálním: „Ne, ó Bože! nikdy mě nenech padnout do propasti takového svedení: uč mě to stále, že služebník náboženství současně má být jeho vzorem, že když chce polepšovat ostatní, musel by se zlepšit. Viz! předávám Ti své srdce, vstupuje do tohoto nového stavu, vytvoř ve mně ryzí srdce. Nech mě samého ochutnat Tvé smíření, abych mohl kázat i jiným, nechte se smířit.“¹²⁵ „Bože! Slitovníku a příteli lidí, jsi to ty, jehož hlas slyším v této svaté knize (Bibli /M. B./)! a jehož slovo mi jejím prostřednictvím z tajemství tvého bydliště sem do sídla mé slabosti dozněl! – Bože, jsi to ty, jenž se Mojžíšovi zjevil na Sinaji a Orebu, a za Šalomounových časů plnil chrám svou nádherou, a v Kristu ozářil svět, a přesadil jej po svou pravici, a v něm zjeven budeš řídit

¹²³ „O Gott, ich öffne Dir meine ganze Seele: ich heilige Dir die Wehmuth aller der Empfindungen, mit denen ich auch jetzt vor Dir bete: ich weihe Dir die ganze gewaltige Regung des Herzens, die mich durchdringt.“ Tamtéž, s. 514.

¹²⁴ „O Gott! Vater der Menschen, Erbarmer der Armen, Erhörer des Gebets, siehe! ich habe mich unterwunden –, zum ersten mal trete ich in einem öffentlichen Gebete als Dein Geweihter vor Dich, und will mein Herz vor – Herr! Du kanntest mich – auf Dich bin ich geworfen...“ Tamtéž, s. 20-1.

¹²⁵ „Nein o Gott! nie laß mich in einen Abgrund solcher Verführung fallen: lehre es mich stets, daß ein Diener der Religion, zugleich ein Muster derselben seyn soll, daß wenn er andre beßern will, er sich selbst müsse gebeßert haben. Siehe! ich übergebe Dir mein Herz, da ich in diesen neuen Stand trete, schaff in mir ein rein Herz. Laß mich selbst Deine Versöhnung schmecken, damit ich auch andern predigen könne, laßet euch versöhnen.“ Tamtéž, s. 37.

svět! – Bože, jsi to ty, jenž mi dal tuto knihu za vodítko mé víry, za pravidlo mého života, za základ mé naděje a za zákoník, jímž mě budeš řídit! – Bože! tady před tebou stojí tvor, slepý a nemoudrý, snad ale upřímný, zkažený snad, ale ne tvrdohlavý: stojí před tebou a nabízí ti základ své duše.¹²⁶

S řečí začíná podle Herdera lidský rozum a kultura.¹²⁷ Ona je vrcholnou formou organického vývoje v přírodě, zároveň „smyslovost“ přírody už překračující. Řeč však je nejen dovršením smyslovosti sebereflexí její smyslu-plnosti jako taková, nýbrž v procesu rozvoje řeči v životě každého člověka se tato její povaha alegorizuje: člověk má řeč pouze jako mohutnost, ne jako hotový a u každého stejný systém pojmů. Jako se v celku přírody smyslovost chápe míry své smyslu-plnosti v po-jmu řeči, tak smyslovost člověka po-jímá svou smyslu-plnost řečí. Její kvalita je nejen nesamozřejmá, vývojová, nýbrž v čase a prostoru se, s různými národními a jazykovými kulturami, různí i významové relace mezi pojmem a pojímaným. „Člověk je první *propuštěný* (svobodným ponechaný) Stvoření,“ říká Herder; „stojí vzpřímeně.“ Člověku je dán rozum, a tím i svoboda, totiž svoboda rozhodnutí, ne-závislost na (vnějším působením ovládaných) smyslech. *Člověk se ale musí všemu učit*: „... der Mensch alles lernen muß...“¹²⁸ „Člověk se musí učit nejdéle, protože se má nejvíce co učit, neboť u něj vše přichází na po svém získanou hotovost (dovednost), rozum a umění.“¹²⁹ Člověk si uvědomuje sám sebe jako existujícího, a to existujícího v kontaktu se světem. Osvojuje si sám sebe z osvojování si od sebe odlišného. Nemá zpočátku jiného měřítka než právě sebe a vnějšího světa, a smysly řízená vůle je jeho jediným rozumem. Elementárním výkonem sebe-uvědomění je však uvědomění si potřeb,

¹²⁶ „Gott! Erbarmer und Menschenfreund, bist du es, dessen Stimme ich in diesem heiligen Buch (Bibel) höre! und dessen Wort mir vermittelst desselben aus den Geheimnissen deiner Wohnung hier in den Sitz meiner Schwachheit herunterschallt! – Gott, bist du es, der Moses auf Sinai und Horeb erschien, und zu Salomos Zeiten den Tempel mit seiner Herrlichkeit füllte, und in Christo die Welt erleuchtete, und ihn zu deiner Rechten versetzte, und in ihm erscheinen wirst die Welt zu richten! – Gott, bist du es, der mir dies Buch zur Richtschnur meines Glaubens, zur Regel meines Lebens, zum Grunde meiner Hoffnung, und zum Gesetzbuche gegeben hast, worüber du mich richten wirst! – Gott! hier steht ein Geschöpf vor dir, blind und unweise, vielleicht aber aufrichtig, verderbt vielleicht, aber nicht hartnäckig: es steht vor dir und bietet dir den Grund seiner Seele.“ Tamtéž, s. 99.

¹²⁷ Srov.: „Von der Sprache also fängt seine (des Menschen) Vernunft und Kultur an: denn nur durch sie beherrscht er auch sich selbst und wird des Nachsinnens und Wählens, dazu er durch seine Organisation nur fähig war, mächtig.“ HW 6, s. 141.

¹²⁸ „Der Mensch ist der erste *Freigelassene* der Schöpfung; er stehet aufrecht.“ Tamtéž, s. 145-6.

¹²⁹ „Der Mensch muß am längsten lernen, weil er am meisten zu lernen hat, da bei ihm alles auf eigenerlangte Fertigkeit, Vernunft und Kunst ankommt.“ Tamtéž, s. 152-3.

zranitelnosti, omezenosti, konečnosti lidské existence (stejně jako jiných tvorů). Tak se člověku objektem náboženského vztahování stává primárně to, co nejvíce přesahuje ohrožitelnou relativitu, měnivost, totiž tělesa a živly, jež se zdají vyvýšeny nad jednotlivými organismy. Zranitelnost existence a pud vlastní sebezáchovy zároveň vedou k chápání zachování života jako priority každého člověka (živého tvora vůbec). Partikulární si za svůj princip může brát jen obecné, už proto, že je vždy v kontaktu s jinými (jinak by nebylo partikulárním) a kdyby každé jedno bralo za určující princip vlastní vůli, byl by život neustálým ohrožením, bojem.

Proto Herder říká, že „k humanitě a náboženství je člověk utvořen“ (*zur Humanität und Religion ist der Mensch gebildet*).¹³⁰ „Člověk je tedy zrozen ke společnosti; to mu říká sou-cit jeho rodičů, to mu říkají roky jeho dlouhého dětství.“¹³¹ K tázání po principech určujících existenci sebe i všeho ostatního podle Herdera vede právě vědomí toho, že mohutnosti v organismech, natožpak reflexivita v člověku, nepocházejí ze samotné tělesnosti: „Nuže nevidíme v dílech přírody vlastně žádnou příčinu v nejnějším; neznáme sebe sama a nevíme, jak v nás něco působí.“¹³² Také zde se přesvědčujeme, že Herder nejen *není* imanentista, nýbrž se bude proti idealistické teorii spontaneity sebevědomí stavět právě z *opačných* pozic: připsání mohutností spontánnímu výkonu vědomí či jejich apriorizace konstituci zkušenostního poznání není v Herderových očích žádným řešením, pouze více či méně explicitním vyloučením potenciality teleologického působení Boha. Podle Herdera „první a poslední filosofie byla vždy náboženstvím.“¹³³ „Náboženství je tedy, uváženo už i jako cvičení rozumu, nejvyšší humanitou, nejvznešenějším květem lidské duše.“¹³⁴

Víra v Boha jako nad-pozemského dárce (nikoli imanentního principu) existování světa byla vždy spojena s vírou v posmrtný život. Pokud se totiž člověk obracel k hledání

¹³⁰ Tamtéž, s. 154.

¹³¹ „Der Mensch ist also zur Gesellschaft *geboren*; das sagt ihm das Mitgefühl seiner Eltern, das sagen ihm die Jahre seiner langen Kindheit.“ Tamtéž, s. 158.

¹³² „Nun sehen wir in den Werken der Natur eigentlich keine Ursache im Innersten ein; wir kennen uns selbst nicht, und wissen nicht, wie irgend Etwas in uns wirkt.“ HW 6, s. 160-1.

¹³³ „... die erste und letzte Philosophie ist immer Religion gewesen.“ Tamtéž, s. 161.

¹³⁴ „Religion ist also, auch schon als Verstandesübung betrachtet, die höchste Humanität, die erhabenste Blüte der menschlichen Seele.“ Tamtéž, s. 162.

principu pohybu konečného a nemohl jej přisoudit samotnému konečnému, které je dělitelné a relativní, spojoval vždy víru v Pravdu zároveň s vírou v (její) Dobro: uvedení do pohybu, dar života, je stvořitelem dílem, tzn. dílem dobra, milosti, protože člověk poznává pohybující se jako obdařené *účelovými* vlastnostmi a schopnostmi. „jsme dětmi věčného, jež se tady máme napodobující učít poznávat a milovat...“¹³⁵ Tak Herder přistupuje ke slavné a jedné z nejdůležitějších tezí svých „Idejí“, která říká, že „ve Stvoření naší Země vládne řada vzestupných forem a sil“: „In der Schöpfung unsrer Erde herrscht eine Reihe aufsteigender Formen und Kräfte.“¹³⁶ Dějinnost je podle Herdera založena teleologií, není proto ale každá událost „teleologickou“ ve smyslu prozřetelnostního předurčení: formy a síly jsou *potencemi* pohybu, nikoli pohybem samotným; ne každý pohyb realizovaný ze sféry ontického musí být oproti tomu předchozímu „vzestupný“! Pokud ovšem jsou síly a formy ve vzestupné řadě, ne pouze kvalitativně indiferentní mnohosti, co a jak ale způsobí, *nemusí* být adekvátní ideji jejich Stvoření, nic to nemění na logicky vyplývajícím faktu, jež bychom neměli přehlédnout, že totiž samo to, co vznikne prostřednictvím působení „forem a sil“, se samo stává *formou* a *silou*. Zde je zvlášť důležité vidět strukturovanost Herderovy organicity. Herder hovoří o „stoupavé řadě forem a sil“ „ve Stvoření naší Země“. Máme co dělat se třemi stupni, které jsou organické, ale pro to ještě ne zaměnitelné. Nejprve byly „formy a síly“ na-dány (stvořeny), poté se mohly začít organicky rozvíjet, a „formy a síly“ jimi dále vyprodukované, resp. ty, do nichž se samy prvé přeměnily, jsou třetím stupněm. Toto rozlišení je logickou rekonstrukcí; v přírodě poznáváme koexistenci, jednotu všech tří úrovní, protože – jak Herder ukazuje – jedna má svou realitu v druhé. Na-dání k pohybu má svou realitu v pohybujícím se samotném, na-dání řeči se u-dává teprve v parciálním promluvení, avšak akt a potence jsou zde neztotožnitelné! Potenci poznáváme skrze akt, příčinu z následku, nejsou tímž. Ke kvalitativnímu vzestupu jsou jednotlivosti ve sféře organického pouze na-dány; svébytně, z působení Boha, tvoří vzestupnou řadu jen formy a síly jejich na-dání, tj. to, co se pak může organicky rozvíjet. Teleologie na-dání k životu je tedy něčím zcela jiným než kauzalita života, ačkoli o na-dání k životu víme jen ze života

¹³⁵ „Wir sind Kinder des Ewigen, den wir hier nachahmend erkennen und lieben lernen sollen...“ Tamtéž, s. 166.

¹³⁶ Tamtéž.

samého. Organicita života spočívá mezi potencialitou svého teleologického na-dání a kauzalizmem své skutečnosti, jak se jeví samotnému živoucímu.¹³⁷

5) Výchova k lidství

Člověk si své mohutnosti osvojuje, učí se je chápat a uplatňovat. Je nadán rozumem, ale není od svého zrození „hotově“ rozumný. Smyslu-plnost smyslovosti své i přírody (jako přirozena) kolem sebe se musí učit odhalovat jako možnost, již má naplňovat. Rodí se jako člověk, a má se stát *humanistou*. „Člověk (...) se má, mimo několika nouzových pudů, všechno, co patří k rozumu a humanitě, teprve *naučit*.“¹³⁸ „Největší část lidí je zvířaty; k humanitě si na svět přinesla pouze schopnost a musí si ji teprve osvojit skrze námahu a píli! a i u těch nejlepších, jakkoli jemná a něžná je jim vysazená božská květina! Celoživotně chce zvíře panovat nad člověkem a většina je nechává nad sebou vládnout podle libosti. (...) Život je tedy bojem a květ čisté, nesmrtelné humanity těžko dobytou korunou.“¹³⁹

Ve vymezení procesuality, budoucnosti, a zároveň společenskosti, sociálnosti sebe-uskutečnění člověka spočívá jádro Herderova humanismu a heroismu příkladu, jež poskytl vlastním pracovním nasazením. V soustavných veledílech „Ideje k filosofii dějin lidstva“ a „Listy na podporu humanity“ chtěl podat nejen sumu svého myšlení a vzdělání, nýbrž i východisko pro sebereflexi člověka ve všech formách jeho vztahování ke světu, v celistvosti jeho bio-logické, historické a sociální bytnosti. Herder navázal na systematická díla klasického racionalismu, v nichž jsme na velmi podobné formulace nutnosti *kultivovat*

¹³⁷ Srov.: „Die Natur ist gleichsam durch die Gewalt des Schöpfers vollendete Kunst worden und die Macht der Elemente in einen Kreislauf bestimmter Organisationen gebunden, aus dem sie nicht weichen kann, weil der bildende Geist sich allem einverleibt hat, dem er sich einverleiben konnte.“ Tamtéž, s. 410.

¹³⁸ „Der Mensch (...) soll, außer einigen notdürftigen Trieben, alles was zur Vernunft und Humanität gehört, erst *lernen*.“ Tamtéž, s. 188-9.

¹³⁹ „Der größte Teil des Menschen ist Tier; zur Humanität hat er bloß die Fähigkeit auf die Welt gebracht und sie muß ihm durch Mühe und Fleiß erst angebildet worden! und auch bei den besten, wie fein und zart ist die ihnen aufgepflanzte göttliche Blume! Lebenslang will das Tier über den Menschen herrschen und die meisten lassen es nach Gefallen über sich regieren. (...) Das Leben ist also ein Kampf und die Blume der reinen, unsterblichen Humanität eine schwererrungene Krone.“ Tamtéž, s. 194-5.

pouhé *mohutnosti*, vz-dělávat člověka k *lidství*, *humanitě*, již upozornili¹⁴⁰, a připravil půdu pro filosofii *konstituce* subjektivity. Pro jeho křesťanský základ se málokdo z filosofů člověka jako historického, sociálního subjektu v devatenáctém století na Herdera obracel jako na svého předchůdce a zdá se, že dodnes není sociální rozměr Herderovy filosofie humanity doceňován, chápán jako živá součást filosofie praktické emancipace člověka jako občana.

U Herdera je *občanství* v národním či sociálním smyslu fundováno náboženskou etikou, proto však není méně *občanstvím*. Za Herderova života jen nedostoupilo zprostředkování „přirozena“ (podstatového) takové míry, jakou přinesla industriální a technologická revoluce příští epochy, takže se jeho myšlení může zdát ne-aktuální v tom smyslu, že životní svět, pro nějž Herder svůj humanistický koncept *občanské kultury* vytvořil, je zkrátka nenávratně ztracen v minulosti, úplně stejně jako svět eticko-státovědních konceptů Wolffa, Gottscheda, Crusia či Mendelssohna. Přece však jsme přesvědčeni, že lze k těmto klasikům přistupovat i jinak než právě jako k „pouhým“ klasikům, tj. s pietní úctou, ale bez vnitřní účasti aktivního osvojení. Herderův humanismus čerpá svůj reálně emancipativní rozměr z pojetí *kultury*. Viděli jsme, jak kultura u Herdera nestojí „proti“ přírodě, nýbrž jak je uchopena coby sebereflexe smyslu-plnosti *přirozena*. Není redukovatelná na *provoz institucí*: kulturu nevytvářejí instituce, ba ani artefakty, nýbrž žití jejich obsahů. Lidstvo je nejvyšší formou života; v něm organicita dospívá k sebeuvědomění, a ne pouze k individuální reflexi individuálního, nýbrž člověk se rozumově vztahuje k celku existujícího, stejně jako možného, abstraktního. Tak civilizace není, resp. nemusí být v protikladu k přírodě, pokud totiž zachovává její *přirozenost*, tzn. účelovost fundovanou Stvořením. *Přirozeno* není totéž co naturálo: konkrétní tělesnost je produkována organickým pohybem, od ideální teleologie je odvozena jen její *na-danost*. *Přirozeno* tak spočívá primárně v principu možnosti pohybu, ne v parcialitě pohybem vytvořeného, a nemá-li civilizace být v rozporu s přírodou, myslíme tím právě: *s přirozenem*, s principem „testamentárně“ a „sakramentálně“ zvěstované účelovosti a zachování života na Zemi.

¹⁴⁰ Srov. např. Gottschedovo: „... nepřinášíme si s sebou na svět jinak nic než pouhou schopnost stát se rozumnými...“ („... bringen wir sonst nichts, als die blossе Fähigkeit verständig zu werden, mit uns auf die Welt...“) Gottsched, Johann Christian. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit. Erster, theoretischer Band*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1733. S. 6.

Tak u Herdera nelze chápat odkazy na *přírodu* povrchně, ve smyslu poetické vize neporušené naturální bezprostřednosti. Historičnost charakterizuje právě napětí mezi formou organicky (příp. civilizačně) vyvinuté, přeměněné *přírody* a *přirozenosti*, jež jí náležela jako stvořené. Inteligibilita není jen věcí rozumové reflexe člověka, ne pouze člověk uděluje, naplňuje smysl, nýbrž lidská řeč je pro Herdera spíše médiem artikulace esenciálního *Logu* znějícího v různé formě a intenzitě celou přírodou jako hlas jejího *přirozena*! Toto rozlišení je opět mimořádně významné, vzdorující triviálním výkladům: ne *Logu přírody* jako pouze totality existujícího, nýbrž *Logu ideje*, jež se teleo-logií organicity přírody manifestuje coby její *přirozeno*. Kdyby platil první případ, bylo by určení *logu* (inter-)subjektivní libovůlí a za *logos* by byla označena organicita sama, ne účelový princip jí prostupující a jí potencovavší! Právě určení *jej* za *logos* je humanistickým imperativem, protože individuální reflexe lidská je tak odkázána na poměrování své adekvátnosti – a nejen s celkem, nýbrž s ideou ležící v základu celku a jeho existencí coby životodárný princip prostupující, avšak *nenutně*, na bázi teleologické *potenciality*, ne *nutnosti* substanciálního sebevztahu. Esenciální tak nikdy nemůže tvořit jednotu s existenciálním, subjekt nemůže sám sebe určit za orgán (nejvýše správného, identitního) sebe-uvědomění Celku, nýbrž jeho vztahování k *ideji* (Stvoření) Celku probíhá na úrovni *víry*. Subjekt se vždy *srovnává* s ideálem, nemůže *klást* svou *jednotu* s ním. Toto uvědomělé srovnávání, sebe-reflexe, je umožněno pouze *rozumovému* organickému, člověku, a je obsahem jeho *kultury*. Kultura není založena jen na rozumové organizaci skutečností a tvorbě nových, nýbrž i na kvalitě osvojování si hodnot vycházejících ze samotného *přirozena*.

Redukce osvícenství (*osvěcování*) na *racionalizaci* ve smyslu jednostranně funkčně-účelové strukturace přírody civilizací, v níž jediným hlediskem je *zisk* provozu, se stane právem terčem kritiky. Herder ovšem byl snad největším z těch osvícenců, kteří chápali rozšiřování lidské moci nad přírodu mnohem hlouběji než jako „racionalizaci“ vyčerpáváním užitečných hodnot. Herder cílí, jak řečeno, na syntézu smyslovosti a smyslnosti, rozumu člověka a *Logu* celku, – vzpomeňme jeho básnění „matky Země“. *Kulturou* rozumí osvojování si světa na základě reflexe jeho *logu* a sjednocení s ním; tato syntéza je *přirozená*, protože *logos* (přirozeno) přírody je týž jako člověka. Člověk je nejvyvinutějším z organismů, ale stále organismus. Je součástí stvořeného v různých ohledech, musí však dosahovat jejich harmonie: je *synem* ostatního stvořeného, protože je *zrozen*; je jeho *bratrem*, protože svět sdílí s ostatním stvořením; je *otcem*, nakolik má sám moc rozumově-plánovité tvorby. Pro Herdera veskrze platí, že člověk může být jen natolik

tvůrcem, nakolik chápe vlastní stvořenost; jen tolik může mluvit, kolik dokázal slyšet. To ale neznamená pasivní přitakání věřené před-určenosti: pro-zřetelnostní inteligibilitou je organicita pouze *na-dána*, není jí *samou*, a už proto nemůže jít tomu, kdo se k ní obrací, o pouhou „meditaci“ domněle již daného řádu, nýbrž člověk jeho Logu odpovídá aktivitou ve *své, historické* realitě. Řád Celku nemůže vycházet z Celku samotného, má-li být objektivní ideou, ne jen inter-subjektivní totalitou. Opírá se proto o inteligibilní určení organicity existence Celku, které je ne-imanentní. Vztahování k němu a úsilí o jednání podle jeho měřítka *není* pasivitou kontempace věčně stejného: člověk se vztahuje vždy z konkrétního historického prostředí, místa a času, situace. Každé vztahování, včetně estetického, tak v sobě nese imanenci dějinnosti, už jen (podmíněnou!) subjektivitou znázornění.

Pokud Herder v „Idejích“ označuje kulturu národa (lidu) za květ jeho existence („die Kultur eines Volks ist die Blüte seines Daseins“), nemyslí tím jen vrcholné okrášení, nýbrž právě sebe-nalezení smyslu-plnosti, rozvinutí a objektivace vnitřního života a ducha komunity.¹⁴¹ Tento „národní duch“ není u Herdera žádnou spirituálně obecnou identitou, jež by charakterizovala, postupovala jednotlivé členy obce; existuje na bázi komunikačního a hodnotového *sdílení* světa, *kultury*. Člověk není jeho „zajatem“: existence kolektivní identity je odkázána na individua ji sdílející, konstituující, a v této konstituci se vždy jedná o historickou syntézu tradice a inovace. Národní identita je přirozenou formou identity lidské, člověk existuje vždy jako příslušník národní, jazykové skupiny; jeho příslušnost k národu by nikdy neměla být v rozporu s jeho příslušností k *lidstvu*. V Herderově teorii lidskosti a dějin lidstva (*lidství*) hraje *žitost* kultury zásadní význam. Protože v ní vztahování k Pravdě, Dobru a Kráse není vztahování ke kvalitám *imanentním*, dosažitelným v *celku*, nýbrž k *nepodmíněné* dokonalosti, je osobní záležitostí každého člověka a instituce jako takové s ním nemají co do činění. Především umění jako sféra svobodné realizace, která bez institucionální opory sice třeba zůstane neprovedena, avšak naplněna může čistě z jedince být, je tím médiem, jež emancipuje subjektivitu v jakémkoli smyslu potlačovanou společenským provozem. V uměleckém díle má vůči provozu disparátní individualita možnost svobodně realizovat *vlastní* kulturu vztahu k esenciálnímu, kterou shledává v disproporci s civilizační formací.

¹⁴¹ Srov. tamtéž, s. 571.

Faktem nicméně zůstává, že Herder kvůli omezenosti své životní zkušenosti ani *nemohl* teoreticky či sám básnicky-tvořivě uchopit uměleckou reprezentaci skutečnosti, jejíž existenční forma je s ideálně fundovaným *přirozenem* ne v pouze relativní disproporci, nýbrž je cele deformována zprostředkováním zasahujícím samotnou organicitu. Tato zkušenost bude zkušeností teprve první poloviny devatenáctého století a do umění ji příkladně – a příznačně – vnese generace francouzských romantiků v čele s Victorem Hugem, Alfredem de Vignym, Alfredem de Mussetem a především George Sandovou. Ti začínali, dědici Chénierovi, Chateaubriandovi a Lamartinovi, jako lyrikové „nemoci století“, již ve třicátých letech však jejich tvorbu pronikne pochopení dějinné změny potlačeného občanství v potlačení samotné lidskosti, vůbec možnosti plnosti a důstojnosti života v nových podmínkách, v nichž nejvlastnější přirozeno přírody pohlcuje a deformuje technická civilizace v kapacitu provozu, v němž člověk je snižen ve funkční článek instrumentálního zprostředkování. Otřesnou zkušenost vynucené proměny jediné generace z romantiků v *kritické* realisty, třeba i *služebných*, přece ale *lidí* v anonymizované *dělné síly, lidské zdroje*, která bude, symbolizována *deziluzivním* románem, vyzývat ke své integraci coby látky umělecké reprezentace, má-li umění vsutku být *kulturou*, ne pouhou *poetizací* života, Herder neprodělal. Bylo by však legitimní očekávat reflexi (ne-li anticipaci, předpověď) možnosti vývoje k ní a možnosti její umělecké integrace a interpretace? A lze takovou v Herderově díle nalézt?

Tyto otázky pocítujeme jako zvlášť palčivé, související s mezemi sdělnosti přinejmenším Herderova básnického (popř. estetického) díla. Má humanista právo ignorovat, ba nemá přímo *povinnost* tematizovat v umění, vztahování (spolu-)konstituujícím (jeho) *kulturu*, historickou skutečnost, která *odporuje* měřítkům Pravdy, Dobra a Krásy? (Pošlápáváním lidské důstojnosti v sociálním provozu, ve dvacátém století válečnou realitou ne-lidskosti, kterou by Herder pravděpodobně nepokládal nikdy za možnou, vůbec představitelnou.) Osvícenská estetika odkazovala reprezentaci *krásných* umění na přiměřenost *objektů*, ne pouze harmonii *formy*. Skutečnost odporující možnosti *krásné* reprezentace tím byla vylučována z horizontu umělcova zájmu, protože její znázornění by nemohlo být věcí *krásného* umění. Při tom je ale třeba mít na paměti vůči dnešku nesrovnatelnou míru přeměněnosti přírody jako *přirozena*, nesrovnatelnou míru disproporce mezi pojmem a skutečností, jež by jím měla být denotována. Rozhodně nutno zdůraznit, že Herderovi-básníku lze oproti Balzacovi menší „angažovanost“ vyčítat právě tak neprávem jako měřit sociálně-emancipativní intenci hudebně-dramatické tvorby

Haydnovy tvorbou Beethovenovou, neřkuli Verdiovou. Goethe, jenž Herdera o téměř třicet let přežil, mohl již ve svém „Vilému Meisterovi“ reflexi sociální skutečnosti o mnoho prohloubit, a jeho spory s Herderem se přitom odvíjely v neposlední řadě od Herderovy kritiky právě Goethova obrácení k antice, nedostatku mravně-korektivního zaměření na soudobou kulturu německou. A nebyl to právě, viděli jsme už vybranými citáty, Herder, kdo všude usiloval o reformu konvencionalizovaného, od osobního prožitku a angažmá odtaženého provozu, ať už šlo o školství, teologii, nebo umění? Sympatie k Francouzské revoluci potvrzuje, že Herder rozhodně *byl* filosofem humanity jako fundujícího měřítka *každodenní* praxe a že umění chápal rovněž v nejužším vztahu k životu. Nakolik ale považoval *kritickou intenci* za věc estetiky, umění? Nakolik se mimese záření dokonalé Krásy v každém jednom přírody coby její jiskře shoduje s kulturotvornou, tj. *i* emancipativně kritickou rolí umění?

Herder věděl, že umělecká reprezentace v sobě vždy nese subjektivní perspektivu, hodnocení. Jeho nejlepší básně jsou ovšem zároveň niternými zpověďmi a portréty „objektivních“ skutečností, lépe řečeno přírody. Pro Herdera se jedná o samozřejmou a žádoucí jednotu, totiž jednotu, v níž moc tvorby velkého umění dává síla osobní zážitku, opojení však vychází z objektů zkušenosti. Vroucnost básníkovy vztahu je dána právě tím, co je prožito jako krásné a pravdivé nezávisle na něm: nitro se rozněcuje s krásou, působivostí objektu, a tak neupadá do kontemplanace subjektivity prožitku, nýbrž usiluje o maximální přiblížení se tomu, co přece je tak opojné na objektu samotném. Herder se takto vztahuje k objektům a živlům přírody, jež mají pro něj být „nejbližší“ k Bohu, jsou nejmocnější a na člověku nezávislé, přece mu však zvlášť drahé a *krásné*, protože doprovázející, ba v jistém smyslu umožňující jeho život coby elementy jeho každodenního rytmu – hvězdy, Slunce, nebe, noc, světlo... V tematizaci těchto látek se u Herdera nejedná o útěk z přítomné *sociální* skutečnosti k neměnné přírodě, nýbrž o básnění její *přirozené* báze, které má korektivní, ne jen stimulativní, kompenzační úlohu. Každá reflexe přírody nemusí být dozajista útekem ze společenské reality. Pro Herdera především ještě mezi oběma neexistuje takový rozpor, jaký pozná příští století. Herder se jako básník obrací ke kráse stvoření proto, že pro něj zůstává hlediskem a měřítkem lidského působení na svět. Je součástí, ba hlavním předmětem jeho zkušenosti a „životního světa“ a chce, aby tomu tak bylo i pro ostatní, aby se člověk nepřestával obracet k přirozenosti světa/přírody, protože to vede též k Bohu. Herder si uvědomuje pravdu platnou obecně, že totiž samotná tematizace a re-representace ideálního má svou sociálně-korektivní, emancipativní, ba

potenciálně i kriticko-aktivizační hodnotu, *aktualitu*. Snad více než kdo jiný mezi německými klasiky kritizuje od vlastní doby a národní kultury odvrácené idealizování a napodobování antiky. Současně zná (*sociální*) význam uchopování ideálního, jeho symbolické přítomnosti skrze umění jako *měřítka* přítomného stavu.

Pokud bychom se však ptali, nakolik je Herderovo básnictví zaměřeno k dobové skutečnosti jinak než tematizací toho, co ji přesahuje, nakolik se k univerzálnímu vztahuje kritickým předvedením samotného disproporčního, nebylo by lze nedoznat, že Herder zde je přece osvícencem, který emancipuje nasazením pro pokrok a vizemi věčně aktuální potřeby harmonizace s ideálem, *ne* však uvedením samotných rozporů současnosti do umění. V Německu bude toho uvedení ostatně trvat mnohem déle a bude mít vůbec jinou povahu než ve Francii, protože politické, hospodářské a společenské proměny, jimiž Francie procházela od konce osmnáctého století, Německo zažívá především až v poslední třetině století devatenáctého. Pro básnickou perspektivu je to významné především z hlediska celistvosti „životního světa“ člověka: zatímco Balzacovy *postavy* (nemohou to právě být více *hrdinové*) se pohybují z jednoho bodu do druhého, stávají se svědky a vězni *fragmentace* světa-provozu, Eichendorffův „darmošlap“ (*Aus dem Leben eines Taugenichts*, 1826) ještě vychází *do světa*; má před sebou otevřený obzor, ne punktualizovanou funkční síť. Romantický vzor *putování do světa* nebyl jen věcí románové fikce, nýbrž ve většině případů i *životní zkušeností* tvůrců (Wackenroder, Tieck, Novalis, Mörike...). Tato pouť je přitom vždy cestou do nitra, a to zdaleka ne pouze snad z důvodů psychologických, nýbrž jako alegorie metafyzicky fundované noetiky subjektu jako k-sobě-přicházení organického absolutního inteligibilia. Vzrušeným, ale i smířeným účtem této tradice bude Hessův „Narcis a Goldmund“ (*Narziß und Goldmund*, 1930), avšak krize celistvosti onoho horizontu života „substanciální subjektivity“ se projeví v tvorbě generace roku 1848: tu jako kdyby se s osudem francouzským protнула první tušení rozpadu staré jednoty světa německého jazykového prostoru, když Adalbert Stifter vydá roku 1857, současně s Flaubertovou „Paní Bovaryovou“ (*Madame Bovary*) a Baudelairovými „Květy zla“ (*Les Fleurs du Mal*), svůj veliký román „Pozdní léto“ (*Der Nachsommer*). Zamiluje si ho Nietzsche, tak jako druhé největší svědectví této krize, prozaické dílo Gottfrieda Kellera (*Der grüne Heinrich*, 1854-55/1879-80; *Die Leute von Seldwyla*, 1856/1873-74). Zatímco Stifterova konfrontace s novou epochou se z reprezentace jejího *napětí* skončí tragicky (sebevražda), Keller se stane příkladem občanského řešení dilematu mezi osobním prožitkem celistvosti přirozena a neidentickou sociálně-funkční atomizací díky integraci

vztahu k celku reprezentativností kultury formace, jež zprostředkovává mezi přirozeným a civilizačním.

Angažovaný aktualismus, aktivismus zaměřený k historicky konkrétnímu, u Herdera nutno uchopovat ještě spíše než z jeho děl z jeho životního působení, z pozic, jež zaujímal a jimiž se vymezoval totiž i společensky. Proti Goethovi jako ikoně dobové literatury a Kantovi jako ikoně dobové filosofie se Herder jakoby opevňuje na pozici vlastní: to je však klíčové, že nejde o pomyslné zahrabávání se do písku, nýbrž vztyčování vlastní „bašty“; nespokojenost žene Herdera kupředu, pocit nutnosti polemizovat s celkově nesprávným či alespoň nedostatečným, mělkým, vede k tvůrčímu vzepětí směrem k superlativům. Jak jsme řekli, Herder byl jednou z nejuznávanějších německých duchovních autorit své doby, přece však byl spíše *znám* jako úctyhodný než milován a následován jako důvěrný. Právem ho mrzelo, že nebyl následován tolik jako Kant a Goethe, kdyby však nebylo tohoto nedostatečného docenění, nebylo by ani životodárného *napětí* pro vrcholná *vzepětí*: zejména v polemice s Kantem se Herder „stal Herderem“ v tom smyslu, že reálným, zcela osamělým systematicky kritickým i alternativně konstruktivním vystoupením poskytl konkrétní vzor svého učení, demonstroval historicko-dynamistické, kriticko-emancipativní jádro své teorie kultury, jež nezná žádných subsumpcí a falešných identifikací, nýbrž všude pouze míru *univerzality individuální kultury*: kultury žitých idejí, jež se prosazují i navzdory institucím, či spíše *immanentně* navzdory *všemu* institucionálnímu, takto totiž vždy z procesuality své adekvátnosti vystupujícímu zbytnění, zvěčnění. Herderovu opozici vůči Goethovi nelze vnímat optikou schématu Salieri-Mozart; je-li v Herderovi (ve smyslu kontinuity tradice) něco ze stínu Salieriho, pak je ve svěřeposti jeho „metakritiky“ a „já nejsem Goethe“ ještě více světla Beethovenova, odhodlané přesvědčenosti o přenášení historického plamene věčného ohně, v němž se při jistotě o jejím omylu nelze poddat ani většině právě proto, že nejde o uchránění pravdy své, nýbrž univerzální. Málo se dodnes docenilo Herderovo „beethovenovství“, to „beethovenovství“, v němž právě tak Romain Rolland ukazoval základní element evropské humanitní kultury, jež bychom nazvali *tradice kritiky a jednota emancipace*. Řekli jsme, že v Herderovi se spájely bachovská niternost a händelovský kreaturalismus; beethovenovská však byla samota jeho pracovny, svíčka, při níž za zdí svého kostela psal: proti lustrům jiných. Trpkost nedostatku sociálního, nezaslouženého úspěchu průměrných, institucionální dominance co do rozumu i srdce nesrovnatelných měla zde rovněž charakter pružiny napětí k ještě většímu vzepětí: propůjčovala vytrvalosti pečeť heroismu, živila ono přesvědčení,

jež ponese také Kierkegaard, že totiž *pravda je u subjektivity* a u té ještě v jejím *přesvědčení*, ve výsosti jejího *usilování*, ani ne v plodech jako opět již „artificiálních“ členech světa věčného, „institucionálního“. *Univerzalismus, obecnost* tohoto *samotářství* spočívá po beethovenovsku v *individualitě*, která „objímá *milióny*“; která se ale nikoli *klade*, nýbrž *integruje*. Herder byl básníkem světla, to je však podle něj možné jen prostřednictvím filosofie zdroje světla: neodhlíží od jasů života, jen se vzpouzí jakémukoli ulpění na lesku, ano na *tom, co* se leskne; nedívá se *jinam* než Goethe, spíše *dál, hlouběji*, a Thomas Mann to nedokázal pochopit¹⁴², třebaže to byl on, kdo „kladoucí“ element iracionalistického genialismu schopenhauerovsko-nietzscheovsko-wagnerovského překonal humanismem integrace občanské. Herder nekritizoval Kanta ze stanoviska mrtvé tradice, nýbrž věčné reformy, a Goetha ne ze stanoviska odmítnutí Země, nýbrž jejího *objevení*

¹⁴² „Básnil (Goethe) od počátku: anakreontsky, francouzsky, laškovně, nadaně a konvenčně. Básníkem se stal ve Štrasburku, pod vlivem Herdera, v mocně uvolňujícím kontaktu s Homérem, s Macphersonem-Ossianem, se Shakesparem, ježž po celý svůj život bezmezně obdivoval a kladl vysoko nad sebe, s bibli jako básnickým dílem a zcela zvlášť s lidovou písní, v jejíchž rosové svěžesti, jazykové a rytmické moci srdce se jeho lyrika zdravě koupala. Prostřednictvím znalostí, nahlédnutí, kritického citu pro nutné by byl Herder povolán k směrodatnému řízení literárně-revolučních tužeb, jež tehdy, okolo roku 1770, v Německu čekaly na tvůrčí výzvu. Ale chybělo mu, co měl jeho žák, o pět let mladší Goethe, jenž ve své nehotovosti byl připraven chápat se jako pouhá planeta herderovského souhvězdí: kouzlo, milost, nutící tajemství osobnosti. Slunce, tak se ukazovalo, kolem nějž se měl točit nový duchovní život v Německu, byl Goethe, a já věřím, že Herder to brzy pocítil a nikdy zcela neopanoval hořkost nad tímto obratem věcí. Těžko rozlišitelnou od jeho vztahování vůči trpělivě uctívajícímu mladíku, od tohoto věčného pichlavého posměchu a pošklebku, tohoto dělání si legrace nad jeho jménem, jež mohlo stejně dobře vzejít z ‚výkaly‘ (*Kote*) jako z ‚Goethe‘ nebo z ‚Bohům‘ (*Göttern*), přes jeho nedostatek ostrovtipu, dobrého vkusu, od zahořklosti, ano od hluboké nenávisti k lásce, a konečně, ve stáří, zhatil to s mecenášem nekontrolovanou vtipnou poznámkou: O Goethově poněkud nudném revolučním dramatu ‚Přirozená dcera‘ řekl: ‚Tvůj přirozený syn je mi milejší‘, – což starému přátelství zlomilo vaz.“ („Gedichtet hat er (Goethe) von Anbeginn: anakreontisch, französisch, tändelnd, begabt und konventionell. Zum Dichter wurde er in Straßburg, unter dem Einfluß Herders, in mächtig auflockerndem Kontakt mit Homer, mit Macpherson-Ossian, mit Shakespeare, den er sein Leben lang grenzenlos bewunderte und hoch über sich stellte, mit der Bibel als dichterischem Werk und ganz besonders mit dem Volkslied, in dessen Taufische, dessen sprachlicher und rhythmischer Herzensgewalt seine Lyrik gesund sich badet. Durch Kenntnisse, Einsicht, kritisches Gefühl für das Notwendige wäre Herder zum Lenker der literarisch-revolutionären Sehnsüchte berufen gewesen, die damals, um 1770, in Deutschland des schöpferischen Anrufs warteten. Aber ihm fehlte, was sein Schüler, der fünf Jahre jüngere Goethe besaß, der in seiner Unfertigkeit bereit gewesen war, sich als bloßen Planeten des Herder-Gestirns zu betrachten: der Zauber, die Gnade, das zwingende Geheimnis der Persönlichkeit. Die Sonne, so stellte sich heraus, um die das neue geistige Leben in Deutschland sich drehen sollte, war Goethe, und ich glaube, Herder hat das früh gefühlt und ist der Bitterkeit über diese Wendung der Dinge niemals ganz Herr geworden. In seinem Verhalten gegen den geduldig verehrenden Jungen, diesem ewigen stachelichten Spott und Hohn, dieser Lustigmacherei über seinen Namen, der ebensogut vom Kote stammen könne wie von Goethen oder von Göttern, über seinen Mangel an Scharfsinn, an gutem Geschmack, vom Rankünösen, ja von einem tiefen Liebeshaf schwer zu unterscheiden, und endlich, im Alter, verdirbt er es mit dem großen Gönner durch ein unkontrolliertes Witzwort: Von Goethes etwas langweiligem Revolutionsdrama ‚Die natürliche Tochter‘ sagt er: ‚Dein natürlicher Sohn ist mir lieber‘, – was der alten Freundschaft das Genick bricht.“) Mann, Thomas. *Über deutsche Literatur*. Hrsg. von Gerhard Steiner. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1965. S. 62-3.

připojením pravé světlo skýtajících Nebes. Těžiště jeho učení i působení spočívalo v žitém pochopení důsledků plynoucích ze základního přesvědčení metafyzického, určujícího eticky stejně jako esteticky: že tvořivost člověka je sebeinterpretací jeho stvořenosti a že jednota celku spočívá v emancipaci zvláštního.

6) Národnost a všelidskost

Významným přínosem Herderovým bylo uchopení zprostředkovací role *národní* kulturní tradice ve vztahování člověka k věčnému. Ne „pouze“ historičnost reflektované organicity leží mezi existenciálním a esenciálním, nýbrž i specifčnost nacionální, fixovaná především na jazyk a jeho kulturu. Hovoříme-li o Herderově smyslu pro historický okamžik a možnostech umělecké reprezentace *jeho problémů*, nemůžeme se nezastavit u Herderova chápání národů. Podle Herdera „celé lidské dějiny jsou čistými přírodními dějinami lidských sil, jednání a pudů podle místa a času“.¹⁴³ Již v „Kritických lesích“ napsal, že duší přírody je pohyb: „Žijeme ve světě jevů, kde jeden následuje po jiném a jeden okamžik ničí jiný; všechno ve světě je přivázáno na křídlo času, a pohyb, obměna, působení je duší přírody.“¹⁴⁴ Vymezením dějin (světa) jako *pohybu* se Herder od počátku staví proti zplošťování dějepisu na registraci jmen a dat. Dějiny lidstva jsou mu dějinami sebeuskutečňování lidí, jež v žádném případě neznamená automatismus kvalitativního vzestupu. Dosahování „humanity“ je individuálně podmíněné, nesměruje pouze vzhůru a v dokonalém souladu všech.

Herder vidí, že člověk se stává lidským („humanistickým“, adekvátním harmonii logu života vůbec) vždy jako příslušník některého z národů, ne „nejprve“ jako člověk a „pak“ jako Němec či Francouz. V „Listech na podporu humanity“ dokonce odmítá měřítko „evropské kultury“: kultura je vždy *národní*. Nestaví se tím snad proti univerzalizmu sbratření národů, jen proti jeho lacinému vzývání neschopnému vidět

¹⁴³ „Die ganze Menschengeschichte ist eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit.“ HW 6, s. 568.

¹⁴⁴ „Wir leben in einer Welt von Erscheinungen, wo eine auf die andre folgt, und ein Augenblick den andern vernichtet; alles in der Welt ist an den Flügel der Zeit gebunden, und Bewegung, Abwechslung, Wirkung ist die Seele der Natur.“ HW 2, s. 131.

historicky konkrétní strukturu příslušnosti člověka k lidstvu. Lidstvo se může a má skládat jen z národů, z nichž každý bude tolik jedinečně svébytný, nakolik bude tato jedinečnost v přirozeném souhlasu s univerzalitou jeho stvoření, tj. sou-patřičnosti s jinými. „Nejméně tedy může být naše evropská kultura měřítkem všeobecné lidské dobroty a lidských hodnot; není žádným nebo je falešným měřítkem. Evropská kultura je odvozený pojem, jméno. (...) Génus lidí žije v každém národě a s každým národem, jako kdyby to byl ten jediný na Zemi.“¹⁴⁵ Protože člověk se podle Herdera stává lidským, nakolik chápe svou stvoření, a lidskost se tak objektivuje v kvalitě života, víry a mravnosti (jež tvoří přirozenou jednotu), a protože současně chápe časovou a místní zařazenost člověka do konkrétních podmínek, je u něj seberozvoj člověka i rozvojem, ano skrze jednotlivce *seberozvojem národa*. Rozvoj vnitřních sil člověka, mohutnosti myšlení a produktivní tvorby, má u Herdera pouze implicitní *sociálně-emancipativní, občanský* rozměr, nelze jej však nevyvodit: plně se rozvíjející, systematicky vzdělaný člověk může rychle přesáhnout institucionalizovaný „normál“ a stanout přinejmenším ve svých očích proti němu, vědom si neadekvátnosti sociálního uspořádání vůči dosažené míře „humanizace“ člověka. Tento rozhodný pokrokový element je logickým důsledkem v osvícenské filosofii pouze implikovaným: jeho historická sebereflexe nemůže než vést k požadavku spravedlivého rozdělení práv a povinností ve společnosti podle dosaženého seberozvoje člověka, jež zase stávající moc (dědičná, ne ze zásluh) nemůže přijmout, a tak osvícenství je nejen předchůdcem společenského převratu, revoluce, nýbrž už ji fakticky zahajuje. Nacionální rozměr emancipace člověka spočívá v tom, že národ sestává opět pouze z lidí, a pokrok člověka je vždy už fixován na svůj výraz v hodnotách, jež se tak stávají hodnotami národními. Národ tak je konstituován a rozvíjen právě myslitelskou a tvůrčí elitou, ne úřady. Ani tento aspekt nelze přehlédnout. Emancipace člověka-občana byla emancipací národa a emancipace národa byla emancipací člověka-občana; nositelem pokroku, *kultury*, je ten, kdo *je* nejvíc tím, kým právě *je*, tzn. imanentně nacionálně definovaným člověkem. Instrukce může národ spojit v celek pouze politický, ovšem jednotu jeho *kultury* vytvářejí právě jen *tvůrci*. Tuto jednotu teoretické i praktické emancipace člověctví jako občanství a občanství jako národnosti na konci osmnáctého století snad žádný myslitel nepochopil a teoreticky nevyjádřil tolik jako Herder. Zvláště jeho důrazné vymezení pokroku vzestupem

¹⁴⁵ „Am wenigsten kann also unsre *Europäische Kultur* das Maß allgemeiner Menschengüte und Menschenwertes sein; sie ist kein oder ein falscher Maßstab. Europäische Kultur ist ein abgezogener Begriff, ein Name. (...) Der Genius der Menschen lebt in und mit jedem Volk, als ob dies das einzige auf Erden wäre.“ HW 7, s. 706.

k ideálu univerzálnímu (náboženskému), ne pouze subjektivně/nacionálně kladenému, znamenal humanistickou legitimizaci národního sebeurčení, které tak *nesmí* nikdy stanout proti jiným, musí se měřit nezávislým superlativem tak jako ostatní. Jako člověk nesmí stanout proti přírodě, natož proti jinému člověku, tak nesmí stanout národ proti jinému národu.

Herderovo vlastenectví tedy naprosto nelze, kupř. prostřednictvím některých emfatictějších vyjádření vycházejících z nadšení pro velikost tradice a možnosti kultury národa politicky *neexistujícího*, klást do jedné řady s úplně jinak filosoficky založenými nacionálními proudy v Německu už jeho doby. Univerzalismus Herderova východiska samozřejmě mohutně coby vzor oplodnil obrozenecké hnutí české, ještě Masaryk argumentuje pro „českou otázku“ herderovsky. Emancipace člověka jako osobně, vlastním rozumem poznávajícího a věřícího byla neoddelitelná, ba byla oplodněna od emancipace národnostní: rozvoj *lidstva* probíhal jako rozvoj *národů*, rozvoj lidského rozumu byl i rozvojem *národní řeči*, protože probíhal v ní. (A v případě německé filosofie a literatury, u Herdera samotného, to je zvláště patrné.) V tomto smyslu se Herder odvolával na Luthera, jehož překlad umožnil prostému německému člověku *osobní* studium bible, a na působení (přirozeně náboženského) hudebního umění v provinciích: prohlubování náboženské sebereflexe člověka šlo ruku v ruce s prohlubováním národního a historického, též sociálního vědomí. Jeho médii byly všeobecně přístupné náboženské texty, zpěvy, modlitební knížky, a to ve všech kulturách. „Německo a Francie byly reformovány prostřednictvím zpěvů,“ píše Herder v *Kalligone*.¹⁴⁶ Tento důraz na sepětí vzestupu národnostně definované kultury (resp. státu) a sebeuvědomění autonomní rozumovosti, svobody člověka, tj. spojení emancipace národní a sociální, zdaleka předešel moderní antropologii.

Národy jsou podle Herdera přirozenými historicky formovanými kolektivy žijícími na určitých místech. Jejich kultury jsou svébytné a rovnoprávné, mající se navzájem obohacovat a respektovat, rovné si ve svém právu na život. Tuto rovnost ovšem může garantovat pouze neimanentnost nastávání bytí, totiž – takto – sdílení nepodmíněného měřítka. „Náboženství je nejstarší a nejsvatější tradicí Země,“ říká Herder.¹⁴⁷ „Všechna naše metafyzika je metafyzika, tj. odvozený, uspořádaný přírodní rejstřík za pozorováními

¹⁴⁶ „Deutschland und Frankreich sind durch Gesänge reformiert worden.“ HW 8, s. 823.

¹⁴⁷ „Religion ist die älteste und heiligste Tradition der Erde.“ HW 6, s. 372.

zkušenosti.“¹⁴⁸ K meta-fyzice člověka vede zkušenost stejně jako logika. Způsob vztahování je však v historii časově a místně, kulturně podmíněn. Všechny vědy i umění vznikají podle Herdera prostřednictvím nápodoby, rozumu a řeči.¹⁴⁹ Jejich rozvoj v jednom národě působí i na jiný, je mu obohacím a příkladem, a kulturní vzestup je též spojen souvislostí vzájemných vlivů, jedna kultura navazuje na druhou, rozšiřuje ji v pozmeněné, zase o něco překonané podobě, protože vše spočívá v otevřenosti vzájemnému dynamickému působení. „... tak se stávají i dějiny lidstva nutně celkem, tj. řetězem družnosti a utvářející tradice od prvního k poslednímu členu.“¹⁵⁰ „Z dějin lidstva je nepopíratelné, že kde se nějaký země pozvedá k přednímu stupni kultury, tam to působilo i na kruh jeho sousedů.“¹⁵¹ Člověk je podle Herdera přirozeně společenským tvorem¹⁵²: rozumově-citová aktivita vůči jiným je mu sebevyjádřením, seberealizací stejně jako poznáváním nového. Správnému vztahování se musí teprve učit, samotná aktivita jednání a myšlení je mu však stejně přirozená jako jiným organismům jejich *organické* pohyby. „Nejjemnější prostředek konečně, skrze nějž příroda spojuje mnohotvárnost a trvalost forem ve svých rodech, je Stvoření a párování dvou pohlaví.“¹⁵³ „Příroda vychovává rodiny; nejpřírodnější (nejpřirozenější) stát je tedy také *jedním* lidem, s jedním národním charakterem.“¹⁵⁴

¹⁴⁸ „Alle unsre Metaphysik ist Metaphysik, d. i. ein abgezogenes, geordnetes Naturregister hinter Beobachtungen der Erfahrung.“ Tamtéž, s. 349.

¹⁴⁹ „Durch Nachahmung, Vernunft und Sprache sind alle Wissenschaften und Künste des Menschengeschlechts erfunden worden.“ Tamtéž, s. 356.

¹⁵⁰ „... so wird (...) auch die Geschichte der Menschheit notwendig ein Ganzes, d. i. eine Kette der Geselligkeit und bildenden Tradition vom Ersten bis zum letzten Gliede.“ Tamtéž, s. 337.

¹⁵¹ „Aus der Geschichte der Menschheit ists unlegbar, daß wo sich irgend ein Land zu einem vorzüglichen Grad der Kultur erhob, es auch auf einen Kreis seiner Nachbarn gewirkt habe.“ Tamtéž, s. 442.

¹⁵² Srov.: „Přírodní (přirozený) stav člověka je stav společnosti...“ („Der Naturzustand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft...“) Tamtéž, s. 362.

¹⁵³ „Das feinste Mittel endlich, dadurch die Natur Vielartigkeit und Bestandheit der Formen in ihren Gattungen verband, ist die Schöpfung und Paarung zweier Geschlechter.“ Tamtéž, s. 279.

¹⁵⁴ „Die Natur erzieht Familien; der natürlichste Staat ist also auch *Ein* Volk, mit Einem Nationalcharakter.“ Tamtéž, s. 369.

Herder se v „Idejích“ zabývá specifiky, vývojem a odkazy jednotlivých národů. Na Řeky se dívá bez idealizací.¹⁵⁵ Uznává plnost a jednotu jejich života: kultura v Řecku znamenala vsutku jednotu a veřejnost, sdílení a aktivní žití národní identity a prvořadým médiem její sebereflexe bylo umění, a to umění nerozlišené ještě v jednotlivé druhy a žánry, nýbrž celistvé v tom smyslu, jak po něm později bude toužit Wagner či Nietzsche. Srov.: „Může se dobře říci, že ani posunkové, ani herecké umění, ani tanec, ani poezie a hudba u nás nejsou věcmi, jimiž byly u starých Řeků. U nich byly jen jedním dílem, jedním květem lidského ducha, jehož zárodek vnímáme u všech divokých národů, jsou-li příjemného lehkého charakteru a žijí ve šťastném podnebném pásmu.“¹⁵⁶ Římané dle Herdera řecké umění přijali, zčásti obohatili, ale nepozvedli k novým jedinečným výšinám. V divadle se římský lid těšil především z pantomimy. Hebrejskou slovesnou kulturu Herder podrobil novému textovému zkoumání a docenil její nesmírný civilizační a poetologický význam. Kritiku, již na jednom místě v „Idejích“ přináší, je tak třeba číst pozorně a nehotovit se k povrchnímu odsouzení proto, že Herder o Židech mluví jako o „parazitické rostlině, jež se zavěsila málem na všechny evropské národy a stáhla na sebe více nebo méně jejich mízy“ („die parasitische Pflanze, die sich beinah allen Europäischen Nationen angehängt und mehr oder minder von ihrem Saft an sich gezogen hat“). Toto hodnocení je časové, přece však se vztahující k úloze Židů v evropské kultuře. Proti občanské emancipaci, již Židům dala Francouzská revoluce, její stoupenec Herder jistě nic neměl, nemohl mít, chtěl-li by zůstat věrný vlastnímu humanistickému programu. Spojuje si s Židy významnou část vlády profánními statky, jež jsou proti čistotě *duchovního* vztahu člověka k hodnotám, na druhou stranu ale též velmi dobře ví, že Židé nebyli jen „směnárníci“ (*Wechsler*) a „vyjednávači“ (*Unterhändler*) sledující lichvářský zisk, nýbrž též ti, kdož zachovali a rozvinuli arabskou moudrost, vědy, lékařství. Herderovým snem je: „Přijde doba, kdy se v Evropě nebude více ptát, kdo je Žid nebo křesťan: neboť i Žid bude žít podle

¹⁵⁵ Srov. v „Listech na podporu humanity“: „Ich bin weit entfernt, die Griechischen Sitten und Verfassungen zu jeder Zeit und allenthalben als Muster zu preisen...“ HW 7, s. 162.

¹⁵⁶ „Es darf wohl gesagt werden, daß weder die Gebehrden- noch Schauspielkunst, weder der Tanz, noch die Poesie und Musik bei uns die Dinge sind, die sie bei den Griechen waren. Bei ihnen waren sie nur Ein Werk, Eine Blüte des menschlichen Geistes, deren rohen Keim wir bei allen wilden Nationen, wenn sie gefälligen leichten Charakters sind und in einem glücklichen Himmelsstrich leben, wahrnehmen.“ HW 6, s. 528.

evropských zákonů a přispívat k dobru státu. Jen barbarská ústava mu v tom bránila, nebo jeho schopnost moci škodit.¹⁵⁷

Emancipace Židů je tak pro Herdera stejnou otázkou jako emancipace kteréhokoli jiného národa a bude moci proběhnout opět stejně, rozvojem humanity. „Humanita je účelem lidské povahy a Bůh dal našemu pokolení s tímto účelem do rukou jeho nejvlastnější osud.“¹⁵⁸ Tento ideál humanity je třeba mít na paměti jako „základní bas“ i při pojednání o jednotlivých národech. Tak hlubinná jednota německé kultury, přetrvávající politickou rozdrobenost, je mu samozřejmě exemplárním dokladem teorie konstituce národního státu kulturou, duchovním životem; tato kultura však, má-li být pravou kulturou, musí být pro Herdera též v jednotě s křesťanským univerzalismem. Viděli jsme, jak kriticky se Herder stavěl vůči společensko-politické současnosti svého národa. V „Idejích“ zdůrazňuje *barbarství* vyvyšování vlastního národa nad jiné: „Můžeme být velmi spokojeni, že národy tak silného, ušlechtilého vzdělání, tak cudných mravů, řádného rozumu a poctivé mysli, jako byli Němci, ne nějakí Hunové nebo Bulhaři, obsadili římský svět; považovat je ale proto za vyvolený Boží národ v Evropě, jemuž by pro jeho vrozenou šlechtnost měl patřit celý svět, a jemuž pro tyto přednosti byly ostatní národy určeny k porobě, to by byla nešlechtná pýcha barbara. Barbar opanovává: vzdělaný přemožitel vzdělává.“¹⁵⁹

Němci však podle Herdera v dějinách prokazovali „válečnou povahu“ (*Kriegsverfassung*)¹⁶⁰, jsou „válečným a dobrodružným národem“ (*Kriegs- und Abenteuer Volk*)¹⁶¹, na rozdíl od Slovanů, kteří coby dějinytvorná síla zaujímali mnohem

¹⁵⁷ „Es wird eine Zeit kommen, da man in Europa nicht mehr fragen wird, wer Jude oder Christ sei: denn auch der Jude wird nach Europäischen Gesetzen leben, und zum Besten des Staats beitragen. Nur eine barbarische Verfassung hat ihn daran hindern, oder seine Fähigkeit schädlich machen mögen.“ Tamtéž, s. 702.

¹⁵⁸ „Humanität ist der Zweck der Menschen-Natur und Gott hat unserm Geschlecht mit diesem Zweck sein eigenes Schicksal in die Hände gegeben.“ Tamtéž, s. 630.

¹⁵⁹ „Wir können sehr zufrieden sein, daß Völker von so starker, schöner, edler Bildung, von so keuschen Sitten, biederm Verstande und redlicher Gemütsart als die Deutschen waren, nicht etwa Hunnen oder Bulgarn, die Römische Welt besetzen; sie aber deswegen für das erwählte Gottesvolk in Europa zu halten, dem seines angeborenen Adels wegen die Welt gehörte, und dem dieses Vorzugs halber andre Völker zur Knechtschaft bestimmt waren, dies wäre der unedle Stolz eines Barbaren. Der Barbar beherrscht; der gebildete Überwinder bildet.“ Tamtéž, s. 706.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 692.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 696.

méně prostoru než geograficky svým rozšířením. Tu dospívá Herder ke slavným formulacím o nespravedlivém podrobování Slovanů a o jejich velké budoucnosti, jež byly tak drahé českým obrozencům. Říká o Slovanech: „Byli mírní v jednání, až k vyplýtvání pohostinní, milovníci venkovské svobody, ale podlézaví a poslušní, nepřátelé loupení a plnění.“ Nechali se podle něj podrobovat jinými, zejména Němci. Spočívají stále ve spánku, ale měli by konečně uchopit území, jež od Jadranu po Karpaty, od Donu po Muldu ovládají, jako *svá* a upevnit na nich stavbu své velké kultury, slavit „svátky své klidné píle a obchodu“.¹⁶² Již v „Žurnálu mé cesty“ Herder za „nové Řecko“ označil Ukrajinu: „Ukrajina se stane novým Řeckem: krásné nebe tohoto národa, jejich veselá bytnost, jejich muzikální povaha, jejich plodná země atd. se jednou probudí: z tak mnoha malých národů, jako byli jednou i Řekové, se stane jeden umravněný národ: jeho hranice se budou rozprostírat až k Černému moři a odtamtud skrze svět. Maďarsko, tyto národy a pás Polska a Ruska se stanou účastníky této nové kultury; ze severozápadu přijde tento duch přes Evropu, jež leží ve spánku, a učiní tuto služebnou podle ducha.“¹⁶³

Masaryk se v *České otázce* (1895) podrobně Herderovu novému zhodnocení historické úlohy slovanských národů věnoval. Ukazuje správně, jak Herdera mládí ve Východním Prusku vedlo ke zvláště ostré kritice poměrů německých a k naději- a uznáníplné citlivosti vůči kultuře ruské. Ne náhodou Herderovou první básnickou skladbou je roku 1762 óda na nového cara Petra III. (*Gesang an den Cyrus*); Herder však tehdy a ani nikdy později nevelebil moc jako takovou, nýbrž pouze její případné spojení s humanitními záměry: o demokratismu, kulturním základu jeho pojmu národnosti a přímo pojmu německví svědčí to, že ačkoli věnoval tolik práce teoretickým spisům o národních kulturách starých i současných, nikdy nepsal spisy ani básně nacionalistické ve smyslu ideologickém, „propagandistickém“, ve smyslu podněcující reakce na aktuální politickou situaci či

¹⁶² „Sie waren mildtätig, bis zur Verschwendung gastfrei, Liebhaber der ländlichen Freiheit, aber unterwürfig und gehorsam, des Raubens und Plünderens Feinde.“ Tamtéž, s. 697-99.

¹⁶³ „Die Ukraine wird ein neues Griechenland werden: der schöne Himmel dieses Volks, ihr lustiges Wesen, ihre Musikalische Natur, ihr fruchtbares Land usw. werden einmal aufwachen: aus so vielen kleinen wilden Völkern, wie es die Griechen vormals auch waren, wird eine gesittete Nation werden: ihre Grenzen werden sich bis zum schwarzen Meer hin erstrecken und von dahinaus durch die Welt. Ungarn, diese Nationen und ein Strich von Polen und Rußland werden Teilnehmerinnen dieser neuen Kultur werden; von Nordwest wird dieser Geist über Europa gehen, das im Schläfe liegt, und dasselbe dem Geiste nach dienstbar machen.“ HW 9/2, s. 67.

pod.¹⁶⁴ Masaryk s odkazy na tematické výzkumy Ivana Michajloviče Soběstianského (*Učenijsa o nacionalnych osobennostach charaktera i juridičeskago bita drevnich Slavjan*, 1892) koriguje Herderovy představy o charakteru starých Slovanů: „Jestliže se prameny rozebírají bez předsudku, ztrácí se tato protiva ‚germanismu‘ a ‚slavismu‘, a vidíme tolik: staré dějiny Slovanů se podobají dějinám všech národů, vyvíjejících se ze stavu divošského. Historie nezná toho zlatého věku, kdy lidé žili v pokoji, tichosti a bez zákona nad sebou. Ani staří Slované nežili v té ‚sociální idyle‘, vždyť bylo by i absurdní představovat si, že právě Slované na počátku žili tak slavně a později se stali hrubými a divokými. Nestranné studium památek ukazuje, že staří Slované byli národ bojovný, podnikavý a ukrutný a všecek jejich byt byl v souhlase s těmito základními vlastnostmi charakterovými. Zjemnění mravů se začalo u Slovanů přijetím křesťanství, této veliké kulturní síly. Ta slovanská plemena, jež déle držela pohanství, déle zachovala svůj počátečný byt. Touto okolností a nikoli sousedstvím s druhými bojovnými národy musí se vyložit fakt, že se v době dosti pozdní u baltických Slovanů nalézala divoká bojovnost, otroctví, mnohoženství, ubíjení dětí a starců a konečně i obětování lidí.“¹⁶⁵ Herderovo vymezení minulosti a budoucnosti slovanských národů mělo mimořádný vliv na české obrozence, zejména na Kollára.¹⁶⁶ Masaryk si všímá, že Kollár realizaci herderovské ideje kultivace, humanizace lidstva pak připisuje *přímo* Slovanům.¹⁶⁷ Za další velké uznání a útěchu Čechům platila Herderova obdivná a uctivá vyjádření o Janu Amosi Komenském v „Listech na podporu humanity“, ačkoli Herder o Komenském („Comenius“) hovoří jako o „muži našeho národa“ („einen

¹⁶⁴ Roku 1765 Herder píše též ódu na Kateřinu II. *Auf Katharinens Thronbesteigung*, přepjatě Kateřinu vzývající jako „naši matku (*unsre Mutter*), „grácií na nejvyšším trůnu Evropy, hrdinku v palmové koruně“ (*die Gratie auf Europens höchstem Throne, die Heldin in der Palmenkrone*), „vládkyni, matku, císařovnu, evropskou soudkyni rozepří, bohyni Ruska a lesk na Severu, – Tím vším se stala Kateřina“ (*Monarchin, Mutter, Kaiserin, Europens Schiedesrichterin, die Göttin Rußlands und der Glanz in Norden, – Das alles ist Katharine worden*). HSW XXIX, s. 24-26.

¹⁶⁵ Masaryk, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*. 7. vyd. Praha: Melantrich, 1969. S. 71.

¹⁶⁶ Nelze však ani dostatečně zdůraznit, že Kollárova (či jiných) dovolávání se Herdera *nemusí* nutně rezonovat postoje samotného Herdera, – což ignoruje především Václav Černý ve své knize *Vývoj a zločiny panslavismu* (1. vyd. Praha: Institut pro středoevropskou kulturu a politiku, 1995): mezi odvozováním panslavistické ideje z *některých* myšlenek živých v německé duchovní kultuře konce osmnáctého století a mezi shodou těchto myšlenek s podobami a intencemi jejich dalšího používání, např. u Kollára, Černý vůbec nerozlišuje, třebaže Herderova „sympatie“ pro Slovany ani v nejmenším není identická s Kollárovým pojetím česko-ruské vazby apod. Tato neidentita inspiračních působení a vlastního původního záměru/náhledu Herderova pojetí slovanství bývala a zůstává zejména v českém prostředí notoricky přehlížena, a tak nelze než podtrhnout, že zdá-li se Černému, že Kollár „dýše“ Herderem, není proto ještě Herder *Kollárův* Johannem Gottfriedem Herderem, jak se chápal sám.

¹⁶⁷ Srov. tamtéž, s. 86 či 69 („...Kollár idealisoval Slovany...“).

Mann unsrer Nation, /denn warum sollte man Böhmen und Mähren nicht zu Deutschland rechnen?/)¹⁶⁸ Komenského pedagogické představy, mířící na vzdělání *celého* člověka, jednotu rozumu a srdce, intelektu a přírody, u Herdera padly na obzvlášť úrodnou půdu. Masarykovu interpretaci Herdera je ovšem zapotřebí korigovat co do důrazu na nejednotu vývoje německého filosofického myšlení o dějinách a otázce národní: Masaryk věc perfektně pochopil, málo však diferencoval ve výkladu, tenduje k až přílišně jednolitému obrazu německých duchovních dějin. Jeho odpor k subjektivistickému, *subjekt-objektivistickému* imanentismu byl vrcholně oprávněn, jeho „titanismu“ však přičítal i některé plody německé kultury podobné „subsumpci“ se vzpírající, zejména Goetha (*Fausta*).¹⁶⁹ „Humanitní idea století 18. vedla k ideji národnosti,“ chápe Masaryk; „Herder jeden z prvních viděl v národě přirozenou část lidstva a napsal v tomto smyslu svou filosofii dějin; Herder také postavil stát jakožto útvar umělý proti přirozenému útvaru národnímu.“¹⁷⁰ Herder ale „viděl v národě přirozenou část lidstva“ (rozuměj: orgán, imanentní formu existence lidstva v národně a historicky definované struktuře) úplně jinak než po něm idealisté či romantikové; mezi jeho „národnostní filosofii“ (abychom použili Masarykova výrazu) a tou jeho „následovníků“ nepanuje žádná samozřejmá identita ani logická vývojová posloupnost, jak by mohla naznačovat kupř. Masarykova věta: „Národnostní filosofie, jejíž první stopy nalézáme u Herdera, objevuje se poprvé u Fichta...“¹⁷¹ Herderova „národnostní filosofie“ *není* tatáž co Fichtova! Masaryk nesmírně správně a bystře ihned ukazuje, jak Hegel – na rozdíl od Herdera – nepovažoval národ za útvar přirozený a stát za útvar umělý, nýbrž stát za reálnou objektivaci národního ducha a národního ducha ve formě státu za sebeuvědomění fenomeno-logie absolutního Ducha, „sebe znající a chtějící božské“: „V dalším důsledku uznává Hegel jen monarchistický stát a monarchu za vlastní boží vůli... (...) Hegelův panteismus a panlogismus se takto jeví jakožto monarchický univerzální absolutismus.“¹⁷² Nerozebírá však *příčiny* zásadní

¹⁶⁸ HW 7, s. 294.

¹⁶⁹ O korekci se záslužně přičinil Hugo Siebenschein ve studii *Masaryk a Goethe*. Praha: Filosofická fakulta University Karlovy, 1946.

¹⁷⁰ Masaryk, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa I*. Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994. S. 203-4.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 210.

¹⁷² Tamtéž, s. 204. Mimoto Masaryk dále soudí, že „Hegel nic netuše operuje ‚národním duchem‘ jakožto historicko-sociální kategorií, aniž pojem přesně analyzuje. Je vůbec veliká chyba Hegelova, že kriticky neanalyzoval nejdůležitějších pojmů z oboru dějin a věd sociálních, a proto je tak nedostatečné, co uvádí o vzájemném poměru těchto pojmů (o poměru mezi státem a národem, národem a církví atd.). Filosofie dějin je

odlišnosti Herderova a Hegelova pojetí, jež by umožnily upevnit nemožnost zůstat na konstatování Herderova „obratu k národu“ jako kroku prostě předcházejícího, ideově zakládajícího idealistický koncept.

Rozdíl v Herderově a Hegelově interpretaci je fundován metafyzicky. Oba filosofové chápou ideu humanitní jako ideu národní a ideu národní jako ideu humanitní, ale každý docela jinak: Hegel na bázi monistické imanence historicky konkrétního sebevztahu absolutního ducha skrze jednotlivé, Herder na bázi křesťanským dualismem Stvořitele a stvořeného fundované univerzality identické při-rozenosti jednotlivého. Proto klade Herder národ a stát proti sobě jako rozdílné entity, kdežto Hegel vidí jednu jako *objektivaci* druhé. Podle Herdera se lidstvo skládá z národů a člověk náleží k Lidstvu vždy již jako nacionálně určený; protože pro Hegela je ovšem (jednotlivá) skutečnost jako jednota pojmu a *jeho* reality fenoménem (absolutního) Ducha, jevem jeho *nutného*, *imanentního* sebeuskutečňování skrze k-sobě-přicházení, je národní stát přímo imanentně *onto-logickou* strukturou historické skutečnosti světového ducha; stát je substancializován jako sebe-pojem *natura naturans* coby *natura naturata*. Masaryk (spolu s citovaným Čaadajevem) pochopil, že *imanentní teleologie* fakticky ruší svobodnou vůli¹⁷³, totiž ontologicky ztotožňuje dialektiku jevového s logikou podstatového, nahodilost s nutností, když jednota je dána pouze v pojmu, který je ale vždy *subjektivní* (*po-jem*), už proto, že existuje pouze skrze dění, nastávání (*Werden*), jež má být *jeho vlastním bytím*. Všechno organické má být jen různě co do sebe-vědomí nadaným jinobytím, sebezprostředkováním absolutního ducha; jeho *pojmem* nemá žádnou objektivní identitu, protože sám absolutní duch je logem fenoménu celku, ideou bytí. Pojem tak je po-jmem: po-jmem absolutního bytí skrze konkrétní jsoucí jako orgán jeho sebe-vědomí. Tím je každé dílčí subsumováno pod procesualitu nastávání obecného, a to navíc *inteligibilního* obecného, a tak kauzalita ztotožněna s teleologií. Bytí nestojí proti pojmu bytnosti, nýbrž *jím je*. Nakolik je jednotlivé pravdivým fenoménem absolutního ducha, nelze korektně určit, vždy se jedná jen o subjektivní projekci, protože absolutní duch není než ve svém nastávání, a určující je subjektem tohoto nastávání. Člověk není u Hegela (na rozdíl od Herdera!) stvořením Boha, nýbrž fenoménem absolutního Ducha, formou jeho existence v imanentním *jinobytí*. Odtud též vzepětí německého nacionálního snu, docela stejné jako u Fichta, kde pouze šlo o sebe-

právě u Hegela – a totéž platí o Schellingovi a o jejich předchůdcích – ještě v stadiu nekritickém.“ Tamtéž, s. 210.

¹⁷³ Tamtéž, s. 177.

vědomí transcendentálního Já v (imanentně národnostním) noetickém. Vědomí je zde chápáno jako sebe-vědomí Celku skrze jedno, a měl to být německý národ, jenž v tuto domnělou jednotu sebenázoru ducha jako duše a ideje jako instituce vede – už od *reformace* – ze své „původní hlubinnosti“ a „vroucnosti“. Bůh byl redukován na *ideu* a tato imanentizována *Bytí*: ergo jsoucí – a výsostně jedině autonomní reflektivní subjekt, člověk – je samo touto ideou, *ono* je její realitou, a *jeho* reflexe *na ni* je *její* sebe-reflexí jako *reálné*, protože ono konkrétně jsoucí není přece než jsoucí jí samé, totiž *imanentní!* Nejde o imanentizaci světa Bohu, nýbrž Boha světu, když je svět určen jako fenomén ducha ve smyslu sebe-uskutečňování *v sobě* skrze jiné.

Tak je nepodmíněná inteligibilita teleologie stvořeného ztotožněna s kauzalitou, resp. *racionalitou* v kauzálním organickém, již *se uskutečňuje* (*werden*) esenciální *po-jem*. Pohyb je perpetualizován a reflexe učiněna jeho sebe-reflexí, jenže on sám *již je* „reflexí“, totiž sebe-reflexí své *podstaty* jakožto jsoucí; *identitu* zakládá sebeuvědomění tohoto bytí v *po-jmu*, které znamená syntézu jsoucího jako bytí podstaty a podstaty jako jsoucího bytí. Touto ontologickou identifikací *po-jímajícího* a *po-jímaného* jako takřikajíc pravé a levé ruky jednoho ducha a jejím odkázáním člověku jako právě bytosti racionální, „pojmové“, je završeno Kantovo spojení noumenální hodnoty s autonomií reflexe, v němž adekvátnost jednání podle mravního zákona byla též jen věcí *sebeurčení*, protože člověk jako jediné autonomní klade sám nutné „objektivní určení“ své vůle, a každé jednání ve skutečnosti již probíhá v živlu „objektivitý“: *maxima* se má k *mravnímu zákonu* jako *fenomén* k *absolutnímu duchu*. Ctění vůle druhého jako svaté je u Kanta založeno nedotknutelně autonomní hodnotou druhého, která je stejná jako hodnota vztahujícího se Já. Nectím druhého proto, že je Druhý, ode mne Jiný, nýbrž proto, že jsme „Jedno“, že naše „objektivní určení“ je shodné. To se z herderovské perspektivy jeví právě ne-křesťanským, zřetelně předcházejícím hegelovsko-feuerbachovský monismus, dle něž láska vychází ze zahlédání sebe sama v druhém: nemiluji a nectím druhého, protože je jiný, nýbrž proto, že je stejného „pojmu“, stejné „ideje“ jako já. Richard Wagner bude pozdním zajatcem tohoto subjekt-objektivismu, snadno sloužícímu transcendenci umělecky roznicené a mocné egomanie, filosoficky třeba se i dovoláváje substanciální jednoty volní. Proto ovšem u Kanta nemůže být věcí *lásky* či *úcty*, ba už *mravního jednání*, nic než člověk: všechna živá příroda je zajatcem jeho domněle jedině autonomní kladoucí vůle. Vztahování není podmíněné, protože jeho objekty jsou otevřeny možnosti zjevení nepodmíněného, nýbrž samo se kvalifikuje jako nepodmíněné, a tak se co k hodnotám vztahujícím výhradně

k tomu, co pojmově tvoří jednotu s autonomií *vlastní* subjektivity. Adekvátnost vůči Rozumu mravního zákona/absolutního ducha se přitom měří a vyvíjí *už v živlu* jeho ontologické jednoty jako imanentního určení jsoucího a nakolik se volní subjekt sjednotí se svým mravním zákonem, identitou jako fenoménu absolutního ducha, nelze určit jinak než subjektivně: „druhá“ autorita nezávislého ideálu, již by bylo se poměřovat, zcela chybí.

Masaryk věc do této roviny nesleduje, přece však prohlédl, že: „Voluntarismus právě začal u Kanta.“¹⁷⁴ „Krajní subjektivismus způsobil krajní objektivismus.“¹⁷⁵ Aby člověk mohl změřit, nakolik je Člověkem, a národ, nakolik je Lidstvem, musí se nejen učit, nýbrž nemůže se učit a měřit jen sám sebou, protože pak, klade-li pojmové syntézy, významy věcí, pouze sám a jako teprve identitní, se *neučí vůbec*. Má-li člověk být člověkem, nakolik je humánním, a humánním, nakolik je dobrý, mravný, rozumný, nemůže ideou dobra, mravu, rozumnosti být zase jen jeho člověctví; tak se tomu ale stává v *subjektivismu*, jenž se tak právě stává *objektivismem*. Kde je identita odkázána na subjektivní po-jem a tento určen jako sebe-po-jetí ducha Celku, je brána totalitárnímu kladení identit jednoho jiným otevřena; Herderova nesmrtelná zásluha spočívá v odhalení a radikálním odmítnutí základu tohoto subjekt-objektivistického totalitarismu v imanenci *noetické*, v přisouzení významotvorné a pouhou rozmanitost teprve syntetizující moci jedině autonomnímu, zákon zjednávacímu a v něm již jednajícím subjektu. Proto ani Herderovu „národnostní filosofii“ nesmíme ztotožňovat s tou monisticko-imanentistickou. Subjekt-objektivismus není schopen stanovit korektní měřítko pro míru subjektivního dosažení objektivity, protože subjektivita je živlem objektivity, objektivita se uskutečňuje v subjektu jako svém imanentním fenoménu. Nakolik je tento fenomén (subjekt) adekvátní „duchu“ objektu, určuje zase pouze subjekt, transcendující tak navíc své určení jako sebe-určení Objektu. U Herdera si naproti tomu *nejsme jisti zákonem v nás*, nýbrž se *tážeme milosti nad námi*. Národy jsou orgány lidstva, ale lidstvo je samo orgánem: tělem, jehož *tvůrčí duch* není totožný s mnohostí jeho *duší*.

Křesťanství podle Herdera sehrálo v dějinách vůdčí úlohu sjednotitele národů na principu humanity, kultivovalo je. „Křesťanstvím jsou sblíženy národy, jež se jinak zvaly jen barbari a nepřáteli; a kdyby se i, na jeho víry kováno, navzájem nenáviděly, pokračovaly ve válčení, nebylo by přece pravidlo, k němuž se znaly mezi odchylkami od něj, žádné jiné

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 154.

¹⁷⁵ Tamtéž, s. 155.

než zákon shody, *společné spravedlnosti, vzájemné úcty, svobody, míru*. Co nedokázaly činem, vyslovily jako vyznání, jako uznanou jedinou možnost blaženosti; zákon v jejich ústech byl jejich srdci blízko, bez ohledu na všechno přestoupení. Dospěje také k srdci národů, přes všechno protivení: neboť protivení se národů je vždycky způsobováno jen nepoččetnými, a duch, jenž váže lidi na lidi, národy na národy, tj. velký zákon spravedlnosti, oprávněnosti a lásky je *duchem přírody, pravidlem rozumu, zjevenou tendencí vši lidské společnosti*.¹⁷⁶ A tu dospívá Herder k významnému určení: národy jsou vý-razy, vy-jádření lidí, z nichž sestávají: „Národy jsou agregáty lidí; co je těmto svaté, pravé a prospěšné, se musí oněm nutně stávat tisíckrát svaté, pravé a prospěšné: neboť národ je jen vyjádřený název *všech jím pojatých lidí*. Že národy proti sobě navzájem žijí v mimoprávním stavu, je učení démonů, pro Tartaros a Chaos, do lidské společnosti nepatřící; zbytek bludu bláznivých barbarů.“¹⁷⁶ Kultivace národa tak vychází z kultivace člověka, protože národ je společenstvím lidí. (Nepřehlédněme, že Herder hovoří o *národu*, nikoli o *státu*.) Obdobně instituce je fundována kulturou, svým „obsahem“, jenž je vůči ní jako formě organizace neredukovatelný. Kultivace vztahů mezi národy podle práva a humanity jde ruku v ruce s kultivací vztahů vůbec mezilidských a ty zase s kultivací individuálně lidskou: úroveň ve světě člověka, civilizace, se všude odvíjí od dosažené kultury *lidí*, sebereflexe jejich lidskosti, a ta je pro Herdera určením člověka jako *stvořeného*. Osvícení člověka jako rozumově poznávajícího znamená pro Herdera jeho sebeuvědomění coby zbožného, věřícího, a ze své při-rozenosti ve smyslu křesťanském člověk poznává i sdílenost svého na-dání, tzn. i sdílení významu, užitku svých schopností: „Čím více se mezi člověkem a člověkem, mezi národy a národy vyjasňuje a generalizuje pravidlo jejich poměrů, tj. rozum, tím jasněji a jasněji vystupuje, i bez svého jména, na denní světlo pravidlo křesťanství: ‚Všichni pro všechny!‘ Jen v blahu všech je založena

¹⁷⁶ „Nationen sind einander durchs Christenthum näher gebracht, die sich sonst nur Barbaren und Feinde nannten; und wenn sie auch, ans Joch des Glaubens geschmiedet, einander zu hassen, zu bekriegen fortführen, so war doch die Regel, zu welcher sie sich mitten unter Abweichungen von derselben bekannten, keine andre als das Gesetz der Eintracht, der *gemeinsamen Billigkeit, Achtung gegen einander, Freiheit, Friede*. Was sie durch die That nicht erwiesen, sprachen sie als Bekenntniß, als eingeräumte einzige Bedingung der Seligkeit aus; das Gesetz in ihrem Munde war ihrem Herzen nah, ohngeachtet aller Uebertretung. Es wird auch zum Herzen der Völker gelangen, Trotz alles Widerstrebens: denn das Widerstreben der Völker wird immer nur von Wenigen bewirkt, und der Geist, der Menschen an Menschen, Völker an Völker bindet, d. i. das große Gesetz der Gerechtigkeit, Billigkeit und Liebe ist *Geist der Natur, Regel der Vernunft, offenbare Tendenz aller Menschengesellschaft*. Nationen sind Aggregate von Menschen; was diesen heilig, recht und förderlich ist, muß jenen nothwendig einmal tausendfach heilig, recht und förderlich werden: denn Nation ist nur der ausgedruckte Name *aller unter ihr begriffenen Menschen*. Daß Völker gegen einander in einem *außerrechtlichen* Zustande leben, ist eine Lehre der Dämonen, für den Tartarus und das Chaos, in die menschliche Gesellschaft nicht gehörig; ein Rest des Wahns toller Barbaren.“ HSW XX, s. 92-3.

blaženost každého jednotlivého. Každý dar lidí jako národů je darem k obecnému užitku. Musí se jím konečně, třeba i proti vůli, stát.“¹⁷⁷

Téma vytvoření jednotné humanistické národní kultury německé se stává jedním z hlavních témat v „Dopisech na podporu humanity“.¹⁷⁸ Osobnosti jako Komenský či Luther jsou Herderovi příkladem ne kvůli osobnímu souhlasu s jejich postoji v dílčích otázkách, nýbrž jako učitelé *učení* vůbec: spojovali v jeho očích to, co – ve své opravdové velikosti – jednotu tvořit musí, tj. velikost poznání a mravnosti, ideál moudrosti s ideálem čistého (nábožensky fundovaného) života. Tato jednota stojí a padá s *osobním* seberozvojem, s aktivitou individuálního vztahování harmonicky plného života. Komenského pedagogika mu je stejným příkladem jako Lutherova obhajoba osobní a rozumové roviny náboženského uvědomění. Že všechno poznání i zbožnost má svůj výraz zase jen v celku dobrého života, který se orientuje podle vzorů vyšších subjektivního sklonu, Herder odvozuje od novozákonního důrazu na žití víry láskou, pomocí, odpuštěním bližnímu. „*Kristovo náboženství*, jež On sám měl, učil a vykonával, byla *humanita sama*,“ říká. „Nic jiného než ona; ona ale též v nejzazším ztělesnění (vnitřním pojmu), v nejčistším prameni, v nejpůsobnějším uplatnění. Kristus pro sebe neznal žádného ušlechtlejšího jména, než že se nazýval *synem lidí*, tj. člověkem.“¹⁷⁹ „Věrnost a víra je úhelným kamenem vši lidské společnosti. Na věrnosti a víře jsou založeny přátelství, manželství,

¹⁷⁷ „Je mehr sich zwischen Menschen und Menschen, zwischen Nationen und Nationen die Regel ihrer Verhältnisse, d. i. die Vernunft aufklärt und generalisiret, desto heller und heller tritt, auch ohne seinen Namen, die Regel des Christenthums an den Tag: ‚Alle für Alle!‘ Nur im Heil Aller ist die Glückseligkeit jedes Einzelnen gegründet. Jede Gabe der Menschen wie der Nationen ist eine Gabe zum gemeinen Nutz. Sie muß es endlich, wäre es auch wider Willen, werden.“ Tamtéž, s. 93. Srov. též s obecným: „Žádný pud není v přírodě samotný; je vzbuzován drážděním; o něco usiluje. Žádný pud nezůstává ani samotný; nachází se sebou stejně naladěné nebo protikladené, harmonické nebo disharmonické pudy. Protože má vždycky co překonávat nebo dosahovat, chodí s jinými nebo proti jiným do *školy cvičení*. Tak se spojuje, tak se svazuje duchovní svět jako tělesný; při pouze autonomickém zákonech by se nic nepohnulo; všechno by stálo navzájem izolováno.“ („Kein Trieb ist in der Natur allein; es wird von einem Reiz geweckt; er strebet nach Etwas. Kein Trieb bleibt auch allein; er findet ihm gleichgestimmte oder entgegengesetzte, harmonische oder disharmonische Triebe. Da er immer etwas zu überwinden oder zu erreichen hat, so kommt er mit andern oder gegen andre in eine *Schule der Uebung*. So bindet, so knüpft sich die geistige, wie die körperliche Welt; bei bloß autonomischen Gesetzen regte sich nichts; alles stünde isolirt aus einander.“) Tamtéž, s. 184.

¹⁷⁸ Ke „génii“ „matky Německa“ se Herder vztahuje v neuveřejněné rozměrné básni *An den Genius von Deutschland* (1770). Viz HSW XXIX, s. 329-32.

¹⁷⁹ „Die *Religion Christi*, die Er selbst hatte, lehrte und übte, war die *Humanität* selbst. Nichts anders, als sie; sie aber auch im weitesten Inbegriff, in der reinsten Quelle, in der wirksamsten Anwendung. Christus kannte für sich keinen edleren Namen, als daß er sich den *Menschensohn* d. i. einen Menschen nannte.“ HW 7, s. 130.

obchod a obrat, vláda a všechny ostatní poměry mezi člověkem a člověkem.“¹⁸⁰ Viděli jsme ale, jak Herder chápe každou *estetickou* dimenzi *přírozenosti* (stvořenosti): poetickým je prvotní smyslové vztahování, které ještě nerozlišuje ducha a tělo, a vidí „tělesnou“ přírodu v její „spiritualitě“, a k poezii dospívá i rozumová reflexe organického principu viditelné skutečnosti, protože vede k odhalení licence jeho možnosti v ideální tvůrčí („básnické“) moci. Pokud tedy Herder v „Idejích“ říká, že náboženství je „první a poslední filosofii“, v „Listech“ se dočteme (ne coby doplnění či korekci, nýbrž druhou stranu téže mince), že „povahou člověka je umění“: „Neboť povahou (přírozeností/přírodou) člověka je umění. Všechno, k čemu je v jeho existenci vloženo, se může a musí s časem stát uměním.“¹⁸¹ Každá mohutnost, jíž je člověk na-dán, je totiž potenci *dovednosti*, jejíž plné rozvinutí se odehrává jejím naplňováním podle ideálního stvořitelského vzoru, vede tak k *umění*. Civilizační, kultivační, kulturní aktivita člověka nepřistupuje proti přírodě jako jí protilehlá sféra, nýbrž je nejvyšší formou pohybu organického, v níž reprodukce reálného je dynamizována konstruktivním individuálním sebe-vědomím. Svět tak tvoří jednotu principu a skutečnosti pohybu, smyslovosti a smyslu-plnosti, bytí a vědomí o něm. Od idealistického monismu se však přehlíží stěžejní rys této Herderovy koncepce, jíž totiž nutno rozumět jako historizovanému a sociálně a kulturně prohloubenému projektu leibnizovskému (*nikoli spinozovskému*): fundament dějinnosti v *neidentitnosti* bytí a subjektivního vědomí o něm, tj. původ na-dání smyslu-plnosti ne od spontaneity syntézy inteligibilního subjektu, zprostředkovávajícího tak teprve substanciální jednotu, nýbrž od nepodmíněné určujícího základu božského. Pokud umění platí za „přírodu“ člověka, v člověku se sjednocuje nastávání a aktivní vědomí o něm, možnosti jeho strukturace, není tím ještě „příroda“ subjektivní libovůle potvrzena jako apriorně identitní, protože teprve a jedině v rámci živoucího spojující reálné a ideální. Člověk si s vědomím o korelaci své existence a svého vědomí (o ní) své bytí tímto svazkem ducha a hmoty uvědomuje, ovšem právě pouze jako fakticitu své – imanentně intersubjektivně vztažené – na-danosti, a *vzdělávání*, *kultivace* smyslového jako smyslu-plného mu zůstává úkolem tuto jednotu teprve zjednávat, idealizovat reálné a realizovat ideální. Kvůli této prioritě a měřítku usilování jednoho ani v sobě samém, ani v usilování *všech*, nýbrž

¹⁸⁰ „Treu und Glaube ist der Eckstein aller menschlichen Gesellschaft. Auf Treu und Glaube sind Freundschaft, Ehe, Handel und Wandel, Regierung und alle andre Verhältnisse zwischen Menschen und Menschen gegründet.“ Tamtéž, s. 99.

¹⁸¹ „Denn die Natur des Menschen ist Kunst. Alles, wozu eine Anlage in seinem Dasein ist, kann und muß mit der Zeit Kunst werden.“ Tamtéž, s. 126.

v původu možnosti jejich rozmanitosti v nepodmíněné *absolutní* jednotě vědění a bytí, ve sféře empirie *nedosažitelné*, Herderovu jednotu přírody a kultury a ano, jak jsme ho pojmenovali, usilování o idealizaci reálného a realizaci ideálního *nelze* zaměňovat za „humanizaci přírody a naturalizaci člověka“ ve smyslu nepřekonaného antropocentrického substanciálního subjektivismu dialektiky monistické, ať už idealistické, nebo materialistické. Herderův člověk neodvozuje svůj univerzalizmus z humanismu, nýbrž svůj pojem člověka z pojmu univerza; neklade ze sebe ani neklade do sebe syntézu, nýbrž syntézu nazírá ve jsoucím jako svébytné a nesubsumovatelné účelové hodnotě a realizuje vlastní lidství integrací své subjektivity do „objektivit“ života mimo sebe, učením se od jiných.

U Herdera umění ve smyslu krásy a ve smyslu dovednostního ovládnutí (v *Kalligone* uvidíme definici umění /*Kunst*/ skrze umět-dokázat /*Können*/a znát /*Kennen*/) splývají, jedno je ve svém uskutečnění druhým, a to proto, že pravdivé vztahování praktické musí být v souladu s teoretickým a naopak, jedno funduje druhé na bázi adekvace ideální jednotě Pravdy, Dobra a Krásy. Tak „pravá múza je mravná“.¹⁸² „Politice je člověk *prostředkem*, morálce je *účelem*. Obě vědy se musí stát jedním, nebo jsou proti sobě navzájem škodlivě.“¹⁸³ Kultura je jednotou vědění, myšlení, a jednání; její kvalita se odvíjí od adekvátnosti dosažené úrovně věřenému superlativu. „*Poezie, filosofie a dějiny* jsou, jak se mi zdá, tři světla, jež září nad národy, sektami a pokoleními; posvátný trojúhelník! Poezie povznáší člověka skrze příjemnou, smyslovou přítomnost věcí nad všechna odloučení a jednostrannosti. Filosofie mu o tom dává pevné, zůstávající zásady; a když je mu to nutné, nebudou mu dějiny odpírat bližší maximy.“¹⁸⁴

Stát Herder definuje jako „oko všeobecného rozumu, ucho a srdce všeobecné spravedlnosti a dobroty“ (*das Auge der allgemeinen Vernunft, das Ohr und Herz der*

¹⁸² „Die wahre Muse ist sittsam...“ Tamtéž, s. 72.

¹⁸³ „Der Politik ist der Mensch ein *Mittel*, der Moral ist er *Zweck*. Beide Wissenschaften müssen Eins werden, oder sie sind schädlich wider einander.“ Tamtéž, s. 130.

¹⁸⁴ „*Poesie, Philosophie und Geschichte* sind, wie mich dünkt, die drei Lichter, die hierüber Nationen, Sekten und Geschlechter erleuchten; ein heiliges Dreieck! Poesie erhebt den Menschen durch eine angenehme, sinnliche Gegenwart der Dinge über alle jene Trennungen und Einseitigkeiten. Philosophie gibt ihm feste, bleibende Grundsätze darüber; und wenn es ihm nötig ist, wird ihm die Geschichte nähere Maximen nicht versagen.“ Tamtéž, s. 140.

allgemeinen Billigkeit und Güte).¹⁸⁵ Podobně Hamann srovnával stát a církve s Mojžíšem a Aaronem: „Stát a církve jsou Mojžíš a Aaron; filosofie, její sestra Miriam, malomocná prorokyně.“¹⁸⁶ Rozdílnost národních kultur a dějinných epoch spočívá v podmíněnosti jejich sebeuvědomění včetně toho institucionálního. Tuto podmíněnost jsme s Herderem vyvodili jednak z přirozených specifík území, na němž se kultura rozvíjí, jednak z dějin, dějinnosti; – Herder považuje dějiny a geografii za „sestry“.¹⁸⁷ Různosti vztahování jednotlivých národních komunit k přírodě a jejímu meta-fyzickému základu položilo první základ k univerzálnímu a mírovému, na obecných principech lidskosti spočívajícímu sjednocení křesťanství, jehož ideje ale časem byly mnohokrát diskreditovány a zneužity.¹⁸⁸ Křesťanství podle Herdera uchopilo rozmanitost a organicitu jsoucího světa jako nenutnou kvalitu, kterou je třeba chránit a kultivovat; tento princip je humanismem *univerzální solidarity* v rámci existujícího. „Každého spořádaného člověka vede božstvo samo k tomu, aby se naučil poslouchat velký zákon humanity.“¹⁸⁹

Nic nespojuje národy tolik jako univerzalita umění: institucionální spolupráce nemůže nahradit, co vykoná porozumění díla niterné lidskosti. Lidé nemají vytvářet domněle „všelidskou“ kulturu, ignorující přitom, *proto* programově svou národnost, její jazyk a tradici. Pravé umění (ale i praktické jednání) je syntézou národnosti a všelidskosti stejně jako historičnosti a věčnosti. „Poezie je proteus mezi národy; proměňuje své podoby podle řeči, mravů, zvyklostí, podle temperamentu a podnebí, dokonce podle akcentu národů.“¹⁹⁰ „Je-li řeč *orgánem našich duševních sil, prostředkem našeho nejniternějšího vzdělání a výchovy*: tak nemůžeme být jinak dobře vychováni než v řeči našeho národa a kraje...“¹⁹¹ Němci mají podle Herdera zvláštní smysl pro cizí jazyky, schopnost si je

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 131.

¹⁸⁶ „Staat und Kirche sind Moses und Aaron; Philosophie, ihre Schwester Miriam, die aussätzige Prophetin.“ Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke III*. Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1951. S. 314.

¹⁸⁷ Srov.: „Geschichte und Geographie sind zwo Schwester: das ist längst gesagt: Zwillinge, die ohn einander nicht leben können; auch das begreift ein jeder.“ HW 9/2, s. 480.

¹⁸⁸ Srov. HW 7, s. 319.

¹⁸⁹ „Jeden redlichen Menschen führet die Gottheit selbst dahin, daß er dem großen Gesetz der Humanität gehorchen lerne.“ Tamtéž, s. 805.

¹⁹⁰ „Die Poesie ist ein Proteus unter den Völkern; sie verwandelt ihre Gestalt nach Sprache, Sitten, Gewohnheiten, nach dem Temperament und Klima, sogar nach dem Akzent der Völker.“ Tamtéž, s. 572.

¹⁹¹ „Wenn Sprache *das Organ unsrer Seelenkräfte, das Mittel unsrer innersten Bildung und Erziehung* ist: so können wir nicht anders als in der Sprache unsres Volks und Landes gut erzogen werden...“ Tamtéž, s. 597.

osvojovat a chápat jejich kultury, jen ten *svůj* ale nepěstují.¹⁹² Herderovo spojení rozvoje lidstva s rozvojem národa (*národů*) lze přehlédnout stejně málo jako jednotu národa a národního *státu*, – ačkoli Herderův myslitelský výkon v těchto ohledech je dodnes nedoceněn, a to nejen ve většině herderovských monografií, nýbrž především ve filosofických reflexích, které se zkoumání ideových východisek a struktur sociální, národní a kulturní emancipace, modernizace vůbec věnovaly.

7) Sociální racionalita a historické zprostředkování dobra

Fundamentální kritiku „strukturální přeměny veřejnosti“ z hlediska „dialektiky osvícenství“ přinesla ve dvacátém století tzv. kritická teorie a někteří další dialekticky orientovaní filosofové. Její poslední velký představitel Jürgen Habermas dokonce vypracoval teorii nové racionality, která by překonala „funkcionalistický rozum“ racionalizace přeměněný v antropocentrický instrumentalismus subsumpce zvěcnělého organična pod *system* civilizačního provozu. Adorno ve svých přednáškách o filosofii dějin a svobody pouze jako téma hodné zkoumání navrhl právě Herderovo spojení humanity a národnosti; všímá si, že rozvoj národního jazyka byl často impulzem pro sebereflexi národní kultury vůbec, jejího poměru k *lidství*.¹⁹³ Adorno pouze nadhazuje, dále (v žádném

¹⁹² Srov. tamtéž, s. 596.

¹⁹³ Srov.: „Především ale s vytvořením národní řeči, čehož nejslavnějším příkladem je ano samozřejmě Dante, dalo by se k tomu jistě uvést též Chaucera v anglické literatuře, a pravděpodobně splnila i Lutherova bible v Německu podobnou funkci, – u čehož to pak je slavná otázka po prioritě slepice nebo vejce, zda tedy byla tato národní řeč a s tím národní vědomí vyvolána skrze ony velké duchovní útvary, nebo zda, jak mi připadá pravděpodobnější, stav historického vývoje ducha právě tak již byl, že se se mohl krystalizovat v těchto velkých řečových útvarech, jež si posloužily národní řečí. Mohlo by se říci, že ještě u Herdera – věřím, že už jsem Vám to říkal; a byl by skutečně zajímavý a také společensky a dějinně-filosoficky relevantní úkol, to u Herdera jednou analyzovat –, že ještě u Herdera pojem humanity a rozvíjení národního principu jdou společně.“ („Vor allem aber mit der Schaffung einer Nationalsprache, wovon ja das berühmteste Beispiel selbstverständlich Dante ist, man könnte für dasselbe sicherlich auch Chaucer in der englischen Literatur anführen, und wahrscheinlich hat ja doch auch die Luther-Bibel in Deutschland eine ähnliche Funktion erfüllt, – wobei es dann die berühmte Frage nach der Priorität von Huhn oder Ei ist, ob nun diese Nationalsprache und damit das Nationalbewußtsein durch jene großen geistigen Gebilde hervorgerufen worden ist oder ob, wie es mir wahrscheinlicher dünkt, der Stand der historischen Entwicklung des Geistes eben bereits so war, daß er sich in diesen großen sprachlichen Gebilden, die sich einer Nationalsprache bedient haben, hat kristallisieren können. Man kann sagen, daß noch bei Herder – ich glaube, ich habe Ihnen das bereits gesagt; und es wäre eine wirklich interessante und auch eine gesellschaftlich und geschichtsphilosophisch relevante Aufgabe, das bei Herder einmal zu analysieren –, daß noch bei Herder der Begriff der Humanität und die Entfaltung des

jiném díle) nezkoumá toto spojení, jež jsme u Herdera ukázali, je tedy zapotřebí úplnému zodpovězení otázky dostát nejen jako jedné z těch, jež se nad Herderovými spisy mohou objevit, nýbrž vzhledem k tomu, že se jí kritická teorie nijak nevěnovala, a pronášela na adresu osvícenství jednostranné metakritiky. Ve skutečnosti již Masaryk vidí, že „v tomto smysle přirozenosti i národnost od Herdera a po něm počíná se pojímat jakožto přirozený orgán člověčenstva proti jeho umělému orgánu: státu; pojem státu samý se pozměňuje tou měrou, kterou se šíří národní uvědomění a politická práva národů se dovozují z přirozeného práva.“¹⁹⁴ Varovat by jen bylo třeba před právě citovanému předcházejícím ztotožněním Herderovy „humanity“ s Rousseauovou „přírodou“ a „přirozeným právem“. Herder s Rousseauem sdílí kritičnost vůči sebevědomí svých současníků, kteří by epochu „osvícenství“ chtěli považovat za nejlepší, nejpokročilejší fázi vývoje lidstva, světa. Nesouhlasí s vizí nutného věčného, ba automatického pokroku. Každý ale vychází ze zcela jiného východiska: kdežto Rousseauova kritika současnosti je motivována civilizační deformací čistého lidství a má blízko k idealizaci předcivilizační harmonie lidského bytí, Herder hledí do budoucnosti a soustavně koncipuje integraci pokroku účelově-racionální *civilizace* a nábožensky fundované *kultury*. Humanizace člověka je mu horizontem snažení, jehož konkrétně historické, aktuální strukturaci se Rousseau (jinak samozřejmě neztotožňující nevzdělanou hrubost s harmonickou lidskostí) nevěnuje.

Už z této odlišnosti je zřejmé, že osvícenství *nelze* jen tak jednoduše hodnotit jako jednolitý celek: ani jako *jednu* epochu (epochu *jedné* ideje), ani jako *jeden* filosofický koncept, ani jako *jednu* vůdčí tendenci prostupující různými díly či školami. Kritická teorie se právem, ba velmi záslužně obrací proti subsumující racionalizaci, nerozlišuje však její odkázanost na monistické filosofické východisko: ztotožňuje ji s osvícenstvím, osvícenstvím jako takovým, místo aby viděla, že jde o důsledek idealistické imanentizace noetického Já absolutnímu. Adornovský protest proti libovůli individua určujícího sebe sama jako sebe-určení absolutního subjekt-objektu nedokáže v Herderovi vidět svého předchůdce ne z nepochopení Herderova díla, nýbrž, bohužel, z jeho neznalosti, totiž z neznalosti alespoň jeho větší části. Herderovo dílo svým mimořádným rozsahem, tematickou pestrostí i náchylností k měnivosti některých názorů vlivem intenzivního zaujetí aktuálně studovaným klade čtenáři odhodlanému ke kompetentnímu výkladu nelehký úkol,

Nationalprinzips miteinander zusammengehen.“) Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 157.

¹⁹⁴ Masaryk, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*. 7. vyd. Praha: Melantrich, 1969. S. 99.

samo jej někdy svádí rozlišností formulací třeba i téměř totožné myšlenky. Typickou hrozbou pro omezenou interpretaci je především dialog „Bůh“, v němž přihlášení se ke Spinozovi bylo nejen prokazatelně dočasné, nýbrž – ukázali jsme – při bližším pohledu zdaleka ne tak jednoznačné, jak by se mohlo zdát z pouhých doslovných citací. Za ty si vzít hrstku zdánlivě „spinozovských“ tezí, přidat k nim citát „Ich bin ein Spinosist“ z listu Gleimovi a odkazem ke „spinozismu“ Goethovu chtít vytvořit z prožitkem přírody okouzlené výmarské klasiky tribunu poetického panteismu je častá, bohužel naprosto chybná strategie povrchní interpretace německého filosofického vývoje, která nechce – jako většina jiných – nechat mezi Leibnizem a idealisty neprozkoumané prázdné pole, úplné přehlédnutí však spojí jen s nepochopením vyexcerpovaných tezí, povšechnost jejichž časové inspirovanosti má za shrnující celkovost. Myslitelé frankfurtské školy (ale ani jejich starší kolegové typu Blocha či Lukácse, nemluvě o materialistech již devatenáctého století) vůbec nejsou ochotni, ba *schopni* pochopit, že německé osvícenství se konstitovalo na křesťanském metafyzickém základě. Rozum měl nově zdůvodnit, ne vyvrátit existenci Boha! Ve skutečnosti u nich (zejména u Adorna) téměř nenalezneme pevných vymezení, kteří konkrétní myslitelé měli být tvůrci či alespoň teoretickými stoupenci onoho *osvícenství, osvěcování (Auf-Klärung)*. *Osvícenství* je přinejmenším tak široký pojem jako *romantismus*, a tak přičíst mu *jako takovému* nějakou společnou tendenci vyžaduje precizní, dobře rozváženou, ne povšechnou, zevšeobecňující argumentaci. Zevšeobecnění se nikdy nesmí dít na úkor intence toho, co jím je subsumováno pod celkovou tendenci jako *dílčí*.

Pokud za vůdčí představitele německého osvícenství (pojatého v širším časovém horizontu podle záměru, ne užším pohledu sebe-definice vlastních tvůrců) platili mj. Wolff, Gottsched, Mendelssohn, Lessing, Sulzer, Nicolai či Herdera, pak u Adorna či Horkheimera se o těchto myslitelích nedočteme takřka ani v náhodných zmínkách, naopak jejich pozornost se soustřeďuje na Kanta a Hegela, kteří jsou paradoxně opět nejen jedinými filozofy, jež v souvislosti s kritikou „osvícenské“ racionality vykládají, nýbrž zároveň těmi, jejichž dědictví se ze všeho nejméně chtějí z minulosti vzdát a na něž se odvolávají při každé příležitosti. S jejich kritikou na adresu těchto myslitelů se lze většinou plně ztotožnit, méně všam s tím, zve-li se tato kritika kritikou *osvícenství*: vlastně mnohý myslitel, jež dnes chápeme coby klasika osvícenství, platil ve své době za protichůdce jiné silné či přímo převládající tendence (vzpomeňme za všechny jen Lessingova sporu s Goezem), a ani nejvíce „zevšeobecňující“ mysl nemůže pod kategorií „osvícenství“

postavit po bok Kanta Herdera – stejně jako jej proti němu nemůže postavit jako pouhého „dogmatika“ či filosofujícího náboženského básníka. K řešení dilematu nás nejlépe posune textová kritika samotných vyjádření Adorna.

Vážnost zaslouží osobní zkušeností formovaná rozhodná opozice vůči „esencialistickému“ myšlení: „... po Osvětimi je nemožné urgovat pozitivitu smyslu v bytí“.¹⁹⁵ Podle Adorna se ze společensky produkovaného zla stalo „reálné peklo“¹⁹⁶ a holocaust nedovoluje napříště žádné filosofii, aby kladla existující jako orgán, fenomén esenciálního. Přitom Adornovo rozdělování („statické“) *ontologie* a *dialektiky* (reálního zprostředkování ve sféře sociálního života) ignoruje osvícenský *organicismus*, jehož novost a univerzalistický potenciál tak brilantně odhaloval Cassirer a jehož vrcholným představitelem byl právě Herder. Herderovské křesťansky založené „urgování positivity smyslu v bytí“ je s monistickým *kladením* smyslu-plné substanciální identity v jednom nesouměřitelné; každé vychází z úplně jiného metafyzického hlediska a jinam míří. Herder *neklade* jednotu noetického subjektu a esenciálního, podstatového inteligibilna, ani jako reflexivní, ani jako předreflexivní sebevztah spontánní konstituce na základě ideální substanciální identity. Neuvažuje ani o završené smyslu-plnosti existenciálního jako definitivní jednotky odvozené od božské vůle na bázi emanace či ahistorického, nevývojového vržení. Je myslitelem *organicismu*; existenciální organismus je mu organickou na-daností dějnotvorného pohybu, v němž identita náleží pouze nepodmíněnému ideálnímu, k jehož *objektivitě* se existenciální vztahuje jako k věčné možnosti a měřítku adekvátnosti svého vztahování.

To není možné samotné *dialektice*, je-li chápána monisticky, jako sebezprostředkování podstatového, protože v této je objektivita, má-li být organická, odkázána na živel *svého* imanentního zjednotlivění. Pak je jednotlivé pouhou negativní parcialitou, fenoménem identity, jež náleží pouze pojmu celkovému, protože ten ale neexistuje než ve svém samopohybu, je skutečné *vždycky* již pojmové, jakkoli nahodilé vůči absolutnímu. Nahodilé je tak totiž i *nutné*, a Celek totalitou dialektického nahodilého-nutného, jehož adekvátnost svému (natož absolutnímu) pojmu je plně věcí *sebe*-určení. Nahodilé se ovšemže uvědomuje jako pouhý fenomén celkového, samo s celkem ne-

¹⁹⁵ „... es ist nach Auschwitz unmöglich, die Positivität eines Sinnes in dem Sein zu urgieren.“ Adorno, Theodor W. *Metaphysik. Begriff und Probleme*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 160.

¹⁹⁶ Tamtéž, s. 164.

identické, ale protože absolutní je právě ztotožněno s totalitou, objektivní s intersubjektivním, je každé určení přece vždy již *onto-logické*: nahodilé není totožné s Celkem, jsouc pouze jeho částí, jako tato část je však fenoménem, proměnnou *ideje* Celku, již je její fenomenologie, vyjevování podstatového jako existujícího, imanentním. Toto vyjevování (*Erscheinen*) je imanentním *sebevztahem*, tzn. každé nahodilé je fenoménem *nutnosti* proto, že patří k *logice* (fenomenologie) jsoucnosti její bytnosti. Dualita podstatového a existujícího nemá co dělat s dualitou Stvořitele a stvořeného, protože funguje na bázi imanence, nutnosti, kdežto ona na bázi nenutnosti, milosti; prvá na bázi všepohybu, druhá na bázi uvedení do pohybu. Tak pro prvou je inteligibilním sám pohyb, pro druhou je absolutní inteligibilita, absolutní Pravda jen u Boha, a tak ani člověk neklade, nýbrž hledá, a „pozitivitu smyslu“ svému bytí připisuje jako darovanou možnost, kdežto druhé tvoří „mysl“ a „bytí“ substanciální jednotu: existující jednotlivost je jedním z (imanentních) vtělení absolutního ducha, k jehož nepodmíněnosti totiž jsoucnost má *nutně* patřit, a nese proto v sobě vždy již část z něj, je pouze rozdílně co do sebe-vědomí nadaným existenciálem, orgánem esenciálního.

Pro Herdera existenciální není *sebevztahem* esenciálního, nýbrž kvalitou k životu na-danou Boží *vůlí*: nepatří k „tělu“ Boha, nýbrž je částí jeho *díla*. Nemůže se s ním na Zemi nikdy reálně ztotožnit. Nahodilé monismu bylo samozřejmě neidentické s Celkem, protože ale totalita byla sama historickou jednotou existenciálního a esenciálního, protože ideálním byl uznán sám imanentní pohyb jsoucího, ne jeho původce, byl každý vztah nahodilého (ač ne-celkového) současně i *sebe-vztahem* absolutní *ideje*. Nakolik je nahodilé pravdivým fenoménem absolutního, není korektně určitelné, pokud absolutní znamená totéž co celkové, totální, resp. princip, idea totality, protože i zde uděluje identity jen reflektivní noetický subjekt. Ne tedy prvořadě neadekvátnost nahodilého *vůči* celku, nýbrž neadekvátnost nahodilého *jako ideje* celku, manifestující se v něm jako fenoménu své logiky, zakládá totalitarismus sebeurčení jsoucího jako identitního smyslu-plného, ovládajícího jiné. Herderovi je *latence totalitarismu* každého imanentistického monismu naprosto cizí: dokonce i tam, kde se nejvíce přiblížil Spinozovi, zachovával identitu, sjednocení reálného a ideálního jako *budoucnostní* horizont kvalitativního vzestupu, nesamozřejmého, vývojového procesu života (tj. organicity) nenaplnitelný nikdy na *tomto* světě. V tom se právě hluboce liší od *sebepoznávání* dějin v monismu: u Herdera se neuvědomuje absolutní duch/božská substance v jednotlivých jako *svých* fenoménech, žádný subjekt nemůže považovat své vědomí za sebe-vědomí absolutna, jak tomu je

v monismu, lhostejno, zda idealistickém, nebo materialistickém. Primát absolutního ducha je v monismu pouhou abstraktní konstrukcí, protože jeho bytnost je fixována na své sebezprostředkování ve fenomeno-logii svého ducha, tzn. božské existuje jen jako ideální princip reálného pohybu. Teleologičnost je takovouto imanencí fakticky zrušena, sjednocena s kauzalitou, a mezi nahodilostí a nutností, kvantitou a kvalitou není možné korektně rozlišovat, protože existuje-li absolutní duch jen skrze noetické subjekty, je jeho identita kladena zase jen skrze ně a subjekt je sebe-názorem absolutního objektu (subjekt-objektu). Dialektický materialismus se idealistického primátu absolutního ducha vzdal a konsekventně rozvinul imanentnost vědomí bytí, takže Lukács bude moci už názvem svého slavného spisu manifestovat, že „dějiny“ jsou noeticky vědomým, strukturovaným pohybem, jehož nositelem je „třídní vědomí“. Schematický poměr subjektu a celku a subjektu a absolutního ducha je nahrazen otevřenou imanentizací vědomí bytí a bytí vědomí jako organické a sebestrukturující totality. Totalitárním není jen obětování subjektivity totalitě, většinou, nýbrž především identifikace (jakkoli případně inter-subjektivní) reflexe a pravdy, ontického a onto-logického pohybu; určení vědomí jako sebe-vědomí bytí. Ne náhodou bude též Lukács považovat za obsah etiky *taktiku*. Korektivem etiky má být solidarita existujícího. Je-li však onto-logická *idea* obsažena v samotném ontickém, je-li imanentním principem jeho organicity, *znemožňuje* zároveň každou solidaritu, protože ontické v jeho organické totalitě ztotožňuje s onto-logickým, a zaměňuje tak *subjektivní* určení totality za *sebe*-určení totality skrze subjektivitu, totiž skrze subjektivitu jako imanentní fenomén *historické* bytnosti totality.

Právě na tento imanentismus, na *historičnost esenciálního (podstatového)*, Herder nikdy nepřistupuje. Zná možnost kvalitativní proměny, produkce nového, ovšem jen ve sféře ontického, jež je do své organicity uvedeno jednorázovým teleologickým působením. *Tato teleo-logie*, její umožnění a naplnění, zakládá pojem Ideálního, jenž do bytí uvedl, a organického historického do bytí uvedeného. Vztah mezi nimi je teleologický, nikoli imanentní, a tak organické má pravdu principu své možnosti v tom, z čeho je, nemá ji v sobě jako sebezprostředkovávající se princip pohybu věčného, jemuž je každé jedno jen různě co do vědomí nadaným fenoménem. Odtud herderovský organicismus, jeho dynamičnost a historičnost. Jeho onto-logie není proto, že chápe „logii“ jako věčnou esenci, „statická“: právě díky tomuto pochopení totiž je historičnost otevřena jako terén různého, jedinečného vztahování, poměřovaného objektivními, ne pouze inter-subjektivními superlativními pojmy. Člověk jako rozumová bytost je nucen se *stávat*

lidským, není ve své stvořenosti „hotov“, jinak by totiž jako živoucí ani nebyl. A pojem lidskosti získává jen díky nezávislému prvotnímu božství, protože kdyby nebylo jeho měřítko, nebylo by ani nad-subjektivního vztahování, jež by nebylo jen libovolnou konstrukcí a celkovou syntézou.

Nesprávnou zběžnou kritikou tak míří proti Herderovi Hegel v encyklopedické „Logice“, když – bez ohledu na všechny patřičné souvislosti Herderova díla – v dialogu „Bůh“ kritizuje (domnělou) dvojílost Herderova chápání identity, ve formě jednotlivého a ji fundující božské síle: „Síla je této nekonečnosti navzdory také konečná; neboť obsah, *jedno a totéž* síly a vyjádření, je jen teprve *o sobě* touto identitou; obě strany poměru nejsou ještě každá pro sebe jeho konkrétní identitou, ještě nejsou totalitou. Jsou proto pro sebe navzájem různé a poměr *konečný*. Síla potřebuje proto sollicitace zvenčí, působí slepě, a kvůli této nedostatečnosti formy je také obsah omezený a náhodný. Není s formou ještě pravdivě identický, není ještě jako pojem a účel, jenž je o sobě a pro sebe určitým. – Tento rozdíl je nanejvýš podstatný, ale ne lehce pochopitelný, sám sebe blíže určuje teprve na pojmu účelu samém. Je-li přehlížen, vede to ke zmatení, pojímat Boha jako sílu, zmatení, jímž *Herderův* Bůh zvláště trpí.“¹⁹⁷ Že mezi silou a jejím vyjádřením existuje jednota jen v „o sobě“ tohoto vztahu, ne v jeho jednotlivých pólech, je Herderovi samozřejmě dobře známo, ovšem tato jednota je podle něj fundována lineárně historickou organicitou, není odkázána na zprostředkování jednotlivých relat.

Ve skutečnosti Herder nejen nestojí proti procesualitě nastávání (člověka „praxí“), nýbrž ji chápe šířeji než myslitelé dialektické imanence. Historičnost podle něj nekonstituuje jen sebereflexe vědomí a budoucnostní výhled jeho sebekladení (sebe-kladení onto-logického skrze ně), nýbrž i minulost. Člověk je mu budoucím, nakolik je minulým, ne pouze, nakolik je aktuálně sám sebou (nakolik se domnívá, že skrze jeho duchovnost o

¹⁹⁷ „Die Kraft ist dieser Unendlichkeit ungeachtet auch endlich; denn der Inhalt, das *Eine und Dasselbe* der Kraft und der Äußerung, ist nur erst *an sich* diese Identität; die beiden Seiten des Verhältnisses sind noch nicht selbst jede für sich die konkrete Identität desselben, noch nicht die Totalität. Sie sind daher füreinander Verschiedene und das Verhältnis ein *endliches*. Die Kraft bedarf daher der Sollizitation von außen, wirkt blind, und um dieser Mangelhaftigkeit der Form willen ist auch der Inhalt beschränkt und zufällig. Er ist mit der Form noch nicht wahrhaft identisch, ist noch nicht als Begriff und Zweck, der das an und für sich Bestimmte ist. – Dieser Unterschied ist höchst wesentlich, aber nicht leicht aufzufassen, er hat sich erst am Zweckbegriffe selbst näher zu bestimmen. Wird er übersehen, so führt dies in die Verwirrung, Gott als Kraft aufzufassen, eine Verwirrung, an der *Herders* Gott vornehmlich leidet.“ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke 8: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. S. 269-70.

sobě ví esenciální inteligibilita, duch celku). Zprostředkování tak neprobíhá jen praxí, nýbrž i teorií, která *nespadá* s praxí vjedno! Monismus teorii i praxi fakticky ztotožňuje, tak jako kulturu a ideologii, ale Herderův důraz na jednotu praktického a duchovního lidského života je něčím úplně jiným. Duchovní produkce mu samozřejmě je také praxí, tak jako praxe vytváří duchovní hodnoty. Herder však zná ještě lidské vztahování z materialistické perspektivy vyloučené, které vzdoruje redukci života na sociální provoz, účelově zaměřené lidské aktivity na *práci*. Dovoluje mu to odlišení *nepodmíněné* teleologie *předcházející, umožňující, potencující* pohyb ontického, v němž kauzální a teleologické jsou v dynamické jednotě. Nemyslíme snad nezajímavou, svébytnou volnost *hry*, nýbrž vztahování angažované, zaměřené k účelu nespočívajícímu ve vztahování samotném. Je jím jednotné angažmá víry, mravního jednání a rozumového poznání, v němž totiž každá z těchto forem je fundamentem těch zbývajících a žití jejich jednoty je nezávislé na sociální struktuře, z ní vycházejících pravidel, práv a povinností žití.

Člověk totiž podle Herdera nežije „jen“ *mezi lidmi*, nýbrž též *před Bohem*; jeho žití mezi lidmi je právě fundováno sebeuvědoměním jeho pozice před Bohem. „Neboť ještě i apoštolové,“ říká Herder, „cítily a nesly smrtelnou schránku až k rozplynutí, čím více v nás ale žije obraz Boží, jenž není nic než všeobecná dobrota jako sluneční světlo, tím více mizí pozemské tvary a my vidíme a hledáme v nás a ve všech obraz Boha a Ježíše, jenž trvá věčně. Tím se *stává* nesmrtelnou naše duše, to je, není jí to dokazováno, nýbrž ona to cítí s každým k Bohu podobným obrazu vytvořeným, od Země odtaženým smýšlením, jež v nás nutně, tak jako v Bohu a ve všech, věčně musí zůstat. Boží duch píše nesmrtelnost do srdce, nebo (i to to nejednou vyjadřuje) je život Boha a Ježíše věčný život. (...) Každý člověk má v sobě obraz, čím má být a se stát; dokud tím ještě není, není v jeho údech nepokoje; nyní je hned takový, hned jiný, tisíckrát si rozporuje v jedné hodině, je puzen fantazií a smysly, nebo jak říká bible, chutěmi a tužbami: *jeden světlý měkký tón* tady ještě není, v němž by měly všichni jeho údy a síly znít jako dobře naladěná loutna, a *tón má zůstat a věčnost a láska Boží znít!* – Každé z našich jednání má být tak ryzí, že bychom je toho okamžiku mohli přinést před Boha, nebo mnohem spíše činit v Bohu.“¹⁹⁸

¹⁹⁸ „Denn auch noch die Apostel fühlten und trugen die sterbliche Hülle bis zur Auflösung, je mehr aber das Bild Gottes und Jesu, das nichts als allgemeine Güte wie das Sonnenlicht ist, in uns lebt, desto mehr verschwinden die irdischen Gestalten und wir sehnen und suchen nun in uns und in Allen das Bild Gottes und Jesu, das ewig dauert. Dadurch *wird* unsterblich unsere Seele, das ist, es wird ihr nicht bewiesen, sondern sie fühlt mit jeder zu Gottes Ebenbilde zugebildeten, von der Erde abgezogenen Gesinnung, die nothwendig in uns, so wie in Gott und in Allen ewig bleiben muß. Der Geist Gottes schreibt die Unsterblichkeit ins Herz, oder (auch das drückt nicht einmahl aus) das Leben Gottes und Jesu ist das ewige Leben. (...) Jeder Mensch

To je tedy pro Herdera regulativem praktického života založeného na pravdě a dobru: člověk má jednat tak, aby se nemusel stydět své jednání srovnat s ideálem. Každý sám se zodpovídá za mravní integritu svého konání, a tak se ani životní aktivita člověka nevyčerpává jeho funkcí v *pracovním* provozu. Ta je objektivací, reprezentací žitého sebeuvědomění člověka jako takového. Filosofie imanence žitého bytí „podstatě“ tuto svobodu samozřejmě nezná. Je to svoboda obrácená do sféry nepodmíněna, z níž *existence* nejen *vzešla*, nýbrž i stále *je zachována*, bez ohledu na dynamiku v samotné organicitě konečného. „Substance světa jsou všechny zachovávány božskou silou, jak jen skrze božskou sílu dostávají svou existenci,“ říká Herder.¹⁹⁹ Aktu totiž nejen musela předcházet „působící příčina“, nýbrž tato jej i přetrvává, protože sama je věřena jako věčná. Věřeli tak Herder na Stvoření, musí věřit i v otevřenost možnosti pokračujícího Tvoření. Příkladá bytí smysl, aniž by z něj činil statickou a eticky neintegrovatelnou, v sobě hotovou ontologickou jednotku; tato smyslu-plnost je totiž na-danost smyslu, tzn. bytí ma smysl, ale právě proto, že ho *získalo*, a tak je pouhým potenciálním, potencovaným mluvčím smyslu, ne tím, co (si) smysl samo udělilo! Smyslu-plnost je mu věcí neustálého usilování, dosahování, naprosto ne diktátu významů jiným na základě sebereflexe nejvyšší vlastní hodnoty. Dané musí být vždy konkrétně na-dané, jeho individualita odkazuje vždy již k jeho „uskutečnění“, k původu jeho na-danosti. Míra „smyslu-plnosti“ na-danosti je samozřejmě terénem individuálního angažmá, ale sama její možnost odkazuje za (na-)dané k na-dávajícímu! Z nepodmíněnosti a věčnosti tohoto pramení též potencialita jeho simultánního či budoucího působení na svět, jež je regulativem jemu odpovědného subjektivního jednání. Herder tedy nejen zná historičnost zároveň s vírou ve věčno jejího stvořitele, nýbrž je přesvědčen právě o její odvozenosti od něj! Jen proto, že dějiny nejsou věčné, nýbrž s počátkem, mohou reálně existovat, být odlišné od věčnosti. V monismu či pan-en-teismu není mezi věčností a historičností rozdíl.

hat ein Bild in sich, was er seyn und werden soll; so lange er das noch nicht ist, ist nicht Unfriede in seinen Gebeinen; er ist jetzt so jetzt anders, widerspricht sich tausendmal in einer Stunde, wird von Phantasie und Sinnen, oder wie die Bibel sagt, von Lüsten und Begierden getrieben: Der Eine *helle sanfte Ton* ist noch nicht da, in den alle seine Glieder und Kräfte, wie eine wohlgestimmte Laute tönen sollen, und *der Ton soll bleiben und Ewigkeit und Liebe Gottes tönen!* – Jede unsrer Handlungen soll so rein seyn, daß wir sie den Augenblick vor Gott bringen könnten, oder vielmehr in Gott thun.“ HB 3, s. 141.

¹⁹⁹ „Die Substanzen der Welt werden allesamt von göttlicher Kraft erhalten, wie sie nur durch göttliche Kraft ihr Dasein bekommen.“ Tamtéž, s. 703.

Jen na této představě dějin mohl Herder založit svou filosofii humanity a z ní je patrný i emancipativní, ano *sociálně*-emancipativní rozměr jeho pojetí seberozvoje člověka. Člověk má žít plným životem, životem dobra, pravdy a krásy, i vzdor své sociální, pracovní pozici; ba nutná partikulárnost, speciálnost jeho uplatnění v civilizačním provozu sama implikuje přesah lidského stávání se člověkem (humanistou) mimo *práci*. Naprosto se tím nemíní jen hodnotné strávení „volného času“ *po práci*. Herderův univerzalizmus je prodchnut materialistické absolutizací (sociálně, institucionálně definované) *práce* jako osvojování si světa i vlastního lidství cizí svobodnou svébytností lidského ducha, jejíž aktivismus *je* angažovaný, *sociálně* konstitutivní *nezávisle* na sociálním provozu. Že člověk se ke světu vztahuje, že se stává sám sebou *prací*, by možná Herder i potvrdil, avšak se samozřejmým podtržením již logicky nutného východiska každé akce v představě o ní, ve fundovanosti praxe rozumem a citem člověka. Nejde ale o duchaplnou rekonstrukci, náleželi primát (sebe)reflexi, nebo práci. Důležitým je pro Herdera *koexistence historické a teleologické roviny života*, v níž by samozřejmě byla ideálem sociálně-pracovní praxe jednotná se sebereflexí člověka v celistvosti jeho sou-rozencství s celkem světa. Vynucenou omezenost člověka jako člena konkrétního společenského a hospodářského systému emancipuje právě aktivismus této sebereflexe v poznávání, mravnosti i tvůrčí činnosti. Člověk se neměří tím, co se jej dotýká, nýbrž tím, co jej přesahuje. K přesahujícímu nad-subjektivnímu přitom odkazuje samotné médium sebeuvědomění subjektivity – řeč. Podle Herdera je organicita světa řečí jejího Stvořitele a sebeprojektivování jejích subjektů je jejím zrcadlem, pouze potenciálně identickou, na-danou ozvěnou. „Statičnost“ je tak to poslední, co by herderovské organicitě coby teleologicky fundované bylo lze vyčítat: je jako taková pouze na-dána, a to právě k organicismu, životu, dalšímu vývoji, a úkolem toho je aktivita historicky konkrétně odpovídající teleo-logii život potencující. Člověk si uvědomuje sám sebe skrze kontakt se světem, subjektivita se konstituuje seberozlišením od ostatních objektů. Vztahuje se k nim řečí, tak jako je chápe jako součást univerzálního logu (teleo-logicky podmíněné) organicity světa. Eticky i noeticky je podle Herdera subjektivita fixována na svět, v němž se vyskytuje, a kvalita její produktivity je formována kvalitou jejího rozumění světu, vycházejícího z „testamentární“ i „sakramentální“ zvěsti.

Herderův univerzalizmus řeči jako média zprostředkování v rámci organického a organicity samotné jako zprostředkování božsky rozvrhované teleo-logie je nedoceněnou výzvou postmodernímu pluralismu. Znamená ve výsledku totéž co Habermasovo

protikladení komunikativní racionality té účelově-funkcionální, aniž by se vzdával nároku na komplexnost, organickou jednotu historična a věčna kvůli dělení na „životní svět“ a „systém“, ve skutečnosti *nedělitelných*.²⁰⁰ Herderova filosofie byla čímsi jako první teorií komunikativního jednání, usilovala však ještě o sjednocení „přirozena“ stvořenosti a systému, jež společnost vybuodovala. Univerzálnost a odvozenost řeči odkazuje podle Herdera k zavazující imanenci intersubjektivy existence, která sama o sobě problematizuje míru adekvátnosti mezi *cenami* civilizačního provozu a *hodnotami* přírodního (přirozeného) světa. Člověk náleží společnosti stejně jako přírodě (*přirozenu*), musí harmonizovat svou tvořivost a svou stvořenost. Herderovo úsilí o jednotu vzestupu člověka jakožto stvořeného a jakožto člena společnosti, občana, předchází úsilí o překonání sociální nerovnosti, diskrepance mezi ideálem lidskosti a realitou tržnosti. Důraz na individuální konstituci člověka oproti quasilegitimizaci životní praxe společenským stavem je mocným překročením feudálního stínu racionalismu, Herderovou slávou však je, že tuto emancipaci neprovedl prostým odvržením dosavadního ve prospěch projekce „nového řádu“, nýbrž aktualizovanou historickou sebereflexí *univerzální* jednoty lidské příslušnosti k časovému a věčnému. Příslušnost k věčnému zakládá už jen možnost reflexe věčného, abstrakce od smyslově zakoušeného, což mimo člověka není dáno žádnému tvor. Znamená budoucnostní stejně jako minulostní intenci lidského vztahování, formujícího i formovaného jako produktivní síla reflektivní historické strukturace organického. Člověk je společností tvořen a sám vytváří ji. Její degenerace v instrumentalizovaný mechanický automat, aparát, deformuje občanství (lidství) na funkční derivát provozu, ovšem člověk je schopen reflexe na historičnost jejího celku, překonání současného stavu.

Viděli jsme, že Herder nesubsumuje disparitu konkrétního pod kontinualitu nastávání celku; *připouští* ji ale pouze? Radikální odvrát od hegelovského pojmově identitního idealismu v kritické teorii došel výrazu v Adornově tezi, že principem dějinnosti je *právě* ne-identita: Adorno disparitu jednotlivého a celku, skutečnosti a pojmu, nikoli *připouští*, nýbrž *onto-logizuje* – v tom smyslu, že ve světě, jenž se vinou člověka sám proměnil v „reálné peklo“, není už z etického hlediska ospravedlnitelné jednotlivé chápat jako fenomén obecného, umožňovat nárokování si určování identity jednoho druhému proto, že identita se má klást skrze existující samo jako svůj fenomén. „Věřím,“ říká Adorno, „že rozhodující myšlenka ke konstrukci dějin je ta, že lidstvo se ne nějak pouze,

²⁰⁰ Srov. Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns II*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. S. 180f.; Týž. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. S. 33-35.

navzdory iracionalitám a antagonismům, zachovává, nýbrž že zachovává *skrze* antagonismus.²⁰¹ Podle Adorna tohoto poznání, že lidstvo se vyvíjí ne *vzdor*, nýbrž *prostřednictvím* antagonismu, dosáhla měšťanská filosofie před Hegelem přinejmenším dvakrát: v Hobbesovi a Kantovi. Již titul Kantova spisu „Idea ke všeobecným dějinám ve světoobčanském ohledu“ měl mířit k dějnotvornému sporu mezi člověkem a lidstvem, člověckým a (vše-)lidským. Na Herdera Adorno vůbec nepomyslí, následuje marxovský náhled jediné vývojové linie od Kanta přes Fichta a (ovšemže jen raného) Schellinga k Hegelovi a od toho zase přes Feuerbacha k Marxovi, aby zbavil ještě Marxovu materialistickou meta-fyziku „vědomého bytí“ jejího *celkového* nároku. Podobně Bloch ve svých lipských přednáškách o dějinách filosofie, jež dohromady vydaly na čtyři svazky, německé filosofii mezi Leibnizem a Kantem nevěnuje (až na drobnou kapitolu o Maimonovi) *žádnou* pozornost.

Toto zanedbání Herderova přínosu filosofii dějin velkými filosofy dějin moderními, kteří své koncepty budovali na kritickém vypořádání s německou klasikou, nelze jen tak přehlédnout, a proto se u něj též zastavujeme se snahou je pochopit a Herderovi přiznat místo, jež mu náleží, je však většinou filosofů přehlíženo, zejména ve prospěch Kanta a Hegela. V podstatě feudální poměry, v nichž žil, Herderovi nemohly umožnit filosoficky reagovat na fundamentální problematizaci lidského vztahování ke společnosti i přírodě ve smyslu *přirozena* prudkými sociálními změnami v devatenáctém století, takřka celá sféra komercializovaného sociálně-hospodářského či mediálního zprostředkování mu zůstala cizí. Přesto jsme se pokusili ukázat, do jaké míry a jakým způsobem Herder často vůbec zahajuje kritické uvažování o dialektice poměru člověka a dějin (dějinnosti), člověka a společnosti či přírody a civilizace; ukázat, že bylo-li by nadsázkou hovořit o Herderově „sociální filosofii“, rozhodně lze – a o to se zde snažíme – ukázat, že z Herderova historicky pojatého humanismu lze sociální filosofii vyvodit: ano ba že z jeho estetiky chvály lze velmi dobře vyvodit „kritickou teorii“ sociální struktury bytí, z nějž je vztahování ke kráse podnikáno. Nebyl by ostatně Herder skutečným filosofem dějinnosti, kdyby jeho myšlení nebylo možné – zcela konsekventně, v jeho logice – historicky rozvíjet, vztahovat na nové reality. Herderův humanismus byl konkrétně

²⁰¹ „Ich glaube, es ist der entscheidende Gedanke zur Konstruktion der Geschichte, daß die Menschheit sich nicht etwa bloß, trotz der Irrationalitäten und Antagonismen, erhält, sondern daß sie sich *durch* den Antagonismus *hindurch* erhält.“ Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 74.

politicky zaměřen, stavěl se explicitně proti *pýše* šlechty, na stranu skutečných zásluh a lidskosti proti institucionální moci; srovnajme: „V každé společnosti jsou *třídy a stavy*; která rozumná se ale konstruovala tak, že by tyto musely v mravech a zásluze, v řádu a vztahování zůstat navzájem věčně *odlišené*, takže jedno se vyhýbá vůni jiných? (...) Od středního stavu vychází, jak známo, *duchovní činnost a kultura*; nahoru i dolů má působit, aby byl oživen celek. (...) Žádný rozumně-pořadající duch neodděluje, nýbrž *sjednocuje* členy své společnosti.“²⁰² Občanství je u Herdera fundováno sebereflexí imanentní historické intersubjektivní lidské existence a pouze její kvalita kvalifikuje člověka, dynamizuje jeho sociální status, protože probíhá nikoli před úřady, nýbrž před Bohem, a není odkázána snad jen na libovůli individuální projekce, nýbrž objektivována kulturou jednání, naplňování ideálů Pravdy, Dobra a Krásy. Jejich ovládnutí si nikdy nemůže jedinec nárokovat a nemůže ani činit své pojetí měřítkem jiným, protože pouze po-jímá, ovšem právě jiné sebe sama, totiž: nepodmíněné ideální. Herderovi je tak jsoucí stejně jako Adornovi neidentické v tom ohledu, že – na rozdíl od Hegela – netvoří apriorní dialektickou jednotu s pojmem, duchem, jako jeho fenomén, subsumovaný pod jeho „logiku“ i v případě naprosté diskrepance, nýbrž se k pojmu vztahuje – ovšem u Adorna (a pak i Habermase) jako k inter-subjektivně platné kritické instanci, u Herdera jako k nezávisle objektivnímu, všemu subjektivnímu předcházejícímu (esenciálnímu) superlativu.²⁰³

Herder je filosofem, ba *prvořadým* filosofem měšťanské a národní emancipace, míří k realizaci ideálů, kdežto Adorno o sto padesát let později k nutnému obecně platnému minimu solidarity existujících. Herderovo dílo (zejména „Ideje“) je opravdu prodchnuto (ovšem nábožensky založeným) přesvědčením, že nositeli dějin jsou národy, zatímco frankfurtská škola bude reagovat na fatální diskreditaci národní myšlenky ve válečném násilí. Touto zkušeností se však nelze s herderovskou vírou v národ či vůbec s identitou národní kultury vypořádat prostě jako s popřenou skrze delegitimizaci uplatňováním. Nacionalismus vedoucí k potlačování jednoho národa druhým z přesvědčení

²⁰² „In jeder Gesellschaft sind *Klassen und Stände*; welche vernünftige aber konstituierte sich so, daß diese in Sitten und Verdienst, in Rang und Umgang ewig von einander *gesondert* bleiben müßten, so daß Eine der andern Geruch scheuet? (...) Vom mittlern Stande geht bekanntermaßen die *geistige Tätigkeit und Kultur* aus; auf und nieder soll sie wirken, damit das Ganze belebt werde. (...) Jeder verständig-anordnende Geist trennt nicht, sondern *vereinigt* die Glieder seiner Gesellschaft.“ HW 10, s. 715-6.

²⁰³ Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. S. 100.

o objektivně „kvalitativní“ převaze jednoho vůči druhému nepramení ze samotné víry ve specifickou jedinečnost „národního ducha“, jak se konstituoval díly národní kultury v dějinách, nýbrž z monistického pojetí skutečnosti jako fenoménu pojmu, jenž je jejím vlastním, imanentním pojmem, tzn. reálné jednotlivé se samo určuje jako obecné, jež *se* v něm určuje jako skrze fenomén vlastní (temporální, „k-sobě-přicházející“) bytnosti. Tak je veškerá partikularita subsumována pod imanenci sebezprostředkování univerzálního, existenciální se chápe jako sebevztah esenciálního a národ ne jen jako fenomén lidstva, nýbrž ideje lidstva a lidství vůbec. Protože v tomto imanentismu má Pravda jen historickou bytnost, žádnou objektivitu, je na každém člověku a národu, za nakolik plné uskutečnění absolutní ideje lidstva se určí. Každé určení národa jako části lidstva je totiž sebe-určením lidstva jako národa, ideje existence lidstva skrz její konkrétnost, a jeden národ může druhý „vést“ k pojmové identitě, je-li přesvědčen, že v něm jí již bylo dosaženo. Již v Hegelově filosofii dějin byl obsažen zcela svévolný a korektně nedokazatelný konstrukt pohybu dějin, na jehož vrcholu samozřejmě spočívá „germánský svět“, a protože vrcholnou formou sebeuvědomění světového ducha je (po umění a náboženství) filosofie, potvrzuje se německý filosof *de facto* jako historicky definitivní průsečík onto-logie.

Herderův dějinný horizont je však otevřený, lidstvo nemůže nikdy (samo ze sebe) sklenout jednotu s ideou lidství, lidskosti, protože ta byla obsahem stvořitelské vůle. Logika není strukturou samotného nastávání, nýbrž náleží jen stvořenosti nastávání; existující se nevztahuje *v ní*, jako fenomén *jí samé*, nýbrž *k ní* jako *příčině* své existence: měřítku, ba vůbec možnosti měřit pravdy a korespondence. „Národním duchem“ Herder nemíní „statickou“ kvalitu, která by byla živlem partikulárního vztahování, formovala „předem“ jeho individuálnost jako náležející k charakteru komunity; vyvíjí a *mění se* historicky²⁰⁴ – konstitutivní pro něj není institucionální fungování, nýbrž žitá kultura lidského uvědomění a tvoření. Tak Herder v principu humanistickou tendenci kritické teorie vsutku předchází: rezultáty, ba měřítky lidské (společenské) kultury mu přece jsou výkony samy, ne provozní struktury. Budoucnostnost splynutí s esenciálním je „principem naděje“ emancipace podstatového z vůči vlastnímu pojmu neadekvátní společenské struktury.

U Herdera je – na rozdíl od Blocha – tento princip založen na religiózní neimanentní představě přijetí do Ráje.²⁰⁵ „V křesťanství tedy žije duch nesmrtelné naděje.

²⁰⁴ Herder hovoří také o „duchu časů“ (*Geist der Zeiten*). Srov. HW 7, s. 88.

²⁰⁵ Srov. též v básni „Květ života“ (*Die Blume des Lebens*):

(1 Petr. 1, 3-6.) Ne na nějaký viditelný návrat Krista, ještě méně na nějakou říši smyslových rozkoší; ale na čas všeobecně poznané spravedlnosti a lidské lásky, na stav věcí, ve kterém každé od počátku světa lidmi sledované, žádané, udavší se, i zapomenuté a zneužité dobro nalezne své naplnění, a tak svou nejbohatší vnitřní odměnu, nové univerzum, ve kterém bydlí spravedlnost, v něž doufá, o něž křesťanství nevyhubitelně, jistě i neomylně usiluje. (Mat. 25, 31-46. 2 Petr. 3, 13)²⁰⁶ „Právě proto, že jsem tady jen ještě dítětem, ještě se mnohým stanu; všechny moje nedokonalosti jsou mi tady ručitelkami za dokonalost větší. Suma mé zdejší existence: *Víra, láska, naděje* říká mi to, jako kdyby mi to říkal Bůh.“²⁰⁷ V pojednání „O lidské nesmrtelnosti“ (*Über die menschliche Unsterblichkeit*, 1792) Herder napíše: „*Nesmrtelné totiž a výhradně nesmrtelné je, co bytostně leží v přirozenosti a určení lidského rodu, v jeho postupujícím chodu ke svému cíli, nejlepšímu možnému vypracování své formy*; co tedy podle jeho přirozenosti přetrvává, i potlačeno

„Des Lebens schönste Blume reicht

Der Hoffnung stille Hand.

Die blühet, wenn sonst alles bleicht,

In glänzendem Gewand.

In Freud' und Lieb' und Schmerz,

Besänftigt sie das Herz.

O Hoffnung, du der Weisheit Kind,

Der nichts auf Erden gleicht!“

„Života nejkrásnější květ zvedne/ Tichou ruku naděje./ Ta květe, když všechno jinak bledne,/ V třpytivém hávu věje./ V radosti a lásce a žalu/ Tišit zná srdce v cvalu./ Ó naděje, ty dítě moudrosti./ Jíž se na světě nic nerovná!“ (HSW XXIX, s. 601)

²⁰⁶ „Im Christenthum lebt also ein Geist unsterblicher Hoffnung. (1 Petr. 1, 3-6.) Nicht auf eine sichtbare Wiederkunft Christi, noch minder auf ein Reich in sinnlichen Wollüsten; aber auf die Zeit einer allgemein anerkannten Billigkeit und Menschenliebe, auf einen Zustand der Dinge, in welchem jedes vom Weltbeginn an durch Menschen bezweckte, gewünschte, geschehene, auch vergessene und verkannte Gute seine Erfüllung, mithin seine innere reichste Belohnung findet, ein neues Universum, in welchem Gerechtigkeit wohnt, darauf hoffet, dahin strebt das Christenthum unaustilglich, gewiß auch unfehlbar. (Matth. 25, 31-46. 2 Petr. 3, 13.)“ HSW XX, s. 94.

²⁰⁷ „Eben weil ich hier nur noch ein Kind bin, werde ich noch viel seyn; alle meine Unvollkommenheiten sind mir hier für eine größere Vollkommenheit Bürge. Die Summe meines hiesigen Daseyns: *Glaube, Liebe, Hoffnung* sagt mir das, als ob es mir Gott sagte.“ HSW XXXI, s. 507.

přichází vždycky znovu a pokračující, rozmnoženou činností lidí musí dosahovat pořád více rozsahu, držení a působnosti: *čistá Pravda, Dobro a Krása.*“²⁰⁸

²⁰⁸ „Unsterblich nämlich und allein unsterblich ist, was in der Natur und Bestimmung des Menschengeschlechts, in seiner fortgehenden Tätigkeit, im unverrückten Gange desselben zu seinem Ziel, der möglichstbesten Ausarbeitung seiner Form wesentlich liegt; was also seiner Natur nach fort dauern, auch unterdrückt immer wiederkommen, und durch die fortgesetzte, vermehrte Tätigkeit der Menschen immer mehr Umfang, Haltung und Würksamkeit erlangen muß: das rein-Wahre, Gute und Schöne.“ HW 8, s. 207.

Závěr

Pokusili jsme se systematicky rekonstruovat Herderův koncept kultury v jeho širokém smyslu a postavit ho jako trvale platný, svébytný a dodnes v mnoha ohledech naprosto nedoceněný projekt sjednocující křesťanskou metafyziku s osvícenou racionalitou, tj. především se sebereflexí subjektivního poznání, jazykovými a kulturními podmínkami rozumění a s imanencí dějinnosti, historické, sociální a kulturní zprostředkovanosti bytí i vědomí. Kultura u Herdera platí právě za sféru lidského rozumění mezi bytím a vědomím, tj. za sféru reflektovaného a aktivního, stejně tak ale podmíněného osvojení existenciální skutečnosti mezi subjektivním a mimo-subjektivním, jednotlivým a celkovým. Dějinnost je odvozena od organičnosti, jež charakterizuje bytí jako nastávání kvalitativně na-daných jsoucen imanentně spojených vzájemným působením po způsobu perceptivity leibnizovské monadologie. Od teleologického základu stvořitelského je odvozena existence pohybu jako konečnost od absolutnosti, rozmanitost od původní jednoty; bytí je tak pojato jako ve své identitě a hodnotě svébytná, ale ne-hotová, nýbrž vývojová jednotka, na-daná totiž k bytí ve smyslu stávání se sebou, naplňování svých mohutností v kontaktu s jinými. Herder se tak vyhýbá monistickému transcendování imanence, falešnému sjednocování bytí s vědomím a subjektivního určení s objektivním sebeurčením, subsumpci vývojové fáze pod apriorně identitní sebeuskutečňování celku substanciálně jednotného se subjektem jako orgánem svého sebevědomí. Zjištění kvalitativního nepoměru mezi sférou imanence a transcendence, neidentity absolutna s totalitou jsoucen, je u Herdera přirozeným východiskem pro lineární historičnost a neimanentnost dokonalého měřítko morálního i estetického vztahování. Jeho sdílení u Herdera, viděli jsme, otevírá člověku svět jako terén svébytných, na „syntéze“ subjektivního soudu jako teprve inteligibilním sebeurčení organického tak nezávislých, teprve s ní nekvalifikovaných hodnot, jako celek, v jehož *řád* se subjektivita *integruje*. Ukázali jsme, jak Herder stanovisko vývojovosti, seberozvíjení organických potenci v přírodě učinil základem pro imperativ seberozvoje člověka jako sebekultivace, učení spočívajícího v prohlubování *rozumění*. Tzn. zdůraznili jsme, že Herder pro systematickou filosofii objevuje kategorii dějinnosti, procesualitu sebekonstituce svobodného subjektu, to jej však nevede ani k relativismu, ani k žádné formě imanentního identismu, ať už by měl spočívat v a priori „objektivizace“ „původním“ názorem, nebo syntetickou reflexí totality. Historičnost vztahování je naopak umožněna otevřeností dějin jako nastávání nemajícího svůj teleologický základ v sobě. Tak

jsme korigovali stereotypní obviňování Herdera ze spinozismu poukazem na trvalost jeho pojetí základu organicity v teleologicky působící ontotvorné síle o sobě neorganické, nýbrž nastávání a řád bytí fundující.

Ukázali jsme, jak Herdera tento náhled vede ke konstrukci ontologie krásy v přírodě jako manifestaci jednoty skrze názornou rozmanitost. Ta tak přitom je neoddělitelná od funkčnosti, účelovosti na-dání jednotlivého, není uchopována „nezajímavě“ ani nereflexivně, nýbrž náhled estetičnosti rozmanitého jednotlivostního se prohlubuje s chápáním míry právě jeho reprezentativnosti jako jednoty. Jeho znázornění v uměleckém díle probíhá mimeticky nikoli ve smyslu mechanického přenosu vnějšího tvaru jednotlivosti, nýbrž selekce si žádá postižení souvislosti jednotlivého a univerzálního, rozmanitosti a jednoty právě v dalším tvůrčím zachycení její organičnosti jako kvint-esence vnitřního *ve* vnějším, obsahu *ve* formě. Svěbytnost skutečnosti této „reprezentace“ principu v realitě, její nezávislost na subjektivní syntéze, naopak její konstitutivní vliv na ni jako před-stavujícího, jež je samo před-stavené, Herder chápe jako východisko neoddělenosti uměleckého vztahování od toho kognitivního a morálního.

Seznam používaných bibliografických zkratk

HW – Herder, Johann Gottfried. *Werke*. (10 in 11 Bde.) Hrsg. von Günter Arnold (X) Martin Bollacher (IV, VI), Jürgen Brummack (IV), Christoph Bultmann (IX/2), Ulrich Gaier (I+III), Gunter E. Grimm (II), Hans Dietrich Irscher (VII + VIII), Rudolf Smend (V), Rainer Wisbert (IX/2) und Thomas Zippert (IX/2). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000.

HSW – Herder, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke*. (33 Bde.) Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913.

HB – Herder, Johann Gottfried. *Briefe (Gesamtausgabe)*. (9 Bde.) Unter Leitung von Karl-Heinz Hahn herausgegeben von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe und Schiller Archiv). Bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, 1977-88.

KW – Kant, Immanuel. *Werke*. (10 Bde.) Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Použitá literatura

Prameny

Herder, Johann Gottfried. *Sämmtliche Werke*. (33 Bde.) Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. von Bernhard Suphan. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877-1913.

Herder, Johann Gottfried. *Werke*. (10 in 11 Bde.) Hrsg. von Günter Arnold (X) Martin Bollacher (IV, VI), Jürgen Brummrack (IV), Christoph Bultmann (IX/2), Ulrich Gaier (I+III), Gunter E. Grimm (II), Hans Dietrich Irmscher (VII + VIII), Rudolf Smend (V), Rainer Wisbert (IX/2) und Thomas Zippert (IX/2). Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985-2000.

Herder, Johann Gottfried. *Italienische Reise*. Hrsg. von Albert Meier und Heide Hollmer. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1988. ISBN 3-423-02201-9

Herder, Johann Gottfried. *Briefe (Gesamtausgabe)*. (9 Bde.) Unter Leitung von Karl-Heinz Hahn herausgegeben von den Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der klassischen deutschen Literatur in Weimar (Goethe und Schiller Archiv). Bearbeitet von Wilhelm Dobbek und Günter Arnold. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1977-88.

Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß. (3 Bde.) Hrsg. von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder. Leipzig: Dyk'sche Buchhandlung, 1861-2.

Aus Herders Nachlaß. (3 Bde.) Hrsg. von Heinrich Düntzer und Ferdinand Gottfried von Herder. Frankfurt am Main: Meidinger Sohn und Comp., 1856-7.

Herder's Briefwechsel mit Nicolai. Hrsg. von Otto Hoffmann. Berlin: Nicolaische Verlags-Buchhandlung, 1887.

Herder, Maria Carolina von. *Erinnerungen aus dem Leben Joh. Gottfried von Herder*. (2 Bde.) Hrsg. durch Johann Georg Müller. Tübingen: J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1820.

Herder, Johann Gottfried. *Vývoj lidskosti*. Praha: Jan Laichter, 1941.

Herder, Johann Gottfried. *Uměním k lidskosti*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2006. ISBN 80-7298-147-1

Herder, Johann Gottfried. *Listy na podporu humanity*. Praha: Český klub, 2003. ISBN 80-85637-85-5

(Anonym) Hugo. *Ein Beitrag zur Würdigung der Herderschen Metakritik*. Gotha: Perthes, 1799.

(Anonym) *Sinnlichkeit und Vernunft oder über die Principien des menschlichen Wissens. Eine Kritik über Herrn Herders Metakritik von einem Wahrheitsfreunde*. 1800.

Akvinský, Tomáš. *Theologická summa*. (11 sv.) Redigoval Emilián Soukup. Vydali profesori bohovědného učiliště řádu dominikánského v Olomouci: edice Krystal, 1937-40.

Augustinus, Aurelius. *O Boží obci*. (2 sv.) Praha: Nakladatelství Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1284-3

Augustinus, Aurelius. *Vyznání*. 6. vyd. Praha: Kalich, 2012. ISBN 978-80-7017-165-3

Baader, Franz X. von. *Sämmtliche Werke I-VI*. Hrsg. von Franz Hoffmann. Leipzig: Bethmann, 1851 nn.

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Ästhetik*. (Lateinisch-deutsch) (2 Bde.) Hrsg. von Dagmar Mirbach. Hamburg: Felix Meiner, 2007. ISBN 978-3-7873-1899-5

Baumgarten, Alexander Gottlieb. *Metaphysica/Metaphysik*. (Lateinisch-deutsch) Hrsg. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2011. ISBN 978-3-7728-2224-7

Bodmer, Johann Jakob und Johann Jakob Breitinger. *Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Volker Meid. Stuttgart: Reclam, 1980.

Condillac, Étienne Bonnot de. *Esej o původu lidského poznání*. 1. vyd. Praha: Academia, 1974.

Cramer, Johann Jacob. *Ueber Herders Metakritik*. Zürich und Leipzig: bey Ziegler und Söhne, 1800.

Crusius, Christian August. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Leipzig: verlegts Johann Friedrich Gleditsch, 1745.

Crusius, Christian August. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschlichen Erkenntniß*. Leipzig: verlegts Johann Friedrich Gleditsch, 1747.

Crusius, Christian August. *Anweisung vernünftig zu leben*. 3. Aufl. Leipzig: verlegts Johann Friedrich Gleditsch, 1767.

Eckermann, Johann Peter. *Gespräche mit Goethe*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1976.

Eckermann, Johann Peter. *Rozhovory s Goethem*. 2. vyd. Praha: Československý spisovatel, 1960.

Feuerbach, Ludwig. *Gesammelte Werke I-XI*. Hrsg. von Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag, 1969 ff.

Fichte, Johann Gottlieb. *Appellation an das Publikum*. Hrsg. von Werner Röhr. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1987.

Fichte, Johann Gottlieb. *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*. Hrsg. von August Wilhelm Schlegel. Tübingen: J. G. Cottaische Buchhandlung, 1801.

Fichte, Johann Gottlieb. *Briefe*. 2. Aufl. Leipzig: Reclam, 1986. ISBN 3-379-00033-7

Fichte, Johann Gottlieb. *Schriften zur Französischen Revolution*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1988. ISBN 3-379-00263-1

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Bestimmung des Menschen*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1976.

Fichte, Johann Gottlieb. *Über den Gelehrten*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1956.

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*. Hamburg: Felix Meiner, 1956.

Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage des Naturrechts*. Hamburg: Felix Meiner, 1960.

Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. Hamburg: Felix Meiner, 1961.

Fichte, Johann Gottlieb. *Wissenschaftslehre 1805*. Hrsg. von Hans Gliwitzky. Hamburg: Felix Meiner, 1984. ISBN 3-7873-0576-9

Fichte, Johann Gottlieb. *Wissenschaftslehre nova methodo*. Hrsg. von Erich Fuchs. Hamburg: Felix Meiner, 1994. ISBN 3-7873-1159-9

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Wissenschaftslehre (Zweiter Vortrag im Jahre 1804)*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Joachim Widmann. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1986.

Fichte, Johann Gottlieb. *Darstellung der Wissenschaftslehre. (Aus den Jahren 1801/02)*. Hrsg. von Reinhard Lauth. Hamburg: Felix Meiner, 1977. ISBN 3-7873-0404-5

Fichte, Johann Gottlieb. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. Hrsg. von Hans Jürgen Verweyen. Hamburg: Felix Meiner, 1983. ISBN 3-7873-0581-5

Fichte, Johann Gottlieb. *Das System der Sittenlehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1963.

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Anweisung zum seligen Leben*. Hamburg: Felix Meiner, 1954.

Fichte, Johann Gottlieb. *Ueber das Verhältniß der Logik zur Philosophie oder Transscendentale Logik*. Hrsg. von Reinhard Lauth und Peter K. Schneider. Hamburg: Felix Meiner, 1982. ISBN 3-7873-0532-7

Fichte, Johann Gottlieb. *Die Principien der Gottes- Sitten- und Rechtslehre*. Hrsg. von Reinhard Lauth. Hamburg: Felix Meiner, 1986. ISBN 3-7873-0680-3

Fichte, Johann Gottlieb. *Rechtslehre (1812)*. Hrsg. von Richard Schotsky. Hamburg: Felix Meiner, 1980. ISBN 3-7873-0503-3

Fichte, Johann Gottlieb. *Reden an die deutsche Nation*. München und Leipzig: Einhorn Verlag, 1908.

Gleim, Johann Wilhelm Ludewig. *Sämmtliche Werke*. (8 Bde.) (Erste Originalausgabe durch Wilhelm Körte, Halberstadt 1811-13, 1841: Reprint) Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1970-71.

Goethe, Johann Wolfgang. *Sämtliche Werke*. (18 Bde.) Zürich: Artemis-Verlag; München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1977. (Unveränderter Nachdruck der Bände 1-17 der Artemis-Gedenkausgabe zu Goethes 200. Geburtstag am 28. August 1949, hrsg. von Ernst Beutler unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter.)

Goethe, Johann Wolfgang. *Goethes Briefe und Briefe an Goethe*. (6 Bde.) Hrsg. von Karl Robert Mandelkow. Hamburger Ausgabe. München: Verlag C. H. Beck, 1988. ISBN 3-406-33048-7

Goethe, Johann Wolfgang. *Spisy Johanna Wolfganga Goetha*. (6 sv.) Praha: SNKLHU-Odeon, 1955 nn.

Goethe, Johann Wolfgang a Friedrich Schiller. *Korespondence*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1975.

Gottsched, Johann Christoph. *Reden, Vorreden, Schriften*. Hrsg. von Marianne Wehr. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1974.

Gottsched, Johann Christoph. *Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Horst Steinmetz. Stuttgart: Reclam, 1989. ISBN 3-15-009361-9

Gottsched, Johann Christian. *Versuch einer Critischen Dichtkunst vor die Deutschen*. Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1730.

Gottsched, Johann Christian. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*. (2 Bde.) Leipzig: Bernhard Christoph Breitkopf, 1733-4.

Gottsched, Johann Christoph. *Handlexicon oder Kurzgefaßtes Wörterbuch der schönen Wissenschaften und freyen Künste*. Leipzig: Caspar Fritschische Handlung, 1760.

Hamann, Johann Georg. *Sämtliche Werke*. (6 Bde.) Hrsg. von Josef Nadler. Wien: Verlag Herder, 1949 ff.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke*. (20 Bde.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71.

Humboldt, Wilhelm von. *Werke*. (5 Bde.) Hrsg. von Andreas Flitner und Klaus Giel. 6. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.

Humboldt, Wilhelm von. *Schriften zur Sprache*. Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2008. ISBN 978-3-86150-875-5

Jacobi, Friedrich Heinrich. *Werke*. (7 Bde.) Hrsg. von Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner; Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1998 ff.

Kant, Immanuel. *Werke*. (10 Bde.) Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

Kant, Immanuel. *Werke IX-X: Briefe von und an Kant I-II*. Hrsg. von Ernst Cassirer. Berlin: verlegt bei Bruno Cassirer, 1922-3.

Kant, Immanuel. *Ueber die Buchmacherey. Zwei Briefe an Herrn Friedrich Nicolai*. Königsberg: Friedrich Nicolovius, 1798.

Kiesewetter, Johann Gottfried Carl Christian. *Prüfung der Herderschen Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft I*. Berlin: bei E. Quien, 1799-1800.

Klopstock, Friedrich Gottlieb. *Werke*. Ausgewählt und eingeleitet von Karl-Heinz Hahn. 3. Aufl. Berlin: Aufbau-Verlag, 1979.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übersetzt, eingeleitet und erläutert von Ernst Cassirer. Hamburg: Felix Meiner, 1971. ISBN 3-7873-0273-5

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicea*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-094-7

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Monadologie a jiné práce*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. Von der Glückseligkeit. In: týž. *Philosophische Schriften I*. Hrsg. von Hans Heinz Holz. 2. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985. S. 387- 401.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Die Erziehung des Menschengeschlechts*. Berlin: bey Christian Friedrich Voß und Sohn, 1780.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Hry-Básně-Bajky-Epigramy*. Praha: SNKLHU, 1954.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Hamburgische Dramaturgie*. Zweyter Band. Bremen: J. H. Cramer, 1769.

Lessing, Gotthold Ephraim. *Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie*. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1766.

Luther, Martin. *Die reformatorischen Grundschriften*. (4 Bde.) München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1983.

Maimon, Salomon. *Philosophisches Wörterbuch oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie*. Berlin: Johann Friedrich Unger, 1791.

Maimon, Salomon. *Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1790.

Maimon, Salomon. *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*. Berlin: Ernst Felisch, 1794.

Mendelssohn, Moses. *Ästhetische Schriften in Auswahl*. 3. Aufl. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. ISBN 3-534-05588-8

Mendelssohn, Moses. *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele*. Hrsg. von Dominique Bourel. Hamburg: Felix Meiner, 1979. ISBN 3-7873-0468-1

Mendelssohn, Moses. *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*. Hrsg. von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner, 2005. ISBN 3-7873-1692-2

Mendelssohn, Moses. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Berlin: bey Christian Voß und Sohn, 1786.

Montesquieu, Charles-Louis de Secondat. *O duchu zákonů I*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2010. ISBN 978-80-7298-405-3

Nicolai, Friedrich. *Abhandlung vom Trauerspiele*. *Bibliothek der schönen Wissenschaften und freyen Künste*. Ersten Bandes erstes Stück. Leipzig: verlegts Johann Gottfried Dyck, 1757. S. 17-68.

Nicolai, Friedrich. *Freuden des jungen Werthers. Leiden und Freuden Werthers des Mannes*. Berlin: bey Friedrich Nicolai, 1775.

Nicolai, Friedrich. *Eyn feyner kleyner Almanach vol schönerr echterr liblicherr Volckslieder I-II*. Berlynn unndt Stettynn: verlegts Friedrich Nicolai, 1777, 1778.

Nicolai, Friedrich. *Leben und Meinungen Sempronius Gundiberts, eines deutschen Philosophen*. Berlin und Stettin: bey Friedrich Nicolai, 1798.

Nicolai, Friedrich. *Ueber meine gelehrte Bildung, über meine Kenntniß der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte*. Berlin und Stettin: Friedrich Nicolai, 1799.

Nicolai, Friedrich. *Correspondenz zwischen einem dicken Manne, Sempronius Gundibert und Friedrich Nicolai*. Berlin und Stettin: bey Friedrich Nicolai, 1799.

Nicolai, Friedrich. *Philosophische Abhandlungen*. (2 Bde.) Berlin und Stettin, 1808.

Paul, Jean. *Werke*. (6 Bde.) Hrsg. von Norbert Miller. München: Carl Hanser Verlag, 1959-63.

Reinhold, Karl Leonhard. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. (2 Bde.) Hrsg. von Faustino Fabbianelli. Hamburg: Felix Meiner, 2003/04.

Reinhold, Karl Leonhard. *Briefe über die Kantische Philosophie*. (2 Bde.) Leipzig: bey Georg Joachim Göschen, 1790.

Reinhold, Karl Leonhard. *Über das Fundament des philosophischen Wissens. Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*. Hrsg. von Wolfgang H. Schrader. 1. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1978. ISBN 3-7873-0385-5

Reinhold, Karl Leonhard. *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. (2 Bde.) Hrsg. von Ernst-Otto Onnasch. Hamburg: Felix Meiner, 2010/12.

Reinhold, Karl Leonhard. *Schreiben des Pfarrers zu *** an den H. des T. M. Ueber eine Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Der Teutsche Merkur. (Hrsg. von Christoph Martin Wieland) Jg. 1785 (Februar). S. 148-174.

Rousseau, Jean-Jacques. *Emil čili O výchování*. (2 sv.) Praha: Dědictví Komenského, 1910-11.

Rousseau, Jean-Jacques. *Rozpravy*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1978.

Rousseau, Jean-Jacques. *Esej o původu jazyků, kde se hovoří o melodii a o hudebním napodobování*. 1. vyd. Praha: Prostor, 2011.

Rousseau, Jean-Jacques. *Vyznání*. Praha: Odeon, 1978.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Sämtliche Werke*. (14 Bde.) Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart und Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag, 1856-61.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung*. Hrsg. von Walter E. Ehrhardt. Hamburg: Felix Meiner, 1992. ISBN 978-3-7873-1686-1

Schiller, Friedrich. *Sämtliche Werke*. (14 Bde.) Hrsg. von Alexander von Gleichen-Rußwurm. München und Leipzig: Rösl & Cie., 1923.

Schiller, Friedrich. *Spisy Friedricha Schillera*. (3 sv.) Praha: SNKLHU, 1958 nn.

Schiller, Friedrich. *Výbor z filosofických spisů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda-Libertas, 1992. ISBN 80-205-0269-6

Schlegel-Schelling, Caroline. *Begegnung mit Caroline. Briefe von Caroline Schlegel-Schelling*. Reclam, Leipzig, 1989. Hrsg. von Sigrud Damm. S. 195.

Schlegel, Friedrich. *Studienausgabe: Kritische Schriften und Fragmente*. (6 Bde.) Hrsg. von Ernst Behler und Hans Eichner. Paderborn, München, Wien, Zürich: Ferdinand Schöningh, 1988. ISBN 3-506-77840-3

Schlegel, August Wilhelm und Friedrich Schlegel (Hrsg.). *Athenaeum*. (3 Bde.) (Fotomechanischer Nachdruck) 1. Aufl. Berlin: Rütten & Loening, 1960.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Der christliche Glaube*. (2 Bde.) Hrsg. von Martin Redeker. 7. Aufl. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1960.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Hermeneutik und Kritik*. Hrsg. von Manfred Frank. 6. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. ISBN 3-51827811-8

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Ethik (1812/13)*. Hrsg. von Hans-Joachim Birkner. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner, 1990. ISBN 3-7873-0971-3

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik (1833)*. Hrsg. von Andreas Arndt. Hamburg: Felix Meiner, 1988. ISBN 3-7873-0721-4

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik (1811)*. Hrsg. von Andreas Arndt. Hamburg: Felix Meiner, 1986. ISBN 3-7873-0670-6

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Dialektik*. (2 Bde.) Hrsg. von Manfred Frank. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001. ISBN 3-518-29129-7

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Texte zur Pädagogik*. (2 Bde.) Kommentierte Studienausgabe. Hrsg. von Michael Winkler und Jens Brachmann. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Ästhetik. Über den Begriff der Kunst*. Hrsg. von Thomas Lehnerer. Hamburg: Felix Meiner, 1984. ISBN 3-7873-0609-9

Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. *Über die Religion*. Leipzig: Alfred Kröner, 1924.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand. *Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*. (2 Bde.) Berlin: Realschulbuchhandlung, 1815.

Solger, Karl Wilhelm Ferdinand. *Vorlesungen über Ästhetik*. Karben: Verlag Petra Wald, 1996. ISBN 3-932065-84-0

Spalding, Johann Joachim. *Die Bestimmung des Menschen*. Von neuem verbesserte und vermehrte Auflage. Tübingen: Johann Friedrich Balz und Wilhelm Heinrich Schramm, 1787.

Spalding, Johann Joachim. *Gedanken über den Werth der Gefühle in dem Christenthum*. 4. Aufl. Leipzig: bey M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1773.

Spalding, Johann Joachim. *Ueber die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*. Berlin: bey Christian Friedrich Voß, 1772.

Spalding, Johann Joachim. *Vertraute Briefe, die Religion betreffend*. 2. Aufl. Breslau: bei Gottlieb Löwe, 1785.

Spalding, Johann Joachim. *Religion, eine Angelegenheit des Menschen*. 2. Aufl. Berlin: Vossische Buchhandlung, 1798.

Spinoza, Baruch. *Etika*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1977.

Spinoza, Baruch. *Metafyzické myšlenky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 2000. ISBN 80-7007-139-7

Staël, Germaine de. *Über Deutschland*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1985. ISBN 3-458-32323-6

Staël, Germaine de. *De l'Allemagne*. (2 tomes) Paris: Garnier-Flammarion, 1968.

Sulzer, Johann Georg. *Allgemeine Theorie der schönen Künste*. (4 Bde.) 2. Aufl. Leipzig: M. G. Weidmann, 1778 f.

Sulzer, Johann Georg. *Kurzer Begriff aller Wissenschaften und andern Theile der Gelehrsamkeit, worin jeder nach seinem Inhalt, Nutzen und Vollkommenheit kürzlich beschrieben wird*. 2. Aufl. Leipzig: Johann Christian Langenheim, 1759

Sulzer, Johann Georg. *Unterredungen über die Schönheit der Natur*. Berlin: bey Haude und Spener, 1774.

Vico, Giambattista. *Základy nové vědy o společné přirozenosti národů*. 1. vyd. Praha: Academia, 1991.

Wieland, Christoph Martin. *Werke*. (4 Bde.) 3. Aufl. Berlin und Weimar: Aufbau-Verlag, 1984.

Wieland, Christoph Martin. Ueber Herders Kalligone. *Der Neue Theutsche Merkur*. 2. Band, 8. Stück, 1800. S. 259-77.

Wieland, Christoph Martin. Ein Wort über Herders Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. *Der Neue Theutsche Merkur*. 2. Band, 5. Stück, 1799. S. 69-90.

Winckelmann, Johann Joachim. *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*. 2. Aufl. Dresden und Leipzig: Waltherische Handlung, 1756.

Winckelmann, Johann Joachim. *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden: Walthersche Hof-Buchhandlung, 1764.

Winckelmann, Johann Joachim. *Versuch einer Allegorie, besonders für die Kunst*. Dresden: Walthersche Hof-Buchhandlung, 1766.

Winckelmann, Johann Joachim. *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst, und dem Unterrichte in derselben*. Dresden: Walthersche Buchhandlung, 1763.

Winckelmann, Johann Joachim. *Dějiny umění starověku. Stati*. Praha: Odeon, 1986.

Wolff, Christian. *Gesammelte Werke I-X*. Hildesheim, Zürich: Georg Olms Verlag, 1978 nn.

Zöllner, Johann Friedrich. Vergleichung der Aktion des Predigers mit der des Schauspielers. *Berlinische Monatsschrift*. Hrsg. von F. Gedike und J. E. Biester. 1. Band, 1783. Berlin: bei Haude und Spener. S. 168-176.

Sekundární literatura

Adler, Emil. *Herder und die deutsche Aufklärung*. Wien, Frankfurt am Main, Zürich: Europa Verlag, 1968.

Adorno, Theodor W. *Probleme der Moralphilosophie*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010. ISBN 978-3-518-29583-0

Adorno, Theodor W. *Ästhetische Theorie*. 19. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2012. ISBN 978-3-518-27602-0

Adorno, Theodor W. *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. ISBN 978-3-518-29385-0

Adorno, Theodor W. *Metaphysik. Begriff und Probleme*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. ISBN 978-3-518-29424-6

Adorno, Theodor W. *Kants „Kritik der reinen Vernunft“*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. ISBN 3-518-58216-X

Andraschke, Peter und Helmut Loos (Hrsg.). *Ideen und Ideale. Johann Gottfried Herder in Ost und West*. 1. Aufl. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 2002. ISBN 3-7930-9343-3

Bannes, Joachim. *Der Aufstieg des jungen Herders*. Königsberg: Gräfe und Unzer Verlag, 1933.

Barnard, F. M. *Herder's Social and Political Thought. From Enlightenment to Nationalism*. Oxford: Clarendon Press, 1965.

Becker, Bernhard. *Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung*. St. Ingbert: Werner J. Röhrig Verlag, 1987.

Begenau, Heinz. *Grundzüge der Ästhetik Herders*. Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1956.

Berger, Friedrich. *Menschenbild und Menschenbildung. Die philosophisch-pädagogische Anthropologie J. G. Herders*. Stuttgart: Verlag von W. Kohlhammer, 1933.

Berkovskij, Naum. *Německá romantika*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1976.

Beutel, Albrecht. *Reflektierte Religion*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. ISBN 978-3-16-14921-9

Blumenberg, Hans. *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Manfred Sommer. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014. ISBN 978-3-518-29691-2

Blumenberg, Hans. *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. (3 Bde.) 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981. ISBN 978-3-518-27952-6

Blumenberg, Hans. *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. ISBN 978-3-518-29405-5

Blumenberg, Hans. *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006. ISBN 978-3-518-28868-9

Cassirer, Ernst. *Gesammelte Werke I-IX, XI-XV, XVIII, XXIV*. Hrsg. von Birgit Recki. Hamburg: Felix Meiner, 1998nn.

Dechent, H. *Herder und die ästhetische Betrachtung der heiligen Schrift*. Giessen: j. Rickeische Verlagsbuchhandlung, 1904.

Dilthey, Wilhelm. *Das Erlebnis und die Dichtung*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1988. ISBN 3-379-00002-7

Fischer, Norbert a Maximilian Forschner (Hrsg.). *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2010. ISBN 978-3-451-30135-3

Gaier, Ulrich. *Herders Sprachphilosophie und Erkenntniskritik*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1988. ISBN 3-7728-0982-0

Gulyga, Arseni. *Johann Gottfried Herder*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1978.

Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. (2 Bde.) 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995. ISBN 978-3-518-28775-0

Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. ISBN 3-518-27754-5

Häfner, Ralph. *Johann Gottfried Herders Kulturentstehungslehre*. Hamburg: Felix Meiner, 1995. ISBN 3-7873-1178-5

Haußmann, Johannes. *Untersuchungen über Sprache und Stil des jungen Herder*. Leipzig: Buchhandlung Gustav Fock, 1907.

Haym, Rudolf. *Herder*. (2 Bde.) Berlin: Verlag von Rudolph Gaertner, 1880 (I), 1885 (II).

Heer, Friedrich. *Evropské duchovní dějiny*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-333-7

Heidegger, Martin. *Vom Wesen der Sprache*. (Gesamtausgabe 85) Hrsg. von Ingrid Schüßler. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. ISBN 3-465-03025-7

Heidegger, Martin. *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*. (Gesamtausgabe 74) Hrsg. von Thomas Regehly. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2010. ISBN 978-3-465-03668-5

Heidegger, Martin. *Holzwege*. (Gesamtausgabe 5) Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

Heidegger, Martin. *Wegmarken*. (Gesamtausgabe 9) Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

Heinz, Marion (ed.). *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*. Amsterdam – Atlanta: Editions Rodopi (Fichte-Studien-Supplementa), 1997. ISBN 90-420-0354-5

Hlobil, Tomáš. *Jazyk, poezie a teorie nápodoby. Příspěvek k dějinám britské a německé estetiky 18. století*. 1. vyd. Olomouc: Univerzita Palackého, 2001. ISBN 80-244-0273-4

Hoffmeister, Johannes. *Goethe und der deutsche Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1932.

Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. 1. Aufl. Leipzig: Reclam, 1989. ISBN 3-379-00519-3

Horyna, Břetislav. Koncepce „nové mytologie“ v Herderově dialogu Iduna. *Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita v Brně, 2002, s. 5-34. ISSN 0231-7664

Horyna, Břetislav. *Dějiny rané romantiky*. 1. vyd. Praha: Vyšehrad, 2005. ISBN 80-7021-810-X

Irmscher, Hans Dietrich. *Johann Gottfried Herder*. Ditzingen: Reclam, 2001. ISBN 978-3-150-17630-6

Jacoby, Günther. *Herder als Faust*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1911.

Jacoby, Günther. *Herders und Kants Ästhetik*. Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907.

Jaspers, Karl. *Die großen Philosophen*. München – Zürich: Piper, 2012. ISBN 978-3-492-30016-3

Keßler, Martin. *Johann Gottfried Herder – der Theologe unter den Klassikern*. (2 Bde.) Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2007. ISBN 978-3-11-019152-3

Kühnemann, Eugen. *Herders Leben*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1895.

Kumlehn, Martin. *Gott zur Sprache bringen. Studien zum Predigtverständnis Johann Gottfried Herders im Kontext seiner philosophischen Anthropologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. ISBN 978-3-16-149707-0

Künzel, Heinrich (Hrsg.). *Maurerisches Herder-Album. Gedenkblätter an den Bundesbruder Johann Gottfried von Herder, zur Erinnerung an die Feier seines hundertjährigen Geburtstages am 25ten August 1844*. Darmstadt: Verlag besorgt von R. von Anw, 1845.

Liebmann, Otto. *Kant und die Epigonen*. Erlangen: Fischer, 1991. ISBN 3-89131-025-0

Litt, Theodor. *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1949.

Lukács, Georg. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1954.

Lukács, Georg. *Die Eigenart des Ästhetischen*. (2 Bde.) Berlin, Weimar: Aufbau-Verlag, 1981.

Lukács, Georg. *Goethe und seine Zeit*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955.

Masaryk, Tomáš Garrigue. *Ideály humanitní. Problém malého národa. Demokratism v politice*. 1. vyd. Praha: Melantrich, 1968.

Masaryk, Tomáš Garrigue. *Česká otázka*. 7. vyd. Praha: Melantrich, 1969.

Masaryk, Tomáš Garrigue. *Moderní člověk a náboženství*. 2. vyd. Praha: Masarykův ústav AV ČR, 2000. ISBN 80-902659-4-4 Berkovskij, Naum. *Německá romantika*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1976.

Masaryk, Tomáš Garrigue. *Rusko a Evropa*. (3 sv.) Praha: Ústav T. G. Masaryka, 1994-6.

Müller-Blattau, Josef. *Hamann und Herder in ihren Beziehungen zur Musik*. Königsberg: Gräfe und Unzer Verlag, 1931.

Otto, Regine (Hrsg.). *Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996. ISBN 3-8260-1199-6

Palacký, František. Přehled dějin krásovědy a její literatury. In: Týž. *Radhost. Sbirka spisůw drobných z oboru řeči a literatury české, krásovědy, historie a politiky*. Díl první. Praha: nákladem Bedřicha Tempského, 1871. S. 283-332.

Pargačová, Lucie. *Tropus, symbol, figura. Příspěvek k filosofii jazyka Salomona Maimona*. 1. vyd. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2011.

Patočka, Jan. Dvojí rozum a příroda v německém osvícenství. In: týž. *Umění a čas*. Ed. Daniel Vojtěch a Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha: FILOSOFIA/OIKOYMENH, 2004. S. 81-99. ISBN 80-7007-198-2/80-7298-113-7

Patočka, Jan. J. G. Herder a jeho filosofie humanity. In: týž. *Umění a čas*. Ed. Daniel Vojtěch a Ivan Chvatík. 1. vyd. Praha: FILOSOFIA/OIKOYMENH, 2004. S. 72-80. ISBN 80-7007-198-2/80-7298-113-7

Pohl, Christiane. *Die historische Erkenntnistheorie des jungen Herder*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang, 1990. ISBN 3-631-42801-4

Rasch, Wolfdietrich. *Herder. Sein Leben und Werk im Umriß*. Halle: Max Niemeyer Verlag, 1938.

Reisiger, Hans. *Johann Gottfried Herder. Sein Leben in Selbstzeugnissen, Briefen und Berichten*. Berlin: Propyläen-Verlag, 1942.

Schmidt, Eva (Hrsg.). *Herder im geistlichen Amt*. Leipzig: Koehler & Amelang, 1956.

Siegel, Carl. *Herder als Philosoph*. Stuttgart und Berlin: J. G. Cotta'sche Buchhandlung Nachfolger, 1907.

Simon, Ralf. *Das Gedächtnis der Interpretation. Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg: Felix Meiner, 1998. ISBN 3-7873-1356-7

Sobotka, Milan. *Člověk, práce a sebevědomí*. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1969.

Sobotka, Milan. *Schelling a Hegel*. 1. vyd. Praha: Univerzita Karlova, 1986.

Sobotka, Milan. *Studie k německé klasické filosofii*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2001. ISBN 80-246-0272-5

Sokol, Jan. *Čas a rytmus*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-123-4

Springmeyer, Heinrich. *Herders Lehre vom Naturschönen im Hinblick auf seinen Kampf gegen die Ästhetik Kants*. Jena: Eugen Diederich, 1930.

Stolpe, Heinz. Die Handbibliothek Johann Gottfried Herders – Instrumentarium eines Aufklärers. In: *Weimarer Beiträge: Zeitschrift für Literaturwissenschaft*. Jahrgang XII-1966, Heft 5/6, Berlin: Aufbau-Verlag. S. 1011-39.

Šamalík, František. *Německo humanistů a romantiků*. 1. vyd. Praha: Naše vojsko, 1991. ISBN 80-206-0065-5

Weber, Hanna. *Herders Sprachphilosophie. Eine Interpretation in Hinblick auf die moderne Sprachphilosophie*. Berlin: Verlag Emil Ebering, 1939.

Wiese, Bruno von. *Herder. Grundzüge seines Weltbildes*. Leipzig: Bibliographisches Institut, 1939.

Zammito, John H. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 2002. ISBN 0-226-97859-1

Zátka, Vlastimil. *Kantova teorie estetiky*. 1. vyd. Praha: Filosofia, 1994. ISBN 80-7007-056-0

Zeuch, Ulrike. *Umkehr der Sinneshierarchie. Herder und die Aufwertung des Tastsinns seit der frühen Neuzeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2000. ISBN 3-484-63022-1